

**AKRA KÜLTÜR SANAT VE
EDEBİYAT DERGİSİ**

AKRA JOURNAL OF CULTURE, ART AND LITERATURE

ISSN 2148-0370



YIL: 6 Sayı: 14 / Ocak 2018
YEAR: 6 Number 14 / January 2018

Baskı ve Cilt / Printing and Binding

C&B BASIMEVİ
Litos Yolu 2. Matbaacılar Sit. No: ZA16 Topkapı/İSTANBUL

Adres / Address

Evliya Çelebi Mahallesi
Hatboyu Caddesi, No: 2/2 TUZLA/İSTANBUL

Tel: +90 532 732 00 21 (Türkçe İletişim)
Tel: +90 533 578 27 54 (For English)
Tel: +90 545 933 24 14 (Pour le Français)



**TUZLA BELEDİYESİ KÜLTÜR YAYINLARI
TUZLA MUNICIPALITY CULTURAL PUBLICATIONS**



Akra Kùltür Sanat ve Edebiyat Dergisi / (AKRA-JOURNAL) yılda üç kez yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. **AKRA JOURNAL** dergisinde yayınlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları **AKRA JOURNAL**'a aittir. Yayınlanan yazılar yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen veya tamamen herhangi bir

şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu ve editörler dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.



Akra Journal of Culture, Art and Literature (AKRAJOURNAL) is a 3 times a year published international journal. Authors bear the sole legal responsibility for their published works in **AKRAJOURNAL**. Akra International Journal of Cul-ture Art Literature and Educational Sciences (**AKRA JOURNAL**) has the sole ownership of copyright to all published works. No part

of this publication shall be produced in any form without the written consent of **AKRA JOURNAL**. The Editorial Board makes the final decision to publish articles. No article is returned to authors.



Akra Journal of Culture Art Literature and Educational Sciences (AKRA JOURNAL) est une revue à comité de lecture internationale, publié trois fois par an. Les auteurs assument la responsabilité juridique de leurs travaux publiés sur **AKRA JOURNAL**

AKRA JOURNAL a la propriété exclusive du droit d'auteur pour toutes les œuvres publiées. Aucune reproduction partielle ou complète des œuvres publiées ne peut être produite sans le consentement écrit d'**AKRA JOURNAL**. Le comité de rédaction prend la décision finale de publier les articles. Aucun article n'est retourné aux auteurs.

Uluslararası Hakemli Dergi 2018, Yıl: 6 / Sayı:14
International Refereed Journal, 2018, Volume: 6 / Number: 14

**AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT
DERGİSİ**

AKRA JOURNAL OF CULTURE, ART AND LITERATURE

ISSN 2148-0370



İmtiyaz Sahibi / Publisher

Dr. Şadi Yazıcı

Editor / Editör / Éditeur

Mustafa ÖZDEMİR

Editör Yardımcıları / Co-editors / Co-éditeurs

Dr. Tahir Erdoğan ŞAHİN

Dr. Uğur BAŞBOĞAOĞLU

Dr. Salim DURUKOĞLU

Dr. Ahmet KARA

Dr. Bilal GENÇ

e-mail: akrajournal@gmail.com

www.akrajournal.net

Sanat Danışmanları

Prof. Dr. Nakış KARAMAĞARALI

Yrd. Doç. Dr. Can ŞAHİN

Cengiz BAŞŞİ

Genel Koordinatör

Güven ADA

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK, Fırat Üniversitesi

Tahir Erdoğan ŞAHİN, Emekli Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Erdal AKPINAR, Erzincan Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa ALICI, Erzincan Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Salim DURUKOĞLU, İnönü Üniversitesi

Doç. Dr. Doğan ARSLAN, Medeniyet Üniversitesi

Üzeyir GÜNDÜZ, Çocuk Edebiyatçısı

Hamdi ÜLKER, Eğitimci-Yazar

Dr. Salih DİRİKLİK, Yönetmen-Senarist

Dr. Lütfü ŞEHSUVAROĞLU, Emekli Akademisyen

Dr. Lütfü ÖZŞAHİN, Dinler Tarihçisi ve Siyaset Felsefecisi

Uluslararası Hakemli Dergi 2018, 6 (14)
International Refereed Journal, 2018, 6 (14)



Danışma Kurulu / Board of Advisory / Conseil Consultatif

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK,
Fırat Üniversitesi – Türkiye

Prof. Dr. Fuzuli BAYAT,
Millî Bilimler Akademisi Bakü – Azerbaycan

Prof. Dr. Yelena ÇEKUŞKİNA,
Churagh Devlet Üniversitesi – Çuvaşistan

Prof. Dr. Sadettin YILDIZ,
Lefke Avrupa Üniversitesi - Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Doç. Dr. Oguz HACİYEV,
N. Devlet Üniversitesi – Nahcivan

Doç. Dr. Baktygul KULZHANOVA,
Al-Farabi Kazakh National Üniversitesi – Kazakistan

Dr. Margareta ARSLAN,
Universitatea Babeş-Bolyai – Romanya



Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi
Akra Journal of Culture, art and Literature
AKRA JOURNAL, 2018, 6, (14)

HAKEMLER / REFEREES (Soyadı sırasına göre)

Prof. Dr. Erdal AKPINAR	Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ALICI	Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Fuzulî BAYAT	Millî Bilimler Akademisi/Bakü
Prof. Dr. Vedat BİLGİN	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Nusret ÇAM	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Yelena ÇEKUŞKINA	Churagh Devlet Üniversitesi/Çuvaşistan
Prof. Dr. Cemalettin ÇOPUROĞLU	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Osman DEMIRDÖĞEN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Şener DEMİREL	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı DURAN	Adıyaman Üniversitesi
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail E. ERÜNSAL	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÖRKEM	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal GÖRMEZ	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan İNAN	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Turgut KARABEY	Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin KARADAĞ	100.Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Nakiş KARAMAĞARALI	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet KARAOSMANOĞLU	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KAVRUK	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki KAYMAZ	Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Halil KOCA	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Murat NIŞANCI	Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Yıldray ÖZBEK	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Zekai ÖZDEMİR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN	Kastamonu Üniversitesi
Prof. Dr. Metin ÖZKUL	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Nurettin ÖZTÜRK	Pamukkale Üniversitesi
Prof. Dr. Kemal POLAT	Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Mukim SAĞIR	Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU	Emekli öğretim üyesi
Prof. Dr. Fikri SALMAN	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Prof. Dr. Canan SEYFELİ	Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Nesrin SİS	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ŞEKER	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK	Fırat Üniversitesi
Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ	Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet TAŞGİN	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Nihat TEMEL	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Necmettin TOZLU	Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Enver TÖRE	Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şehabettin YALÇIN	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Hakkı YAZICI	Afyon Üniversitesi
Prof. Dr. Ali YILDIRIM	Üniversitesi
Prof. Dr. Sadettin YILDIZ	Lefke Avrupa Üniversitesi/Kıbrıs Türk.
Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN	Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. Gülden Sağol YÜKSEKAYA	Marmara Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih Arslan	Fırat Üniversitesi
Doç. Dr. Uğur ATAN	Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Sezai BALCI	Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. Bayram BAŞ	Yıldız Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa ÇEVİK	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Doç. Dr. Yasin DOĞAN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Ali DUMAN	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Recep DÜNDAR	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulkadir GÜL	Erzincan Üniversitesi
Doç. Dr. Oguz HACİYEV	N. Devlet Üniversitesi / Nahçıvan
Doç. Dr. Hatice İÇEL	Ömer Halisdemir Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	Çukurova Üniversitesi

Doç. Dr. Ahmet KARA
Doç. Dr. Yusuf KEŞ
Doç. Dr. Osman KONUK
Doç. Dr. Baktygul KULZHANOVA
Doç. Dr. Özlem KUMRULAR
Doç. Dr. Levent MERCİN
Doç. Dr. Nizamettin PARLAK
Doç. Dr. Orhan YAZICI
Doç. Dr. Doğan ARSLAN
Yrd. Doç. Dr. Handan ASLAN
Yrd. Doç. Dr. Uğur BAŞBOĞAOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Ufuk BİRCAN
Yrd. Doç. Dr. Gülida ÇETİNDAG SÜME
Yrd. Doç. Dr. Salim DURUKOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Bilal GENÇ
Yrd. Doç. Dr. Bahadır KÖKSALAN
Yrd. Doç. Dr. Tahir Erdoğan ŞAHİN
Yrd. Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK
Yrd. Doç. Dr. Mehmet YARDIMCI
Yrd. Doç. Dr. Birol YILDIRIM
Dr. Margareta ARSLAN

İnönü Üniversitesi
Süleyman Demirel Üniversitesi
Kâtip Çelebi Üniversitesi
Al-Farabi Kazakh National Ü./ Kazakistan
Bahçeşehir Üniversitesi
Dumlupınar Üniversitesi
Erzincan Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Medeniyet Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
Adıyaman Üniversitesi
Dicle Üniversitesi
Fırat Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
İnönü Üniversitesi
Emekli Öğretim Üyesi
Fırat Üniversitesi
Emekli Öğretim Üyesi
Kastamonu Üniversitesi
Universitatea Babeş-Bolyai /Romanya



Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi
SOBIAD tarafından dizinlenmektedir

CİLT: 6 SAYI: 14 – January 2018
VOLUME: 6 NUMBER: 14 – January 2018

SAYI HAKEMLERİ / REVIEWER / REVİEWER

Prof. Dr. Hasan Kavruk
Prof. Dr. Nesrin Sis
Prof. Dr. Ali Yıldırım
Doç. Dr. Hatice İçel
Prof. Dr. Turgut Karabey
Prof. Dr. Nihat Temel
Prof. Dr. Kemal Polat
Yrd. Doç. Dr. Ebru Şenocak
Yrd. Doç. Dr. Gülida Çetindağ Süme
Prof. Dr. Ayşe Yücel
Prof. Dr. Ahmet Buran
Doç. Dr. Levent Mercin
Yrd. Doç. Dr. Doğan Arslan
Prof. Dr. Mustafa Alıcı
Prof. Dr. Mukim Sağır
Doç. Dr. Fatih Arslan
Doç. Dr. Ahmet Akkaya
Doç. Dr. Mustafa Yıldız
Doç. Dr. Bayram Baş
Yrd. Doç. Dr. Salim Durukoğlu
Prof. Dr. Esmâ Şimşek
Prof. Dr. Yıldray Özbek
Yrd. Doç. Dr. Tahir Erdoğan Şahin

İÇİNDEKİLER

DOSYA: 1

Hakemli Yazılar9

Yrd. Doç. Dr. SALİM DURUKOĞLU / BETÜL BÜYÜKELÇİ
Türk Dilinde Noktalama İşaretlerinin Kullanımı ve Tarihi Gelişimi.....11-26

Prof. Dr. ESMA ŞİMŞEK
*“Kadı” İmgesinin Edebiyatımıza Yansımaları ve
Sıdkî Baba’nın “Kadı” Destanı Örneği*27-40

MUSTAFA ÖZDEMİR
“Melikü’ş-Şuara” Nizameddin Ahmed-i Erzincanî.....41-58

Prof. Dr. MUSTAFA ALICI
İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrım Tartışmaları.....59-89

Dr. FEVZİYE ALSAÇ
Dede Korkut Hikâyelerinde Arketipsel Bir Sembol Olarak Kadın.....91-122

Prof. Dr. FUZULİ BAYAT
Geleneksel Tıbbi Bir Uygulama Olarak Çöpçülük.....123-140

MUHAMMET MUSTAFA ÜNLÜ
Enderun ve Sanat Eğitimi.....141-150

Yrd. Doç. Dr. BİROL YILDIRIM
*Kemaliyeli (Eğın) Tanınmış Bir Veli:
“Fütühî Baba” ve “Tuhfetü’l-mecâlis” Adlı Eseri*.....151-182

AHMET SARIGÜL
Aytmatov Anlatılarında Çağdaş Manas Ruhu ve Yansımaları.....183-208

ÜMMÜ GÜLSÜM BOZLAK
*2016-2017 ve 2017-2018 Eğitim ve Öğretim Yıllarında 5. Sınıf Türkçe
Ders Kitaplarındaki Hikâye Edici Metinlerin UZUN-ÇETİNKAYA
Formülü İle Okunabilirlik Düzeyleri/Düzeylerinin İncelenmesi*.....209-234

Doç. Dr. ALPASLAN OKUR / DENİZ ÖZTÜRK
*Okuma Güçlüğü Olan Bir Öğrencinin Okuma
Becerisinin Geliştirilmesinde Grafıksel Sembollerin
Kullanımına Yönelik Örnek Olay Çalışması*.....235-251

DOSYA : 2	
KÜLTÜR-SANAT-EDEBİYAT.....	253
HAMDİ ÜLKER	
<i>Özlem</i>	255-263
BAHAETTİN KARAKOÇ	
<i>Bir Sabah Esintisi Daha</i>	264
NAFİZ NAYIR	
<i>Saçları</i>	265
HASAN KAVRUK	
<i>Derman Nedir</i>	266
ŞABAN ÇETİN	
<i>Kar Duası</i>	266
RİFAT ARAZ	
<i>“Sen’i” Söyler Her An Sen’i! / Geç Bu Şekli, Gel Öze Dön!</i>	267
NİLÜFER ZONTUL AKTAŞ	
<i>Ah Dünya / Üşür</i>	268
HARUN ÖZMEN	
<i>Şairin Yalnızlığı</i>	269
<i>Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi Yayın İlkeleri</i>	270-271

DOSYA: 1
HAKEMLİ YAZILAR

TÜRK DİLİNDE NOKTALAMA İŞARETLERİNİN KULLANIMI VE TARİHİ GELİŞİMİ

Yrd.Doç. Dr. Salim DURUKOĞLU*/
Betül BÜYÜKELÇİ**

Öz: Eğitim öğretim, yazılı kültür ve sanat hayatımız içerisindeki teknik öğelerden biri olan noktalama işaretleri, bir dilin gelişmiş bir yazı ve kültür dili olarak kendini göstermesinde görmezden gelinemeyecek bir işleve sahiptir. Türkçede ve genel anlamda dünya dillerinde noktalama işaretlerinin kullanımı süreklilik gösterdiğinden bu araştırmamızda noktalama işaretlerinin tarihi evrimine ve gelişimine bakarak, noktalama işaretlerini kullanma denemelerinde ilk olma özelliği taşıyan eserlere odaklandık. Türkçenin bilinen en eski yazılı belgeleri olan Orhun Türkçesinden Eski Uygur Türkçesine, oradan Eski Anadolu Türkçesine, Klasik Osmanlı Türkçesi metinleri ile Tanzimat, Servet-i Fünûn ve Millî Edebiyat Dönemi ve Cumhuriyet Dönemi Türkçesine ait olan metinler, noktalama yönünden araştırılıp incelendi. Bu çalışmanın Türkçede noktalama işaretlerinin tarihi yönüne ışık tutacağı ve konunun güncellenmesine ve derli toplu bir şekilde gözden geçirilmesine olanak sağlayacağı düşünülmektedir. Yazının sonuna, verilen bilgilerin somutlanmasını sağlayacağı düşüncesi ile noktalama işaretlerinin kullanıldığı edebî ve tarihi metinlerden örnekler de eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Dili, Noktalama İşaretleri, Köktürk Dönemi, Uygur Dönemi, İslâmî Dönem, Tanzimat Dönemi, Servet-i Fünûn Dönemi, Millî Edebiyat Dönemi, Cumhuriyet Dönemi.

THE INTRODUCTION AND HISTORICAL DEVELOPMENT OF PUNCTUATION MARKS IN TURKISH LANGUAGE

Abstract: Punctuation marks as one of the technical components of our written cultural and artistic life is of vital importance in the development of a certain language as a sophisticated language of literacy and culture. In Turkish and generally in all world languages the use of punctuation marks enjoys continuity; therefore in this study we investigated the historical evolution and development of punctuation marks and focused on some works which the are the first examples in terms of the use of punctuation marks. Texts written in Orkhun Turkish which are known to be oldest written document in Turkish, to Old Uyghur Turkish and then Old Anatolian Turkish texts and Classical Ottoman Turkish Texts alongside with texts from literary eras such as Tanzimat, Servet-i Fünun, National Literature and Republican Literature were investigated in this

Geliş tarihi: 31. 12. 2017

Kabul tarihi: 02. 01. 2018

*. İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, sdurukoglu@gmail.com

**.. İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, betul.buyukelci18@gmail.com

study. We believe this study will shed light on the historical development of punctuation marks in Turkish and will present a thorough and updated review of the issue. In the appendix, we presented some texts which are of literary and historical value in order to give concrete examples for the discussion in the study.

Key Words: Turkish Language, Punctuation Marks, Köktürk Era, Uyghur Era, Islamic Era, Tanzimat Era, Servet-i Fünun Era, National Literature Era, Republican Era

1. Giriş

Noktalama işaretleri, sözlü dilin yazı diline düzgün bir şekilde aktarılabilmesi için gereklidir. Harfler, boşluklar, yazı tipi değişkenleri gibi baskı unsurları yanında noktalama işaretleri, konuşmayı destekleyen vurgu, tonlama, el-kol, kaş-göz-yüz hareketlerinin yazı diline aktarılmasına yarayan araçlardır. Noktalama işaretleri, anlatılmak istenen düşüncelerin, paylaşılmak istenen duyguların yazıya aktarılmasında yazana; yazılanları doğru okuma ve anlamada okuyana kılavuzluk eden yol işaretleridir. Yaşanan heyecanı okurda da oluşturmanın yolu noktalama işaretlerini etkili kullanmaktan geçer:

“İnsanların birbirleriyle anlaşma aracı olarak kullandıkları dilin, anlama ve anlatma şeklinde iki ayrı boyutunun olduğu yaygın olarak bilinmektedir. Yazma; dilin anlatma boyutu içinde yer almakta ve iletişimin güçlü vasıtalarından birini oluşturmaktadır. Sözün resimleştirilmiş biçimi olarak tarif edilen yazılı anlatımlarda, anlatımı kuvvetlendirmek ve anlatılanların doğru anlaşılmasını sağlamak için uyulması gereken bazı kurallar vardır. Bu bağlamda dil bilgisi ve yazılı anlatım sürecinde noktalama işaretlerini kullanmak da büyük önem taşımaktadır. Noktalama işaretlerinin kurallara uygun olarak ve yerinde kullanılması, anlatımın eksiksiz ve doğru anlaşılması açısından önemlidir.

Dil bilgisi öğrenme alanında yazım kuralları ile birlikte yer alan noktalama işaretlerinin doğru kullanılmasının önemini Banguoğlu; “Noktalama, başlıca sözün boğum noktalarını, bazı durgu ve durakları, cümle çeşitlerini göstermeye, dolayısıyla sözün vurgu ve tonlarını az çok hatırlatmaya yarar. Bu işaretleri her dilin ezgi ve söz dizimi özelliklerine göre kullanmak gerekir.”¹ şeklinde ifade etmektedir.”²

Bu kadar önemli olan bir konunun başlangıç tarihini de bilmek gerekir. Bu yüzden çalışma programımı oluştururken ilk önce Türkçe-

1. Tahsin Banguoğlu, Türkçenin Grameri, TDK Yayınları, Ankara 1998, s. 3.

2. Esin YAĞMUR ŞAHİN vd., Noktalama İşaretlerinin Öğretiminde Grup Araştırması Tekniğinin Öğrenci Başarısına Etkisi, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal

nin bilinen en eski yazılı belgeleri olan Orhun Türkçesinden eski Uygur Türkçesine, oradan Eski Anadolu Türkçesine, Klâsik Osmanlı Türkçesi metinlerine, Tanzimat, Servet-i Fünun ve Millî Edebiyat Dönemlerine ait olan metinler, noktalama yönünden araştırılıp incelenmiştir. Noktalamanın tarihsel gelişimini belirlemede Şemseddin Sami'nin, 1886 (1303) yılında yayımladığı "Usûl-i Tenkit ve Tertib" adlı çalışmasından büyük ölçüde yararlanılmıştır.

Bu konuyla ilgili çok az sayıda kaynak ve farklı çalışmalar içerisinde değinilmiş kısımlar bulunmaktadır. Bu konu hakkında doğrudan ulaşılabilecek ve "Türk Dilinde Noktalama İşaretlerinin Tarihi" başlıklı bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmada en çok yararlandığımız kaynak olan Mahir Kalfa'nın Noktalama İşaretlerinin Türkçenin Öğretimindeki Yeri ve Önemi" başlıklı çalışması da geniş ölçüde, araştırmacının yayına hazırladığı Şemseddin Sami'nin Usûl-i Tenkît ve Tertîb adlı eserine dayanmaktadır. Bu konudaki ilk ve ayrıntılı çalışma da budur. Yaptığımız dağınık olanı toparlama mahiyetindeki bu çalışma bildiğimiz kadarıyla alanında bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Çalışmamızın Türkçede noktalama işaretlerinin tarihi konusuna ışık tutacağına ve bu alandaki boşluğu dolduracağına, eski bilgileri güncelleyeceğine inanıyoruz.

2. Noktalama İşaretlerinin Kısa Tarihi

Noktalama işaretlerinin tarihi, milâttan önce ikinci yüzyılda yaşamış Yunan bilgini Aristophanes'le başlar.³ Bizde ise noktalama işaretleri Batılı anlamda ilk kez Tanzimat Dönemi'nde Şinasi ile birlikte kullanılmaya başlamıştır. Bu dönemde batıdan edebiyatımıza giren gazete, tiyatro, hikâye ve roman gibi türlerde, noktalama işaretleri, öncelikle çeviri yoluyla kullanılmış, çevrilen eserlerdeki noktalamalar etkili olmuştur. Bu dönemde ilk olarak konuyu dile getiren Şinasi'dir. Şinasi, Şair Evlenmesi adlı oyununun başında noktalama işaretlerinin birkaçından (ayraç, uzun çizgi, nokta) söz etmiştir.

Noktalama işaretleriyle ilgili kuralların yerleşmesi zaman almış, Servet-i Fünun ve Millî Edebiyat Dönemlerinde Tanzimat'a göre gelişmeler olmuştur. Özellikle bu dönemin yazar ve şairleri, gerek kendi

Bilimler Enstitüsü Dergisi, Mustafa Kemal University Journal of Social Sciences Institute, Yıl/Year: 2011 ♦ Cilt/Volume: 8 ♦ Sayı/Issue: 15, s. 258.

3. Şemseddin Sami, Usûl-i Tenkît ve Tertip, Yayına Hazırlayan Doç. Dr. Mahir Kalfa, Akçağ Yayınları, Ankara 201, s. 13.

eserlerinde gerek gazete ve dergilerdeki yazılarında, noktalamaya özen göstermeye çalışmışlar, kuralların yerleşmesi çabalarına katkıda bulunmuşlardır.

Noktalamayla ilgili terimlerin büyük bir kısmı Fransızcadan dilimize girmiştir. Bu kavramların adlandırılmasında Fransızca terimlerden bazıları (virgöl, parantez, ayraç / apostrof), önceleri kabul görmüş; daha sonra, virgöl dışında pek çok noktalama terimi Türkçeleştirilmiş; "soru, ünlem, ayraç, kısa çizgi, uzun çizgi, tırnak, kesme" adları, terim olarak dilimizde tutunmuştur. Son zamanlarda bunlara bir de "yay ayraç" eklenmiştir. Arapça asıllı olan "nokta" kelimesi, "iki nokta, üç nokta, sıralı noktalar" şeklindeki türleriyle birlikte Türkçeye mal olmuştur.

3. Türk Dilinde Noktalama İşaretlerinin Kısa Tarihi

3.1 Orhun Yazıtlarında Kullanılan Noktalama İşaretleri

Türkçenin en eski yazılı belgeleri, bilindiği gibi Köktürklerden kalan yedinci yüzyıla ait Orhun Yazıtlarıdır. Bu yazıtlarda kullanılan yegâne noktalama işareti olarak iki nokta (:) görülmekte, başkaca hiçbir işaretle karşılaşılmamaktadır.

bilge : tonyukuk : ben özüm : tabgaç iline : kılntım : türk bodun : tabgaçka : körür erti

türk bodun : kanin bulmayin : tabgaçda : adrıltı : kanlantı : kanin kodup :

tabgaçka : yana içikdi : tenri : ança temiş erinç : kan bertim :

Bu işaret, Orhun Yazıtlarında kelimeleri veya kelime gruplarını ayırmak için kullanılmıştır. İki nokta işaretinin, bu metinlerde şu kuralara uyularak kullanıldığı söylenilebilir:

1. *Uzunca kelimeler genellikle bu işaretle birbirinden ayrılır.*
2. *Tek heceli veya çok kısa kelimeler, genellikle, kendinden sonraki veya önceki kelimeyle birlikte yazılır.*
3. *İki kelimededen oluşan türlü kelime grupları, genellikle birlikte yazılır.*
4. *Üç hatta dört kelimededen oluşan ibarelerin de ara-sıra birlikte yazıldığı görülür.⁴*

4. Bu belirlemeyle ilgili olarak bk. Talat Tekin, Orhun Yazıtları, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s XXIII, XXIV.

3.2. Uygur Harfleriyle Yazılmış Metinlerde

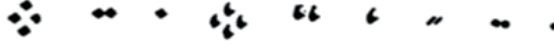
Kullanılan Noktalama İşaretleri

Uygurluk kelimesine de kaynaklık eden Uygurlar, matbaa kullanarak bastıkları ve çoğalttıkları pek çok edebî esere sahiptir. “Orhon Türkçesinin devamı sayılan eski Uygur Türkçesi metinlerinde de sistematik olmayan daha çok süsleme amacıyla kullanılan bazı işaretlere rastlanmaktadır. Bu konuda ünlü Alman Türkolog A von Gabain, Eski Türkçenin Grameri'nde Uygur yazmalarındaki noktalama işaretleri için şunları söylemektedir.⁵

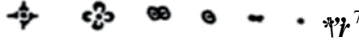
“Noktalama işaretleri; nokta, iki nokta ve nadiren de ikiden fazla noktaldır. Bunlar, çoklukla, iki cümle arasına konur, çok kere de tabii olarak, konulmaz çok zaman da, eşit iki cümle arasında bulunurlar. Mani metinleri -söz konusu yazıda- siyah noktalamaların kırmızıya çevrilmelerinden anlaşılırlar.”

Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi I* adlı eserinde Uygur yazmalarında kullanılan noktalama işaretlerinden bahsederken, Budist ve Mani dinlerine ait metinlerde geçen noktalama işaretlerini ayrı ayrı belirtir.⁶ “Birbirinden farklı olan noktalama işaretleri sayesinde,, metinlerin münderecatını öğrenmeden bunların hangi dine ait oldukları, ilk bakışta tayin edilebilmektedir.” der.

Budist metinlerindeki noktalama işaretleri şunlardır:



Mani metinlerinde ise şu işaretler kullanılmıştır:



3.3. İslâmî Dönem'deki Eserlerde

Kullanılan Noktalama İşaretleri

Uygur yazmalarında görülen sistematikleşmemiş ve daha çok süsleme amacıyla kullanılmış olan noktalama işaretleri, bir geleneğin devamı olarak, Arap harfleriyle yazılmış İslâmî Türk edebiyatının ilk

5. A. von Gabain, Eski Türkçenin Grameri (Çev. Mehmet Akalın), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s. 11.

6. Ahmet Caferoğlu, Türk Dili Tarihi I, İÜEF Yayınları, İstanbul 1970, s. 173.

7. Mahir Kalfa, Noktalama İşaretlerinin Türkçenin Öğretimindeki Yeri ve Önemi, Ankara 2000.

ürünlerinden olan Divân u Lügati't-Türk'te de karşımıza çıkmaktadır. Bazı sayfalarda yazım düzenine güzellik kazandırmak düşüncesiyle, belki de daha çok göz zevkine hitap etmek amacıyla kullanılmıştır.

Her ne kadar bizde noktalama işaretleri kullanılmaya Tanzimat döneminde başlamıştır yargısı hiç araştırılıp tartışılmadan kabul görmüşse de gerçek tamamıyla böyle değildir. Bazı işaretleri, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde tam anlamıyla sistemleşmemiş olsa da görmektediriz. Bu açıdan Türk edebiyatının büyük bir değer ve önem taşıyan ürünlerinden Dede Korkut hikâyelerinin Dresden nüshasında cümle sonunda büyükçe bir nokta (•) işaretinin kullanılmış olması dikkatimizi çekmektedir. Bunun, söz konusu metin incelendiğinde gelişigüzel kullanılmış ve sadece süsleme için yer verilmiş bir işaret olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu büyükçe nokta işareti, metinde pek çok kez tamamlanmış bir yargının, açıkçası cümlenin sonunda kullanılmıştır.⁸

*Dede Korkut soylamış • Allah Allah dimeyince işler oñmaz kâdir
Tanrı virmeyince er bayımaz • ezelden yazılmasa kul başına kaza gel-
mez • ecel va'de irmeyince kimse ölmez • ölen adam dirilmez çihan cân
giriü gelmez bir yigidiün kara tag yumrusunca malı olsa yıgar direr •
taleb eyler nasibinden artuğın yiyebilmez • urlaşuban sular taşsa deniz
tolmaz • tekebbürlik eyleyeni Tanrı sevmez • gönlin yüce tutan erde dev-
let olmaz •*

Bu nüshanın son bölümünde, Uygurca Budist yazmalarında görülen süsleme amaçlı ••• işareti kullanılmıştır Eski Anadolu Türkçesine ait daha başka metinlerde de bu tür kullanımlarla karşılaşmaktadır. 14. yüzyılda Şeyyad Hamza'nın yazdığı *Yusuf ve Zeliha* mesnevisinde de mısralar arasında virgüle benzeyen işaretin (') kullanıldığı göze çarpmaktadır.⁹ Yazmalarda, nesirden nazma geçilirken ve nazımda mısraları birbirinden ayırmada; nesirde de çeşitli paragraflar arasında cümlenin anlamıyla ilgili olmayan, daha çok göze hitap eden sözünü ettiğimiz işaretler kullanılmıştır.¹⁰ 15. - 16. ve daha sonraki yüzyıllara ait metinlerde de süsleme amaçlı işaretlerin kullanıldığına rastlanmaktadır.

8. Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı I (Giriş-Metin-Faksimile)*, Dresden Nüshası, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1998, s. 2-3.

9. Şeyyad Hamza, *Yusuf ve Zeliha (Nakleden: Dehri Dilçin)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul 1946, s. 10, 11, 12 ve ötesi.

10. Söz konusu durumla ilgili olarak ekler kısmına bakılmalıdır.

3.4. Tanzimat Dönemi İle Başlayan

Süreçte Kullanılan Noktalama İşaretleri

Bizde, noktalama işaretleri, ilk kez, Tanzimat döneminde kullanılmaya başlamıştır. Bu yenilikten Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* adlı oyununda söz edilerek birkaç noktalama işareti açıklanmıştır:

Mu'terize () içinde bulunan kelâm hâli tarif eder.

Şöyle bir hatt-ı ufkî — söz başına delâlet eder.

*Nokta. sözün nihâyetine alâmet olur.*¹¹

Dönemin diğer önemli şahsiyetlerinden Ahmet Mithat Efendi, *Felâatun Beyle Rakım Efendi*¹² adlı hikâyesinde nokta, iki nokta, sıralı noktalar, soru, ünlem, ayraç, köşeli ayraç, konuşma çizgisi gibi işaretlere yer vermiş, ancak virgül ve noktalı virgül işaretlerini hiç kullanmamıştır. Şinasi de *Şair Evlenmesi* adlı oyununda yukarıda sözünü ettiği işaretlere yer vermesine rağmen, virgül ve noktalı virgül işaretlerini kullanmamıştır. Bunların yerine kelimeler arasında mesafe bırakarak bir ayırma işareti olan virgölün görevini karşılamaya çalışmış olmalıdır.

Şair Evlenmesi'nden 11 yıl sonra (1871) yayımlanan Direktör Âli Bey'in Moliere'den uyarladığı *Ayyar Hamza* adlı oyunda noktalama işaretlerinin daha yaygın kullanıldığını görüyoruz.¹³ Âli Bey, piyesinin sonunda kullandığı noktalama işaretlerinden soru, ünlem, ayraç, konuşma çizgisi ve sıralı noktalardan kısaca bahsetmiştir.

Tanzimat döneminde, noktalama işaretleri, önceleri tiyatro eserlerinde, hikâye ve roman gibi yazı türlerinde, daha sonra da şiirde kullanılmaya başlamıştır. Yine bu dönemde, batıdan yapılan çevirilerde, noktalama işaretlerinin kullanılmasına rastlanmaktadır. Yusuf Kâmil Paşa, Fransızcadan çevirdiği *Terceme-i Telemak'ta*¹⁴ da nokta, ayraç ve tırnak işaretlerini kullanmıştır.

Tanzimat dönemi metinlerinde ve, ki bağlaçlarından önce ve sonra virgül kullanılması, *evet* ve *hayır* kelimelerinden sonra noktalı virgölün yer alması Fransızca imlânın etkisine bağlanabilir.

3.5. Servet-i Fünûn Dönemi'nde Noktalama

Tanzimat döneminde, Şemseddin Sami ve Rezaizade Mahmut

11. İbrahim Şinasi, *Şair Evlenmesi*, İstanbul 1277, s. 2.

12. Ahmed Midhat, *Felâatun Beyle Rakım Efendi*, İstanbul 1874.

13. Bu konu hakkında Enver Naci Gökşen de bazı belirlemelerde bulunmuştur: (bkz. "Noktalama İşaretlerinin Dünü ve Bugünü", *Dilbilgisi Sorunları*, s. 108 vd.).

14. Yusuf Kâmil Paşa, *Terceme-i Telemak*, İstanbul 1279.

Ekrem gibi yazar ve şairlerin noktalama işaretlerini daha dikkatli ve yerli yerinde kullanma çabası içerisinde oldukları görülmüştü. Servet-i Fünûn döneminde de bu işaretlerin daha açık ve ayrıntılı kullanılmasına özen gösterilmeye çalışılmıştır. Özellikle Tefik Fikret ve Mehmet Akif Ersoy şiirlerinde noktalama işaretlerini önemsemiş, yerinde kullanmaya gayret sarf etmişlerdir.

Bu dönemde, düzyazıda Halit Ziya'yı noktalama işaretlerinin özenle kullanılmasında önemli bir romancı olarak görmekteyiz.

Tanzimat'tan Cumhuriyet dönemine doğru yaklaştıkça gazete, dergi ve kitaplarda noktalamanın uygulanmasında kurallara bağlanmadaki eğilimler daha çok belirginlik kazanmış, bu işaretler ayrıntılı olarak kullanılmaya çalışılmıştır.

Servet-i Fünûn döneminde çıkan gazete ve dergilerde, özellikle Tanzimat'ta Şemseddin Sami tarafından ortaya konan noktalama işaretleri temel alınarak kullanılmıştır.

Bu dönemde bazı yazarlar, yazılarında üç nokta yerine iki nokta işaretini tercih etmiştir. "Ne yazmalı, ne yazmalı".. Ne yazmalı? Herkes ne yazıyor ise onu yazmalı.."15 Reklâm, afiş ve benzeri yazılarda dikkat çekmek için birkaç ünlem işaretinin yan yana kullanıldığı olmuştur. "!!! Aboneler İçin Mücib İstifâde İkramiye !!!"16

3.6. Millî Edebiyat Dönemi'nde Noktalama

Millî Edebiyat döneminde Ömer Seyfettin, yazılarında noktalamaya ayrı bir değer vermiş, hikâyelerinde de bu işaretleri başarıyla uygulamıştır.

Dönemin fikir ve anlayışını yansıtan önemli dergilerden "Genç Kalemler" ve "Türk Yurdu"nda, dil ve edebiyat konuları işlenirken imlâyâ da önemli ölçüde yer verilmiş, fakat noktalama konusu üzerinde hemen hemen hiç durulmamıştır. Daha önceki dönemlerin sözlük ve gramer kitaplarındaki noktalama anlayışları esas alınmış, bunların yerli yerinde kullanılmasına şiir ve düzyazıda özen gösterilmiştir.

Özellikle Ömer Seyfettin, Ali Canip, Ziya Gökalp, Mustafa Haluk ve Kâzım Nami gibi isimler, Genç Kalemler dergisinde çeşitli konulara ilişkin görüş ve düşüncelerini, dönemlerine göre titizlik göstererek, tatmin edici sayılabilecek bir noktalama anlayış ve uygulayışıyla kaleme almışlardır.

15. Nabizade Nazım, Servet-i Fünûn, Cilt 1, Sayı 4, 4 Nisan 1307.

16. Servet-i Fünûn, Cilt1, Sayı 26, 29 Ağustos 1307.

Bu dönemde noktalamaya dair dikkati çeken belli başlı özellikler şunlardır:

1. Şiirde de noktalamaya, nesirde olduğu gibi dikkat edilmiş özen gösterilmiştir. Mısra sonlarında noktalı virgül sıkça kullanılmıştır.

2. Soru ve ünlem işaretlerinin yanında üç noktanın düzyazıda sıkça kullanımı göze çarpmaktadır.

3.7. Cumhuriyet Dönemi'nde Noktalama

Tanzimat döneminde kullanılmaya başlanan noktalama işaretleri, gelişip yaygınlaşarak Servet-i Fünun ve Millî Edebiyat dönemlerinde de iyice olgunlaşmış ve yerleşmiştir. Cumhuriyet döneminde bu birikimden esas olarak yararlanmış, belli bir dönemden sonra noktalama, imlâ kılavuzlarının konuları arasında yer almaya başlamıştır.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında noktalama konusu, uzun bir süre imlâ kılavuzlarına girmemiştir. 1940'lı yıllarda, genel ihtiyaç ve istek üzerine noktalama konusu, imlâ kılavuzlarında yer almaya başlamıştır.¹⁷

İmlâ kılavuzlarına gelinceye kadar noktalama işaretlerinin kullanıldığı dönemin özelliklerini öncelikle belirlemekte zorunluluk vardır.

Cumhuriyet döneminde Harf İnkılabı'yla birlikte bazı noktalama işaretleri imlâmıza girmiştir. Örneğin kesme işareti, özel isimlere gelen ekleri ayırmak için kullanılmaya belirli bir zamandan sonra başlamıştır. 1929, *İmlâ Lûgati'nde* bu işaretin görevi, kısa çizgi ile karşılanmıştır.

4. Sonuç

Duygu ve düşünceleri daha açık ifade etmek, cümlelerin yapısını, duraklama noktalarını, anlam öbeklerini belirlemek, okumayı ve anlamayı kolaylaştırmak, sözün vurgu ve ton gibi özelliklerini belirtmek üzere noktalama işaretleri kullanılır. Yazılı anlatımda cümlelerin anlamını, sözün inceliklerini belirlemeye, çeşitli duygu ve düşünceleri ifade etmeye yarayan noktalama işaretleri, bütüncü görevler taşırlar.

Noktalama yazıda bir ihtiyaç olduğu gibi, yazılı bir metni okurken de bir kolaylık sağlar. Noktalamanın bir esasa bağlanmadan geliştiği güzel kullanılması ortak düşünme ve değerlendirmeyi engeller, karışıklığa sebep olur. Bunlar ve benzeri nedenlerle noktalama işaretlerinin sanıldığından daha eskiye giden bir tarihi vardır.

17. Bu görüşle ilgili olarak bk. 1941, İmlâ Kılavuzu, s. XXXIX'da şu dipnot yer almaktadır: "Noktalama işaretleri, imlâ kuralları içinde değildir. Birçok yerlerden gösterilen istek üzerine yalnız bilgi olmak üzere ana hatları buraya yazılmıştır."

Noktalamanın Türk yazınındaki tarihi de eskilere uzanır. Türkçenin eski dönemlerine gidildiğinde, yazılı metinlerimizde noktalama işaretlerine çok az sayıda ve türde yer verildiği görülür. Türkçenin en eski yazılı ürünleri olan Orhun yazıtlarında kelime ve kelime gruplarını bazen de cümleleri birbirinden ayırmak için iki nokta (:) işaretinin kullanıldığı bilinmektedir.

Orhun Türkçesinin devamı sayılan eski Uygur Türkçesinde de daha çok süsleme amaçlı kullanılan birtakım işaretlere rastlanmaktadır. Bu işaretler, cümlelerin anlamıyla ve yapısıyla ilgili olmayan, metnin daha çok hangi dine ait olduğunu belirlemeyi sağlayan daire içine alınmış noktalar şeklindedir.

Türkçenin Arap harfleriyle yazıldığı metinlerde de yer yer eski Uygur yazı geleneğinin yansımaları görülmektedir. Örneğin *Divân u Lûgati-t-Türk*'te süsleme amaçlı bazı işaretlerin varlığı dikkati çekmektedir (bkz. ek 4). Arap harfli başka Türkçe eserlerde de aynı özelliklere rastlanır.

Eski Anadolu Türkçesi metinlerinden 15. yüzyıla ait *Dede Korkut Kitabı*'nın Dresden nüshasında, cümle sonlarında yer almak üzere büyük bir nokta işaretinin sistemli bir şekilde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu durum, noktanın ilk kez yazımıza Tanzimat döneminde girdiği genel görüşünü hükümsüz kılmaktadır.

Türkçede, batılı anlamda noktalama işaretlerinin kullanılması Tanzimat döneminde çevirilerle görülmeye başlar. Önceleri hikâye roman ve oyun gibi türlerde, noktalama işaretlerinden bir kısmının kullanılmasına rastlanır. İlk kez nokta, ayraç ve uzun çizgi işaretleri, bu dönemde Şinasi'nin *Şair Evlenmesi* adlı oyununda görülür.

Tanzimat döneminin önemli bir ismi olan Şemseddin Sami, noktalama konusunda büyük değer taşıyan *Usûl-i Tenkit ve Tertib* adlı çalışmasında, bugün kullandığımız hemen hemen bütün noktalama işaretlerini, çeşitli yazar ve şairlerden verdiği ayrıntılı örnek ve açıklamalarla, daha sonraki çalışmalara kaynak olabilecek şekilde ortaya koyar.

Şemseddin Sami, bu eserinde, önce noktalamanın tarihçesine ilişkin bilgiler vermiş, daha sonra noktalama işaretlerini sırasıyla fâsıla (virgöl), müfreze (noktalı virgöl), kâtı'a (nokta), şâriha (iki nokta), râbıta (kısa çizgi), fârika (uzun çizgi), mu'terize (ayraç), tefrîkiye (köşeli ayraç), mümeyyize (tırnak), istifhâmiye (soru), ta'accübiye (ünlem), nukât-ı takdiriyye (sıralı noktalar), bend (paragraf), yıldız (yıldız) işareti olmak üzere başlıca 14 türe ayırmıştır.

*Kâmûs-ı Türki*¹⁸ adlı sözlüğünün başında ise bu işaretlerden sadece 11'ine yer vermiş, katıa, rabıta, istifhamiye ve taaccübiye işaretlerini burada kullanmamıştır. Bunun yanı sıra adından daha önce söz etmediği eşit (=) işareti ve adını vermediği dik (||) ve yatay paralel (==) işaretleri listeye eklenmiştir. Böylece Şemseddin Sami 14 işaretle eserini yazmıştır.

Servet-i Fünûn ve Millî Edebiyat dönemlerinde de noktalamaya, yazılan kitaplarda, çıkarılan gazete ve dergilerde özen gösterilmeye çalışılmış, Tanzimat dönemine göre bu işaretlerin kullanımı yerleşip tutunma yoluna girmiştir. Ancak bu dönemde de noktalama konusunda sağlanmış tam birlik ve bütünlük söz konusu değildir.

Cumhuriyet döneminde, özellikle de Harf Devrimi'nden sonra yazı dilindeki imlâ ve noktalamanın gelişimi büyük bir hız kazanmıştır. İlk kez kesme işareti, bu dönemde ihtiyaçtan doğan bir zorunlulukla kullanılmaya başlamıştır. Ancak noktalama konusu uzun süre -1941'e kadar- imlâ kılavuzlarında yer alamamıştır. 1941 yılında Türk Dil Kurumu'nca çıkarılan *İmlâ Kılavuzu*'nda genel istek üzerine, noktalamaya yer verilmiştir.

Bu çalışmayla noktalamanın tarihçesi verilmiş, noktalamayı konu alan çalışmalar incelenerek değerlendirilmiştir. Bu çalışmada bir yandan meselenin tarihi yönü ve zaman içinde kaydedilen gelişmeler dile getirilmiş, bir yandan da dilin kuralları göz önüne alınarak, uygulamalar dikkatlice incelenerek, bir takım sonuçlara varılmıştır. Bu araştırmanın Türkçede noktalama konusuna bir katkı sağlayacağını ve bu alanda çeşitli tarihi dönemleri bir araya getiren ve özetleyen, daha önce yapılmış çalışmalarını güncelleyen ilk çalışma olması bakımından önemli bir boşluğu dolduracağını düşünüyoruz.

KAYNAKÇA

- Ahmed Midhat; Felâton Beyle Rakım Efendi, İstanbul 1874.
Ali Bey; Ayyar Hamza, İstanbul 1870.
CAFEROĞLU, Ahmet; Türk Dili Tarihi I, İÜEF Yayınları, İstanbul 1970.
Divânü Lûgati't-Türk, Kâşgarlı Mahmud, Tıpkıbasım, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
ERĞİN, Muharrem; Dede Korkut Kitabı I, Giriş- Metin-Faksimile, TDK, Ankara 1958.
ERĞİN, Muharrem; Türk Dil Bilgisi, İÜEF Yayınları, İstanbul 1962.
GABAİN, A. Von; Eski Türkçenin Grameri, (Çev. Mehmet Akalın) TDK, Ankara, 1988.

18. Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türki*, s. 14.

24
أَوْ سَجَابٍ وَحَوْءٍ أَدِيكٍ هُوَ هَيْجَانُ الشَّوْقِ وَالْعَشَقِ وَقَالَ
أَدِيكِي مِثْلِي مِثْلِي سَقِيحٌ مِثْلًا مِثْلِي ۝ كَوْنُكُمُ الْكَارِمِي ۝ يَوْمَ نَبِيكَ سَرْغُورِ
يَقُولُ هَيْجَانُ الشَّوْقِ وَالْعَشَقِ إِلَى الْحُبِّ وَهُوَ نَاجِعٌ إِلَى الْهَمِّ لَمَّا مَالَ تَلْبِي إِلَيْهِ
نَلْدَلِكُ يَضْفَرُ وَهِيَ ۝ أَرْكَهُ اسْمٌ جَامِعٌ لِلْحَجِّ لِتَوْلَاكَ أَرْكَهُ ۝ وَالشَّمْسُ
سَارِعٌ أَرْكَهُ وَالْأَجَاصُ قَرَأَ أَرْكَهُ ۝ يُقَالُ لِكُلِّ شَيْءٍ مَضْفُورًا أَرْكَهُ
وَمِنْهُ يُقَالُ لِلضَّفِيرِ أَرْكَهُ سَجَى ۝ أَرْكَهُ الْإِمَّةُ فِي مَكَانٍ مَدَّةً وَمِنْهُ
يُقَالُ سَوَاوُنُ كَوْرٍ أَرْكَهُ بَلَدِي أَيِ أَقَامَ الْجُنْدُ عَشْرَةَ أَيَّامٍ فِي مَكَانٍ وَاجِدٍ
لَا يَبْرَحُونَ وَلَا يَغْرُونَ وَكَذَلِكَ الْأَمِيرُ أَوْ قَبِيلَةٌ إِذَا أَقَامَ ۝ يُقَالُ لِكُلِّ
شَيْءٍ لِحْيًا أَرْكَهُ نَائِكٌ وَمِنْهُ يُقَالُ لِهَشِيمِ الْخَطْبِ أَرْكَهُ أَتُونَاكَ ۝ أَرْكَهُ نَائِكٌ
كُلُّ شَيْءٍ ذَائِبٌ مِثْلُ الشَّمْسِ وَغَيْرِهِ وَكُلُّ مَا ذَابَ بَعْدَ الْجُودِ كَذَلِكَ أَرْكَهُ
الْفَلَّةُ فِي الْحَابِطِ وَغَيْرِهِ وَفِي الْمَثَلِ كُنْزُ أَرْكَهُ يُقَالُ كُنْزُ أَرْكَهُ يُقَالُ
مَعْنَاهُ الْإِثْمَةُ فِي فَرَسِ الشَّمْسِ نَلْدَلِكُ لِأَخْلَفَ فِي مِيعَادِ الْأَمِيرِ يَضْرِبُ
هَذَا فِي الْأَسْرَاءِ وَيَوْمَ بَرَكَ الْخَلْفَ فِي عَدْتِهِمْ ۝ أَرْكَهُ كُلُّ مَا يَدْبَغُ بِهِ
الْجِلْدُ يُقَالُ مِنْهُ تَرَبَّى أَرْكَهُ أَيِ دَبَغَ الْجِلْدُ ۝ أَرْكَهُ يَلْقَى الدَّائِمَةَ
فَالْبَارِقَةُ يُقَالُ مِنْهُ أَرْكَهُ أَيِ فِي الْمَثَلِ أَرْكَهُ إِبْرِي بِأَعْلَى أَرْكَهُ أَيِ
فَالْبَارِقَةُ مَعْنَاهُ أَنَّ الْجِلْدَ سَمَةَ الْكَيْسَلَانَ تَجْرَعُ الْعَمَلُ الْكَيْسَلَةَ يَضْرِبُ
عَلَى رَأْسِهِ فَيُدَى يَوْمَ فِيهِ بِالْجِلْدَةِ وَتَوَكُّرُ الْكَيْسَلِ ۝ أَرْكَهُ كَلَّمَ شَيْءٌ

فَالشَّمْسُ وَالْحَبَابُ فِي الْمَثَلِ
بَيْنَهُمَا الْبَارِقَةُ وَتَرَبَّى

أَرْكَهُ أَيِ دَبَغَ الْجِلْدُ
أَرْكَهُ أَيِ فِي الْمَثَلِ
أَرْكَهُ أَيِ فِي الْمَثَلِ

Levha 3: Türk dilinin ilk sözlüğü Dîvânu Lûgati't-Türk'ten bir sayfa (11.yüzyıl)

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِزِينِهِ •

رسوله طيبا السلام زمانه يقين بيات برينده قورقوت انا
ديرلر برار قورقوي اغوزك اول كشي تام بيلجيديني نه درسه
اولرديني غايده درلوجنر سويلردي حق تعالي ائلك كوكلنه
العام ايدرديني قورقوت انا ايتدي آخري زمانه خانلق كر
غايبه دكه گمننه اللرنه الميه • آخري زمان اولب قنات
قونجه بوديدوكي عثمان نسلي دره ايشه سويلب كين بورد
وديني غنه بركا بگز سوز سويلردي • قورقوت انا اغوز توك
مشكيني حل ايدرديني • هر نه ايش اولسه قورقوت انا يه
طايه نجه ايشامز لرديني هر نه كه بيورسه قول ايدرديني
سوزين طوبت تام ايدرديني دده • قورقوت غن بيليش
اقه الله ديبجه ايشلر اوگنر قادرتكيري و بربجه ارباين
ازلون يان لسه قول بائنه قضا كلمه اجل وعن ايرنجه
ك

كەسە اولنزه اولن ادم دولنر جخان جان كروكلنر بركنر
قره طاع بومر سجنه مالي اولسه نفر دبرو طلب ايلر نيفينلا
ارتوغن بيه بلنزه اولشون صولر طاشسه وكر طولنر تكرك
ابليني تنكري سومزه كوكلن يرجه صرتن ارده دولت اولنر
ياد او علي صاقله اغول اولنر بيوينه سالور كيدر
كوددم ديزه كلاد بد چك اولنر قره اشك باشنه اويان
اورسك قاترا اولره قراوشه طون كوروسك قادين اولره
ياپيا قار كرينسه يازن قالنر يا غلو كو كچه چمن كوز
قالنر اسكي پينوق بزا اولنر قري دشو دوست اولنر
قره غوجده قما چنر برل النره قره بولاد اوز قيليجي جانج
قيرم دونزار مالنه قيمينجه اوي چنره قرانادن كور مينجه
اوكت المانه اوغل امادن كور مينجه صفره چكزه اونق
امانك يتر ي دركي كه ذنك بري دره دولتو هول

KADI” İMGESİNİN EDEBİYATIMIZA YANSIMALARI VE SİDKİ BABA’NIN “KADI” DESTANI ÖRNEĞİ*

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK**

Öz: Geçmişte, görev ve sorumlulukları oldukça büyük olan kadınlar, kutsal bir görevi üstlenmekle birlikte, hataları ile de eleştiri konusu olmuşlardır. Bu durum, edebi metinlere de aksetmiş ve daha çok yanlış kararlarından dolayı tenkit edilmişlerdir. Özellikle Nasreddin Hoca’ya bağlı olarak anlatılan fıkraların büyük bir kısmında Hoca, bazen kadının karşısına geçerek, onu yanlışlarından dolayı eleştirmiş bazen de kadılık görevini üstlenerek örnek bir kadının nasıl davranması gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca halk edebiyatının çeşitli türleri içerisinde sıkça rastlanan kadı imgesi halk şiirinde de yerini almıştır. Bazı halk şairleri, eserlerinde, yanlış tutum ve davranışları dolayısıyla kadınları acımasızca eleştirilmişlerdir. Bunlar arasında Dertli’nin “Şeytan Bunun Neresinde?” adlı taşlaması ile Pir Sultan Abdal’ın; “Sende Hiç Din İman Var mı?” adlı şiirini örnek olarak verebiliriz.

Sıdkî Baba da, 45 haneden oluşan ve koşma nazım şekliyle söylenen “Kadı” redifli destanında, icraatlarında yanlışlık yapan Karaman Kadısı’ını ağır bir dil ile eleştirir. Bu yazıda, “kadı” imgesinin edebî türlerde -özellikle halk edebiyatı metinlerinde- şekilde yer aldığı değerlendirildikten sonra Sıdkî Baba’nın “Kadı” redifli destanı çeşitli yönleriyle incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kadı, Sıdkî Baba, halk şiiri, hiciv, eleştiri, inanç.

"QADI - MUSLIM JUDGE" THE IMAGE REFLECTING ON OUR LITERATURE AND SIDKI BABA'S (FATHER'S) EXAMPLE OF EPIC

Abstract: In the past, the qadies - muslim judges- whose duties and responsibilities were fairly large, with a sacred role, had been the subject of criticism with their faults as well. This case, somehow has reflected on literary texts and they have been criticized more due to their wrong decisions. Especially in a great part of jokes that have been told about Nsreddin Hodja; Hodja himself, standing in front of qadi, criticized him for his wrongs, and sometimes taking over the task , he emphasized how a qadi

Geliş tarihi: 10. 12. 2017

Kabul tarihi: 19. 12. 2017

*.13-15 Ekim 2016 tarihinde Mersin Büyükşehir Belediyesi tarafından düzenlenen; “Yeniceli Âşık Sıdkî Baba ve Popülerlik Çerçevesinde Kültür-Sanat Sempozyumu”nda sunulan bildirinin düzenlenmiş şeklidir.

** Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

shouldact. The image of qadi which is also frequently seen in various types of folk literature has taken its place in public's poetry. In their works, some folk poets have criticized qadies harshly due to their wrong attitudes and actions. Among these, we can give as an example of Dertli's epigram " where does the devil take part in this " and the poem of Pir Sultan Abdal " Do you have faith in any religion? "

And Father Sitki , in his qadi epic, consisting of song verse 45, sung in word after the rhyme, criticizes the qadi of Karaman(a district in Konya) with a heavy tongue. In this study, the " qadi " image in the literature- especially in folk literature texts- Fther Sidki's " qadi " epic word after the rhyme will be examined after how it involved in this.

Key Words: Qadi, Fther Sidki, Folk poetry, Epigram, Criticism, Faith.

Arapça “kaza” ya da “kadâ” kelimesinden gelen kadı terimi; “*Hukukî uyumsuzlukları ve davaları karara bağlamak üzere devletçe tayin edilen görevli, hâkim.*” şeklinde tanımlanmaktadır. Kadı, bir başka ifadeyle; “*İnsanlar arasında meydana gelen çekişme ve davaları şer’î hükümlere göre çözümlmek için yetkili makamca tayin edilen kişi.*” demektir (Atar 2001: 66). Hukuki konularda bunların ağızından çıkan her kelimenin ayrı bir önemi olduğu için yargılama sürecinde tam bir tarafsızlık içerisinde olmaları, davacı ve davalının menfaatlerini eşit bir şekilde gözetlemeleri önemlidir. Üstlendikleri görev ve sorumluluk sebebiyle davranışlarına herkesten çok daha fazla dikkat etmesi gereken kadılarda; sağlam karakter, güzel ahlâk, dürüstlük, hak yememe, âdil davranma, dini emir ve yasaklara riayet etme vb. davranışlar aranan en belirgin özelliklerdir. Buna bağlı olarak yanlış karar, hak yeme, rüşvet alma, görevini kötüye kullanma, insan kayırma kadılarda olmaması gereken davranışlardır.

Aldıkları karar ve davranışlarla doğruluk ilkesinden ayrılmamaları gereken kadıların yanı sıra, zaman zaman çeşitli sebeplere bağlı olarak olması gereken tersine karar alanlar da çıkmıştır. Hiç şüphesiz böylesine önemli bir görevi üstlenen kadıların yanlış ve hatalı kararlar yakıştırmamış, onların küçücük hataları, sosyal hayatta olduğu gibi edebiyatımızda da eleştiri konusu olmuştur. Burada şunu da belirtmeliyiz ki, yanlışları ile tenkit edilen kadıların yanı sıra doğrularıyla örnek insan konumuna getirilen kadılar da edebi metinler içerisinde yerlerini almışlardır.

Kadı tipini, romandan hikâyeye, şiirden halk edebiyatı ürünlerine kadar hemen her tür içerisine olumlu veya olumsuz özellikleri ile görmek mümkündür. Örneğin, Ömer Seyfettin’in “Başını Vermeyen Şe-

hit” adlı hikâyesinde, Grijgal Kadısı Kuru Mehmet, yavaş yavaş ermişliğe doğru giden bir zat olarak dikkatleri çeker. “Uğru ile Kadı” hikâyesinde de kadı, olumlu özellikleriyle öne çıkarılırken kadıyı soymaya çalışan uğru/hırsız, daha sonra onun kızıyla evlenir (Kaya 2009: 4-5, Akman 2012: 45-59). “Çingiraklı Kadı”¹ hikâyesindeki kadı ise işlediği suçları kapatmaya çalışan bir kişi pozisyonunda karşımıza çıkar. Atasözü ve deyimlerde de kadı daha çok itibar edilen, saygı duyulan, yetkisi her şeyin üstünde olan kişi algılaması ile görülmektedir. Örneğin:

- Kadı ekmeğini karınca yemez. (Karınca, kadının ekmeğini yemeye cesaret edemez. Ancak, hak yiyen kadılar düşünüldüğünde kazancı haram olduğu için karıncaların bile tenezzül etmediği şeklinde de yorumlanabilir.)

- Mahkeme kadıya mülk değil. (Her şeyin geçici olduğu dünyada, bir gün, büyük yetkilere sahip olan kadınların da bu makamdan eli boş olarak ayrılacağı anlatılmak istenmiştir.)

- Kadı kalktı, kaymakam oturdu. (Olumlu veya olumsuz, bazı kişilerin birbirlerinin destekçisi olduğu ifade edilir.)

- Kadısız müftüsüz dağlar gibi

- Kadı davacı, muhzir şahit olunca iş Allah’a kalır. (İnsan bazen haklı olduğu hâlde kendini savunamaz.)

- Kadıya yalnız giren, sakalın sığınayıp çıkar.

- Kadı kızından ak / Kadı kızından güzel.

- Kadı kızı gibi ayıpsız.

- Kadı kızı Kadire, geldi çıktı sedire.

- Kadı kızında ayıp bulunur, onda bulunmaz.

Bilmeceler arasında da; “*Dam üstünde kadı gibi / Gözleri var cadı gibi*” (baykuş), “*Ev üstünde kadı oturur.*” (baca), “*Karanlık odada kadı oturur*” (yağ tulumu) şeklinde “kadı” adının geçtiği metinlere de rastlamaktayız.

“Kadı” tiplemesine anlatı türleri arasında da yer verilmiştir. Özellikle fıkralar içerisinde daha fazla geçtiğini söyleyebiliriz. Nasreddin Hoca’ya bağlı olarak anlatılan fıkraların büyük bir kısmında “kadı” tipini görmek mümkündür. Bu fıkralar incelendiğinde Hoca, bazen kadının karşısına geçerek, onu yanlışlarından dolayı eleştirmiş bazen de kadılık görevini üstlenerek örnek bir kadının nasıl davranması gerektiğini vurgulamıştır. Örneğin Hoca’nın eşeğini satacak olan tellal, latife

1. <http://ferhat-ozdemir.com/index..> (09.10.2016)

olsun diye eşeğin Konya'ya kadı olduğunu söyler. Hoca, Konya kadısının huzuruna çıkıp halini anlatınca kadı, tellaldan eşeği getirmesini ister. Tellal bir eşek bulup getirdiğinde Hoca pek sevinmez. Acı acı bir eşeğe, bir kadıya bakar. Kadı; “*Eşeği beğenmedin mi?*” diye soruca da; “*Beğendim beğenmesine de senin halin başkaydı!*” der (Kabacalı 1991: 260). Görüldüğü gibi burada kadı, yaptığı yanlış uygulamalardan dolayı Nasreddin Hoca tarafından tenkit edilmekte, âdeta eşek yerine konulmaktadır. Gerçekte eşeğin insana dönüşmeyeceğini pekâla bilen Hoca, kendini biraz saf, biraz da anlamaz göstererek görevini hakkıyla yapmayan kadıyı acımasızca eleştirerek eşekleştirmiştir. (Şimşek 2009: 816). Hoca'nın, “Kara Kaplı Defter” ile “Bal Çömleği” gibi fıkralarında ise kadınların bazı davaları menfaatleri doğrultusunda çözdüğüne ve yerine göre davalılardan rüşvet aldığına imada bulunulur (Tokmakçioğlu 1981: 106). Hoca, “Tokadın Bedeli” (Sakaoğlu 2005: 151) adlı fıkrasında da haksızlık yapan kadıyı kendi metoduyla çok güzel bir şekilde cezalandırır.

Nasreddin Hoca, bazı fıkralarında ise “kadı” rolünü üstlenerek örnek bir hukukçunun nasıl olması gerektiğini anlatır. Bunlar arasında; “Buğunun Parası” (Sakaoğlu 2005: 57) ile “Al Hiç'ini Git” (Sakaoğlu 2005: 36-37) adlı fıkralar en güzel örneklerdendir. Bu fıkralarda gereksiz olaylar için yetkili mevkileri işgal eden kişiler Hoca tarafından incitmeden uyarılırken âdil bir şekilde insanlar arasında anlaşma sağlanarak, yemeğin buğusuna karşılık paranın sesi dinletilir; “hiç”ini isteyen davacıya minderin altı gösterilip, orada hiçbir şeyin olmadığı söylenerek, istediği “hiç”ini alıp gitmesi belirtilir.

Fıkraları incelendiğinde kadılık yapan Nasreddin Hoca'nın, bazen de âdil sonuçlara varmak için peşin hükümlü olmak yerine, gerektiğinde deneme yoluyla karara varmanın, mağdur durumdaki kişinin yerine insanın kendisini koymasının uygun olacağını ima ettiğini görürüz. “Kulak Isırma / Çekme” fıkrası bu anlamda en güzel örneklerden birisidir. Hoca'nın kadılık yaptığı dönemlerde, iki kişi gelerek, biri diğerini gösterip; “*Cenab gazı, bu adam benim gulağımı dişleyib. İndi ağrısına dözebilirmirem. Hagg divanı ile bu işe bir encam çek*” der. Diğer; “*Gazı ağa, bu adam gözünün içine kimi yalan danışır. O, özü öz gulağımı dişleyib.*” der. Hoca, bunları kısa bir süreliğine dışarıya çıkardıktan sonra boş bir odaya girip kendi kulağını ısırma çalışır. Bir türlü ağız kulağına ulaşmaz, sonunda düşüp başını yere çarpar, kan akmaya baş-

lar. Başını sardıktan sonra adamların yanına çıkarak ikinci adama: “Gözünün içinecen yalan danışırın. Özü öz gulağını dişlemek isteyenin başı benimki tek yarılardı. Bu gişinin gulağını sen dişlemişsen.” der (Abdulla 1993: 102). Bu uygulama, bütün idarecilerde, yöneticilerde, hukukçularda vs. görmek istediğimiz örnek bir davranıştır. İddia edilen konu mantıklı da olsa mantık dışı da olsa, olaya ön yargı ile yaklaşmayı, önce kendi üzerinde deneyip sonra karar vermek en âdil davranıştır. Çünkü deneyerek sonuca ulaşma, çoğu zaman doğru kararların alınmasında en önemli etkidir.

Nasreddin Hoca fıkralarının dışında, “ferdî fıkra tipleri” arasında adı geçen bir kadı daha vardır ki bu “Karkuş Kadı”dır (Akten vd. 2008). Karkuş Kadı tipine bağlı olarak anlatılan fıkralarda, haklıyı haksız, haksızı haklı çıkarma söz konusudur. “Karkuşî hüküm” deyiminden de anlaşılacağı üzere Karkuş Kadı, çeşitli davaların çözümünde akla gelmedik saçma sapan kararlar alarak herkesi şaşırtır.

Hiç şüphesiz “Bektaşî” tipine bağlı olarak anlatılan fıkralar arasında da Bektaşîlerin kadılarıyla karşı karşıya geldikleri çok sayıda fıkra bulunmaktadır (Yıldırım 1999: 182, 184, 191, 192, 200-201, 222, 237-238). İslamî farklı yorumlama ve Bektaşîlerin içkiye olan düşkünlükleri yer yer kadıların huzuruna çıkmalarına vesile olmuştur. Örneğin, Bektaşîlerden biri, bir Ramazan ayında Ayasofya meydanında oturup içmeye başlar. Bunu gören insanlar, ona çok kızıp yakaladıkları gibi kadının huzuruna çıkarırlar. Kadı, “Namaz kıldın mı?” ve “Oruç tuttun mu?” sorusuna “hayır” cevabını alınca; “*E Baba, namaz kılmazsın, oruç tutmazsın, bari mübarek günde başında koskoca sarık olduğu hâlde içki içmeğe utanmaz mısın?*” der. Bunun üzerine Bektaşî hemen başındaki sarığı çıkararak; “*Hiç canını sıkma. İstedığın surette yemin edeyim. Bir daha başıma sarık sarmam!*” diyerek konunun yönünü değiştirip içki içmekten sarık sarmaya dönüştürür (Yıldırım 1999: 184). Dikkat edilirse, “Sarhoşken namaza yaklaşmama” fıkrasında olduğu gibi burada da Bektaşî, olayı kendi istediği şekilde yorumlayarak yakayı kurtarmıştır.

Erzincan’ın Kemaliye ilçesinde, yerleşim merkezinin ortasından akan “Kadıgözü”nün adına bağlı olarak anlatılan efsane de bir kadı ile ilgilidir. Anlatıldığına göre, geçmişte, Kemaliye’de bulunan bir kadı, atı ile şimdiki Kadıgözü’nden geçmek ister. Ancak kadı, suyun çok az olmasına rağmen atıyla birlikte bu suda kaybolur. Bundan dolayı göle bu ad verilir.

Kadı imgesi halk şiirinde de sıkça rastlanan bir tiptir. Bazı halk şairleri, eserlerinde, yanlış tutum ve davranışlarından dolayı kadıları ağır bir dil ile eleştirilmişlerdir. Bu tür şiir söyleyen şairlerin hemen hepsinin Alevi-Bektaşî muhitinden çıkması, akla Alevi-Sünnî çatışmasını getirmektedir. Bazı kadıların din kisvesi altında İslam'ı kendi menfaatlerine göre yorumlayıp kararlar alması muhtemelen herkesi kızdırmıştır. Ancak bunlara tepki gösterip, icraatlarına göz yummayan kişiler daha çok Alevi-Bektaşî inancına sahip kişiler arasından çıkmıştır. Bunlardan ilki XVI. yüzyıl şairlerinden Pir Sultan Abdal'dır. Pir Sultan, söyledikleriyle yaptıkları bir birine ters düşen kadıyı acımasızca eleştirir. Özellikle, şiirde tekrar edilen "Sende hiç din iman var mı?" nakaratı, tezatlığı açık bir şekilde göstermektedir. Çünkü kadıların inançlı, Allah'ın emir ve yasaklarını çok iyi bilen kişiler olması gerekmektedir. Böyle bir sorunun sorulması, kadının bu konudaki zafiyetini göstermektedir:

"Koca başlı koca kadı

Sende hiç din iman var mı

Haramı helâli yedin

Sende hiç din iman var mı

Fetva verir yalan yulan

Domuz gibi dağa dolan

Sırtına vururum palan

Senin gibi hayvan var mı?" (Çıblak 2008: 158)

XIX. yüzyıl şairlerinden Dertli'nin "Şeytan Bunun Neresinde?" adlı taşlaması ise bu konunun en güzel örneklerindedir. Dertli sesiyle ve sazıyla herkesi kendine hayran eden bir âşıktır. Anlatıldığına göre, o saz çalıp türkü söylemeye başlayınca ormandaki bütün hayvanlar susarak onu dinlerler, ancak o sazı bırakınca tekrar kendi seslerini çıkarmaya başlarlarmış. Şöhreti İstanbul'a kadar yayılan Dertli'ye, bir gün – doğruluğu bilinmemekle beraber- Beypazarı kadısı bir mektup yazarak, sazıyla insanları oyalayıp vaktini çaldığını, onları kötü yola götürdüğünü ve bu davranışıyla Allah'a şirk koştuğunu belirterek; "*Saz çalmak haramdır. Onda şeytan vardır. Çalmasın, kırıp atsın!*" yollu bir haber gönderdiği söylenir. Kadının bu ikazı üzerine Dertli, âşık edebiyatının en güzel taşlama örneklerinden biri olan, "Şeytan Bunun Neresinde" redifli şiirini söyler (Kutlu 1988: 163). Dertli bu şiirinde sazın şekil yapısını anlatarak şeytanın neresinde olabileceğini hayretler içerisinde

dinleyiciye/kadıya sorar. Bu arada kadıyı taşlamaktan da geri kalmaz. Özellikle; “*Kadı gibi haram yemez*”, “*Be Allah ’ın sersem/şaşkın kulu*”, “*Behey insanın teresi*” ve son dörtlükte yer alan;

*“Dertli gibi sarıksızdır
Ayağı da çarıksızdır
Boynuzu yok, kuyruksuzdur
Şeytan bunun neresinde?”*

mısraları ile Beypazarı kadısına ağır hakaretlerde bulunur. Aslında burada verilen mesaj oldukça önemlidir. Sazın, iyi veya kötü düşüncelere ancak aracı olabileceği, “amellerin niyetlere göre değişeceği”, asıl niyetin sazda değil sazı çalanda olduğu, “Kadı” ile “Dertli” arasındaki tartışmaya bağlı olarak anlatılır.

Dertli, bir başka şiirinde de kadıyı “zalim” sıfatıyla anarak, yapacağı bazı işlerine engel olacağını ifade eder:

*“Cihana gelmemiş böyle dilrübâ
Aşk u muhabbeti başlara bela
Münkiri öldürmek sevaptır amma
Zalim kadı üstümüze kan yazar.”* (Kutlu 1988: 190).

Dikkat edilirse, Dertli “sevap” ve “kadı” kelimelerini bir arada kullanarak, Allah tarafından hoş görülecek bir davranışa zalimliğiyle ün salmış kadının karşı çıkacağını ve idama mahkûm edeceğini vurgulamaktadır. Yani kadı Allah ile kul arasına girerek arayış açmaktadır.

Aynı dönem şairlerinden Develili Seyranî de zamandan şikâyet ettiği ve eski kadıların yerine yeni tarz mahkemelerin kurulmasına işaret ettiği bir şiirinde kadıları eleştirerek, toplumda olumsuz olayların artmasının sebebini kadılara verilen rüşvete bağlar:

*“Meclis-i mahkeme ihdâs olduğu
Çeşme-i rüşvetin akmaklığından
Kazâ belâ ile âlem dolduğu
Kazların kadıya uçmaklığından.”* (Yüksel 1987: 103)

Konuyla ilgili verdiğimiz bu örneklerden sonra şimdi de asıl konumuz olan Âşık Sıtkı Baba’nın “kadı” ayaklı şiirine geçmek istiyoruz. Alevi Bektaşî şairlerden olan Âşık Sıtkı Baba, Karaman kadısının, aleyhine verdiği karara binaen uzun bir destan söyler. Destanın konusu kısaca şöyledir:

Âşık Sıtkı Baba, Hacıbektaş dergâhı postnişini Şeyh Cemalettin Efendi adına 1888 tarihinde, at sırtında çıktığı bir gezide Karaman yakınlarında bir çayırılıkta mola verip dinlenirken otlayan atı çalınır. At aslında Şeyh Cemalettin Efendi'ye aittir. Atın izini süren Sıtkı Baba, Karaman'a gider ve bir çocuğun yardımıyla atın yerini tespit eder. Kapının önüne gelen Sıtkı Baba, ata adıyla seslenince, at ahırdan kişnemeye başlar. Ancak hırsızlar atı vermek istemeyince, olay mahkemeye taşınır. Sıtkı Baba, hırsızları Karaman kadısına şikâyet eder. Mahkeme görülür ama hırsızlardan rüşvet alan kadı, Sıtkı Baba'nın da Hacıbektaş dergâhı hizmetinde olduğunu öğrenince işi yokuşa sürerek hırsızları korur. Davayı sürüncemede bırakarak, davacılara hakaret içerikli laflar söyler.

Âşık Sıtkı Baba, yaşanan bu olaylar üzerine kadıya hitaben üzerinde durduğumuz bu destanı yazarak ertesini gün duruşma esnasında, "Size bir destan yazdım." diyerek kadıya uzatır. Destanı, duruşmaya tesadüfen gelen Konya Savcısı olarak kadıya okur. Ancak Savcı 31. haneyi:

*"Söylerim sözümü pir Bektaş diye
Gerçi gelirse de yüz bin taş diye
Niçün dahl' edersin Kızılbaş diye
Seni ibn-i süfyan necaset kadı."*

şeklinde okuyunca, kadı itiraz ederek; "Burası çok ağır olmuş, bu beyti değiştiresin." der. Ancak Savcı, orası değişirse destanın düzeninin bozulacağını söyleyerek olduğu gibi kalmasını ister. Sıtkı Baba, daha sonra, olayların olumlu gelişmesi ve Konya Savcısı'nın da devreye girmesi neticesinde atı hırsızlardan geri alır ve Karaman'dan ayrılır (Altınok 2013: 89).

Sıdkî Baba'nın, Karaman Kadısı'na hitaben yazdığı bu destan 45 haneden oluşmaktadır. Destanda, genel olarak icraatlarında yanlışlık yapan Karaman Kadısı ağır bir dil ile eleştirilmiştir. Koşma nazım şekliyle söylenen destan, şekil yapısı (durak, kafiyeye, redif vs.) itibarıyla oldukça başarılıdır. Şiiri içerik açısından değerlendirdiğimizde de dil ve üslup yönüyle aynı başarıyı gösterdiğini söyleyebiliriz.

Destanda, Karaman kadısı, yaptığı haksızlıktan dolayı tenkit edilerek; "Hey mürtekip deyyus, rezalet kadı", "Mervan tebaası cenabet kadı", "Edepsiz, şum kadem, kerahet kadı", "Kalmamış kalbinde ka-

naat kadı” gibi mısralarla aşığılanmaktadır. Şiir baştan sona incelendiğinde Karaman kadısının şeytana eş değer olduğu, yalan söylediği, hak yediği, Allah’ın emir ve yasaklarına uymadığı ima edilerek, bir gün yaptıklarının cezasını çekeceği hatırlatılır. Örneğin üçüncü dörtlükte şair şöyle der:

*“Oturmuş hükm’eder bir şeytan siret
Süret-i lâfzında yok insanîyet
Mürtekip,² pezevenk, sahibi rüşvet
Etmış bu beldeyi hasâret kadı.”* (Altınok 2013: 89)

Bu mısralardan hareketle, kadının şeytanca kararlar aldığını, sözlerinde insana yakışır kelimeler olmadığını belirterek, bölgeyi büyük zararlara sokup rüşvet yiyen ahlâksız bir insan olduğunu söyler.

Sıtkı Baba, kadının rüşvete zaafının olduğunu, onun için zenginlere itibar ettiğini yedinci dörtlükte de ifade ederek; *“Hey mürtekip deyyus rezalet kadı”* der. Ayrıca üçüncü mısradaki; *“Böyle midir burda şer’i Muhammed”* diyerek yaptıklarının İslamiyet’e yakışmadığını belirtir. Sıtkı Baba’nın;

*Râh-i şeriata çok hile katar
Üç beş mangır için dinini satar
Hezyan edüp Aleviye taş atar
Mervan tebaası cenabet kadı.*

şeklindeki dörtlüğünde de; *“Muhibb-i Ali’ye adavet kadı.”*, *“Tarik-i nâzenin vardır şahımız / Bektaş-i Veli’dir padişahımız”*, *“Azdırma yüzünü ey ibn-i firenk / Korkmayız kediden aslımız pelenk”*, *“Söylerim sözümü pir Bektaş diye / Gerçi gelirse de yüz bin taş diye”* ve *“Erenler şahından almışım himmet / Ne pervam var senden ey şeytan siyret”* gibi mısralarında da Alevi-Bektaşî inancına sahip olduğunu ve bununla övündüğünü görmekteyiz. Sıtkı Baba, İslamiyeti de överek, kadının yaptıklarının Müslümanlığa yakışmadığını ifade eder: *“Şer’i Muhammed’de bu mudur kıyam / Nefs için edersin tahvil-i kelâm”*, *“Kalmamış beldenin asla müslümü / Eya! Yoktur hiçbir işten mâlumu”*, *“Böyle midir burda şer’i Muhammed / Hey mürtekip deyyus rezalet kadı.”*, *“Bu zulm ile korkmaz mısın Mevlâ’dan / Ârif ol feragat gel bu riyadan”*, *“Ed-dünya cîfetün“ dedi Muhammed / Niçün el çekmezsin ey bi mürüvet”*, *“Bir sualim vardır râz-i nihanda / Mazluma zulm’ etmek var mı*

2. Yakışsız iş yapan, rüşvet alan.

Kur'an da".

Sıtkı Baba, kadının yaptığı bu haksızlığı Konya Valisinin de tasvip etmeyeceğini ifade ederek tehditvari sözler de söyler: "*Varta-i belâdan kurtulamazsın / Duyarsa Vali-i Vilâyet kadı*", "*Duyarsa destanım Vali-i Konya /Kopmaz mı başına kıyamet kadı*", "*Bilmiş ol başına kopar bir tufan / Olursak Konya'da mülâkat kadı*".

Şair, son dörtlükte,

Ey Sıdkî bu tarih olsun nişanım

Ağustos on iki Konya mekânım

Bin üç yüz altı da iş bu destanım³

Şöhretlenip buldu kemalet kadı. (Altınok 2013: 89-95)

diyerek yaşadığı olaya tarih de düşürmüştür. Hicri 1306 yılı, Miladi 1888 yılına tekabül etmektedir. Buna göre Sıtkı Baba 12 Ağustos 1888 tarihinde bu olayı yaşamıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Âşık Sıtkı Baba'nın yazdığı bu destanda ve destanın yazılmasına sebep olan olayda bir Alevi-Sünni çatışması hissedilmektedir. Gerek kadının, bunların Hacıbektaş dergâhı hizmetinde olduğunu öğrendikten sonra hırsızları korumasında gerekse şirde geçen Sıtkı Baba'ya ait olan ağır ve suçlayıcı mısralarda bu çatışmayı açık bir şekilde görmekteyiz.

Diğer taraftan üzerinde durduğumuz şairlerin söyleyicilerinin hemen hepsi Alevi-Bektaşî inancına sahip şairlerden oluşmaktadır. Ancak bunun sebebi Alevilerin İslâmiyet'e karşı çıkmalarından değildir. "Müslümanım" diyen kişilerin, İslâmî kaidelere göre davranmamasındandır. Bu bağlamda inandıkları dinin gereğini yerine getirmeyen ya da dini kendi menfaatlerine alet edinen Sünniler eleştirilmiştir.

Aslında, bütün bu çekişmeleri, sürtüşmeleri, kavgaları bir tarafa bırakarak aynı bayrak altında, aynı dili konuşan, aynı kültürü paylaşan ve aynı kökten gelen kişiler olarak birlik ve beraberlik içerisinde Âşık Veysel'ce bir edayla; "*Dava, insanlık davası*" diyerek hayatı paylaşmak, insanca yaşamının en güzel yoludur. Veysel'in dediği gibi:

Allah birdir Peygamber Hak

Rabbü'l- âlemin'dir mutlak

Senlik benlik nedir bırak

Söyleyim geldi sırası

3. Miladi 1888.

Kürdü, Türkü ve Çerkezi *Şu âlemi yaratan bir*
Hep Adem'in oğlu kızı *Odur külli şeye kadir*
Berberce şehit gazi *Alevi Sünnilik nedir*
Yanlış var mı ve neresi *Menfaatir varvarası*

Veysel, sapma sağa sola
Sen Allah'tan birlik dile
İkilikten gelir bela
Dava insanlık davası (Kaya 2004: 147-148)

KAYNAKÇA

- Abdulla, Behlul (Hızl.) (1993); **Dava Yorğan Davasıymış (Molla Nesreddin Letifeleri)**, Baki.
- Akman, Eyüp (2012); Uğru ile Kadı Hikâyesi (Kastamonu Nüshası), Ankara: Gazi Kitabevi.
- Akten, Sevim – Nail Tan – Hayrettin İvgin (2008), **Türk Halk Edebiyatında Karakuş Kadı Fıkraları**, Ankara: Kültür Ajans Yayınları.
- Altınok, Baki Yaşa (2013); *Sıdkî Baba Dîvânı*, Ankara:
- Atar, Fahrettin (2001); "Kadı", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 24, İstanbul, 66.
- Çıblak, Nilgün (2008); *Âşık Şiirinde Taşlamalar*, Ankara: Ürün Yayınları.
- Kabacalı, Alpay (1991), *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca / Hayatı – Kişiliği – Fıkraları*, İstanbul.
- Kaya, Doğan (2004); *Âşık Veysel*, Sivas.
- Kaya, Doğan (2009); *Ruhsati'nin Uğru ile Kadı Hikâyesi*, Sivas, Vilayet Kitabevi.
- Kutlu, Şemseddin (1988); *Dertli*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim (2005); *Nasreddin Hoca Fıkralarından Seçmeler*, Ankara.
- Şimşek, Esmâ (2009), "Yöneten-Yönetilen İlişkilerinde Nasreddin Hoca'nın Tutum ve Davranış Biçimi", *21. Yüzyılı Nasreddin Hoca ile Anlamak, 8-9 Mayıs Akşehir 2008*, Ankara 2009, 811-824.
- Tokmakçıoğlu, Erdoğan (1981); *Bütün Yönleriyle Nasrettin Hoca*, Ankara.
- Yıldırım, Dursun (1999), *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*, Ankara: Akçağ Yayınevi.
- Yüksel, Hasan Avni (1987); *Âşık Seyrânî*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- <http://ferhat-ozdemir.com/index..> Erişim tarihi: (09.10.2016)

METİN

KADI

*Girince huzura çevirir yüzün
Hakkı icra etmez hiyanet kadı
Azazile teslim eylemiş özün
Olmuş şeytan ile karabet kadı*

*Doğru hükm'eylemez yanlışa gider
Böyle münafiklar olur mupeder
Kizbi hakka, hakkı kizbe hamleder
Maa'l-hakkın bilmez gabavet kadı*

*Oturmuş hükm'eder bir şeytan siret
Süret-i lâfzında yok insanıyet
Mürtekip, pezevenk, sahib-i rüşvet
Etmiş bu beldeyi hasâret kadı*

*Yaslanıp kapıya bekleriz elbet
Düşer mi diyerek bizlere nevbet
Zalimlerle peyda eyleyip ülfet
Eder mazlumlara hakaret kadı*

*Kalmamış beldenin asla müslümü
Eya! Yoktur hiçbir işten malumu
Soydurur el altın nice mazlumu
Verir sâriklere metanet kadı*

*Dest-i sârikandan âcizdir millet
Değil mi bu işler namus-i devlet
Hakkı hak etmeye hiç yoktur vüs'at
Gezdire bir kuru kıyafet kadı*

*Bütün ağniyaya eylemiş rağbet
Fukaraya yoktur asla mürüvvet
Böyle midir burda şer'i Muhammed
Hey mürtekip deyyus rezalet kadı*

*Râh-ı şeriata çok hile katar
Üç beş mangır için dinini satar
Hezyan edüp Aleviye taş atar
Mervan tebaası cenabet kadı*

*Mervan'ın gayretin güdersin böyle
Ya huzur-i Hakk da n'idersin böyle
Ta ervahtan beri edersin böyle
Muhibb-i Ali'ye adavet kadı*

*“Lâ takrebü mâl-el yetim“ ayeti
Okudukça eder sana laneti
Mâl-i yetim yemek kimin sünneti
Söyle kimden aldın icazet kadı*

*Her bir hayasızla olursun mülhak
Delil-ü bürhana münkirsin mutlak
“Lâ takrebü'l-fevâhişe“ dedi Hak
Ya niçün tutmazsın hamakat kadı*

*Konya'ya varınca bir tutanım var
Havf' etmem adûdan âlişanım var
Huzur-ı devlette imtihanım var
Eylerim hakkında şehadet kadı*

*Oldu İstanbul'a teller keşide
Bu ahvali çok vilâyet işide
Hakkı koymuş, tâbi olmuş Yezide
Eder zalimleri siyanet kadı*

*Huzur-ı devlette yırtılamazsın
Şeyhu meşihatla tartılamazsın
Varta-i belâdan kurtulamazsın
Duyarsa Vali-i Vilâyet kadı*

*Bu zulm ile korkmaz mısın Mevlâ'dan
Ârif ol feragat gel bu riyadan
Bir celpnâmem vardır sana Konya'dan
Çekersin huzurda hacalet kadı*

*Gel atma yabana sözüme inan
Dar olur başına bir gün Karaman
Kurtaramaz kendin her bir pehlivan
Olunca mahkûm-i cinayet kadı*

*A'yan-i beldeyi durmaz sıkarsın
Mâl-i dünya için dinden çıkarsın
Fukarayı her taraftan yıkarsın
Var mıdır bir işin imaret kadı*

*Aldatıp bu halkı ütmek dilersin
Dinini dinara satmak dilersin
Hüp çekip dünyayı yutmak dilersin
Kalmamış kalbinde kanaat kadı*

*“Ed-dünya cîfetün“ dedi Muhammed
Niçün el çekmezsin ey bî-mürüvvet
Daima matlubun enva-i rüşvet
Yok su-i halinde adalet kadı*

*Dağ başında gezer birkaç kişimiz
Bir han köşesinde bekler başımız
Salkım saçak bozuk düzen işimiz
Çekeriz enva-ı sefalet kadı*

*Usuletle girsem eylemez tesir
Salâbetle girsem nizama taksir
Dava-yi hakiki ederler tehir
Hemen burda mıdır bu âdet kadı*

*Nice bir vakittir bekleriz handa
Çıkamaz arzuhalim kaldı divanda
Bir cüz'i iş için bu Karaman'da
Bî- hesap çektiğim felâket kadı*

*Tarik-i nâzenin vardır şahımız
Bektaş-i Veli'dir padişahımız
Nısf-ı şehri ihrak etti âhımız
Dahi nısfı çeker nedamet kadı*

*Şer-i Muhammed'de bu mudur kıyam
Nefs için edersin tahvil-i kelâm
Dergâh zaviyesi it'am-i taam
Bilmez misin bunu bidaat kadı*

*Görülmez davamız nic' olur böyle
Bozma işimizi bir ipe bağla
Hâkim isen hükm'et hakkıyla söyle
Etme çingân gibi şenaat kadı*

*Bir sualim vardır râz-i nihanda
Mazluma zulm' etmek var mı Kur'an da
Türlü sefaletle kahvede handa
Nice bir edelim ikamet kadı*

*Şer-i Muhammed'e yanlış gidersin
Huzura varınca söyle nidersin
Helâl haram demez alır yutarsın
Ya bu mudur şân-i hilâfet kadı*

*Tesir etmez sözüm bilmem ne hâlet
Demir midir bağrın yoksa hıyanet
Tegayyür etmekte her gün her saat
Takınır bir özge kıyafet kadı.*

*Saykal vurup kalp aynasın silmezsin
Dava-yı ibadî icra kılmazsın
Emr-i maruf, nehy-i münker bilmezsin
Kabul olmaz böyle ibadet kadı.*

*Azdırma yüzünü ey ibn-i firenk
Korkmayız kediden aslımız pelenk
Soyarlar kaftanım misal-i Harlenk
Bu post sana Haktan emanet kadı.*

*Söylerim sözümü pir Bektaş diye
Gerçi gelirse de yüz bin taş diye
Niçün dahl' edersin Kızılbaş diye
Seni ibn-i Süfyan necaset kadı*

*Erenler şahından almışım himmet
Ne pervam var senden ey şeytan sîret
Haram olsun bana diyar-i gurbet
Yapmaz isem seni melâmet kadı*

*Gerçi bir kâtibiz, surette amma
Huzur-i devlette kılarız dava
Duyarsa destanım Vali-i Konya
Kopmaz mı başına kıyamet kadı*

*Olunca huzur-i mebhüs küşade
Ne cevap verirsin Hakku'l ibâde
Zulmetmeğe var mı Hakdan irade
Ya terk et ya göster bir ayet kadı*

*Yazık nâs içinde namın pul olmuş
İpliğin beyaz da işin kıl olmuş
Hakkı hak eylemez nefse kul olmuş
Gûya Karaman'da vekâlet kadı*

*Fi'l-i fenalardan gel kıl feragat
Hâkime sezâdur adl ü adalet
Eşya-yi sirkati sellim selâmet
Teslim eylesen ya melahat kadı*

*Düşerken nehyinden içtinab etmek
Ya nedendir haram iktisab etmek
Kerkes tek cifeyi irtikab etmek
Sizlere bir büyük kabahat kadı*

*Mesken oldu bize han ile külhan
Hadden tecavüzdür çektiğim ziyan
Bilmiş ol başına kopar bir tufan
Olursak Konya'da mülâkat kadı*

*Kâr-i ifsadından behey bedfial
Nedir bu beldenin çektiği melâl
Zümre-i fukara kılıp arzuhal
Ederler hakkında şikâyet kadı*

*Gördükçe sizlerde fi'l-i fesadı
Arşa çıkar fukaranın feryadı
O divanda senden Hakku'l-ibâdı
Dava kılar şah-i risalet kadı*

*Cem' olmuş başına bir bölük fâsık
Kalmamış şeklinde nûr-i hakayık
Nesl-i Muhammed'i bilmez münafık
Edepsiz, şum kadem, kerahet kadı*

*Huzura girenin bozulur savmı
Bir yolunca icra etmezsin Hakkı
Hem " külli kâsirün fitnetün " nutku
Eder şanınızda delâlet kadı*

*Muhkem ettim etrafından bendini
Zora çarpıp şikest etme fendini
Tez tehlikelerden sakla kendini
Olurum zannetme selâmet kadı*

*Fermanlar getirsen yedi kraldan
Feragat gelmeyiz bu arzuhalıdan
Korkar soy değiliz ceng ü cidalden
Şehid olmak bize saadet kadı*

*Ey **Sıdkî** bu tarih olsun nişanım
Ağustos on iki Konya mekânım
Bin üç yüz altı da iş bu destanım
Şöhretlenip buldu kemalet kadı⁴
(Altınok 2013: 89-95)*

“MELİKÜ’Ş- ŞUARÂ” NİZAMEDDİN AHMED-İ ERZİNCANÎ

Mustafa ÖZDEMİR*

Öz:Nizameddin Ahmed Erzincanî, üstün vasıfları haiz hem devlet adamımız, hem de ünlü bir şairimizdir. İki rubaisi ve bir kasidesi günümüze kadar ulaşabilmiştir. Şehnâme vezninde yazdığı *Şehname*’si ise henüz bulunamamıştır. Yaşadığı dönem ve çevresindeki sosyal ve kültür ortamı, onun, şiirlerinde Farsça kullanmasını zorunlu kılmıştır.

Üstlendiği *münşî*, *emîr-i ârız* ve *tuğrai* görevlerine bakıldığı zaman, sürekli yükselişe doğru bir rota izlemiş ve devletin en üst kademelerinde görev almıştır. Bu durum onun çalışkanlığını, tutarlılığını ve güvenilirliğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Nizameddin Ahmed-i Erzincanî, *münşî*, *emîr-i ârız*, *tuğrai*.

MELIKU'S - SUARA" (THE MASTER OF POETRY) NIZAMEDDIN-I AHMED-I ERZINCANI

Abstract: Nizameddin Ahmed Erzincani, possessing superior qualities, is a famous poet as well as a statesman. Two of his rubaies and an ode were able to reach our day. Written in the form of Firdevsi, his Sehname - state legend- has not yet been found. The era in which he lived and the surrounding social and cultural environment necessiated himusing Persian language in his poetry.

When you look at his tasks undertaking *munsi*, *emir-i ariz* and *tugrai* (monogram), he had followed aroute constantly on the rise, and served in top positions in the state. This situation reveals his hard work, consistency, and reliability.

Key Words: Nizameddin Ahmed-i Erzincanî, *munsi*, *emir-i ariz* , *tugrai*.

1. Zamanın, Sırta Perde Olduğu Ortam

12. asrın ikinci yarısında II. Kılıç Aslan (1156-1192) ve Rükneddin Süleyman (1196-1203) Dönemlerinde başlayan ülke içindeki istikrar ve dış dış politikadaki başarıların etkisi Anadolu Selçuklu Devleti’nin ilmî, edebî ve sosyal yapısında da olumlu ilerlemelere neden

Geliş tarihi: 26. 11. 2017

Kabul tarihi: 02. 01. 2018

*.Eğitimci.

oldu. Gerek bu hükümdarlar ve gerekse bunlardan sonra gelen devlet adamları Selçuklu Devleti'ni sosyal ve kültürel açıdan kalkındırmak için birbirleriyle yarış içindeydiler. Her türlü sanatsal ve ilmî faaliyetleri destekleyici ve teşvik edici, ilim adamlarını koruyucu politikalar izlemeleri, bunların yanında medreseler, kütüphaneler, ker-vansaraylar, köprüler, çeşmeler, hanlar, hamamlar vb. eserler yapmaları Anadolu'yu cazibe merkezi hâline getirmişti.¹

Ayrıca, Anadolu'da çeşitli ırk ve çeşitli dinlere mensup insanların bir arada yaşaması hoşgörü ve uzlaşma ortamının doğmasına ve özgür düşüncenin yayılmasına neden olmuştur. Müslümanlar, Hristiyanlar; Türkler, İranlılar, Bizanslılar ve bunlardan başka çeşitli ırk ve dinlere mensup topluluklar yan yana bir arada yaşıyorlar ve huzur içinde hayatlarını sürdürüyorlardı. Bütün bunların yanında Anadolu Selçuklu sultanlarının ilim adamlarını şairleri ve sanatkârları himaye etmeleri, onlara hüsnükabul göstermeleri ve bol ihsanlarda bulunmaları Anadolu'ya Orta Asya'dan, İran'dan, Suriye'den Irak'tan çok sayıda âlim, mütefekkir ve sanatkârların gelmesine neden olmuştur.²

Anadolu'nun o sıradaki göçmenler açısından cazibe merkezi hâline gelmesinin nedenini *Necm-i Râzî* adlı bir yazar *Mirsâdü'l-ibâd* adlı eserinde bariz bir şekilde anlatmaktadır:

“Vatanımdan, meskenimden umudumu yitirince, din ve dünya salahını, ehli sünnet ve cemaatin yaşadığı diyarda buldum. Orada emniyet ve adalet varmış, dirlik düzenlik varmış. O diyarda dindar, âlim, âdil ve insafli bir padişah varmış. Memleketler hakkında bilgi sahibi olan tüccarlara ve görüş sahiplerine sordum soruşturdum. Dediler ki: Bu özellikte bir yer bu zamanda ancak Anadolu şehirlerinde olabilir. Hem ehli sünnet ve cemaatler, hem adalet, insaf ve emniyetle donanmışlardır. Allah'a şükürler olsun, o diyarda Selçukluların devamı olan bir padişah var. Müslümanlar rahat, huzur ve emniyeti o hanedanın

1. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *12. Ve 13. Asırlarda Anadolu'daki Fikir Hareketleri ile İçtimaî Müesseselere Bir Bakış*, III. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı (Tıpkıbasım), Ankara 2010, s. 287-289.

2. İ. H. Uzunçarşılı, a.g.m., s. 287; Ahmet Kartal, *Anadolu'da Farsça Şiir Söyleyen Türk Şairleri* (XI-XVI. yüzyıllar), Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c. 7, s. 682-683/ Ahmet Yaşar Ocak, *Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce*, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c.7, s. 430; Ahmet Sevgi, *Anadolu Selçuklularında Hoşgörü Ortamı*, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, c.7, s.443.

gölgesinde bulmuştur.”³

Yazımızın başlığından da anlaşılacağı üzere yazımıza konu olan Nizameddin Ahmed-i Erzincanî, hayatını böyle bir ortamda geçirmiştir.

Kaynaklar elverdiğince Osman Turan’ın ifadesiyle “*Erzincan’da, edebiyatçıların reisi*”⁴ niteliğini haiz olan şairimizin hayat hikâyesini anlatmaya çalışacağız.

2. Erzincanî’nin Doğumu ile İlgili Tahmin

Şair ve devlet adamı olan Nizameddin Ahmed-i Erzincanî’nin hayatı hakkındaki bilgilerimiz oldukça sınırlıdır. Erzincanî’nin hakkındaki bilgilerimizi El-Hüseyin b. Muhammed b. Alî el-Ca’ferî er-Rugadî (İbn Bîbî)’nin *El Evâmirü’l Alâ’iyye Fi’l Umuri’l –Alâ’ iyye* adlı eserinden öğrenmekteyiz.

Doğum ve ölüm tarihleri hakkında Erzincanî’nin çağdaşı kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak, “*Vezir Mahmud’un oğlu*”⁵ olduğu bilgisi belirtilmiştir. Erzincanî, adından da anlaşılacağı üzere Erzincan’da dünyaya gelmiştir. Bir süre Erzincan’da yaşadığı⁶ daha sonra da yaptığı görevler gereği hayatını Konya’da sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

I. İzzeddin Keykavus (1211-1220) ve Alaeddin Keykubat Dönemlerinde (1220-1237) devlet hizmetinde bulunmuştur.⁷ Dolayısıyla bu görevlerinden hareket ederek Erzincanî’nin yaşı hakkında bir tahminde bulunabiliriz:

Nizameddin Ahmed-i Erzincanî’ye ilk olarak I. İzzeddin Keykavus Dönemi’nde devlet hizmetinde görev verildiğine göre o sırada uygun bir yaşta olması gerekmektedir. 30’lu yaşlardan küçük olmadığı kuvvetle muhtemeldir. Alaeddin Keykubat Dönemi (1220-1237)’nde de devlet hizmetinde bulunan Erzincanî, bu hükümdarın döneminden sonra devlet hizmetinde bulunduğu ve yaşadığına dair çağdaşı kay

3. Muhammed Emin Riyâhî, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, (çev. Mehmet Kanar), İnsan Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1995, s. 73.

4. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan neşriyat Yurdu Yayınları, İstanbul 1971, s. 321.

5. İbn Bîbî, *El Evâmirü’l Alâ’iyye Fi’l Umuri’l –Alâ’ iyye* (çev: Mürsel Öztürk), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, Ankara 1996, s. 220 - 418.

6. Osman Turan’ın “.....*Mengüçük ülkesinde, Erzincan’da edebiyatçıların reisi (melik-ül kelâm) makamında bulunan Nizameddin Ahmed Erzincanî.....*” ifadesi, şairin Erzincan’da da yaşadığını göstermektedir. (*Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan Neşriyat Yurdu Yayını, İstanbul 1971, s. 321)

naklarda bir kayıt bulunmamaktadır. Bu bilgilerin ışığında Erzincanî'nin yaşı hakkında bir tahminde bulunacak olursak Erzincanî'nin 50'li yaşlarda veya daha uzun bir ömür sürdüğünü söyleyebiliriz.

Erzincanî'nin devletin en üst kademelerinde görev alması, Arapça ve Farsça bilmesi onun iyi bir eğitim gördüğünü göstermektedir. Ayrıca *Menâkibü'l-Ârifîn*'in yazarı Ahmet Eflâki'nin ondan "...üstadım Nizameddin Ahmed.." ⁸ diye bahsetmesi, Erzincanî'nin, çevresindekilere ilmî konularda ders verdiği kuvvetle muhtemeldir.

3. Devlet Hizmetindeki Görevleri

Nizameddin Ahmed-i Erzincanî, döneminin önemli ve güçlü devlet adamlarından biridir. ⁹ I. İzzeddin Keykavus ve I. Alaeddin Keykubat Dönemlerinde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bulduğu görevler sırasıyla şöyledir:

a. Münşî: Münşîler, divan kâtipleri olup, divan zabıtlarını tutmakla görevliydi. Devletin, arazi ve malî (has, vakıf ve ikta) işleriyle ilgili bilgileri Yüce Divan'ın defterlerine (Defâtir-i dîvân-ı â'lâ) kaydedilirdi. Divanda da vezirin sağında ve solunda otururlardı. ¹⁰

O sırada devletin resmî dili Farsça olduğu için münşîlerin de Farsça ve Arapçaya vakıf olmaları gerekmektedir.

Nizameddin Ahmed-i Erzincanî, I. İzzeddin Keykavus Dönemi'nde *münşîlik* görevinde bulunmuştur.

b. Emîr-i Ârız: Selçuklu ordusunun ihtiyaçlarını karşılayan ve askerlerin maaşlarını ödeme işleriyle ilgilenen *Divân-ı Ârız* adında bir *divan* vardı. Bu divan başkanına da *Emîr-i Ârız* denirdi. Erzincanî, münşîlik görevinden sonra Emîr-i Ârızlık görevinde de bulunmuştur. Emîr-i Ârız, *Büyük Divan*'a da katılırdı. ¹¹ Mesela, I. İzzeddin Keykavus öldüğü zaman tahta kimin geçeceği konusunu tartışmak üzere devlet

7. İbn Bîbî, *Selçuknâme*, (çev. Mükrimin Halil Yinanç), Kitabevi Yayınları, 5. baskı, İstanbul 2017, s. 45 -70.

8. Ahmet Eflâki, *Âriflerin Menkıbeleri* (çev. Tahsin Yazıcı), Hürriyet Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1973, c. 2, s. 276.

9. Riyâhî, age., s. 76.

10. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. baskı, Ankara 1988, s. 88,89; Zerrin Günel, *Anadolu Selçukluları ve Beylikleri Dönemi Merkez Teşkilatı*, Anadolu Selçukluları ve Beylikleri Dönemi Uygurluğu, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2006, c. I, s. 208.

11. İbn Bîbî, age., s. 220.

ricali Vezir Mecdeddin Ebubekir'in başkanlığında toplanır. Toplantıya; Vezir Mecdeddin Ebubekir, Beylerbeyi Emir Seyfeddin Ay-Aba, Per-vane Şerefüddin Mehmed, Emîr Mübarizüddin Çavlı, Emîr-i Meclis Mübarizüddin Behramşah, Emîr-i Ahûr Zeyneddin Başarâ, Melikü'l Küttab Şemseddin Hamza b. Müeyyededin-i Tuğrâi ve Emîr-i Ârız Nizameddin Ahmed-i Erzincanî katılırlar. Bu toplantıda I. Alaeddin Keykubat'ın tahta çıkmasına karar verilmiştir.¹²

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Selçuklu Devleti yönetiminde Nizameddin Ahmed-i Erzincanî'nin önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Nizameddin Ahmed-i Erzincanî'nin Emîr-i Ârız olması konusunda Claudi Cahen'in verdiği şu bilgiler de önemlidir:

“...orduya dağıtılacak gayri menkulün Sultanla kararlaştırmak için görevlendirilmiş kimseydi. Aynı zamanda ordunun ücretlerini de o dağıtırdı. Böylece bir eli sivil yönetimde, bir eli askerî yönetimde olan bir görevliydi.”

“Bu makamda olup da adı kaydedilmiş tek kişi 617/1220'de Nizameddin Ahmed'dir ve ona vezir Mahmud'un oğlu da denmektedir.”¹³

c. Tuğrâi: Nizameddin Ahmed-i Erzincanî, I. Alaeddin Keykubat zamanında devletin en önemli kurumlarından biri olan Dîvan-ı Tuğ-ra'nın başkanlığı olan *tuğrâi* görevine getirilmiştir.

Tuğrâiler iyi eğitim görmüş Farsça ve Arapçayı iyi bilen âlim ve ediplerden tayin edilirdi.

İbn Bîbî'nin verdiği bilgilere göre Nizameddin Ahmed-i Erzincanî'nin tuğrâilik makamına getirilişi şöyle gerçekleşmiştir:

Alaeddin Keykubat, Celaleddin Harezmsah'ı Yassı-Çimen Savaşı'nda (1230) yendiği zaman çevresindeki hükümdarlara gönderilmek üzere Sultan'ın münşisi bulunan Şemseddin-i İsfahânî'ye bir fetihname yazdırır. Fakat, İsfahânî; Celaleddin Harezmsah için *mahzul*

12 (İbn Bîbî, *Selçuknâme* (çev. M. Halil Yinanç, Kitabevi Yayınları, İstanbul2017, s.70; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan Neşriyat Yurdu Yayınları, İstanbul 1971, s. 326; Refik Turan, *Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması -Vezir ve Divan-* Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, s. 114)

13.Claudi Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, E Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1994, s. 224.

(düşkün, hakir, rezil), Keykubat'ın amcazadesi için de *mechûl* (bilinmeyen, bilinmez) gibi hakaret içeren kavramları kullanınca görevinden azledilir ve fetihname, Erzincanî'ye yeniden yazdırılır. Yeni fetihname Sultan tarafından beğenilince Şemseddin İsfahânî'nin yerine tuğraîlik makamına da Nizameddin Ahmet Erzincanî getirilir.¹⁴

İbn Bîbî, burada bir konuya daha açıklık getirmektedir:

“.....*daha önceki karışık günlerde garaz sahiplerinin iftirası üzerine bargâhın gözünden düşmüş ve dergâhın kapısından uzaklaştırılmış olan Vezir Mahmud oğlu*” ifadelerinden anlaşıldığına göre Erzincanî, birtakım iftiralara uğramış ve görevinden uzaklaştırılmıştı. Bu fetihname dolayısıyla Sultan tarafından affedilmiş ve tuğraî makamına getirilerek hizmet etmesi sağlanmıştır.¹⁵

4. Nizameddin Ahmed-i Erzincanî'ye Verilen Unvanlar

Nizameddin Ahmed-i Erzincanî'yi Anadolu Türk Tarihinin en büyük edebî simalarından biri olarak kabul edebiliriz.¹⁶ Yazdığı şiirlerinden dolayı herkesin övgüsünü kazanmış ve kendisine Anadolu Selçuklu Sultanları tarafından bol ihsanlarda bulunulmuştur. Ayrıca *Seyyid** olması nedeniyle halkın gönlünde de yer etmiş ve kendisinden saygıyla söz edilmiştir.

Bu üstün özelliklerinden dolayı İbn Bîbî:

“*Seyyidlerin ulusu, faziletlere, efendiliklere sahip olan temiz su yolunun bir kolu, çiçekle dolu olan bahçenin gülü, konuşma, yazmada üstünlük sahibi bulunan Vezir Mahmud'un oğlu Emir-i Arız rütbesini haiz Nizameddin Ahmet'd(t)ir. Söz ülkelerinin sultanı Tuslu Firdevsi -Allah makamını cennet köşesi etsin, günahlarını bağışlasın.- Pehlevî dili mesnevilerini yan yana sıralamakta yaratıcı üslubuyla Deri* lehçesiyle dizilen söz incilerini hiç kimse*

14. İbn Bîbî, age., s. 418; Uzunçarşılı, age., s. 97; Osman Turan, age., Dip not: 79, s. 374.

15. İbn Bîbî, age., s. 418.

16. Tahir Erdoğan Şahin, *Erzincan'da Mevlevîlik Hareketleri*, Selçuk Üniversitesi 9. Millî Mevlâna Kongresi, Konya 1997, s. 123, 124.

*. **Seyyid**: Hz. Muhammed'in soyundan gelenlere verilen ad, unvan.

*. **Derî**: Eski Farsça ile Orta Farsçanın devamı olan 9 ve 10. yüzyıllarda itibaren İran'da konuşulan ve devletin resmî dili olan Farsçanın bir lehçesi. (T. Yazıcı / M. Öztürk, DVİA, c. 22, s. 415.)

ondan daha üstün bir ustalıkla tertip edememişti.”¹⁷

Övücü ifadelerde bulunduktan sonra “*Sadr’ı-kebir*” (sadrizam); “*Umdetü’s-sâde*” (Saadet kaynağı); “*Melikü’l-kelem*” (Söz meliki) gibi unvanları Nizameddin Ahmed-i Erzincanî için kullanmıştır.¹⁸

Şairlere unvan verme geleneği Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu Devleti Dönemlerinden beri süregelmektedir. Anadolu Selçuklu Devleti de bu geleneği devam ettirmiştir. I. Alaeddin Keykubat Dönemi’nde Erzincanî’ye “*Melikü’s-şuarâ*” (Şairlerin meliki) unvanı verilmiştir.¹⁹

Melikü’s-şuarâ unvanı, şairlere verilen itibarı ve değeri göstermesi bakımından önemlidir. Bu unvan padişahın emriyle layık görülenlere verilir ve şairlerin neler yapması gerektiği ve kendilerinden neler beklendiği verilen fermada belirtilir. Anadolu Selçuklu Devleti’nde Nizameddin Ahmed-i Erzincanî’den başka Muhiddin²⁰ ve Bahâeddin Kâni’î’ye de²¹ melikü’s-şuarâ unvanı verilmiştir

4. Şiir Dili

Nizameddin Ahmed-i Erzincanî’nin şiir dilini belirtmeden önce yaşadığı dönemin edebî, kültürel ve sosyal ortamına kısaca değinmek gerekiyor.

I. İzzeddin Keykavus ve I. Alaeddin Keykubat Dönemlerine rastlayan Moğol istilâsı neticesinde Maverâünnehr, Harezm, Azerbaycan ve Erzurum yörelerinde yaşayan şehirli ve göçebe Türkler kitleler hâlinde Anadolu’ya göç etmek zorunda kalmıştır. Bu göçlerle birlikte çok sayıda İranlı ticaret adamları, şeyhler ve müritleri, âlimler, sanatkârlar ve şairler de Anadolu Selçuklu Devleti’ne göç edenler arasındaydı.²²

Bu göç dalgasından önce Türklerin hâkim olduğu Anadolu’da Türklerle birlikte Bizanslılar, Ermeniler ve Süryaniler de yaşamaktaydı.

Dolayısıyla Anadolu Selçuklu Devleti çok kültürlü ve çok dilli bir toplum yapısına sahip olmuştu.

17. İbn Bîbî, age., s. 220; Bediüzzaman Fîrûzanfer, *Mevlâna Celâleddin* (çev. Feridun Nafiz Uzlu), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986, s. 250.

18. İbn Bîbî, age., s. 147.

19. Riyâhi, age., s. 78.

20. İbn Bîbî, age., s. 147-418; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 56.

21. Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri* (çev. Tahsin Yazıcı), Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973, c. 2, s. 62.

22. M. E. Riyahi, age., s. 25, 30.

İbn Bîbî'nin belirttiğine göre o sırada Anadolu'da beş dil konuşuluyordu.²³ Osman Turan, bu dillerin Türkçe, Farsça, Rumca, Ermenice ve Süryanice olduğunu belirtmiştir.²⁴ Ancak, İbn Bîbî, eserinin bir başka yerinde Arapçanın da konuşulduğunu ve Arapçayı da ülkenin dilleri arasında saydığını görmekteyiz.²⁵ Bu duruma göre Anadolu'da beş değil, altı dilin konuşulduğunu var sayabiliriz. Bilindiği üzere bu dillerin içinde kırsal kesimde Türkçe, bürokraside ise Farsça ağırlıklı olarak konuşulan dillerdi. Farsça, devletin hem resmî ve hem de edebî dili olmuştu. Sultanlar dahi Farsça konuşup Farsça şiir yazıyorlardı.²⁶ Diğer yandan Farsça şiir yazan şairlere karşı cömertçe davranıyorlar ve onları ödüllendiriyorlardı. Ayrıca devlet hizmetinde olanlara ya ikinci bir görev veriyorlar ya da derecelerini yükseltiyorlardı.²⁷ İşte böyle bir ortamda Nizameddin Ahmed-i Erzincanî de şiirlerini Farsça yazmıştır.

4.1. Günümüze Ulaşan Şiirleri

İbn Bîbî, Muhtasar'ında, Erzincanî için "*Mesnevi inşasında ikinci Firdevsi'ydi.*" diye bahsetmesi onun şiir yazmasının yanında şehname vezninde bir mesnevi yazdığı da anlaşılmaktadır.²⁸ Ancak Er

23. İbn Bîbî, ade., s. 97.

24. Osman Turan, *Ortaçağ Türkiye'sinde Türkler ve Yerliler* Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı, T.C. K. Bakanlığı Y. Ankara 2006, c. 1, s. 471.

25. İbn Bîbî, age., s. 141.

26. Halil İnalçık, *Klasik Edebiyat Menşei: İrani Gelenek, Saray İşret meclisleri ve Musâhib Şâirler*, Türk Edebiyatı Tarihi, T.C. Kültür ve Turizm B. Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2007, c. 1, s. 244-245; Veyis Değirmençay, *Farsça Şiir Söyleyen Osmanlı Şâirleri*, Erzurum Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1.basım, Erzurum 2013, s. 4-5.

27. İbn Bîbî, age., s. 147; Ahmet Şentürk/Ahmet Kartal; *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, 8. baskı, İstanbul 2014.

Sultanların, şairlere verdiği ödüllere örnek olarak şunları gösterebiliriz:

a. İzzeddin Keyhüsrev, Hüsameddin Sâlâr'ın kızı tarafından yazılan 72 beyitlik şiire 7200 dinar ödemiştir. Şiiri getiren postacıya da 2000 dinar, hil'at ve binek hayvanı vermiştir. (İbn Bîbî, age., s., 147)

b. I. Keykavus, hoşuna giden bir rubaiden dolayı Sahib Şemseddin Muhammed-i İsfahânî'nin mutfak sorumluluğu (eşraf-ı matbah) görevine has kâtiplik (inşâ-yi hâs) görevini de eklemiştir. (İbn Bîbî, age., s. 221)

c. Şemseddin Tabas'ın, İzzeddin Keykavus'ü öven bir kasidesinden dolayı, Sultan, ona, Rum memleketlerinin emîr-i arizlik ve inşâ makamını (mertebe-i mansıb-ı inşâ-yi emîr-i ariziyi memâlik-i Rûm) vermiştir. (İbn Bîbî, age., s. 148-149)

28. İbn Bîbî'nin Farsça Muhtasar Selçuknâmesinden (çev. M. N. Gencosman

zincanî'nin bu eseri henüz bulunamamıştır.²⁹ Günümüze ise Farsça yazılan iki rubaisi ve bir mersiyesi ulaşmıştır.

a. Rubaileri: Alaeddin Keykubat, Erzincan'nın fethinden sonra Sivas'a dönünce oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev'i Mengüçük-ili'ne tayin etti. Çok sayıda askerle birlikte Antalya sü-başısı Er-tokuş'u da işleri idare etmesi ve de onu yetiştirmesi için atabeg olarak Erzincan'da bıraktı. Eyyûbî Melikî Âdil'in torunu ve Alaeddin'in küçük oğlu henüz bir yaşındaki İzzeddin Kılıçaslan'ı da bütün emirlerin biatini alarak kendine veliaht yaptı. Şam'ı ise Melik Âdil'in diğer torunu Rükneddin'e verdi. Topraklarını çocukları arasında paylaşırması sırasında orada bulunan Nizameddin Ahmed-i Şehnâme vezninde Erzincanî ise aşağıdaki rubaiyi söylemiştir:

چون رسم سکندری معین کردی³⁰
آینه شهنشهی مقنن کردی
خورشیدرا سناجق شاهى دادی
صبحی زیر ای شام روشن کردی

Çün resme-i Sikender-î mu'ayyen kerdî
Âyîne-i şehinşehî mukannen kerdî
Hûrşîdî-râ sancak-ı şâhî dâdî
Subhî zi-berây-ı Şâm rûşen kerdî

İskender'in geleneğini yerleştirip imparatorluk ayinini kanunlaştırınca bir güneşe (yani doğan çocuğa) şahlık sancağı verdin,

Şam (Hem karanlık ve hem de Şam Eyyubileri) için sabah aydınlığı açtın.

İbn Bîbî tarafından; "...cömert tabiatının ve üstün yeteneğinin ürünü olan, ruhunun inceliğini ve bilgisinin enginliğini gösteren, parlak inciye benzeyen..." sözleriyle övülen Nizameddin Ahmed-i

/Notlar: F. N. Uzluk), Uzluk Basımevi, Ankara 1941, s. 84; Halil İnalçık; Has-Bağçede Ays u Tarab, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2015.

29. Ahmet Kartal, *Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Dil ve Edebiyat*, Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, İstanbul 2008, S. 1, s. 111.

30. M. C. Maşkûr; *Ahbâr-i Selâçika-i Rûm*, Tahran 1350, s. 151; Yazıcızâde Ali; *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, (haz. A. Bakır), Çamlıca Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2017, s. 415.

Erzincanî'nin günümüze ulaşan ikinci rubaisi ise şöyledir:

گفتم غم زلف تو دگر نتوان خورد³¹
وز مشک تو بیش ازین جگر نتوان خورد

گفتا غم پشم و لب من نیز بخور
کاخر همه بادام و شکر نتوان خورد

Goftem gam-i zolf-i to diğer netvan hord
V' ez mošk-i to biş ez în ciğer natvan hord

Goftâ ğam-ı çeşm-i ve leb-i men niz behor
Kâhir huma-i badam ve şeker tuvan hord

Dedim: Senin zülfünün gamı çekilmez, senin saçığının misk kokusuna bundan fazla yürek dayanmaz.

Dedi: Benim gözümün ve dudağımın gamını çekme. Zaten badem ve şeker aynı anda yenilmez ki.

b. Mersiyesi³² (Farsça metin)

از رنگ بر آمیختن غمزۀ جادو
هرگز نشود شاد دل من ز غم تو

حرزی ز خط خوب توام نیست دریغا
کامن شدی آخر دلم از فتنۀ جادو

من بر قد و زلف تو چنان شیفته و آنگه
آویخته داری دلی از عشق به یک مو

بویی که صبا از سر زلف تو بدزدید
مشهور شد و گشت پراکنده به هر سو

چون نافۀ مشک است سر زلف تو لیکن
بگرفت ز خون جگر سو ختگان بو

نی نی چن صبا شانه زند طرۀ زلفت
آنجا سخن مشک خطا باشد و آهو

31. İbn Bîbî; age., s. 202. (Tıpkıbasım)

32. age., s. 126, 127; Veyis Değirmençay, age., s. 64, 65.

من بنده شدم صبح رخت را که به خدمت
شب را به زلف تو آورد به گیسو

بشتاب که افکند رخت در دل من تاب
دریاب که آورد غمت در تن من تو

در بادیه هجر تو گرزانکه بمانم
صد چشمه روان کرده ز هر دیده من جو

آن دل که خریدار طرب بود کجا یافت
وان طبع که بد مادح سلطان جهان کو

خورشید جهان خسرو غالب که ز رفعت
بر خاک نهد مه ز پی خدمت او رو

شاهی که چو در دست جلالت بنشیند
از هیبت او پرخ در آید به دو زانو

گردونبه خرد گفت که دارای جهان کیست
گفتا که اگر زانکه حقیقت طلبی، او

سرمایه کان با کف او وزن ندارد
چرخ است که دارد ز پی صرفه ترازو

ای بازوی دین یافته از دست تو قوت
وی درد خهان را شده شمشیر تو دارو

انصاف تو آن رسم در آورد کزین پس
بر شیر بود تربیت بپه آهو

بیم است که از هیبت عدل تو نشیند
در سینه شاهین ز بطر پنگل تیهو

تا ملک خطا را نگشایی نگشا ید
پینی که فکند ست کما تو در ابرو

از کر جهان عدل تو آن روز بپرداخت
پون گرد جحان کرد ز انصاف تو بارو

تا پرخ رسید ست برفش شهی امروز
از دست حسام تو زهی پنجه و بازو

در جعبه گردون نتوان یافتن امروز
تیری که زند با قلم تیر تو پهلو
پون جان و خرد رای شریف تو بدیدند
گفتند که این است یکی بیشتر از دو
صدکان گهرمایه خود تو بپرداخت
از شرم پرا خوی نکند دانه لولو
ای دیده سخا از کف در بخش تو رونق
وز و صف خلال تو سخن یافته نیرو
از فر مدیح تو شناسم نه ز دانش
گر طبع بزاید سخن تازه و نیکم
همواره عنان داده به فرمان تو بادا
این توسن سر تیز پر انیشه و بدخو
از پشمة مینای حسام تو روان باد
از خون بدانیش تو بر روی زمین خو

ÇEVİRİ YAZI *

(Trankripsiyon)

*Ez renk ber âmihten gamze-î câdu
Hergiz neşevêd şâd dil-î men zi ğam-ı tu*

*Her zi hat-i hub toam nist deriğâ
Kiamn şudi âher delem az fitneye cadu*

*Men ber ked u zulf-î tu çinan şifte vu ângêh
Âvîhte dâri dilem ez ışk be yek mû*

*Büyî ki saba az sar-i zulf tû bedezdid
Meşhur şud ve geşt perâkende be her su*

*Çun naî-yi muşk est ser-î zulf-î tu liken
Begreft zi hun-ı ciğer suhtegan bû*

*Nî nî çun sabâ şâne zened turre-î zülfet
Âncâ suhen muşk-î Hatâ başed ve âhû*

*. Çeviri Yazı: Muzaffer Develi

*Men bende şudem subh ruhet râ ki be hıdmet
Şeb râa beher-i zulf -î tu âverd be gîsû*

*Beştâb ki efkend ruhet der dil-î men tâb
Deryâb ki âverd gemet der ten-î men tu*

*Der badiyeye hicr-î tu ger zânki bemânem
Sed çeşme revan kerde zi her dide-ye men cû*

*An dil ki heridar-î tereb bûd kucâ yâft
Van tebğ ki bed madih-î sultan-î cehan ku*

*Hûrsid-î cihan husrev-i gâlib ki zi rif'at
Ber hak nehet meh zi pey-i hidmete û ru*

*Şâhi ki çu der dest-î celâlet beşîned
Ez heybet-î u çark der âyed be du zânû*

*Gerdûn be hired gûft ki dârâ-yı cihn kist
Guftâ ki eger zanki hakikat talebi, u*

*Sermye-yî kân bâ kef-i u vezn nedâred
Çark est ki dâred zi pey-î serfe terâzû*

*Ey bâzû-yî dîn yâfte ez dest-î tu kuvvet
Vey derd-i cihan râ şode şemşir-î tû dârâ*

*İnsaf-î tu ân resm derâverd kezîn pes
Ber şir bured terbiyet-i beçey-î âhû*

*Bîm est ki ez heybet-î adl-î tu neşîned
Der sine-yî şahin zi betr çengel-î tihu*

*Tâ mülk-i Hatâ râ negoşâyî neguşâyed
Çini ki fekend est keman-î to der ebrû*

*Ez kâr-î cihan adl-î tu ân rûz beperdâht
Çon gerd-î cihan kerd zi insaf-î tu baru*

*Te çark resid est direş-i şahi emruz
Ez dest-î hesam-î to zehi pençe ve bâzu*

*Der cebe-yî gerdun netevan yaften emruz
Tiri ki zened ba kalem tir-î tu pehlu*

*Çon cân ve hired rây-î şerif-î tu bedîdend
Goftend ki in est yeki bişter ez du*

*Sed k'ân goher-i maye-yî cud-i tu peperdâht
Ez şerm çerâ hûy nekuned dâne-yi lulu*

*Ey dîde sohâ ez kefi dur behş-i tu ronak
Vez vesf-î celal-î tu suhen yâfte nîrû*

*Ez ferr-î medih-î tu şinâsem ne ez dâniş
Ger tebğ bezâyed sohen tâze ve niku*

*Hemvare anân dâde be ferman-i tu bada
În tevsen-i ser- tîz pur endişe vu bedhu*

*Ez çeşme-yî minay-î hesam-î tu revân bâd
Ez hûn-î bedendiş-î to ber ruy zemîn cu*

*Baştan çıkaran gamzenin ortaya çıkardığı renkten ve senin gam-
mundan, kalbim hiçbir zaman şad olmaz.*

*Ne yazık! Senin güzel yüzün karşısında bir sığınağım yok ki,
kalbim baştan çıkma afetinden emniyette olsun.*

*Ben senin boyuna ve zülfüne öyle aşığım ki o sevgi yüzünden
kalbimi saçının bir teline bağlı tutuyorum.*

*Saba rüzgârının senin saçının telinden çalıp dağıttığı koku,
meşhur oldu ve her yana dağıldı.*

Senin Zülfünün ucu, misk kutusudur. Fakat yakıcılar o kokuyu, ciğer kanından çıkarırlar.

Hayır, hayır, sabah rüzgârı zülfünün tellerine tarak vurunca orada misk sözü hata ve ahu olur.

Ben senin yüzünün sabahına kul oldum. Geceyi senin zülfünü boyamak için getirirler.

Acele et, yanağın kalbime ateş düşürdü. Anla ki gamın vücudumu ikiye ayırdı.

Senin ayrılığının çölünde kalmamdan dolayı, her gözümde meydana gelen yüz çeşmeden akan, nehir oluşturur.

Cihanın güneşi olan o muzaffer padişahın büyüklüğünden dolayı ay, yüzünü toprağa koyar.

O öyle bir padişah ki, büyüklük alanına oturunca heybetinden felek iki dizinin üzerine çöker.

Gökyüzü akla, “Cihan sahibi kimdir?” diye sorunca, “Eğer gerçeği öğrenmek istiyorsan odur” der.

Onun av(u)cundaki sermayenin ölçüsü yoktur. Tasarruf etmek için göğü terazi olarak kullanır.

Ey varlığıyla dinin kolunu güçlendirmiş olan! Ey kılıcıyla cihanın derdine derman olan!

Senin adaletinin heybetinden bildircinin pençesinin şahinin göğsüne konmuş olması mümkündür.

Bugün padişahlık bayrağı göğe yükselmiştir. Kılıcını tutan ele ve bileğe aferin!

Bugün feleğin kutusunda senin keskin kaleminle yarışabilecek bir ok bulunamaz.

Akıl ve can senin şerefli düşünceni gördükleri zaman “İşte düşünce budur, ondan âlâsı olmaz” dediler.

Yüzlerce maden yatağı senin cömertliğinin kaynağını oluşturur. Niçin inci tanesi utanıp da huyunu senden almaz?

Ey inci bağışlayan av(u)cundan dolayı cömertliğin gözünü Aydınlatan! Seni vafettiğinden sözün gücü arttı.

İlim yoluyla değil senin övgünün verdiği güçle biliyorum ki yeni ve iyi söz, yetenekten doğar.

Bu kötü huylu, asi ve uyumsuz atın dizgini, her zaman senin elinde olsun.

Senin keskin kılıcının pınarından kötü düşüncelilerin kanı yer yüzüne ırmak olarak aksın.

5. Sonuç

Millet olarak kadim geçmişimizdeki değerleri özümsemek ve unutulmuş tarihî şahsiyetlerin tüm vasıflarını araştırıp ortaya çıkarmak tarihi iyi anlayabilmek için yerine getirilmesi gereken bir görevdir.

Kaybolmuş değerleri araştırmak ve onlardan yararlanmak kültürü de zenginleştirecektir. Bundan başka, dün ile bugünün maddi ve manevi değerlerinin bileşimi devlet yönetiminde bir tecrübe; yarınlar için de ülkenin üniter yapısını korumada hem umut ve hem de güvencedir.

Çünkü şairler; sihirli ve deruni sözleriyle dönemlerinin dinî, ahlakî, tarihî, ekonomik ve sosyal bünyelerini günümüze aktararak tarihi aydınlatmaktadırlar. Dolayısıyla şairler, millet olma şuurunu kemale erdirmede ve fani olan âlemde ebediliğin sırrına mazhar olup eksiklikleri tamamlayan değerlerlerdir.

Bütün bunlardan dolayı devlet adamlarını ve şairleri hatırlamak ve unutmamak onlara karşı olan vefa borcudur da.

Şairlerin değerini ve önemini kavrayan Erzincan Mengüçük Emiri Fahreddin Behramşah (1162?-1225)'ın söylediği şu sözler bu konuya ışık tutacak mahiyette ve oldukça da dikkat çekicidir:

“Eğer şiir başarılı olursa, hazineler ve defineler bağışlarım. Çünkü bu manzum kitapla³³ benim adım bu fani dünyada ölümsüz olarak kalacak. Bu fani dünyada ve geçici âlemde unutulmadan kalmak ve ismin ebedî olarak anılması, çok büyük bir itibar ve ulaşılması zor bir başarıdır.”

“Eğer Firdevsî bu kitabını (Şehnâme’yi) yazmasaydı, o devrin padişahlarını, taç sahiplerini, kim hatırlayacaktı? Adlarını kim ağzına alacaktı?”³⁴

33. İbn Bîbî, age., s. 92. “Manzum kitap” tan murat edilen, Genceli Nizamî’nin, Fahreddin Behramşah için yazdığı ve kendisine sunduğu “Mahzenü’l-esrâr” adlı eser kastedilmektedir.

34. İbn Bîbî age., s. 92-93

KAYNAKÇA

Ahmet Eflâkî; Âriflerin Menkıbeleri, (çev. Tahsin Yazıcı), Hürriyet Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1973

Ahmet Kartal; *Anadolu’da Farsça Şiir Söyleyen Türk Şairleri* (XI-XVI. yüzyıllar), Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

_____ *Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Dil ve Edebiyat*, Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, S. 1, İstanbul 2008.

_____ *Şiraz’dan İstanbul’a Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, Kurtuba Kitap, 3. baskı, İstanbul 2011.

Ahmet Sevgi; *Anadolu Selçuklularında Hoşgörü Ortamı*, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

Ahmet Şentürk / Ahmet Kartal; *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, 8. baskı, İstanbul 2014.

Ahmet Yaşar Ocak; *Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce*, Türkler, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002,

Bediüzzaman Fîrûzanfer; *Mevlâna Celâleddin*, (çev. Feridun Nafiz Uzluk), Millî Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1986.

Clauda Cahen; *Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler*, E Yayınları, 3. baskı, İstanbul 1994.

El-Hüseyn B. Muhammed B. Ali El-Ca’feri Er-Rugadi (İbn Bîbî); *El Evâmîrü’l-Alâ’iyye Fi’l-Umuri’l-Alâ’iyye*, Tıpkıbasım, (haz. Adnan Sadık Erzi), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1956.

Halil İnalıcık; *Klasik Edebiyat Menşei: İrani Gelenek, Saray İşret meclisleri ve Musâhib Şâirler*, Türk Edebiyatı Tarihi, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2007

_____ *Has-Bağçede ‘Ays u Tarab*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1. baskı, İstanbul 2015.

İbn Bîbî; *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, (çev. M. N. Gencosman / F. N. Uzluk), Uzluk Basımevi, 1. baskı, Ankara 1941.

_____ *El Evâmirü'l Alâ'iyye Fi'l Umuri'l -Alâ'iyye* (çev. Mürsel Öztürk), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. baskı, Ankara 1996.

_____ *Selçuknâme*, (çev. Mükrimin Halil Yinanç), Kitabevi Yayınları, 5. baskı, İstanbul 2017.

İsmail Hakkı Uzunçarşılı; *12. ve 13. Asırlarda Anadolu'daki Fikir Hareketleri ile İctimai Müesseselere Bir Bakış*, III. Türk Tarih Kongresi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2010.

_____ *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Medhal*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. baskı, Ankara 1988.

M. C. Maşkûr; *Ahbâr-i Selâçika-i Rûm*, Tahran 1350.

Muhammed Emin Riyâhî; *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, (çev. Mehmet Kanar), İnsan Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1995.

Osman Turan; *Ortaçağ Türkiye'sinde Türkler ve Yerliler*, Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. baskı, Ankara 2006

_____ *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Turan Neşriyat Yurdu Yayınları, 1. baskı, İstanbul 1971.

_____ *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. baskı, Ankara 2014.

Refik Turan; *Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması -Vezir ve Divan-Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları*, İstanbul 1995.

Tahir Erdoğan Şahin; *Erzincan'da Mevlevîlik Hareketleri*, Selçuk Üniversitesi 9. Millî Mevlâna Kongresi, Konya 1997.

Veyis Değirmençay; *Farsça Şiir Yazan Osmanlı Şairleri*, Erzurum Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1. baskı, Erzurum 2013.

Yazıcızâde Ali; *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, (haz. Abdullah Bakır), Çamlıca Yayınları, 2. baskı, İstanbul 2017.

Zerrin Günal; *Anadolu Selçukluları ve Beylikleri Dönemi Merkez Teşkilatı*, Anadolu Selçukluları ve Beylikleri Dönemi Uygarlığı, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. baskı, Ankara 2006.

İLAHİ DİNLERDE YARATILIŞ-EVRİM TARTIŞMALARI

Prof. Dr. Mustafa ALICI*

Öz: Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi İlahi dinler, ruhani yaratılışa vurgu yapan ve maddi âlemin yaratılışını ihmal eden Hint geleneklerinin aksine, ruhun yanında maddi evrenin yaratılışına da özel vurgu yapan dinlerdir.

Yahudi kutsal kitap külliyatı içinde Yaratılış Kitabı, genel anlamda evrenin yaratılışı özel anlamda ise ilk insan Hz. Adem'in yaratılışı konusunda teolojik bilgiler vermektedir. Yeni Ahit Külliyatı içinde ise Yuhanna kitabı yaratılış konusunda önemli ipuçlarına sahiptir. Ancak söz konusu referansların genel olarak modern dönemdeki evrimci seküler görüşlerin gelişmesine ve revaç bulmasına meydan verdiğini söylemek de mümkündür.

İslam geleneği içindeki güncel evrim tartışmaları modern Kelam ilminin temel meseleleri arasında yer alır. Yaratılışı merhale merhale anlatan Kur'an-ı Kerim, din ile bilimin, akıl ile vahyin uzlaşısını öne çıkarmakta bir anlamda orta yol izlemektedir. Bu bağlamda Kur'an, yaratma eylemindeki teferruat ve karmaşıklığa vurgu yaparken aynı zamanda modern biyolojik evrimcilerin görüşlerini değerlendirecek ipuçlarını da sunmaktadır.

Bu çalışmamızda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dininde evrim ve yaratılış hakkındaki güncel tartışmalara değinilecek ve tarihsel fenomenolojik yöntemle mukayese yapılacak aynı zamanda modern teorisyenlerin bu konudaki görüşleri değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yaratıcılık, Evrimcilik, İlahi Dinler, Katolik Teolojisi, Protestan Teolojisi

CURRENT DISCUSSIONS ON CREATION - EVOLUTION IN MONOTHEISTIC RELIGIONS

Abstract: Divine religions such as Judaism, Christianity and Islam are traditions that emphasize spiritual creation as well as on the creation of the material universe, as opposed to Indian traditions that neglect the creation of the material world.

The Book of Genesis in the Jewish holy book collection, gives some important clues about the first person, Adam as well as the creation of mankind. In the New Testament, the book of John has important clues about creation too. However, it is also possible to say that the references in question generally lead to the development of modern evolutionist secular ideas and in the Modern age.

Geliş tarihi: 24. 12. 2017

Kabul tarihi: 04. 01. 2018

*. Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Bölümü.

Contemporary evolutionary debates within the Islamic tradition are among the main issues of modern Muslim Theology. The Qur'an tells the story of creation to the stage, emphasizing on the reconciliation on "religion and science", "reason and revelation", having followed a medium way in a sense. In this context, the Qur'an offers clues to evaluate the views of modern biological evolutionists at the same time, emphasizing the complexity of creation.

In this paper, we will touch on the current debates about the evolution and creationist views of Judaism, Christianity and Islamic traditions and will compare the views of modern theorists at the same time within the historical phenomenological approach.

Key Words: Creationism, Evolutionism, Monotheistic Religions, Catholic Theology, Protestant Theology

Giriş

İlahi dinler dediğimiz Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da "hayatın kaynağı", özellikle insanın yaratılışı ve evrenin kökeni gibi meseleler doğrudan vahiyle bildirilen ve ulvi bir amaca bağlı olarak Tanrı tarafından tasarlanmış (hikmete dayalı) eylemlerin sonucudur. Doğal olarak ilahi dinler, günümüzde büyük meydan okumalara ve saldırılara maruz kalmaktadır. Öyle ki modern bilim, dinin karşısında yeni bir rakip veya yeni bir dünya görüşü olarak, bilhassa âlemin yaratılışı, insanın dünyadaki yeri ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi konularda ilahi dinlerin temel inançlarıyla çatışıyor görünmektedir.

Aslında bilimsel bilgi dogmatikleştirilip tek bilgi türü olduğuna "inanıldığı" zaman dinle çatışması kaçınılmaz hâle gelebilir, çözüm olarak dinî inançlardan "vazgeçilmesi" gerektiği düşünülebilir. Bu durumda bilimsel bilgi, âlemin yaratılışı konusunda dinî yolla anlama çabasının yerine geçmiş olur. Bu bağlamda üç yol karşımıza çıkar: Birincisi bilimle dinin sürekli olarak *birbirine muhalif, hatta düşman olduğu* anlayışıdır. İkincisi bilim ve dinin tamamen *birbirinden farklı veya birbirinden bağımsız (otonom)* olduğunu savunan anlayış iken üçüncüsü, bilim ve dinin *uyuşabilir ve birbirini etkileyebilir* olduğu fikridir (Tokat, 2006: 49).

Din bilim ilişkileri bağlamında ilahi dinlerde evrim ve yaratılış konusundaki temel tartışma konularına baktığımızda âlemin yaratılış yaşı, ilk insanın kökeni veya yaratılışı, Nuh tufanı ve meydana geldiği tarih, maymun-insan ilişkisi konusundaki görüşler sayılabilir. Bu gibi doğrudan konuların yanı sıra evrime inanan din adamlarının uzlaşıcı görüşleri, katı yaratılışçı öğretiler ile sert evrimci görüşler arasındaki gerilimler, evrimci görüş-ateizm ilişkisi, evrimcilerin kutsal metinlerden buldukları kendilerini destekleyici referanslar, bilhassa Hristiyan

teolojisi açısından ilahi cevherden insan hâline bürünen İsa Mesih hakkındaki teolojik görüşlerin evrimle ilgisi, son olarak evrim teorisiyle uyumlu bir teolojinin imkânı gibi temel meseleler bulunmaktadır.

Batı toplumlarında hiç bir konu, evrimci teorilerinki kadar bilimsel ve dini çevrelerde öze ait tepkiler bırakmadı. Fenciler, bu konunun canlılar dünyasının kendini kanıtlayan önemli meselelerinden biri olduğunu savunurken özellikle medyatik araçlar, evrim görüşünün dolayısıyla tüm modern fennin dinle bir savaş hâlinde olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla konu her iki kesim tarafından zaman zaman suistimal edilebilmektedir.

Charles Darwin'in önyak olduğu evrimci modelde özetle şunlar öne çıkmaktaydı:

1. Evrimi oluşturan birimler(canlı varlık âleminin nüfusu), üç özelliktedir: a. Katlama (bir ikiye çıkar), b. Farklılaşma (tüm varlıklar aynı değildir), c. Kalıtım (benzer olan kaçınılmaz olarak katlama esnasında benzerini doğurur).

2. Canlı varlıklar arasındaki farklılıklar, ayakta kalan veya çoğalanların benzerliğine tesir eder. Bir başka ifadeyle varlıkların farklılıkları uygunluklarını etkiler.

3. Canlıların nüfusu, zamanla değişir yani selektif güçlerin varlığıyla evrim geçirir.

4. Canlılar, zaman içinde kendi uygunluklarını artıran özelliklere sahip olagelirler. Özellikle bu son madde doğal seleksiyon şeklinde Herber Spencer tarafından vurgulanmıştır (Hewlett, 2005: 2908).

Bu neticelerin teolojik açıdan teodise sorunları yarattığı açıktır. Darwin bile kendi fiziksel yorumlamalarının teolojik açıdan infiale yol açacağını bilmektedir. Bizzat kendisi 1860'ta bir arkadaşına yazdığı mektupta, "Hristiyanların her şeyi seven Tanrı anlayışıyla doğada gözlemlenenler arasında bir uzlaşma bulamamaktan" şikayet etmekteydi. Sonuçta bu gibi teolojiye yönelik meydan okumalar, bilhassa Amerika'daki Hristiyan çevrelerde derin rahatsızlıklara yol açmaktaydı. Daha genel tartışmalar ise dini dışlayan ve Darwin'in bilimsel takipçileri tarafından sürdürülen doğanın tamamen materyalist yorumlanması konusunda yaşanmaktaydı.

Nitekim modern düşünce sistemindeki baskın evrimci görüşün dindar/subjektif yaratılış görüşüyle çelişip çelişmediği konusu daima tartışılmaktadır. Dahası evrimci görüşü savunanların ateist, yaratılışı

savunanların ise teist oldukları da yaygın bir kanaattir. Oysa evrime inanan dindar bilim adamları bulunduğu gibi yaratılış veya evrime kayıtsız kalan ateistlerin bulunduğu bilinen bir gerçektir.

Bu yüklü gündemlerin ışığında çalışmamızda çağdaş dönemde ilahi dinlerdeki evrim ve yaratılış hakkındaki teolojik tartışmalara değinecek ve ortaya çıkan sonuçları tarihsel fenomenolojik yöntemle değerlendireceğiz.

1. Yahudilikte Yaratılış –Evrime Tartışmaları: Her Devrin Bilimiyle Uzlaşma İçindeki Rabbani Geleneği

Yahudilikteki din-bilim tartışmaları, şeriat (Torah) ile seküler âlem ilişkisinin (*Torah u Madda*) bir alt bölümüdür. Modern Ortodoks Yahudilik, bu tartışmalar konusunda olumlu ve iyimserdir. Yahudi düşüncesine göre Yahudi cemaatinin modern bilim olmadan ilerlemesi mümkün değildir (Stern, 1994: 48-49). Yahudi düşüncesinin önde gelenlerinden olan Maymonides'e göre "Tanrı bilgisi" ile "Tanrı sevgisi" eşit orantılıdır. Bu yüzden Tanrı'yı sevip onun hakkında huşu duymak gibi ikiz yükümlülük ancak bilimsel araştırmalar ve bilimsel bilgiyi toplamakla elde edilebilir. Dolayısıyla ona göre ilahi hikmetin elde edilmesi ancak evren ve beşer hakkında ilmi araştırmalar ile mümkündür (Loike- Tendler, 2006-2007: 173). Sonuçta modern öncesi Yahudi düşüncesine göre insanlığın tarih boyunca ulaşmış olduğu bütün bilimler Torah'ın ayrıntılarında gizlidir dolayısıyla ancak kutsal metinleri ciddi bir şekilde araştırmakla bu gizli bilimler ortaya çıkabilecektir (Idel, 2000: 252).

Netice olarak denebilir ki, bilim ve din arasındaki ihtilafları çözmek için Yahudi Talmud/Rabbani geleneği her dönemdeki bilimin verilerini yaratılış konusundaki teolojik yorumlamaları içinde çoğu kez eriterek uzlaşma ve kabulü sağlamakta ve böylece din-bilim çelişkisini ortadan kaldırmaktadır. Bu konulardan biri de hiç şüphesiz âlemin yaratılışı meselesine yönelik ilgi çekici Rabbani yorumlamalarıdır.

1.1. Birinci Safha: Klasik Bilimin Işığında Evrime Yaratılışçı Rabbani Literatürü

Evrime Yahudi Rabbani geleneği Midraş'ta (bilhassa Aggadah'da) yansımaları oldukça çoktur. Bu iki Yahudi kaynağında "yabancı kaynaklı" evrime doğrudan değil işaret veya imalar yoluyla atıflar olduğu açıktır. Yahudi Rabbani geleneğini sistematize eden Moşe b.

Maimonides, *Delalet'ül- Hairin* adlı eserinde evrenin yaratılışının rasyonel delilleri yerine Yunan filozofların âlemin ezeli oluşuyla ilgili görüşleriyle uzlaşa içine girmektedir; o, Yahudi düşüncesinin bu konuyu inkâr etmediğini zira bu konuda kesin kutsal veri bulunmadığını dolayısıyla onu inkâr etmeye bir engelin de olmadığını açıklar. Son tahlilde âlemin ezeli oluşu konusunda Yahudi kutsal metinlerinin lafzi (literal) açıdan böyle bir veriye sahip olmadığını belirtir (Robinson, 2007: 178; Feliks, 2007: 586).

Maymonides sonrası Yahudi Rabbani geleneğinden Yahuda Halevi, bu meseleyi oldukça yumuşatır. Halevi, Torah'a inanan birinin maddenin ezeli olduğuna inanmasında bir sakınca olmadığını hatta bu âlemde önce başka âlemlerin de olabileceğini kabul edebileceği bunun inancını batıl etmeyeceğini iddia eder. Hatta o, Tekvin, 3/7'yi yorumlarken Tanrı'nın daha öncede pek çok âlem yarattığını sonra onları tamamen yok ettiğini belirtir. Bir diğer Rabbani Judah b. Simon ise bundan önce yani Tanrı'nın bu âlemi yaratmasından önce de günler ve gecelerden ibaret olan bir zaman silsilesinin varlığını kabul eder. Bir diğer Rabbi Simon b. Marta'ya göre dikkatten kaçmaması gereken önemli bir husus da bu âlemin nihai olarak yaratılmasından önce bir nisbi zaman ardışıklığı olmasıdır. Dolayısıyla ona göre Tekvin, 19/8 gösterir ki, beşerin gün anlayışı Tanrı'nın gün anlayışı birbirinden farklıdır; Mezmurlar, 90/4 açık bir şekilde Tanrı katındaki bir günün beşer için bin gün ettiğini beyan eder.

Yahudi geleneğindeki söz konusu bilimsel alanla ilgili bölüm (tannaim ve amora'im literatürü), o dönemde cari olan Greko-Romen bilimi dahil folklor, yaratılış veya varoluş konusunda mevcut efsaneleri özümseyip sentezlemişti. Söz gelişi bu gelenek külliyyatında canlı olmayan cevherlerden canlı organizmaların ortaya çıktığına dair bilgiler mevcuttu ve bu bilgiler XIX. yüzyıla kadar korunmuştu. Hatta Talmud'ta bir farenin doğurmadığı kanısı bile vardı (Şab. 107b). Ayrıca, haşerelerin terleme veya kir yoluyla ortaya çıktığını söyleyen din adamları dahi görülmüştür. Sonuçta Yahudilikte bazı organizmaların bizzat gıda ile geliştiği inancından yola çıkarak kurtçukların geliştiği bazı gıdaları yemeye ruhsat verilmişti. Yine Kudüs Talmud'u (Kil, 8/5, 31c) öğretir ki şempanze insan gibidir ve göbekten beslenir eğer göbek bağları koparsa yaşayamazlar. Bunlara ilave olarak denizlerde yaşayan deniz kızları Yahudi hukuk sistemi Halakah'a göre temiz değildi. Neticede Yahudi bilginleri, bilim alanında kendi dönemlerinde geçerli olan, ama

şimdi temelsiz oldukları kanıtlanmış bilimsel verileri kutsal metinlerle uzlaştırıp içtihatla bulunmuşlardı (Feliks, 2007: 586).

Bütün bunlara ilave olarak Yahudi kutsal kitabı, tüm organizmaların altı gün içinde yaratıldığını söylemesine rağmen aggadah ve halakah gibi Yahudi dinî düşüncesi, melezlenme yoluyla yeni türlerin ortaya çıkabileceğini kabul eder. Söz gelişi karpuz tohumuyla elma tohumu yan yana ekilirse kavun elde edileceği açıkça belirtilmiştir. Hatta arvad isimli tehlikeli bir hayvanın aslında yılan ile kertenkelenin çiftleşmesiyle meydana geldiği yazılıdır. Rabbi Yose şu neticeye varmıştır: Melezleme işlemi insana bahşedilmiş bir nimet olarak İlahi yaratıcının yaptığı gibi yeni organizmalar üretsin diye bizzat Tanrı tarafından hibe edilmiş beşeri bir eylemdir. Bir diğer aggadah kaynağına göre Tanrı bizzat kendi âlemini her yedi senede bir değiştirir ve bütün canlıların yerini yenileri alır (Feliks, 2007: 587). Söz gelişi kutsal metinlerde geçen sudaki ejderhalar (mesela Eyüp, 41/1; İşaya, 27/1) gibi nesli tükenmiş tarih öncesi devasa hayvanların varlığı veya arkeolojik kazılarda ortaya çıkan tarih öncesi sürüngenlerin iskeletleri veya izleri, Yahudi geleneği içinde Tanrı eliyle bu gibi korkunç hayvanların nesillerinin ortadan kaldırıldığı şeklinde yorumlanmıştır.

Yahudi Rabbani literatürü en başından itibaren evrim anlayışıyla uyumlu teolojiler geliştirmiştir. Maymundan insana geçiş sorunu Yahudi Rabbani literatüründe irdelenmiş ve bu iki varlık arasındaki bağlantıya dair imalı yorumlar yapılmıştır. Söz gelişi MS, 200-500 yılları arasında tedvin edilen amora'im adlı sözlü Torah geleneğinin yorumcularından Rav ve Samuel gibi bilgiler, kadının yaratıldığı ege kemiğinin aslında kuyruk şeklinde olduğu gibi farklı görüşler ortaya koyarken Rabbi Judah ise Tanrı'nın başlangıçta insanı bir hayvan gibi kuyruklu yarattığını kendi şerefi hakkı için daha sonra bu kuyruğu ortadan kaldırarak insanı taltif ettiğini iddia eder (Tekvin. R. 14/12).

Rabbani gelenek, zaten Adem (as.)'ın ilk insan olmadığını ondan önce 974 farklı neslin yaratıldığını ve kötülüğe saptıklarından üç kez yok edildiklerine kanidir. Tekvin 8/1 pasajının yorumunda Talmud yazarları, Adem'in başlangıçta mükemmel olarak yaratılmadığını aksine çift cinsiyetli olduğunu, ellerindeki parmaklarının birbirine yapışık olduğunu, Tekvin, 8/1'i yorumlarken ise Nuh Peygamber'den sonra insanların parmaklarının birbirinden ayırık olarak doğduklarını açıklarlar. Hatta Tekvin, 23/6'yı yorumlayan Talmud'a göre Enoş Peygamber (Hz. İdris) Dönemi'nde insanlar arasında ahlaki yozlaşmalar baş gösterince

o dönemin insanların tamamı “değişmiş ve yüzleri maymuna dönmüş müştü”.

Son olarak Amoraim geleneğinden Kapadokyalı Rabbi Samuel, balıklar ile kuşlar arasında ortak özellikler bulunduğunu ve bilhassa kuşların alüvyonlu çamurdan yaratıldığını; kuşların ayaklarında balıklardakine benzer terazilerin bulunmasının bu durumu ispatladığını savunur (Feliks, 2007: 587).

1.2. İkinci Safha: Darwinci Evrim ile Uzlaşma İçindeki Kabalist Rabbani Geleneği

XIX. yüzyılın başından itibaren Yahudilik, modern akımların ve bilimsel gelişmelerin meydan okuması altına girdiğinde halihazırda Ortodoks veya Reformist karakterli Yahudiler arasında kendi geleneklerinin modern dünyaya uygunluğu konusunda ortak bir kanaat vardı. Dolayısıyla Darwinci teorilerin en hararetli olduğu dönemde bilimsel reaksiyonların genel olarak Tekvin'deki yaratılışla ilgili pasajları şöyle böyle literal okuyan Hristiyan teologlardan geldiği bilinmektedir. Hatta denebilir ki, Darwinci teorilere karşı ilk Yahudi reaksiyonları oldukça olumlu idi. Bunlar arasında Darwin'in fikirlerinin Yahudi kutsal metinlerindeki yansımalarını göstermek üzere teolojik bir risale yazan Naftali Levy adlı bir Polonyalı Yahudi bile vardı. Bu dönemde Darwinci görüşlere muhalif olan Yahudiler de bulunuyordu, ama o dönemdeki çoğu Yahudi entelektüel bu konuda pozitif görüş içindeydi. Olumsuz görüşte olanların çoğunluğu ise Hristiyanlarla tartışma içine girmek istemeyenlerden oluşuyordu.

Aydınlanma sonrası dönemde pek çok Yahudi, kendi geleneklerinin Hristiyan teolojisinden fazla bilimsel gelişmelerle uyumlu olduğunu düşünüyordu (Robinson, 2007: 178- 180.). Söz gelişi XX. yüzyılın başında Yahudi doğa bilimci De Vries (ö. 1935), bazı flora ve fauna karakteristiklerin kendi ön atalarında gözükmemesine rağmen kalıtım yoluyla aktarılacak aniden ortaya çıktığını ve bu tesadüfi değişimlerin mutasyonlar olarak evrimci süreçlere işaret ettiğini iddia etti. Yeni Darwinci görüşleri değerlendiren cümle ise Rabbani gelenekten gelir: “Hiçbir bitki yoktur ki, gökteki bir melek onu muhafaza etmesin ve ona ‘büyü’ demiş olmasın!” (Tekvin, R. 10/6).

Modern Dönem'in (bilhassa XX. yüzyılın ilk yarısı) etkin Rabbilerinden olan Avraham Yitzchak Kook (1865-1935), bu devirdeki evrim tartışmalarına dayanarak evrim teorisi konusunda günümüz Yahudi

geleneği adına şu uzlaşıcı neticeye varmıştır; “günümüzün her şeyi fet-hedici varoluş yaklaşımı olan evrim teorisi (İbranicesi *hitpattehut*), di-ğ er tüm felsefi teorilerden daha fazla Yahudi şeriatının gizemli yorumu olan Kabbala geleneği ile uyum içindedir. Çünkü Torah’ın gizemli yo-rumu olan Kabbala geleneğine göre yaratma eylemi sürekli yenilenme içinde devamlı bir süreçtir (*creatio continua*)”. Sonuçta ona göre tıpkı insanın hayvandan türemesinin hayatın ilahi birliğine işaret etmesi gibi insanın entelektüel ve ahlaki açıdan hayvanlardan gelişerek gelmesi de temelde tabiatın doğal ilerlemeci yönünü gösterir. Bu noktada Kabbala geleneğinin yorumladığı ilahi gizemlerden biri de her gelişmenin olumlu açıdan mükemmelliğe doğru ilerlemesidir. İnsanlık tarihi, doğal bir tarih olarak ilerleme kanunlarına sahiptir. Bu yüzden insanlığın tü-reyişi hakkında en gerçekçi bilgiler sunan evrimci teori, bu âlem adına en iyimser temeller sağlar. Buradan hareketle ona göre her şeyin evrim içinde türediğini gördüğümüz bu âlemi daha yakından tanıdığımızda her evrimdeki ilahi kudreti bütün ihtişamıyla görebiliriz. Dolayısıyla Yahudi şeriatındaki hiçbir şey, insanların en son geliştirdiği bilimsel araştırmalarla çelişki içinde olamaz. Ancak evrimle ilgili hipotezler hakkında geniş bir mutabakat olsa bile onları kesinlik olarak kabul et-memeli onları iyice araştırmalıyız (Cherry, 2003: 250- 254).

Son dönemlerde evrim hakkında etkin görüşlerde bulunanlardan biri de Ortodoks olmayan Amerikan Rabbani geleneğinde yeniden ya-pılanmacı akımın kurucularından Mordecai M. Kaplan (1881-1983)’dır Onun en ilgi çekici yönlerinden biri de evrimci düşünceye yönelik teo-lojik yaklaşımıdır. Kaplan, biyolojik evrim hakkında küçük bir kitap bile yazmıştır. O, söz konusu eserinde tıpkı Kook gibi din (Yahudilik) ile bilim arasında bir uzlaşma olduğunu ispat etmek istemiştir. Ona göre bilimin temel işlevi fenomenlerdeki ardışıklığı araştırmak ve din ile uz-laşma içinde olarak varlık âlemini doğru bir şekilde yorumlamaktır. Ona göre ilerlemenin kaynağı olarak ilahi inisiyatifi kabul ettiğimiz sürece Darwinci evrim teorisini hiçbir rezerv koymadan rahatlıkla kabul ede-biliriz. Dolayısıyla Torah’ın yaratılış kıssası ile Darwin’in türlerin trans-mutasyon fikri arasındaki temel gerilimdeki ana nokta evrimin metafizik boyutu ihmal etmesidir. Zira Yahudi dini öğretir ki yaratılışın ahlaki amacı temel faktördür. Evrim bilimsel bir teori olarak kaldığı müddetçe sorun olmaz ancak bu teori metafizik olmaktan şimdilik uzaktır. Son tahlilde âlemdeki ve insandaki iyi güçler, ilerlemeci evri-min doğasının varlığını ispat ederken katı tabiatçı olmaya mani olurlar.

Bu yüzden biyolojik ilerleme fikri Tanrı'nın yaratıcı güçlerinin ilerlemesi ile özdeş olup din ile bilimi uzlaştıran yegane illet olarak karşımızda bulunmaktadır (Cherry, 2003: 262-278).

Bunlara ilave olarak Kaplan ve Kook'un aksine Yeshayahud Leibowitz (1903-1994) fen eğitimi (biyokimya) almış bir Yahudi düşünür olarak evrim ve Yahudi teoloji arasında uzlaşma meydana getirmede daha usta görünmektedir. Darwin ve teorisi hakkında çok fazla çalışması bulunan Leibowitz, yaratıcı görüşlere sahip din ile evrimci bilim arasında diyalog modelini geliştirmiştir. O, din ve bilim arasındaki ilişkiyi açıklarken Alman düşünür Kant ve Yahudi düşünür Maymonides'ten faydalanır (Cherry, 2003: 279-280).

Neo-Protestan Hristiyan teologları gibi bir konumda olan Leibowitz, çağdaş bilimin özgün Yahudi uygulamaları üzerinde herhangi bir yargılamada bulunmasının söz konusu olamayacağını iddia eder. Çünkü ona göre bilimin hiçbir dinî ve ahlaki anlamı yoktur. Dolayısıyla dinî ve ahlaki değerlerin kökü doğada değil teolojidedir. Bir başka ifadeyle din ile bilimin alanları birbirinden farklıdır bu yüzden özdeş görülüp aynı kabul edilemez, bunun yerine iki alan arasında bir diyalogdan söz edilebilir. İki alanı birleştirip doğal teoloji meydana getirmek politeizme veyahut deizme götürür (Cherry, 2003: 280).

Leibowitz'e göre Kitab-ı Mukaddes, bilimsel bilgiler ifade etmesine rağmen evreni anlatırken dinin alanını güçlendirecek şekilde yorumlarda bulunur. Bilimin kutsal metinleri bilimsel açıdan doğru bulunmamasının sebebi budur. Teologlar ise buna tepki olarak bilimsel gerçeklerle dini değerler arasına kalın duvarlar örerler. Bu yüzden bilimsel ilerlemeler bir dindarın geleneksel değerlere ve dini metinlere nasıl bakması konusunda değişiklik yapmak zorundadır. Bu bağlamda ona göre bilimsel olgular dine doğru gelişme gösterip onu etkilerken dini alan için benzer şeyi söylemek ne yazık ki zordur (Cherry, 2003: 280-281).

Leibowitz, Encyclopedia Hebraica (İbrani Ansiklopedisi)'ne yazdığı "Gelişme" maddesinde Neo-Darwinci görüşlerin etkisinde modern sentezler yapmaktadır. O, biyo-kimya açısından yeni bir bakış açısı geliştirip ontogeni ile filogeni arasında uzlaşmaya varmak ister. Ona göre Neo-Darwinci teoriler, genetik faktörlere aşırı vurgu yapmasına rağmen embriyolojinin temel bulgularını kulakardı etmekte ve ontogeni ile filogeni arasındaki ilişkiyi anlamada boşluk yaratmaktadır (Cherry, 2003: 282-283).

Son tahlilde Maymonides'in yöntemini benimseyen Liebowitz'e göre Kitab-ı Mukaddes kesinlikle literal okunamaz; zira çağdaş bilim gösterir ki Tevrat'ta zikredilen bilimsel temsiller görünüşte doğru olmayabilir ve başka bir şeyi anlamlı hâle getirmiş olabilirler. Böylece o da tıpkı Bultmann gibi kutsal metinleri mitlerden arındırmaya teşebbüs etmektedir. Bunun yerine o, tıpkı Maymonides gibi kutsal metinlerin ezoterik (batını ve işarı) ve Kabbalacı yorumlarına ilgi duymaktadır. O, bu noktada Maymonides'in şu yöntemini kendi yaklaşımı için model görür: "Aklın meseleyi çözemediği yerlerde, dinin menfaati meseleye karar verir."

Günümüzde Amerika'da özellikle Ultra-Ortodoks Yahudi mezhebine bağlı olarak faaliyet gösteren genç dünya yaratılış anlayışı ile Kabbalacı öğretilerini karıştırıp Tevrat'ın bilimsel yorumlarında yaratılış anlayışını baskın olarak işleyen kuruluşların yanı sıra genel Yahudi çoğunluğu evrim teorilerini Ortodoks mezhebinin temel çatısına uygun bir dille kabul etmektedirler. Zira Yahudilere göre Tevrat'ın dünya görüşü (haşkafa) ile modern bilim arasında bir ihtilaf olamaz. Bu konuda meydana gelebilecek her türlü tartışma, iki taraf açısından sığ bilgiye yani hikmetli bilgidен yoksunluğa işaret edecektir.(Numbers, 2011: Robnson, 2007: 180- 181.)

2. Hristiyanlıkta Yaratılış- Evrim Tartışmaları

Hristiyanlığın âlemin yaratılışı konusundaki yaklaşımı, teslisci bir anlayışa uygundur. Söz gelişi Eski Ahit'in Tekvin kitabında yer alan "Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı" "Tanrı'nın Ruhı suların üzerinde dolaşıyordu" (Tekvin, 1/1- 2) ifadelerini Protestan teolojisi, Baba Tanrı'ya ve Kutsal Ruh'a doğrudan atfederek genel teoloji içinde değerlendirirken Kristolojik bir yaklaşımla İsa Mesih'i, Oğul Tanrı olarak yaratılıştaki temel vasıta ve hedef oluşuna özel vurgu yapar: "Âlemdeki her şey İsa Mesih tarafından ve O'nun için yaratılmıştır" (Kolesselilere, 1/16).

Böylece genel Protestan teolojisi için yaratma, Teslis' in tüm unsurlarının ortak ve hükmedici bir eylemi olarak kutsandır (Barclay, 2005: 177). Bu yüzden yaratılıştaki mutlak rol, ajanlık ve temel hedef, İsa Mesih olduğundan bu konudaki aksi yaklaşımların sert bir cevap alması beklenen bir tavrıdır.

Hristiyan dünyası içinde geçen asırda ve günümüzde evrim teorileri ile teolojiler arasındaki karşılaşmalar daha sıkça gözlemlenmeye

başladı. Darwin'in Türler hakkındaki kitabının yayınlanmasından hemen sonra İbrahimî gelenek içinde teolojik ilk tepki Hristiyanlardan (özellikle Protestan kiliselerinden) gelmişti. İlk bakışta temel sorun Tevrat'ın Yaratılış kitabında anlatılan kıssaya meydan okuma şeklinde algılandı. Zira o dönemde türlerin sabit olduğu fikrinin tüm bilim tarafından da ispatlandığı düşünülürdü.

Hristiyan dünyasında Protestan Kiliseler başta olmak üzere tartışmaların temel seyri üç önemli safhada gelişti:

Birinci safhada, Darwin ve onun izinden gidenlerin dinle doğrudan karşılaşmak yerine dolaylı olarak yaratılış konusunu ortadan kaldırmak, aynı tonda Kilise çevrelerinden verilen ilk tepki yine dolaylı olarak evrimi reddedip Kutsal Kitap metinlerinin kusursuzluğu üzerinden evrim inancını ortadan kaldırmak.

İkinci safha ise doğrudan evrimi hedef alacak şekilde yaratılışçılık konusunda kurumsal yanıtlar verip bizzat bilimsel düzlemde kanıtlarla yaratılışı savunmak.

Üçüncü ve sonuncu safha ise evrimci teoriler ile kutsal metinlerdeki yaratılış anlayışlarını uzlaştıran teistik evrimci görüşleri içine alan yeni Darwinci görüşlerle barışık evrim teolojileri mevcuttur.

2.1. Birinci Safha: Dolaylı Cevaplar ve Kayıtsız Tavırlar

1650 yılında İrlanda Anglikan Başpiskopusu James Ussher (1581-1656), dünya tarihiyle ilgili eserinde âlemin yaratılışının MÖ, 23 Eylül 4004 yılında meydana geldiğini iddia etti (Ross, 1994: 26-27). Yine Darwin öncesinde söz gelişi 18. yüzyılda İsveçli doğa bilimci Carl von Linne, evrimci bir tasnifle canlıları sınıflandırdı. Böylece başlangıçta Batı'da evrim-yaratılış tartışmaları bilimin olduğu kadar teolojinin de temel konuları arasında bulunuyordu. Zaten Darwin, diğer teorilerden mesela 1802 tarihli doğa bilimci Peder William Paley'in çalışmalarından haberdar olarak kendi eserini kaleme almıştı. Bu din adamı hayatın kökeni konusunda tek cilt hâlinde *Natural Theology: or Evidences for the Existence and the Attributes for the Deity, Collected from the Appearances of the Nature* (Doğal Teoloji: yani Tanrı'nın Varlığı ve Sıfatlarının Kanıtları, Doğa'dan Tezahürler) adıyla bir teistik yaratılış nazariyesi meydana getirmişti. Darwin, eserinde Paley'in tarihin başlangıcında her şeye müdahale eden tek bir yaratıcı modeline verdiği cevapta, her şeyi doğaya ve materyalist bakış açısına indirgeyen bir açıklama benimsemişti: Doğal seleksiyon gibi doğaüstü olmayan bir güç vasıtasıyla tek ve müşterek bir atadan gelen bir nesil. Bu açıklama,

agnostik bir tarza sahip olarak, Tanrı'nın yokluğunu iddia etmese de doğrudan ilahi bir eylemi de çağrıştırmıyordu. Zaten Darwin de kendi görüşlerinin teolojik çevrelerde büyük etki bırakacağından habersiz değildi.

Darwin, kitabının ikinci baskısında kendi görüşlerinin bir kişinin dinî duygularında neden bu kadar büyük şoklar yarattığı konusuna açıklama yapma gereği duymadığını açıklar. Bu gibi izlenimlerin geçici olacağı konusunda yeterince ikna olmuştur. Ona göre bu zamana kadar insanın keşfettiği en büyük şey olan yerçekimi kanunu konusunda bile filozof Leibnitz şöyle demişti: *Bu kanun, doğayı yıkıcı, vahyolunan dini ise imalı bir şekilde mahvedici* (Darwin, 239). Darwin'in bu ifadelerine gizli iki fikri ortaya çıkarmamız lazım; bunlar, dinle çelişmeyen aksine onunla uzlaşma içinde olan yeni bir din ihtiyacı ve en son bilimsel ilerlemeleri hesaba katan yeni bir teoloji ihtiyacıdır.

Darwin, kendi görüşünün dine bir tehdit oluşturmadığını düşünse de onun takipçileri (özellikle *Evolution* adlı bir eser kaleme alan Thomas Huxley), evrimci modelin betimlediği biyolojinin de ötesine gittiğini iddia ediyorlardı. Huxley, daha da ileri giderek din yerine geçecek ve Darwin'in evrimci görüşlerini temel alan yeni bir sosyal felsefe alanının gelişmesi için çağrıda bulundu. Ona göre insanlığın en yüce hedefleri ve değerleri farklı insan ırklarının devam eden evriminde görülebilecektir.

Bütün bunların yanında Tekvin kitabında anlatılan yaratılış izahına katı bir şekilde yapışan o dönemin bazı önemli figürleri söz gelişi başka canlılar hakkında yeni fikirlere açık olan liberal teologlar da bulunuyordu. Bu teologlar, yeni teorilerden yola çıkarak güncel teolojik yaklaşımlar üretmek istiyorlardı. Bu liberal teologlar, Kutsal Kitap metin tenkitlerine açık olan ve literal metin okumaları yerine mecazi yorumlamalara kapı aralayan insanlardı. Darwin'den ziyade bu gibi insanlar fundamentalist Hristiyan çevrelerinde tepkiye sebep oluyordu.

Genel bir kanaat olarak evrim karşıtlarının bu dönemde fundamentalist olarak betimlendiği açıktır. 1910 tarihli Protestan ana akımına ait Presbiteryen Kilise Konseyi, bir kişinin Hristiyan sayılması için gerekli ön şartları şöyle belirlemişti:

- a. Kutsal kitabın hatasız oluşu.
- b. Bakire doğum ve İsa Mesih'in uluhiyeti.
- c. Fidyeye dayalı kurtuluş öğretisi.
- d. Mesih'in fiziksel yeniden dirilişi.

e. İsa Mesih'in mucizevi işleri.

Bu esaslar içinde görüldüğü gibi herhangi bir şekilde evrim karşıtı bir anlayış bulunmamaktadır. Dahası bu temel esasları hazırlayan bazı teologların bizzat kendileri devrin önemli yaklaşımı sayılan evrime inanıyorlardı. İlk temel esas olan kutsal metinlerin hatasız ve değişmez olduğuna inanç, aslında doğrudan evrimi kabul etmeye meyilli liberal Protestan Hristiyan teologlara yönelikti. Zira bu liberal teologlar git-tikçe daha fazla kutsal kitap yorum biliminde sorgulayıcı olmakta ve kutsal metinlerin tarihsel tenkitçiliğinde ileri gitmektedirler. Dolayısıyla teolojiden gelen ilk tepkiler, doğrudan evrimci bilimsel çabalara değildi. Buradaki temel niyet, Hristiyan toplum içindeki huzursuzlukları gidermek ve bilimden gelen direk meydan okumalara cevap vermek değildi (Hewlett, 2910).

Roma Katolik Kilisesi'ne gelince; Kilise'nin buradaki sessiz ko-numu, Darwin'in olduğu dönemdeki genel tavrı birinci safhaya uygun olarak *ad rem* yani Klasik Dönem'den beri gelen insan yaratılışı hak-kindaki teolojik görüşleri devam ettirmektir. Kilise içinde dolaylı açıdan evrime dokunan yazılar mevcuttu. İlk Dönem kilise babaları, söz gelişi John Chrysostom, Adem'in bir ruha sahip olmadan önce cansız bir be-dene sahip olduğunu iddia ederken, Aziz Augustine, başlangıçta Tanrı'nın her şeyin tohumunu zaman içinde geliştirerek veya özünü meydana getirecek şekilde *öz parçacık (rationes seminales)* yarattığını öğretmişti (Garrigan, 2003: 496).

Netice evrim tartışmalarının en hararetli olduğu dönemlerde Roma Katolik Kilisesi evrimden hiç bahsetmeden Tekvin Kitabı, 1/3'te yer alan insanın Tanrı'nın imgesinde ve ona benzeyerek yaratıldığını anlatan bölümleri bol bol kullandı. 19. yüzyıldaki evrim tartışmalarına hiç değinmeden insanın kökeni hakkındaki Katolik Kilisesi'nin öğreti-sini aktaran H. Denzinger, Tekvin Kitabı'ndaki kıssada insan ırkının kökeni hakkında teknolojik olmayan bir çağda avamdan insanların zih-nine uygunlukta ve sadelikte betimlemeler bulunduğunu açıkladı. Ona göre Tekvin yazarı, ilahi ilham ile kutsal kitaptan olmayan kıssa malzeme-leri de kullanarak yaratılışla ilgili bu bölümü kaleme almış olabilir (Denzinger, 3898).

2.2. İkinci Safha: Doğrudan Evrimi Reddedilen ve Yaratılışı Savunan Teolojik Öğretiler

1860'lardan itibaren Yaratılış Kitabı'nı literal anlamla yorumla-

maya karşı çıkma fikrine yönelmek için Hristiyan teologları çok uzun zaman beklemedi. Bu amaçla evrim teorilerine tepki göstermek üzere bir teolojik duruş noktası olarak yaratılış teorileri ortaya çıktı. Bu teorilerin ortak yanı, bilimsel herhangi bir evrimci görüşü reddetmek ve kutsal metinleri doğal âlemin nasıl oluştuğuna dair tek otorite kabul etmektir.

Özellikle Roma Katolik Kilisesi'ne içinde 19. yüzyıldaki Katolik teologlar ve diğer kilise adamları ikinci safhada evrimci anlayışları "münasebetsiz" ve kilise açısından "tehlikeli" değerlendirmesine rağmen, Roma'dan yayımlanan hiç bir Papalık resmi belgesi, Darwinci görüşler hakkında bir kınama veya cevap verme gereği duymadı ve evrim hakkındaki hiçbir kitabı yasaklanan kitaplar listesine almadı. Ancak 1860 yılında Köln'de toplanan bölgesel Katolik Konsili, daha düşük maddi formların insan vücudunu meydana getirdiğini söyleyen transformizm görüşlerinin doğrudan kutsal metinlerdeki yaratılış öğretilerine ve Hristiyan imanına zıt olduğunu açıkladı (Garrigan, 2003: 496).

Bu safhada Roma Katolik Kilisesi kendi içinde tartışırken iki noktada Hristiyan yaratma öğretisine meydan okuduğu için Klasik Darwinci görüşe karşı çıkmıştı: Birincisi bu görüşün kesinlikle literal açıdan Kutsal Kitap'ta anlatılan yaratma kıssasıyla çelişki içinde olduğudur. İkincisi, Tanrı'nın sabit türler yarattığına dair klasik Kilise görüşüne zıt fikirler taşımaktadır. Katoliklere göre birincisi Hristiyan (Katolik) teolojisinin daha güncel kutsal metin okumaları anlayışı geliştirmesini teşvik etmektedir. Zaten Papa XII. Pius, *Humani generis* (İnsanın Yaratılışı) adlı papalık dokümanında Darwin'in özellikle ikinci meydan okumasına yanıtlar vermiştir. O, bilhassa insanın yaratılışına bilhassa daha önceden var olan ve başka bir canlı maddeden ortaya çıktığına dair insanın kökeni konusuna yoğunlaştı. Ona göre maddi bağlamda insan, maddi olarak (bedeni açısından) hayvanlardakine benzeyen daha düşük formlarda öncüllere sahip olabilir. Ancak insan ruhu, böyle öncüllerle maddi açıdan açıklanamayacak kadar ulvi olup ruhani ve ölümsüz bir özelliktedir. Dolayısıyla insan ile diğer canlılar arasında en azından psişik ve ahlaki bir kopukluk mevcuttur. Son tahlilde Papa'ya göre insan ırkı, evrimcilerin düşündüğünün aksine, orijinal bir ebeveynenden türemiş olduğundan monogenizm esastır (Denzinger, 1963: 3896; Ehr, 2003; 345, Garrigan, 2003: 497).

2.3. Üçüncü Safha: Bilimin Açıkladığı Yaratılış Anlayışları

Bu sentezci bilimsel yaratılış anlayışı 20. yüzyıldan itibaren Amerika'daki Protestan Kiliselerinin finanse ettiği bilimsel kuruluşlarca öne çıkarılmaktadır. Bunlardan biri olan ve California, San Diego'da bulunan Yaratılış Araştırmaları Enstitüsü (Institute for Creation Research bu konuda daha çok dindarları eğitici faaliyetler yürütmektedir. Bu kurumun ana amacı, bilimi inkâr etmek yerine dine olumlu yönde katkı sağladığı için kutlamak ve kutsamaktır. Bu bağlamda kurumun araştırmaları tek bir yöne sahiptir. Yaratılış Kitabı'nda sergilenen ilahi yaratma eylemine bilimsel kanıtlar bulmak. Enstitü'ye göre hatalı evrim düşüncesi her alanda yıkıcı sonuçlar doğurduğundan bilimi kendi doğal mecrası olan ilahi takdis edici konumuna sokarak kutsal kitabı desteklemek, ortaya çıkan soruları ve şüpheleri giderecek bilimsel yanıtlar vermek ve İncil'e giden yolların önündeki engelleri kaldırmaktır. Bu doğrultuda enstitü, öğrencileri bilimsel araştırmalara sevk etmekte, Hristiyan inancını etkili bir şekilde savunacak şekilde onları eğitmektedir.

Enstitü, genç yeryüzü yaratılışçılığı adını verdiği şu prensipleri benimsemektedir;

a. Yoktan var etme ilahi bir eylemdir ve herhangi gibi bir ardışıl neticenin sonucu değildir. Dolayısıyla şimdi var olan her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır.

b. Mutasyon ve doğal seleksiyon gibi evrimci görüşler canlıların ardışıl gelişmesini izah edemez.

c. Özelleşme asla meydana gelemez. Yani bir çeşit içindeki değişimler meydana gelebilir, ama yeni türler önceden var olan türlerden gelişme gösteremez.

d. Ortak bir atadan gelen özellikle insanlarla hayvanları aynı ortak kökten gösteren herhangi bir genetik primat bağ yoktur.

e. Yeryüzünün jenolojisi evrimin değil, tufan gibi felaketlerin sonucudur.

f. Yeryüzünün yaşı on bin seneden daha azdır. Bu yüzden evrimcilerin iddia ettiği gibi milyonlarca sene önce değil çok genç bir yaratılış ile ortaya çıkmıştır (Hewlett, 2910-2911).

Bu prensipler özellikle de tüm modern evrim görüşlerinin kuruşurlu olacağını savunan sonuncusuna göre bilimsel yaratılış teorisyenleri, doğal evrimcilerden hatta pek çok teologdan tamamen farklı görüş

içinde olmalıdır. Dolayısıyla bilimsel yaratılışı savunanlar, burada derin bir ironi içindedir; onlar modern bilimin yöntemlerini kabul ederken onların sonuçlarının standart yorumlarını reddetmektedirler. Onların verdiği cevap, çalıştıkları bilimin dinî inançlarından etkilendiği yerine vardıkları bilimsel araştırmaların bizzat din için kanıtlar olduğu şeklindedir. Ancak dikkatli bir okumayla onların aslında tam bir fenci oldukları ve evrimci fencilerin verilerini batıl gördüklerini anlayabiliriz. Söz gelişi yeryüzünün geç bir dönemde yaratıldığını savunan yaratılışçılar bile dünyanın en erken 4.5 milyar yıl önce yaratıldığını inkâr edemezler. Bunun yerine onlar bir orta yol bularak Tanrı'nın yaşlı görünümlü bir dünya yarattığını, ancak gerçekte onun kutsal metinlerin de dediği gibi sadece on bin yaşında olduğunu iddia ederler. Ancak hücre biyolojisi üzerine çalışan ve evrimci yaklaşımın temsilcilerinden olan Kenneth Miller, onların bu yaklaşımlarının hem bilim hem de teoloji açısından hatalı olduğunu evrimi inkâr etmekle Tanrı'yı düzenbaz, hilekâr ve şarlatan olarak karakterize ettiklerini iddia eder (Miller, 1999: 80).

Bu yönde (yani bilimin çıkmasıyla kutsal kitaplardaki yaratılış öğretilerinin güçleneceği görüşüne yönelik) bir diğer gelişme olarak özellikle 1920'li ve 1990'lı yıllarda *Akıllı Tasarım/ Intelligent Designer* adlı bir akımla ortaya çıktı. Tanrı'nın doğal seleksiyondan daha çok seçeneklerle canlıları meydana getirdiğini savunan Akıllı Tasarım yaklaşımı, evrenin sadece akıllı bir tasarımcının faaliyetleriyle izah edilebilecek özelliklere sahip olduğunu savunur.

Bir biyo-kimyacı olan Michelle Behe, 1996 yılında kaleme aldığı *The Bio-chemical Challenge to Evolution* canlılar sisteminde indirgenemez bir karmaşıklıkta olduğunu ve akıllı bir tasarımcının icatlarına ihtiyaç duyduğunu açıklar. Ona göre bazı hücre fonksiyonlarından örnekler vardır ki bunlar, doğal seleksiyonun baskısı altındaki tedrici mutasyona bağlı değişim olarak ortaya çıkmamışlardır.

Bir matematikçi ve felsefeci olan William Dembski ise *Intelligent Design* (1999) ve *No Free Lunch* (2002) adlı eserinde evrendeki akıllı tasarımdan bahseden bir diğer bilim adamıdır. Ona göre bilim yöntemleri yetersiz olduğundan evrendeki mükemmel tasarımı açıklamada donuk kalmaktadır. Evrendeki mükemmellik boşa değildir ve belli bir amaç doğrultusunda her şey yaratılmıştır.

Sonuçta bilinenin aksine Mükemmel Tasarım yaklaşımını savunanlara göre onların yöntemi gizli bir yaratılışçılık anlayışı değildir. Bu yaklaşım Kutsal Metinlere dayanmadan modern bilimsel yöntemlerle

hareket eder. Bir başka deyişle bu yaklaşımı savunanlar, biyolojik verilerden hareket ederler teolojik otoriteye dayanmazlar (Myer, 2005: 18).

Roma Katolik Kilisesi, gittikçe artan modern pozitif ve evrimci akımlara karşı Kilise'nin duracağı konumu ve vereceği cevapları belirlemek hatta dinin hizmetindeki bilimin prensiplerini açıklamak üzere 1870 yılında topladığı I. Vatikan Konsili'nde ruhbanların ortak görüşünü şöyle açıklar: Aynı Tanrı hem vahyi hem de akli insana bahşetmiştir. Dolayısıyla Roma Katolik Kilisesi'nin bu noktadaki konumu şuydu: Bir hakikat (vahiy), asla diğer hakikat (aklı) ile çelişkiye düşmez aksine uzlaşma içinde olur (Denzinger, 1963: 3017).

1893 yılında Papa XIII. Leo, Aziz Augustine'e atflar yaparak bilim ile fen arasındaki mevcut yüzeysel ihtilaflara işaret etmiş ve "Fencilerin fiziksel doğa hakkında doğru olduğunu iddia ettikleri ne olursa olsun bulduklarının Kutsal Kitap ile uzlaşma içinde olduğunu göstermeliyiz." diye açıklamıştı (Denzinger, 1963: 3288).

Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı Kitab-ı Mukaddes Komisyonu, 1909 yılındaki toplantısında Tekvin Kitabı'ndaki yaratılış kıssasının tartışmaya açılmasını reddetmiş ve böyle bir tavrın "Hristiyanlığın temel öğretilerine dokunmak anlamına geleceği" kanaatine varmıştı. Dahası komisyon, bir Hristiyan dindarın yaratılış hakkındaki kutsal verilerin doğruluğunu bilimsel açıdan ortaya çıkarmakla yükümlü olmakla beraber -bilimsel olma kaydıyla- bu konudaki tartışmalara özgürce katılabileceğini savunmuştu (Denzinger, 1963: 3512-3519). Aynı komisyonun sekreteryasından 1948 yılında Kardinal E. Suhard'a gönderilen bir mektupta 1909 yılındaki kararın aslında son 40 yıl içinde yapılacak ileri ve gerçek bilimsel çalışmaların önünü açtığı açıkça itiraf edilmişti (Denzinger, 1963: 3862).

Neticede bu safhada Hristiyan teolojisinde ortaya çıkan anlayışa göre yaratılış ve evrim arasındaki gerçek ihtilaf, gerçekte bilim ile din arasında değil, belli bir tür bilim ile belli bir tür dogmatik inanç arasındadır. Gerçek bilimin yaratılış hakkındaki görüşü, Tekvin'deki yaratılış hikâyesinin, aslında doğal âlemin kökenine dair literal bir izah olmalıdır.

2.4. Dördüncü Safha: Neo-Darwinci Teolojiler ve Teistik Evrimci Teorileri

Bu son safha, aynı zamanda bir yöntem olarak Hristiyan dünyası için bir uzlaşmayı ve orta yolu da temsil etmektedir. Ya hep ya hiç yerine hem Hristiyan (dolayısıyla yaratılışçı) hem de evrimci kalmak istemeyi

anlatan bu yaklaşım, gerçeğin, aslında bu iki aşırı uç arasında bulunduğunu savunur. Bu orta yolu daha iyi anlamak için bilimsel çabaların doğasını öncelikle bilmek gerekir. Onlara göre doğal bilimci için Yeni-Darwinci teorilerle uyumlu teolojiyle meşgul olmak normal bir konumdur.

“Hristiyan teistik evrim anlayışı” da denen bu anlayışa göre yaratılışa iman etmek ile evrimci bilimi savunmak arasında bir çelişki yoktur. Modern bilimin kazanımlarını ilahi bir hediye olarak gören bu yaklaşım, yaratılış öğretisi ile evrim arasında bir uzlaşımın olduğunu savunur. Daha açık bir ifadeyle onlara göre Tanrı bu âlemi doğada görüldüğü üzere evrimci bir süreç içinde meydana getirmiştir. Dolayısıyla Tanrı, âlemi ve insanı yaratma eyleminde tesadüfi çeşitlilik ve doğal seleksiyon gibi zorunlu ilahi evrimci fiziksel kanunları ve prensipleri icra etmiştir (Scott, 2000: 30-100).

Bu anlayışa sahip olan Ukraynalı Ortodoks bilim adamı Theodosius Dobzhansky, kendi teistik evrim teorisini genetik bilimi ile sentezler. Ona göre ilahi yaratılış eylemi ile evrim birbirini nakzeden iki alternatif görüş değildir. Doğanın yaratma yöntemi olan evrim eylemi Tanrı'nındır. Yaratma, MÖ, 4004 sene önce meydana gelmiş bir olay değil 10 milyon sene önce başlayan ve hâlâ devam eden ilahi bir süreçtir (Dobzhansky, 1973: 126-129).

Bu anlamda nispeten uzlaşmacı bir karakterde olan ve “Teistik Darwinciler” de denen bu yaklaşımı savunanlar, Tanrı'nın âlemi yaratıldığını ve âlemin her eyleminde faal olarak bulunduğunu açıklarken aynı zamanda Darwin'in evrimci görüşlerinin bilhassa Tanrı'nın (tahminen çok nadir olan) doğrudan müdahale etmediği kozmostaki gizemli işlerin açıklanması için doğru olabileceğini iddia eder.

Dolayısıyla denebilir ki, Yeni-Darwinci teoriler, çoğunlukla Tanrı'nın var olmadığını söylemesine rağmen çağdaş liberal (Protestan) ve ruhban olmayan dindar bilim adamları, teist bir evrimci anlayışı geliştirdiler. Bu yaklaşımı savunanlardan Ruse, Darwin'in varoluş modelini benimseyerek doğadaki olguların en muhtemel yaratılış teorisine sahip olduğunu iddia eder. O ve onun gibi inanan evrimci teistler, tüm yaratma eyleminde ilahi bir müdahalenin varlığına inanırken aynı zamanda Darwinci evrim anlayışını da ilahi faaliyetin icra olduğu bir yöntem olarak kabul eder (Ruse, 2001: 30-60).

Evrimci teolojiyi savunanlardan Amerikalı Protestan teolog John F. Haught, 2000 yılında kaleme aldığı *Evrim Teolojisi (A Theology of*

Evolution) adını verdiği eserinde böyle bir yaklaşımın aslında genel Hristiyan teolojisiyle tutarsız olmadığını savunur. Aksine ona göre bu duruş noktası, “bilimsel bir felsefi anlayış” ile “bilime uygun bir inancın” mükemmel bir uzlaşısıdır. Dolayısıyla Darwin’in ardından gitmesi gereken teolojinin, evrimle çelişen noktalarda iç bakış ve öz eleştiri yaparak evrimin değişmez yasa olarak kaçınılmaz olgularına yanıt vermedir. Son tahlilde Haught’e göre Darwin’in bile kısmen kendi modelinde kullandığı Hristiyan öğretisi, kaçınılmaz olarak insanı âlemin evrimci tarihiyle yüz yüze bırakmaktadır (Haught: 2000, 45- 80).

Hatta Protestan ana akımı içinde hermönetik açıdan en fazla literal okumalar yapan sert Evanjelik Hristiyan teolojisi, 2005 yılında yayımladığı teoloji sözlüğünde evrim teolojisinin daha da gelişebileceğinin sinyalini vermektedir. Bu teolojiye göre Yeni-Darwinci yaklaşımların savunduğu canlılar âleminde yeni çeşitliliklerin zaman içinde modifikasyonlardan geçerek yeni nesillere, yeni tür hayvanlara, bitkilere hatta biyolojik bölümlenmelere (phylum/filum) tabi olduğu görüşü, genel Hristiyan teolojisiyle çelişmez. Buna makro evrim denebilir (Barclay, 2005: 178).

Bilimsel tüm teorilerin ve özel yaratılış teorisinin kendi içinde problemleri olduğunu ve bu sorunun devam edeceğini bildiren dokümana göre gene de evrimci mekanizma normal bir süreçtir. Zira Tanrı, kendi katı olmayan şekilde çevreye uyum gösteren ve böylelikle ayakta kalmayı başaran organizmalar vücuda getirmiştir. Protestan vesikaya göre Kutsal Metinler, insanın Tanrı’ya benzeyen ruhani eşsizliğine ve doğaya hakimiyetine vurgu yaparken (Mezmurlar, 8) aynı zamanda onun yaratılmış oluşuna, yaratıcısını ihmal etmesi ve emirlerine uymasındaki kötülüğüne işaret eder. Tanrı tarafından yaratılmış düzen yine Tanrı’ya aittir ve insan onun koruyucu ve kollayıcısı olarak çevrenin kontrolünü sağlar (Barclay, 2005: 178-179).

Son tahlilde bu Protestan teolojik yaklaşımına göre yaratma eylemi temel bir hakikat olmasına rağmen Hristiyan akidesinde merkezi role sahip değildir. Ancak Tanrı bile evrimle anlaşılabilir. Darwin, türlerin katı ve değişmeyen varlıklar olmadığını, birkaç orijinal tipten uzun bir süreç sonunda bir takım değişimlerle meydana geldiğini insanlara öğretmiştir. Zira ona göre “bizi asıl şaşırtan şey Tanrı’nın Mesih’te kendini, göksel Baba olarak ve kurtarıcımız olarak vahyetmesidir (Barclay,

2005: 179). Sonuçta vesika, Tanrı'nın bile daha önce ruhani bir varlıkken İsa Mesih'te ete-kemiğe bürünerek maddi bir boyut daha kazanmasını büyük bir evrim teorisi olarak anlamaktadır.

Ancak Protestan teolojisi, yeni Darwinci teorilerin etkisiyle Hıristiyanlığa ait bazı öğretilerin (söz gelişi insanın Tanrı imgesinde yaratılışı, asli günah kavramı, günah ve kurtuluş ilişkisi, Cennet'ten kovulma gibi) geçerliliğini yitireceği endişesini duymaktadır (Spanner, 1995: 279). Protestanlara göre liberal bazı teologlar, evrimci etikten destek ummaya hazır olsalar da dindarların Tanrı'yı ve onun faaliyetlerini tabiat olaylarından koparan her türlü görüşten uzak kalmalıdır (Cook, 1995: 364).

Roma Katolik Kilisesi de bu son aşamada Protestan teolojisinden farklı noktada değildir. Yeni Katolik Ansiklopedisi'ne göre Tanrı'nın bir konuda açıkladığı hakikatler, kesinlikle aklın geliştirdiği bilimle ihtilaf içinde olamaz. Bu bağlamda modern biyolojiyle uzlaşma içinde olması gereken Katolik teologlara düşen, Yaratılış Kitabı'nda zikredilen kıssanın tarihsel sıhhatinden ziyade onun manevi ve ruhani anlamını ortaya çıkarmaktır. Hatta Papa II. John Paul, 22 Eylül 1996 tarihinde Papalık Bilimler Akademisi'nde yaptığı konuşmada Roma Katolik Kilisesi'nin evrim fikrine karşı çıkmadığını ama insanı maddi terimlerle izah etmeye teşebbüs eden evrimci teorilere karşı çıktığını ilan etti (Ehr, 2003: 345).

Buradaki konuşmasında o, Papa XII Pius'un *Humani generis* adlı ansikliğindeki görüşlerden örnek vererek evrim konusunun Hristiyan antropolojisi içinde değerlendirilmesini ve hem teolojinin hem de bilimin özleştirilmesi ve kendi içinde yargılamalar yaparak Hristiyan inancının insan doğası hakkındaki gerçek teolojisinin ortaya çıkarılmasını dolayısıyla bir evrim teolojisi inşa edilmesi talimatını verdi. Ona göre Hristiyan inancı özü itibarıyla (*in se*) evrime ve teorilerine değil, insanın kim olduğuna dair hakkaniyetli yargılardan yoksun olan bu teorilerin felsefelerine karşı çıkar. Dolayısıyla Papa II. John Paul'a göre evrim teorileri ilham aldıkları felsefi akımların etkisiyle ruh olgusunu canlı maddenin kuvvetleri olarak kabul etmekte veya maddi beden tezahürü olarak anlamaktadır ki bu insan hakkındaki (teolojik) hakikatle çelişmektedir. Son tahlilde ona göre mevcut dinsiz evrimci teoriler, mutlak anlamda insan onuruna hizmet etmekte acizdirler (Garrigan, 2003: 496). Böylece Papa, agnostik evrim teorilerine rezerv koymakta ve tüm

canlıların filogenetik açıdan gelişme gösterebileceğini, ama bunun beden için geçerli olduğunu ruh açısından söz konusu olmadığını zira Tanrı'nın beşeri ruhu doğrudan yaratıp onu bedene koyduğunu ileri sürmektedir (Klapwijk, 2011:14).

Papa Francis ise 2014 yılında ziyaret ettiği Papalık Bilimler Akademisi'nde yaptığı konuşmada seleflerinin izinden giderek evrim ve big bang gibi önemli teorilerin gerçek olduğunu Tanrı'nın büyücü değneğine sahip bir büyücü olmadığını belirtmiştir. Ona göre doğadaki evrim, kutsal metinlerdeki yaratma fikriyle çelişmez. Çünkü evrim kavramı evrilen canlıların yaratılmasını talep eder. Dolayısıyla evrim, ortak ata anlamında doğru, ama Yeni Darwinci teorilerin öne sürdüğü güdümsüz ve plansız bir süreç olduğu anlamında batıldır (www. independent.co.uk).

Sonuçta Roma Katolik Kilisesi'nin resmî belgelerinde Darwinci evrim teorilerine karşı temkinli bir hoşgörünün olduğu açıktır. Roma Katolik Kilisesi yayımladığı resmî belgelerle kendi teologlarının evrimci fikirleri kolayca benimsemelerine açık kapılar bırakmaktadır. Nitekim çağdaş Katolik teologlar, Teilhard, Whitehead ve benzeri evrimci şemalar üzerinde rahatça çalışabilecek hatta onları kendi Katolik gelenekleri içinde yeniden uzlaştırabilecek yorumlar yapmasına yardımcı olmaktadır. Bu noktada Roma Katolik Kilisesi'nin temel rezervleri insan ruhunun bizzat Tanrı tarafından yaratılması ve asli günah kavramının korunması konularındadır (M. Barnes, 2003: 347).

Son olarak Amerika'da Protestan Hristiyan çevrelerde evrim teorisinin yerine geçecek olan kutsal metinlere bağlı yaratılışçılığı ispat etmek isteyen, ama evrim teorisinin argümanlarını kullanan yeni bir bilimsel yaklaşım ortaya çıktı 1930'lerden itibaren yaşlı yeryüzü yaratılışçı akımına mensup insanlar, (mesela kimyacı L. Allen Higley) Bilim-Din Derneği adlı bir kuruluş yoluyla fosil kayıtlarının Adem'in Aden Cenneti'nde yaratılmadan önceki şeytani faaliyetler olduğunu ispat etmeye girişti. Higley'e göre Yaratılış kitabında zikredilen başlangıç noktası ile çok sonraki yaratılışlar arasındaki ara döneme "Şeytan ve yandaşlarının Cennetten kovulduğu zaman dilimi" diyebiliriz. Dolayısıyla Şeytan Lucifer bu dünyada yaratılan ilk kişidir ve birkaç milyon yıl önce yere konulduğu için yarattığı kaos sebebiyle yeryüzü şekilsiz ve ıssız idi. 1990'ların başında mikro evrim ve doğal seleksiyon kavramlarını genç-yeryüzü yaratılışçılığı için de ölçüt kabul eden bir bilimsel yaklaşım ortaya çıktı (Numbers, 2011: 131-132).

3. İslam'da Yaratılış- Evrim Tartışmaları

Kur'an-ı Kerim, insanın inandıklarıyla bildiklerinin uzlaşısı içinde olmasını ister. O, bilimsel çabaları ve felsefi düşünceyi teşvik eden bir kitaptır. İnsan, olgunlaştıkça ve irfanı arttıkça Kur'an'ın onunla konuştuğunu daha fazla anlar. O aynı zamanda her asrın ortak insanî değer ve hikmetine hitap edebilecek güçtedir. Bunun tam tersi de doğrudur; insan kendini ve evreni tanıdıkça Kur'an'ı anlayacaktır, kendi kültür düzeyine göre ondan başka şeyler öğrenecektir.

Kur'an-ı Kerim, pek çok ayette âlemin, insanların, hayvanların ve bitkilerin Allah tarafından yaratılışını açık bir dille dile getirir:

“İnkâr edenler, gökler ve yer yapışıkken onları ayırdığımızı ve bütün canlıları sudan meydana getirdiğimizi bilmezler mi? İnanmıyorlar mı?”(Enbiya, 21/30).

“Allah bütün canlıları sudan yaratmıştır. Kimi karni üzerinde sürünür, kimi iki ayakla yürür, kimi dört ayakla yürür. Allah dilediğini yaratır, Allah şüphesiz her şeye Kadir'dir.”(Nur, 24/45).

“Yeryüzünü sizin için bir döşek yapan, oradan sizin için yollar açan ve gökten bir su indiren O'dur.” İşte biz o su ile türlü türlü bitkilerden çiftler çıkardık.” (Tâhâ, 20/53.)

“Ey insanlar! Sizin yaratılmanız ve tekrar dirilmeniz tek bir nefsin yaratılması ve tekrar diriltilmesi gibidir. Şüphesiz Allah işitendir, görendir.” (Lokmân, 31/28).

Bu gibi kevnî ayetlerin varlığıyla yoğrulan İslam dünyasında tarih boyunca evrenin Allah tarafından yaratılması, yaşının büyük veya küçük olması hiç bir zaman bir sorun olmadı. Kur'an, üstelik bu konunun bilgi sahibi kişilere sorulmasını ister:

“O, gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan ve sonra arşı istiva edendir. Rahmandır. Bunu haberi olanlara sor.” (Furkan, 25/59).

İslam düşüncesinde Kur'an bağlamında ortaya çıkan evrim –yaratılış tartışmaları İslam irfanının zirve yaptığı bilim- din uzlaşısının öne çıkmaya başladığı IX. yüzyıla kadar gider.

Modern dönemde Müslümanlar, herhangi bir safhalaşma olmadan iki önemli görüş içine girmişlerdir; evrimi yaratılışın bir şekli olarak anlayan evrimci yaratılış anlayışları ve evrim karşıtı yaratılışçı görüşler.

3.1. Evrimci Görüşler Karşısında Yaratılış Savunan Yaklaşımlar

20. yüzyılın başından itibaren İslam alimleri Kur'an-ı Kerim'in açıkladığı yaratılışçı anlayışı bilimin ışığında yorumlamaya giriştiler. Geçen asrın en büyük İslam alimlerinden olan Elmalılı Hamdi Yazır, Klasik Dönem yaratılış anlayışını modern düşünce ile uzlaştırarak evrim görüşlerini açık bir dille eleştirip yaratılışçı görüşü savunur. Ona göre bütün canlılar, mükemmel bir tasnif, tertip ile kendi aralarında eksikten mükemmelle giden bir derecelendirme zinciri içindedirler. O, canlılar arasında büyük yaratılış farklılıkları olmasına rağmen hiçbir türün diğer türden ürediğine dair bir tecrübeye, bir şahide veya delile rastlanamayacağını açıklar. Nitekim ona göre insan insandan, maymun maymundan köpek köpekten türemiştir. Dolayısıyla o, evrimcilerin savunduğu eksik olandan başkalaşarak (istihale/mutasyon yoluyla) veya gelişerek (tekamül/progress) ortaya çıkmasına, insanın da maymundan bu şekilde türediğine inanan görüşü reddeder. O, insanlar arasındaki asli birliğin yani tüm insanlığın Adem'in çocukları olduğu fikrinin esas olduğunu, hayvanların ise başka bir tek asıl bir maddeden meydana geldiğini savunur. Son tahlilde Elmalılı, kurbağaların balıktan türediğini savunmak için görülmüş bir örneğe ihtiyaç olduğunu, ayrıca gözlenmiş bir örnek olmadığı ve mantıken bir zaruret bulunmadığı hâlde bu hükmün hem fenne hem de felsefeye aykırı olduğunu açıklar (Elmalılı, trz: I, 330-331).

Yaratılış-evrim tartışmaları konusu uzun yıllar çoğunlukla Hristiyan çevrelerde kısmen Yahudi geleneğinde tartışılmasına rağmen 19. yüzyılın başından itibaren Müslüman dünyasında da bilimsel olarak ele alınmaya başlandı. Aynı yıllarda bir grup tarafından ilahi dinlerdeki yaratılış gerçeğini evrim karşıtlığı temeline oturtarak Mükemmel Tasarım bağlamında önemli çalışmalar yapıldı.

Netice olarak Müslümanlar arasındaki evrim karşıtı yaklaşımın ortaya çıkmasında iki temel anlayışın etkili olduğu söylenebilir:

a. Kur'an-ı Kerim'de genel olarak canlıların yaratılışı özel olarak Hz. Adem'in (as.) yaratılışıyla ilgili anlatılarının harfi (literal) okunması sonucu meydana gelen katı yaratılışçı görüş.

b. Evrim hakkındaki bilimsel gelişmelerden habersiz ve bilinçsiz bir şekilde bu konuya karşı çıkanların oluşturduğu yaklaşımlar.

Yaratılışı savunanlara göre evrimcilerin tefsirlerden yola çıkarak evrime Kur'an'dan deliller getirmeleri mümkün değildir. Zira Kur'an evrimi değil gelişmeyi ilerlemeyi savunmaktadır. Evrimcilerin ayetler hakkındaki yorumlar ise kişisel izahlardan ibarettir (Okçu, 2013: 167).

3.2. Evrimi Yaratılışın Bir Yansıması veya İlahi Bir Kanun Gören Yaklaşımlar

Müslümanlar, her zaman evrimi reddetmemişlerdir. İslam tarihinde tekamül başlığı altında ateşli bir şekilde biyolojik evrimi kabul edenler veya en azından onu hoş görenler olmuştur. Müslümanlar, biyolojideki tekâmül anlayışını IX. asırdan itibaren ele almaya başladılar (Tatlı, 2008: 278-284).

İslam bilim tarihinin seyri içinde Müslüman âlimlerin varlıklar âlemini toprak, maden, bitki, hayvan, insan gibi basitten mükemmele doğru bir tekâmülcü seyir izleyerek geliştiklerini savunduklarını görürüz. Tekâmülü savunan bu âlimlerin ortak noktası, hiçbir türün başka bir türe dönüşmediği ve hiçbir türün başka bir türden meydana gelmediği fikrini esas almalarıdır. Söz gelişi Birûnî, (ö.1061), "İnsan, köpeklikten domuzluğa, sonra maymunluğa yükselerek insanlığa ulaşmadı." diyerek o dönemdeki Hint yarımadasındaki cari görüşü nakzeder (Okçu, 2013: 162).

Yine İbnu Türk el-İsfahânî ise *Füsûs* şerhinde şöyle demiştir: "*Yeryüzünde ilk meydana gelen madenler, sonra bitkiler, sonra hayvanlardır. Allah bu varlıkların cinslerinden her sınıfının sonunu, takip edenin başlangıcı kıldı da madenlerin sonunu ve bitkilerin evvelini mantar, bitkilerin sonunu ve hayvanların evvelini hurma, hayvanların sonunu ve insanın evvelini maymun kıldı ki, birbirine ulanma birliği bozulmadan, değişmeden, aralanmadan, kesilmeden korunsun ve birbirine bağlansın.*" (<http://www.hakveadalet.com/wp-content/uploads/Evrim-Tarihi.pdf>)

Modern dönemde bazı Müslüman düşünürler, insan dahil canlılarda biyolojik bir evrimin olduğunu kabul etmektedirler. Bu bilim adamları arasında Muhammed Abduh (ö. 1905), Süleyman Ateş, İsmail Yakıt, Hüseyin Atay sayılabilir. Bu bilim adamları, evrimi ilahi bir kanun veya yaratılışın meydana geldiği bir yöntem olarak kabul etmektedirler. Onlar, bir damla sudan insanın organik veya inorganik açıdan tekâmül ettiğini bunun yanında kültürü, eğitimi ve irfanı artıktıça

ruhî bir gelişme gösterdiğini söyleyerek hem biyolojik evrimi savunan Lamarck ve Darwin'i, hem insanlığın kültürel evrimini savunan Spencer'i kendi bağlamlarında uzlaştırmaya çabalarlar.

Bu bağlamda söz konusu bilim adamları, yeryüzündeki ilk insanın Adem (as.) olmadığını, onun neslinden gelenlerin babası olduğunu Adem ve onun neslinden gelenler, ilkel bir canlı olan hücrenin evrim geçirerek bu günkü şeklini aldığını belirtirler (Okçu, 2013: 163-164.).

Günümüzün etkili kelamcılarında Hüseyin Atay, evrim –yaratılış tartışmalarında önemli sayılacak görüşlere sahip olan bir bilim adamıdır. *Bilim, Evrim ve Kur'an* adıyla yayımladığı uzun bir metinde Atay, evrimcilerin doğaya yükledikleri anlam ile yaratılış savunuların Tanrı'ya yükledikleri anlamın aynı olduğunu savunur. Bu tezini savunmak için Atay, öncelikle bir takım öncüller öne sürmektedir.

Öncelikle ona göre Kur'an, her zaman akla gitmeyi, düşünmeyi vurgular. Kur'an akla tabidir ve akla ve ilme göre anlaşılabilen bir kitaptır. Dolayısıyla akıl Kur'an'a tabi değildir. O, bilimde ikiliğin olmayacağını; bilimin hükmünün ayrı, dinin hükmünün ayrı olmayacağını din ile bilimin özdeşliğini vurgular. Bir başka ifadeyle o, insanın akılla bir bilgiye ulaştığında dinin onu kabul edeceğini zira dinin rasyonel bilgi üretmediğini, her zaman doğruyu söyleyen aklın ürettiği bilgiyi kullandığını savunur.

Ona göre evrimciler ile yaratılışçılar arasındaki çekişme, üç noktada ortaya çıkar;

1. Bilim kuramının iyi tespit edilememesi.
2. Bilime karşı geleneksel rivayetçi din adamlarının rivayetleri literal olarak kutsal kabul etmeleri ve bu deyimleri dogmatik hale dönüştürmeleri.
3. İnsanlığın kişiliğine ve özgür düşünmesine olan baskı ve kısıtlamaların olması.

Atay, Charles Darwin'in Türlerin Kökeni adlı eserinin Arapçasını okuduğunu bu eserden hareketle yaratıkların kökenini, nasıl var olmaya başladığını kitap sayesinde öğrenmeye koyulduğunu ancak kitabı bitirdiğinde hayal kırıklığını yaşadığını anlatır. O, son tahlilde Darwin'in teorisinin varmak istediği amaçlarla canlılar dünyasındaki ilahi amacın ilişkisi arasında bir bağın olmadığını sonucuna varır. Dolayısıyla o, evrimcilerin görüşlerinin Kur'an'a uygunluğundan çok bir tavsiyesi olabileceğini iddia eder.

Atay, evrimciler ile yaratılışı savunanların karşı karşıya gelmesinin temel sebebinin her iki tarafın Tanrı'yı yanlış anlamaları olduğunu iddia eder. Ona göre evrimci teorilerin doğa dediği ile yaratılışçıların Tanrı dediği şey aynıdır. Zira doğanın yaptığı şey ile Tanrı'nın yaptıkları aynı şeylerdir. Bir başka ifadeyle doğanın kendi isteği ve seçeneğiyle her şeyi yaptığına göre doğa Tanrı hükmündedir. Evrimciler doğaya açıkça Tanrı demekten kaçınarak aslında dogmatik Tanrı anlayışıyla örtüşmek istememektedirler. Halbuki Tanrı'nın yaratıcı kelamı ile doğanın kanunları aynı şeylerdir. Ona göre evrimciler sadece canlı varlıklardaki olayları doğaya yaptırmaktadırlar halbuki evren sadece canlılardan oluşmamaktadır. Atay, yaratılışı savunanların Tanrı kavramını yanlış anladıklarını buna karşılık evrimcilerin de evrime verdikleri gücü çok aşırılığa taşıdıklarını ve ona uluhiyet rütbesi yüklediklerini ileri sürer.

Son tahlilde Atay'a göre bu noktada çözüm şudur: Evreninin şaşmaz, bozulmaz, durmaz, kesintiye uğramaz evrensel kanunları ve tasarımları bulunur. Tanrı bu evrensel kanunları kesip arızaya yol açmaz. Olağanüstü değişimlerin kökenini din adamları mucizelere bağlarken bu değişimlerin niçin ve nasıl olduğuna cevap veremeyen Darwin, değişimlerin kökeninin nasıl evrimleştiği sorusuna akıllıca bilinemezlik sözü ile karşılık verir (<http://huseyinatay.com/images/dosya/998614.pdf>).

Evrim'in yaratılış sürecinde "ilahi bir kanun" olduğunu savunanların başında İslam Felsefesi alanında çalışan İsmail Yakıt gelir. Yakıt, Paris'te sunduğu Hristiyanlık ve İslam'ın Darwinizm'e bakışı konusunda bir doktora tezine sahiptir (Yakıt, 1979). O, her şeyden önce kâinatın yaratılış kanunu ve insanın yaratılış yasaının aynı olması gerektiğini düşünür. Ona göre bunu Kur'an da açık bir şekilde dile getirir:

"Ey insanlar! Sizin yaratılmanız ve tekrar dirilmeniz tek bir nefsin yaratılması ve tekrar dirilmesi gibidir. Şüphesiz Allah işiten-dir, görendir." (Lokmân, 31/28)

Yakıt, Kur'an'da insanın yaratılışı konusunda inorganik, organik ve ruhî olmak üzere üç aşamalı bir evrimin olduğunu iddia eder. O, inorganik ve ruhî evrimi bir tarafa bırakarak biyolojik evrime/organik evrime yoğunlaştığını açıklar. Ona göre biyolojik açıdan insan "topraktan gelerek tedricen gelişen varlık" ve "nutfeden (sperm) itibaren tedricen gelişen varlık" olarak iki aşamalı bir yaratılış içindedir (Yakıt, 1998: 5).

Yakıt'a göre insanın evrimi "*Oysa, sizi türlü merhalelerden geçirerek (atvaran- merhaleler) O yaratmıştır*" (Nuh, 71/14) ayetiyle Kur'an'da ilahi bir kanun olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre bu ayetteki anahtar kelime olan *atvaran* "bir hâlden diğer bir hâle geçişi", "bir merhaleden diğerine dönüşme" anlamına gelen *tavr* kökünden gelir. Master hâli olan *tatavvur* modern Arapçada "evrim" (evolution) kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla Yakıt, literal anlamında kullanarak *atvaran* kelimesinin "evrim sürecinde art arda meydana gelen biyolojik merhaleleri ifade ettiğini iddia eder (Yakıt, 1998: 5-6).

Yakıt, Kur'an'da literal anlama yoğunlaşarak evrimin kanun olduğunu başka ayetlerden yola çıkarak ispatlamaya çalışır. Söz gelişi ona göre; "*Allah sizi yerden bir bitki bitirir gibi bitirdi*" (Nuh, 71/17). ayetinde geçen *bitki* (*nebaten*) kelimesinin harfî anlaşılmasını savunarak insanın yerden bir bitki olarak çıktığını, dolayısıyla bir nebatî hayata sahip bir dönem geçirdiğini neticede insanın bitkiler âlemiyle bir akrabalığının söz konusu olduğunu anlamamızın mümkün olduğunu, "Ol!" ilahi emriyle Allah'ın insanı nebatî ve hayvani etaplardan geçirerek sonunda bir insan şekli verdiğini iddia eder (Yakıt, 1998: 8).

Son tahlilde Yakıt, "*İçinizden cumartesi günü yasağını çiğneyenleri elbette bilirsiniz. İşte bundan dolayı onlara "sefil maymunlar olun!" dedik*" (Bakara, 2/65) ayetinde geçen maymunlar (*qıradetun*) kelimesini de literal anlayarak J. Huxley'in savunduğu insanın maymundan evrimle geldiği teorisinden ziyade biyolojik açıdan geriye doğru bir evrimin olabileceğini yani insanla maymumun ortak bir ata-dan gelmiş olabileceklerini düşünür (Yakıt, 1998: 14-15).

Aslında İslam, âlemin ve insanın yaratılışı konusundaki hayati ve varoluşsal sorulara cevap verme amacındadır. Bir başka ifadeyle son ilahi gelenek, hem bu konuda ortaya çıkan belirsizlikleri gidererek insanın "güvende hissetmesini" sağlamak, hem de yaratılışla ilgili güncel problemlerin doğurduğu güvensizlik durumunu "iman" yoluyla ortadan kaldırmak niyetindedir. bütüncül bir inanç sistemine sahip "Müslüman" ise kendisine bahşedilen akıl nimetiyle bir taraftan geçmişi (yani kendi kökenine ve varlık içindeki yerine) dair "makul açıklamalar" ararken diğer taraftan geleceği ve ölümden sonrası hak-kında kendini "güvende hissetmek" ister. İşte tam bu noktada köken konusun-da makul açıklama yapmak zorunda olan bilim ile gelecek konusun-daki endişeleri giderecek sağlam bir iman bahşetmesi beklenen dinin birbiriyle omuz

omuza çaba göstermesi, birlikte çalışması beklenir. Böylece sağlam güvence ve kuşkuları giderici iman vasıtasıyla “belirsizlik içinde olmayan” ve “kendini güvende hisseden” Müslüman, âlemin mahiyetine dair oluşabilecek her türlü parçalanmışlığı, tutarsızlıkları ve dağınıklıkları bertaraf edebilecek bütüncül bir bakış açısına sahip olabilecektir. Bu noktadaki bilimsel çabalar, bizzat Allah tarafından tüm müslümanlara verilen bir emirdir:

“De ki: Yeryüzünde gezip dolaşın (araştırın) da Allah’ın, yaratmayı nasıl başlattığını inceleyin. Allah sonraki oluşumu da böyle inşa edecektir. Kuşkusuz Allah, her şeye kadirdir.” (Ankebut, 29/20).

Neticede son ilahi dinin mensupları olan Müslümanlar, her zaman evrimi reddetmemişlerdir; söz gelişi tekamül başlığı altında ateşli bir şekilde biyolojik evrimi kabul edenler veya en azından onu hoş görenler İslam tarihinde olmuştur. Günümüz Müslüman düşüncesinde insanların ve diğer canlıların daha önceki düşük türlerden evrim fikri ele alınmış ve bu konuda iki temel yaklaşım ortaya çıkmıştır;

a. Kur’an-ı Kerim ayetlerindeki Adem’in yaratılışıyla ilgili ayetlerin lafzî (literal olarak) okunup yorumlanması sonucu ortaya çıkan evrim kavramını reddeden geleneksel yaratılışçı yaklaşım.

b. Evrimi yaratılışın bir modu, ilahi bir kanun veya yaratmanın hayati bir boyutu olarak gören anlayış.

Sonuç

Yaratılış görüşü, âlemin tüm içindekilerle beraber, aşkın, yetkin, yaratıcı, bağışlayıcı, yetiştirici, koruyucu ve cezalandırıcı bir Yüce Varlık tarafından meydana getirildiği fikrini esas alır. Bu doğrultuda din - bilim ilişkisindeki ihtilafları besleyen iki önemli mesele bulunur: Realliteyi gösterdiği iddiasındaki bilimsel kanıtlar ve aklı öne çıkarmadan geniş otoriteyle donatılmış dogmatik din anlayışı.

Yahudilik ve Hristiyanlık, ruhani yaratılışa vurgu yapan ve maddi âlemin yaratılışını ihmal eden Hint geleneklerinin aksine, maddi evrenin yaratılışına özel vurgu yapan inanç sistemleridir. Yahudi Rabbanileri gelenek içinde daha özel yorumları ihtiva eden gizemli Kabbalacı tefsir geleneğinin, evrimle ilgili bilimsel görüşlerle uyum içinde olduğunu savunur. Yaratılışçı görüşleri savunan literal kutsal metin yorumcularının aksine bilim- din uzlaşısını savunan Yahudi teologları, evrimci (Darwinci) teorileri tamamen reddetmemesine rağmen onların bilimsel indirgemeci yaklaşımını beğenmezler ve yaratılış konusundaki

kutsal metinlerinin kabalist (yani iş'ari ve ve batını anlamlarına) yoğunlaşılır. Dolayısıyla Kabbala geleneği ışığında geliştirilen çağdaş evrimci Yahudi teolojisine göre “âlemin yaratıcısı” Yüce Tanrı, evrimin genetik prensip ve temellerini de yaratandır. Ancak onlara göre şu rezerv hiçbir zaman unutulmamalıdır: Bilimsel bulgular, dini açıdan bir anlam ifade etmez; din ise tam tersi olarak doğrudan beşeri fiilleri hakkında olup tabiat kanunlarıyla doğrudan ilintili değildir.

Hristiyan âlemindeki evrim- yaratılış tartışmalarının seyrine baktığımızda modern biyolojinin günümüzde Yeni-Darwinci modeli disiplinin merkezi yaklaşımı olarak benimsediğini görürüz. Bu noktada yapılan Darwinci yaklaşımlar, günümüze kadar sürmüş ve XX. yüzyıldan itibaren evrimci teorilerle bütünleşen yaratılışçı teolojiler ortaya çıkmıştır. Anlaşılan gelecekteki ana odağı, bu iki alan arasındaki sürtüşmeler ve derin ihtilafları giderecek çabalar olacaktır.

Zaten Hristiyan dünyasında gözlemlenen evrimci teorileri ile yaratılışçı savunan teolojik görüşler arasındaki tartışmaların tarihi seyrine baktığımızda birinci safhada evrim teorilerine karşı bir kayıtsızlık olduğunu daha sonra karşıtlığın ve reddetmelerin meydana geldiğini son safhada ise evrim teolojisini oluşturma gibi önemli bir dönüşümün baş gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu son safha bilhassa önemlidir; zira Hristiyan âleminde son dönemde ortaya çıkan teistik (yaratılıştan ilahi müdahaleyi savunan) evrimci bilim, hem yaratılışçı hem de evrimi uzlaştırmaya girişmiştir. Bu konum bilhassa sosyal alanda ve eğitimde öne çıkarılmaktadır. Batı'da uzlaşıcı tavrın, bu konudaki hararetli tartışmaları ve sosyal gerilimleri düşürmek için sürekli revize edici bir faydası olması sebebiyle önemsenmesi gerektiğini savunanlar azımsanmayacak kadar çoktur.

Ancak şunu hemen belirtelim ki, Yahudilik ve Hristiyanlıkta katı yaratılışçı savunanlar kutsal metinlerin lafzını (literal) okuyarak yorumlarken, evrimi savunanlar ise metinlerin metaforik (iş'ari) ve ezoterik (batınî) anlamlarına yoğunlaşılır.

İslam dünyasında ise durum tam tersidir; evrimin bir kanun olması gerektiğini savunanlar, genel olarak Kur'an ayetlerinin lafzî (literal) anlamlarına (söz gelişi *advar/merhaleler* kelimesi, *nebat/ bitki* kelimesi veya *nefsin vahidetün/ tek bir nefis* gibi) yoğunlaşırken, katı yaratılışçı savunanlar ise iş'ari ve batınî anlamlara yönelmektedirler.

Yine şunu unutmamalıyız ki, din ile bilimi iki ayrı ve bağımsız alan gören Yahudiliğin ve ikisini birbirine dönüştürme niyetindeki

Hristiyanlığın aksine İslam geleneği içindeki güncel yaratılış- evrim tartışmaları, din ile bilimi birbirinin süt kardeşi gören bir anlayışla modern Kelam ilminin (dolayısıyla fıkıh usulünün de) temel meseleleri içinde yer alır. İki dinin kutsal metinlerinin aksine âlemin yaratılışını ve insanın yaratılışını merhale merhale anlatan Kur'an-ı Kerim, en başından katı yaratılışçı anlayışlar ile salt materyalist ateist evrimci anlayışlar arasında orta yol izlemektedir. Bu bağlamda Kur'an, bir tarafta yaratma eylemindeki teferruat ve karmaşıklığa vurgu yaparak imanı sağlamlaştırırken diğer taraftan bilimle fenle uğraşan kendi dindarına, modern evrimci biyolojinin verilerini sağlıklı değerlendirebilecek ipuçlarını sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Barclay, O. R. (2005); "Creation", *New Dictionary of Theology*, ed. Sinclair B. Ferguson- David F. Wright, Leicester: Intervarsity Press, 177-179.
- Barnes, M. (2003); "Creationism", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler, Washington D.C.: Gale, 346- 347.
- Behe, J. Michael (1996); *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, Newyork:
- Cherry, Shai (2003); "Three Twentieth –Century Jewish Responses to Evolutionary Theory", *Aleph*, no. 3, 247- 290.
- Cook, E.D. (1995); *New Dictionary Christian Ethics and Pastoral Theology*, ed. David Atkinson- David H. Field, Leicester: Intervarsity Press, 363- 364.
- Dobzhansky, T. G. (1973); "Nothing in biology makes sense except in the light of evolution", *The American Biology Teacher*, 35/3 (March), 125-129.
- Denzinger, H. (1963); *Enchiridion Symbolorum*, ed. A. Schönmetzer, Freiburg: 32.nd Publication.
- Dembski, William A. (1999); *Intelligent Design*, Illinois: Downer's Grove.
- Ehr, D. J. (2003); "Creation", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler, Washington D.C.: Gale, 336-345.
- Feliks, Yahuda (2007); " Evolution", *Encyclopeadia of Judaica (Second Edition)*, ed. Fred Skolnik, USA: Macmillan, 585- 588.
- Haught, F. John, *God After Darwin- A Theology of Evolution*, Boulder: Colo.
- Garrigan, O. W. (2003); "Catholic Teaching(Evolution)", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler, Washington D.C.: Gale, 495-496.
- Idel, Moshe (2000); *Absorbing Perfections:Kabbalah and Interpretation*, New Haven.
- Klapwijk, Jacop (2011); "Creation Belief and Paradigm of Emergent Evolution", *Philosophia Reformata*, 76/1, 11-31.
- Loike, John D. – Tendler, Moshe D. (2006-2007); "Moleculer Genetics, Evolution and Torah Principles", *The Torah U- Madda Journal*, vol. 14, 173- 192.
- Miller, Kenneth (1999); *Finding Darwin's God:A Scientist's Search for Common Ground between God and Evolution*, Newyork:

- Myer, Stephen C. (2001); "Not By Chance", *National Post* (Toronto), December 1, 18-19.
- Numbers, Ronald, L. (2011); "Clarifying Creation: Five Common Myths", *History and Philosophy of the Life Sciences*, 33/1, 129- 139.
- Robinson, Ira (2007); "American Jewish Views of Evolution and Intelligent Design", *Modern Judaism*, 27 /2 (May, 2007), 173- 192.
- Ross, H. (1994); *Creation and Time*, Colorado: Navpress.
- Ruse, Michael (2001); *Can Darwinian Be a Christian?: The Relationship between Science and Religion*, Cambridge: U.K.
- Okçu, Abdulmecit (2013); "Kur'an ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu", *EKEV Akademi Dergisi*, 17/56, 151- 177.
- Scott, Eugenie C. (2000) "The Creation-Evolution Continuum", (www.ncse.com/creation/general/creation-continuum).
- Sterman, Baruch (1994); "Judaism and Darwinian Evolution", *A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 29/1, (Fall), 48-75.
- Spanner, D. C. (1995); "Darwin, Charles", *New Dictionary Christian Ethics and Pastoral Theology*, ed. David Atkinson- David H. Field, Leicester: Intervarsity Press, 279.
- Tatlı, A. (2008); *Evrin ve Yaratılış*, İstanbul: Nesil Yayınları.
- Tokat, Latif (2009); "Dünya Görüşü- Din İlişkisi", *Hitit İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, 41-63.
- Yakıt, İsmail (1979); *L'Attitude du Christianisme et de l'Islam en Face du Darwinisme*, Paris.
- Yakıt, İsmail (1998); "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, (1- 16).
- <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/pope-francis-declares-evolution-and-big-bang-theory-are-right-and-god-isnt-a-magician-with-a-magic-9822514.html> (1.11.2017)
- <http://www.hakveadalet.com/wp-content/uploads/Evrin-Tarihi.pdf> (22.11.2017)
- Hüseyin Atay, Bilim, Evrim ve Kur'an, 11-12, 14-16, <http://huseyinatay.com/images/dosya/998614.pdf> (22.11.2017)

DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE ARKETİPSEL BİR SEMBOL OLARAK KADIN

Dr. Fevziye ALSAÇ*

Öz: Mitler, mitoslar ve halk edebiyatı ürünleri; insanlığın ortak tecrübelerle oluşturduğu ilk örnek/köken olan arketipsel sembollerin zengin örneklerini oluşturur. Her milletin anlatılarında vücut bulan ortak duygu ve düşünceler, evrensellik kazanarak ilk kökene/örneğe ulaştıran arketipsel sembolere dönüşür. Milletlerin, farklı zaman ve coğrafyalarda ürettiği kültürel bellek, arketiplerle evrensel bir imaj halinde insanlığın ortak hafızasına dönüşür. İnsanın/insanoğlunun ortak kültürel mirası arketipler, insanı merkeze alan felsefe, psikoloji ve edebiyatın ortak konusudur. İnsan eylemlerinin çözümlenmesinde edebiyat, psikoloji ve felsefe bilimleri ortak biçimde edebi metin, tören vb. kaynakları inceler.

Türk milletinin destansı hayatını her bakımdan şifreleyen Dede Korkut Hikâyeleri, kadını göçebe hayatın içinde etkin bir birey olarak tasvir eder. Kadın kahramanlar, hikâyelerde erkek kahramanlar kadar önemli, onlarla aynı özelliklere sahip güzellikleri ve erdemleriyle ön plana çıkan karakterlerdir. Dede Korkut Hikâyelerinde kadın kahramanların fonksiyonları; sorunu çözme ve erkek kahramanı tamamlayan bir kompozisyona sahiptir.

Bu çalışmada, Türk kültürünün ortak bilinçdışı malzemesini ihtiva eden Dede Korkut Hikâyelerinde kadına bakış değerlendirilmiştir. Çalışmanın temelinde arketipsel semboller açısından kadın kahramanların özellikleri ele alınmış ve Türk kadınının hikâyelerdeki etkin fonksiyonunun arketipsel formları ve tezahürleri irdelenmiştir. Hikâyelerdeki arketipsel sembollerin kadın kahramanlar aracılığıyla oluşan izlek ve tezahürleri metinlerden örnekler verilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca Dede Korkut Hikâyelerinde kadına verilen değer arketipsel sembolizm açısından çözümlemesinin Türk kültüründeki izleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut Hikâyeleri, kadın, arketipsel sembol, kültür

WOMEN AS AN ARCHITECTURAL SYMBOL IN DEDE KORKUT STORIES

Abstract: Myths, mythos and folk literature products; they form rich examples of archetypal symbols which are the first examples / origin of mankind's common experience. The common feelings and thoughts embodied in the narratives of every nation are transformed into archetypal symbols that attain universality and reach the first root / example. The cultural memory produced by nations at different times and geographies

Geliş tarihi: 30. 11. 2017

Kabul tarihi: 14. 12. 2017

* Toki Yazıkonak Ç.P.A. Lisesi Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni.

becomes a common memory of humanity as a universal image through archetypes. The common cultural heritage of humans /human beings is archetypal, a common theme of philosophy, psychology and literature centering on human beings. In the analysis of human actions, literature, psychology and philosophy sciences commonly investigate resources, literary texts, ceremonies and so on.

Dede Korkut Stories, which encode the legendary life of the Turkish nation in every aspect, depict "woman" as an effective individual in nomadic life. Female heroes are as important as the male heroes in the stories, with the characters with the same qualities as their beauty and virtues. The functions of female heroes in Dede Korkut Stories has a composition that solves the problem and completes the male hero.

In this study, the view of the woman was evaluated in Dede Korkut's Stories, which contain the common unconscious material of Turkish culture. At the basis of the work, the characteristics of female heroes are discussed in terms of archetypal symbols and archetypal forms, and manifestations of Turkish woman's effective function in stories are examined. The traces and manifestations of the archetypal symbols in the stories through female heroes were tried to be explained by giving examples from the texts. In addition, the traces of the value given to the woman in Dede Korkut's Stories in the Turkish culture have been discussed in terms of archetypal symbolism.

Key Words: Dede Korkut Stories, women, architectural symbol, culture

Giriş

Arketipler, ortak bilinçdışında var olan, ilk köken/örnek anlamında kullanılan kişinin atalarından ona miras kalan geçmişini, bugünkü yaşantısını ve geleceğe kalacak bir ortaklığı ifade eden sembollerdir. Jung, “*Bilinci etkileyen ve her insanın ortak bilinçdışını oluşturan içindeki ortak etkenlere arketipler adını verir.*” (Gökeri 1979: 10). Arketipler, yaşantılarla somutlaştırılan ve her insanda mevcut olan imgelerle tezahür eder. Kalıtım ve evrim insanın fiziksel yaşantısının yanında ruhsal yaşantısını da ifade eder. Benzer yaşantı ve tecrübelerle oluşan imgeler, ortak bilinçdışında arketip adı verilen sembolleri oluşturur. “*Aynı tip sayısız yaşantının psişik kalıntıları*” (Jung 1991: 148). olan arketipler aracılığıyla bilinçdışının yolculuğu somutlaşır. Kutsallık taşıyan ilkler, köken/örnek olur ve ritüellerle yeniden yaşanarak devam eder. Jung’a göre arketipsel imgeler, her insanın bilinçdışında kayıtlıdır ve kişi doğduğu anda bu formlar onda mevcuttur. Karşılaşılan nesneye/duruma verilen tepki “ezelî imge” olarak bilinçdışında kayıtlıdır. Ortaya çıkmaları için yaşantılar geçirilmesi gerekir. Bugünkü insanın ve ilk insanın yaşantıları ortak bir değere sahiptir; insanlar, farklı coğrafyalarda farklı yaşantılara sahip olmasına rağmen aynı tecrübeleri yaşamışlardır. Bu tecrübeler, insanlığı ortak bilinçdışının evrenselliğinde buluşturmaktadır. Arketipler, soyut olan bir kavramın mitler, ayinler ve edebî metinler aracılığıyla söylemsel olarak somutlaşmasıdır.

Milleti millet yapan manevî ve maddî değerlerin tümü millî kültürü oluşturur. Kültürel değerler, millî kimliğin oluşumunda ana merkezi teşkil ederler. Millî kimliği ile diğer toplumların kadınlarından ayrılan Türk kadını, tarih boyunca sosyal-siyasî ve kültürel hayatta aktif bir rol oynamıştır. İlk yazılı belgelerimizde kadının devlet yapısındaki yeri ve toplumdaki saygınlığından söz edilir. Türk devlet yapısında hakanın yanında ona eşlik eden hatun vardır; kurultayda, törenlerde, kabullerde eşiyse beraberdir. Göktürk Yazıtlarında Türk milleti yok olmasının diye İleriş Kağan'ın İlbilge Hatun ile birlikte Tanrı tarafından göğe çıkarıldıklarından bahsedilmektedir. Bilge Kağan'ın bu sözü Türk toplumunun hakanlarına verdiği değerın aynısını hatunlarına/kadınlarına da verdiğini gösterir. *“İlbilge Hatun'un adı İleriş Kağan'dan sonra hemen ikinci sırada yer alır. Yazıtlarda geçen 'Katun' kelimesi hatun, kraliçe, kadın, hanım manasına gelmekte ve bu sıfat genellikle İlbilge Hatun için kullanılmaktadır.”* (Küçük 2004: 202). Göktürk Yazıtlarında, Bilge Kağan *“Umay gibi annem Hatun” ifadesini kullanır. Umay, koruyan, besleyen ve büyüten ruhtur. “Umay hakkında geniş bilgi veren Seyidov, Umay'ı bir yandan güneşle ilişkilendirirken, bir yandan da dişil unsur olan yerle ilgili görmektedir. Kutsal yerin (Ötüken) Türk topluluklarına yardım etmesi gibi Umay da yalnız çocukları değil, bütün Türk halklarını, hatta bütün insanları koruyan onlara kut veren bir tanrıçadır. Kırgızlara göre Umay aynı zamanda bol mahsul almaya ve mal ve mülkün artmasına da yardım eder...”* (Çoruhlu 2000: 41). Söz konusu bu değerlerin oluşumunda en büyük görev doğurganlığı ve koruyuculuğu sembolize eden kadının dişilik özellikleriyle şekillenen mitolojik imgelerdir.

Ailenin/evin koruyucusu ve mitolojilerde dünyanın/evrenin varoluşunun ilham kaynağıdır. Yaratıcının izniyle hayat sunan kadın, bu özelliğiyle tüm mitolojilerde yaratma ilhamı veren, evrenin var olmasını sağlayan unsurdur. Kutsal ayinlerde kadın ve dişil unsurların aracılığıyla dualar edilmesi, kadının doğurganlık vasfının sonucudur. Şaman ayinlerinde erkek şamanların saç uzatması kırmızı rengi kullanması, kadının gücünü sembolize eder. *“...Türklerin tarih öncesinde, toplum adına kutsalla ilişkiyi yürütme görevi (kamlık mesleği) daha çok kadına düşmüştür ve orijinal şamanlıkta, yaratıcılık, üreticilik ve koruyuculuk özellikleri atfedilen dişil unsurlar ağırlıktadır.”* (Türköne 1995: 14). Anaerkil bir toplumun özelliği olan kamlık mesleği, anne arketipinin bir formu olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabiat un-

surları dişil birer imge olarak arketipik sembolleri somutlaştırır. Koriyucu ve iyi ruhların olduğu düşünölen kayın ağacı analık/dişilik vasfiyla yüceltilir. Kadın, arketipsel bir imajla yaratma ilhamı taşıması yönüyle erkek kahramanın erginlenmesinde yeniden doğuş arketipinin mimarıdır. Anlatılarımızda kadının/dişii varlığın doğurganlık ve yaratma ilhamıyla erkek kahramanı tamamladığı ve etkili olduğu görölür.

Yaratılış mitolojilerinde kadın/dişii, yaratmayı ilham eden ve doğurganlık vasfiyla çoğalmayı sağlayan kutsal imgedir. Anlatılarda kadın, kutsal bir misyona sahiptir. Ata/ana erkil bir toplumun yücelttiği kadın, yaratma ve çoğalma imgesinde ilham kaynağıdır. Av ve sürü toplumunda çoğalma ve nüfusun çokluğu önemli bir unsurdur. Türk soyunun çoğalması dişii bir varlık ile sembolize edilir. “*Türk destanlarında da, kadınların yeri önemlidir. Bozkurt destanına göre, Türk soyunun, kolları ve bacakları kesilmiş bir genç ile, bir dişii kurdun evliliğinden türemesi ve daha sonra Türklere hakan olan Aşine'nin, soyunu unuttuğunu göstermek için, çadırın kapısına, üzerinde kurt başı bulunan bir bayrak dikmesi, anne tarafına bağlılığın bir işaretidir.*” (Şimşek 2000: 250). Oğuz Kağan destanında Türk toplumunun kültürel belleğini mitik bir şekilde sunan anlatıda, kadının yüceliği ve kutsallığı sembolize etmesi olağanüstü bir şekilde tasvir edilir. Oğuz Kağan'ın annesi Ay Kağan'dır ve Ay, dişilik vasfına sahiptir. Oğuz Kağan'ın ilk eşi gökten inen mavi bir ışıktan, ikinci eşi ise göl ortasındaki bir ağacın kovuğundan çıkar. Türk mitolojisinde ışık ve ağaç kutsal sayılmış ve dişii imge olarak kabul edilmiştir. “*Türk kültürünün ve mitolojisinin en önemli ağacı kayındır. O, Tanrı'nın ağacıdır. Kayın, iyi ve koriyucu ruhların yeryüzüne inme yoludur. Kayın ağacının yerleştiği yer, Tanrı kutunu içine sindirir. Bu yüzden de kayın ağaçları buldukları yerlerde insanların içine ferahlık- içtenlik doldurur, rahatlatır, sevindirir, iyileştirir, iyiliğe yönlendirir. Türk'ün anlayışına göre, kayına kadınların, anaların ana kutları sinmiştir. Onun için de kayını kesmek yasaktır.*” (Ergun 2004: 196). Tabiat ve tabiat unsurları dişilik vasfiyla kadını/dişiliği sembolize eder. Dişil bir imge olarak anne arketipinin koriyuculuk ve besleyicilik özelliklerini sembolize eder.

İslamiyet dininin temel yapısında cinsiyet ayrımı yoktur; İslam dini kadını yüceltir ve erkeklere, eşlerini kutsal emanet olarak görmeleri gerektiği mesajını verir. “*İslamiyet cinslerin birbirine karşı üstünlüğünü kabul etmez. Kadın ve erkek arasındaki, cinsiyetlerinden dolayı*

ortaya çıkan farklılıkları birbirlerinden üstünlük veya aşağılık anlamında değerlendirmemek gerekir. Bu farklılık, yaradılış hikmetine göre birbirlerini tamamlamaları anlamındadır. Kadınlar, fizyolojik olarak erkeklerden farklıdır. Adeta birbirlerini tamamlarlar. Fizyolojik farklılık, psikolojik yapıyı da etkiler.”(Şimşek 2009: 64). İslâmiyet dini, kadını doğurganlık ve annelik vasfıyla yüceltir. Hz. Muhammed’e ilk inanan kişi eşi Hz. Hatice, ömrünün sonuna kadar eşinin dert ortağı olmuştur. İkinci eşi Hz. Ayşe de savaflara katılmış, siyasetle uğraşmıştır. Kültürel mirasımızın nadide hazinelerinden bir cevher olan Dede Korkut Hikâyeleri’nin giriş kısmında kadınlardan söz edilir, böylelikle kadının /toplum/aile hayatındaki önemi vurgulanır. Dede Korkut Hikâyelerinde kadınlar dört gruba ayrılır: “Dede Korkut dilinden ozan aydur: Karılar dört dürlüdür: Birisi ev yapan sulpdür, birisi solduran sopdur, birisi dolduran topdur, birisi evün tayakıdır, birisi nice söyler isen bayağıdır. Ozan: Evün tayağı oldur ki yazıdan yabandan eve bir udlu konuk gelse, er adam evde olmasa, ol anı yedürür içirür, ağırılar, azizler göndürür. Ol Ayşe, Fatma soyudur. Hanum anun bebekleri bitsün, ocağuna buncılayın avrat gelsün.” (Gökyay 2009: 22). Hikâyelerde geçen kadın kahramanlar, ozanın her eve girmesini dilediği faziletli kadınlardır. Eşinin yokluğunda onu temsil eden, misafirperver ve cömert eşlerdir. “Böyle kadınlar Hz. Muhammed soyundan gelirler.” söylemi yücelik bildirir. Dede Korkut anlatılarında geçen kadın kahramanların genel olarak olumsuz özellikleri yoktur. Atalarından gelen asilliği ile arketipik temalarla güçlü Türk kadını temsil eder. Anlatılarda kadın; annedir, eştir/sevgilidir, kardeştir ve savaşçıdır. Kadın, ailenin temel taşı olarak kutsal bir görevi üstlenir. Kadın/anne/eş, sevgi, saygı ve millî değerleri ilmek ilmek dokuyarak toplumun dürüst, cesaretli alp kahramanlarını, toplumun fertlerini yetiştirir. “...Gerçekten de bir içtimai zümrenin aile hayatı hakkında esaslı bir fikir sahibi olabilmek için önce o zümredeki kadınlığın durumuna göz atmak gerekmektedir.” (Cebeci 1993: 84). Destanlaşmış bu hikâyelerde göçebe yaşam tarzına bağlı özellikleri anlatılan, soylu ve asil Türk kadınıdır. Kadının Türk toplumundaki önemini izleksel olarak açıklayan bu hikâyeler canlı birer belge değeri kazanır.

Dede Korkut Hikâyelerinde sadece üç hikâyede kadına ismiyle hitap edilir. Bunun temelinde bu üç hikâyenin ana ekseninde kadın kahramanın yer alması yatar. Erkek kahramanın mücadelesinin sebebi kadının eştir. Bamsı Beyrek, Banı Çiçek için; Kan Turalı, Sarı Donlu Selcen

Hatun için ve Salur Kazan, Boyu Uzun Burla Hatun için eyle-me geçer. Bamsı Beyrek, Kan Turalı ve Salur Kazan macera sonunda ödül olarak eşlerine kavuşurlar. Diğer hikâyelerde ise ismiyle değil eşinin adıyla anılır. Deli Dumrul'un eşi, Dirse Han'ın eşi vb. eşiyile bütünleşmiş olarak geçer. Bu tabloda, ataerkil topluma geçiş özelliğiyle birlikte bir boyun/milletin, büyük bir aile olarak tasvir edilmesi de etkendir. Çizilen portre genel özellikleriyle millî kimliğiyle bütünleşen arketipsel imgelelerin zenginliğini taşıyan Türk kadınıdır. Kadın eşe hitap edilirken: "Han kızı", "hatun", "görklü", "başum bahtu", "beg kızı" gibi yüceltilmiş ve saygın bir üslup görülür. Dede Korkut Hikâyelerinde kadın, göçebe yaşam şartlarıyla at binen kılıç kuşanan, ok atan güçlü bir yapıdadır. Erkek kahraman kadar güçlü olan kadın; güzellik, ahlâk ve namus yönüyle de yüceltilmiş dişil imgedir. Erdemli ve güçlü karakteriyle hem bir eştir hem bir anadır. Kadın, erkek kahramanın bireyleşme sürecinde sevgi ve güveni sağlayarak eşinin ve evladının yolunu aydınlatır. Sadakat sahibi, özveri ile aileyi ayakta tutan, yuvanın kutsal bekçisidir. Dede Korkut Hikâyelerinde kadın güzellik, erdem, fedakârlık ve kahramanlık sıfatlarıyla iç içe anılmıştır.

1. Anne Arketipi

Anne arketipi her insanın hayattaki ilk algısıdır; besleyen, büyüten, içine alan, koruyan imgedir. İnsan, dünyaya gelir ve çevresiyle iletişime geçer. Kişi, dış dünya ile iletişime geçmeden önce gizli bellek kalıntılarını, evrensel düşünme biçimini anne imgesinde kazanır. Çünkü duygusal yönü güçlü bir bağ kurarak burada varlığını sürdürür ve kendini dış dünyaya hazırlar. Böylece kişinin kolektif bilinçdışındaki gizil imgeler topluluğu, onun algılama ve eylem sürecini belirler. Toprak kökenli olan, karanlık olan çoğaltan her unsur, anne arketipinin bir formudur. "Anne arketipinin özellikleri 'annelik' ile ilgilidir: Dişinin sihirli otoritesi; aklın çok ötesinde bir bilgelik ve ruhsal yücelik; iyi olan bakıp büyüten, taşıyan, büyüme, bereket ve besin sağlayan; sihirli dönüşüm ve yeniden doğuş yeri; yararlı içgüdü ya da itki; gizli, saklı, karanlık olan, uçurum, ölümler dünyası, yutan, baştan çıkaran ve zehirleyen, korku uyandıran ve kaçınılmaz olan." (Jung 2001: 22). Anne arketipi doğurganlık vasfıyla dişil imgedir. Çoğaltan, yutan/saklayan ve karanlıktır. Anne, evrenin tümüdür ve hayatın aşamalarını içinde barındırır. Bu sebeple iyi ve kötü formları vardır. Allah, yaratıcılık özelliğini yarattığı varlıklar içinde dişil imgelerin sembolü olan kadına vermiştir.

1.1. Tabiat Ana/Kişisel Anne

Anne arketipi, evrenin varoluş nedeni ve hayatı/yaşamı içeren sayısız tezahürü olan ilksel bir imgedir. Olumlu imgesinin yanında olumsuz imgesi de bulunan evrendeki her şeyi içine alan bir semboldür. Dede Korkut anlatılarında anne arketipinin formları genel olarak olumlu şekildedir. Kadının anne/analık kimliği toprak, mağara, su, ağaç, kaya vb. imgelerle anılır. Kadın, Evren Ana'dır. Kalavera destanında dişil imge yüzyıllarca suda kalır ve bu şekilde doğum ve çoğalma imgelenir. *“Su, bilinçaltında bir süt olduğu için, böylesine genel bir biçimde bilimsel düşünce tarihi boyunca yüksek derecede besleyici bir ilke olarak görülmüştür. Şunu unutmayalım ki bilimsel bilgi öncesi düşünüşe göre, beslenme, açıklanacak bir işlev olmak şöyle dursun, bir açıklayıcı işlevdir.”* (Bachelard 2006: 140). Dişil öge kadın, yaratıcının bahsettiği doğurganlık sıfatıyla çoğaltan ve tamamlayandır. Tabiat unsurları ve kadın/anne arasında dişilik ve doğurganlık vasfıyla ortaklık bulunur. İnsanın ilk algıları ve iletişimi de anne arketipinin formları olan kişisel anneyle birlikte tabiat ve tabiat unsurları ile gerçekleşir.

Dede Korkut Hikâyelerinde, hem kadın hem erkek kahramanların kutsal kabul edilen tabiat iyeleriyle konuştuğu görülür. Bu unsurlar aynı zamanda tabiatın birer parçasıdır; yaşamın devamını sağlarlar ve dişil olarak görülürler. Hikâyelerde görülen; kahramanların doğayla/tabiat unsurlarıyla kurdukları iletişim, anneye sığınma olgusudur. Dağ, ağaç ve su topraktan beslenir. Mağara, yazılı ve sözlü anlatılarda doğurganlık ve koruyuculuk vasfıyla geçer. Ana rahmine benzetilen mağara, toprak kökenlidir. Toprak, hem can veren hem de koruyan unsurdur. Yaşarken insanı üstünde; ölümünde ise içinde muhafaza eder. Bolluk ve bereket sembolü rengiyle siyah olan toprak, dişil öge olma vasfına sahiptir. Dış dünyadan sıkılan insan aydınlık âlemden, ışıktan yani eril unsurdan karanlığa mağaraya sığınır. *“Erkeğin ruhu ise akan suya benzer; hep çalkantılıdır, alabildiğine derinlere, hep denize varmaya çalışır, ilk ana'ya doğru yola düşmüştür, yolda büyük bir güçle iyi ve kötü eylemlerde bulunur, ayrı baş çeker, ama sonradan yine yola gelir sürekli ve kendini gözden çıkarır: Kaynak olarak toprak ananın bağrından doğmuş bir oğuldur, topraktan çıkar dışarı, vahşi gürültülerle kavalıklardan köpükler saçarak aşağı dökülür, çimenlik düzlükte yavaşta çağıldar tüllerle örtülür üzeri dört bir yanda bir süt çocuğu gibi toprak anasının memelerinden beslenir, derken o alabildiğine eski ilkana denize karışarak can verir, yitirir ırmaklığını, kendisine en çok*

özgü ögeye, kendi özben'ine döner." (Graber 1996: 113-114). Küçük suların denize ulaşması ve mağaranın topraktan oluşması kökene dönüşle bağlantılıdır. Dişil olan köken dönüşleri ile kadın, yüce varlıktır.

Türk inanç sisteminde ve birçok ulusun mitolojisinde doğa unsurları dişiyi sembolize etmiş; doğaya ait olan unsurlar kutsal sayılmış yücelik vasfıyla değerlendirilmiştir. Tabiat ve tabiat unsurları, canlı birer varlık olarak görülürler. Doğa, ana/anne kavramıyla eş değerdir. Dede Korkut anlatılarında da kadın, biyolojik anneliğin yanında bakıp büyüten, besleyen, iyiliği, arzu dolu duygusallığı ile anne arketipini temsil eder. Erkek kahramanlar erginlenme sürecinde anne veya kadın eş tarafından mağara metaforunun içine alınarak dış dünyadan ve kötülüklerden uzaklaştırılır. Kahramanların yanlarında bireyleşme yolculuğunu tamamlamada ritüel anlamda yol gösteren mağara ve rahim içinde besleyip büyüten anne/kadındır. Eril olan erkek kahraman ilk doğuş yerine, anne rahmine, güvende olduğu yere dönmek ister. Bu nedenle anne özelliğine sahip eşler aranır. İnsanın yaratılış/türeyiş destanlarında, sudan, mağaradan/topraktan, ağaçtan vb. tabiat unsurlarından türeme/doğum mitleri vardır. Kadın toprak kökenlidir; bolluğu ve bereketi sembolize eder. Yine anlatılarımızda geçen doğaya sığınma, doğa unsurlarıyla konuşma, anne rahmine geri dönüş için çekilen özlemdir. Mağara, anne rahmine benzetilir; tehlikelerden uzak güvenli içsel bir mekândır. Kahramanlar ağaç, su, dağ gibi kutsal iyelerle konuşur, onlara sığınır. Doğa canlı olması sebebiyle ana olarak görülür. "*Anne, içinden çıktığımız yuvadır, doğadır, topraktır, okyanustur; baba böyle doğal bir yuvayı göstermez.*" (Fromm 1995: 46). Toprak ana kavramı, tabiat unsurlarının koruyucu ve çoğaltıcı vasfına sahip olmasıyla bağlantılıdır.

Kişisel anne besleyen, koruyan ve büyütendir. Türk toplumunun kültürel kimliğinin yücelik ve koruyucu işlevini dişil olan anne/ana imgesi aktarır. Umay, Türk kültüründe analık ve koruyuculuk ruhunu temsil eder. Umay Ana, koruyucu kadın/dişil ruhun anne/ana tipidir. Orhun Abideleri'nde rastlanan Umay Ana insan ve hayvan yavrularını himaye eder. "*Umay gibi annem hatunun devletine, küçük kardeşim Kül Tigin er adını aldı.*" (Ergin 1992: 25-26). Annelik ve kadınlık Umay Ana inancıyla kutsala gönderme yapar. Umay Ana, arkaik bir motif olan koruyucu diş ruhu temsil eder. Kadın kahramanların işlevlerinde Türk kültürünün baskın bir unsuru olan anaerkil düşünce görülür ve bu bağlamda kadın kahramanlar mitolojik koruyucu ruhun/Umay'ın arketipik ifadeleridir. "*Kadının en büyük vasfı analıktır. Yüce Ana/Umay Ana,*

*Türk boylarında genellikle çocukları, aile ocağını koruyup kollayan di-
şil bir ruh, kadın ilah olarak bilinmektedir.”* (Şenocak 2015: 86). Dişi-
liğin ve koruyuculuğun sembolü olan kişisel anne, içgüdüsel olarak sev-
giyi önceler. Annelik, Türk toplumunda kutsal bir duygudur; sevgi, şef-
kat ve fedakârlık anlamındadır. Evlat, annenin en değerli varlığıdır ve
bütün sevgilerin üstündedir. “Evladı olmayanın devleti olmaz” sözü,
çocuğun ve anneliğin Türk kültüründeki değerini özetler. Dede Korkut
Hikâyelerinde kadın, anne olarak sevgi dolu, fedakâr, koruyucu, cesur
ve yol gösterendir. Hikâyelerde anne “ağ bürçekli”, “karıcık ana” ola-
rak saygı ve sevgi emaresi olan hitaplarla tasvir edilir. Türk kadını anne
olarak toplumda saygın bir konumdadır. Türk dünyasında kullanılan
“ağ sakkal”, “ağ bürçek” yaşlılık anlamında değil bilgi sahibi, bilen,
olgun şeklinde yücelik bildiren vasıfları ifade eder. Uşun Koca Oğlu
Segrek hikâyesinde, Segrek’in annesi evladının yokluğunda yüreğinin
sızısını kelimelerin acı namesine döker. Kahramanın serüvene atılması
ile ağ bürçekli kadın analar, evlatlarını hayır duasıyla uğurlar ve ardın-
dan gözyaşı döker. Segrek’in annesi öteki oğlu Egrek’in kâfir elinde
olmasının acısıyla kavrulurken; Segrek’in kardeşini kurtarmak için izin
istemesiyle bir kez daha yıkılır. Yüreği acıyla alevlenir ve bu durumu
manzum olarak dillendirir.

*“Ağzun için öleyim oğul
Dilün için öleyim oğul
Karşu yatan kara dağun
Yıkılmış idi, yüceldi ahır
Akındılı görklü suyun
Soğulmuşıdı, çağladı ahır
Kaba ağaç da dal budağun
Kurumuşıdı, yaşarub göğerdı ahır ...”* (Gökyay 2007: 166-167)

Anne evladını, canını hiç düşünmeden verecek kadar çok sever.
Dokuz ay karnında taşıdığı ve büyüttüğü ailenin/soyun devamını sağla-
yacak olan evladı onun yaşam kaynağıdır. İlk inanışların etkisi ve İsla-
miyet’in senteziyle annelik, Türk kültüründe yüce bir makam olmuş
kahramanlar anne hakkını her şeyin üstünde tutmuştur. Bu durum iz-
leksel olarak anlatıya yansır.

*“Ana hakkı Tanrı hakkı değilmişeydi.
Kara polat öz kılıcum tartayidum
Gafillice görklü başun keseyidüm ...”* (Gökyay 2007: 167)

Basat Depegözü Öldürdüğü hikâyesinde Tepegöz'e evlatlarını veren kadınlardan biri, kalan tek oğlunun acısıyla Basat'a yalvarır: "...Dört oğlu olan birin verdi, üçü kaldı; üç olan birin verdi, ikisi kaldı; iki olan birin verdi, iki oğlancığım varıdı, birün verdüm, biri kaldı. Çevrildi nevbet gerü mana geldi. Anı dahı isterler. Hanum mana medet, dedi." (Gökyay 2007: 148). Toplumun her üyesi milli bilinçle evlatlarını kurban verir; ancak kadın annelik içgüdüleriyle Basat'tan yardım ister. Evlat acısıyla kavru lan annenin feryadını Basat, bir köle vererek dindirir. Kadın-annenin bu sözleri, Basat'ı harekete geçiren anneliğin kutsal oluşudur.

Salur Kazanın Tutsak Olup Oğlu Uruzun Çıkardığı adlı hikâyede erginlenme ritüellerinden olan ilk av törenine çıkan ve dönmeyen oğlu Uruz için Burla Hatun, evlat acısıyla sarsılır. Yaralı bir aslan misali oğlancığını merak eden Burla Hatun, Allah'a sığınır. Doğurganlık, bahşedilmiş rahim sıfatının tezahürü kadın/ana, yürek acısıyla konuşur. Eşi Salur Kazan'a oğluna ne olduğunu sorar:

*"Oğul, oğul, ay oğul, ortacum oğul
Karşu yatan kara dağum yüksegi oğul
Karanuluca gözlerum aydını oğul
Sam yelleri esmedin, Kazan, içüm göynür
Sarı yılan sokmadın ağca tenüm kalkar şişer
Kurumuşca göğsümde südüm oynar
Yalnızuca oğul görünmez, bağrum yanar...
Kargu cıda oynayanlar vardı geldi
Altun cıda oynadana ya rab noldu
Karakoç ata binenler vardı geldi
Bidevi atlu bir oğula ya rab noldu ..."* (Gökyay 2007: 99)

Kıymetlisi, canından can olan parçası oğlunu yitiren kadın/anne, bu durum karşısında koruyan/besleyen anne arketipinin tezahürüyle eyleme geçer. Anlatılarda erkeğin mücadelesinde macerayı yönlendiren ve başarıyı getiren kültürel bellek kodu olan anne arketipidir. Kahramanın amacı, macera aracılığıyla erginlenerek ilk kökeni/ana rahmine koruyan ve saklayan güvenli yuvaya dönüşür. Bunun bilinciyle annesiyle tutsak düştükleri hikâyede Uruz, annesine kendi canının kıymeti olmadığını ailelerinin devamı ve babasının onuru için kendisinden vazgeçmesini söyler. Erkek kahramanın şahsiyetinde kadın, sığınılan ulaşılmaya çalışılan kutsal bir imge olur. İnsan, ilk kökene toprağa/anneye

dönme çabasıdır. Sığına ve ilk kökene dönme çabası Uruz'un er-
ginlendiğinin göstergesidir; anne arketipinin olgunlaştırdığı ve kişilik
olarak büyüttüğü evlat, ailenin önemini vurguluyarak bu düşünceyi so-
mutlaştırır. Ailenin sürmesi için gerekli temel taş, annedir ve kahraman
için anne, her şeyin üstündedir.

*“...Kızıl develer olan yerde
Bir köşegi olmaz mı olur ?
Ağca koyunlar olan yerde
Bir kuzıcağı olmaz mı olur?
Sen sağ ol kadın ana
Babam sağ olsun
Bir menüm gibi oğul bulanmaz mı olur?
Dedi.”* (Gökyay 2007: 50)

Kadın, anne olarak yuvanın kutsal simgesi ve yüce varlığıdır.
Uruz, ağ ban evlerinin direği anasının düşman elinde kirlenmemesi için
canından vazgeçer. Anneliği ve eş-kadın kimliği arasında tercih yap-
mayan Burla Hatun'a oğlu Uruz, evlerinin şen kalması için kendi can-
ından vazgeçmesini söyler. Uruz, bu hareketiyle kahraman arketipine
ulaştığını benlik bilincine ulaşmış bir birey olduğunu gösterir. Çocuk-
luktan çıkmış soylu bir kahraman gibi olgun ve yiğit davranır. Annelik
duygusuyla konuşan Burla Hatun ise yaşadığı içsel çatışmayı sözlere
döker.

*“...Dolaması altun beşikde beledüğüm oğul
Beşiklere beleyüp ağ südümü emzirdüğüm oğul
Hiç bülür müsün neler oluyorur oğul
Kâfirler şimdi ters danışmışlar:
Kazan oğlu Uruz'u hapisden çıkarun,
Boğazından urganıla asun ,
İki talusundan çengele sancun,
Kıyma kıyma ağ etinden çekün,
Kara kavurma edüp kırk bir beg kızına iletün,
Önüne kon, her kim yedi ol degül:
Her kim yemedi ol Kazan hatunudur.
Çekün döşegümüze getürelüm,”* (Gökyay 2007: 48-49)

Uruz, soğukkanlı bir şekilde anasından namusunu korumasını is-
ter. Uruz ana hakkının bilincinde ve bu kutsal varlığa canının üstünde

bir sevgiyle bağlıdır. Türk toplumunda erkek çocuk, babadan geçen kalıtsal bir özelliklikle ailenin namusunu koruma görevini üstlenir.

*“Uruz aydur:
Ağzun kurusun ana, dilün çürüsün ana.
Ana hakkı Tanrı hakkı degülmiseydi,
Ağzunıla burnundan kan şorladayıdum
Can tatusun sana göstereyüdüm.
Bu ne sözdür?” (Gökyay 2007: 49)*

Kadın, annelik vasfıyla çoğaltan yaratan ve koruyan yaratıcı gücün yeryüzündeki temsilcisidir. Kahramanın en değerlisi yüce varlığı kadın/anasıdır. “Ana, baş tacıdır.” “Cennet anaların ayaklarının altındadır.” “Ağlarsa anam ağlar, başkası yalan ağlar.” “Ana evin direğidir.” vb. sözler anneliğin kutsallığını en güzel şekilde ifade eder.

Salur Kazanın Evi Yağmalandığı anlatısında Salur Kazan, ağ bürçekli annesini kurtarmak için malını mülkünü hatta en kıymetlileri olan oğlu ve eşinden vazgeçmeyi göze alır. Salur Kazan Şöklü Melik’e annesini bırakırsa kayıtsız şartsız her şeyden vazgeçeceğini söyler.

*“...Kırk ince bellü kızıla Burla Hatun’u götürübdürürsün
Sana yesir olsun;
Kırk yigid ilen oğlum Uruz’u götürübdürürsün
Sana binit olsun;
Katar katar develerüm götürübdürürsün
Sana yüklet olsun;
Karıcık anam götürübdürürsün ,
Mere kâfir, ağ südünü emdügüm örme saclu karıcık
Anamı vergil mana,
Savaşmadın uruşmadın kayıdayım,
Gerü döneyim gideyim, bellü bilgil, dedi.” (Gökyay 2007: 52)*

Olumsuz cevap alan Salur Kazan, Şöklü Melik’e savaş açar. Savaşın nedeni onurunu ve ailesini kurtarmaktır. Bu savaştan elde ettiği en kıymetli hazine, ailesi ve tüm sevgilerin en büyüğü olan annesidir. Kişinin annesine duyduğu sevgi ve saygı, toplumdaki statüsünü de belirler.

Dede Korkut Hikâyelerinde, Türk kültürünün izdüşümü olarak çocuk sahibi olmak önemlidir. Çocuk, ailenin/soyun devamıdır; çoğalmayı ve bereketi sembolize eder. Hikâyelerde çocuğu olanlar ve olmayanlar için farklı uygulamalar vardır. Çocuğu olmayanlar kara otağa, kızı olan kızıl otağa, oğlu olan ak otağa oturtulur. Çocuğun olmaması lanet olarak değerlendirilir. “...*Kimin ki oğlu kızı yok kara otağa kondurun, kara keçe altına döşen, kara koyun yahnısından önüne getirün, yerise yesün, yemez ise dursun getsün, demişidi. Oğlu olanı ağ otağa ve kızı olanı kızıl otağa kondurun. Oğlu kızı olmayanı Allah Teala kargayıptur, biz dahu kargaruz bellübilsün, demişidi.*” (Gökay 2007: 25). Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesinde, Dirse Han ve eşi çocuk özlemi çekerler. Dirse Han, kara otağa oturmayı kendine yediremez. Kara çadır imgesi, çocuk sahibi olmanın dolayısıyla anneliğin önemini ortaya koyar. “*Ailesinin gücünü arttırmak için çocuk iyisi olmayan bir insan, ailenin dışında var olan kötü güçlerin oynadığı olur.*” (Karabaş 1996: 45). Çocuk sahibi olmak toplumun geleceğe kalması ve sürekliliği anlamında anne arketipinin doğurganlık özelliğini sembolize eder. Allah’ın yaratıcılık sıfatını kadın doğurganlığı ve hayat sunmasıyla sembolize eder.

Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesinde, anne arketipinin hayat sunma özelliği tabiat ana/kişisel anne bütünlüğüyle sunulur. Boğaç Han’ın yaralarının dermanı, ananın/annenin ak sütü ve dağ çiçeğidir. Boğaç Han, mitolojik ananın tezahürü olan dağ mekânında tabiat ana ve kişisel anne tarafından korunarak; şifa bulur. “*Dağ kültürünün, doğurganlık bağlamında ilk ata veya ecdad olarak şekillenmesi bazı bilim adamlarına göre, dağın hayat gücünü kendinde barındırması, enerji kaynağı olması ile karakterize edilir. Dağın, ilk ecdad olması ve soyun koruyucusu olması işlevi, onun hayat kaynağı ve yaşamın menşei olması ile ilgilidir.*” (Bayat 2006: 53). Dağ kültü, açık/geniş/ferah mekân olgusuyla Boğaç Han’a doğüstü yardımcı Hz. Hızır ile yaşam sunmuş; annelik görevini yerine getirmiştir. “*Doğüstü yardımcının biçim olarak eril olması seyrek görülmez. Peri kültüründe o ormandaki küçük bir adam, kahramanın ihtiyaç duyacağı tılsımları ve öğütleri sağlayacak bir büyücü, keşiş, çoban ya da demirci olabilir. Daha yüksek mitolojiler, bu role rehber, öğretmen, kayıkçı, ruhları öte dünyaya aktaran kişi figüründe geliştirir.*” (Campbell 2000: 89). Hz. Hızır’ın manevî güç olarak hazırlanmasını istediği karışım anne sütü ve dağ çiçeğidir. Anne sütü ve dağ çiçeği dışıl unsurlardır; dağ çiçeği, yaşamını annelik imgesi

olan toprakta sürdürür. Süt, rengi itibariyle doğal, saf ve katksızdır. Ak renk, olumluluğu çağırır; huzur veren, temizliği ve saflığı sembolize eder. Çocuk hayata gözlerini açtığı anda anne sütüyle tanışır. Bebeğin yaşamını sürdürmesinde temel besindir. Bu hikâyede, anne arketipinin bir kez daha hayat sunduğu; hem ruhen hem bedenen yaralı olan Boğaç Han'ın ruhunun ve bedeninin acılarına merhem olduğu görülür. Boğaç Han için annesi ve Doğa Ana'nın birleştirici/onarıcı merhemi, ruhsal yolculuğunda da eşiği atlatıp yeniden doğmasına yardımcı olan anneliğin kutsal değerlerini sembolize eder. *“Anne bu yönüyle kaygılanan, koruyan, kollayan ve büyüten bir iyilik yurdu ve imgesidir.”* (Şahin 2009: 296). Boğaç Han, artık babasına karşı duyduğu öfke ve nefretten sıyrılmış ruhsal doğumu gerçekleştirmiştir. Maceraya atılmaya ve kahramanlık göstermeye hazırdır. Sığınan ve korunmaya muhtaç olan oğul, şimdi Boğaç Han olmuş, toplumun ‘biz’in koruyucu ve güvenilir kahramanı haline gelmiştir. *“Üst düzeyde bir var olma biçimine ulaşmak için gebeliği ve doğuşu yinelemek gerekir; ancak bunlar rit biçiminde, simgesel olarak yinelenir, bir başka deyişle burada Tin’in değerlerine yönelik eylemler söz konusudur.”* (Eliade 2001: 109). Kişisel anne ve tabiat ananın koruyucu ve erginleştirici konumu bu hikâyeye somutlaşır.

Basat, Depegöz'ü öldürdüğü hikâyesinde Oğuz halkından Konur Çoban isimli bir çobanın periyle kurduğu ilişkiden dünyaya gelen Tepegöz, Oğuz halkını haraca bağlayan kötü bir karaktere dönüşür. Tepegöz'ün insan kötü davranışlarıyla başa çıkamayan halk onu toplumdan soyutlar. Tepegöz'ün peri olan annesi doğaüstü bir güç ve kişisel anne konumuyla oğlunu korur. Tepegözün parmağına takılan yüzük, anne arketipinin kişisel anne/tabiat ana formunun tezahürüdür. Tepegözün annesi *“Oğul sana ok batmasın, tenini kılıç kesmesin”* der. Bu hikâyede peri anne, evladın kötü bir karakter olmasına karşın annelik arketipinin koruyucu ve besleyici özelliğini tabiat ana/dağaüstü yardımcı rolüyle üstlenir. Annelik içgüdüsel bir davranıştır.

Anne arketipini yansıtan bir diğer form, hikâyelerde kız kardeşlerle gerçekleşir. Kız çocuğu dişi olmasıyla annelik içgüdüsünü taşır. Annenin yokluğunda evin annesi kız kardeş olur. Anne arketipinin tezahürü olarak kardeş sevgisiyle annelik içgüdüleri iç içe geçer. Beyrek'in kız kardeşleri, kardeşlerinin yokluğunda mateme bürünür. Geleceğin annesi olan kız kardeş, anne şefkati ile kardeş sevgisini birleştirir.

Beyrek'in ölüm haberiyle kız kardeşleri için hayat durmuştur ve nasıl yaşadıklarını bilmez bir hâledirler.

“ Çalma ozan, ayıtma ozan
Karaluca men kızun nesine gerek ozan, dedi.
Karşu yatan kara dağı sorar olsan
Ağam Beyregün yaylasıdı
Ağam Beyrek gideli yaylarum yok... ” (Gökyay 2007: 76)

Kız kardeşler, dişilik yönüyle kardeş ve annelik içgüdüsünü duygularına yansıtırlar. Anne arketipinin koruyuculuk ve şefkat özellikleri Beyrek'in kız kardeşleriyle somutlaşır.

Dede Korkut Hikâyelerinde geçen kadın kahramanlar genel olarak erginlenmiş, benlik bilincine ulaşmış yüce analardır. Sadece bir hikâyede annelik görevini ikinci plana atan bir anne vardır. Deli Dumlul'un annesi, gölge arketipinin etkisinde kalarak bencillik gösterir. Canını evladından ileri görmesi onun bencil yönüdür. Evladına can vermemesi onun öteki yüzü, karanlık tarafıdır. Bu hikâyenin dışında anlatılarda anne arketipinin besleyen koruyan analık vasfı her şeyin üstünde kutsal bir duygudur. Anne çocuğun erginlenmesinde besleyen ve geliştiren rolündedir. Erkeklerin aradığı eşte annelerinin özelliklerini araması; eril kişiliğin karşısına çıkan dişil kişilikte dişil olan anneyi görme ondan uzaklaşmayı istememe arzusudur. Bu durum anne arketipinin etkisiyle kahramanın anne-kadına olan bağlılığıdır.

1.2. Bilge Kadın Arketipi

Anne arketipinin bilge kadın olarak tezahürünü; hikâyelerde daha çok kadın eşler üstlenir. Dede Korkut Hikâyelerinde kadın, eş olarak evin direğidir. Erkek kahramanların başum bahtı evüm tahtı dediği kutsal saydığı varlığıdır. Kadın geri planda değil daima kahramanın yanında onun erginlenme ve bireyleşme sürecine yardımcı konumdaki yol göstericidir. Kahramanın “erginlenme” yolculuğunda en büyük yardımcısıdır ve maceraya çağırın güçtür. Akıllı ve sağduyusuyla yol göstericidir. Kadın tasvir edilirken aile ve eş için taşıdığı değer anlatılır.

“Berü gelgil başum bahtı, evüm tahtı
Evden çıkub yürüyende selvi boylum
Topuğunda sarmaşanda kara saçlum
Kurulu yaya benzer çatma kaşlum

*Koşa badem sığmayan dar ağızlum
Güz elmasına benzer al yanaklum
Kadunum, direğim, dölegüm”* (Gökyay 2007: 26)

Dirse Han'ın eşine bu şekildeki söylemi, diğer hikâyelerde de görülür. Erkek kahraman kelimeleri yoğurarak derin ve manalı bir ezgi ile sevgisini sunar. Kelimeler içinde derin anlamlar taşır. “Söz, insanın yaşamsal formlarını oluşturan bir anahtar gibidir.” (Şenocak 2007: 54). Hikâyelerde görülen tek eşlilik kadının toplum ve aile hayatı içindeki öneminin ve sadakatin sonucudur. Erkek kahramanın eşine olan sevgisi, salt güzelliği için değildir. Kadın, Dede Korkut Hikâyeleri'nde cinsel bir obje değil, erdemleri ve güzelliğiyle bütünleşmiş bir karakterdir. Kadın erkek için evinin direği, güzelliğiyle hayranlık uyandıran görkemli eşi/sevgilidir. Erkek kahraman, eşini bu şekilde bilge kadın olarak yüceltir. Kadın eş, akıl vermesi ve güzelliğiyle bir bütün olarak yuvanın/ailenin kutsal mimarıdır.

Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesinde, Dirse Han'ın eşi çocuk-suzluk yüzünden üzülen eşinin sıkıntılı durumunu anlayarak eşinin derdine derman olur. Bilge arketipinde kadın ben öznesi yerine biz öznesini önceler. Dirse Han, çocuklarının olmayışının kusurunu, kendisinde ve eşinde arar. Allah'ın rahim (bağışlayıcı) sıfatının tezahürü kadın, erkeğin eksikliğini tamamlayan kişidir. Dirse Han'ın eşi, bilge arketipi rolüyle eşinin sağduyusu ve akli olur.

*“Hay Dirse Han bana kazab etme;
İncinüp acı sözler söyleme,
Kalkubanı Dirse Han yeründen örüdirgil,
Ala çadurun yeryüzüne dikdürgil,
Atdan aygır, deveden buğra, koyundan koç öldürgil,
İç Oğuzun, Taş Oğuzun beglerin üstüne yığnak etgil;
Aç görseñ doyürgil; yalincak görseñ donatgil;
Borçluyu borcundan kurtargil;
Depe gibi et yığgil; göl gibi kırmız sağdur;
Ulu toy eyle, hacet dile dua etdür,
Ola kim bir ağzı dualunun alkışıyla
Tanrı bize bi yetmen iyal vere, dedi.*

Dirse Han dişi ehlünün sözüyle ulu toy eyledi, hacet diledi. Attan aygır, deveden buğra, koyundan koç kırdırdu. İç Oğuz, Taş Oğuz beglerin

üstüne yığınak etti; aç görse doyurdu, yalın görse donattı; borçluyu borcundan kurtardı, depe gibi et yığıdı; göl gibi kırmızı sağdırdı. El getürdüler hacet dilediler, bir ağzı dualının alkışıyla Allah Teala bir iyel verdi, hatunu hamile oldu...” (Gökyay 2007: 27).

Dirse Han eşinin bilge kadın olarak verdiği akılla ulu toy düzenler. Eril olan erkek eş, dişil olan kadının akıl ve mantıkla birleşen öğüdünü dinleyerek sorunun çözülmesini sağlar. Dirse Han ve eşi bilge kadının rolüyle yapılan ritüellerin sonucunda çocuk özlemini giderir.

Aynı hikâyede görülen baba-oğul çatışmasını çözüme ulaştıran bilge arketipinin tezahürü olan kadın eş/annedir. Dirse Han'ın eşi, bilge/anne arketipi imgesiyle bu hikâyede çatışmayı yok eden bağlayıcı ve birleştirici bir rolü üstlenir. Dirse Han'ın yoldaşlarının sözüne kanarak oğlu Boğaç'ı yok etmeye çalışmasında Odipus kompleksi etkilidir. Dirse Han ve Boğaç Han arasındaki çatışma bu temele dayanır. *“Normal odipus kompleksi evresinde çocuğun karşı cinsten ebeveyniyle ilişkisinin ağırlıklı olarak düşmanca olduğunu görürüz. Oğlan çocuğunda bunu açıklamak zor değildir. İlk sevgi nesnesi annesidir, öyle de kalır; ve çocuğun güçlenen erotik arzularının ve babasıyla annesi arasındaki derinleşen iç gözleminin bir sonucu olarak babası onun için bir rakip olup çıkar...”* (Freud 1998: 359). Hikâyede, baba ile oğlunu karşı karşıya getiren odipus kompleksi anne nesnesine yüklenen değerdir. Çocuk için anne ilk dokunduğu ilk sevdiği varlığıdır ve annesini babasıyla paylaşmak istemez. Dirse Han da kendisi için eş-anne rolündeki varlığın sevgisini paylaşmak istemez. Oğluna en büyük kızgınlığı oğulun anneye yakınlaşmış olması düşüncesidir. *“Toplum içindeki taşkınlıklardan çok daha kötüsü, Boğaç babasının dağında avlanmakla ve annesi ile oturup şarap içmekle suçlanıyor.”* (Ergin 1964: 7). Hikâyenin merkezinde bu çatışma yaşanır ve çatışmayı ortadan kaldıran anne-eş rolündeki kadındır. *“Bir iyelik imgesi olarak anne, evladının bireyselleşme sürecini tamamlamasına yardımcı olan ve onun geleceğe taşınmasını sağlayandır.”* (Şahin 2009: 296). Kadın erkek kahramanı hayata hazırlamanın yanında onu eril olan babaya yaklaştırma görevi de üstlenir. Boğaç Han, anacıl sevgiden babacıl sevgiye annesinin aydınlatıcı kılavuzluğuyla ulaşır.

*“Görür müsün ay oğul neler oldu?
Sarp kayalar oynanmadın yer obruldu;
Elde yağı yoğiken senün babanun üstüne yağı geldi.
Ol kırk namerd babanun yoldaşları babanı tutdular;*

*Ağ ellerin ardına bağladılar;
Kıl sicim ağ boynuna takdılar.
Kendüler atlu, babanı yayak yürüttüler;
Alubanı kalın kâfir ellerine yöneldiler;
Hanum oğul, kalkubanı yeründen örü durgıl;
Kırk yigüdüün boyuna algıl ;
Babanı ol kırk namerdden kurtargıl
Yürü oğul, baban sana kıydıyısı sen babana kıymagıl, dedi.”*

(Gökyay 2007: 35)

Boğaç Han, babasını kurtararak onun oğlu olduğunu onun bir parçası olduğunu ispatlar. Dişil ögeden (anneden) aldığı kuvvetle macerasını başarıyla tamamlayarak eril ögeye (babaya) döner. Anne-eş durumundaki kadın, anacıl güdüyle oğlunun bireyleşme sürecinde onun en büyük destekçidir. Boğaç'ın benlik bilincine ulaşmasında anne, sınavlar yolunda besleyen ve büyüten bilge kadın/anne olarak oğlunun yolunu aydınlatır. “Çocukluk çevriminin tamamlanması uzun bir belirsizlik döneminin ardından gerçek kişiliğinin ortaya çıkmasıyla, kahramanın dönmesi ya da tanınmasıdır. Bu olay büyük ölçekli bir kriz yaratılabilir; çünkü insan yaşamından o ana dek dışlanan güçlerin belirmesini sağlar. Daha önceki örüntüler parçalara ayrılır ya da çözülür; gözü hastalık kaplar. Yine de belli bir yıkım anından sonra, yeni etkenin yaratıcı gücü görünür olur ve dünya beklenmedik görkemle yeniden şekillenir.” (Campbell 2000: 369). Sınavlar aşamasında dişil öge/ana, başrodedir. Toprak kökenli kadın-ana, yaratıcı imge ile Boğaç Han'ın ruhsal aydınlığa ulaşmasını sağlar. Çocuğun rahimden çıkışından sonraki yolculuğu mağara metaforuyla annenin koruyuculuğunda devam eder. Mağara topraktan oluşan, karanlığı, bilinçdışı sembol eden diş kökenlidir. Erkek kahramanların eril olan baba yerine dişil olan anneye sığındığı görülür. Bu bir bakıma kökene dönmeye çalışmaktır. Kahramanın gerçeklerden kaçıp bilinçdışına, karanlığa sığınması tinsel dünyasından babadan kaçıştır. Eril öge ben öznesiyle hareket ederken dişil öge biz öznesiyle harekete geçer. Dirse Han oğlunun kendisine ihanet ettiği düşüncesiyle ben öznesine göre hareket ederken; Boğaç Han bilge arketipi annenin biz bilincine ulaşarak babasını affeder ve onu kurtararak olgunluğunu ispatlar. Boğaç Han, anne göğsünden çıkıp gerçeklerle yüzleştğinde babanın alanına geçmiştir. Boğaç Han, erginlenme aşamasında babasıyla karşı karşıya gelir. “Kahraman kaderinin ona rehber ve yardımcı olan kişileştirmeleriyle birlikte macerasında,

aşırı güç bölgesinin girişindeki “eşik muhafızı”na gelinceye dek ilerler. Bu tür muhafızlar, kahramanın şu anki alanı ya da yaşam ufğunun sınırlarını belirterek dünyayı dört yönde ayrıca aşağıda ve yukarıda sınırlar. Onların ardında karanlık, bilinmeyen tehlike vardır; aile gözetiminin ötesinde çocuk için tehlikeli olması ve toplumun koruması olmadan kabilenin üyesinin tehlikeye düşmesi gibi.” (Campbell 2000: 94). Babanın ego yıkıcı erginleşiminin ürkütücü deneyimlerinden korunmayı sağlayan dişi öge bilge kadın/annedir. Eşiğin başarıyla geçilmesini sağlayan annedir. Boğaç Han, annesinin sağladığı manevî destekle bilinçdışı savaşımında erginlenerek kendilik duygusundan kurtulup biz olma bilincine ulaşır. Aslında bilinçdışında görülen tüm düşmanlar (engellenme, öfke, nefret) baba simgesidir. Boğaç Han bu aşamada, bilinçdışında bu düşmanları yok ederek babanın kötü portresini yıkar ve tamlar. Boğaç Han’ın macerası, baba tarafından tanınmasıyla (babanın gönlünü alma) ve tamlamayla son bulur. Maceranın eşik atlatımlarında etken konumda bilge arketipini örneklendiren anne vardır. Birin birçok yapılması, eril ögenin tek başına yapamadığı ve dişi ögeye/kadına ihtiyaç duyduğu aşamadır. Dirse Han oğlu Boğaç Han hikâyesinde, olay örgüsünün başından itibaren dönüm noktaları ve aksiyon sahnelerinde kadın annenin/eşin etkisi görülür. Dirse Han’ı sakinleştirme ve sağduyulu olmaya çağırın bilge arketipi eşir. Kadını harekete geçiren annelik içgüdüdür. Eylemlerin amacı bir annenin sevgi ve şefkatle büyüttüğü oğlunu/kahramanı erginlenme yolculuğuna hazırlamaktır. Erginlenme yolculuğunda dişi kadın bilgelik yönüyle akıl ve sağduyu sahibi olarak eşini ve oğlunu tamamlar.

Dede Korkut Hikâyelerinde kadın, eş olarak kocasının akıl hocası olur. *“Mitolojinin resim dilinde resim, bilinebilenin bütünüdür temsil eder. Kahraman bilmeye gelen kişidir. Yaşam denen yavaş erginlenmede ilerledikçe, tanrıçanın biçimi onun için bir dizi değişimden geçer: hiçbir zaman kahramanın kendisinden büyük olamaz, ama onun kavrayabileceğinden daha çoğunu vaat edebilir. Cezb eder, rehberlik eder zincirlerini kırmasını sağlar. Eğer kahraman onun arzusuna uyabilirse, ikisi bilen ve bilinen, her türlü sınırlamadan kopacaktır.”* (Campbell 2000: 136). Kadın, erkek kahramanın öfkeyle hareket etmesini önler. Kadın, eşinin dert ortağıdır; buna örnek eşlerden biri de Begil’in eşidir. Bayındır Han’a küsen Begil’e, Türk törelerinde yöneticilere olan güven ve bağlılığı hatırlatarak eşini sakinleştirir. Begil, eşinin haklı olduğunu anlayıp hata yapmaktan kurtulur. *“Yigidüm, beg yigidüm, padişahlar*

Tanrı'nun gölgesidir. Padişahına asi olanun işi rast gelmez... "Begil gördü, hatun kişinin aklı kalecisi eyüdür. Kazılık atun çekdürüp batun bindi, ava gitdi..." (Gökyay 2007: 157). Kahramanın bireyleşme yolculuğunda kadın, aklıyla yol göstericidir. Türk tarihi boyunca kadın her daim ailede ve toplumda söz sahibi olmuş, yuvayı/aileyi ayakta tutmuştur. Sezgisel güç olan bilge arketipi, eşinin ruh halini çözümleyerek onu yanlış yapmaktan kurtarır. Kadınlar daha sakin davranarak hareket ederken; erkekler, daha öfkeli ve fevri davranır. Kadın eş, erkek eşin duygularını kendisi yaşıyormuş gibi hisseder; eşini sağduyuya davet eder. *"Empati, insanı karşısındakinin yanında olmaya, kendini onun yerine koymaya ve onun hissedebileceği duyguları hissetmeye yönlendirir."* (Turchet 2005: 84) Begil'in eşi, empati kurarak; eşiyile diyalog kurar ve onun kaba kuvvetle değil aklıyla hareket etmesini sağlar. Bilge arketipi, duygu ve hislerin tamamlanması yönüyle dişil özellik gösterir. Begil ve eşi arasındaki diyalog, bu duygunun tezahürüdür. Eşinin sıkıntısını hisseden kadın eş karşısında, erkek kahraman derdini 'görklüm' dediği eşiyile paylaşır. *"Hatunu ayıtdı: Beg yigidüm, kalabalık yağı gelse kayıtmaz idün. Butuna ala oh dohunsa inlemez idün. Kişi koyunda yatan helaline sırrın demez mi olur? Nedür halin? dedi. Begil aydur: Görklüm, atdan düşdüm, ayağım sındı, dedi."* (Gökyay 2007: 158). Ala gözlü, görklü eş, erkek kahramanın yücelttiği kadındır.

Boyu Uzun Burla Hatun, oğluyula tutsak düştüğünde oğlunun rızasıyla bağına taş basarak eşinin ve kendisinin şerefine leke sürmez. Bu davranış duygularını kontrol altına alan bilge kadının davranışlarıdır. Oğlunun etinden yemezse kendini ele verecek ve namusuna leke sürülecektir. Boyu uzun Burla Hatun, ailenin yüceliğini önceleyerek oğlunu dinler. Olgunluğu ve tecrübeyi ifade eden bilge kişiliğiyle yücelir. Uruz, bu bilinçle annesine şöyle seslenir:

*"Sakin kadın ana,
Menüm üzerime gelmeyesin.
Menüm için ağlamayasın.
Ko beni beni kadın ana çengele ursunlar.
Ko etümden çeksınler, kara kavurma etsünler.
Kırk beg kızının önüne iletinler.
Anlar bir pare yedigünde sen iki pare yegil,
Seni sası dinli kâfirler bilmesünler, duymasınlar.
Ta kim sası dinli kâfirün döşegine varmayasın;
Sağrağın sürmeyesin. "* (Gökyay 2007: 49)

Bu örneklerde olduğu gibi anne arketipinin dönüşümsel izleklerinden olan anaerkil Türk toplumunun tezahürü olan bilge ve ata kadın rolü Türk kadınıyla bütünleşen bir formdur. Bilge arketipini/tipini güçlü bir şekilde örneklendiren kadın eş/anne mitolojik bir tarihi olan bu özellikle geçmiş, bugünü ve yarını birleştirir.

2. Yeniden Doğuş Arketipi

Yeniden doğuş arketipi ritüel ölüm ve parçalanmanın ardından yeniden can bulma, erginlenme ve dönüşümdür. İnsanın ihtiyaç duyduğu ruhsal arınma ve tazelenme döngüsünü sağlaması yeniden doğuş arketipinin formlarından biridir. Ruhsal yenilenme ve arınma ruhsal bir değişim ve oluşumla gerçekleşir. Yeniden doğuş arketipi ontolojik bir doğumdur. Hikâyelerde erkek kahramanların ritüel ölümlerinin ardından yeniden doğuşu sağlayan kadın eş/anadır.

2.1. Anima Arketipi/Eş

Her kadın ve erkek kendi içinde farklı düzeylerde de olsa öteki cinse ait özellikleri barındırır ve aradığı eşte içindeki anima- animus arketipinin özelliklerini bulduğunda onunla bütünleşir. “*Anima ve animusun, bireyleşim sürecinde çok önemli bir görevi vardır: Bilinç ve bilinçdışı arasında aracılık yaparlar. Özellikle Jung’un ‘persona’ dediği ‘dış kişilik’ ve ortak bilinçdışı arasında uyum sağlayan etkenlerdir. Dış kişilik toplum içinde yaşamının bize verdiği kişiliktir. Eğitim, töreler ve düzenli ilişkilerin biçimlendirdiği bir yanımızdır.*” (Gökeri 1979: 22).

Hikâyelerde dişil olan kadın anima arketipiyle, erkek kahramanın eksik olan animal yönlerini tamamlar. Dişil ve eril öğeler yeryüzünde zıtların ahenginden doğan bir düzen içinde birbirini bütünler.

Dişil İlke

Ana Tanrıça
Umay/ Ot İne
Doğa Ana
Yeryüzü
Ay
Gece
Karanlık
Uyku
Kadın Ana
Bilinçdışı

Eril İlke

Gök Tanrı
Han Ülgen
Tin
Gökyüzü
Güneş
Gündüz
Aydınlık
Uyanıklık
Erkek Baba
Bilinç

Grup/ Aile
Yin

Birey
Yang (Saydam 1997: 99)

Kâinat, içinde zıtlıkları barındırır ve her kavramın birbirini tamamlayan bir zıddı mevcuttur. Doğum-ölüm, iyi-kötü, güzel-çirkin vs. zıtlıkların biraya gelerek birbirini tamamladığı bu tablo, dişil ve erilin ayrı kutuplardaki bütünlüğüdür. Çin felsefesindeki yin ve yang, bu zıtlığı hayatın kendisi olarak açıklar. “İki eşit fakat karşıt güç olan yin ve yang, birbirinden asla bağımsız değildir. Biz, hiçbir oluşumu yin ve yang oluşumları olmadan açıklayamayız. Gündüz olmadan gece, gece olmadan gündüz açıklanamaz.” (Şenocak 2007: 73). Eriğin ve dişilin ayrı gözüken özünde ise bir ahenk oluşturan zıtlığı, kahramanın eylemlerini yönlendirir. Maceranın başında huzursuz olan, arayışa giren kahramanın bireyleşme yolculuğunda animasını bulmasıyla, bilinçdışındaki karanlık yolculuğu, bilince yani aydınlığa ulaşmasıyla tamamlanır. Dede Korkut Hikâyelerinde kadın ve erkek kahramanın aradığı içsel bütünlük anima-animus arketipiyle somutlaşır. İnsan, bir birey olarak sağlıklı bir gelişim için iki cinsinde özelliklerine ihtiyaç duyar. Erkek kahramanın sınavlar aşamasını başarıyla geçmesinde anima arketipi etken bir unsurdur. Bu özelliğin en belirgin olduğu hikâye Duha Koca Oğlu Deli Dumrul hikâyesidir. Deli Dumrul’un eşi, yardımcı kahraman rolünde görülse de olay örgüsünün kırılma noktalarında anima arketipi olan kadın eşi eylemleri ile sonuca varılır.

Deli Dumrul, Azrail aracılığıyla maceraya davet edilir. Deli Dumrul eril özelliklerle hareket eden, kaba kuvvetine ve gücüne güvenen bir tiptir. Deli Dumrul’un can alma görevi olan Azrail ile karşılaşması, eksik olan benliğinin karanlık uykusundan şiddetli bir çarpma ile uyanmasıdır. Deli Dumrul, insancıl eylem alanından karanlığa “balının karnı”na ötekini/kendini bulacağı bilinçdışı yolculuğuna istemeyerek de olsa çıkar. Deli Dumrul’un eşi maceranın başarıyla gerçekleşmesinde Campbell’in “doğüstü yardım” dediği güç konumundadır. Bilinçdışı savaşında “iyi tanrıça” “peri” gibi tanıdık özelliklerdeki yardımcı güçler yer alır. Canına karşılık can bulamayan Deli Dumrul, sıkışmış aciz ve kaderini kabullenerek teslim olur. Buraya kadar olaylar durağan bir biçimde devam eder. Deli Dumrul, henüz bireyleşmemiş, balının karnında sıkışmıştır. İkisinin bir olduğu eş-kadın canını eşine feda ettiğinde ise aksiyon ve kırılma noktası yaşanır. “Dumrul’un eşi hikâyede etken bir konumdadır. O, eşi için canını feda etmese bağışlama Dumrul’un erginlenme yolculuğu tamamlanmayacaktır. “Etken

olan kişi fedakârlığı ve diğer kamlılığıyla eşidir. Dumrul'a yaşama hakkının verilmesi eşinin eyleminin bir sonucu olarak mümkün olmuştur. Dumrul edilgin konumunda yalnızca boyun eğmekte bağışlanmayı ummakta ve sunulana kabul etmektedir." (Saydam 1997: 191). Deli Dumrul, o ana kadar yola çıkış amacını kavrayamamıştır. Allah'ın büyüklüğünü can alıp verme gücünü öğrenmesi; eşinin onun için yaptığı fedakârlık ile olur. Nitekim hikâyenin sonunda eskiyi/bitiş symbolize eden Deli Dumrul'un anne ve babasının canı alınır. Yeniden doğuş arketipiyle bir bütünlüğe ulaşan Deli Dumrul ve eşine yüz kırk yıl ömür verilir. Deli Dumrul, eşiği geçtikten sonra acizliğini anlayarak gerçek güç sahibinin Allah olduğunu öğrenir. Bu şekilde ritüel parçalanma ve ölümden sonra yeniden doğan Deli Dumrul, eksikliğini anima arketipinin kazandırdığı sezgi ve duyguları kazanma bilinciyle tamamlar. Eş kadın, kaba kuvvetle hareket eden eşini eksik olan duygu, sezgi bilincini kazandırarak macerayı/erginlenme yolculuğunu başarıya taşır.

İki üçgenle sembol edilen anima animus kadın ve erkektir. "Baş aşağı üçgen dişiyi, tersi erkeği... Birbiri üzerine oturtulmuş iki üçgen erkek ve dişinin birleşimini simgeler." (Ateş 2001: 187). Üçgenlerin bir araya gelip yeni anlamlar kazanması birin birçok olmasını symbolize eder. Tek başına biri birçok yapamayan eril, animasını bularak self tamlik/benlik bilincine ulaşır. Ötekini/tamamlayıcı anima karakterini buluncaya kadar eksiktir. İki üçgen birleştikten sonra altı köşeli bir yıldız şekli oluşur; bu şekil hayatı anlatır. Toprak, hava, su ateş gibi evrenin oluşumundaki dört unsuru temsil eder. Kainat bu unsurlarla var olmuş birbirini tamamlamıştır. Üçgenlerden biri yukarı diğeri aşağı bakar. Bu durum ruh beden ilişkisini ifade eder. Ruh göksel kökenli beden yersel kökenlidir. Kadın ve erkek kainatın düzenle işleminde birbirini tamamlar. Özellikle anima arketipi Allah'ın yaratıcılık sıfatının tezahürüdür; birden birçoğu var edendir. Kadın, Yaratıcının izniyle doğurganlığı gösterir. Kadın eş, kendi canını vererek Deli Dumrul'un ritüel doğumunu gerçekleştirmiştir. Şefkatli sevgi dolu anacıl yaklaşım Deli Dumrul'un uyanışını sağlar. Anima olarak kadın eş, Deli Dumrul'un eksik yanını tamamlayarak onun bireyleşmesini sağlar. "Animanın şahsında uzlaşma, kahramanın bilinçli seçimi öğrenmesi ve iki iken bir olması demektir." (Özcan 2003: 220). Deli Dumrul, aydınlanma yücelme ve özgürlük ödülleri kazanır. Bireyin doğumu ve ölümü bilinçdışına dönüş ve oradan geri dönüştür. Kadın eş anima arketipinin özellikleriyle sağduyu, akıl ve mantıkla hareket etmeyi eşine öğütler.

Kadın kahramanın erkeği tamamlayan anima özelliği hemen hemen her hikâyede görülür. Kadın, koruyuculuk vasfı ve doğurganlık özellikleriyle mağara gibidir. Deli Dumrul da maceranın labirentleşen dar mekânında bulunduğu süreçte eşine sığınır. İhtiyaç duyduğu tek şey, sevgi ve sığınacak sıcak bir kucaktır. Biyolojik annesinden alamadığı desteği anne/eş kadın konumundaki eşinden alır. Deli Dumrul'un eşi, Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki diğer kadınlar gibi bir kez seven sevdiğine can bağışlayan ikisinin bir olduğu benlik bilincine ulaşmış yüceltilmiş bir kadındır. O, hikâyelerin diğer kadın kahramanları gibi eşine sevgi ve sadakatle bağlıdır.

Sevgisini ve sadakatini dillendiren kadın eş, anima-animus arketipinin bütüncül yaklaşımıyla eşi olmadan yaşayacağı bir hayatı düşünmez. Birlikte çıktıkları hayat yolunda eşine can vererek ondan ayrılmayı reddeder. Deli Dumrul, eşinin soylu hareketi karşısında balinanın karnından/dönüş eşiğinden dönerek Yüce Allah'a eşinden ayrılmak istemediğini niyaz eder. Deli Dumrul, bunu niyaz ederken benlik arketipine ulaştığını fiilen ortaya koyar. Allah'a teslim olmasını ve tevekkül etmesini sağlayan Allah'ın yaratıcılık sıfatının tezahürü olan toprak sembollü eş-ana konumundaki anima arketipidir.

*“Yücelerden yücesin
Kimse bilmez nicesin
Görklü Tanrı
Çok cahiller seni
Gökde arar yerde ister
Sen hod müminlerün gönlündesin
Dayım duran Cebbar Tanrı
Ulu yollar üzerine
İmaretler yapayım senün için
Alurısan ikimizün canın bile algıl
Korusan ikimizün canı bile kogıl
Keremi çok kadir Tanrı”* (Gökyay 2007: 189)

Kahramanın aradığı kendisi değil erdemleridir. Aranan en büyük erdem bireyleşme yolunda atılan doğru adımlarla tamlaşmadır. Deli Dumrul, benliğini yok ederek ritüel doğumunu gerçekleştirerek tamlaşır. *“Yüce birey, iç benliğin gözle görünür sembolü olup iç ve dış dünya ile irtibatını kontrollü bir şekilde kurabilen, hatalarının farkında olup düzeltme eğilimi gösteren bireyleşmiş insandır.”* (Şimşek-Şenocak

2009: 112). Maceranın tamamlanmasında anima arketipi etkindir. Deli Dumrul, mistik alandan günlük yaşama kazandığı ödüllere döner. Bilinçdışı ve bilinç arasında güçlü bir iletişim vardır. Bilinçdışında yapılan yolculuk bilince dönülerek tamamlanır. Deli Dumrul'un ben duygusuyla çıktığı yolculuğu biz duygusuyla tamamlanır. Her birinin ikisi olduğunda tamlığın kazanıldığını anlaması kazandıkları en önemli ödüldür. Yüz kırk yıllık ömür, Deli Dumrul'un yeniden doğuşunun somut şeklidir. Yüz kırk yıllık ömür, Deli Dumrul'un eşinin, onu ritüel anlamda doğurması olarak ifade edilebilir. Benlik bilincine ulaşan Deli Dumrul, animasının yardımıyla ötekini tanımaya başlar. Kişisel ego-sunda ölen Dumrul, benlikte dirilir. İçsel yolculukla “kendilik/selftamlık ya da bütünlük arketipine” ulaşır (Kısa 2005: 90) Bu yolculuğun mimarı anima olan eşidir.

Kadın, toprak gibi korur ve büyütür; tohumu/bitkiyi olgunlaştırır. Toprak, anacıl yönlü bereket sembolüdür; can verir, bu yönüyle yeniden doğuşu sembolize eder. Hikâyelerin erkek kahramanlarının maceralarında yollarını aydınlatan eksik yönlerini tamamlayan anima eşlerdir. Erkek kahramanın duygularıyla değil aklıyla hareket etmesini sağlayan anima eşlerdir. Bu yönüyle eşler karşılıklı anima-animus arketipi ile birbirlerinin eksik yönlerini tamamlar. Bilinçdışı yolculuğun başarıyla tamamlanmasını sağlarlar. Bireyleşme sürecinde anahtar konumda olurlar. Erkek ve kadın içindeki anima animus eşlerini bulduğunda bireyleşerek tamlığa ulaşır. Her bakımdan içsel bütünlüğe ulaşma dış dünyadaki hayatı kolaylaştırır.

2.2. Savaşçı Arketipi/Kadın

Türk insanının tarih boyunca öne çıkan özelliği göçebe yaşam ve millî değerlere bağlı olarak oluşan savaşçı kimliğidir. Toplumun her ferdi cinsiyete bağlı olmayan savaşçı arketipinin temsilcisidir. Dede Korkut Hikâyeleri'nin geçtiği mekân, göçebe yaşam tarzının hakim olduğu bozkırlardır. Türk insanı yaşadığı coğrafyanın hayat tarzı ve düşmanlarının çokluğu sebebiyle savaşçı bir kimliğe sahiptir. Yaşanılan coğrafya düşmanlarla ve tabiatla mücadeleyi gerektiren, ekonominin hayvancılık ve avcılığa dayandığı bir hayat tarzıdır. Bireyin tüm davranış örüntülerini, yaşam tecrübelerini, oluşturan toplumsal benliği, savaşçı bir ruh üzerine temellendirilmiştir. “*Dede Korkut kahramanları da sürü beslerler, av avlarlar, ata binerler, çadırlarda yaşarlar. Alp tipinin hayvancılık ve avcılıkla geçinen göçebe topluluğuna mensup olduğunu gösterirler.*” (Kaplan 1999: 14). Kadın da erkeğin yanında

onu destekleyen, tamamlayan bir güç olarak gerekli davranış yapısını savaççılık kimliğiyle sağlar. Benlik bütünlüğüne ulaşmış iç benliğini ve dış benliğini bir bütün olarak kontrol edebilen kadın, göçebe yaşamdaki yerini alır. Dede Korkut Hikâyeleri'nde Şamanist inanç sistemi ile İslamî inanç sistemi bir arada görülür. Bu dönemde kadın henüz İslamiyet'in geri plana attığı role girmemiş; hayatın her alanında erkekle eşit haklara sahiptir. Bozkır yaşamının gerektirdiği güç ve cesaret anlatılarındaki her kadın kahramanın yüklendiği bir roldür.

Dede Korkut Hikâyeleri'nde kadın kahramanlar erkek kahramanlar gibi yiğit, cesur ve mücadeleci bir ruha sahiptir. Savaşçı arketipi kutsal gördüğü değerler adına içsel-dışsal, fiziksel-ruhsal bir bütünlükle mücadele eder. Kadın kahramanların hikâyede at bindiği, kılıç kuşandığı her an savaşa hazır olduğu görülür. Bamsı Beyrek'in beşik kertmesi Banu Çiçek Beyrek ile ok atar, at yarışırır, kılıç sallar ve onunla güreşir. Kadın kahraman gücüyle erkek kahramanı kendine hayran bırakır. Beyrek bu güç karşısında oldukça zorlanır. *"Beyrek bunaldı aydur: Bu kıza basılacak olurisam kalın Oğuz içinde başuma kahınç, yüzüme tohunç ederler, dedi, gayrete geldi. Kavradi, kızun bağdamasın aldı. Emceğinden tutdu. Kızun memesine yapışdı, kız kocundu. Bu kez Beyrek kızun ince beline girdi; bağladı, kızı arhası üzerine yere urdu."* (Gökay 2007: 64). Beyrek, babasına alacağı kızı anlatırken içinde yaşadığı savaşçı animasını somutlaştırır. *"Beyrek aydur: Baba bana bir kız aliver kim men yerümden durmadın ol durmah gerek; men karakoç atuma binmeden ol şahbaz atınun beline baş getürmek gerek. Bunun gibi kız aliver baba mana, dedi."* (Gökay 2007: 65). Hikâyelerde erkek kahramanlar kadar başarılı, yürekli, ok atan, kılıç kuşanan, at binen savaşçı kadın tipi Türk tarihinden gelen bir özelliktir. Türk destan kahramanlarının genel özelliği olan "alp tipi" hem kadın kahramanın hem de erkek kahramanın özelliğidir.

Kam Büre Beg Oğlu Bamsı Beyrek Boyu ve Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyu anlatılarında erkek kahramanların maceraya atılmalarının nedeni yiğitlikte kendisine denk olacak bir eş bulmaktır. Kadın kahramanlar mücadeleci bir ruhu sembolize eden savaşçı arketipinin özelliğini atalarından miras olarak almıştır. Kan Turalı'nın da istediği eş adayı da Türk tarihinin güçlü alp kadın tipidir. *"Kan Turalı aydur: Baba men yerümden durmadın ol durmuş ola; men Karakoç atuma binmedin ol binmiş ola; men kanlu kâfir eline varmadın ol varmış, mana baş getürmiş ola, dedi. Kanlı Koca aydur: Oğul sen kız istememişsin,*

bir cılasun bahadır istemişsin...” (Gökyay 2007: 121). Kahramanın babasının son cümlesindeki yorum, özellikleriyle erkek kahramana denk olan bir güce sahip; yiğit, cesur ve savaşçı kadın rolüdür. Kan Turalı'nın babası Kanlı Koca'nın sözleri, kadın kahramanın anlatılarda savaşçı/mücadeleci kişiliğinin önemsendiğinin ve kadın eşlerde aranan bir özellik olduğunun göstergesidir. Bu özellik avcı-göçebe toplumların özelliğidir. Türk tarihinde kadın, göçebe bir toplumla bütünleşen avcı kültürüyle yetişmiş güçlü alp kadın tipini sembolize eder. Anlatılarda çizilen/tasvir edilen kadının ait olduğu milletin toplumsal yapısı; eşitliğe dayanan, kadının saygı gördüğü, güzelliği ve erdemleriyle ön planda olduğu bir toplum yapısıdır. Güzelliği ve alplığıyla bütüncül bir konumda olan kadın kahramanlar, güçlü karakter özellikleri ve mücadelecilik yönleriyle de savaşçı arketipini temsil ederler. Göçebe yaşamın verdiği bir özellik olarak kadın kahramanlar da erkek kahramanlar gibi savaşçı arketipinin uyumunu taşıyan mücadelecilik bir ruha sahiptir.

Hikâyelerde erkek kahramanın eş seçme hakkı kadın kahramanın da sahip olduğu bir özelliktir. Kadın kahramanın aradığı birinci özellik yiğitliktir. Bütünleşeceği öteki/animusu onun gibi güçlü ve cesur olmalıdır. Banı Çiçek Beyrek'i sınava tabi tutar. “*Kız aydur: Ol kız eyle adam degüldür kim sana görüne, dedi. Amma men Banı Çiçekğün dadısıyam, gel imdi senün ile ava çikalum, eğer senin atun menüm atumu geçerise onun atını dahi geçersin; hem senün ile güreşeliüm, meni başarırın onu dahi başarırın; dedi.*” (Gökyay 2007: 64). Beşik kertmesi olan Bamsı Beyrek'in yiğitlik ve güç yönünden sınanması, kadın kahramanın seçici özelliğidir. Gücün/hünerin göstergesi, av, at binme, güreş vb. geleneksel sporlardır.

Selcen Hatun, Kan Turalı'nın kendisi için ölümü göze alarak sınava katılması karşısında bu yiğide hayranlıkla sevdalanır. “*Kız köşkten bakarıdı. Taraklığı boşaldı, kedisi mavladı, avsil olmuş dana gibi ağzının suyu aktı. Yanundaki kızlara aydur: Hak Teala atamın gönlüne rahmet eylese kabir kesüp meni ol yiğide verse. Bunun gibi yiğit hayıf ola ki canavarlar elinde helak ola, dedi.*” (Gökyay 2007: 125). Kan Turalı'nın Selcen Hatun'u almaya hak kazanması sınavlar aşamasını geçmesiyle olur. İkisinin bir olacağı anima- animus birleşmesi gerçekleşir. Ben öznesinin yerini biz öznesi alır. Kan Turalı'nın anima arketipinin bilinçdışından bilince çıkararak somutlaşan imgesi Selcen Hatun'dur. Selcen Hatun eşinin düşünen, sağduyuyla hareket eden akıllı olur. Selcen

Hatun, anlatıya sığmayan alp tipi olarak tasvir edilir. Alp tipinin yüceltilmiş kadın kahramanı, eşi uykuya daldığında olacakları tahmin ederek nöbet tutar.

Kadın eş/sevgilinin yanı sıra ana-oğul ilişkisinde de savaşçı arketipinin güçlü kadın tipi ön plandadır. Boyu Uzun Burla Hatun, Han Bayındır'ın kızı ve Salur Kazan'ın eşidir. Uruz'un tutsak edildiği hikâyede oğlundan haber alamayan ardından da eşinin dönmemesiyle anne-eş kimlikli Burla Hatun, savaşçı arketipinin güçlü kadın kimliğine bürünür. Kırk ince belli kız ile hazırlığını yapar ve yola koyulur. “*Meğer Hanum Uruz anası boyu uzun Burla Hatun oğlancuğunu andı, kararı kalmadı. Kırk ince bellü kız oğlanıyla kara aygırın tartdurdu, batun bindi, kara kılıcın kuşandı. Başum tacı Kazan gelmedi deyü Kazanın izin izledi gitdi. Gelü gelü Kazana yakın geldi ...*” (Gökyay 2007: 106). Uruz'un tutsak edildiği hikâyede oğlunu kurtarmaya giden Salur Kazan'ın gücü tükenip çaresiz kaldığı anda Burla Hatun gelir ve kılıç kuşanarak at sırtında savaşa katılır. Göçebe toplumun kadın kahramanı olarak; mücadelecı ve savaşçı kimliğini gerektiğinde kullanır. Türk kadınının savaşçı ruhu erkek kahramanı tamamlayan bir biçimdedir. Eşinin umudunun tükendiği anda yetişir ona sevgisi ve desteğiyle savaşarak cesaret verir. Bu özellik, Türk kadınına atalar yoluyla geçen ezeli imge olan millî bir özelliktir. Anlatılarda tasvir edilen “görüntü seviyeleri” güçlü azimli Türk kadını tasvir eder.

“... Üzengiye dirmeyen dizün ölmüş
Han kızı helalünü tanımayan gözün ölmüş
Bunalmışsın sana nolmuş?
Çal kılıcın yetdüm, Kazan Dedi.” (Gökyay 2007: 107)

Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesinde de oğul sevgisi, anaya savaşçılık ruhunu kazandırır. Çocuğunun öldüğünü düşünen anne, evlat acısıyla Dirse Han'a haykırır:

“*Karşu yatan ala dağdan bir oğul uçurdunsa degil mana
Kamın akan yügrük sudan bir oğul akutdunsa degil mana
Aslanıla kaplana bir oğul yedürdinise degil mana
Kara donlu, azgun dinlü, kâfirlere bir oğul aldurdınisa degil
mana*” (Gökyay 2007: 32)

Bu sözler, kâfire cezasını kan ile ödetmek isteyen bir ananın savaşı benliğinin/kişiliğinin sözleridir. Analık/annelik, yüreği coşturan bir duygudur. Savaşçı benlik ne istediğini bilen aklını ve yüreğini aynı anda kullanan mücadeleci kadın tipini çizer. Dede Korkut Hikâyeleri'nde kadın kahraman yaşanan coğrafya ve millî kimlikle savaşçı arketipini örneklendirir.

Sonuç

Bugün yaşadığımız her şey edebi metinlerde, dini törenlerde ilk haliyle saklıdır ve buna bağlı olarak; arkaik eser, insan ve psikoloji arasında kuvvetli bir bağ vardır. Edebi metinler ve ilkel ayinler, arketiplerin, saf haliyle somutlaşmasını sağlar. İnsanın olduğu her alanda, arketipler mevcuttur, çünkü edebî eserler insanlığın ortak tecrübeleriyle şekillenen arketipik sembolleri ortak bilinçdışında şifreler. Dede Korkut Hikâyeleri, bu bağlamda önemli bir eserdir.

Dede Korkut anlatılarında kadın kahramanların görkemli güzelliklerinden yanında erdemleriyle tanındığını, toplumun ve aile hayatının vazgeçilmez bir unsuru oldukları görülür. Tüm bunların sonucunda Türk kadınının tarihin her döneminde toplumda seçkin bir yerinin olduğunu, millî kimliğini çok iyi taşıdığını, ailesi ve namusu için yaşayan güçlü karakteriyle diğer milletlerin kadınlarından ayrıldığını ve arketipel bir imaja sahip olduğunu görürüz. Hikâyelerde geçen kutlu ve yüceltilmiş ezeli bir imge kimliğine sahip kadın kahramanlar, Türk toplumunun kadın kimliğinin ilksel imajlarıdır.

Kadın, anne kimliğine sahiptir, hayat veren, koruyan ve çoğaltandır. Bu nedenle kültürümüzde koruyuculuk vasfı anne kimliğine sahip kadınla bütünleşmiştir. Türk kadını göçebe yaşam koşullarında hem anadır, hem eştir, hem de erkek kahramanlar gibi mücadeleci güçlü vasıfları olan bir bireydir. Göçebe toplumlarda kadınlar da erkekler gibi at biner, kılıç kuşanır. Türk kültüründe kadın, diğer toplumlardaki cinsel obje kimliğiyle anılmaz. Eylemleri ve arzuları için bilinçli bir şekilde hareket eden bir bireydir. Atalarından gelen soylu kimliği, erdemleri ve güzelliği ile bir bütündür. Sevgili eş, yüce anne ve yol gösterici bilge kadındır. Ailenin temel taşı, yuvanın koruyucusu ve eşinin dert ortağıdır.

Türk kültür mozağının canlı belleği Dede Korkut Hikâyelerinde, arketiplerin kadın kahramandaki görüntüleri anne, bilge, anima ve savaşçı arketipleridir. Türk kültürünün zengin hazinesi Dede Korkut Hikâyelerinde, göçebe yaşam şartlarındaki kadın kahramanların anne-

eş kimliğinin bilge kadın ve kutsal anne sembolü şeklinde tezahür ettiği görülmektedir. Anne arketipinin en bilindik formu rahim ve mağara metaforuyla imgeleşen besleyiciliği, şefkati, koruyuculuğu, ve erkek kahramanın erginlenmesindeki rolüdür. Dede Korkut anlatılarında annenin bu vasıfları, sevgi ve bağlılıkla yuvasının koruyucu muhafızı olmasında, çocuğun eğiticiliğinde ve eşinin davranışlarına yön vermede kendini gösterir. Kadın, geleneğe bağlı toplum fertlerinin yetişmesinde, sağlam aile bağlarının kurulmasında ve savaşçılık ruhunun gelişmesinde geleceğin mimarı olarak ailenin yapı taşlarını oluşturur. Arketip kavramının, Dede Korkut Hikâyelerindeki kadın kahramanlar üzerindeki tezahürü, iyilik, yücelik, güçlü ve mücadeleci kişiliğini ifade eden savaşçılık şeklindedir. Anne, kahramanın en değerlisidir. Onun tutsak edilmesi, erkek kahraman için bir utançtır. Annenin her şeyden üstün tutulması bu uğurda maldan, eşten, evlattan hatta candan geçilmesi anelliğin önemini açık bir şekilde belirten eylemlerdir.

Kadın kahramanlar, erkeğin macerasında erginlenerek yeniden doğuş arketipine ulaşmasını sağlarlar. Yeniden doğuş, kendini tanıma ve bilinçlenerek çıkılan yolculuktan kazanımlarla dönmedir. Rengi al olan kadın, tutkulu ve güçlüdür; ülkü değerlerle bütünleşir. Maceranın eşik atlatımlarında kadın, yol gösterici, rehber ve bilge kişidir. Yeri geldiğinde eşinin öfkesini dindirerek onu olgunlaştıran, düşünen belleği olan yapıcı bir karakteri sembolize eder. Yuvanın/evin sıcak rengi ve ruhu olan kadın/anima eş, erkeğin eksik olan kişilik ve ruhsal portresini tamamlayandır. Erkeği dış dünyadan alır, besler, ritüel doğumunu sağlayarak; onu tamlığa/bütünselliğe ulaştırır. Dede Korkut Hikâyelerinde kadın tamlığa ulaşmıştır ve anima arketipinin somut biçimidir. Akıl ve gönül duygularını dengede kullanabilen kadın, erkeğin kutsal ışığıdır. Kadın, erkek gibi savaşçı, göçebe yaşam şartlarında güçlü, hayatın içinde var olan bir bireydir. Ailesinin tehlike altında olması kadını savaşçı kimliğe büründürür.

KAYNAKÇA

- Ateş, Mehmet (2001); **Mitolojiler Ve Semboller/Anatanrıça Ve Doğurganlık Sembolleri**, Aksiseda Matbaası, İstanbul.
- Bachelard, Gaston (2006); **Su Ve Düşler/Maddenin İmgelemi Üzerine Deneme** (Çev. Olcay Kunal), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Bayat, Fuzuli (2006); "Türk Mitolojisinde Dağ Kültü", **Folklor/Edebiyat**, C.12, S.46, s.47-60.
- Campbell, Joseph (2000); **Kahramanın Sonsuz Yolculuğu** (Çev. Sabri Gürses), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.

- Cebeci, Dilaver (1993); **Tanzimat Ve Türk Ailesi**, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Çoruhlu, Yaşar (2000); **Türk Mitolojisinin Anahatları**, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.
- Eliade, Mircea (2001); **Mitlerin Özellikleri** (Çev. Sema Rifat), Om Yayınevi, İstanbul.
- Ergin, Muharrem (1964); **Dede Korkut Kitabı**, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Ergin, Muharrem (1992); **Orhun Âbideleri**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Ergun, Pervin (2004); **Türk Kültüründe Ağaç Kültü**, Atatürk Kültür Ağaç Kültü, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Freud, Sigmund (1998); **Cinsellik Üzerine** (Çev. Selçuk Budak), Öteki Matbaası, Ankara.
- Fromm, Erich (1995); **Sevme Sanatı**, (Çev. Yurdanur Salman), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Gökeri, A.İ (1979); **Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz Ve Türk Edebiyatı'nda Bazı Romans Ve Epik Niteliğinde Yapıtlara Uygulanması**, (Ankara Üniversitesi, DTCF, Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara.
- Gökyay, O. Şaik (2007); **Dedem Korkut'un Kitabı**, Akçağ Yayınları, Ankara.
- Grabber, Gustav Hans (1996); **Kadın Psikolojisi** (Çev. Kamuran Şidal), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Jung, C. Gustav (1991); **Analitik Psikoloji Ve C. G. Jung** (Çev. Ender Gürol), Cem Yayınları, İstanbul.
- Jung, C. Gustav (2001); **Dört Arketip** (Çev. Zehra Aksu Yılmaz), Metis Yayınları, İstanbul.
- Kaplan, Mehmet (1999); **Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar C.1**, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Karabaş, S. (1996); **Dede Korkut'ta Renkler**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kısa, Cihad (2005); **Carl Gustov Jung'da Din Ve Bireyleşme Süreci**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir.
- Küçük, Salim (2004); "Türkçe'nin Yazılı Eserlerinde Kadın ve Kadın İçin Kullanılan Sıfatlar", **Kadın Çalışmalarında Disiplinlerarası Buluşma Sempozyum Bildiri Metinleri C.1**, Yedi Tepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, İstanbul, s. 201-209
- Özcan, Tarık (2003); "Oğuz Kağan Destanının Kahramanlık Mitosu Bakımından Çözümlemesi", **Millî Folklor**, Yıl: 15, S. 57, C. 8, S. 76-81.
- Saydam, M. Bilgin (1997); **Deli Dumrul'un Bilinci**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Şahin, Veysel (2009); "Dede Korkut Hikâyelerinde İyilik Kültürü", **1. Ulusal İyilik Sempozyumu, 20-21 Haziran**, Elazığ, S. 294-302.
- Şenocak, Ebru (2007); **İronik Yaşamda Sonsuza Yürüyen Kahraman/Nasreddin Hoca**, Hollanda/Rotterdam Mozaik Kültür Sanat Vakfı (Mozaik Cultuur en Kunststichting) Yayınları, Konya.
- Şenocak, Ebru (2015); "Dede Korkut Hikâyelerinde Yüce Ana'dan Korkunç Ana'ya, Umay Ana'dan Kara Umay'a/Karay May'a", **Çağdaş Folklor: Problemler, Perspektifler**, (Düzenleyen: Nuride Muhtarzade), Azerbaycan Millî İlimler Akademiyası, Folklor Enstitüsü Yayınları, Bakı, S. 85-103.

Şimşek Esmâ-Ebru Şenocak (2009); “İbn Sina Hikâyelerinin Arketipsel Tahlili”, **Millî Folklor**, Yıl: 21, S. 82, C. 10, S.110-121.

Şimşek, Esmâ (2000); “Türk Masallarında Kadının Yeri”, **8. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri, 7-9 Mayıs**, Eskişehir. , S.249-258

Şimşek, Esmâ (2009); “Halk Anlatılarında Cinsiyet Ayrımı Ötesinde İnsan Anlayışı Kadın Ve Erkeğin Yeri”, **Muradiye**, Sayı 19, S. 62-71.

Turchet, Philippe (2005); **Bedenin İnce Dili/Sinergoloji**, (Çev. Yeşim Ongan Akyüz- Simla Ongan Kocaoğlu), Sistem Yayıncılık, İstanbul.

Türköne, Mualla (1995); **Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü**, Ark Yayınevi, Ankara.

GELENEKSEL TIBBİ BİR UYGULAMA OLARAK ÇÖPÇÜLÜK

Prof. Dr. Fuzuli BAYAT*

Öz: Geleneksel tıbbın (türkeçareliğin) en geniş bilinen sahalarından biri de çöpçülüktür. “Çöpçü” boğazda ilişip kalan çekirdek, et parçası, kemik ve diğer gıda kalıntılarını geleneksel yolla, çoğu zaman üflemeyle çıkaran tabiplere verilen isimdir. Eğer sınıkçılık, ebecilik (mamaçalık), hacamatçılık artık çağdaş tıbbın daha çok gelişmekte olan alternatif sahalarının etkisiyle yavaş-yavaş unutulmaya, tarihe karışmaya yüz tutmuşsa, çöpçülük hâlen kendi etki gücünü korumakta, hatta son 20-25 yılda daha çok artım göstermektedir. Modern tıbbın da aciz kaldığı boğazda gıda kalıntısının kalmasını halk arasındaki çöpçü denilen insanlar, esasen de kadınlar tedavi ederler. Özellikle 3-8 yaş arası çocukların boğazlarında çöp kalması olayı çağdaş tıbbı göre imkânsızdır. Ancak şunu doktorların kendileri de tastik etmeğe mecburdurlar ki yemekten-içmekten kesilen, ısıtması düşmeyen çocuğu yalnız çöpçü tedavi etmektedir. O hâlde çöp dediğimiz rahatsızlığı şöyle tanımlamak mümkündür: Yemek zamanı gıdanın nefes ve gıda borusunun arasındaki küçük deliğe düşen kısmına çöp denilir. Genelde büyükler bu problemi kolaylıkla – öksürmekle aradan kaldırırlar. Ancak bebekler, küçük yaşlı çocuklar bunu yapamazlar.

Çöpçülük vergili adamların mesleğidir. Çöpçülerin söylediklerine bakılırsa bu sanatı öğrenmek imkânsızdır, o insana vergi olarak verilir. Diğer taraftan çöpçülüğün soyla geçtiği de bilinmektedir. Bu cihetleriyle çöpçülük şamanlıkla aynı anlam düzeyinde yer alır.

Bildiride çöpçülerin gıda borusunda ilişip kalan çöpü çıkartmak için iki metoddan yararlanmaları da kaydedilmiştir:

1. Üfürme yoluyla. Çocukların burnuna üfürmekle onu öğüdür ve çöpü boğazdan dışarı salıverirler. 2. Ötürme yoluyla. Çocuğun gıda borusuna barmakla hafifçe basmakla çöpü mideye ötürürler.

Anahtar Kelimeler: Çöpçülük, geleneksel tıbb, vergi, üfürme, ötürme

CHOPCHULUK(QUACK DOCTORING) AS A TRADITIONAL APPLICATION METHOD

Absrtact: One of the professions spread very much in quack doctoring is “chopchuluk”. “Chopchu” (a quack doctor) is a name giving to a quack doctor who cleans the throat from the seeds, meat pieces, bones and other food remainders with traditional ways, including blowing. If the profession of a bone-setter, midwifery and

Geliş tarihi: 11. 12. 2017

Kabul tarihi: 12. 12. 2017

*. Millî Bilimler Akademisi/Bakü. (Yazı, Azerbaycanlı bir öğretim üyesine aittir. Dil ve anlatıma dokunulmamıştır.

others have been begun to be forgotten, to mix to the history with the attitude of the alternative branches of the modern medicine, but the “chopchuluk” has protected its influence power, even during 20-25 years it has been increased. So “chopchuluk” is treated only by the quack doctors, especially by women. Especially the event of having food remainders in 3-8 years of children’s throat is impossible due to the modern medicine. But the doctors are compelled to affirm that the child having the high temperature and not having the meal for many days can be only treated by quack doctors. The part between the windpipe and gullet is called “chop” and the food falls usually to that place during the eating process. In general the olds solve this problem easily with the help of cough. But the kids, the little children can’t do it.

“Chopchuluk” is a profession of a talented people. According to their thought to learn this profession is impossible, it must be given a person as a gift. On the other hand it is said that this ability is given by the family. Due to these characters “chopchuluk” takes place in the same semantic circle.

In the report it is also mentioned that in order to clean the windpipe and the gullet two methods are used.

1. Whith blowing
2. By the passing

Key Words: Chopchuluk, the traditional medicine, gift, blowing, passing

Giriş

Türk milletinin geleneksel tıbbi uygulama biçimine türkeçarelik denilir.¹ Türkeçarelik, halk hekimliğini, büyüsel, magik uygulamaları da içine alan ve Türklere özgü tedavi sistemidir. Geleneksel tıbbi yolla tedavi edenlere de türkeçare denilir. Ara hekimliği, loğmanlık adlarıyla da bilinen türkeçarelik/türkeçare, halk tebabetinin hastalıkları tedavi, iyileştirme yollarından biri olup bin yıllar boyu biriken bütün geleneksel tedavi usullerinin toplamıdır. Aslında türkeçare denilen halk hekimliği daha fazla bitkilerle, otlarla tedavi yapmak anlamında kullanılır. Hiçbir kimyevi katkısı olmadan, değişik bitkilerden, çiçeklerden, meyvelerden, ağaç kabuklarından, ot köklerinden vs. hazırlanan, laboratuvarında denenmeden yapılan bu tür ilaçlarla mualiceye türkeçarelik denilir. Halk arasında türkeçareliğin bin bir derde ilaç olduğuna inanılır. Türkeçarelik, fiziksel hastalıkları, ruhi bozuklukları, sonsuzluğu, çocuk doğurmayı da içine alan bir çok sahalara bölünmüştür. Şöyle ki kırık, çıkık ve kemik çatlarını tedavi eden sınıklı veya kırıkçılar, bitki ve meyvelerle, otlarla çeşitli hastalıkları tedavi eden otaçılar, bitki, meyve vs. hazırlanan melhemlerle, çaylarla, gıdalarla sağaltma yapan lokmanlar, kan alma, banka salmayla sağaltma yoluna baş

1. Türkeçare terimi Türklere özgü çare, ilaç şekli olup tedavi, iyileştirme yöntemi anlamına gelir. Bu terim daha çok Azerbaycan’da kullanılmaktadır.

vuran hacamatçılar, çocuk doğumu yaptıran, sonsuzluğu tedavi eden ebe/hebe/mamaçalar gibi halk hekimleri vardır. Türkeçarelikte en geniş yayılan halk hekimliğinden biri de çöpçülüktür. Eger sınıkçılık, hebecilik (mamaçalık), otaçılık, hacamatçılık muasır tıbbın gelişmesiyle yavaş-yavaş unutulmağa, tarihe karışmağa yüz tutmuşsa, çöpçülük halen de kendi etki alanını ve eski gücünü korumakta, hatta son 20-25 yılda daha da artış göstermektedir. Nitekim muasır tıbbın da tedavide aciz kaldığı boğazda her hangi bir nesnenin kalma olayını, toplumda esasen kadınlardan ibaret olan ve çöpçü denilen hekimler sağaltırlar. Özellikle 3-8 yaş arası çocukların boğazlarında çöp kalması olayı modern tıba göre, imkansızdır. Ancak şu gerçeği tıbb doktorları da tasdik etmeğe mecbur kalırlar ki yemekten-içmekten kesilen, harareti düşmeyen çocuğu yalnız çöpçü tedavi edebilir.

Bunu elde olan veriler de tasdik edir. Nitekim lor doktorunun tespitleri bu yöndedir: “Tıbda onun mualice kaidesi var, sadece her hekim onu bilmez. Onu da yağ vasitesiyle edirler. 3 yaşına kadar çocuklarda alt çene kafada yegane hareket eden kemiktir. Küçük yaşlı çocuklarda alt çene kemiği hâlen de yeterince berkimeği ve onu harekete getiren lifler (Muscle) zayıf olduğu için çöp kalır. Çöpçüler de bilmeden alt çene lifini zedeleyirler. Sonradan çocukların alt çene kemiği ve onun etrafındaki lifler zedelenir. Daha sonra düzgün oturmayan alt çene probemleri başlar. Başka problemler de yaranır: Alt ve üst çene dişleri düzgün oturmur, üst-üste logopedik problemler yaranır ve çocuklar sert gidanı çeğnemeği sevmirler. Bugünün belalarından biri de çocuklardan çoğunun parça et yememesidir. Sonra nefes alma problemleri de belirir. Farangit, tonsilit ortaya çıkar. Eğer çocuklarda bir defa çöp kalırsa onu çıkartmak olar. Bu iş ikinci defa tekraralanırsa o hâlde boğazda problem var demektir, onu tedavi etmek lazımdır. Bunun defalarla şahidi olmuşam ki bebekken çöpçüye sık sık baş vuranlar 6-8 yaşarası boğaz-burun problemleriyle ve alt çene limfa problemleriyle karşılaşılır” (news.day.az/society/284793. html).

“Çöpçü” adlandırılan halk hekimleri boğazda ilişip kalan çeşitli meyve çeğirdeklerini, kemik ve gıda kalıntılarını çıkarmakla ün kazanmış insanlardır (Алекперли 2001: 31).

Azerbaycana özgü olan çöpçülük olayı toplum arasında en çok tartışma konusu olan ve modern tıbbın da en çok üzerine gittiği türkeçarelikten biridir.

Çöpçülük ve Muasır Tıbb

Bugün güçlenmekte olan tebabet alternatif tıbbın, özellikle de geleneksel halk hekimliğinin bir çok metotlarına baş vursa da çöpçülüğü, sınıkçılığı, üflemeyle, dua, nusha yazmakla ruhi hastaları sağaltmağa çalışanları, cin çıkaranları kabul etmez. Ateist bir rejimde yaşamış, dine, ruhani aleme inanmayan, en iyi durumda dini değerlere lakeyt kalan bir toplumda duahanların, üfürükçülerin, cinçilerin yok edildiği bir zamanda çöpçülüğün artış göstermesi paradoksal bir durum sergilemektedir. Azerbaycan'da bağımsızlıktan sonra Milli az., Kadınlar.biz saytlarında çöpçüleri ifşa etmek için yazılan çok sayıda yazılar da durumun fazla değişmediğinden haber verir. Bu ve buna benzer saytlarda çöpçülere karşı muasır tıbb tarafından savaş açıldığı artık bir gerçektir. Mesela Milli az. saytında lor doktorlarıyla ve çöpçüye bş vuranlarla yapılan çok sayıda röportaj da verilmiştir. Bu muahibelerde şahidler çocuklarını veya torunlarını çöpçüye götürdüklerini, onlara inandıklarını belirtirler. Çöpçülere inanmayanlar ve onların yardımına baş vurmağı tehlikeli hesap edenler ise genelde doktorlardır. Milli az. saytında verilen bir röportajda “İlmi-araştırmalar ve Pediyatri Enstitüsünün müdiri **Nesib Quliyev** kesin şekilde çöpçüye baş vurmağın aleyhine olduğunu bildirir: “Önermirem. Dünyada çöpçü adlı görev yoktur. Azerbaycan'dan başka hiçbir ülkede çöpçülük yapmazlar. Bu o anlama gelir ki orada çocukların hepsinde çöp kalıp?” Poliklinikte çalışan Dilefruz doktor da ebeveynleri çöpçüye inanmağa çağırır: “Çöpçüye inanmıram. Çocuğun uzun zaman hararetinin olmasına ve kusmasına geldikte ise bu, yeni bir virus olabilir. Şimdi çocuklar arasında yeni bir virus yayılıp ki çocuklar hastalandıkta uzun zaman ısıtmaları düşmür, iştahsızlık ve süslük müşahede edilir. Bu zaman çöpçüye değil, doktora baş vurmak lazımdır”. Özel bir klinikte çalışan doktor Vidadi Cebiyev ise bildirir ki son yıllar çocuklarda burun-boğaz problemleri keskin şekilde artış gösterir: “Bunu çöple bağlamak doğru değildir. Türkeçarelere baş vurmak hastalığın artmasına sebep olabilir”.

Geleneksel tıbbın çocuk hastalığı, özellikle de burun-boğaz hastalığı konusunda en iyi bilicisi hiç kuşkusuz çöpçülerdir. Muasır tıbbın çöpçülere karşı savaş açmasına bakmaksızın çöpçülük geleneksel türkeçarelilik mesleği gibi genelde toplumun çoğunluğu tarafından inanılan halk hekimleridir. Modern tıbb boğazda veya burunda her hangi bir nesnenin kalmasını tasdik etse de bunun tedavi yollarını doktorlara

birakır. Nitekim resmi tıbbın mevkiğine göre, V.Zeynalova və S. Mustafayeva'nın da yazdıkları gibi eğer lor doktorunun tedavisi bir sonuç vermezse o hâlde boğazda ilişip kalan yabancı nesnenin çıkarılması için farinkoskopi veya ezofakoskopi talep edilir. Yabancı nesnelere keyfi şekilde çıkarılması gelecekte zararlı sonuçlar doğurabilir. Tasavvur edin ki çocuğun burnunda bir şey kalıp. Burunun akması yüzünden yabancı nesne bulunmayabilir, aynı zamanda, ikinci burun deliyi, nefes alma işlevini yerine getirir, çöpçü ise üfürmekle burundaki nesneni nefes yoluna sokabilir. Çöpçüye gitmek bazı kötü sonuçlar da doğurabilir. Bununla beraber binlerce insan, özellikle de analar iddia ederler ki çocuğa antibiyotik veren muhafezekar doktordan çöpçü yeterince etkili tedavi yapabilir. Ancak gıda kalıklarının boğazdan çıkarılmasının uzmanı olarak bilinen çöpçü, yalnız bizim Azerbaycan'da vardır. Bu fikre itiraz edenler şöyle derler ki başka ülkelerde de çocukların kırılağında yabancı nesne kalır ve onu çıkarırlar. Ancak diğer ülkelerde bununla ara hekimleri değil, tıbb fakültelerinde özel eğitim görmüş profesyonel doktorlar ilgilenirler. Diğer taraftan çöpçüler de başka geleneksel meslek uzmanları gibi aslında iyi psikologdurlar ve çok vakit heyecanlanmış analar çocuğun kırılağından neyinse çıktığını görünce derhal rahatlayırlar (Zeynalova 2013).

Son dönemlerde muasır tıbbın gelişmesine bakmaksızın Azerbaycan'da hem maddi sıkıntı yüzünden hem de en esaslı inanç nedeniyle çöpçülere baş vurma halleri artış gösterir. Bunu tıbb profesörü **Adil Qeybull** da kaydeder ki çöpçüye muracaat edenlerin sayının artması ciddi bir problemdir: "Çok insan çöpçü adı altında dolandırıcılık yapar. Çöpçüye götürülen çocuklar, çeşitli enfeksiyonlar kapabilirler. Çöpçü, genelde elini yıkayır ve boğaza salır, ancak sterilizasyon meselesi gözlenilmez. Çocuklar ise enfeksiyona hassas olurlar, çok kolaylıkla enfeksiyon gırtlak, udlak arkası bölgeye geçer ve çocuk için problem yaradabilir. Bazen çocuklarda değişik iltihabi haller olur, böyle durumlarda, çöpçünün müdahalesi o bölgede enfeksiyonun yayılmasına getirip çıkarabilir. Buna göre çöpçüye yok, burun-boğaz doktoruna baş vurmaya lazımdır" (news.day.az/society/284793.html).

Çocuk doktoru **Arzu İsayeva** ise bildirir ki çöpçüde olan her hangi bir hastalık çocuğa da geçebilir. Onun fikrinde değişik enfeksiyon hastalıkları çöpçüden çocuğa geçebilir. Çünkü çöpçü, çocuğun burnundan üfürür, nefesi, ağız suyu çocuğun vücuduna düşür" (news.day.az/society/284793.html).

Aparılan araştırmalar da çöpçülere birmanalı münasebetin olmadığını gösterdi. Tabii ki çöpçüye inanmayanlar ilk sırada doktorlardır. İkinci yerde genelde kendini okumuş, şehirli gösteren, inamı ve inancı zayıf veya hiç olmayan insanlardır. Üçüncü yerde yalancı çöpçüye rast gelmekle bu türkearelere inamını kaybedenlerdir. Buna bakmayarak ister üniversite okumuş, eğitimi ister lise mezunu ister köy isterse de şehirli olsun, çöpçüye inananların sayı okluk oluşturur. Mesela, Milli.az saytıının geçirdiği sorguda çöpçüye inananların düşünceleriyle tanış olmak mümkündür. Aşağıda onlardan yalnız bir örnek vermekle kifayetleneceğiz. Burada insanların çöpçülere ve çöpçü- lük mesleğine bakışları, sosyal-ekonomik durumları, bazı polikliniklerin ve polislerin onlara münasebeti bakımından Milli.az saytıında bir bayanın, çocuğunu tedavi etmiş bir öpüyle röportajını vermeği uygun bulduk:

“Bu röportaj kimde ise istehza doğurabilir, kimse düşüner ki reklam karakterli yazıdır. Asla. Sadece bir gün üç yaşlı kızım 39 derece hararetle gece sabaha kadar ağzına aldığı bir yudum suyu dahi yudamayıp kaytardı. Sabah açılan gibi, çocuğu alıp hastaneye gittim. Net bir teşhis koyamadılar, gah dediler zehirlenip, gah dediler soyuklayıp, sonda hiçbirini de kendini doğrultmadı.

Dörd gün çocuğun mide-bağırsaklarını yuyup, iyneden, ilaçtan, serumdan yeritdiler vücuduna. Sonunda ocuk süst durumda, gözleri yumulu kaldı. Gördüm artık seslenmelerime tepki vermiyor, cümaertesi gecesi hastaneden zorla da olsa, çocuğu alıp eve getirdim. Beklenmedik hâlde bir çalışma arkadaşım telefon açıp maslahat gördü ki onu çöpçüye göstererek. Eve öpü getirdik. Çöpçü abuka işini yapıp gidenden hemen sonra, hiçbir tepki göstermeyen ocuk, yerinden kalktı, oturdu, yemek istedi. Yeyip, üstünden de meyve şiresi içdi, rahatça uyuyup yattı.

İkinci defa ise harareti yükselen gibi doktora değil, çöpçüye götürdüm. Eve döndükde hiçbir harareti kalmamıştı, yediklerini de geri kaytarmırdı” (news.day.az/society/284793.html).

Buna rağmen ebeveynlerden çöpçülere inanmayanlar, onları yalancı adlandıranlar da vardır. Bu konuyla bağlı R.Eyvazkızı şöyle yazır: “ağdaş dünyada az insan vardır ki çocuğunu çöpçüye götürmesin. Bazıları hatta bunu verdiş haline çevirip. ocuk yemekten kesildi, harareti kalktı, karın ağrıları başladı hemen doktora değil, çöpçüye baş vururlar. Hatta bunu her hafta tekrarlayanları da biliyorum. Onlar şöyle

derler ki çöpçü olmasaydı çocuk ölerdi...” Daha sonra araştırmacı kendi başına gelenleri bildirerek çöpçüleri para koparmak için her türlü dolanbazlıktan yararlandığını bildirir (Eyvazkızı 2012).

Her hâlde Azerbaycan’a özgü olan çöpçülük fenomenolojisi diğer Türk topluluklarında rastlanmasa da buna benzer veya yakın bazı uygulamalar mevcuttur. Mesela, Türkiye’nin Karadeniz bölgesinde çocuklarda boğaz boşluğunda yiyecek kalıntılarının kalması olayı olmasa da büyüklerde, genellikle yaşlı erkeklerde görülen kuplika düşmesi olayı vardır. Bu, boğazın iç kısmında bulunan ve dışardan görülen tomurcuğun yöresel adı ile kuplikanın düşmesi sonucu yararır. Bu durumda ses kısıklığı, yutma zorluğu oluşur. Kuplikanın tedavisi şu şekildedir; kaşığın sapına tuz koyulur. Tuzlu tarafı ağızda olacak şekilde kaşık dişlenir ya da dilin altına yerleştirilir. Dağa doğru dönülüp 3 defa “Dalınla budağınla yutayım seni,” denir (S.Sinoğlu). Özbeklerde de çöpçülük mesleği ve çöpçü denilen halk hekimi yoktur, ancak geleneksel yollarla burun, boğaz ve kulak hastalıklarını tedavi eden çilleçi denilen türkeçare var. Özbek araştırmacı D. Hamroyeva’nın söylediklerine göre çilleçi genelde boğaz ağrısını burun ve kulakla bir yerde sağaltmağa çalışır. Çilleçi küçük çocukların burun ve kulaklarına soktukları ve çıkarılması zor olan şeyleri özel bir metodla çıkarır.

Çöpçülerin Tedavi Yöntemleri

Geleneksel halk tebabetinin geniş yayılan sahalarından biri de çöpçülüktür. “Çöpçü” adlandırılan halk tabipleri boğazda ilişip kalan çeğirdek, kemik, et parçası ve diğer gıda kalıklarını çıkarmakla ün kazanmış insanlardır (Alekbberli 2005: 168).

Çöp, türkeçare hekimlerin dediklerine göre nefes ve gıda borusunun arasındaki küçük boşlukta ilişip kalan yiyecek kalıntlarına – elma, apelsin, mandarin kabuğuna veya çeğirdeğine, et parçası, sakız, şeker kağıtlarına, oyuncak ve boncuklara vs. verilen addır. Genelde büyükler bu problemi kolaylıkla – öksürmekle giderebilmektedirler. Ancak bebekler, küçük yaşlı çocuklar bunu yapamazlar. Her fırsatta eline geçeni ağızına apan çocukların boğazında çöp kalma olayları sık sık baş verir. Bazı çocuklar yeyecekleri gıdalara dikkatle baktıklarından onlarda çöp kalma olayı görülmez (<http://qadinlar.biz>). O nedenle bazı ebeveynler çöpçüye inandıkları hâlde, bazıları bunu kabul etmez. Muşahede, mükaleme, gözlem ve derleme sonucunda boğazda ilişip kalan çeğirdek, et parçası, kemik ve diğer gıda kalıntılarını gele-

neksel yolla çıkarılan çöpçü denilen halk hekimleri, esasen iki metoddan yararlanırlar:

1. Üfürmekle. Bu hâlde çöpçü, boğazda ilişip kalan yabancı nesneni yerinden tepretmek ve çıkartmak için çocuğun burnundan üfürür, çocuk öğüyür ve boğazda kalan çöp yere veya çöpçünün eline düşür.

2. Ötürme yoluyla. Çöpçü, çocuğun gıda borusuna barmakla hafifçe basmakla çöpü mideye ötürür.

Aslında söyleşi yaptığımız çöpçülerin kendileri de bu iki metottan bahis etdiler ve en etkili olanının çöpü, üfürme yoluyla dışarı çıkartma olduğunu bildirdiler. “Çöpü ötürmek iyi hal değil. Çöp büyükle de kalanda çıkartıram. Büyükle de gelir, balıg kemiği kalır boğazlarında çıkartıram. Çoğunu yapmıram. Çöpü çöle çıkarıram. İçeri ötürsem mideye-zada batar” (Gülcahan (Reyhan) Elekberova). Ancak çöpü mideye ötüren türkeçareler de var. Nitekim Azerbaycan’ın Kuzey-Batı bölgesinde yerleşen Kazak ilçesinde alan araştırması yaparken kendini hanıkçı (henekçi) adlandıran halk hekimi, boğazı sığamakla çöpü mideye ötürdü. Bunun zererli olup-olmadığını sordukta, zararı yoktur, yemekle beraber dışarı atılır, cevabını verdi.

Çöpü içeri ötürenlerin üfürmekle çıkarılara göre az olduğunu ve fazla rağbet görmediğini de kaydetmek lazımdır. “Menim kendi halam çöpçü olup. Ama, dışarı çıkarmağnan yok, pülemeğnen ötürüp çöpü içeri” (Tahir Hüseynov).

Her bir çocukta çöp kalma emareleri aynı olur. Bunlar:

1. Geceler, çocuğun uykudayken yatağında sık sık çevrilmesi, rahatsız olması, kötü uyuması
2. Uyurken arka kısmını kaldırması ve başını yastığa sürtmesi
3. Gün boyu her defakından farklı olarak daha çok su içmesi
4. Kipriklerinin nemli olması
5. Kipriklerinin dane-dane olması, dik durumda olması
6. Öğüyüp gıdanı kaytarması (özellikle uyurken, yemekten derhal sonra)
7. Hararetinin en az 38 olması
8. Yemekten (en sevdiği yemekten de) imtina etmesi veya diğer günlere nazaran daha az yemesi

Eğer çocukta son üç hal varsa, o zaman çöp artık üç gündür ki boğazda kalmıştır, anlamına geir. Böyle oldukta çocuğu mutlaka çöpçüye göstermek lazımdır (<http://qadinlar.biz>).

Deneyimli çöpçülerin söylediklerine göre, “eğer çocukta yukarıda sıralanan ilk 5 elamet varsa, diğer 3 elametini kendini göstermesini beklemeden çöpçüye gitmek gerekir. Çöpçüler çöpü çıkarttıktan sonra ne yapılmasını da tavsiye ederler:

“Çünkü, çöpün verdiği harareti düşürmek çok zordur. Dikkat edilmesi gereken esas mesele çöpçünün, çocuğun boğazındaki çöpün kaç günlük olduğunu söylemesidir. Eve göndüğünüzde çobanyastığı (eczanelerden almak mümkündür) alıp, çayını demleyin. İçine de şe-ker katıp şekerli yapın ki çocuğunuz içebilsin. Bu çay, çocuğunuzun boğazını mikroplardan temizleyecek ve antibiyotik rolünü oynayacak. Ama çayı çok koyu demlemeyin, çünkü koyu çayın da zararı var. Yok eğer sıralanan 8 elamete çöpçüye gitmişsinizse ve çöp de mideye ötürülüpse (veya çıkarılıpsa) onda size birce çobanyastığı kifayet etmeyecek. Bu hâlde çocuğa rastgele hiçbir ilaç vermeyin, doktora danışandan sonra onun tayin ettiği ilaçları içirin. Çünkü çocuk, yeyecekleri çıkardıktan sonra hararetili hâlde çöpçüye götürmüşsünüzse, bu o anlama gelir ki çocuğunuzun boğazı iltihablanıp ve yara olup. Eğer çöp mide-sine ötürülüpse, sonuçda vücuttan tümüyle dışarı atılana kadar harareti olacak. Her çocuğun boğazında aynı yeyekten tekrar çöp kalabilir. Bunun için dikkatli olmak lazımdır. Aldığınız oyuncakların tehlikeli olup olmadığından emin olun” (<http://qadinlar.biz>).

Hem alan araştırmalarından hem de çöpçülük konusunda yazılan kısıtlı bilgilerden (Zeynalova 2013) şu sonuç çıkarılabilir. Büyüklere farklı olarak çocuğun boğazında çok sayıda kırışlar vardır ve yutulamayan bütün nesnelere orada takılıp kalır. Boğazda kalan nesnelere de ilk önce çocukta halsizlik, zayıflık yaratır. Daha sonra çocuğun harareti kalkır, yürek bulanmaları, kusmalar baş verir, hiçbir şey yeyemez olur. Bunu çöpçüye baş vuran anneler de anlatmaktadırlar: “Men Bakü köylerinden birinde otururam. Küçük, sakın bir ailem, iki evladım var. Kendim de Bakü Devlet Üniversitesini bitirmişem. Aile kuirandan sonra ihtisasım üzere çalışamadım. Bunları anlatmakta amacım cahil insan olmadığımı bildirmektir. 2003 yılında aile kurmuşam. 22 yaşında olarken ilk evladım Hayyam dünyaya gelip.

Men şehirde büyümüşem. Çocuk vakti bir azacık hastalanan gibi, anam bizi doktora götürirdi. Ama gelin geldiyim ailenin kayıdeleri başka idi. Oğlum Hayyam, 3 aylığında ağır hastalandı. Çocuğun harareti inmedi kumağa ve öksürmeğe başladı. Anam, bacılarım şaşkınlıktan hepsi birbirine karışmışdı. Çocuğu götürmediğimiz doktor kal-

madı. Doktorlar çocuğun derdine bir ilaç bulamadılar. Artık bebeği hastaneden eve getirdiler.

Günden-güne zayıflayan çocuğa bakıp, her an onu kaybetmek korkusuyla ağlıyordum. Bir gün öğlene doğru kaynanam çocuğu çöpçüye götürmeği önerdi. Dedi ki “kızım, gel bir çocuğu çöpçüye de gösterek. Sonra Allah elemesin bir şey olsa, yüreğimizde kalmasın ki neden çöpçüye götürmedik. Razılaşdım, çocuğu götürüp, Maštağa kasabasında oturan çöpçüye gittik. Çöpçü kadın ilk önce çocuğun ellerinden tutup kaldırdı, sonra çok zayıf olduğunu bildirdi. Bu onsuz da bilinen bir şeydi. Men sabırsızlıkla neticeni gözlüyordum. Çöpçü 2-3 defa ağzının içinde ne ise mırıldanarak, oğlumun burnuna üfördü. Uşağın ağzından sap, elma kabuğu ve kağıt kırıntısı çıktı.

Daha sonra çöpçü, bir kaç gün geçenden sonra yine de gelmeği önerdi. Dedi ki çocuğun kırtlağında kalan bu kırıntılar boğazını yaralayıp. Bir de bakmalıyım. “Bunları söyleyen ana, çocuğun çöpçüden getirildikten sonra sağaldığını bildirdi. Dedi ki çöpçüden geldikten sonra çocuğun harareti indi, kusması dayandı. Men buna: “Çok şaşır-mıştım. Sanki möcüzeye baş vermişti, mene bu iyiliği yaptığı için kaynanama sarılıp öptüm (news.day.az/society/284793.html).

Çöpçüler, şişe kırıntısından, demir, taş parçasından başka, boğazda kalan her şeyi çıkarabilirler. Bunu Ramile Ahmedova da tastikledi: “bir defa şişeni, bir defa da taşı çıkartmamışam. Görmüşem ki ağzından kan gelir çocuğun, deyibler ki ağzında çay bardağını sındırıp. Demişem, şişe kalıp menlik değil. Hiç taşın üfürmeyle kalktığını gören olup mu?! Geriye kalan her şeyi çıkartmak mümkündür, ancak gerek yolunu bilersen ki nefes borusuna salmayasın” (news. day. az/so ciety / 284793.html).

Alan araştırmasında görüşme yaptığımız çöpçülerin büyük çoğunluğu en tehlikeli işin çöpü nefes borusuna salmak olduğunu bildirdiler. Çöpçüler, bunu değişik nedenlere bağladılar. Kendini çöpçü adlandıran, ancak vergi almayanlar üfürürken çöpü, nefes borusuna salabilirler veya boğazda kalan ağır bir nesneni berk üfürmekle, boğazı elle çok sığamakla, boğazda kalan eşyayı çıkartmak için başka bir aletle tepretmekle vs. Bunu, Reyhan Nene de tasdik etti (Gülcahan (Reyhan) Elekberova). Mesela, çöpçü bir bayan hakkında yazılan yazıda doktorlardan bazılarının çöpü çıkarmakta aciz kaldıklarını itiraf ettikleri anlatılır. Çöpçü şöyle der: “Öyle poliklinikler var ki, itiraf edirler. “Se-maşko”nun yanında 1 no’lu çocuk hastanesinde defalarca olmuşam.

8. kilometre çocuk polikliniğinde bir defa serumun altında çocuğun artık ağzı köpüklenip, meni çağırırlar. Gedip çöpü çıkartmışam, çocuk kendine gelip, serumu açırlar, çocuk da kalkıp ayağa. Öylesi olur ki çocuğun boğazını gurcalayır, çöp de gedip düşür nefes borusuna. O hâlde men de tedavi etmirem, çünkü ona ilaç etmek olmur. Berk bir şey nefes borusuna düşdü, oradan zor çıkar. Çıkardınca da çocuk ölebiler” (news.day.az/society/284793.html).

Burada bir çok spekulasyonlara neden olan çöpçülerin tedavi karşılığı aldıkları para meselesine de değinmek gerekir. Çöpçülerin tedavi karşılığı aldıkları ücret o kadar da çok değildir. Özellikle kırsal kesimde çalışan çöpçüler 5-10 manata hizmet gösteriyorlar. Şunu da demek lazımdır ki, Bakü’de görüşme yaptığımız çöpçülerin çoğunluğu dediklerine ve çöpçüye giden ebeveynlerin verdikleri bilgiye göre tedavi karşılığının 15-20 manat olduğu tespit edildi. Bu da paranın deva- lvasyonu, her gün pahalanan gıda ve diğer telabat mallarına göre- dir.

Çöpçülerin Diğer Hastalıkları İyileştirmesi

Azerbaycan’ın değişik bölgelerinde apardığımız alan araştır- masından edinilen bilgiye göre çöpçülerden bir çoğunun sadece çöp çıkarmadığını, aynı zamanda diğer rahatsızlıkları, hastalıkları da tedavi ettiklerinin şahidi olduk. Bu yetenekli halk hekimlerinin çöpçü-lükle beraber bir kaç hastalığı tedavi edenlerine Kuzey-Batı bölgesinde hanıkçı, Bakü ve Güney bölgesinde ise henekçi denilir.² Genelde bu halk hekimleri hem çöpçü hem sınıkçı/çıkıkçı hem hacamatçı hem bel çeken hem de göbekdüşmeni iyileştiricidirler. Bütün henekçiler/hanık çıların çöpçülük yaptığını söylemek de doğru değildir, ancak bütün

2. Hanıkçı/henekçi terimi daha geniş alanda kullanılmaktadır. Nitekim teneffüs organlarının (burun, boğaz, nefes borusu, göks) bozulması sonucunda öksürekli hastalıklar yararır ki bunun da başlıca sebebi soyuk algılamasıdır. Buna Azerbaycan’ın bir çok bölgesinde “hanık olmak” denilir. “Bu tür hastalıklar aynı zamanda zature, tumov, göyöksürek, inak vs. adlarla da bilinir. Teneffüs organlarının hastalıkları genel olarak soyuk algılamasından ve bunun sonucunda oluşan virüslerden türeyir. Türkeçareliğin bir sahası olan olan hanıkçılık/henekçilikta zature, zökem, tumov ve göyöksüreği olanları tedavi etmek için kekotu, nane, yarpız, kuşburnu, sarıççek, eve- lik, lavanda vs. demlenmiş çaylar önerilir, balın sıcak suda hazırlanmış şerbetinin, zi- rinc şerbetinin, pişirilmiş ılık sığır südünün, şalğam şerbetinin, üzüm sirkesinin yararlı sağaltma vasıtası olduğu gösterilir” (Azerbaycan etnografyası 2007: 298). Azer- baycan’da boğaz bademciklerinin şişip irinlemesine inak, henak, hanık, henik denilir ki henekçi de aslında boğazı silen, sıvayan anlamına gelir. Onlardan bir çoğunun çöp- çülük yapması da bu yüzdendir.

çöpçüler hemen hemen henekçidirler. Nitekim henekçi daha çok boğaz iltihaplanmasını tedavi konusunda uzmanlaşmıştır ve bu tedavini de otlarla, çaylarla hem de ovsunla yapar. Ancak çöpçülük yapan hanıkçılara geldikte şunu söylemek gerekir ki, Kazak bölgesinde yaşlı bir hanıkçının çöpçülük, sınıkçılık/çıkıkçılık ve göbekçekmelik yaptığının şahidi olduk. Onun anlattığına göre evlatlarından yalnız kızı çöpçülük yapmaktadır.

Masallı ilçesinde henekçi denilen ve bir kaç hastalığı tedavi edenler, esas meslekleri olan çöpçülükle beraber boğaz iltihaplanmasını da sağaltır, bel çekmekle evlatsızlığa çare bulur, veremi, zatureni iyileştirirler. Daha da geniş sahaya nüfuz eden çöpçüler de vardır. Mesela, çöpçülükle beraber sınıkçılığı, göbek düşmesini, damar kaçmasını, boyun tutmasını, boğaz ağrılarını tedavi edenler de vardır. Bundan başka omurga ağrılarını, bel tutmalarını, yel hastalıklarını vs. iyileştiren henekçilere de rastlamak mümkündür. Hatta bir grup halk hekimleri çöpçülükle beraber göbek düşmeni, karın ağrılarını, boğaz ağrılarını, diş ağrılarını tedavi eder, hacamatla kan alır, hamile kalmak için karın bağlayırlar vs. Mesela, Masallı şehrinde oturan ve Reyhan Nene adıyla bilinen seksen beş yaşlı tanınmış çöpçü Gülcahan Elekberova diğer hastalıkları iyileştirdiğini şöyle anlattı: “Men mide de sığıyram. Bakü’den gelirler mide sığıyram. Özür dilerim çocuğu olmayan kadının karnını çekip bağlayıram, olur çocuğu. Bir defasında meni İrana götürdüler, Erdebile, on beş yıldır evlenmiş bir gelin getirdiler, kocası boşamak istiyor onu, kayın validesi izin vermir boşamağa, bular benim yerimi bildiler. Getdim Erdebil’e. Üç gün aç karnına çekdim, bağladım. Duydum ki, doğurup, kızı olup. Men çocuk tutup ebelik etmirem, ancak bel bağlıyram. Amma esas işim çöpçülüktür” (Gülcahan (Reyhan) Elekberova).

Tanıklar da çöpçülerin bir kaç hastalığı iyileştirdiklerini onayladılar: “Sonra yüz yaşlı kadın vardı, hem çöpçü idi hem boğaz gelirdi ha, angina gibi, onu sığıyrdı, ağrıları götürürdü. Meysare adında bir kadın vardı, bak o dediğim işleri yapırdı” (Tahir Hüseyinov).

Çöpçülerin büyük çoğunluğu bir kaç türkeçareliği, mesela kadın hastalıklarını sağaltmağı, bel çekmeni, göbek götürmeni, hacamatla kan almanı vs. yapırırlar. Bu da onların doğrudan da vergili insanlar olduğunu kanıtlıyor. Ancak onların asıl uzmanlık alanı çöpçülüktür.

Sonda bir meseleye tokunmağın vacip olduğunu demek lazımdır. Çağdaş dünyamızda modern tıbbın yok etmeğe çalıştığı geleneksel

halk hekimleri, aynı zamanda çöpçüler de bir kaç sebepten dolayı kendilerini az da olsa komuflaj etmek zorundadırlar. Nitekim alan araştırması zamanı görüşme yaptığımız çöpçüler sadece uygulama tedavilerinin kameraya alınmasına değil, hatta fotolarının çekilmesine de kesinlikle itiraz ettiler. Hatta onların hakkında yazmamalarını ısrarla rica ettiler. Mesela, Reyhan Neneyle Rayse Dadaşova sorulara kaçamak cevap verdikleri gibi tedavinin çekilmesine, fotolarının yapılmasına da izin vermediiler. Bunu polislerin onları rahatsız edecekleri, para isteyecekleri ile izah ettiler. Bakü'nün Ahmedli köyünde yaşayan Ramile Ahmedova: “Bir defa “Hazar” televizyonunda seyahet programı yapan gözlüklü genç var e, bak onun çocuğunun çöpünü çıkarttım. Dedi ki Ramile teze, gel senden veriliş çekim, razı olmadım. Sonra polisler rahatlık vermeyecek. Şimdi siz de yazacaksınız, gelecekler ki internette senden yazıplar, bizim de payımızı ver”, demekle meseleye açıklık getirdi (news.day.az/society/284793.html).

Çöpçülük Öğrenilmez, Verilir

Vergi, İslamiyet'ten önceki kültürümüzde Tanrı'nın veya ruhların seçilmiş insanı göreve çağırmak şeklidir, Türk İslam medeniyetinde Allah'ın (cc) kuluna lütfudur. Halk hekimliği, bütünlükte bir vergi meselesidirse çöpçülük de bunun en belirgin olanıdır ve şaman kültürünün İslami varyantıdır. Tedavi eden kadın şamanlar, sağaltan çöpçülerle aynı kültür mirasını paylaşmaktadırlar. Çöpçülük halk inancına göre, tıpkı şamanlık gibi öğrenilmez, soyla geçer veya uykuda verilir. Gerçek çöpçüler, soyunda bu mesleği bilenlerdir ve onlara da çöpçülük anaları, nineleri veya ulu ecdadları tarafından verilmiştir. O bakımdan çöpçülük kalıtsaldır, vergi şeklinde göreve çağrılmaz:

“Seksen beş yaşım var. Yetmiş yıldan çoktur ki çöpçülük yapıyorum. Men seyidim, ağır seyidin kızıyım. O vakit bu çöpçülüğü mene uykuda verdiler, nine canı. He, çöpçülük öğrenmekle olmaz, gerek vergili olasan, vergi verile. On iki yaşımdayken mene verilip bu çöpçülük. O zamandan da çöpçülük yapıyorum. Oğlum mene deyirdi ki çöpçülük yapma. Bizi rüsvay etme. Bunun için mene çok azap verdi.

Çöpü burunнан pülüyürem, boğazdan gelip düşür. Çöpü içeri ötürmek iyi bir şey değildir. Çöp, büyüklerde de kalanda çıkartırım. Büyükler de gelir, boğazlarında balık kemiği kalır, çıkartıram. Çoklarının çöpünü çıkartmıram. Çöpü dışarı çıkartıram. İçeri ötürsem mideye-zada batabilir” (Gülcahan (Reyhan) Elekberova). Büyüklerin çöpü-

nü Çöpçü Resmiye de burundan üfürmekle çıkartdığını bildirdi. (Çöpçü Resmiye).

Vergi alan çöpçüler için aslında zor olan hiçbir şey yoktur. Çöpçülük hem kalıtsaldır hem soyunda çöpçü olmayana uykuda verilir hem de seyid evlatlarına verilir. Bunlardan en çok rağbet göreni vergi ile ötürülen kalıtsal çöpçülüktür.

Çöpçü Nargile bildirir ki çöpçünün yaptıklarını hiçbir doktor yapamaz. “Bu halk hekimliğinin kendine özgü sırları var. Bu, bir ilahi vergidir. Men bunun sırlarını açamam. Ama ortada gerçekler olmasaydı, bu kadar çocuk sağalmazdı. Uzun yıllardır, çöpçülük yapıyorum. Bu yıllar arzında bir defa da olmayıp ki çocuk sağalmasın. Elimi çocuğun boğazına dokunduran gibi bilirim ki çöpü var, yoksa yok” (news. day. az/society/284793.html).

Masallı bölgesinin Boradigah kasabasında çöpçülük mesleğiyle uğraşan orta yaşlarında bir bayan, soyunda çöpçü olmamasına, seyid kızı olmamasına bakmaksızın çöpçülüğün ona rüyada verildiğini anlattı. “Kardeş, bu mesleği mene rüyada bir çocuğun çöpünü çıkarmağı önerenler verdi. Önce men inanmadım. Hemen gece çok ağladım, çok ağladım, cüma akşamıydı. Çok ağladım, evde küçük çocuklar, yokluk, geçimsizlik, fakirlik.

Gece yattım, rüya gördüm, mene bir çocuk verdiler, sen bunu püle, püle (üfle) dediler.

Dedim:

- Men çöpçü değilim.

Dediler:

- Sen bu çocuğu püle.

Men bu çocuğu püledim.

Sabah oldu kardeş, dedim böyle-böyle, bir rüya gördüm, baldızım da evdeydi, kaynanam da baldızım da güldüler. Bak beş kızım var, dört oğlum var, dört de gelinim var. Eğer bu vergi olmasaydı men bunu öğreterdim kızlarıma, yahud vererdim gelinlerime oturup kendilerine ekmek kazanardılar. O çöpçüleri men dinliyorum, benim hoşum gelmir. Deyir ki men çöpçülüğü, bu mesleği öğrenirem, ne bilim, der ki men çöpçülük yapıyorum, benim onnan hoşum gelmir. Bunu öğretmek lazım değil, bu öğretilen meslek değil, o yalandı. Onu kim söylüyorsa o yalandı” (Rayse Dadaşova).

Çöpçülüğün soyla geçtiğini başka çöpçüler de bildirdiler. Mesela Milli.az.saytında aslen Tovuz ilçesinden olub Bakü'nün Ahmedli köyü-

ne gelin gelmiş, şimdi 46 yaşlarında olan Ramile Ahmedova da çöpçülüğün bir vergi olduğunu ve soyla geçtiğini tasdikledi: Baba ninemde olub. Kaynanam da baba ninemin kardeşinin eşidir. Men bu aileye gelin gelende çöpçülük mesleğini ona göre yapmadım ki kaynanamın önüne geçmeyim. Sonra kaynanam dedi ki kızım, bu iş senin soyundan gelir, men de o ocağa düşüp öğrenmişem, senin görevindir, sen uğraş (news.day.az/society/284793.html).

Bakü’de Hutor adlanan yerde oturan ve görüşme yaptığımız çöpçü Resmiye anasının çöpçülük yaptığını, kendisinin de ondan el aldığını söyledi. (Çöpçü Resmiye)

Türk kültüründe şamanların ecdad ruhları tarafından göreve çağrılması rüyada gerçekleştiği gibi (Bayat 2005; Bayat 2006) çöpçüler de vergini uykuda alır ve bu görevi yerine getirmedikleri zaman da rahatsız edilirler. Mesela bir çöpçü vergi ile alakalı şöyle bir açıklama yaptı: “22 yıldır bu işle uğraşırım. Şimdiye kadar hiçbir ebeveyn menden narazı kalmayıp. Bura gelin gelende çöpçülüğü bilirdim, ancak utanırdım bildirmirdim. Sonra havalandım, başım musibetler çekti. Mene dediler ki iki sebepten bu duruma gelmişin; birincisi, sen Tanrı tarafından verilmiş verginin taşıyıcısısan, neden borcunu yerine getirmirsen. İkincisi, kendi elinle içki şişesini götürmüsün. Evde eşim, iki oğlum var. Men onlara hüküm edemem ki içki içmeyin, ancak vergili ocağa içki olmaz, günahıdır. Sonra yavaş-yavaş kendi çocukarımın çöpünü çıkarttım, duyan, bilen geldi, hepsine yardım ettim. Şimdi yüzlerle insanlar gelir, çocuk kaytarır, harareti var, bakıram görürem ki çöpü var, nasıl çıkartmayım. Tanrı, bu işi mene hevale edip, ne kareyem ki” (news.day.az/society/284793.html).

Çöpçülere göre, çöple beraber ağızdan kötü enerji de çıkar. Ona göre de yakında durmak, bir kaç seansı izlemek insanda hastalığa sebep olabilir. Buna kötü kara enerjinin getirdiği ağırlık denilir. Tek kelimeyle çöpçülük, majik söze, majik güce inamın ürünüdür ve inanç dünyamızla birebir bağlantılıdır. Bu da şamanlıkta her bir hastalığın kaynağının kötü ruhlar olduğu bilgisiyle örtüşür.

Vergiyle bağlı bir mesele de çocuğun boğazında bir daha çöp kalmaması için “çöpü bağlamak”tır. Bazı çöpçüler bildirdiler ki çocukta bir daha çöp kalmaması için boğazda kalan çöpü çıkarttıktan sonra onu “sındırmak” lazımdır. “Bu, çöpü bağlamak adlanır, bağlayır ki bir daha çöpü kalmasın. Bunun için de para ödemelisin”. Çöpü bağlamağın bir usulu da çocuğun boğazından çıkan ilk çöpün her han-

gi bir eşyaya bağlanarak çocuğun üzerinden asmak veya saklanmak yoluyla gerçekleşmesidir. “Böyle oldukça, çocuğun bir daha çöpü kalmaz”. Çöpü bağlamağın bir yolu da çocuğun ağzından çıkan ilk çöpünü bir şeye sararak onun üzerine dikmektir. O hâlde çocukta, bir daha çöp kalmaz. Ancak kaynak kişi, çöpçülerin ilk çıkan çöpü çoğu zaman ebeveynlere vermediğini de bildirdi¹ (news.day.az/society/284793.html)¹. Bazı çöpçüler çocuğun boğazında bir daha çöp kalmaması için zamanet de verirler.

Bakü'nün Surahanı köyünde oturan ve çöpçülük yapan yaşlı bir bayan çöpü bağlamak için kırk anahtardan ve bakır tastan yararlandı. Tasın içindeki suya ovsun okuyarak çocuğun yüzüne serpti. “Çok olsun ki bir defa çöp kalar, ancak bir daha kalmaz”, dedi. (Çöpçü Fatma)

“Çöpü bağlamak” adıyla bilinen uygulamaya münasebet birmanalı değıldir. Hatta bazı çöpçüler çöpü bağlamağın hiçbir faydasının olmadığını bildirdiler. Çöpü bağladım deyenlerin başarılı olmadığını tanıklar da kanıtladılar. Nitekim hem deneyimli çöpçülerin hem de ebeveynlerin anlattıklarına göre çöpü bağlamak her zaman kendini doğrultmur. Çöpü bağlamak çoğu zaman çocuğu korkutmakla yerine getirilir. Korkutulan çocuk da yemek yerken eline geçen her şeyi ağzına koymur. Deneyimli çöpçülerin görüşlerine göre, boğazda oluşan boşluk zamanla daralır ve belli bir yaştan sonra çocuğun boğazında çöp kalmır (<http://qadinlar.biz>).

Çöpü bağlamak da aslında vergi meselesi, çöpçülüğün bir sihir mesleğı olduğunu kanıtlamaktadır. “Çöpü bağlamak” adıyla bilinen bu sihri yöntem değışik yollarla gerçekleşir. Mesela, çöpçülerden bazıları-
nın dediklerine göre, çöpü bağlamak kendini doğrultmayıp, ben hatta kendi çocuğumu guya bağlamışam, ama yine de çöpü kalıp. Çocuğun vücudu güclenene kadar boğazında çöpü kalacaktır. O vakit ki çocuk kendi yutkunup yemeğı iyice yutabilecek, işte o zaman çöp kalmayacak (news.day.az/society/284793.html). Tek kelimeyle, çöpçülükte şamanlıktan ve eski halk hekimliğinden kalma bir çok majik söz ve ritüeller vardır ki bu gün anlamını değışse de, türkeçare ortamında yaşamağa ve yaşatılmağa devam edir.

Sonuç

Modern tıbbın savaş açtığı geleneksel tedavi yöntemi olan çöpçülük her geçen gün halk arasında rağbet görmekte, çöpçülere baş vuranların sayısı artmakta ve sosyal terkibi de deyişmektedir. Çöpçülük, köy hayatından çıkararak, polikliniklerin, hastanelerin, doktorların çok

olduğu büyük şehirlere yüz tutmuştur. Bunun bir sebebi Azerbaycan' da tıbbi hizmetin paralı ve paha olması, diğer sebebi de çöp konusunda doktorların yetersiz kalmalarıdır. O nedenle çöpçülerin yardımına gereksinim duyanların içinde sadece okumuş insanlar değil, değişik uzmanlık alanından olan doktorlar da vardır. Çöpçüler, çocukların boğazında ilişip kalan ve çöp adlandırılan gıda kalıntılarını, çocuğun ağzına aldığı diğer eşyaları çıkarmakla uzmanlaşıp kalmamış, aynı zamanda diğer hastalıkları – boğaz ağrılarını ve iltihabını, bel çekmeği, göbek düşmesini götürmeği, hacamatla kan almağı vs. de tedavi eder duruma gelmişler. İşlevine ve toplumsal konumuna göre, onlara duyulan saygının esas sebebi tıpkı şamanlar gibi, vergili olmalarıdır. Çöpçülük de şamanlık gibi kalıtsaldır, öğrenilmez verilir; bu ise halen de Türk milletinin vergili insanlara olan inamından kaynaklanır.

Bugüne kadar yeterince araştırılmamış halk hekimliyinden biri olan çöpçülük, her ne kadar Azerbaycan sahası için özgü olsa da, buna benzer uygulamaların diğer Türk topluluklarında da gerçekleştirildiği bilinmektedir. Çöpçülük geleneksel tebabetin belki de en canlı ve halen de yaşamakta olan sahalarından biridir. Ancak türkeçareliğin bu növü ciddi şekilde, kuramsal bir çerçevede araştırılmadığından onun şamanlıkla, eski tebabetle, kadın otaçılarla alakasının hangi düzeyde ve düzlemde olduğu bilinmemektedir. Türk kültür paradigmasının türkeçarelik adıyla bilinen geleneksel tedavi, iyileştirme gibi çeşitli alanlarından biri olan çöpçülük, sözün sihri ve pratik yetenekle birleşerek kendine özgü halk hekimliği mesleğine çevrilmiştir.

KAYNAKÇA

- Alekberli F. (2001); Tısyacı i odin sekret Vostoka. Baku: İzdatelskopoligra fiçeskiy tsentr "T"
- Alekberli F. (2005); "Meditsina v drevnem i srednevekovom Azerbaydjane", Azərbaycanda tibb elminin tarihi problemleri. I Respublika Elmi Konfransının Materialları. Bakı, 1-2 fevral 2005, s.168-169
- Azerbaycan etnografiyası (2007); III cild. Bakü: Şərq-Qərb
- Bayat F. (2004); Türk Şaman Metinleri. Efsaneler ve Memoratlar, Ankara: Piramit
- Bayat F. (2006); Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı, İstanbul: Ötügen Yayınları.
- Eyvazkızı R. Çöpçüler, yoksa asan yolla pul kazananlar?! "Azadqadın.az" Qadın İnformasiya Portalı. 20 dekabr 2012 (<http://azadqadin.az/aktual/myd/1086-199214p1992201399 ryoxsaasanyollapulqazananlar.html>)
- <http://qadinlar.biz>
- Kaynak kişi: Sümeyra Sinoğlu, 1991 doğumlu, Sandıktaş Köyü, Derepazarı/ Rize, 2016 yılında derlendi

Prof. Dr. FUZULİ BAYAT

Kaynak kişi: Gülcahan (Reyhan) Elekberova, 1928, okuma-yazma yok, Masallı şəhri, 2014 yılında derlendi

Kaynak kişi: Raysə Dadaşova, lise mezunu, Boradigah/Masallı, 2014 yılında derlendi

Kaynak kişi: Tahir Hüseynov, 1953, öğretmen, Hıl köyü/Masallı ilçesi, 2014 yılında derlendi

Kaynak kişi: Çöpçü Resmiye, 45 yaşlarında, lise mezunu Hutor 1. sıra, ev 5/ Bakü, 2016 yılında derlendi

Kaynak kişi: Çöpçü Fatma, 60-65 yaşlarında, lise mezunu, Surahanı/Bakü, 1999 yılında derlendi

news.day.az/society/284793.html

Zeynalova V., Mustafayeva S. “Halk tebabeti usulu ile...”, Region plus gazetesi, 30 aprel 2013-cü il

ENDERUN VE SANAT EĞİTİMİ

Muhammet Mustafa ÜNLÜ*

Öz: Üstün zekâlı bireylerin yetiştirilmesini amaçlayan düşünceler geçmişten günümüze hep olagelmıştır. Belirli iddialarla Eflatun'un 'Devlet'i bunun ilk örneğidir. Osmanlılar, bu düşüncenin en iyi sistemini oluşturmuştur. Araştırmada üstün zekâlı bireylerin yetiştirildiği Enderun Mektebi'nin eğitim anlayışı irdelenmiştir. Bu bağlamda sanat eğitimine katkısı araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Enderun, Sanat, Sanat Eğitimi.

ENDERUN AND ART EDUCATION

Abstract: Thoughts aimed at the cultivation of gifted individuals have always been from the past to nowadays. With certain claims, Eflatun's 'State' is the first example of this. The Ottomans created the best system of this thinker in his time. Educational mentality of Enderun Mektebi, where gifted individuals were trained, was examined. In this context, contribution to art education has been investigated

Key Words: Enderun, Art, Art Education

I. GİRİŞ

1.1. Problem Durumu

Eğitim, en geniş anlamında insan yetilerinin olanaklar ölçüsünde geliştirilmesi anlamına gelir. Buna göre insan, tüm yetileri bakımından bir eğitim süreci içinde bulunur. Ancak insan ne yalnız bir beden, ne yalnız bir akıl ne de yalnız bir istem varlığıdır (Tunalı 2011: 216).

Osmanlı eğitim politikasının şekillenmesinde en etkili faktör, şüphesiz Anadolu Selçuklu Devleti'nin eğitim kurumları ve bu kurumların geliştirdikleri kültürdür. Osmanlı'nın kuruluşuna kaynaklık eden eğitilmiş insan kaynaklarının Anadolu Selçuklu Devleti medreselerinin türünü olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu insan kaynakları bir yandan besledikleri eğitim felsefesine uygun devlet yapılanmalarını geliştirirken, diğer yandan Anadolu Selçuklu medreselerini örnek alarak imparatorluk coğrafyasında yeni medreseler kurdular. Selçuklular ve diğer

Geliş tarihi: 24. 10. 2017

Kabul tarihi: 18. 12. 2017

*Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü Güzel Sanatlar Anabilim Dalı, Resim-İş Eğitimi Bilim Dalı.

Anadolu Beylikleri Dönemi'nden kalan medreseler Osmanlı Döneminde de varlıklarını sürdürmeye devam ettiler (Büyükbaş 2013: 206).

İlk Osmanlı medreseleri deyince Osmanlı Devleti'nin ilk medresesi olan İznik'teki Orhan Gazi Medresesi'nden Sultan Murad II. Dönemi'nin sonuna kadar kurulmuş olan medreseler kastedilmektedir (Bilge 1984: 5). Saray eğitim kurumu olan Enderun Mektebi ise kendine özgü bir durum arz etmektedir (Gündüz 2013: 52). Saraydaki okullar Enderun Mektebi, Şehzadegân Mektebi ve Meşkhane'dir (Akyüz 1994: 78).

Bilindiği gibi Enderun Mektebi'nde dönemin koşulları içerisinde en seçkin eğitimciler tarafından ileri bir programla yetiştirilen öğrenciler arasından üst düzey yöneticiler ve bilim insanları çıkmıştır (Akkutay 1984: 29). Bu nedenle üstün zekâya ve niteliklere sahip çocukları alıp yetiştirdiği için Enderun, özel bir eğitim kurumu niteliğindedir (Akyüz 1994: 79).

Bu bağlamda Enderun Mektebi'nin oluşum süresi içerisindeki eğitim felsefesi ve Enderun anlayışının bizdeki kalıntıları irdelenmiştir. Makale, günümüz sanat eğitimine ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

1.2. Problem Cümlesi

• Osmanlı Devleti Enderun Mektebi'nin sanat eğitime yaptığı katkılar nelerdir?

1.3. Alt Problemler

• Enderun Mektebi'nin ortaya çıkışına etki eden etmenler nelerdir?

• Enderun Mektebi'nin sanat eğitimi anlayışı var mıdır?

II. ENDERUN MEKTEBİ'NİN KURULUŞU VE BÖLÜMLERİ

Enderun mektebinin kuruluşunda kurumsal dayanakları olarak görülebilecek tek kaynak Eflatun'un Devlet adlı eserinde ileri sürdüğü görüşler olabilir (Enç 1979: 291). Bu nedenle Eflatun'un devlet adamı yetiştirmek için önerdiği eğitim sistemini Enderun Mektebi ile ilk defa hayata geçiren Osmanlılar olmuştur, denilebilir. Böylece sistemli olarak üstün yeteneklilerin eğitim kurumu dünyada ilk Osmanlı'da gerçekleştirilmiştir. Yıldırım Beyazıt Dönemi'nden II. Murat Dönemi'ne kadar öncelikle şehzadelerin eğitim gördüğü Enderun okullarını, Fatih Sultan

Mehmet geliştirip yeniden örgütlemiştir. Enderun'a alınan üstün yetenekli çocuklar, halktan soyutlanarak terfi sistemini esas alan bir eğitime tabi tutulur, bu çocuklar eğitimlerini öncelikle taşrada yaparlardı (Özenç/Gül Özenç 2013: 14).

Acemi oğlanlar, Enderun Mektebi'ne hazırlanan talebe konumundadır (Ergin 1977: 12). Seçilen acemi oğlanlar, önce Türk âdet ve ananelerini öğrenmeleri amacıyla Anadolu'daki Türk ailelerinin yanına gönderilirdi. Bir müddet sonra tekrar toplanan acemi oğlanlar, sıkı bir eğitimden geçirilirdi. Buralardan Enderun Mektebi'ne alınan gençlere iç oğlanlar denirdi. İç oğlanlar Enderun'a hazırlık olarak düşünülen saray mektepleri olan; Galata Sarayı, Edirne Sarayı, İbrahim Paşa Sarayı ve İskender Çelebi Sarayı'na alınarak eğitime tabi tutulurdu (Akkutay 1984: 71). Buradan ise çok titiz bir eğitim ve seçimle Enderun-i Hümayun'a alınan öğrenciler (iç oğlanlar) burada yetenekleri ve başarıları doğrultusunda farklı odalara dağıtılırlardı (Arı 2004: 20).

Padişah Fatih Sultan Mehmet zamanında Enderun Mektebi sadece Hristiyan ailelerin yetenekli çocuklarını eğiten bir devşirme mektebi olma özelliğinden kurtulmuş, aynı zamanda devletin gelişmesi için ihtiyaç duyulan üstün nitelikli yönetici eğitimine de yönelmiştir. Bu okulda fiziki görünüş ve zekâ özellikleri gibi belirli ölçütler dikkate alınarak devşirme çocuklar arasından seçilen adaylar özel programlarla ve seçkin öğretmenlerle becerilerine göre aşamalı bir eğitim almaktaydı. Osmanlı sarayının dışı kapalı iç bölümünde yer alan bu Saray Okulu, imparatorluğun sınırlarının genişlemesinde ve yüzyıllarca varlığını sürdürmesinde çok etkili olmuştur. Üstün vasıflı yöneticiler yetiştirmesinin yanı sıra *Yeniçeri* olarak adlandırılan askeri teşkilata da asker yetiştiren okul, bu özellikleri ile üst düzey bir meslek okuludur. Bu okula seçilen öğrencilerin bilgi, beceri ve yeterlilikleri ile uygulanan eğitim programlarının başarısı ileri ve üstün bir medeniyet anlayışının göstergesidir (Ödemiş 2014: 67).

Enderun Mekteplerini, Osmanlı İmparatorluğu'nun, dönemine göre en iyi eğitim kurumları arasında yer aldığını söyleyebiliriz. Enderun Okulu'na Osmanlı Devleti'nin orduları tarafından fethedilen çeşitli ülkelerden her alanda üstün zekâlı ve üstün özel yetenekli olduğu yetkililerce belirlenen çocuklar ve gençler aday öğrenci olarak alınmıştır. Aday öğrenciler okulda seçkin öğretmenler tarafından ciddi bir incele-

meye tabi tutulmuşlardır. Bu öğrenciler, yetenekli, istekli, ilgili ve başarılı oldukları yönde en üst düzeyde gelişmelerini sağlayacak özel bir eğitim almışlardır (Çağlar 2004: 320).

Enderunlar Osmanlı'nın çok dilli, çok dinli, çok milletli bir imparatorluk olmasının gereği olarak, bu farklı unsurları bir arada yaşatabilecek ortak tutum değer ve bugünün tanımı ile davranış geliştirme çabalarının önemli bir göstergesidir. Devlet, bu kurumlar vasıtasıyla bir yandan çok kültürlü, farklı din, dil ve milletleri eğitim yoluyla asgari müştereklerde birleştirme çabası içinde, öte yandan tebaası arasında ayırım gözetmeksizin etkili bir eğitim imkânı vererek, devletin en üst organlarında görev almasını sağlamaktadır (Büyükbaş 2013: 209).

Enderun Mektebi hiyerarşik bir şekilde düzenlenmiş ana altı odadan oluşmaktadır. Tam manasıyla bir ihtisas okulu niteliğindedir. Bu eğitim kademeleri şunlardır: *Büyük ve Küçük Oda, Doğanlı Koğuşu, Seferli Koğuşu, Kiler Koğuşu, Hazine Odası ve Has Oda* (Akkutay 2004: 89).

Büyük ve Küçük Odalar hazırlık sınıfı mahiyetindedir. Doğanlı Koğuşu av hayvanlarının bakımının yapıldığı oda, Seferli Koğuşu ise savaşıların bulunduğu koğuştur. Bu koğuş daha sonra sanat okulu hâline gelmiştir. Kiler Koğuşu ise gıdayla ilgili bölümdür. Hazine Odası ise hazinenin ve padişahın kıymetli nesnelere bakıldığı bölümdür. Has Oda en kıdemli ve en marifetli kişilerin bulunduğu bölümdür. Ayrıca, Enderun'da, beden eğitimi, saray işlerinin fiili olarak öğretimi, yeteneklerine uygun bir sanatta uzmanlaştırmak ve İslami bilgilerinin artırmak gibi dört konu üzerinde de ağırlıklı olarak eğitim verilmektedir (Özyiğit 2011: 154).

III. ENDERUN VE SANAT

Enderun Mektebi'ni, Osmanlı Devleti'nin sarayda, yönetimde, ordu ve bürokraside ihtiyaç duyduğu kadrolar için oluşturulmuş bir insan havuzu olarak düşünebiliriz. Türk eğitim tarihinde önemli bir yere sahip olan ve II. Murat (1421–1451) Dönemi'nde kurulan Enderun Mektebi, gerçek kimliğine Fatih Sultan Mehmet (1451–1481) Dönemi'nde kavuşur. 1909'a kadar eğitim vermeye devam eden Enderun Mektebi, Osmanlı Devleti'ne çok sayıda sadrazam, vezir, yüksek rütbeli asker, hattat, şair, müzisyen, ressam ve minyatür ustası yetiştirmiştir (Özyiğit 2011: 154).

Enderun Mektebi'nin eğitim vermeye başladığı zamana kadar hiçbir eğitim kurumu kuramsal öğrenime, beden eğitimine, müziğe ve

el becerilerini geliştirmeye yönelik uygulamalara programlarında dengeli olarak yer vermemiştir Bu okullarda; çeşitli hünere, sanatsal faaliyetlere yer verilmiş, idarî, siyasî ve askerî bilgiler uygulamalı olarak öğretilmekte, öğrencilerin yetenekleri doğrultusunda bireysel eğitime de gereği kadar düzenli ve sistemli bir tarzda yer verilmiştir (Oğuz 2008: 87).

Enderun'dan bir hayli idare adamları çıktığı gibi tefsir ve hadis bilginleri, âlimler, mütercimler, hattatlar, musikişinaslar da çıkmıştır. Tarihi çok iyi bilen ve Enderun'u eski durumundan çok daha ileri bir eğitim kurumu olarak örgütleyen Fatih'in, Siyasetname ve Nizamiye Medreselerinden ve Nizam'ül Mülk'ün *Siyasetname* adlı eserinden haberinin olmaması düşünülemez. Bununla beraber Enderun'u Nizamiye Medreseleri türünden bir kurum olarak düşünmek doğru olmaz. Amaçları, örgütü, programları açısından tamamen kendine özgü bir kurum sayılmalıdır. Çünkü Enderun Mektebi'nde sadece devletin sivil ve askerlik hizmetlerine insan yetiştirmekle kalınmamış, çeşitli bilim ve sanat dallarında da uzman kişiler yetiştirilmiştir (Enç 2004: 43).

Üst düzey devlet adamı yetiştirmek için oluşturulan okul, devşirme sistemi ile ayakta durmaktadır. Kendi içerisinde son derece detaylı ve disiplinli bir seçme, eleme ve yükseltme sistemine sahip Enderun Mektebi, dünya eğitim tarihine Türklerin bir katkısı olarak gösterilmektedir. Devşirme, sıkı kayıtlarla ve gönüllüce yapılan ve ailelerce bir imtiyaz olarak algılanan bir sistemdir. Yaşları 8-20 arası değişen fiziksel, sosyal ve kültürel özelliklerine bilhassa dikkat edilerek yapılan devşirme sonrasında İstanbul'a getirilenler 3-5 sene Müslüman bir aile yanında kaldıktan sonra sınav sonrasında Enderun'a alınır ve burada sıkı bir eğitimden geçirilir. Bu eğitim hem davranış ve duyuş nitelikleri hem de entelektüel yönleri bakımından üst düzey bir süreçtir (Gündüz, 2013: 53).

Öğrenciler saray içerisinde günlük yaşamlarını sürdürürken mesleki eğitim almaktaydılar. Okulun eğitim programında o günün şartları bünyesinde ve eğitim anlayışı doğrultusunda uygulama ve el becerilerine çok daha fazla ağırlık verilmesi dikkat çekiciydi (Ödemiş, 2014: 68). Enderun'a alınan öğrencilerin kiler, hazine ve benzeri saray hizmetlerinde çalıştırılmaları, ayrıca bahçıvanlık, inşaat, dokumacılık, oymacılık gibi sarayla ilgili sanat atölyelerinde bu becerilerden birini öğrenmeleri zorunluluğu vardı (Enç 1979: 291).

Öğrencilere yönetim, liderlik, askerlik, kumandanlık, saray hizmetleri ile güzel sanatlardan resim, müzik ve edebiyat gibi çeşitli sanat dallarında eğitim verilmiş, bu alanlarda öğrencilerin en iyi şekilde yetiştirilmelerine özen gösterilmiştir. Buna ek olarak çeşitli dersler ve el becerileri ile zenginleştirilmiş eğitim programları uygulanmıştır (Çağlar 2004: 321). *Türkçe, Arapça, Farsça, Kur'an, Tefsir, İslâm Hukuku* gibi bilgilerin yanı sıra, onlarla eşit oranda *beden eğitimi ve askerlik becerileri ile meslek öğrenimi ve el becerilerine* yer verilirdi. Bunlardan başka *mûsikî, tezhip, güzel yazı* gibi güzel sanatların da önemi büyüktü (Keskin 2009: 148).

Saray düzeni içinde ve devletin dış hizmetlerinde ilerleyip yükselebilmek büyük ölçüde kabiliyetlere dayalıdır. Bu sebeple öğretimin başından sonuna kadar ilgiye, kabiliyetlere ve bireysel farklılıklara öncelik tanınmıştır. Hazırlık okullarındaki öğrenciler, yetenekleri doğrultusunda dil ve edebiyat, çeşitli el sanatları, hattatlık vs. gibi alanlardan birinde gelişip yetişme imkânı bulmuşlardır. Daha ileri düzeyde eğitim göremeyecekleri anlaşılınca, bu aşamanın sonunda Yeniçeri Ocağı ile ordunun çeşitli hizmetlerine aktarılırlar veya sarayın ihtiyacını karşılamak için kurulmuş çeşitli atölye ve imalâthanelerde çalışma imkânı bulurlardı. İleri aşamada eğitim gören öğrenciler ise kabiliyetlerine uygun çeşitli öğrenim kademelerinden birine yerleştirilirdi. Türkçe okuma yazma, Arapça Kur'an ve din dersleri bütün öğrencilerin ortak olarak öğrenimini görme zorunda olduğu derslerdir. Ayrıca, Arapça dil ve grameri, Farsça ve Fars edebiyatı, fıkıh, tefsir, Türk edebiyatı vb. gibi konular da üst öğrenim aşamasındaki öğrencilere verilen dersler arasındaydı (Akkutay 2004: 87).

Bütün program boyunca el becerilerine ve sanat öğrenimine verilen önem ve öncelik bugün bile üzerinde dikkatle durulması gereken bir nitelik. Millî Eğitimde Batılılaşma hareketinin sonucu olarak kurulan ve kökleşen Fransız Modeli programlarında el becerilerine çok az yer verilmesi, meslekî ve teknik öğretimin genel eğitimden ayrışmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu ayrışma, Enderun'la uygulamaya dayanan eğitim modelinin unutulmasına yol açmıştır. Oysaki mesleki liselerle diğer liselerin bir kümenin ortak elemanları olarak el becerilerine ve sanata yönelik konularda ortak eğitim görmeleri toplumumuzda her iş kolunda uzman kişilerin yetişmesine zemin hazırlayacaktır.

Bir yüksek öğretim kurumuna hazırlık yapan liselerde öğrenci mevcudu kabarıken, teknik ve mesleki eğitim veren okullar öğrenci

bulmakta zorluk çekmektedir. Bugün mesleki ve teknik okullar ya yoksul ya da lise öğrenimi yapmaya elverişli yetenekli bulunmayan öğrencilerin gönderileceği okullarmış gibi bir hava yaratılmıştır. Oysaki eğitim geleneğimizde “*Sanat altın bileziktir.*” inancı ile hiçbir ekonomik ihtiyacı olmamasına rağmen şehzadelere bile bir sanat dalında yeterlik kazandırılma ihtiyacı duyulmuştur. (Enç 2004: 72-73).

Seferli Koğuşu derece itibarıyla Enderun’un Büyük ve Küçük Odalarıyla Doğancı Koğuşu’ndan yüksektir. Bu koğuşa savaşılar manasında *Seferli* denilmiştir. Daha sonraları bu koğuş bir sanat mektebi hâline getirilmiştir. Musikişinaslar, hanendeler, kemankeşler, pehlivanlar, berberler, hamamcılar, tellâklar yetiştirilmiştir. Ayrıca, Seferli Odası’nda âlim, şair ve musikide başarılı çok sayıda kimse yetişmiştir (Uzunçarşılı 1945: 315).

Seferli Odası’na bağlı olan ve yapıları da bu odaya bitişik bulunan “mehterhane ve meşkhane”de kapsamlı ve etkili sivil ve askerî müzik öğretimi yapılırdı. Ezan okumak, Kur’an okumak, mevlid, ilahi ve tekbir gibi İslam gelenekleri arasına giren ve belli bir takım makamlara uyularak okunması gereken hususları etkili ve yeterli olarak öğreniminde icra edebilmek için müzikten geniş ölçüde yararlanılırdı. Üzerinde durulması gereken farklılıklardan bir başkası da el sanatları konusudur. İslami geleneklerde imamlık, müezzinlik, vaizlik ve hatiplik geçim sağlayacak meslekler biçiminde oluşmamıştır. Böylece Hristiyanlığın tersine bir ruhban sınıfının gelişmesi istenmemiştir. Bu görevleri kendini yeterli bulan herhangi bir inanç sahibi yerine getirebilmektedir. Bu yüzden camilerde imamlık ya da müezzinlik yapanlar genellikle geçimlerini başka bir iş veya sanat yoluyla sağlardı. Gelenekler ve durum böyle olunca öncelikle din görevlilerini yetiştiren medreselerin programında da “el sanatlarına” Enderun’da olduğu gibi yeterince yer ve önem verilmesi gerekirdi. Hâlbuki gelişim bu yönde olmamıştır. Enderun’da yetişen geleceğin hükümdarı, veziri, sadrazamı vb, belki bir gün görevlerinden alındıkları zaman geçimlerini sağlayabilmeleri için herhangi bir meslek dalında kendilerine gerekli eğitim verilirdi ve bu eğitimi almak zorunluydu (Enç 2004: 80).

Enderun Mektebi’nde sanat konularına da özel ağırlık verilmiş, İran, Özbekistan ve Batı’dan getirilen sanatçılar burada öğretmenlik yapmışlardır. Kitap resimleme, sayfa tasarımı konularındaki çalışmalara bu okulda özel önem verilmiştir. Kanuni Dönemi’nin ünlü minyatür

sanatçısı Matrakçı Nasuh da Enderun'da yetişen sanatçılardan biridir (Çaydere 2015: 347).

Enderun'un en belirgin işlevlerinden biri de Türk-İslam sanatına yapmış olduğu katkılardır. Mimari, ebru, ciltçilik, nakkaşlık, oymacılık, resim, tezhip, hat, minyatür, musiki Enderun'da eğitimi verilen başlıca sanat dallarıdır. Mimar Sinan, Matrakçı Nasuh, Karahisarî, Kara Memi, Levnî, Benli Hasan Ağa, Kantemir, Mustafa Çavuş, Numan Ağa, Delalazade, Tanburî Osman Bey, Şakir Ağa, Enderunî Ali Bey bu sanatçıların en ünlülerinden bazılarıdır. Enderun'un işlevini yitirmesinden sonra 19. yüzyılda bu boşluğu doldurmak için Devlet "Sanayi-i Nefise Mektebi"ni açacaktır (Kömür 2010: 87).

IV. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Her dönemin kendine has örf, âdet, gelenek, görenek ve dinî inançlarının oluşturduğu maddi ve manevi varlıkların bütünü medeniyet (uygarlık) olarak adlandırıyoruz.

Bugün üzerinde yaşadığımız topraklarda varlığını sürdüren köklü medeniyetimiz, kadim milletimizden ve bu topraklarda yaşayan diğer kavimlerden özümşenerek gelmiştir. Bu birikimde özellikle Selçukluların ve Osmanlıların katkıları hepsinden baskın ve daha etkin durumdadır. Konuyla ilgili olarak Mehmet Fuad Köprülü;

“Anadolu'ya gelip yerleşen Türkler, bir taraftan kendi kavmi harşlarını ve onunla beraber İslam medeniyetinin çok kuvvetli unsurlarını bu yeni sahaya getirmişlerdi. Burada eski mahalli medeniyet unsurlarıyla, Yunan-Roma ve Bizans medeniyetlerinin kalıntılarına tesadüf ettiler; lâkin bu gibi birtakım İslam dışı tesirlere rağmen, Anadolu Selçuklularının medeniyeti, çerçevesinde hiçbir suretle dışarı çıkamadı. Hakikatte, Yavaş yavaş Türkleşen o eski Anadolu şehirlerinde, Türkler, eski Bizans veya Ermeni sanat eserlerine rast geldikleri gibi, Hristiyanlarla yan yana yaşamak suretiyle aralarında âdeta bir nevi ananeler mübadelesi de vücuda gelmiştir.” (Köprülü 2014: 275-276)

görüşlerini dile getirmiştir. Bu görüşlerden hareket ederek hiçbir medeniyetin safarı olmadığını söyleyebiliriz.

İslam Medeniyetinin özü, insanın yeryüzüne intikaliyle başlamıştır. Geçmiş dönemlerde bu özün oluşmasına katkı sunan çok sayıda medeniyet vardır. Medeniyetlerin oluşmasında ve gelişmesinde ilim

adamlarının ve düşünürlerin katkısı en üst düzeydedir. Türk-İslam medeniyetine hizmet edenlerin içinde Farabî, İbn-i Sina, Ebu Reyhan, Gazzalî, İbn-i Heysen, İbn-i Arabî, Yunus Emre, Mevlânâ gibi daha birçok düşünür ve âlimleri sayabiliriz.

Bunun sonucu olarak insanın tekâmülünü sağlayacak eğitim düsturlarının Kur'an, sünnet, hikmet ekseninde yer aldığı tespiti yapılarak İslam Medeniyetinin içerisinde bilimde, felsefede, sanatta, kültürde vb. dallarda kendini gösteren Osmanlı Devleti gibi büyük bir medeni devletin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bütün bu oluşumların temelinde Enderun Mektebi'nde bireylerin fiziksel, zihinsel ve duyuşsal özelliklerini dikkatle ele alarak uygulanan eğitim sistemi yatmaktadır.

Enderun Mektebi, tamamen farklı metotlara ve hedeflere dayanan medrese ile karşılaştırıldığında birinci kurumun hedefine ulaşma açısından daha şanslı ve başarılı olduğu görülür. Medrese eğitimi, ilmiyeye mensup ailelerin çocuklarına tanınan imtiyazlar ve himayelerle içeriden zayıflarken Enderun Mektebi ise sıkı bir disipline dayanan eğitim sistemi ile başarıyı yükseltmeyi amaçlamıştır. Kimseye bir ayrıcalığın tanınmadığı Klasik Dönem'de bu kurum İmparatorluğun en başarılı eğitim müesseseleri arasında yerini almıştır (İpşirli 1995: 187).

Osmanlı'nın Cihan İmparatorluğu olmasındaki etkenlerden biri de dünyanın dört bir yanından astronomlardan matematikçilere, tıpçılardan sanatçılara, eğitimcilerden filozoflara kadar vb. birçok âlimi ülkeye davet etmesi, barındırması ve onlardan yararlanmasıdır.

Osmanlı'da saray; sanatın, maddi ve manevi olarak beslediği en büyük kaynaktır. Bunu hem kurumsal olarak, hem de bireysel olarak üretilen yapıtların ışığında rahatlıkla söylemek mümkün. Osmanlı Sarayı, sadece yetişmiş bir sanatçı ya da mimar topluluğu üzerinden sanatsal üretimi sürdürmemiş, kurduğu okullarda yetişen nitelikli ve sanatçı kimliğine sahip erkândan da azami şekilde faydalanmıştır (Özyiğit 2011: 153).

Sonuç olarak Osmanlı öncesi dönemlerin ve Osmanlıların çok başarılı bir şekilde üstün zekâlı bireylere uyguladığı eğitim anlayışı bize ufuk açacak niteliktedir. Geçmişteki bütün medeniyetlerin insan için uyguladıkları eğitim felsefeleri dikkatle ele alınmalıdır. Kendi döneminin en mükemmel eğitim anlayışına sahip Enderun Mektebi'nde ustacılar ilişkisi içerisinde din, ahlâk, felsefe, sanat, tıp, matematik, astronomi, fizik, simya, kimya, coğrafya, askerlik, siyaset vb. alanlarda ki-

şinin beceri ve kabiliyetleri dikkate alınarak eğitim verilmektedir. Bunun sonucunda nitelikli, dallarında uzman bireylerin yetiştiği ve devlet hizmetinde önemli görevlere getirildiği bilinmektedir.

KAYNAKÇA

- AKKUTAY, Ü. (2004); *Üstün Yetenekli Çocuklar Seçilmiş Makaleler Kitabı "I. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi"*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984); Enderun Mektebi, Gazi Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- AKYÜZ, Y. (1994); *Türk Eğitim Tarihi, Kültür Koleji Yayınları, İstanbul.*
- ARI, B. (2004); *Üstün Yetenekli Çocuklar Bildiriler Kitabı "I. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi"*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul.
- BİLGE, M. (1984); *İlk Osmanlı Medreseleri, İÜEF. Yayınları, İstanbul.*
- BÜYÜKBAŞ, N.(2013); *Osmanlı İnsan Yetiştirme Düzeni ve Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşuna Etkileri, (199-228). <http://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/005-Nihat-Buyukbas.pdf>.*
- ÇAĞLAR, D. (2004); *Üstün Yetenekli Çocuklar Seçilmiş Makaleler Kitabı "I. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi"*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul.
- ÇAYDERE, O. (2015); *Grafik Tasarım Programlarına İlişkin Öğretim Elemanları ve Öğrenci Görüşleri, İletişim ve Kuram Dergisi, S.40, Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi, Süreli Elektronik Dergisi, E-ISSN: 2147-4524, (344-376). <http://www.iletisimdergisi.gazi.edu.tr/busayi/19.pdf>.*
- ENÇ, M. (1979); *Üstün Beyin Gücü, AÜEF. Yayınları, Ankara.*
- (2004); *Üstün Yetenekli Çocuklar Seçilmiş Makaleler KitabıI. Türkiye Üstün Yetenekli Çocuklar Kongresi "Enderun"*, Çocuk Vakfı Yayınları, İstanbul.
- ERGIN, O. (1977). *Türkiye Maarif Tarihi, Eser Matbaası, İstanbul.*
- KESKİN, M. (2009); *Enderun Saray Okulu'nda Has Oda Teşkilatının Önemi, Uygulanan Eğitim Yönetimi ve Stratejileri. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi (240281).<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster>*
- KÖPRÜLÜ, Mehmed Fuad; (2014); *Türk Edebiyatı Tarihi, Alfa Ya. İstanbul.*
- KÖMÜR, E. (2010); *Osmanlı Devleti Enderun Mektebi'nde Eğitim Sistemi ve Türk Eğitim Sistemine Etkileri.Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi (304087). <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster>*
- ÖĞÜZ, M. (2008); *Osmanlı Devleti'nin Yükselme Döneminde Enderun Okulu'nun Yeri ve Önemi. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi (220450).<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster>*
- ÖDEMİŞ, İ. S. (2014); *Enderun Mektebi ve Demokratik Eğitim Modeli Perspektifinden Mesleki Eğitim: Teorik Bir Çözümleme. Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi Journal of Research in Education and Teaching, Cilt: 3 Sayı: 3, Makale No: 06 ISSN:2146-9199,(65-75). www.jret.org/FileUpload/ks281142/File/06_odemis.pdf.*
- ÖZENÇ, M. / E. Gül ÖZENÇ (2013); *Türkiye'de Üstün Yetenekli Öğrencilerle İlgili Yapılan Lisans Eğitim Tezlerinin Çok Boyutlu Olarak İncelenmesi, (13-28).<http://www.tsadergisi.org/DergiArama.aspx?Turu=True&Kelime=Emine%20Gül%20ÖZENÇ>.*
- TUNALI, İ. (2011); *Estetik Beğeni. (2. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul.*
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1945); *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.*

KEMALİYELİ (EĞİN) TANINMAMIŞ BİR VELÎ: “FÜTÛHÎ BABA” VE “TUHFETÜ’L-MECÂLİS” ADLI ESERİ*

Yrd. Doç. Dr. Birol YILDIRIM**

Öz: Fütûhî Baba, Erzincan’ın Kemaliye İlçesi’nin Vangök/Aslanoba köyünde muhtemelen XVIII. yüzyılda yaşamış Üveysî-meşrep bir Allah dostudur. Kabri Aslanoba mezarlığındadır. Peygamber Efendimizi gördüğü bir rüya yolu ile erenler safına katılmış yine bu rüyadan aldığı manevî feyizle “*Tuhfetü’l-mecâlis*” adlı eserini yazmıştır. Manzum olan eser el yazmasıdır ve birçok nüshası vardır. Bizim çalışmamıza esas aldığımız nüsha yetmiş yedi varaktır. Diğer nüshalar arasında en geniş olanıdır. Hüseyin b. Ali el-Vangûkî tarafından (h.1215/m.1800) yılında tamamlanmıştır. Yazmanın sonunda müellifin öşür memurlarını şikâyet etmek için yazdığı mektup tarihsel belge niteliğinde olup, esere ayrı bir değer katmaktadır. Fütûhî Baba Arapça bilmesine rağmen herkesçe anlaşılın diye eserini sade Türkçe ile yazmıştır.

Müellif, âyet ve hadislerle telmihde bulunarak, tasavvuf klasiklerinden alıntılar yaparak, bir dibâce otuz bir bölümde; şeriat, tarikat, mârifet, hakikat, seyr ü sülûk, mürşid-i kâmil, tâlip, mürid, avam, havas, nefis, kalb, gönül, kesret, vahdet, zikrullah, haset, ceahl, kibir, kin, aşk, tevazu, ketm-i esrâr gibi birçok tasavvufi kavramı izah etmiştir. Rahmetli annemin anlattığı kerâmetleri ile büyüdüğüm bu zâtın hayatını ve bahse konu olan eserinde geçen tasavvufi kavramları onun rehberliğinde ilgili kaynaklara da başvurarak detaylı bir şekilde ele alacağım.

Anahtar kelimeler: Fütûhî Baba, Riyâzet, Tarikat, Tasavvuf, *Tuhfetü’l-Mecâlis*, Vangök.

AN UNKNOWN SAINT FROM KEMALIYE (EĞİN) FÜTÛHÎ BABA AND HIS WORK ENTITLED “TUHFETU’L-MECÂLIS”

Abstract: Fütûhî Baba is a Sufi lover of Allah who lived in Vangök/Aslanoba village of Kemaliye District of Erzincan in most likely 18th century. His grave is in

Geliş tarihi : 14. 10. 2017

Kabul tarihi: 21. 12. 2017

*. Bu makale (28 Eylül-1 Ekim 2016) yılında yapılan Uluslararası Erzincan Sempozyumunda “*Erzincan’ın Kemaliye İlçesi’nin Aslan Oba/Vangök Köyünde Yaşamış Tanınmamış Bir Velî: “Fütûhî Baba ve Tuhfetü’l-mecâlis Adlı Eseri”*” şeklinde sunulmuş ve bildiriler kitabında yayımlanmış olan metnin genişletilmiş, değiştirilmiş ve gözden geçirilmiş hâlidir. (Bkz., Editör Hüsrev Akın, *Uluslararası Erzincan Sempozyumu Bildiriler Kitabı* Cilt I, (28 Eylül-1 Ekim 2016) , ss. 1107-1123).

** . Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Bölümü.

Aslanoba graveyard. He joined the holy people through a dream where he saw our prophet Muhammad, started to write his "Tuhfetü'l-Mecâlis" with this inspiration. The work concerned is hand-written and is a single copy. It has seventy eight pages. It was completed by Hüseyin b. Ali el-Vangûkî (in h.1215/m.1800). At the end of the work, the letter written by the writer to complain about tithing officers is a historical document and adds a special value to the work. Although he spoke Arabic, Fütûhî Baba wrote his work in plain Turkish so that everybody could understand it.

Making references to verses and Mohammad's sayings and quoting from Sufism classics, the writer explained in one preamble and thirty one sections many sufistic concepts such as sharia, religious order, skill, truth, occupation, absolute guide, candidacy, followers, common people, the educated class, will, desire, heart, abundance, uniqueness, invocation, jealousy, ignorance, pride, grudge, love, humbleness, and secret keeping. I will address in detail the life of this saint whose miracles were narrated to me by my deceased mother while growing up as well as all the sufistic concepts written in his works by referring to relevant sources under his guidance.

Key Words: Fütûhî Baba, Abstemiousness, Religious Order, Sufism, Tuhfetü'l-Mecâlis, Vangök.

Giriş

İslâm medeniyetinin kurulmasında önemli bir yeri olan tasavvuf ekolünün ortaya çıkışı asr-ı saadete kadar gider. Bilindiği üzere Cibril hadîs-i şerîfnde Peygamber Efendimiz üç önemli kavrama işaret etmiştir. Bunlar İslâm, iman ve ihsan kavramlarıdır. Asr-ı saadetten sonra iman kavramını izah etmek için itikâdî mezhepler, ibâdet ve muâmelata dair hükümler vaz etmek üzere fikhî mezhepler, Peygamber Efendimiz'in "Sen Allah'ı göremesen de Allah'ın seni gördüğü şuuruyla hareket etmelidir" şeklinde tarif ettiği ihsan kavramını izah etmek için de daha sonraki dönemlerde tarikatlar şeklinde teşkilatlanan tasavvuf ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin ortaya çıkmasında Cibril hadîs-i şerîfi¹ nüve teşkil etmiştir. Bin yıldır kültürümüzü mayalayagelen bu irfanî geleneğin ana gayesi "İnanç, ibâdet, güzel ahlak" katmanlarını müminlerde gerçekleştirerek kâmil insan yetiştirmektir. Bu üç boyutlu anlayışın etkinliği İslâm'ın klasik çağında doğal bir şekilde hayata yansımış, İslâm âlimleri küllî bir bakış açısı ile İslam'ın külliyesinde yetişegelmiştir. Bu üç boyutun bugün kayıp halkası olan tasavvuf ve irfan, İslamî geleneğin bütün birikimi üzerine Horasan erenleri tarafından temelleri atılan Osmanlı toplumunda zirveye çıkmıştır. Fakat tasavvufî yaşayışı denetlemek maksadıyla Osmanlı Devleti tarafından kurulmuş

1. Bkz., Bekir Tatlı, *Hadîs Tekniği Açısından Cibril Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara-2005.

olan “*meşihat makâmı*”nın² Cumhuriyet döneminde ortadan kaldırılması bu alanı istismara açık bırakmakla birlikte bu dönemde de çağa damgasını vurmuş önemli şahsiyetler yetişmiştir. Bugün râbîta tefekkür, nazar, tevessül, şefaât, keşf ve ilham gibi tasavvufî değerleri şirk, küfür olarak tanımlayan ilkel haricî, vehhabî anlayış Osmanlı coğrafyasının her köşesine petro-dolarlar akıtarak bünyemize yabancı bir anlayışı aşılarken, bilim dünyasında bu metafizik unsurların parapsikiyatrik değerleri³ incelenmektedir. Batı düşüncesi kuantum fiziğinin etkisi ile gerçekleşen post-modern dönemi⁴ yaşarken, bugün sosyal bilimlerde bile hâlâ pozitivist bir anlayış hâkimiyetini sürdürmektedir.

“*Men arefe nefsehu, fegad arefe Rabbêhû*” “*Nefsini bilen Rabbinî bilir*”⁵ sırrından behredâr olarak insanın iç aydınlanmasını sağlamayı amaç edinen tasavvufun birçok tanımı yapılmıştır. Fakat bu tanımlar güzel ahlak üzerinde yoğunlaşmıştır. Tasavvuf bu düşüncenin kitabî/teorik boyutu, tarikat ise topluma yansımış pratik boyutudur.

Tasavvufî eğitim özü itibariyle günümüz tabiri ile “*yaygın eğitim*”dir. Kısa ve öz olarak “*okul dışı eğitim*” olarak tarif edebileceğimiz yaygın eğitim, Peygamber Efendimiz (sav.)’in “*Beşikten mezara kadar...*” ifadesiyle formüle ettiği bir eğitim türüdür.⁶ Tasavvufî terbiyenin nihayetinde, potansiyelinde var bulunan eşref-i mahlûkat niteliğini açığa çıkarır. Bir “*gönül eğitimi*” öngören tasavvufta, gerek kişisel yani dikey ve derinlik boyutunda gerekse toplumsal yani yatay genişlik boyutunda sohbet, zikir, tefekkür, murakabe, hizmet ve rabîta gibi çok çeşitli terbiye metotları kullanıldığını görüyoruz. Tasavvufî eğitimi diğer disiplinlerden hatta eğitim yaklaşımlarından ayıran temel faktörlerden belki de en önemlisi kişisel ve toplumsal eğitimin birlikte yürümesidir. Toplum hayatımızda, dinî hayatta önemli bir rol üstlenen tasavvufî bilgi

2. İsa Çelik, *Âbidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Vefa Yay., İstanbul 2007, 109-110.

3. Hayrani Altıntaş, “Din Psikolojisi ve Tasavvuf” <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/69/1743/18507.pdf>, Erişim tarihi: 08.07.2017, ss. 1-27.

4. Hasan Yıldız, “Postmodernizm Nedir?” https://birimler.dpu.edu.tr/app/views/panel/ckfinder/userfiles/17/files/DERG_/13/153-166.pdf, Erişim tarihi: 08.07.2017, ss. 1-15.

5. İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzillü'l-İlbâs Ammâ İšteherâ Mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405, II, s. 262.

6. Mehmet Bulut, “Yaygın Din Eğitimi”, *Diyanet İlmî Dergi*, Temmuz-Agustos-Eylül 1993, Cilt: 29, SAYI: 3,; ss. 3-9, s.3-4.

ve yaşayış biçiminin pek önemli bir yeri vardır.⁷ Nitekim geçmiş dönemlerde tekkelerde, dergâhlarda, köy odalarında, bugün yozlaşa yozlaşa “cafe”ye dönüşmüş olan kıraathanelerde bu maarif faaliyetinin/irfanlaşma ve irfanlaştırmanın günümüz tabiri ile eğitimin en güzel örnekleri verilmiş, olumlu anlamda fertler arasında hâl transferi gerçekleşmiştir. Nice zamanlar Allah Teâlâ’nın adını anmak maksadı ile bir araya gelen İslâm cemaatlerini melekler çepeçevre kuşatmıştır.⁸

Tasavvufi ekollerin maarif/eğitim metotlarının başında zikir ve sohbet gelmektedir. Sohbet metodu Aynı zamanda Hz. Peygamber’in de sahabeyi yetiştirme metodudur. Bunun yanında popüler tasavvuf kitapları diyebileceğimiz Abdulkadir-i Geylânî (ö. 561/1116)’nin *Fethü’r-Rabbânî*, Yunus Emre (ö. 1321)’nin *Risâletü’n-Nushiyye*, Kırşehirli Âşık Paşa (ö. 733/1332)’nin *Garibnâme*, Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1470)’nin *Müzekkin Nüfûs*, Ahmet Bîcân (ö. 870/1466?)’in *Envâru’l-Âşıkîn*, Yazıcıoğlu Mehmet (ö. 857/1453)’in *Muhammediye*, İmam-ı Rabbânî (ö. 1034/1624)’nin *Mektûbât* adlı eserleri Anadolu’nun hemen her köşesinde yüzyıllarca okunmuş ve hatta ezberlenmiştir. Bu kitaplar, din eğitimiyle ilgili araç gereç ve imkânların yetersiz olduğu muhtelif coğrafyalarda halkta dinî eğitim noktasında bir bilinç oluşmasına katkıda bulunmuştur.⁹ Bunlara ilaveten asırlarca insanımıza Peygamber sevgisini aşıl原因an, işgal altındaki Osmanlı bakiyesi topraklarda yaşayan Müslümanların İslâm’la bağını koruyan mevlîd-i şerîf, miraciyeler, regâibiyeler gibi manzum eserler peygamber sevgisini insanımız ruhuna işleyip “*erenlik*” boyutunu geliştirirken; Hz. Ali, Hz. Hamza Efendilerimiz ve Battal Gazi gibi İslâm kahramanlarının cenk hikâyeleri de milletimizin “*alp*”lik yönünü geliştirmiş, bu ikisinin bileşiminden bizim en bariz vasfımız olan “alperenlik” özelliğimiz ortaya çıkmıştır.

Çalışmamıza konu olan Fütûhî Baba da aynı misyonu ifade etmiş, şeriat, tarikat, mârifet, hakikat mertebelerine göre içinde İslâm dinini sade bir Türkçe ile muhatap olduğu kimselere var gücü ile aktarmıştır. Bugün kaybettiğimiz bu ruhtur. Dolayısıyla insanımız hem

7. Vahit Göktaş, “Tasavvufî Terbiye’nin Günümüz Din Eğitim-Öğretimine Sunabileceği İmkânlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2(2011), ss. 137-155, 139.

8. Konu ile ilgili uzunca hadîs-i şerîf için bkz., (Müslim, Zikir 25. Ayrıca bk. Tirmizî, Daavât 129).

9. Göktaş, agm., 139-140.

maddî hem de manevî yönü olan fitratından uzaklaşmakta, elest bezmindeki ruh safiyetini gittikçe kaybetmektedir. Çağdaş insan, hemcinsleri ile tanışıklık ve diyalogunun azalması ile gittikçe yabancılaşmakta, yalnızlaşmakta, dünya onun için ıssız bir yaşam adası hâline gelmektedir. Komşuluk hukuku ortadan kalkmaktadır. Kırsal alanda dahi insanımız gelişen basın yayın araçlarının, sosyal medyanın verdiği sunî hazla sohbet kültürünü, tanışıklığını, bir araya gelme isteğini kaybetmiş, televizyon ekranına ve cep telefonuna gömülmeyi tercih etmiştir. Bunun neticesinde bir arada olmanın kazandırdığı “*hâl transferi*” ortadan kalkmış *cemâl cemâle* yani yüz yüze yapılagelen sohbet kültürü aile içinde bile sona ermiş, en az seviyeye indirgenmiştir. Hâlbuki Yunus Emre asırlar öncesinden bu konuda bizleri uyarmıştır.

*Gelin tanış olalım
İşi kolay kılalım
Sevelim, sevilelim
Bu dünya kimseye kalmaz*

Bu girizgâhı Yunus Emre Hazretlerinin şu dizeleriyle bağlayarak asıl konumuza geçelim:

*Şerîat tarikat yoldur varana
Mârifet hakîkat andan içeru*

I-Fütûhî Baba: Hayatı ve *Tuhfetü'l-mecâlis* İsimli Eseri

Fütûhî Baba, eserinde ebced hesabıyla verdiği üç tarihe göre Erzincan'ın Kemaliye¹⁰ ilçesinin Vangök/Aslanoba köyünde büyük bir ihtimalle XVIII. yüzyılda yaşamış Üveysî-meşrep bir Allah dostudur. Halkın anlatımına göre devlet, aralarında Fütûhî Baba'nın da olduğu üç kişiyi yöredeki üç köye irşad maksadıyla göndermiştir. Fütûhî Baba Vangök köyüne diğer iki kişiden birisi Başekrek/Subaşı köyüne diğeri de Ocak köyüne tayin edilmiştir. Çalışmamıza konu olan müellifin yaşadığı Vangök/Aslanoba köyü kuruluşu oldukça eskilere giden bir tarihe sahiptir. Köylülerin de katkıları ile yaptığımız araştırmada köydeki ilim, irfan ve tasavvufî yaşantıya dair bulduğumuz deliller Fütûhî Baba

10. Bkz., Erdoğan Akkan-Metin Tuncel, “Kemaliye”, *TDV*, c. XXV, ss. 236-237 Zeki Arıkan, “Eğin Kasabasının Tarihsel Gelişimi” <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1268/14597.pdf>, Erişim Tarihi: 22.07.2017, ss.1-64; Esmâ Şimşek, “Kemaliye (Eğin) Halk Kültürü (Folkloru)”, <http://eski.erkincan.edu.tr/userfiles/kemaliyekultur.pdf>, Erişim Tarihi: 22.07.2017, ss. 1-51.

ile sınırlı değildir. Örneğin kendisini el-Fakîr Ahmed'in dervişi olarak ifade eden meçhul bir derviş büyükçe bir duvar taşına şu beyti yazarak bu irfanî birikime dair önemli bir ip ucu vermiştir:

“*Receb-i şerifte eyledim biâd*
Okuyan ismi eylesin yâd”/ el-Fakîr Ahmed'in dervişi /1301¹¹

Söz konusu beyit dervişin bir mürşide bağlanmanın verdiği heyecanını, şevkini, -seyr u sülûkunu tamama erdirebilirse- adını gelecek nesillere duyurma azim ve isteğini taşa kazıyabilecek kadar güçlü bir iradeye sahip olduğunu göstermenin yanında “biat,¹² fakr,¹³ derviş^{14,}” gibi üç önemli tasavvufî kavramın bilincine sahip olduğunu da bizlere ispat etmektedir.

Müellif ve ailesi köyde “*Hacıgiller*” olarak anılır, ailenin şu anda yarı yıkık hâldeki evi de “Hacının evi” olarak bilinir. İsmi bilinmeyen

11. Bkz., *çalışmamız*, Ek-8, s. 36.

12. Süleyman Şeyhî'ye göre, bir kişi bir şeyhe intisâp ve irâdet getirmeden, yüz yıl ömrünü ibâdet ve tâatla geçirse, “*selâmet-i nefse*” erse de, Hakk'a eremez ve Hakk'ın cemâl-i bâ-kemâlini aslâ göremez. Zira Hakk'a vuslat sebebi olan mârifetullâh defînelerinin tılsımı, cemâl ve visâl hazinelerinin anahtarı mürşid-i kâmilin dest-i irâdetinde emânetullâh olarak saklıdır. (Şeyhî, *Nikâtü'l-Hikem*, İstanbul Sül. Ktp. Serez Bl., Nu: 1510. vr. 5b). Buna binaen bir Allah dostunun öncülüğünde ilm-i bâtını tahsil eden bir sâlik, “*Hakâyık-ı âlem*” ve “*Hakikat-i sırr-ı bâtını benî Âdem*” sırrına erer.

Bunun aksine bir mürşidin elinde seyr ü sülûktan geçmemiş bir kimse ne kadar takvâ sahibi olsa da, mârifetullahtan nasiplenemez ve meyvesiz ağaç gibi kalakalır. Bu kişi gördüğünü Hak ile göremediği için, sadece gündüzü gördüğü gibi zâhir ve âşikar olanı görür. (Şeyhî, *Bahrü'l-Velâye: 1001 Süfî*, (haz. Sezâi Küçük-Semih Ceyhan), Mavi Yay. İstanbul 2007, 284.)

13. Tasavvuf karşıtları tarafından yanlış anlaşılan fakr sâlikin gönlünü mâ-sivâdan arındırmasından ibarettir. Maddi fakirlikle özellikle de cemiyetin fakirliği ile ilgisi yoktur. (Bkz., İsmail-i Ankaravî, *Minhâcu'l-Fukarâ ve Hüccetü's-Semâ*”, Rızâ Efendi Matbaası, İstanbul 1286, 208; Erhan Yetik, *İsmail-i Ankaravî*, İşaret Yayınları, İst., 1992, 212; İsa Çelik, “Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Tasavvufî Fakr”, *Tabula Rasa*, Sayı: 5, 2002, 83-106; “Bursalı Mehmed Tahir'in Yorumuyla ‘Nazar-ı İslâm'da Fakr’” *AÜAED*, Sayı: 22, Erzurum 2003, ss. 187-207.

14. Derviş/İbnu'l-Vakt: Farsça'da yoksul, fakir anlamına gelen derviş, (Mehmed Kanar, *Kanar Farsca Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul 2008, 641.) dilenci, dünyadan yüz çeviren, kendini Allah'a veren kişi demektir. Dervişlik ise tarîkate mensubiyeti ifade eder. Fakat gerçek derviş, tarikat kuralı gereği kimseden bir şey istemez. Tarikat mensuplarının çoğu fakir olduğu için dilenci gibi vasıfların atfedildiği düşünülmektedir. ((Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997, 215-217.) Köstendilli Süleyman Şeyhî'ye göre derviş fakir ve kendiliğinden geçen kişidir. Dervişlik ise başı yokluk sonu varlık olan mânevî bir yolculuktur. Yokluktan kasıt, senliğin yokluğu, varlıktan kasıt ise,

müellifin lakabı “Mırmır”dır. Sürekli Allah’ı zikrederek gezdiği için halk ona bu lakabı almıştır. Fütûhî Baba’nın “Hacı” diye bilinen bir yakını muhtemelen oğlu köyde tebliğ faaliyetine girişince halkla anlaşmazlığa düşer. Bunun sonucunda Hüdû/Tuğlu köyüne göçer ve orada vefat eder. Oradaki evi “*Venklinin evi*” diye bilinmektedir. Fütûhî Baba da zaman zaman halkla arası açılınca Başekrek köyündeki arkadaşının yanına gider.

Emekli İstanbul müftüsü Selahattin Kaya hocamızın verdiği bilgilere göre Fütûhî Baba’nın kabri gördüğü bir rüya üzerine Muşaka/Koçaçimen köyünden Hacı Mustafa Karadağ Efendi¹⁵ tarafından bin dokuz yüz ellili yıllarda ihyâ edilmiştir. Müellifin erme süreci ile ilgili olarak birbirine çok benzer iki rivayet vardır. Fütûhî Baba’nın kendi anlatımına göre bu süreç şöyle gerçekleşmiştir: Bir gece yatağında yattıkça kendisini bir anda Kâbe’de bulur. Beyaz kireçle boyanmış bir hücrede nurlar içinde gördüğü Peygamber Efendimiz’in (sav.) eşğine baş koyar. Ağlamaya başlar. Peygamber Efendimiz (sav.) niçin ağladığını ve içeri niçin gelmediğini sorar ve içeri gelmesini ister. Fütûhî Baba içeri girerek edeple ayakta beklerken altına bir yorgan düşer. Seviniyor oturur. Fakat o anda uyanır ve Hz. Allah’a çokça şükreder. Bu karşılaşma hürmetine kendisini bir zaman çekip çevirir. Bundan sonra gelişen olaylarda¹⁶ havastan da birçok kimseyi görür. Onlarla manevî ziyafetlerde yer içer. Bu manevî beslenmeden sonra daha da acıkmaz, dolayısıyla gündüz bir şey yiyip içmez olur. Sabredemeyerek bu sırrını insanlara açınca bu manevî ziyafetlere bir daha katılamaz. Peygamber Efendimizi (sav.) de göremez olur. Fakat bu zamandan sonra lisanı açılır ve manevî konularla ilgili sözler söylemeye başlar. Müellif bunları anlatmaktaki amacının kendisini övmek olmayıp, Hakk’ın nimetini izhâr etmek olduğunu özellikle belirtmekten geri durmaz.

Hakk’ın varlığıdır. (Süleyman Şeyhî, *Sübhâtü'l-Levâiyih*, (Yazma) İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Türkçe Yazmaları Bl., Nu: 461, vr. 53a.) Bir zât devişliği “*Gönül bir âyinedir ve âlem-i mülke nâzırdır. Dervişlik o âyineyi âlem-i melekûta çevirmektir*” (Süleyman Şeyhî, *Nikât*, vr. 80a) şeklinde tanımlamıştır. (Bkz., Birol Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ertual Yayıncılık, Erzurum 2016, s. 136-137).

15. Bu zât İmam Efendi/Osman Bedreddin Hazretlerinin halifelerinden Divrikli Ahmet Efendi’ye müntesiptir. Daha sonraki yıllarda Şeyh Nâzım Kıbrisi’ye bağlanmış, onun halifesi olarak İstanbul Beylerbeyi Cennet mahallesindeki tekkede irşâd görevinde bulunmuştur.

16. Fütûhî, Fütûhî, *Tuhfetü'l-mecâlis*, Özel koleksiyon, (XVIII. yüzyıl), 77 vr., 63a.

Müellifin erme süreci köy halkına göre ise şöyle olmuştur: Fütûhî Baba sabahın erken saatinde Tama/Dolunay köyünden gelmektedir. Vangök köyünün girişindeki “*Obalar*” denilen mevkide kurtlar etrafını sarar. O da kurtlardan korkarak bugün de varlığını sürdüren büyükçe bir dut ağacının başına çıkar. Kurtlar başlarını kaldırarak göğe doğru ulumaktadırlar. İnanişe göre gökten ağızlarına kudret helvası yağmaktadır. Bunlardan bir tanesi de Fütûhî Baba’nın ağızına düşer ve bu manevî gıda ile erer. Yemekten içmekten kesilir. Bunun üzerine hanımı onu sıkıştırarak bu sırrını ifşa ettirir. Bu duruma inanmayan hanımına müellif on çeşit manevî yemek ortaya çıkararak erdiğini ispat eder. Fakat iş işten geçmiş, Hz. Âdem (as.)’i cennetten çıkaran kadın merakı, Fütûhî Baba’nı da sırrını ifşâ etmesine neden olmuştur.

Yörede çok iyi tanınan ve Kemaliye ile ilgili önemli kaynaklarda tanıtılan¹⁷ Fütûhî Baba’nın çok sayıda kerameti anlatılmaktadır:

Fütûhî Baba fakir bir insandır. Baharda bağlardaki asmaların dibini kazmak gibi köylülerin gündelik işlerini yaparak geçimini sağlar. Köylüler çoğu zaman şu olaya şahit olurlar. Öğle yemeği götördüklerinde Fütûhî Baba bir kenarda Allah’ı zikrederken, kazma kendi kendine bağı kazmaktadır. Hayvanlarla konuştuğu, vefatından sonra da akşamları kabrinde yerden göğe doğru uzanan bir nurun görüldüğü söylenmektedir. Fütûhî Baba’nın bugün yarı yıkılmış evine komşu olan bir kadın koyun koymuş, koyunlar sabahleyin ölü bulunmuştur.

Rahmetli annem Fütûhî Baba’nın kabrini ziyaret etmeyi asla ihmal etmezdi. Fakat bir gidişinde alışkanlık hâline getirdiği bu ziyaretini yapamaz ve bu duruma çok üzülür. Bunun üzerine Fütûhî Baba o gece rüyasına girerek ona; “*Kızım beni ziyaret edip etmemen önemli değil. Namazlarını mutlaka kıl. Burada kılınmamış bir vakit namazı kızgın sacın üstünde seksen yıl kıldırıyorlar*”¹⁸ uyarısında bulunur.

Müellifin ortaya koyduğu kişilik portresine baktığımızda özgüven ve sosyal sorumluluk sahibi ârif ve kâmil bir şahsiyet karşımıza çıkmaktadır. Fütûhî Baba ilme değer veren, son nefesine kadar kitaptan kopmak istemeyen iyi bir okuyucudur. Ahkâmı okuyup yazmayı sürdürmek için, Allah’tan gözlerine illet vermemesini ister.¹⁹ Yaşadığı

17. Heyet, *Her Yönü İle Kemaliye-Eğin*, Kemaliye Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayını, İst., 1996, s. 564.

18. Hadîs-i şerîf olduğu söylenen böyle bir ifade vardır. Kaynağını bulamadım.

19. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr., 41a-41b.

köyün dar imkânlarına rağmen birçok eseri temin ederek okumuştur. Bu eserler şunlardır: İmam Gazzâlî'nin “*İhyâu 'ulûmi'd-dîn*”i,²⁰ Kuşeyrî “*Risâle*”²¹, Ebul Leys Semerkandî'nin “*Tenbihü'l-Gafilin ve Bostanü'l-Arifin*”i²², Sühreverdî'nin “*Avarifü'l Mearif*”i²³; “*Mecâlis*”, “*Hidâyetü'l-Bidâye*”, “*Şerhü'ş-Şeria*” ve “*Delâilü'l-Hayrât Şerhi*”²⁴

Toplanan aşırı vergiler köyü oldukça yoksullaştırmıştır. Bu duruma isyan eden Müellif, konu ile ilgili vezire durumu bütün çıplaklığıyla ve tafsilatıyla anlatan bir mektup yazmış, mesele çözülmez ise konuyu padişaha kadar iletmeceğini cesurca ifade etmiştir.²⁵ Müellifin işi gücü kalbini tezyin etmektir. Herkes dünyevî bir işle meşgulken, onun bağı bahçesi, ticarethanesi yoktur.²⁶ Kabz²⁷ hâlinde sık sık kendisinin ne kadar günahkâr olduğunu belirterek affını ister.²⁸ Müellifin dilindeki tek söz, kendisini zemederek günahlarına af dilemektir.²⁹ Bazen kalbinin katılığından, nefsinin “*it*”liğinden bahseder.³⁰ Her mutasavvıfta olduğu gibi müellifte de güçlü bir peygamber sevgisi vardır.

20. İmam Gazzâlî, “*İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, I-IV, Merve Yay., İstanbul, 2000.

21. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair-Kuşeyrî Risâlesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul, 2012.

22. Ebul Leys Semerkandî, *Tenbihü'l-Gafilin Bostanü'l-Arifin, Sohbetler ve Nasihatler*, (Çev. Ali Eren), Sağlam Yay. İstanbul trs.

23. Şihabüddin Sühreverdî, *Avarifü'l Mearif (Tasavvufun Hakikatleri)*, (Çev. Abdülvehhab Öztürk), Saadet Yay., İstanbul 2000.

24. Ebû Abdullah Muhammed Süleyman el-Cezûlî, *Delâilü'l-Hayrât ve Tercümesi*, (Çev. M. Sadi Çöğenli), Huzur Yay., İstanbul 2003.

25. Bkz., Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 77b-78b.

26. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr., 59a.

27. Kabz ve bast müridin seyr u sülûk sürecinde çok karşılaştığı iki hâldir. Bast Arapça'da kabz hâlinin zıddı olan zihni açıklık, kalbî rica, niyâz, yalvarma hâlidir. Hâl olarak, kabul, lütûf, rahmet ve ünse işarettir. Zıddı kabz hâlidir. Sûfî bast hâlinde her şeyi kuşatır. Ona hiçbir şey te'sir edemez. Sûfî önce kabza, sonra basta düşer. Fakat daha ileri makamlarda her iki durumdan da kurtulur. Çünkü bu iki hâl enâniyet sahiplerinde olur. (Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 140.)

Cürcanî'ye göre kabz ve bast mertebesi kulun havf u recâ hâlini geçtikten sonra ulaştığı bir durumdur. Ârif için kabz, müste'men/aman verilmiş için havf gibidir. Kabz u bast ile havf u recâ arasındaki fark şudur: Havf u recâ sevilen veya beğenilen bir durumla ilgilidir. Kabz u bast ise vakitte hazır olan bir durumla ilgili olup, ârifin kalbine gaybî bir vâridden gönderilir. (Bkz., es-Seyyid Eş-Şerîf Ali b. Muhammed, Cürcanî, *Kitabü't-Târifât*, ts.; a.gmlf., *Tarifât*, (Terc. ve Şerh Eden: Ârif Erkan), Bahar Yayınları, İstanbul 1997, 177.)

28. Fütûhî Baba, vr. 59b.

29. Fütûhî Baba, vr. 62a, 64a.

30. Fütûhî Baba, vr., 47b.

“*Sen olmasaydın ben bu âlemi yaratmazdım*”³¹ sırrından behredâr olan Müellif’e göre her varlık Peygamber Efendimiz (sav.) için yaratılmıştır.³² Bu bilinçle Peygamber Efendimizin (sav.) manevî kapısında günahlarını itiraf etmek maksadıyla yazdığı beyitlerde tevazusu zirveye çıkar. Nefsini en ağır ifadelerle aşağılar. İşleri güçleri isyan olan kullar için af beklerken “*İster ağlat, ister güldür*” diyerek efendisinin kapısında boyun bükür. Onun asıl amacı, hicap perdesinin aradan kalkması ve Nûr-i Gaffârî görmektir.³³ Devrin ulemâsını, sözleriyle özleri birbirine uymadığı için en sert bir şekilde eleştiren müellif, bu konuda sık sık kendisini de uyarır:

“*Fütûhî cismine ismine uydur
Hem ismin manasini nefesine duyur*”³⁴

Bast hâline geçtiğinde ise halka cevher sandığını açarak onları davet eder. Onlar için murassâ elbiseleri vardır.³⁵ Müellifin dinî gayreti ve namusa karşı titizliği yüksektir. Kendisini, oldukça yozlaşmış olarak gördüğü topluma karşı emr-i bi’l-maruf nehy-i ani’l-münkere adamıştır. İnsanları, içine daldığı derin gaflet uykusundan uyandırmak için özellikle irşad olduktan sonra bütün hayatını bu işe hasretmiştir. Bir örnek vermek gerekirse; Ramazan ayının ve Kadir Gecesi’nin önemi ve faziletini anlatmak maksadıyla “*Kalkın*” kafiyesi ile yazdığı şiirinde insanları bu ay ve bu gece münasebeti ile gafletten uyanmaya davet eder. İnsanların gafletinden oldukça bîzâr olan Müellif âdetâ haykırır ve yalvarır. Çünkü değerlendirilmesi gereken bu kıymetli anlar çok çabuk geçecektir. İçten söylendiği anlaşılan bu dizeler Müellif’in güzel ve etkili şiirlerindedir:

“*On iki ayın içinde Ramazan
Yarlığanur ol aya ikrâm kılan
Hakk inzâl eyledi ol ayda Kur’ân
Yatmanız gaflet uykusundan kalkın*”³⁶

Tuhfetü’l-mecâlis

Söz konusu eserin tanıtımına geçmeden önce “*Tuhfe*” kelimesi

31. (Aclunî, II, 164.)

32. Fütûhî Baba, vr. 66b.

33. Bkz., Fütûhî Baba, *Tuhfetü’l-mecâlis*, vr. 61b-62a.

34. Fütûhî Baba, vr. 74a.

35. Fütûhî Baba, vr., 50a.

36. Fütûhî Baba, vr., 42a-43b.

üzerinde durmak istiyorum. İlim ve kültür tarihinde değişik alanlarda isminde tuhfe geçen birçok esere rastlamaktayız. Bunlara örnek olarak Çerkeşi Mustafa Efendi, *Tuhfetü'l-Mürîdîn ve Tesliyetü'l-Muhibbîn*'i³⁷, Müstakimzâde'nin *Tuhfe-i Hattâtîn*'i, Abdurrahmân bin Abdullâh Kuddûsî'nin *Tuhfe-yi Şâhidî* şerhi olan "*Tuhfetü'l-Mülûk*"u³⁸, İsmail Hakki Bursevi Hazretlerinin *Tuhfe-i Hasekiye*'si, Hacı Ali Efendi (v. 1675-76)'nin *Tuhfetü'l-mücâhidîn behcetü'z-zâkirîn*³⁹ isimli eserlerini verebiliriz.

Çalışmamıza konu olan söz konusu eserin içeriği ve yazılış serüveni ile ilgili de şu bilgileri vermek istiyoruz. Bahse konu ettiğimiz eser de dahil olmak üzere, birbirinden birçok yönü ile farklı dört adet eser XVI. yüzyılda yaşamış Fütûhî Hüseyin Çelebi'ye mal edilerek⁴⁰ haklarında akademik çalışmalar yapılmış, makaleler yazılmıştır.⁴¹ Bu eserlere baktığımızda şu hususlar karşımıza çıkmaktadır: Şaire atfedilen "*Divançe*" ve "*Enisü'l-Guzât*" isimli eserlerde Fütûhî ve Hüsâm mahlâsı birlikte kullanılmıştır. "*Tuhfetü'l-Mecâlis*" ve "*Nâz u Niyâz*"⁴² isimli eserlerde ise sadece Fütûhî mahlâsına yer verilmiştir. Şairin vefat tarihi kaynaklarda (h.1051/1641), (h.1054/1644-1645) olarak

37. İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları 297.7 297.7 1, 29-33 yk.

38. Bkz., Şeyma Nur Zararsız "Abdurrahmân bin Abdullâh-ı Kuddûsî'nin *Tuhfe-yi Şâhidî Şerhi: Tuhfetü'l-Mülûk*" Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature], Yıl 3, Sayı 6, Bahar 2017, ss. 161-176.

39. Kendimize doktora tezi araştırdığımız dönemde bu eseri de ilk bakışta te'lif bir eser zannıyla inceledik. Fakat yaptığımız detaylı bir incelemede söz konusu eserin, *Nefahatü'l-Üns*'ün başka bir çevirisi olduğunu tespit ettik. Ağır ve ağıdalı bir dille kalem alınan ve 624 varaktan oluşan eserinin yazma nüshası, Nuruosmaniye Kütüphanesi 2293'te bulunmaktadır.

40. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, Meral Yayınları, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1972, II, s. 362.

41. Bkz., Tokel, Dursun Ali, *Fütûhî Divânı (inceleme-metin-sözlük)*, Ondokuz Mayıs Üniv. SBE, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1993; Ateş, Sema, *Fütûhî Hüseyin Çelebi'nin "Tuhfetü'l-Mecâlis" Mesnevisi Üzerinde Gramer İncelemesi (metin-gramer-sözlük)*, Cumhuriyet Üniv., SBE, Sivas 1999; Yeniterzi E.,

"Anadolu Türk Edebiyatında Ahlakî Mesnevîler", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi - Eski Türk Edebiyatı Tarihi II Sayısı, pp.433-468, 2007, 447-448; Ö. Savran, "Fütûhî'nin Nâz u Niyâz'ı ve Nâz u Niyâz'da Âşık-Maşuk", *Turkish Studies International Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Sayı 5/3, (2010), ss. 492-507.

42. Süleyman Algan, Fütûhî, *Nâz u Niyâz (Metin – İnceleme)*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum 2011, s. 2.

verilirken, müellife atfedilen “*Enisü’l-Guzât*”da Kanuni Sultan Süleyman’ın 1541 yılında tamamen fethettiği Macaristan Seferi’nden bahsedilmektedir. “*Nâz u Niyâz*” isimli eserin methiye bölümünde ise II. Selim ve Şehzade Murad’ın isimleri geçmektedir.⁴³ “*Tuhfetü’l-Mecâlis*” te ise *ebced* hesabıyla verilen üç tarih, bu eserin müellifinin XVIII. yüzyılda yaşamış olduğunu açık bir şekilde ispat etmektedir. Bu tarihler, 1145/1733⁴⁴, 1146/1734⁴⁵, 1152/1739⁴⁶ şeklindedir.⁴⁷

Bütün bu çelişkili durumun nedeni şudur. Yapılan araştırmalara göre XV. yüzyıldan sonra Fütûhî mahlasını kullanan üç şair tespit edilmiştir. Bunlar; *Fütûhî Abdulaziz Çelebi*, *Kefeli Fütûhî Çelebi* ve *Fütûhî Hüseyin Çelebi*’dir. *Fütûhî Abdulaziz Çelebi* ve *Kefeli Fütûhî Çelebi* isimleri tezkirelerde zikredilmiştir; ancak *Fütûhî* ve *Hüseyin Çelebi* isimlerini hiçbir tezkirede bir arada zikredilmemiştir. *Fütûhî Hüseyin Çelebi* adını kaydeden en eski kaynak Osmanlı müellifleridir. Söz konusu eser şairin İstanbullu olduğunu belirtirken,⁴⁸ “*Rızâ Tezkiresi*” ise onun Edirneli olduğundan bahseder.⁴⁹ Bu durumda farklı tarihlerde yaşamış ve Fütûhî mahlasını kullanmış olan şairlere ait eserlerin birbirine karışmış olması kuvvetle muhtemeldir.⁵⁰ Eserlerde kullanılan dil, anlatım ve kullanılan mahlaslar da bu görüşümüzü doğrular niteliktedir.⁵¹ Özellikle “*Tuhfetü’l-mecâlis*” dilinin sadeliği ile diğer üç eserden bariz bir şekilde ayrılmaktadır. Dile getirdiğimiz bu çelişkiyi sadece konu ile ilgili son çalışmayı yapan Süleyman Algan fark ederek ifade etmiştir. Eserin yazarının hangi Fütûhî olduğu belli

43. Algan, *Fütûhî, Nâz u Niyâz* s.2.

44. Fütûhî Baba, *Tuhfetü’l-mecâlis*, vr. 25b.

45. Fütûhî Baba, 42a.

46. Bu tarihlerden en barizi şu mısralada geçmektedir:

“*Bu medhin tarihin talep idenler
Hisâb-i ebcedde mâhir olanlar
Bazı lafz-ı tarihe nazar kılanlar
Oluptur tarihi ğam âyu sâli*” (Fütûhî Baba, *Tuhfetü’l-mecâlis*, vr. 67a.)

47. Hesaplamaları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk-İslâm Sanatları Tarihi Anabilim Dalı’ndan Yrd. Doç. Dr. *Yusuf Bilen hocamız yapmıştır.*

48. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri II*, s. 362.

49. Bkz., Süleyman Algan, *Fütûhî, Nâz u Niyâz*, s. 3; Gencay Zavotçu, *Rızâ Tezkiresi*, İnceleme – Metin, Atatürk Üniv. SBE (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 1993.

50. Bkz., Algan, *Fütûhî, Nâz u Niyâz*, s. 1-8.

51. Algan, *Fütûhî, Nâz u Niyâz*, s. 12.

olmadığı için çalışmasında yazar için sadece Fütûhî mahlâsı kullanılmıştır.⁵²

Nüshaları

Bursalı Mehmet Tahir Bey'in bir nüshasını Yıldız Kütüphanesinde gördüğü⁵³ eserin iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi İhsan Mahvi bölümünde 312 numarada ve yine aynı kütüphanenin Yazma Bağışlar bölümü 3890 numarada kayıtlıdır. Atatürk Kitaplığı'nda 297.7 numarada bulunan nüshanın müstensihi Salih Efendi olup, nüshayı (h.1277/1866) yılında tamamlamıştır. Eserin iki nüshası ise İSAM kütüphanesinde mevcuttur. Bunlardan birisi benim çalışmamda esas aldığım Vangök nüshasının aynıdır. Princeton Üniversitesindeki nüsha ise PL248.H823 T833 1860 numarada kayıtlıdır.⁵⁴ Eserin bir nüshası da Kemahlı bir Seyyid ailesinde bulunmaktadır. Nüshayı Seyyid Hasan el-Kırzî'nin torunlarından Seyyid Hasan Eyyüb el Kırzî Hazretleri tarafından (h. 1216/1801) yılında kopya edilmiştir. Nüshanın ferağ kaydında "*Harrere Eyyup el-Kirzî La yüfhemu Fütûhî Sûzi*" notu düşülmüştür.

Bu çalışmada esas aldığımız Vangök nüshası Molla Emin Efendi'nin eserleri arasından çıkmış, evde çıkan bir yangından Sait Nursi Ülger tarafından kurtararak koruma altına alınmıştır. İki eserden müteşekkil olan bir mecmua içinde yer alan eser manzum bir el yazmasıdır. Yetmiş yedi varaktır. Yazmanın sonunda yer alan müellifin öşür memurlarının ve askerlerin halka uyguladığı kötü muameleyi ve aşırı vergilerden halkın içine düştüğü perişan durumu şikâyet etmek için yazdığı üç varaklık mektup, tarihsel belge niteliğinde olup, kitaba ayrı bir değer katmaktadır. Ayrıca mektupta geçen "*Dağları kar bürüdi*" şeklinde çizilen kış portresi Vangök köyü ile örtüşmektedir. Mektubun akabinde ise mecmuada yer alan diğer eser olan Pir Muhammed'in altmış bir varaklık "*Şefaatnâme*"si⁵⁵ yer almaktadır. Nüsha Hüseyin b. Ali el-Vangukî tarafından (h.1215/m.1800) yılında tamamlanmıştır.

Müellif, "*Tuhfetü'l-mecâlis*" olarak isimlendirdiği eserini bir dibâce otuz bir bölümden teşkil etmiştir. Arapça isimlendirilmiş olan bu bahisler özetle şöyledir: Salavat getirmenin fazileti,⁵⁶ İlim meclisinin

52. Algan, *Fütûhî, Nâz u Niyâz*, s. 12.

53. Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri II*, s. 362.

54. Algan, *Fütûhî, Nâz u Niyâz*, s. 13.

55. Nur Muhammed, *Şefaatnâme*, Özel koleksiyon, 61vr.

56. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 3a- 5a.

fazileti,⁵⁷ Ketm-i Hak,⁵⁸ Münâfıklık,⁵⁹ Komşu hakkı,⁶⁰ Tahâretin faydası,⁶¹ Arşın gölgesinde gölgelenecek yedi sınıf,⁶² Sofra âdâbı,⁶³ Kibrin zemmi,⁶⁴ Musîbetlere sabretmenin faydası,⁶⁵ Dünyevî mansıplara meyletmemek,⁶⁶ Kadın hakları konusunda latif manzumeler,⁶⁷ Mü'min ve mü'minata nasihatler,⁶⁸ Ehl-i gaflet,⁶⁹ Muhabbetullah ve muhabbet-i Resûlullah,⁷⁰ Evreni denetleyen beş melek,⁷¹ Üç kişiden şikâyet edecek olan üç melek, Ramazan ayı ve Kadir gecesinin fazileti,⁷² Çok yeme ve âfât-i batn,⁷³ Misâfir ağırlamanın fazileti,⁷⁴ Âşura ve muharrem ayının fazileti,⁷⁵ Ramazan ayı ve Kadir gecesinin fazileti,⁷⁶ Kadir gecesinde teheccüd namazı kılmak,⁷⁷ Harflerle nasihat,⁷⁸ Müellifin Peygamber Efendimiz'in (sav.) huzurunda günahlarını itiraf etmesi,⁷⁹ Meth-i Resûlullah, (sav.)⁸⁰ Cemaati terk etmemek⁸¹ ve son olarak da eserin Arapça yazılmış tetimmesi yani ferağ kaydı ve bazı şiirler.⁸² Eserde Kemalîye (Eğîn) yöresine ait birçok ifade geçmektedir. Bunlardan bazıları

57. Fütûhî Baba, vr. 7b-9b.

58. Fütûhî Baba, vr. 9b-11b.

59. Fütûhî î Baba, 11b-13a.

60. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 12b-13a.

61. Fütûhî Baba, vr. 13a-14a.

62. Fütûhî Baba, vr. 14a-15b.

63. Fütûhî Baba, vr. 15b-17a.

64. Fütûhî Baba, vr. 17a-17b.

65. Fütûhî Baba, vr. 17b-19b.

66. Fütûhî Baba, vr. 19b-21a.

67. Fütûhî Baba, vr. 21a-22a.

68. Fütûhî Baba, vr. 22a-25b.

69. Fütûhî Baba, vr. 26a-27a.

70. Fütûhî Baba, vr. 27a-28b.

71. Fütûhî Baba, vr. 28b-29b.

72. Fütûhî Baba, vr. 29b-32b.

73. Fütûhî Baba, vr. 32b-37b.

74. Fütûhî Baba, vr. 37b-39a.

75. Fütûhî Baba, vr. 39a-42a.

76. Fütûhî Baba, vr. 42a-43a.

77. Fütûhî Baba, vr. 43a-43b.

78. Fütûhî Baba, vr. 43b-61b.

79. Fütûhî Baba, vr. 61b-65b.

80. Fütûhî Baba, vr. 65b-67a.

81. Fütûhî Baba, vr. 67a-72a.

82. Fütûhî Baba, vr., 75b-77a.

şöyledir: İşin parekende olmasın,⁸³ şergade,⁸⁴ amellerini hiçe vermek,⁸⁵ katıklık,⁸⁶ akli geç, zihn-i geç,⁸⁷ kuriyecek.⁸⁸ vb.

Eserin yazılış amacı bir “*Tuhfe*” söyleyerek dinleyen âşıkları şâz etmek olarak ortaya konulmuştur. Fütûhî'nin sözü özdür fakat mânâ doludur. Yine de Allah Teâlâ'dan sözünü nâfız, özünü haramlardan korumasını diler.⁸⁹ Eser pendnâme yani bir tür nasihatname türündedir. Müellif kitabının böyle bir içeriğe sahip olduğunu kendisi de teyit eder:

*“Bu pendî merhameten söylerem kim
Hidâyet olmaz ise nidem ben”*⁹⁰

Fakat ele aldığı kavramlar açısından, özellikle de Müellif'in ortaya koyduğu her manevî problemin çözümünün “*Bir mürşide intisap etmekten*” geçtiğini belirtmesi, yararlandığı kaynaklar eseri tasavvufî eserler sınıfına sokmaktadır. Müellif, âyet ve hadislerle telmihde bulunarak,⁹¹ tasavvuf klasiklerinden alıntılar yaparak; günün ihtiyaçlarına göre şer'î ve tasavvufî birçok konuyu sade bir dille, fakat ilmî derinliğini satır aralarında serdederek izah etmiştir. Tasavvufî konuları tarikat mertebesine göre izah ettiğini birçok yerde özellikle belirtmiştir.⁹² Müellif “elif”ten “yâ” harfine kadar yazdığı beyitlerde secâ/secî kafiyeyle riayet etmeyi diler. Mesnevî tarzında, sade bir dille yazılmış olan eserin dibacesi hamdele ve salvele ile başlar:

*“Leyl ü nehâr Hakk'a hamd eylemişim
Resûl-i Ahmed'e Hakdur dimişim
Salavât ile selâm ol şâha daim
Dahî anlar kim şer' ile kâim”*⁹³

83. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 68b-69b.

84. Fütûhî Baba, vr. 25b.

85. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 62a.

86. Kahvaltılık demektir.

87. Fütûhî Baba, vr. 70b.

88. Bunlardan en tipik olanı bu ifadedir. Kemaliye'de özellikle kız çocuklarını sevmek için “Kuruyesin”, “Kurumayasice” sözcükleri çok kullanılır. Bu ifade Müellif'in eserinde şöyle geçer:

*“Ne var insâf idüp müslim olasın
Kuruyecek başını büriyesin”* (Fütûhî Baba, vr. 22a.)

89. Fütûhî Baba, vr. 1b.

90. Fütûhî Baba, vr. 22a.

91. Fütûhî Baba, vr. 45a.

92. Fütûhî Baba, vr.30a, 34b.

93. Fütûhî Baba, vr. 1b.

Dibâcede ağırlıklı olarak ilim öğrenmenin önemi üzerinde durulur:

“Kişiye ni’met-i azîm ilimdir
Mehâlikden⁹⁴ halâs iden hilimdir
Eğer ilimden efdâl şey olaydı
Hak habîbi âni isteyeydi”⁹⁵

Müellif, eserinin içeriğini oluştururken Abdülkâdir Geylânî Hazretlerinin “*Gunyetu't-Tâlibîn*”⁹⁶ de ve İmam Gazzâlî Hazretlerinin “*İhyâ*” adlı eserinde uyguladığı yönteme uyarak şeriata dair kendi toplamunda eksik gördüğü konuları izah ederek işe başlar. Ondan sonra tasavvûfî konulara girer. Her bölümü bir konuya hasrederek o doğrultuda bir başlık altında ele almasına rağmen, sohbet tarzında yazılmış tasavvufî metinlerde sıklıkla görüldüğü üzere bazı bahislerde konu bütünlüğünü koruyamamıştır. Delil göstererek yazmaya özen gösterdiği anlaşılan Müellif, sözlerinin kiminin Hakk’ın kelâmı, kiminin resulün, kiminin ise büyüklerin kelâm-ı kibarı olduğunu özellikle belirtir.⁹⁷ Eserinden anlaşıldığı kadarı ile Arapça ve Farsça bilmektedir. Arapça bildiği şundan bellidir ki *Eyyub* isminin sarf açısından geniş bir tahlilini yapmıştır.⁹⁸

Eserinin bütün bölüm başlıkları ile ferağ kaydını Arapça yazmıştır. Yine birçok mısranın sonunda çok sayıda Arapça kelime kullanmıştır. Bunu böyle yaptığını da özellikle belirtmiştir.⁹⁹ Meşhur bir Farsça beytin tercümesini yaparak Farsçaya da aşına olduğunu göstermiştir.¹⁰⁰ Ancak, herkes faydalansın ve meramını anlasın diye eserini ıstıhlara boğmadan “*Türkivârice*” yazdığını, sözlerini muhtasar kıldığını ifade etmiştir.¹⁰¹ Yine başka bir ifadesinde hece vezni kullandığını, sözlerinin bazısını “*Fürsî/Farsî*”, bazısını “*Türki*’ce söylediğini belirtmiştir.¹⁰² Zira herkesin dili Arapçaya yatkın değildir. Eserinden bir bad-ı saba nefhası kalmasını isteyen Müellif’in asıl amacı bir dua almaktır. Çünkü dua her türlü derde ve gama devadır.

94. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 1b, 36b, 53b.

95. Fütûhî Baba, vr. 1b.

96. *Gunye li Tâlibi Tariki'l-Hak: Hakkı Arayanların Kitabı*, (Çev. Abdülkâdir Akçiçek), Sağlam Yay., İst. 2009.

97. Fütûhî Baba, vr. 41b.

98. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr., 74a-74b.

99. Fütûhî Baba, vr. 61a.

100. Fütûhî Baba, vr. 8b.

101. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 41b, 61a-61b.

102. Fütûhî Baba, vr. 61a-61b.

Onun beklentisi eserinin okunması ve okunduğu meclisleri rûşen kılmamasıdır. Bu arada özellikle füzâlânın hatalarını bularak ardından kıl ü kâl etmemelerini umar. Çünkü hatadan masun olan Cenâb-ı Hakk'tır. Kulun işi sehv ü hatadır. Müellif, bu manzumesini okuyup onunla âmil olarak kâmil olanın anasına atasına rahmet, kendisinin ise günahlarının ref'ini diler¹⁰³ ve onlara selam söyler.¹⁰⁴ Bazen şeytanları küstürdüğü¹⁰⁵, nasihatlerinin “şeyâtin”i yasa boğduğunu¹⁰⁶ belirterek sözünün kuvvetine vurgu yaparken, bazen de sözlerini gönülden değil de mantıken yazdığını söyleyerek kendisini eleştirir.¹⁰⁷ Ona göre nasihatler “Söyleyene değil de söyletene bakılarak” tutulmalıdır.¹⁰⁸

II- Eserde Yer Alan Bazı Konular

Mutasavvıflar, genelde avam olarak ifade ettikleri kesimin yaptığı ibadetlerin tasavvufun kazandırabileceği ihlas ve samimiyetten yoksun olmalarından şikâyetçi olurlar. Yüksek bir duyarlığa sahip olan Fütûhî Baba, birçok zâta olduğu gibi “*zamane eleştirisi*” oldukça fazladır. Âhir zaman olarak ifade ettiği dönemde gördüğü yanlışları sert ifadelerle eleştirir. Özellikle eleştirilerini, şerfatin en temel gereklerini yerine getirmeyen topluma yöneltmiştir. Örnek olarak evler bînamaz / beynamazlarla dolmuştur.¹⁰⁹ Cemaatle namaza önem verilmemektedir.¹¹⁰ Müellif bu durumu şöyle ifade eder:

*“Beş vakit namaz kılınur
Acep makbul olan var mı?
Farzını vacibini bilmez
Ani de vaktinde kılmaZ”*¹¹¹

Müellif'e göre ibadetlerdeki eksikliğin yanında ırz ve namus gayreti çeken de oldukça azalmıştır. Bilindiği üzere din-i mübîn-i İslâm'ın insanlık âlemine armağan ettiği en yüksek değerlerden biri de mahremiyetin korunması haremlik-selamlık uygulamasının hayata

103. Fütûhî Baba, vr. 41b-42a.

104. Fütûhî Baba, vr. 37b.

105. Fütûhî Baba, vr. 24a.

106. Fütûhî Baba, vr. 25b.

107. Fütûhî Baba, vr. 76b.

108. Fütûhî Baba, vr. 37a.

109. Fütûhî Baba, vr. 23b.

110. Fütûhî Baba, vr. 69b.

111. Fütûhî Baba, vr. 24b.

geçirilmesidir. Hicab ayeti adı verilen “*Onlardan (peygamberin zevcelerinden) bir şey istediğiniz zaman, artık kendilerinden bir perde arkasından isteyin! Bu, hem sizin kalbleriniz için, hem de onların kalbleri için daha temizdir.*”¹¹² âyet-i kerîmesi bu hassasiyeti açık bir şekilde ortaya koyar. Ümmü Seleme (ra.) validemizden rivayet edilen hadis-i şerif, haremlik-selamlık uygulamasının bizzat Rasulullah (sav.)’a dayandığını göstermektedir. Ümmü Seleme annemizin ifadesi şöyledir: “Hicab (örtü) âyet-i kerimesi geldikten sonra, ben ve Meymune, Rasul-i Ekrem’in yanında otururken, âmâ Hz. İbn-i Mektum (ra.) yanımıza çıkageldi. Bunun üzerine Resulullah (sav.) bize : “Perde arkasına çekilin” dedi. Biz “Ey Allah’ın Rasulü! O âmâ değil mi? Bizi ne görür, ne tanır” dedik. Bunun üzerine Resul-i Ekrem (sav): “Siz de âmâ mısınız? Onu görmüyor musunuz?” buyurur. Burada şunu da belirtelim ki Fütûhî Baba’nın yaşamış olduğu Kemaliye/Eğin ilçemiz haremlik-selamlık anlayışını sanata dönüştürerek evlerin kapı tokmaklarına ve evin iç dizaynına en ince şekilde işleyerek bu konuda adımı duyurmuş bir beldemizdir. Kapılara biri küçük biri büyük olmak üzere iki tokmak konulmuştur. Dışarıdan kadın geldiğinde küçük tokmağı, erkek gelince büyük tokmağı çalacak böylelikle birbirine namahrem olan kadın ve erkek yüz yüze gelmeyecektir.¹¹³ Fütûhî Baba bu hassasiyetini eserinin birçok bölümünde defaatle dile getirmiştir:

112. (33. Ahzab Suresi: 53.)

113. Kemaliye Kapı tokmakları ile ilgili bkz., Heyet, *Her Yönü ile Kemaliye-Eğin*, İst., 1996; Erdal Akpınar, “Doğu Anadolu Bölgesi’nde Alternatif Turizm Merkezi Olmaya Aday Bir İlçe: Kemaliye”, <http://sbd.aku.edu.tr/V12/eakpınar.pdf>, Erişim Tarihi: 22.07.2017, s. 224,230, ss. 207-236; Ali Demirsoy, “Tarihi ve Mitolojiyi Yaşatan Kasaba” Kemaliye’de Kapı Kilit Figürlerinin Tarihsel Kökeni”, yunus.hacet-tepe.edu.tr/~demirsoy/Kitaplar_files/tokmaklar.pdf, Erişim Tarihi: 22.07.2017, ss. 20-23; Battal Bingöl, *Malatya Evleri Kapı Tokmaklarının Resimde İmge Olarak Kullanılması* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Resim Ana Sanat Dalı Malatya, 2011. Benzeri bir kaygıyla aynı uygulama Anadolunun birçok şehir ve kasabasında da yapılmaktadır. (Bkz., Alperen Kayserili, *Erzurum Şehri’nin Kültürel Coğrafyası (Maddi Kültür Öğelerine Göre)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011; Yaşar Gök-Alperen Kayserili, “Geleneksel Erzurum Evlerinin Kültürel Coğrafya Perspektifinden İncelenmesi”, *Doğu Coğrafya Dergisi*-30, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/27028>, Erişim Tarihi: 22.07.2017, ss. 175-216, s.202; Zerrin Köşklü, “Eski Erzurum Evlerinde Kapı Tokmakları”, *Beyaz Doğu Dergisi*, Sayı:3, Erzurum 2005, ss. 23-26; Mustafa Denктаş, “DİVRİĞİ’NİN Kapı Tokmakları ve Kapı Halkaları”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 19 Yıl : 2005/2, s. 121, ss. 113-139; Lütfiye Göktaş

*“Fakir kılmaz salatini
Gani vermez zekatini
Taşrada gezer hatuni
Irz gayretin çeken var mı?”¹¹⁴*

Cehaletin şöhret bulduğu, hâkimlerin “teftiş-i din” yapmadığı bu dönemde özellikle kadınlar cahil kalmıştır.¹¹⁵ İlmihâlini bile doğru dürüst bilen yoktur. Bunun sorumluluğu ise “*Er-ricâlû kavvâmüne alen nisâi...*”¹¹⁶ âyet-i kerimesinin sırrından habersiz oldukları için evlerini yoklamayan erkeklerdir. Kadınlar sürekli nâ-mahrem evine gidip gelmektedirler. Erkekler bu onur kırıcı duruma yol vermişler ve kadınlara külliye teslim olmuşlardır.¹¹⁷ Böyle bir dönemde gerçek erler emr-i bil maruf nehy-i ani’l münker yapanlardır. Yapmayanlar ebter kalır. İhyâ-i din yapacak kimse kalmamıştır.¹¹⁸ Dini doğru yorumlayacak müfessir kalmamıştır.¹¹⁹ Hakk’ın dergâhında yüzünün karasını silen yoktur.¹²⁰ Halkta kanaat yoktur. Fakire itibar kalmamıştır. Tövbe eden yoktur. Kalpler katılaştırmıştır. Herşeye bâtil karışmış, sünnet terk edilmiştir.¹²¹ Artık ne köyde ne de şehirde gerçek Müslüman kalmamıştır.

Adaletle çok önem veren Müellif’e göre zamane zalimleri zulümlerini gittikçe artırmış,¹²² âlimler ilimlerini ketmetme yoluna gitmişlerdir.¹²³ Adalet yoksa hayvanların süt vermeyeceği, ağaçların meyve vermeyeceği inancında olan Müellif bu durumdan oldukça müteessirdir.¹²⁴

Kaya, “Geleneksel Kapı Halka ve Tokmakları: Safranbolu”, *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 6, Sayı 12, 2010, ss. 341–369; Osmanlıda Kapı Tokmakları Zamanın Kapı Önü Bekçileri, file:///2045-kesli-Osmanlıda_Kapı_Tokmaqları-Zamanın_Kapı_Onu_Bekçileri%20(3).pdf, Erişim Tarihi: 22.07.2017, ss. 1-3, s.2; Serap Erçin Koçer, “Kula Evleri, Kapı Tokmakları ve Halkaları”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies* 16/2 Kış-Winter, ss. 211-224; Arseven, Celal Esad, “Kapı Halkası”, “Kapı Tokmağı”, Sanat Ansiklopedisi, II, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1947, ss. 949-951.

114. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 23a.

115. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 22b.

116. (4. Nisâ: 34.)

117. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 23b.

118. Fütûhî Baba, vr. 22b.

119. Fütûhî Baba, vr. 25a.

120. Fütûhî Baba, vr. 24a.

121. Fütûhî Baba, vr. 26a.

122. Fütûhî Baba, vr. 14b.

123. Fütûhî Baba, vr. 24a.

124. Fütûhî Baba, vr. 21a.

Bu devir din ve imanın saklanması gereken âhir zamandır. Dine yapışanlar için din kor ateş olup, onların elini yakmaktadır. İnsanlara nasihat kâr etmemektedir.¹²⁵ Müellif, sanki hadîs-i şerîflerin kolaylıkla inkâr edildiği günümüz şartlarını dile getirircesine hadîse inananın mü'min olmayacağını önemle belirtmiştir.¹²⁶

Vaizlerin sözü geçmemekte, çünkü sözlerini kendileri tutmamaktadırlar.¹²⁷ Bazı âlimler bozgunculuk yapmaktadırlar. Çoğu şeytana vekil olmuştur. Bunlar azgınlıkta herkesten öne geçmişlerdir. Özellikle bu tür âlimler sapıtmışlardır. Bunun anlamı kendileri saptıkları gibi halkı da saptırmışlardır. Bu hâlleri ile şeytanları sevindirmektedirler.¹²⁸ Fütûhî Baba ise, kılıçtan keskin doğru sözleri ile şeytanları küstürmüştür.¹²⁹ Çünkü o, insanlara nasihate başladığında şeytanlar yasa boğulur.¹³⁰ Halk bir gün onun değerini anlayacaktır.¹³¹ Şimdilik halka yaranamamış, kendisini irşad edecek kimse de bulamamıştır. Bazı Müslüman geçinenler onun doğru sözlerinden gocunmaktadırlar.¹³² İlim kalplere tesiri kalmamış, sadece ağızda söylenir olmuştur. Bazı âlimler bid'atçilerle yâr olmuştur. Bu çok tehlikelidir. Âhirette sorumluluğu ağırdır. Bir sâlihın böyle bir temayülü nedeni ile yaptığı uyarı niteliğinde gördüğü bir rüya bunu ispat eder.¹³³

Bu durumda kişi öncelikle ilm-i hâlini öğrenmelidir.¹³⁴ Ârif olan katreden deryâ alır.¹³⁵ Ârif olan Hakk'la cidâl eylemez. Cahile ise dört kitap tefsir edilse kâr eylemez.¹³⁶ "Bir ayet öğrenmek bin rekât nafîle namaz kılmaktan sevaptır"¹³⁷ diyen Müellif'e göre cehâlet bağının meyvesi mesmûmdur. Ona kanaat eden rezil olur.¹³⁸ Ayrıca, ilmi olmayan hakla bâtlı ayıramaz. Bu tefrik gücüne sahip olmayan ise, özel bir

125. Fütûhî Baba, vr. 31a-31b.

126. Fütûhî Baba, vr. 39a.

127. Fütûhî Baba, vr. 29b.

128. Fütûhî Baba, vr. 22b.

129. Fütûhî Baba, vr. 24a.

130. Fütûhî Baba, vr. 25b.

131. Fütûhî Baba, vr. 24a.

132. Fütûhî Baba, vr. 24a.

133. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 58b-59a.

134. Fütûhî Baba, vr. 43b.

135. Fütûhî Baba, vr. 1b-2a.

136. Fütûhî Baba, vr. 9b.

137. Fütûhî Baba, vr. 50b-51a.

138. Fütûhî Baba, vr. 59a.

lütfa uğramadıktan sonra Hakk'a vâsıl olamaz.¹³⁹ Kalbi temizlemede ilimden etkili bir şey yoktur. İlim sahibine ibadet zor gelmez. Fakat şimdiki zamanda ilme rağbet kalmamıştır.¹⁴⁰ Behâyim olmak isteyenler mârifet sahibi olmalıdır. "*Cehâlet necâsettir kokar sahibine dâim*"¹⁴¹ diyen Müellif, cehâlet karşısında güçlü ve net bir tavır almıştır.

Manevî sırların ehil olmayanlardan saklanmasına çok önem veren, tabiri caizse kıskanan¹⁴² Müellif eserinin de "*akl-ı geç*" diye ifade ettiği insanların eline geçmemesi için dua etmiştir. Çünkü bu tür insanların tabiatında sakâmet olup, ya fazla ya da eksik anlarlar. Bu anlayışlarını başkalarına yansıtıklarında onlar da Müellif'i itham ederler. Fikirlerinin doğruluğundan emin olan Fütûhî, kendi kendine bundan dolayı elem çekmemesini telkin eder.¹⁴³

*"Sözüm dâim hakikattür, yolumuz hem tarîkattür
Elümüzde şerîattür, mârifetle olam hâşi"*¹⁴⁴

buyuran müellif nefse kul olmamız ve cehâlet tacını izâle etmemiz için şerîat, tarîkat, mârifet ve hakikatten müteşekkil dört mertebeyi kat etmeyi hedeflememizi hiç değilse birini seçmemizi tavsiye eder.¹⁴⁵

*"Kişinin düşmanı yavuz huyidür
Muhîbb-i sâdıkı hüsn-i hulkidür"*¹⁴⁶

düşüncesinde olan Fütûhî Baba, ahlâk-ı zemîmeden ahlâk-i hamîdeye yönelmemizi şiddetle tavsiye eder. Bu bağlamda sâlikin sû-i zan edip yoldan azmaması gerekir. Allah'ın tevfikine uğramış bir kul, hüsn-i zan sahibi olur.¹⁴⁷ Halkın rızası yerine, Hakk'ın rızasını gözetmek¹⁴⁸ ve takvâ sahibi olmak gerekir. Allah muttakî kullarını yüz elliden fazla âyetle Kur'an'da övmüştür.¹⁴⁹ Kendisi de son derece zühd ve takvâ

139. Bkz., Fütûhî Baba, vr. 4a-5a.

140. Fütûhî Baba, vr. 58b.

141. Fütûhî Baba, vr. 51a.

142. Bkz., Fütûhî Baba, vr. 75b.

143. Fütûhî Baba, vr. 62a-62b.

144. Fütûhî Baba, vr. 75b.

145. Fütûhî Baba, vr. 1b, 7a.

146. Fütûhî Baba, vr. 27a.

147. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 65

148. Fütûhî Baba, vr. 48a.

149. Fütûhî Baba, vr. 52a.

sahibidir. Hz. Allah ve âhîret korkusu bütün hayatını şekillendiren iki önemli etkidir. Nitekim sözlerinin zühde delâlet ettiğini belirtir.¹⁵⁰

Dilde zikir kalpte iman birlikte olmalıdır.¹⁵¹ Ketm-i esrâr sahibi olmak esastır. Her olur olmaz yerde manevî sırları açığa vurmamak gerekir.¹⁵² Hilm, Hakk'ın nurudur. Sâlik, bu nûra sahip olmalıdır.¹⁵³ Hakk'a yakın olmak isteyen halktan müstağni olmalıdır. Yoksa gerçek bir âbid olamaz.¹⁵⁴ Bu duyguyla kanaat kenzini sermaye etmek gerekir.¹⁵⁵ Fakat şunu iyi bilmek gerekir ki her donu eski, karnı aç olan bu mertebeye eremez. Öyle fakirler vardır ki, haram helal demeden her bulduğunu yer. Bunların dini zayıf olup, dünyayı kendilerine put edinmişlerdir.¹⁵⁶ Kanaat ehli gamdan hâli olur. Fakat kanaat duygusunu elde etmek zordur. Tabiatında sekâmet olan ve zihni geç olanlar, bir hayli teemmül gerektiren bu sırra eremezler.¹⁵⁷ Müstağni Hakk'a yakın ve ibadete yatkındır.¹⁵⁸ Öyleyse "tahliye bade't-tahliye" anlamına gelen ahyâr tarikini tutarak kalbimizi, gönlümüzü arındırmamız gerekir.¹⁵⁹

Hakk'a yakın olmak isteyen istiğnâ sahibi olmalıdır.¹⁶⁰ Halktan istiğnâ eden pâk olur. Bu kişiye hiç kimse zarar veremez. Çünkü herkes ona muhtaç olur. Bu kişi meâsiden korunur. Mümin olanın bütün mahlûkattan ümidini kesmesi gerekir. Yoksa "mevt-i ahmer" denilen şiddetli ölümler ölür.¹⁶¹ Sabırlı olmak gerekir. Belayı ganimet bilmek Müslümanlığın şanındandır. Kulun başına gelen bela Allah'ın o kulu sevdiğini gösterir. Belaya sâbir, nimete şâkir olmak gerekir.¹⁶² Nehyolunmuş söze kulak kabartmamak gerekir. Kalpte hastalık yapar. Bu

150. Fütûhî Baba, vr. 44b.

151. Fütûhî Baba, vr. 47b.

152. Fütûhî Baba, vr. 75b, Bkz., Birol Yıldırım, *Alvarlı Muhammed Lutfi Hayatı ve Hulasatı'l-Hakayık Adlı Eserindeki Ahlâki Unsurlar*, Ertual Yayıncılık, Erzurum 2016, 150.

153. Fütûhî Baba, vr. 27a.

154. Fütûhî Baba, vr. 47a.

155. Fütûhî Baba, vr. 12a,56a.

156. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr.12a; Fakr ve zühd kavramına bkz., Birol Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ertual Yayıncılık, Erzurum 2016, s.226-237.

157. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 70b.

158. Fütûhî Baba, vr. 47a.

159. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 70b.

160. Fütûhî Baba, vr. 47a.

161. Fütûhî Baba, vr. 69b-70b.

162. Fütûhî Baba, vr. 17b-19b.

bağlamda saz söz meclisleri kerih görülmüştür.¹⁶³ Fısk u fücür meclislerinden de aynı şekilde uzak durmak gerekir.¹⁶⁴ Bir hatayı küçük gören o hataya düşer. Böylesi bir davranış ve düşünceden kaçınmak gerekir.¹⁶⁵

Abdülkâdir Geylânî Hazretleri“ne göre göğsün açılıp, kalbin genişleyerek varlık sultanına menzil olabilmesi için, taklit ve tahmine götüren her şeyden temizlenmeli, kişiyi kesrete sevkedebilecek unsurlar gönülden boşaltılıp atılmalıdır.¹⁶⁶ Fütûhî Baba'ya göre ise insanın manevî hassası olan kalb nazargâh-ı ilâhîdir.¹⁶⁷ Müellifin ifadesine göre “altmış adet” kalp âfeti tespit edilmiştir. Ona göre bu hastalıklardan hiçbirisi müminde bulunmamalıdır. Onlardan biri ile bile muttasıf olmak mümine yakışmazken bizlerde tamamı vardır.¹⁶⁸ Tevbe edilmezse bunların cümlesi mehâlik olup sahibini helâk eder.¹⁶⁹ Vefîlerle sohbet kalbi temizler.¹⁷⁰ Ayrıca kalb hassası, Hakk katında Kâbe'den ekremdir. Müminin hatırını kırmak, Kâbe'yi yıkmaktan daha büyük günahdır.¹⁷¹

Dil afetleri ise yetmiş bab yüz otuz bahistir.¹⁷² Cihan halkının kimi hennâm, kimi lemmâzdır. Bize düşen elden geldiğince emr-i bilmaruf nehy-i ani'l-münkerle meşgul olmaktır.¹⁷³ Gıybet, nemime, iftira ve malayaniden dilimizi korumamız gerekir.¹⁷⁴ Bunların hepsi de vücutta karar kılmıştır. Kimi dilde kimi kalptedir. Bunlardan içtinap mümkün değildir. Uzletten başka kurtuluş yoktur.¹⁷⁵ Onun için mahlûkattan uzlet ederek küşe-i vahdete çekilmek gerekir.¹⁷⁶ Nefsin yemesini içmesini zayıflatmak bir diğer kuvvetli ilaçtır.¹⁷⁷ Kalbin diğer bir ismi olan

163. Fütûhî Baba, vr. 52a-52b.

164. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 51b.

165. Fütûhî Baba, vr. 52a.

166. Bkz., Kutb-ı Rabbânî Seyyid Şerif Şeyh Abdülkâdir Geylânî el-Hasenî el-Hüseynî (470-561/1077-1166), *Geylânî Tefsiri (Âl-i İmran Sûresi'nin Hâtimesi)* I-VI, (Tahk. Muhammed Fâdıl Geylânî, Terc. Heyet), Ceylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, İstanbul 2012, I, 390.

167. Fütûhî Baba, vr. 8b.

168. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 54b.

169. Fütûhî Baba, vr. 54b.

170. Fütûhî Baba, vr. 44a.

171. Fütûhî Baba, vr. 8b-9a.

172. Fütûhî Baba, vr. 54b.

173. Fütûhî Baba, vr. 50a.

174. Fütûhî Baba, vr. 57a.

175. Fütûhî Baba, vr. 54b.

176. Fütûhî Baba, vr. 46b.

177. Fütûhî Baba, vr. 54b.

gönül, Hakk'ın binasıdır.¹⁷⁸ Bir gönül yapmanın sevabı hacc-ı ekber değerindedir.¹⁷⁹ Gönül kırmak şeytanı sevindirir.¹⁸⁰ Hevâ u hırsına esir olan, şeytanı arkadaş eylediği için ayaklar altında kalır.¹⁸¹

Kalbin yanında insanda bir de nefis hassası vardır. Nefis genelde iki kısımda ele alınmıştır. Bunlardan biri mutmainne, diğeri de emmâre mertebesidir. Emmâre mertebesi sürekli fık u fesâd ve isyanı emreder. Müellif'in "*Adûdur nefis-i emmâre ider amelleri iptâl*"¹⁸² diye ifade ettiği nefis-i emmâresini kahreden ruhunu asân eder.¹⁸³ Mutmainne mertebesini yâr eden ise yüce mertebeleri ikmâl eder. Zira bu mertebenin sahibi daima hüsn-i hâl üzeredir. Sahibinin imanı da kâmindir.¹⁸⁴ Ölüm vaktinde şeytanlar bu zâta musallat olamaz. Müellif cümlemizin bu mertebeye çıkabilmesi için dua eder.¹⁸⁵

Fütûhî Baba, "*Nefsini bilen kişi Rabbini bilir*"¹⁸⁶ hadîs-i şerifinde kastedilen "*men aref*" sırrından haberdardır:

*"Nefsini bilen kişi, Rabbisini ol bilür
Kim ki bilmez nefsinin ol zelil hor olur"*¹⁸⁷

İnsanın nefse teslim olmasını ironik bir dille şöyle anlatır:

*"Günah isî kalbi kapkara itmiş
Nefis itî seni dahî kul itmiş
Zâbitündür sözünden çıkmazsın
Korkup andan hatırını yıkmazsın
Zarûrî her ne dirse itmelisün
Vücudî ki ateşe atmalusun"*¹⁸⁸
"Fütûhî kendini görme, bu zâlim nefesine uyma

178. Fütûhî Baba, vr. 47a.

179. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 8b.

180. Fütûhî Baba, vr. 49a.

181. Fütûhî Baba, vr. 50a.

182. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 56b.

183. Fütûhî Baba, vr. 34b.

184. Müellif'e göre İman da iki kısımdır. Biri âriyedir bir atâdır. Bunların aslını ehli yakîn bilir. Fütûhî Baba, vr. 56b.

185. Fütûhî Baba, vr. 56b.

186. İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Muzillü'l-İlbâs Ammâ İšteherâ Mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405. II, 262.

187. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 9b.

188. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 7a.

*Vücûdun tamuya salma, musahip olasın ebrâr*¹⁸⁹
Nefsimize kul olmuşuz, Hak katından dür olmuşuz
*Kulak sağır, kör olmuşuz, yola girmek müşkildür*¹⁹⁰
*“Nefs ile şeytani mesrur eden Allah Resûlünü mahzun eder”*¹⁹¹

diyen Fütûhî şöyle devam eder:

“İki düşman elinde oldum esir
*Ya ilâhî bize ol gil dest-i gîr”*¹⁹²
“Çok kimesne ider nefse ihânet
*Ekseriya itmez ana ihânet*¹⁹³
Zirâ kim nefs-i kelbe gâlip olmak
Deyme bir kimseye olmaz müyesser
Dinilmiştir ana cihâd-i ekber
Bu gazaya çok mühimmat gerektür
*Cümle silah başı ilm gerektür”*¹⁹⁴ *“Men aref”*¹⁹⁵

sırrından haberdar, behredar ve nasıpdar olduğu anlaşılan Müellif’e göre kendini bilen her varlığın künhüne erer.¹⁹⁶ Peygamber Efendimiz (sav.)’in ifadesi ile eşyanın hakikatini bilir.¹⁹⁷

Kurtuluşu uzlette bulmuş olan Müellif,¹⁹⁸ *“uzlet-halvet-riyazet”* üçlüsüne çok önem vermiştir. Bu nefis terbiyesi yönteminin tasavvuf düşüncesinde çok önemli bir yeri vardır. “kırk” anlamındaki Farsça çihl (چهل) kelimesinden gelen çile, çihle veya çille şeklinde de söylenir. Bazı tarikatlarda çile yerine yine “Kırk” anlamına gelen Arapça erbaîn kelimesi kullanılmıştır. Tasavvuf kaynakları, el-Bakara 2/51; el-Mâide 5/26), özellikle Hz. Mûsâ’nın vahiy almak üzere kırk gece Tûr’da kalarak ibadet ettiğine işaret eden âyeti (el-A’râf 7/142) delil göstererek çile uygulamasını Kur’ân-ı Kerîm’e dayandırırılar. Ayrıca Ebû Eyyûb el-Ensârî’nin rivayet ettiği, *“Kırk günü Allah için ihlâs ve samimiyetle*

189. Fütûhî Baba, vr. 49b.

190. Fütûhî Baba, *Tuhfetü’l-mecâlis*, vr. 72a.

191. Fütûhî Baba, vr. 28b.

192. Fütûhî Baba, vr. 32b.

193. Fütûhî i Baba, *Tuhfe*, vr. 35b.

194. Fütûhî Baba, *Tuhfetü’l-mecâlis*, vr. 36b-37a.

195. Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, s. 262.

196. Fütûhî Baba, vr. 59a.

197. Söz konusu hadis-i şerifin kaynağını bulamadım.

198. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 61b.

*geçiren kimsenin dili hikmet pınarlarıyla beslenir*¹⁹⁹ meâlindeki hadis de çile için şer'î bir dayanak sayılmıştır.²⁰⁰

Fütûhî'ye göre açlıkla riyazet yapmak şeytandan uzuvları korur.²⁰¹ Riyâzet²⁰² şifasına yani ilacına hiçbir hastalık tesir edemez.²⁰³ Riyazet cihâd-ı ekberdir.²⁰⁴ Abdal mertebesine ulaşmak için gerekli görülen *az yeme/cû'*, *killet-i tâam*, *az konuşma/samt*, *killet-i kelâm*, *az uyuma/ seher*, *killet-i menâm*, *inziva/uzlet* şeklinde sıralanan²⁰⁵ dört prensibe Müellif çok değer vermiştir. Ona göre âfât-ı batn/karın âfetleri denen âfet özellikle tarikat yoluna girmiş sâlik için en büyük mâniadır. Müellif'e göre çok yemek hem haram, hem hastalıktır. Onun veciz benzetmesine göre, "Açlık kendisinden ilim ve hikmet yağın bir bulut; tokluk ise, kendisinden ahmaklık yağın bir buluttur."²⁰⁶ Az yemenin yedi faydası vardır. Aynı şekilde "sığır" gibi çok yemenin ise birçok zararı vardır. Açlık hem kalbe, hem vücuda şifadır. Kalbe şifası büyük, vücuda küçüktür.²⁰⁷ Evliyaullahtan mârifet ve ilim sahibi olan Atâ-i Silmî yedi gün aç kalmış, açlığını on güne tamamlaması için bin rek'at namaz nezretmiştir.²⁰⁸ Çok gülmek de nehyedilmiştir.²⁰⁹

Özel ruhban sınıfı olmayan İslâm dininde her Müslüman "dininin adamı"dır. Öyleyse emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münkere bigâne kalmamalıdır. Bu hususa çok önem veren Müellif'e göre tebliğ ehlinin sözünün tesir etmesi için; rıfk, hilm ve ilim hassalarının bulunması gerekir. Bir de hamiyet ve salâbet sahibi olmalı, kimseden korkmamalıdır.²¹⁰ Sâlikin gıdası bütün şerhlerin başı olan maddî gıdalar olacağına, canlara ruh olan Hak kelamı olmalıdır.²¹¹ Uzlet zevkini tatmayan bilmez. Bu zevk "*Kaddini dâl*" etmeyene yani bu yolda bir ömür

199. (Deylemî, III, 564).

200. Bkz., Selçuk Eraydın, "Çile", *TDV*, c. VIII., s. 315, ss. 315-316

201. Fütûhî Baba, vr. 50b.

202. Nefis terbiyesi anlamında kullanılan bir tasavvuf terimi olan riyâzet ile ilgili bkz., Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *TDV*, c. XXXIII, ss. 143-144.

203. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 55a.

204. Fütûhî Baba, vr. 59b.

205. Bkz., Selçuk Eraydın, "Çile", *TDV*, c. VIII., s. 315; Ebû Talib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, Kahire 1961, I, 159.

206. Fütûhî Baba, *Tuhfe*, vr. 33a.

207. Fütûhî Baba, vr. 36b.

208. Fütûhî Baba, vr. 36b.

209. Fütûhî Baba, vr. 33a.

210. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 2b, 30b.

211. Fütûhî Baba, vr. 47a.

harcamayana nasip olmaz. Hele şimdiki zamanda imanın zayıf olduğu, cümle halkın yaman olduğu, sûfilerin şalı beğenmediği bu dönemde bu kismete eren gayet az olur.²¹²

Fütûhî Baba seherde yatmaktan utanmak gerektiğini savunur.²¹³ Sâlik rahatını terk ederek gece gündüz çalışacağına, farzı, vacibi, tesbih ve evradını terk etmiştir.²¹⁴ Ecel yaklaşmışken tûl-i emelleri terketmek gerekir.²¹⁵ Kâmil insan olmak için medh u zemden kaçınmak gerekir.²¹⁶ Kabir azabı görmemek için “*tiryâk*” sahibi olmak gerekir. Müellif tiryak kavramını; ibadet, taat, ihlas ve haramlardan imsak etmek olarak tanımlamıştır.²¹⁷ Cimri olanın nefsi habis olup, nasihat işitmez.²¹⁸

Sâlik himmetini yüce tutmalıdır. “*Gel eyle himmeti âli kanaat etme bed hâle*” diyen Müellif, bu konuda âdeta yalvarır.²¹⁹ Kibirten sakınmak gerekir. Kibir ehli mahşer yerinde hakir kılınarak “*Kalbinde zerre miktarı kibir olan cennete giremez*”²²⁰ gereği cehennem kuyularından bir kuyuya doldurularak azap edilecektir.²²¹ Kibre düşmemek için insanın aslını mebde ve meâdını bilmesi gerekir. Kibir ehli “alçak”, tevazu ehli “sedâd” olur.²²²

*“Kibrin aslı nardan oldi, âkibet yakar seni
Su gibi alçağa meylet, şahin iken olma zağ”*²²³

Muhabbetullah ve muhabbet-i Resûlullah kalpte yer etmelidir. Fakat kuru kuruya sevgi olmaz. Sevgi ispat ister. Onun gitmediği yola gidip, nefis ile şeytanı mesrur ederek gerçek ümmet olunmaz. Müellif bu görüşünü şu ilginç benzetme ile anlatır:

*“Sözün dişi velâkin fi’lin erkek
Muhibbin kavliyle fi’li bir gerek”*²²⁴

212. Fütûhî Baba, vr. 62a.

213. Fütûhî Baba, vr. 48a.

214. Fütûhî Baba, vr. 48b.

215. Fütûhî Baba, vr. 59b.

216. Fütûhî Baba, vr. 28a.

217. Fütûhî Baba, vr. 55b.

218. Fütûhî Baba, vr. 39a.

219. Fütûhî Baba, *Tuhfetü’l-mecâlis*, vr. 55b, 58a, 61a.

220. Aclunî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 372.

221. Fütûhî Baba, *Tuhfetü’l-mecâlis*, vr. 17a-17b, 48a.

222. Fütûhî Baba, vr. 48a.

223. Fütûhî Baba, vr. 54a.

224. Fütûhî Baba, *Tuhfetü’l-mecâlis*, vr. 28a-28b.

Fütûhî Baba'ya göre en efdal amel hubb-i fillah buğz-i fillahtır:

*“Zirâ fâsıga buğz etmek
Oldur Hakk'a kulluk etmek
Sâlihe muhabbet etmek
Ondan efdal amel var mı?”²²⁶
“Hüdâdan havf idenle sohbet eyle
Müttakî olmayandan nefret eyle”²²⁷*

Müellife göre hikmetin başı Allah korkusudur.²²⁸ Haşyet ehli olmayan ehl-i riyadır. Allah korkusu olan kişinin cism ü cânı erir.²²⁹ Bu fani dünyada az gülüp çok ağlamak esas olmalıdır.²³⁰ Riyâ ve sum'adan fi'limizi saklamalı, Hakk'a ihlâsla ibadet etmeliyiz.²³¹ Riyâ ehli amelinin karşılığını dünyada gösteriş yaptığı kişilerden, övgülerle karşılığını aldığından, âhirette sevap beklememelidir. Riyâ ehli Hakk'a vâsıl olmaz.²³² Bu kötü sondan çekinen müellif Allah'a riyâ ve sum'adan kendini koruması için dua eder.²³³

Her beldeye ulaşmak için bir yol olduğu gibi, belde-i visâl ve medîne-i maksûd ve şehri-i mahbûbun yolu da meşâyih-i muhlisîn ve siddîkinin gönlünden geçer.²³⁴ Feyz-i Rabbânîyi elde eden bir kişinin ilk işi kendisini müellifin merd-i kâmil²³⁵ olarak da ifade ettiği bir mürşid-i kâmil²³⁶ aramaktır:

226. Fütûhî Baba, vr. 11b-12a.

227. Fütûhî Baba, vr. 32

228. Fütûhî Baba, vr. 5b. Bkz., vr. 46a, 53b, 58a, 75a, 60b.

229. Fütûhî Baba, vr. 25b-26a, 46a, 75a.

230. Fütûhî Baba, vr. 8a.

231. Fütûhî Baba, vr. 8a.

232. Fütûhî Baba, vr. 8b, 46b.

233. Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Sübhâtü'l-Levâiyih*, (Yazma) İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Türkçe Yazmaları Bl., Nu: 461, vr. 19a; Yıldırım, *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 132, Bkz., Hâfız Mustafa Uzgur (Özgür), *Kâdirî Yolu Gerçekte Yaşayan ve Yaşatanlar* (Yayına Hazırlayan: İsa Çelik), Bursa, 2015, 177; Abdülkâdir Geylânî, *el-Gunye li Tâlibî Tarîki'l-Hak: Hakkı Arayanların Kitabı*, (Çev. Abdülkâdir Akçiçek), Sağlam Yay., İst. 2009, 975.

234. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 75a.

235. Geniş bilgi için bkz., İsa Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, Kaknüs Yayınları İstanbul 2010; Birol Yıldırım, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, (Yayımlanmamış Bitirme Tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 2000. Hâfız Mustafa Uzgur (Özgür), *Kâdirî Yolu Gerçekte Yaşayan ve Yaşatanlar* (Yayına

“Sana bir mürşid-i kâmil gerek kim eyleye irşâd

*Delilsiz hacı mı olur işit bu sözümü ey dah*²³⁷
“Gerekdür evvelâ salık bula bir mürşid-i kâmil
İdüp kendin ana teslim, olup tarik-i nefşânî”

Böyle bir zâtı bulan bundan sonra bütün hallerini ona teslim etmelidir. Bu teslimiyeti gerçekleştirebilirse büyük sırlara erecektir.²³⁸ Müellif, “*Ağlaşalum*” redifli nefis şiirinde dünya sevgisini ele alarak, “Bu dünya kuş yuvasıdır âni yıkup ağlaşalum” der. Malı için cahile temenna edenin dininin üçte birinin gideceğini belirtir.²³⁹ Dünyaya zebun olanlar abdâl olmuş, dünya onların kalp gözlerini kör, dillerini lâl eylemiştir.²⁴⁰

Önemli bir ilim merkezi olan Kemaliye ilçemizde kurumsal anlamda bir tasavvufi yaşantı oluşmamıştır.²⁴¹ Köy ve beldelerde yetişen bazı velîler ise arkalarında telif eser ve kalıcı bir etki bırakmadan ahirete irtihal etmişlerdir.²⁴² Fütûhî Baba ise hem telif bir eser bırakmış, hemde tesiri, manevî tasarrufu günümüze kadar gelmiştir. Bu açıdan ilçemiz için önemli bir değer olma hüviyetine sahiptir. Bu yaz ziyaret ettiğim Vangök köyünde bu etkiyi ben de hissettim. Köyün iki taraflı taş evlerin sıralanmış olduğu sokaklarında gezerken bir anda Fütûhî Baba ile karşılaşacakmış hissine kapıldım. Fütûhî Baba’nın vezire hitaben yazdığı mektupta karlı dağlarla kaplı, fakirlik içinde kıvranan köy tasviri hem hâlihazırda görünen Aslanoba’ya çok benzemekte, hem de köy büyüklerinin kulaktan kulağa günümüze kadar taşıdıkları söylencelerle örtüşmekteydi. Zaman zaman aklımdan şu düşünce de geçti. Eğer Fütûhî Baba Vangök’te yaşamadı ise zayıf bir ihtimal

Hazırlayan: İsa Çelik), Bursa, 2015, 177; Abdülkadir Geylânî, *el-Gunye li Tâlibî Tarîki'l-Hak: Hakki Arayanların Kitabı*, (Çev. Abdülkâdir Akçiçek), Sağlam Yay., İstanbul 2009, 975.

236. Fütûhî Baba, *Tuhfetü'l-mecâlis*, vr. 47a.

237. Fütûhî Baba, vr. 60a.

238. Fütûhî Baba, vr. 48a.

239. Fütûhî Baba, vr. 75a.

240. Kendisi de Kemaliyeli olan ve Kemaliye ile ilgili salnameler ve arşiv belgeleri üzerinden önemli ve derinlikli çalışmalara imza atmış olan Doç. Dr. Hüsnü Koyunoğlu Hocam bu görüşümü teyit etmiştir. Hocaya göre İmam Efendi/Osman Bedreddin Hazretleri dedesinin çocukluğunda zaman zaman Eğin’e gelerek irşad faaliyetinde bulunmuştur. Eğin’in önemli simalarından olan Hoca’nın dedesi İmam Efendi’nin bir ziyareti esnasında daha sekiz yaşında iken bu zâtın elini öpmüş ve soranlara bu şekilde ona intisap ettiğini imâ etmiştir.

241. Heyet, *Her yönü ile Kemaliye-eğîn*, İst., 1996.

onun eserini istinsah ederek halkı bu eser vasıtası ile irşad etmeye çalışan Hüseyin Efendi müellif Fütûhî sanılmış olabilir miydi? Her ne olursa olsun Vangök köyü ve çevresinde bu zâtın manevî tasarrufu hâlihazırda devam etmektedir. Edindiğim izlenim yeni yetişen neslin de bu aziz hatırayı yaşatma azminde olduğu yönündedir.

Son olarak beni bir hafta boyunca misafir ederek Fütûhî Baba'nın yaşadığı atmosferi yakından hissetmemi sağlayan teyzem ve eniştemlere, yine konu ile ilgili değerli bilgiler veren köy halkına ve bilhassa Selahattin Kaya Hocamıza teşekkürü bir borç bilir, bütün geçmişlerimizi rahmet ve minnetle anarım. Yöremiz insanının, yeni nesillerin Fütûhî Baba'nın gösterdiği yolda yürümelerini niyaz ederim.

Müellifin bakımsız kabrinin yeniden ihya edilmesi, evinin restore edilmesi, taşlarında ciddi bir kayma gözlenen Abdülhamid Han yadigârı olan çeşme ve caminin aslına uygun bir şekilde restore edilmesinde acele edilmesi gerektiğini belirtmek isterim.

KAYNAKÇA

Abdulkerim Kuşeyri; *Tasavvuf İlmine Dair-Kuşeyri Risâlesi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergah Yay., İstanbul 2012.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed; *Keşfü'l-Hafâ ve Muzillü'l-İlbâs Ammâ İšteherâ Mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405.

Akkan, Erdoğan; "Kemaliye", *TDV*, c. XXV, ss. 236-237.

Akpınar, Erdal; "Doğu Anadolu Bölgesi'nde Alternatif Turizm Merkezi Olmaya Aday Bir İlçe: Kemaliye", <http://sbd.aku.edu.tr/V12/eakpinar.pdf>, Erişim Tarihi: 22.07.2017, ss. 207-236.

Algan, Süleyman; *Fütûhî, Nâz u Niyâz (Metin-İnceleme)*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Erzurum 2011.

Ankaravî, İsmail Rusûhî; *Minhâcu'l-Fukarâ ve Hüccetü's-Semâ'*, Rızâ Efendi Matbaası, İstanbul 1286.

Arıkan, Zeki; "Egin Kasabasının Tarihsel Gelişimi" <http://dergiler.anakara.edu.tr/dergiler/19/1268/14597.pdf>, Erişim Tarihi: 22.07.2017, ss. 1-64.

Arseven, Celal Esad; "Kapı Halkası", "Kapı Tokmağı", Sanat Ansiklopedisi, II, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1947, ss. 949-951.

Ateş, Sema; *Fütûhî Hüseyin Çelebi'nin "Tuhfetü'l-Mecâlis" Mesnevisi Üzerinde Gramer İncelemesi (metin-gramer-sözlük)*, Cumhuriyet Üniv., SBE, Sivas 1999.

Bingöl, Battal; *Malatya Evleri Kapı Tokmaklarının Resimde İmge Olarak Kullanılması* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Resim Ana Sanat Dalı Malatya 2011.

Bulut, Mehmet; "Yaygın Din Eğitimi", *Diyanet İlmî Dergi*, Temmuz-Agustos-Eylül 1993, c:29, S. 3, ss. 3-9.

Bursalı Mehmet Tahir Efendi; *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, Meral Yayınları, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1972, II, s. 362.

- Cebecioğlu, Ethem; *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997.
- Cezûlî, Ebû Abdullah Muhammed Süleyman; *Delâilü'l-Hayrât ve Tercümesi*, (Çev. M. Sadi Çögenli), Huzur Yay., İstanbul 2003.
- Cürcanî, es-Seyyid Eş-Şerîf Ali b. Muhammed; *Kitabü't-Târifât*, ts.; a.gmlf., *Tarifât*, (Terc. ve Şerh Eden: Ârif Erkan), Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
- Çelik, İsa; “Bursalı Mehmed Tahir’in Yorumuyla ‘Nazar-ı İslâm’da Fakr” *AÜAED*, Sayı: 22, Erzurum 2003, ss. 187-207).
- , “Muhammed İkbâl’in Düşüncesinde Tasavvufî Fakr”, *Tabula Rasa*, Sayı: 5, 2002, 83-106.
- , *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, Kaknüs Yayınları İstanbul 2010.
- Demirsoy, Ali “Tarihi ve Mitolojiyi Yaşatan Kasaba” Kemaliye’de Kapı Kilit Figürlerinin Tarihsel Kökeni”, *yunus.hacettepe.edu.tr/~demirsoy/Kitaplar_files/tokmaklar.pdf*, Erişim Tarihi: 22.07.2017, ss. 20-23.
- Denктаş, Mustafa; “Divriği’nin Kapı Tokmakları ve Kapı Halkaları”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 19 Yıl : 2005/2, ss. 113-139.
- Eraydın, Selçuk; “Çile”, *TDV*, c. VIII., ss. 315-316.
- Fütühî; *Tuhfetü'l-mecâlis*, Özel koleksiyon, (XVIII. Yüzyıl), 77 vr.
- Geylânî el-Hasenî el-Hüseynî/ Kutb-ı Rabbânî Seyyid Şerif Şeyh Abdülkâdir (470-561/1077-1166), *Geylânî Tefsiri* I-VI, (Tahk. Muhammed Fâdil Geylânî, Terc. Heyet), Ceylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi, İstanbul 2012.
- , *Gunye li Tâlibî Tariki'l-Hak: Hakkı Arayanların Kitabı*, (Çev. Abdülkâdir Akçiçek), Sağlam Yay., İstanbul 2009.
- Gök, Yaşar; “Geleneksel Erzurum Evlerinin Kültürel Coğrafya Perspektifinden İncelenmesi”, *Doğu Coğrafya Dergisi*-30, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/27028>, Erişim Tarihi: 22.07.2017, ss. 175-216.
- Göktaş, Vahit; “Tasavvufî Terbiye’nin Günümüz Din Eğitim-Öğretimine Sunabileceği İmkânlar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:2(2011), ss. 137-155.
- Heyet; *Her yönü ile Kemaliye-Eğîn*, Kemaliye Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayını, İstanbul 1996.
- İmam Gazzâlî; *İhyâ’u ‘ulûmi’d-dîn*, I-IV, Merve Yayınları, İstanbul 2000.
- Kaya, Lütfiye Göktaş; “Geleneksel Kapı Halka ve Tokmakları: Safranbolu”, *ZKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 6, Sayı 12, 2010, ss. 341-369.
- Kayserili, Alperen; *Erzurum Şehri’nin Kültürel Coğrafyası (Maddi Kültür Öğelerine Göre)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011.
- Koçer, Serap Erçin; “Kula Evleri, Kapı Tokmakları ve Halkaları”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies* 16/2 Kış-Winter, ss. 211-224.
- Köşklü, Zerrin; “Eski Erzurum Evlerinde Kapı Tokmakları”, *Beyaz Doğu Dergisi*, Sayı: 3, Erzurum 2005, ss. 23-26.
- el-Mekki, Ebû Talib; *Kütü'l-kulüb*, Kahire 1961.
- Nur Muhammed; *Şefaate-nâme*, Özel koleksiyon, 61vr.
- “Osmanlıda Kapı Tokmakları Zamanın Kapı Önü Bekçileri”, file:///2045-kesli-Osmanlıda_Kapı_Toxmaqlari-Zamanin_Qapi_Onu_Bekchileri%20(3).pdf, Erişim Tarihi: 22.07.2017, ss. 1-3.

Savran, Ö.; “Fütûhî'nin Nâz u Niyâz'ı ve Nâz u Niyâz'da Âşık-Maşuk”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages Literature and History of Turkish or Turkic*, Sayı 5/3, (2010), (s. 492-507),

Semerkindî, Ebu'l Leys; *Tenbihü'l-Gafilin Bostanü'l-Arifin, Sohbetler ve Nasihatler*, (Çev. Ali Eren), Sağlam Yay. İstanbul.

Şimşek, Esmâ; “Kemaliye (Eğin) Halk Kültürü (Folkloru)”, <http://eski.erzincan.edu.tr/userfiles/kemaliyekultur.pdf>, Erişim Tarihi: 22.07.2017, ss. 1-51.

(Özgür), Hâfız Mustafa Uzgur; *Kâdirî Yolu Gerçekte Yaşayan ve Yaşatanlar* (Yayına Hazırlayan: İsa Çelik), Bursa 2015.

Şeyhî, Köstendilli Süleyman; *Bahrü'l-Velâye: 1001 Süfî*, (Haz. Sezâi Küçük-Semih Ceyhan), Mavi Yay. İstanbul 2007.

-----, *Nikâtü'l-Hikem*, İstanbul Sül. Ktp. Serez Bl., Nu: 1510.

-----, *Sübhatü'l-Levâiyih*, (Yazma) İBB Atatürk Ktp., Osman Ergin Türkçe Yazmaları Bl., Nu: 461.

Şihabüddin Sühreverdi; *Avarifü'l Mearif (Tasavvufun Hakikatleri)*, (Çev. Abdülvehhab Öztürk), Saadet Yayınları, İstanbul 2000.

Tokel, Dursun Ali; *Fütûhî Divânı (inceleme-metin-sözlük)*, Ondokuz Mayıs Üniv. SBE, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1993.

Uludağ, Süleyman; “Riyâzet”, *TDV*, c. XXXIII, ss. 143-144.

Yeniterzi, Emine; “Anadolu Türk Edebiyatında Ahlakî Mesnevîler””, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi - Eski Türk Edebiyatı Tarihi II Sayısı*, pp.433-468, 2007.

Yetik, Erhan; *İsmail-i Ankaravî*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

Yıldırım, Birol; *Alvarlı Muhammed Lutfî Hayatı ve Hulasatü'l-Hakayık Adlı Eserindeki Ahlakî Unsurlar*, Ertual Yayıncılık, Erzurum 2016.

-----, “Erzincan'ın Kemaliye İlçesi'nin Aslan Oba/Vangök köyünde Yaşamış Tanınmamış Bir Vefî: “Fütûhî Baba ve Tuhfetü'l-mecâlis Adlı Eseri””, *Uluslararası Erzincan Sempozyumu Bildiriler Cilt I*, Editör: Hüsrev Akın, (28 Eylül-1 Ekim 2016) , ss. 1107-1123).

-----, *Köstendilli Süleyman Şeyhi Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Ertual Yayıncılık, Erzurum 2016.

-----, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, (Yayımlanmamış Bitirme Tezi), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum 2000.

Zararsız, Şeyma Nur; “Abdurrahmân bin Abdullâh-ı Kuddûsî'nin Tuhfe-yi Şâhidî Şerhi: Tuhfetü'l-Mülûk” *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature]*, Yıl 3, Sayı 6, Bahar 2017, ss. 161-176.

AYTMATOV ANLATILARINDA ÇAĞDAŞ MANAS RUHU VE YANSIMALARI

Ahmet SARIGÜL

Öz: Manas Destanı ve Manas ruhunun millî-manevî bütünlüğü sağlayıcılığı ve zengin bir millî hafıza ürünü oluşu birçok araştırmacı ve edebiyat otoritesinin dikkatini üzerine çekmiştir. Ancak bir yazar kimliğiyle bu eseri değerlendiren ve eserlerinde yer vermek suretiyle hem destanın evrensel boyutta tanınmasına hem de kendi eserlerinin bu destan vesilesiyle evrensel boyuta taşınmasına en büyük katkıyı sağlayan Cengiz Aytmatov olmuştur. Manas Destanı'nı kendisi açısından tam zamanında keşfeden ve sanatı için sanatsal yönünü değerlendirmesini bilen Aytmatov, destanı tanıma, tanıma ve yararlanma konularında birlikte yola çıktığı ve aynı kulvarı paylaştığı çağdaşlarının önüne geçerek mahalliden millîye ve oradan da evrensele açılan kapıyı aralayabilmiştir. Kendine özgü üslup ve orijinalitesi nedeniyle Aytmatov'un Manas Destanı'na dönük yüzü ve eserlerinde yer veriş biçimi çağdaşlarına nazaran tamamen farklı bir çizgide seyretmiştir. Söz konusu destanın ortak Türk kültür ve medeniyetinin bir değeri olması ve Aytmatov'un bu değeri global anlamda dünyaya duyurması onun ikinci bir Manas/çağdaş Manas olarak anılmasına da neden olmuştur. Bu karşılıklı etkileşim, destanın ve Manas ruhunun Aytmatov anlatılarına ayrı bir sanatsal renk, ahenk, ritim, ışıık ve manevî güç katmasına vesile olmuştur. Bu ortak kültür dinamikleriyle yoğrulan yazar, aynı zamanda Türk dünyasının ortak sesi olma misyonunu da üstlenmiştir. Aytmatov, Kırgız halkının tarihi süreç içerisinde derlediği ve kendi değerleriyle renklendirdiği kültür, medeniyet, örf-adet, gelenek-görenek, yaşam felsefesi ve görüşlerinin bir bütünü oluşturduğu, kısacası ortak Türk dünyasının kültürel kodlarıyla millî hafızasını özünde barındıran Manas Destanı aracılığıyla kendi görüş ve düşüncelerini evrensel boyuta taşıma olanağını da bulmuştur. Çünkü Aytmatov'un kahramanları "Manas'ın" ruhundan ateş almış, onun ruhuyla özdeşleşmiş güçlü karakterlerdir.

Anahtar Kelimeler: Manas Destanı, Aytmatov, Millî Hafıza, Evrensel, Türk Dünyası.

MANAS SPIRIT AND CONTEMPORARY REFLECTIONS ON AITMATOV NARRATIVES

Abstract: Manas epic and Manas that is providing the national-spiritual integrity and a rich product consisting of national memory has attracted the attention of many researchers and literary authority. However, Chingiz Aitmatov was a writer who made the biggest contribution to the recognition of the identity and the universal

Geliş tarihi: 09. 10. 2017

Kabul tarihi: 03. 01. 2018

*. Doktor.

dimension of epics by giving in to evaluate this work and works well to move to a universal dimension through this saga of his works. Manas epic is discovering the right time for himself and knows the assessment of the artistic direction for the arts of Aitmatov, recognition of the saga was on his way with the introduction and utilization issues from national to local surpassing his contemporaries shared the same lane and could be opened from there to the universal gateway. Due to the unique style and originality Aitmatov's Manas epic shopping format on its side facing the ground and remained in a completely different line of work than their contemporaries. It is said to be a common value of the Turkish culture and civilization and epic, announce to the world the sense that the value of its second global Manas / has led to the modern-called Manas. These interactions, epic narratives Aitmatov and a separate artistic color to the spirit of Manas, harmony, rhythm, has been instrumental in adding light and spiritual power. This common culture blended with dynamic writer and also has undertaken the mission to be the collective voice of the Turkish *world*. Aitmatov, as they say in the process is the history of the Kyrgyz people and culture colored by their own values, culture, customs, traditions, constitute a totality of life philosophy and vision, short joint Turkish core of the national memory of the cultural codes and the world hosting the Manas universal own opinions and thoughts through Epic size has been found in the transport facilities because Aitmatov's heroes "Manas" has ignited the spirit, strong character are identified with his spirit.

Key Words: Manas epic, Aitmatov, National Memory, Universal, the Turkish world.

Destan Üzerine

Destan (داستان), milletlerin hayatında büyük yankılar uyandırmış tarihî, toplumsal (savaş, göç, istilâ gibi) veya doğal (yangın, salgın hastalık, sel, deprem gibi) olayların anlatıldığı, hayal unsurlarıyla süslenmiş uzun manzum eserlerdir. Destanlar; Araplarda "esatir. ", Batı'da "myth" olarak adlandırılır.

Zeki Velidi Togan; *"Destanların milletin yüksek millî duygularını aksettiren halk edebiyatı eserleri olduğunu, tamamıyla veya az çok tarihe dayanan bir ideal âlemi yansıtır."* demektedir. (Geyikoğlu, 2001: 201-207)

Destanlar üzerine yoğunlaşmış ve daha önce de üzerinde durulduğu üzere Aytmatov üslubunda olduğu üzere eserlerinde destan kültürüne geniş yer vermiş olan Hüseyin Nihal Atsız da destan hakkında görüşlerini şöyle dile getirmiştir: *"Bir milletin geçmişte başından geçen büyük hadiselerin halk dilinde edebi bir şekil almasıdır."* (Atsız, 1997: 31)

Destan kültürü üzerine incelemelerde bulunan Mehmet Aça ise destanı;

"Milletlerin dünya görüşlerini, kâinattaki olayları yorumlayış tarzlarını, yaşadıkları tarihi ve sosyal olaylarla onların etkilerini, var

oluşlarını ve bağımsızlıklarını sürdürebilmek için yaptıkları iç ve dış mücadelelerini, sosyal hayatla ilgili etkinliklerini, kısacası o milleti millet yapan bütün değerleri edebi bir üslup ve kahramanî bir eda ile günümüz insanlığına aktara gelen metinler.” olarak tanımlar. (Aça, 2002: 5)

Destanlar, sözlü geleneğin ürünü olarak bilimsel verilerin sosyal hayata tam anlamıyla nüfuz etmemiş olduğu dönemlerde ortaya çıkmış kültürel verilerdir. Bu yönüyle destanlar ve destansı öyküler, İlk Çağlardan beri, farklı kültürlerle ait örf, âdet, gelenek ve göreneklere sonraki kuşaklara aktarma misyonunu üstlenmiş kolektif ürünlerdir. Bu nedenle *“Mitleri bilmek demek, nesnelere kökenindeki sırrı öğrenmek demektir.”* (Eliade, 1993: 19)

Sözlü gelenek mahsulü olan destanlar en eski edebiyat türlerinden biri olup Yunanca "espos" sözcüğünden türemiştir. Tarih, etnografya, folklor gibi birçok bilime kaynaklık eden destanlar; bünyesinde mitoloji, efsane, folklor ve tarihî öğeleri barındırır. Muhtevası yönüyle ele alındığında destanlar farklı zaman ve mekânlara hitap eden ve düzlemde mutlak gücü elinde bulunduran "kahraman", "bilge" kişilerin olağanüstü olaylara sahne olmuş yaşam öyküleri etrafında meydana gelmiş, geniş hacimli ve didaktik bölümlerden oluşurlar. Bu bölümler genellikle hikâye tarzında olup içeriğinde toplumları derinden etkileyen ve savaşlar, göçler, yangınlar gibi tarihe mal olmuş önemli olayları barındırırlar. Üslup ve içeriği bakımından ele alındığında ise bu sözlü ürünler genellikle "manzum" bir yapıya sahiptirler. *“Bu tür köken mitleri, kimliği koruyan bilgileri ileterek kişinin yaşamın içinde yitip gitmesini önleyen bir işlev içerir. Bunun için kişinin bu mitlerle ilişkiye geçmesi ve orada saklı atalar sesine kendini açması zorunludur.”* (Korkmaz, 2004: 78)

Bu içerikleri ve üslup özellikleri nedeniyle *“Aytmatov, mit ve efsanelere eserlerinde sıkça yer verir. Çok iyi bir fiktif yapıyla, aynı eserde birbiriyle dikkat edildiğinde çok yakından alakalı iki veya daha çok konu birlikte yürütülür. Yazarın ‘..... Mit ve efsaneler üzerine düşünelim. Onlar halkın felsefesi ve tarihidir.’ Şeklindeki sözleri onun masal, efsane, mit ve destanlara bakışını en iyi anlatan sözlerdir.”* (Çetin, 1994: 24)

Destanlarda Oluşum Süreçleri

Destanlar oluşum süreçleri göz önüne alındığında iki ayrı başlık altında toplanırlar:

a. Doğal (Tabii-sözlü) Destanlar: Sözlü anonim ürünlerden olan bu destanlar birtakım olağanüstü olaylar neticesinde doğmuş ve halk arasında kalıcı tesirler meydana getirerek kuşaktan kuşağa aktarılan destanlardır. Anonim olmaları nedeniyle söyleyenleri belli değildir. Yazı ve bilimsel kayıtların henüz icat edilmediği dönemler ve yaygınlaşmadığı kültürlerde filizlenip kuşaklar arası sözlü aktarımla korunmuş, sonrasında kaleme alınmışlardır. Bu destanlar, ozan ve baksıların farklı zamanlarda seslendirdiği ağıt, nağme ve şiirsel söyleyişlerin bir bütünlüğünden meydana gelmişlerdir. Oğuz Kağan, Ergenekon ve Manas Destanları en güzel örneklerini teşkil ederler.

b. Yapma (Yapay-edebî) Destanlar: Yazı ve bilimsel verilerin artık kullanılmaya başlandığı son dönemlerde şair ve ediplerin toplum üzerinde kalıcı etkiler bırakan birtakım olayları doğal destan havasında seslendirmesi sonucu ortaya çıkmış olan destanlardır. Bu destanlar, çıkış zamanı, mekânı, kahramanları ve en önemlisi de yazarı belli olan yazılı eserlerdir. Türk edebiyatında örneklerine sıkça rastlanan bu destanların en önemli örnekleri; Nazım Hikmet'in *Kuvayı Milliye* ve Fazıl Hüsni Dağlarca'nın *Üç Şehitler Destanı*'dir.

Destanlarda Oluşum Aşamaları

Destanlar oluşum süreçleri doğrultusunda "doğuş", "yayılma" ve "yazılış safhası" olmak üzere üç aşamada meydana gelir:

a. Doğuş Safhası: Bu aşama toplumsal bellekte önemli izler bırakan tarihî, sosyal ve psikolojik olaylar ile bu olaylar içerisinde ön plâna çıkan efsanevî kahramanları içerir.

b. Yayılma Safhası: Bu aşamada ise, doğuş safhasında öne çıkan olay ve kahramanlıklar, kahramanlar sözlü geleneğin konusu hâline gelerek kulaktan kulağa yayılır. Bu yayılma yakın çevreden uzağa ve yakın zamandan uzak zamanlara olmak üzere genişleyen dalgalar hâlinde kuşaktan kuşağa aktarılır.

c. Derleme (yazıya geçirme) Safhası: Bu aşamada ise sözlü geleneğin yaşattığı ve aktarımını yaptığı destan, güçlü bir şair tarafından edebî usuller çerçevesinde derç edilip manzum bir yapıya kavuşturulur ve kaleme alınır. Ancak anonim özelliğe sahip olan bu eserlerin derlenmesi ve kaleme alanı genellikle belli değildir.

Destanlar, temelinde tarihî olaylara dayanmakla birlikte bilimsel bir tarihsellik içermezler. Çünkü genellikle baksı ve ozanların (ya da benzerleri) "kopuz/komuz" adı verilen sazlar eşliğinde seslendirilen bu eserler toplumun sosyo-kültürel yapısı ile yaşam biçimi, dünya görüşü

ve felsefesi hakkında ipuçları veren edebî eserlerdir. Doğal afetler, kırgınlar, kuraklık ve kıtlıklar, savaşlar, istilalar ve neticesinde yaşanan göçler toplumsal bilinçaltında önemli izdüşümleri meydana getirir ve bu eserlerin temel kaynağını oluşturur.

Destanların Genel Özellikleri:

1. Anonim-ortak bellek ürünüdürler.
2. Belli bir ulusa has kültürel özellikleri yansıtır.
3. Genellikle manzum bir yapıya sahip olup ozan-baksılar tarafından seslendirilirler.
4. İstisnaları olmakla birlikte günümüze nesir biçiminde intikal etmişlerdir.
5. Tarihî, doğal ve sosyal olaylardan kaynaklanır ve beslenirler.
6. Doğal hayatı yansıtmakla birlikte olağanüstü olaylar da ön plâna çıkmaktadır.
7. Toplumsal bilinçaltına kazınmış sıra dışı olaylara dayanırlar.
8. Olağanüstü olaylar nedeniyle kahramanları olağanüstü özellikler gösterirler.
9. Tema olarak genellikle yiğitlik, aşk, dostluk, ölüm ve yurt sevgisi işlenmektedir.
10. Kahramanlıklara ve acılara dayalı coşkun söyleyişleri vardır.

Manas Destanı, Oluşumu ve İçeriği

Tarihin çeşitli devrelerinde farklı coğrafyalarda büyük devletler kurmuş olan Türkler, boylar hâlinde geniş bir coğrafyaya dağılmış ve bir dönem dağınık bir hâlde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Kırgız Türkleri de bu boylar arasında yer alıp Orta Asya coğrafyasında (Isık-Göl çevresinde, Çuy, Talas ve Tekes Irmaklarının yukarısında Altay, Pamir, Tianşan Dağlarında) göçebe bir hayat sürmüşlerdir. Tarihî kaynaklar, tarihte ismi geçen ilk Türk boyunun Kırgızlar olduğunu kabul ederler. Kırgızlar o dönemde almış olduğu devlet adını bugüne kadar muhafaza etmeleriyle bilinir. MÖ, II. yy. Büyük Hun İmparatorluğu'na katılmış olan Kırgız Türkleri daha sonra bu imparatorluğun dağılması üzerine III. asırda "Hakas Devleti" adıyla büyük bir devlet kurmuşlardır. Kırgız Türkleri, VII. asırda Göktürlere tabi olmuşlardır. Bilge Kağan, Kül Tigin ve Tonyukuk Kitabelerinde Kırgız Türkleri üzerine yapılan seferlerin sözü geçmektedir. Göktürk Devleti'ni yıkmak üzere Uygur Türkleri ile ittifak yapan Kırgız Türkleri VIII. asırda da Uygurları yurtlarından

sürerek "Kırgız Devleti"ni kurmuşlardır. Daha sonra Kalmuk ve Moğollara karşı çetin mücadeleler veren Kırgızlar, 18. asırda Türkistan'da ortaya çıkan hanlıkların buyruğu altına girmişlerdir. Kırgızistan ülkesi, 1860-1881'de Ruslar tarafından işgal edilmiş ve 1991 yılına kadar Sovyetler Birliği bünyesinde bir asimile süreci geçirmiş, birliğin çözülmesiyle de bağımsızlıklarını elde etmişlerdir.

Manas Destanı Üzerine Çalışmalar

Manas Destanı üzerine ilk ciddi çalışmalar 19. yüzyılda yapılmaya başlanmıştır. Manas Destanı'nı ilk olarak yazıya aktaran ve edebiyat dünyasına tanıtan Kazak Türkolog Çokan Velihanov'dur. Velihanov, 1856 yılında Isık- Køl çevresine düzenlemiş olduğu seyahat sırasında Karkara Yaylası'na uğramış ve destanın bir bölümünü burada tespit etmiştir. Çokan'ın tespit ettiği "Köketaı Han'ın Aşı" diye adlandırılan bu bölüm, büyük ilmi değere haiz nüshalardan biri olarak kabul edilmektedir. Çokan'ın Manas Destanı ile ilgili üzerinde en çok durduğu konu, destanın muhteva plânı ve aydınlattığı devirlerdir. Çokan'ın Manas Destanı ile ilgili ilk incelemesi 1861 tarihinde "Rus Coğrafya Cemiyeti Yazıları" mecmuasının I. ve II. Kitaplarında yer almıştır. Çokan Velihanov bu incelemesinde Manas Destanı'nı şöyle tarif etmektedir:

"Sarp kayalarda yaşayan Kırgızlarda tek bir destan vardır. Bu destan Nogay devrine ait olan Manas Destanı'dır. Bu destan Kırgızların mitolojisini, masallarını her türlü geleneklerini bir kahraman çevresinde toplamış Kırgız ansiklopedisidir. Kırgız İlyada'sı gibi bir şeydir. Kırgızların hayat tarzları, gelenekleri, görenekleri, ahlâk ve dini telâkkileri, coğrafyası tıp bilgileri, başka uluslarla olan ilişkileri bu destanda ifadesini bulmuştur."
(Velihanov Çokan Eserleri, 71-72)

Söz konusu eser üzerine çalışan bir başka ilim adamı da ünlü Türkolog W. Radloff'tur. Radloff, Manas Destanı'nı bir bütün olarak yazıya geçirmiştir. W. Radloff 1862, 1864 ve 1869 yıllarında Kırgızistan'a yapmış olduğu seyahatler esnasında birçok manasçıdan destanın farklı varyantlarını dinleyerek not almış ve daha sonra bu bölümleri birleştirerek yazıya geçirmiştir. Derlediği bu bölümleri 1885 yılında St. Petersburg'da "Proben der Volkslitteratur der Türkischen Stämme/Kuzey Türk Boylarının Halk Edebiyatlarından Örnekler" adlı 11 ciltlik eserinin V. cildinde Kırgızca-Rusça-Almanca olarak yayınlamıştır. Radloff

bununla da kalmayıp destanı Almancaya çevirerek tüm dünyaya tanıtmıştır. Radloff'un yayınlamış olduğu "Manas Destanı" 12.452 mısradan ibarettir. Bu mısralar içeriklerine göre şu şekilde gruplandırılmaktadır:

a) Manas'ın Doğuşu:	1649 mısra
b) Almambet'in İslâmiyet'i Kabulü, Gökçe'ye ve sonrasında Manas'a ilticası:	1862 mısra
c) Manas'la Gökçe'nin Muharebesi, Manas-Kanıkay Evliliği ve Manas'ın Öldükten Sonra Dirilmesi:	2686 mısra
d) Bokmurun:	2595 mısra
e) Köz Kaman:	2540 mısra
f) Semetey'in Doğuşu ve Semetey:	1078 mısra

Radloff, söz konusu esere 26 sayfalık bir ön söz yazmış fakat bu önsözde Manas Destanı'ndan ziyade destanların içeriği, Türk destanları ve Türk şiiri üzerinde durmuştur.

Manas Destanı'nın bugüne kadar on üç varyantı derlenmiş ve büyük bir bölümü yayımlanmıştır. Bir bölümü de henüz yazım hâlinindedir. Eser üzerine çalışma yapan bir diğer bilim adamı da L. Von Almsy'dir. Almsy, Manas Destanı'nın el yazma niteliğinde olan bir nüshasını görmüş ve çalışmalarını bu nüsha üzerine bina etmiştir. Bir makalesinde; "Semetey" ve "Seytek" destanlarının otuz bin beyitten, "Manas"ın ise yirmi bin beyitten oluştuğunu belirtmiş ve gerçek bir halk destanı olan bu eserin İslâmî tesirlere maruz kaldığını dile getirmiştir. Destanın tüm varyantlarıyla ve plânlı bir biçimde yazıya aktarılması ancak 20. yüzyılda mümkün olabilmektedir. Eserin ilk bölümü ünlü Manasçı Sagımbay Orazbakov'un ağzından 1922–26 yılları arasında kaleme alınmıştır. Bu manasçının ölümü üzerine destanın 3. bölümü Sayakbay Karalayev'in ağzından tümüyle yazıya aktarılmıştır. Destanla ilgili önemli çalışmaları ve özellikle bu konuda Aytmatov'a ilham kaynağı olan bir başka araştırmacı ise Kazak yazarı Muhtar Avezov'dur. 1920 yılı itibariyle Kırgız coğrafyasında araştırmalarına başlayan Avezov, bu araştırmalarıyla Kırgız edebiyatı üzerine yapılan araştırma ve incelemelere öncülük eden önemli bilim adamlarından biri olmuştur. Avezov'un 1930 yılında başladığı çalışmalar otuz yıl sürmüş ve bu vesileyle destanın halk arasında yaşayan birçok varyantı ortaya çıkarılmıştır. Avezov, çalışmaları süresince Kırgız edebiyatının önde gelen yazar ve şairleriyle (Tügölbay Sıdıkbekov, Kasımaalı Bayalınof, Temirkul Ümitaliyev gibi)

görüşmeler yapmış, onlardan bilgi almanın yanı sıra eserleri üzerine yorumlarda da bulunmuştur. Bu sırada Aytmatov ile de yakın temaslarda bulunmuş, yazarlık kabiliyetini keşfetmiş, desteklemiş ve özellikle Manas Destanı konusunda yol gösterici olmuştur. Bu nedenle Aytmatov; “Benim iki ilham kaynağım var: Biri Manas Destanı, diğeri ise Muhtar Avezov”(Alpısbayev, 1995: 27-31) demiştir. Ayrıca Avezov’un Manas Destanı üzerine yapmış olduğu uzun soluklu çalışmaları yakından takip eden Aytmatov, bir vesileyle kendisine yöneltilen “Nerelisiniz?” sorusuna, bir kadirşinaslık örneği göstererek “Manas’ın yaratıldığı ve Avezov’un doğduğu yerdenim” (Manas Ensiklopediya I, II., 1995: 47) diye cevap vermiştir.

Farklı dönemlerde ve farklı manasçıların söyleyişleriyle tespiti yapılan, yazıya aktarılan destan varyantlarının sayısı yaklaşık olarak (60) altmıştır. Radloff varyantı 1862-1869, Sagımbay Orazbakov varyantı 1922-1926, Sayakbay Karalayev varyantı ise 1936-1956 yılları arasında tamamlanmış ve her biri farklı bir hacimde olan varyantlar ortaya çıkmıştır. Radloff’un Colay ve Er Töştük epizodlarıyla birlikte tespit ettiği Manas Destanı 19.368 mısradan oluşmaktadır. Rejim baskısının ortadan kalkmasıyla birlikte Manas Destanı üzerine çalışmalar daha bir hız ve yoğunluk kazanmış ve 1917-1924 yılları arasında yapılan çalışmalar neticesinde destanın 400.000 mısradan oluşan metni kayıt altına alınmıştır.

Manas Destanı’nın Türkiye Türkçesine kazandırılması ve Türkiye’de tanınması daha ileriki yıllara tekabül etmektedir. Bu konuda en büyük rolü Abdülkadir İnan üstlenmiştir. Destan üzerine yoğun çalışmalarda bulunan İnan, eseri nesir türünde Türkiye Türkçesine kazandırmakla kalmamış (1972–1992 yılları arasında olmak üzere üç kez basımı yapılmıştır), tanıtımına yönelik birçok makalenin de neşrinde bulunmuştur. Neşretmiş olduğu söz konusu dokuz makale "Makaleler ve İncelemeler" adlı eserde toplanmıştır.

Kırgız Türklerinin bağımsızlığını elde etmesinin akabinde iki ülke arasında meydana gelen yaklaşımlar doğrultusunda Kırgız kültürüne olan ilgi daha da artmış ve bu alandaki bilimsel çalışmalar hızını artırmıştır. Abdülkadir İnan’ın çalışmasına ilâveten Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali, Radloff tarafından derlenmiş olan destanı Türkiye Türkçesine aktarmıştır. Keneş Cusupov tarafından nesir türünde kaleme alınmış olan Manas metni ise Prof. Dr. Fikret Türkmen ve Alimcan İnat tarafından Türkiye Türkçesine aktarılmıştır. Ayrıca Prof. Dr. Fikret

Türkmen, "Manas Destanı Üzerine İncelemeler ve Çeviriler I" adlı bir eser de kaleme almıştır.

Türkiye'de Manas Destanı üzerine yapılan çalışmalar bununla da sınırlı kalmamıştır:

“W. Radloff’un ‘Proben’ adlı eserinde yer alan ve ‘Manas’ başlığıyla anılan I. Bölüm üzerine Naciye Yıldız bir çalışma yapmış ve yedi başlıktan oluşan bu çalışma doktora tezi olarak yayınlanmıştır. Bu çalışmalar günümüzde de devam etmekte olup makale ve bildiri düzeyinde birçok yayın bulunmaktadır.

Türkiye Devleti'nin öncülüğünde UNESCO'ya yapılan başvuru üzerine 1992 yılında alınan karar neticesinde 1995 yılı ‘Manas Yılı’ olarak ilân edilmiştir. Bu doğrultuda ‘Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı’nın koordinatörlüğünde birçok etkinlik düzenlenmiş Manas Destanı ile ilgili birçok kitap ve makale yayınlanmıştır.

Bu doğrultuda en kapsamlı kutlama çalışmaları Bıшкеk'te gerçekleştirilmiş olup organizasyona Türkiye'den birçok akademisyen katılmıştır. Program dâhilinde 26–28 Ağustos tarihleri arasında gerçekleştirilen ‘Manas Destanı ve Dünyanın Epik Mirası’ konulu bilgi şöleninde 226 bildiri yer almış, bu bildirilerin 22 tanesi Türkiyeli akademisyenler tarafından sunulmuştur. Şölenle Manas Destanı tüm yönleriyle ele alınmış, bu vesileyle tüm Türk dünyasının bir araya gelmesi sağlanmıştır.” (<http://tarih.sitesi.web.tr/manas-destaninin-olusumu-ve-icerigi.html>

25.08.2015)

Türk boyları arasında son derece güçlü bir millî hafızaya ve sözlü edebiyat geleneğine sahip olan Kırgızlar, bu hafızanın en büyük eseri olarak Manas Destanı'nı kabul etmektedirler. Bu geleneğin yüzyıllar boyunca yaşatılması ve sonraki kuşaklara aktarılmasında en büyük rolü "manasçılar" üstlenmişlerdir. Manasçılar, destanı komuz eşliğinde dile getiren, jest ve mimiklerle destan kahramanlarının konuşma ve davranışlarını mekân ve olay örgüsü doğrultusunda tonlama/vurgulama yaparak canlandıran, devirlere göre bir ozan, âşık, meddah tarzında yorumlayan sanatçılardır. Manas Destanı'na tüm incelikleriyle vakıf olan manasçılara “Nagız Manasçı”; bütünüyle kavrayamamış olanlara ise “Şala Manasçı” adı verilmektedir. Nagız Manasçılar, icazet usulüyle devraldıkları bu mesleği geleneksel adabı ve erkânı üzere seslendirmekte, destanın üç büyük kolunu tüm epizotlarıyla canlandırmakta ve

kesintisiz olarak canlandırdıkları destanı ancak altı ayda söyleyip tamamlayabilmektedirler. Bilinen en eski Nagız Manasçı XVIII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Keldibek'tir. Bunun dışında kalan tanınmış manasçılar ise şunlardır: Kırgızlar'dan "Balık" lakaplı Bekmurat, Naymanbay, Al Çonbaş, Tımbek, Çüyük, Sağımbay Orazbekov, Sayakbay Karalayev, Togolok Moldo, Şrısmendeyev, C. Kocekov, B. Sanazov, Cusup Mamay; Kazaklardan Cambil Cabayoğlu, Mayköt, Kulmambet, Süyimbay ve S. Mürsekoy'dur. Bugün de bu gelenek doğrultusunda Kırgızistan ve Kazakistan'da Manas Destanı'nı "Nagız Manasçı" ve "Şala Manasçı" olarak canlandıran Manasçılar bulunmaktadır.

Sayakbay Karalayev, Sağımbay Orazbekov ve Cusup Mamay en büyük manasçılar olarak anılmakla kalmayıp kendilerine özgü okuyuş biçimleriyle destanın farklı varyantlarının ortaya çıkmasına da vesile olmuşlardır. Dünya destanları arasında *en uzun destan* olma özelliğine sahip olan "Manas Destanı", üslubu ve içeriğiyle Kırgız kültürü, medeniyeti, tarihi, sanat ve edebiyatı, yaşam felsefesi ve folkloruna kaynaklık etmekte ve ayrıca evrensel boyuta ulaşması ve tanıtımına da vesile olmuştur. Bu yönüyle Manas Destanı, Türk kültürünün de en önemli kaynaklarından ve tanıtım araçlarından biri olarak anılmaktadır. Çünkü destanlar, diğer millî hafıza ürünleri gibi millet kavramını oluşturan kültürel kodları bünyesinde barındırmakta ve millî hafızayı oluşturmaktadırlar. Bu yönüyle Manas Destanı millî bilinci uyandıran ve canlı tutan manevî bir dinamik olarak kabul edilmiş, baskıcı Sovyet rejimi tarafından yıllarca engellenmiş ve yasaklanmıştır. Bununla da kalınmayıp destan üzerine çalışmalar yapan akademisyenler ağır cezalara çarptırılmıştır. Taşkent'te 1924 yılında yayınlanan, Komünist Parti yayın organı "Turkestanskaya Pravda" gazetesinin 23. sayısında Manas Destanı hakkında şu görüşler dile getirilmiştir:

"Manas Destanı, Pantürkizm ülküsünün inkişaf devrinde doğmuştur ve destanın derlenen birinci ve ikinci bölümleri ırkçı milliyetçilik ruhuyla doludur. Manas Destanı ilim bakımından kıymetli bir eser olmakla beraber, Kırgızların ve diğer Türk kavimlerinin millî gelişmelerine zararlı istikamet verebilir. Böylece biz buna karşı çok ihtiyatlı davranmalıyız." (İnan, 1987: 111-112) Ayrıca benzeri görüş, 1954 yılında yayınlanan "*Büyük Sovyet Ansiklopedisi'nin 194-195. sayfalarında yer alan "Manas"*

maddesinde dile getirilmiş; "Manas'ın bazı manasçılar tarafından söylenen rivayetleri Pantürkizm ve Panislâmizm öğeleriyle doldurulmuştur."(İnan age: 218)

şeklinde çarpıtılmış ifadeler yer verilmiştir.

Rejimin destana karşı yanlı ve baskıcı tutumunu dile getiren bir başka görüş de Manas Destanı üzerine incelemelerde bulunan Bayciyev tarafından dile getirilmiştir; *"Sovyet rejiminin destanlar özellikle de Manas Destanı üzerine takındığı bu katı tavır zaman zaman yumuşamasına rağmen 1980'lerin sonuna değin devam etmiştir. Bu dönem içerisinde Manas Destanı birçok defa ders kitaplarına girmiş, sonra tekrar zararlı görülerek çıkartılmıştır."* (Bayciyev, 2004: 61-62)

Sovyet rejiminin Manas Destanı üzerine kurmuş olduğu baskı ve kısıtlamanın esas amacı daha önce de belirtildiği üzere kültürel asimilasyon çerçevesinde gerçekleştirilen mankurtlaştırma, millî benliği ve kimliği yok etme çabasıdır. Çünkü Manas Destanı söz konusu hasletlerin canlı tutulması ve korunması, genç kuşaklara aktarılması hususunda en etkin etmenlerden biri olmuştur. Destanın yok edilmesi, bireylerin ve topyekûn milletlerin geçmişiyle olan bağlarını koparmanın en kestirme yolu olacaktır. Çünkü *"Kişinin kendini çevreleyen şeyler dünyasında yitip gitmemesi için, onun, tarihselliğini sağlayan bellek mekânlarına tutunması ve orada kurduğu kendilik bilinci ile hem uzamsal boyutta dünya ile hem de zamansal boyutta toplumsal geçmişiyle bağlantıya geçmesi kaçınılmaz bir gerekliliktir."* (Korkmaz, age: 23)

Sovyet rejimi mantığıyla ele alıp aynı bakış açısıyla değerlendirildiğinde hiç şüphesiz Manas Destanı'nın bilinmesi, millî dilin bilinmesi, dil bilincinin pekiştirilmesi anlamlarına gelmektedir. Çünkü Kırgız Türklerinde dilin kutsallığı, başka bir kutsal değer taşıyan Manas ruhuyla birleştirilerek işlenmektedir. Diğer yandan Kırgız dili, özellikle Manas'ın kendi dili olması nedeniyle Kırgız halkı için büyük bir kutsallık arz etmektedir.

Ayrıca Kırgız halkı arasında yaygın olan bir inanca göre Kırgız soyu Manas'tan gelmekte ve bu hakikat büyük bir övünç kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Kırgızların var olduğu en eski devirlerden beri Kırgız halkını bölmek, birlik ve beraberliğini bozmak amacıyla başvurulan en önemli yöntemlerden biri Manas ruhunu yok etmek olmuştur. Son devirlerde özellikle Sovyet döneminde bu süreç, medeni yöntemler eşliğinde ve profesyonel bir devlet politikası olarak

işletilmiş ve Kırgız halkının Manas ile olan duygusal bağı koparılmaya çalışılmıştır. Ancak tüm bu çabaların sonuçsuz kalacağı, Manas'ın dusası ve Kırgız halkının bedduasının buna imkân tanımayacağı inancını hiçbir etken yok edememiştir. Çünkü Manas Destanı ile varlığını sürdüren bu ruh millî birliğin sembolü olarak sonsuza dek yaşayacaktır. Kültürel açıdan belli isimlere bağlılık aynı zamanda sosyo-politik bir kimliğin onayını içerir. Manas ismi de belli bir isim etrafında duyarlılıkları ortak kimliğe dönüştürmek için seçilmiştir. Çünkü; “*ortak kimlik, ortak aidiyetin bilince çıkarılmasıdır.*” (Assman, 2001: 1349)

Manas Destanı ve Manas ruhunun yukarıda da dile getirildiği üzere millî-manevî bütünlüğü sağlayıcılığı ve zengin bir millî hafıza ürünü oluşu birçok dil bilimcisi ve araştırmacıların dikkatini üzerine çekmiştir. Ancak 20. yüzyılda söz konusu esere entelektüel bir bakış açısıyla yaklaşan, farklı bir bakış açısıyla ele alan ve eserlerinde işlemek suretiyle hem destanın evrensel boyuta taşınmasına hem de kendi eserlerinin bu destan vesilesiyle evrensel boyutta tanınmasına önayak olan Cengiz Aytmatov olmuştur. Millî hafıza ürünleri ile kültürel kodlara büyük önem veren Aytmatov, bağrından kopup geldiği geleneksel yapı nedeniyle Türk Dünyasının ortak mirası olan destanlar ile hassaten Manas Destanı'nın önem ve ayrıcalığını ruhunda sindirmiş ve düşüncelerini şu sözleriyle dile getirmiştir;

"İlyada'dan sonra en büyük destan olan Manas Destanı ve diğer bütün Kırgız destanları beni çok etkiledi ve hâlâ da etkiliyor. Her eserimde bu destanlara dayanıyorum. Bin yıl öncesinin halklar tarihi niteliğinde olan Manas Destanı bir milyon mısradan oluşur. Kırgız halklarının tüm yaşantısını tarihi ve Kara Kıta taylara karşı özgürlük çatışmasını anlatır, tüm insan duygularını dile getirir, karşılıklı aşktan insan doğa ilişkisinden söz eder. Dört ciltlik bu destan yirmi yılda bir araya toplanmıştır. Tümü Kırgızca'dır. Çeşitli bölümleri yabancı dillere çevrildi, bir kısmını da ben Rusça'ya çevirdim. Bu destanların özü insan duygularıdır. Tekrarlıyorum her eserim bu Kırgız destanlarına dayanır."(Erbay, 2002: 52-53)

Aytmatov Anlatılarında Kazak Kültürü Esintisi ve Kırgız Sözlü Geleneği/Manas Retoriği

Aytmatov anlatılarında ilk etapta dikkatleri çeken folklorik unsurların temelini Kırgız-Kazak kültürü ile Kırgız sözlü edebiyat geleneğinin en zengin ifade vasıtası olan Manas Destanı oluşturmaktadır.

"*Manas Destanı, Kırgızların millîhafızalarının temel metni olduğu kadar Aytmatov'un da eserlerine temel teşkil eden kültür mirasından biri, belki en önemlisidir. O, genç kahramanlarını Manas'a benzetir, onun kahramanlığını değişik plâtıformlarda da olsa genç nesillere aşılamaya çalışır.*" (Kolcu, 2008: 71) Malum olduğu üzere yazılı Kırgız edebiyatının, zengin sözlü edebiyatı kadar derin bir geçmişi yoktur ve yazılı süreç Sovyetler Birliği Dönemi'nde filizlenmeye başlamıştır. O güne dek bir sözlü edebiyat ürünü olarak varlığını sürdürmüş olan Manas Destanı ilk defa 19. yüzyılda "Radloff" tarafından bilim dünyasına tanıtılmış ve kayıt altına alınmıştır. Manas Destanı'nın gün yüzüne çıkarılması bakımından hareketli ve parlak geçen bu dönem bir yönüyle de Cengiz Aytmatov'un yazarlık hayatının başlangıç yıllarına tekabül etmiştir.

Yazarlık üslubu ve orijinalitesini oluşturma çabası içerisinde olan Aytmatov, millî hafıza ürünü olan destanlar ve özellikle de Manas Destanı üzerine yoğunlaşmış, eserin üslup ve içeriklerini kendi üslubu ile bütünleştirerek kendine özgü bir tasvir, ritim ve tonlama ayrıcalığına dönüştürmüş böylece kendisini evrensel taşıyan orijinalitesini oluşturmuştur.

"Bir milletin kültür değerlerinin araştırılmasında sözlü kaynakların yanı sıra yazılı metinler de bizlere önemli veriler sunmaktadır. Özellikle hikâye ve roman gibi kurmaca metinlerde sözlü kültürün etkisi ve geleneğin izleri çokça görülmektedir. Bir yazılı anlatıda topluma ait kültürel değerlerin kullanımı oranı; yazarının içinden çıktığı toplumla ve o toplumun geleneksel değerleriyle ne ölçüde barışık ve kaynaşık olduğunun da bir göstergesidir." (Şişman, Cilt V, 2007: 1965)

Bir barışıklık ve kaynaşıklık örneği olan Aytmatov, Manas Destanı'nın ayrıcalıklı yanlarını ve bu destana yaslanmasının sebeplerini 1980 yılında Manas Destanı'na yazmış olduğu ön sözde şöyle dile getirmiştir;

"İnsanlığın durmadan devam eden hayatı, hep istikbale yönelik olduğu hâlde yeni nesillerin hayat kaynağı ve mirası geçmişin tecrübeleridir. Başka türlü yeni medenî hayata erişmek mümkün değildir. Bu açıklama bilhassa dil mefhumunun tabiatına uygun düşer. 'Hünerin temeli dildir.' Diyen atalarımız bo-

şuna söylememişler. (...) İşte millî dehadan doğan güzel söz hünerinin asıl unsurları, karanlık devirlerden beri uzun yolculukları sırasında özündeki safiyetini kaybetmeden çağımıza kadar ulaşıp günümüz gerçekleri içerisindeki yerlerini alırlar.

Kırgız halkının bu ulu mirası-destan geleneği yukarıda da söylendiği gibi işte böyle bir ruh zenginliğine sahiptir. Kırgızların Orta Asya'nın en eski halklarından biri olduğu tarihi bir gerçektir. Kendisinin bu ezeli büyüme macerası Kırgız halkına destanî medeniyetin en güzel örneklerini verme imkânı bağıştamıştır. Başka halklar geçmiş medeniyetlerini, tarihlerini, yazılı edebiyatla, heykelle, resimle, tiyatro ve mimarî ile muhafaza ederlerken, Kırgız halkı kendisinin, bütün düşünce ve duygularının ar-namusunu, dünya görüşünü, ideallerini, tarihi hâdiseleri şifahî olarak destan şeklinde ifadeyi tercih etmiştir." (Aytmatov, 1982: 3-4)

Bu tercih, Kırgız kültürüne ait tüm millî -manevi değerlerin destanın bünyesinde toplanmasına ve zengin bir kültür hazinesine dönüşmesine neden olmuştur. Bu hazinenin farkına varan ve eserlerinde yarırlanan Aytmatov, bu yönüyle aynı kulvarda yol aldığı çağdaşlarının önüne geçmeyi başarmış, mahalliden millîye ve millîden evrensele uzanan çizgiyi yakalamıştır. Yazar tarafından yakalanan bu çizgi bir Radloff mesabesinde tanıtıma vesile olmuş, destanın ve bir yönüyle de ortak Türk kültür ve medeniyetinin evrensel boyutta kendini duyurmasına katkı sağlamıştır. Aytmatov'un Manas Destanı'na dönük yüzü ve eserlerinde yer veriş biçimi çağdaşlarından tamamen farklı bir çizgidedir. Söz konusu destanın ortak Türk kültür ve medeniyetinin bir değeri olması ve Aytmatov'un bu değeri global anlamda dünyaya duyurması onun ikinci bir Manas/çağdaş Manas hüviyeti kazanmasına da neden olmuştur. Bu karşılıklı etkileşim Manas Destanı'nın Cengiz Aytmatov'un eserlerine ayrı bir sanatsal renk, ahenk, ritim, ışık ve manevi güç katmasına vesile olmuştur. Böyle olmakla yazar, aynı zamanda ortak Türk dünyasının sesi olma rolünü de üstlenmiştir. Türkiye edebiyat otoriteleri de yaptıkları eser incelemeleri neticesinde Manas Destanı'nı Cengiz Aytmatov'un yüksek yazarlık yeteneği ve ilhamlarının en önemli kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Ki yazar, U. Korkin ile yapmış olduğu bir söyleşide bu hakikati bizzat itiraf etmiştir; "*Benim iki ilham kaynağım var: Bunlardan birisi Manas Destanı, diğeri de, Muhtar Awezov'dur.*" (Alpısbayev, agm: 27-30)

Yazarlık serüveni sürecinde Manas Destanı'nın ayrıcalığını fark eden ve ondan layıkıyla feyz almasını bilen Aytmatov, destanı tanıma, tanıtırma ve yararlanma konularında birlikte yola çıktığı ve aynı kuldarda yol aldığı çağdaşlarının önüne geçerek mahalliden millîye ve oradan da evrensele açılan kapıyı aralamıştır. Bu yönüyle yazar, amudi bir yükselişe geçmiş, yazarlık değerine kültürel kodlar noktasında yeni değerler katan bu eserin çağdaş manada ve evrensel boyutta anlaşılmasına/yorumlanmasına önyak olmuştur;

"Cengiz Aytmatov, Manas Destanı'nın Sovyet halkları arasında ve dünya çapında tanınması ve değerinin anlaşılması için de çaba sarfetmiştir. Meşhur şair Mirtemir, Manas Destanı'nı Özbek Türkçesine, Soloyhin ise Rusçaya çevirmek istediğinde, onlara yol gösteren Cengiz Aytmatov'dur. Cengiz Aytmatov'a sorulan 'Manas Destanı'nı dinlediğiniz zaman ağladığınız oldu mu?' şeklindeki soruya, Aytmatov'un verdiği; 'Manas Destanı'nı dinlediği vakit ağlamayan Kırgız olmaz.' şeklindeki cevabı, onun Manas Destanı'ndan sadece sanat veya ilim yönünden değil, duygusal yönden de etkilendiğini göstermektedir. Bu sebeple o, 'Manas Destanı'nı bilmeyen adam, öz milletini, dilini, yurdunu bilmez.' görüşündedir." (Yıldız, 8-10 Aralık 1998: 214) der, Naciye Yıldız.

Aytmatov'un Manas Destanı ile bu denli iç içeliği farklı bir anlayış ve bakış açısının da ortaya çıkmasına neden olmuştur ki bu durum Kırgız halkının Aytmatov'a olan bakış açısını ortaya koyması bakımından da son derece önemlidir; *"Kırgızlar; "Manas denince Kırgız, Kırgız denince de Cengiz akla gelir" derler. Cengiz Aytmatov'un toplumdaki saygınlığını belirtmek için söylenen bu ifade, zaman içinde atasözü karakteri kazanmış ve yeni yetişen kuşaklar arasında sanki Cengiz Aytmatov'dan önce söylenmiş bir söz gibi algılanmaya başlanmıştır. Gerçekte Kırgız halkı dünya çapında ün kazanmış sanatçısını bu sözlerle tanımlamıştır." (Saginbekov, 2007: 1747-1752) Manas Destanı-Aytmatov etkileşiminin günümüze bakan yönünü dile getiren bir başka ilim adamı da V. Korkin'dir; *"Cengiz Aytmatov, romanlarında Manas Destanı'ndan ve Kırgız kültüründen faydalanır. Aytmatov, "Benim köklerim, masallar, halk hikâyeleri ve okyanus kadar zengin olan Kırgız destanı Manas'ın yapısında var olan halk şiirinde." (Korkin, Mart 1993: 204) şeklindeki ifadeleriyle yazarın kendi dilinden bu özdeşleşmişliği pekiştirir.**

Yukarıda dile getirilen ifadeler araştırmacı ve yazarların dıştan gözlemleyerek ve Aytmatov eserlerini tahlil ederek ortaya koymuş oldukları izlenimler olmakla beraber yazarın kişisel görüşleri de bu ifadeleri destekler mahiyettedir. Yazar bir söyleşisinde; "*Biz Manas Destanı'ndan, halk edebiyatımızdan ve Rus edebiyatından faydalandık.*" (Deliömeroğlu, sayı 19, 2008: 65–66) ifadesiyle dayandığı kaynakları nazara vermekte bir başka sözüyle de bunu teyit etmektedir; "... *Eski sözlü edebiyat geleneğimiz, özellikle eski destanlar, halk öyküleri, içlerinde en önemlisi Manas Destanı. İkinci kaynak ise Sosyalist Sanayi Dönemi Edebiyatıdır. ...Böylece hem geçmişimizi, geleneğimizi sürdüren, hem de yeni yaşamımızı içeren iki kaynaklı bir edebiyat oluşuyor. ...*" (Oral, 1976: 414)

Yukarıdaki görüş ve ifadelere paralel görüş ortaya koyan bir başka araştırmacı ise Naciye Yıldız'dır. Yıldız, Aytmatov anlatıları üzerine yapmış olduğu araştırma ve analizlerinden yola çıkarak elde ettiği tespitlerini şöyle dile getirir;

"Manas Destanı, Cengiz Aytmatov'un beslendiği önemli kaynaklardan biridir. Yazarın Cemile isimli uzun hikâyesinden en son romanına kadar yazdığı eserlerin hemen hepsinde yer alan destansı üslup, kahramanların özellikleri, iç dünyalarının tahlili, hümanizm, felsefi düşüncelerin aksı, gelenek ve ahlâkla ilgili problemlerin ele alınışı, bu ulu kaynağın Cengiz Aytmatov'da açıkça takip edebildiğimiz izleridir. Manas Destanı ile şaheser seviyesine ulaşan Kırgız, şifahi edebiyatının çağdaş edebi türlere nasıl işleneceğini gösteren bu eserler, Kırgız Kültürünün yaşatılması ülküsünün de canlı birer abidesi durumundadır." (Manas Ensiklopediya 1. Tom, 1995: 46)

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Cengiz Aytmatov'un eserlerinde görülen folklorik malzemenin temelinde Kırgız kültürü ve Kırgız sözlü geleneğinin en güzel ifade vasıtası olarak kabul edilen Manas Destanı'nın olduğu açıkça görülmektedir. Yazarın tüm anlatılarında satır aralarına büyük bir ustalıkla sindirdiği "*folklorik malzemenin temelinde asırlar boyu şekillenen Kırgız kültürü, Kırgız kültürü ve Kırgız sözlü geleneğinin en büyük ürünü olan Manas Destanı gelir.*" (Uzun, Volume 2/2 Spring 2007: 733) Aytmatov'u diğer çağdaşlarından ayıran en büyük özellik, destanın tasvir, ritim ve tonlamasındaki ince ve seçkin üslubu yakalayarak eserlerine taşıyabilmiş olmasıdır. Özellikle Ma-

nas ruhunu oluşturan "hürriyet" kavramı Aytmatov için en önemli ni-rengi noktalarından birini oluşturmuş ve devrin rejim baskısı karşısında bir mankurta dönüşmeden kültürel kodları korumayı, asrın dejeneras-yonuna karşı dik durmayı salık veren eserler kaleme almıştır. Yazarın bu yönü üzerine eğilen A. İhsan Kolcu tespitlerini şöyle dile getirir;

"... Yazarın birçok eserinde ön plâna çıkan temel gücün yani 'hürriyet' probleminin temel dayanak noktasının da manas destanı olduğunu söyleyebiliriz... Bu düşünce destanda ilk şek-liyle ve bir bakıma 'ham' biçimiyle vardır. Onu, ondaki bu temel fikri işleyecek, edebi ve estetik kalıplar içinde günün şartlarına uyarlayacak, ondan evrensel mesajlar çıkaracak Aytmatov gibi usta kalemlere ihtiyaç vardır. Bu, tıpkı ressamın, heykeltıraşın, mimarın kullanacağı ana malzemenin tabiatta ham şekliyle var oluşu gibi, edebiyatla uğraşan sanatkârın kullanacağı ham mal-zeme de bu millî metinde mevcuttur. Aytmatov bu malzmeden güzel eserler çıkarmasını bilmiş bir sanatkârdır." (Kolcu, age: 177)

Kolcu'nun tespitini teyit eder mahiyette konuyla ilgili görüşle-rini dile getiren Aytmatov, anlatılarında genel itibariyle böyle bir üslup sergilemesinin nedenlerini şöyle izah eder:

"Bizde mitolojik ürünler çok zengin. Benim bilakis çocuk-luk zamanında başımdan geçen pek çok hadise bana ışık tutmuş-tur. Beş altı yaşında babamın annesi Ayıkman çok sohbeta düş-kün bir insandı, eski kültüre vakıf bir insandı, irticalen şiirler söylerdi. Ben onun yanında büyürken devamlı onun ninnilerini, masallarını, efsanelerini dinlerdim. Köylerde, yaylalarda onunla birlikte dolaşırken bana hep bir şeyler anlatırdı. Ben buna öyle alışmıştım ki onu her gördüğümde bir şeyler anlatması için ısrar ederdim. Saatlerce anlatırdı ve artık konusu kalmazdı. Bu sefer, 'Yavrum müsaade et biraz uyuyayım, gördüğüm düşü anlatayım.' Derdi. İşte ninemin anlattıkları bende çok büyük bir zenginlik ya-rattı." (Aytmatov, Şubat 1992: 12, 13 ve 24)

Aytmatov, Kırgız halkının varoluş tarihi boyunca sergilemiş ol-duğu görüş, düşünce ve yaşam felsefesini havi Manas Destanı aracılı-ğıyla bir yandan Kırgız kültürünü evrensel boyuta taşıırken diğer yan-dan kişisel görüş ve düşüncelerini de evrensel boyuta taşıma olanağı bulmuştur. Çünkü Aytmatov'un kahramanları "Manas'ın" ruhundan ateş almış güçlü karakterlerdir. Momun, Tanabay, Yedigey, Kazangap

gibi yaşlı kahramanlarda Bakay'ın birtakım karakter özelliklerinin yansımaları, onun üstün akıl ve zekâsını, halkını, memleketini, gençlerin geleceğini düşünme hasletini; kadın Tolgonay Ana, Cemile, Asel ve Altınay'da ise Çıyırdı'nın, Kanıkey'in, Kız Saykal'ın, Ayçürök'ün ruh hassasiyetini, keskin zekâsını, sabrını ve dayanma gücünü, içtenlik ve samimiyetini her an ve olayda görmek mümkündür.

“Cengiz Aytmatov’un eserlerinde kadın tiplerine baktığımızda Cemile’nin sevdiğinin ardından giden Ayçürök, Tolgonay’ın Manas’ın ölümünden sonra ekin ekip biçmek zorunda kalan anası Çıyırdı, Gün Olur Asra Bedel’de Zarife’nin, Yüz Yüze’de Seyde’nin Manas’ın eşi Kanıkey gibi güçlü ve mücadeleci kadınlar oluşu da dikkat çekmektedir. Bu karakterler ile Aytmatov, Destan dönemi kadının sahip olduğu statüyü hatırlatarak çağımız kadınlarının da tekrar aynı seviyeye gelişini arzulamaktadır.” (Yıldız, agm: 223)

Manas Destanı'nın Aytmatov'un eserleri vesilesiyle çağdaş anlam ve evrensel boyuta taşındığını görmek ve kavramak adına yazarın eserlerinde ön plâna çıkan birtakım motif ve ritüeller üzerinde durmakta büyük fayda vardır. Konuyla ilgili derin analizleri bulunan Naciye Yıldız, “Beyaz Gemi” anlatısından yola çıkarak aşama aşama “Elveda Gülsarı”, “Cemile”, “Erken Gelen Turnalar”, “Gün Olur Asra Bedel” anlatılarını mercek altına almış ve son olarak “Yıldırım Sesli Manasçı” ile noktayı koymuştur.

Aytmatov anlatıları üzerine yapılan incelemeler neticesinde "Manas Destanı" ve "manasçı" kavramının en fazla yer ettiği ve çağdaş manada tanınması hususunda en büyük misyonu eda ettiğine dair kanaatlerin bulunduğu eser “Yıldırım Sesli Manasçı”dır. Çünkü millî hafızanın nirengi taşı Manas Destanı'nın Kırgız halkı ortak Türk dünyası ve kültürünün bekası açısından ne büyük bir öneme sahip olduğunu yerelemlen evrensel dillendiren “Yıldırım Sesli Manasçı” anlatısı olmuştur.

Anlatıda Kertolgo'nun oğlu Eleman için:

“Ey kadere hükmeden Kök Tengri! En küçük oğlum Eleman'ı getirdim, ondan başka çocuğum olmayacak artık. Çocuk doğurmayacağım. Mademki babasının mesleğiyle ilgileniyor, o sanatın yeteneğini, Senirbay'ın ustalığını ona da ver.

Eğer yurtçu olmazsa, ağabeyi Koyçuman gibi bir Manasçı, Manas ozanı olmak istiyor. Bari ondan bunu esirgeme.

Ona, ataların güzel konuşma yeteneğini ver. Bu yetenek onda köklü bir ağaç gibi gelişsin ve sonra o, bu yeteneği, bu geleneği çocuklarına, torunlarına aktarsın. Bu yetenek kuşaktan kuşağa ulaşsın. Kırgızlar Kırgız olalı beri var olan Manas'ı iyi öğrenmesi, unutulmaması için ona güç ve cesaret ver!"

(Aytmatov, 1993: 15)

Şeklindeki duası, aslında Aytmatov'un Manasçının ve özellikle Manas Destanı'nın Kırgızlar için nasıl bir kutsallık arz ettiğini, Manas okumanın yanı sıra dinlemenin faziletini, baskıcı rejimin destana, okuyana ve dinleyenlere karşı tavrını, ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.

"Cengiz Aytmatov, 1952 yılında Bişkek'teki SSCB İlimler Akademisi Kırgız Bölümü'nde 'Manas Destanı; zengin feodal devrinin Hanlık yönetimini isteyen, halka yabancı, gerici bir eserdir.' iddiasının tartışıldığını ve Muhtar Avezov'un akıllı, dirayetli savunması ile bu iddianın çürütüldüğünü söyler' (Aytmatov-Şahanov, 1998: 67). Aynı toplantıda A. Tokombayev, 'Manas'ın yararı kime?' (Asanaliyev, 1995: 93) diye Manas'ın gerici, feodal öğeler taşıyan bir destan olduğu için anlatımının yasaklanmasını savunurken, P. İ. Baltin ise, "Manas Destanı'nı bütünüyle yok etmek gerekir." (Asanaliyev, age: 96) der. Stalin'in kendini putlaştırdığı bir zamanda, bu zalimce iddiaları cesurca ve dirayetle göğüsleyen, cevaplayan Muhtar Avezov ve B. M. Yunusaliyev, Manas'ın bütünüyle ortadan kaldırılmasını önlemelerine rağmen yine de 1952-1954 yılları arasında Manas'ı anlatmak ve üzerine çalışmalar yapmanın resmen yasaklanmasının (Akpınar, 1986: 13) önüne geçemezler." (Korkmaz, age: 75-76) Yine aynı ortamda konuşmacılardan biri olan Boronkov ise; "Manas, Partinin şimdiki politikasına ters düşen bir eserdir. Aramızda yaşamakta olan Pantürkizm'in gözüdür" iddiasında bulunur. (Aytmatov-Şahanov, 1998: 68)

Tarihî bilgilerin ışığında görülmektedir ki, Sovyet rejimi, Manas Destanı ile bin yılın ötesinden çağlayıp gelen uyarıcı ve diriltici sesi millî ve manevi benlik ve bilincin uyarıcısı, diriltici bir muştucusu olarak algılamış ve kendi sistemleri adına bir tehlike olarak kabul etmişlerdir. Ulaştığı çölleri ve kurak iklimleri diriltici su gibi Manas'la çağıldayan ses, söz ve ritmin de sihirli tesir ve gücünden korkan düşman

gerçek yaşamda nice Eleman'ları katlettiği gibi paralel çizgide bu gerçeği dile getiren "Yıldırım Sesli Manasçı" anlatısında da Eleman'ı insanlık dışı işkencelerle yok etmişlerdir. Aslında bu tavır, bellek alanlarını belirleyen kültürel kodlara bir saldırıdır. Amaç ise bu kültürel kodları bünyesinde barındıran en önemli bellek alanlarından birisi hatta Kırgız halkı için en önemlisi olan Manasçının imhası yoluyla asıl hedefe ulaşmak ve Manas Destanı ile Manas ruhunun varlığına bir son vermektir. Bu vesileyle geçmişle bağlantıyı kuran tüm köprüler yıkılmış, bireyler topyekun öz benliğinden arındırılmış, doğal bir mankurtlaştırma süreci başlatılmış olacaktır. Bu yöntemle tüm tutunma, dayanma objeleri tahrip edilmiş olan tutarsız ruhlar mutlak itaat çerçevesinde "atadan kalgan tuyak"tan uzaklaşmış olacak, yaşanan tahripler neticesinde boşalan alanlar rejim tarafından belirlenen kodlara açık hâle getirilecektir. Belirlenen süreç ve metotlar çerçevesinde aşama aşama boşalan alanlar doldurma/yerine koyma metoduyla rejime dönük kodlarla doldurularak kişilik ve kimliğinden uzaklaştırılmış, öz güvenden arındırılmış mankurt soylu kuşaklar yaratılmış olacaktır.

Oysa farklı devirlerde farklı kuşaklara ait Manasçılara yönelik uygulanan zulüm politikalarını yakından bilen, gözlemleyen Aytmatov, gelenekten gelen algı ve anlayışı doğrultusunda destana ve destancılara kendince bir kutsiyet atfetmiştir. Her bir Manasçıyı tanrı tarafından özellikle seçilmiş ve millî kültürü yaşatmak adına özel olarak görevlendirilmiş birer muştucu olarak görmüş ve göstermek istemiştir.

"Çocuk, Tanrı'nın onu Çungar boyunduruğu altında geçen o korkunç mücadele yıllarında, umut veren, millî kültürü yaşatan bir muştucu olarak seçtiğini de bilmiyordu. Düşmanın onun başını getirene bir safkan atı ödül vereceğini, bir hain çıkıp da onu düşmana teslim ettiği zaman gözlerinin oyulacağını, kavurucu Kazak bozkırına salıverileceğini ve dayanılmaz işkenceler altında yitip gideceğini de bilemezdi." (Aytmatov, age: 18)

Ayrıca yazar tarafından rejimin korku ve baskı terörü üzerine dikkatler çekilirken bir yandan da bu teröre karşı Manas okuma ve dinlemenin Kırgız ruhuna vermiş olduğu teselli duygusu bilinçaltına kazınmaktadır. Yazarın yukarıdaki sözlerinde ifadesini bulan teselli dinginliği, destanın milletin ölmezliğini belgeleyen içtenliği, manevi derinliği ve kahramanlık sahneleriyle ön plana çıkan görkemi bu anlatıda olduğu gibi diğer anlatılarında da kendini göstermektedir. Ayrıca Sovyet rejiminin millî olana karşı tepkisi ve millîliği muştulayan

kültür önderlerine karşı uyguladığı zulmü, söz konusu eserde destansı motif ve ritüeller perde yapılmak suretiyle bir çağdaş Manasçının sesinde yankısını bulmaktadır;

“O anda, annesinin o gün yaptığı duayı ömrü boyunca unutamayacağını bilemezdi. Onu her zaman gözyaşı dökerek hatırlayacağını, kendisine manas anlatma yeteneği verdiği için Tengri’ye ve bunu Tengri’den istemiş olan annesine her zaman şükredeceğini de bilemezdi. Manas anlatma yeteneği gelişecek, gelişecek ve o, “Yıldırım Sesli Manasçı” olarak ün yapacaktı. Eleman’ın o gün bilemediği şeylerden biri de, gençlik yıllarının Oyrat terörü altında kahramanca bir mücadele ile geçeceği, Kırgızların ondan Manas’ı dinlemek için gizlice dağların uzak kuytularına, boğazlarına gitmek zorunda kalacaklarıydı. Manas’ı anlatmaya başladığı zaman, her defasında, manasçı oğlunun saklandığı yeri söylemediği için işgalciler tarafından öldürülmüş olan annesini, gölbaşında dua ederken canlandıracaktı gözünde. Ve yine her defasında Manas’ı anlatmak onun için hem bir teselli olacak, hem de o, milletin ölmezlik ruhunu simgeleyen, ululayan bu atalar mirası destanının görkemini, derinliğini, güzelliğini daha içten duyacak ve duyuracaktı. Kader ona, kor-kudan nefesi kesilenlere Manas’ı anlatmak, Manas’ı hatırlamak görevi verecekti.” (Aytmatov, age: 15–16)

"Yıldırım Sesli Manasçı" anlatısında yazar, destanın atmosferinde kaleme aldığı ve Manas ruhuyla sonlandırdığı eserin konusunu, üslup ve yapısını doğrudan doğruya özgürlük ile bağımsızlık ideolojisi üzerine kurmuş, ince bir ustalık ve Aytmatov’a özgü bir orijinalite çerçevesinde biçimlendirmiştir. Yazar tarafından destanın ölümsüzlüğü, Kırgız halkının tükenmek bilmeyen mücadeleci ruhuna dayandırılmakta, Kırgız halkına bu ruhu kazandıran motivasyon kaynağının ise kutsal Manas ruhu olduğu önemle vurgulanmaktadır. Eserin başkahramanı Eleman’ın kaderiyle bir bağ kurularak ifade edilen bu hakikati yazar, Kertolgo’nun duasında açık bir yüreklilikle dile getirmektedir. Kertolgo’nun ilk olarak atının başını çevirdiği (yöneldiği) yer Issık-Göl’dür. Kertelgo bu kutsal göle yönelerek seslenir ve insanlığı yok eden acımasız savaşların zulmünden Kırgız halkını koruması için temennide bulunur. Oyrat Savaşı’na giden askerlerin sağ-salim ve zafer kazanmış olarak geri dönmesini ve özellikle oğlu Eleman’ı Manas’ın

kutsal ruhunun korumasını, iyi bir Manasçı olarak yetişmesini diler, dua eder.

Görüldüğü üzere, milliyetçi Kertolgo'nun ilk dileği/duası halkının emniyeti ve iyiliği iken ikinci temennisi kutsal Manas ve Manasçılık ruhunun ebediyet kazanması, oğlu Kertelgo'nun da bu ebediyet yolculuğunda bir şanlı bir Manasçı olarak rol almasıdır. Millî Romantizm ekseninde Aytmatov anlatılarına mercek tutan Ali İhsan Kolcu da Yıldırım Sesli Manasçı anlatısını merkeze alarak Aytmatov-Manas Destanı etkileşimini şu şekilde yorumlamıştır: *"Yıldırım Sesli Manasçı hikâyesinde temel unsur Manas Destanı'dır. Bu destan etrafında, oluşacak millî şuur Kırgızları yeniden hürriyetlerine kavuşturacaktır. Aytmatov bu eserinde (Sultanmurat hikâyesinden farklı olarak) ilk defa bu kadar geniş ve belirgin bir surette bu destana yer verir. Hatta daha da ileri giderek destanın Kırgızlar için taşıdığı ehemmiyeti bir hitabet edasında anlatır."* (Kolcu, 1997: 140)

Manas Destanı ve Manas ruhunun bireyler üzerinde kimlik, kişilik ve öz güven oluşturan ve bu bilinci pekiştiren, coşturan ve kanatlandıran büyü gücü Aytmatov anlatılarına aynıyla yansımıştır. Örneğin, "Cemile" romanında ikinci dünya savaşına gitmek üzere tren istasyonunda toplanmış olan Kırgız askerleri: *"Bozkır yardımcınız olsun! Kahraman Manas'ın ruhu yardımcınız olsun!"* (Aytmatov, 1993: 248) diyerek uğurlanırken uğurlanan askerler de aynı dileklere katılarak Manas'ın kollayıp gözeten ruhuna sığınır. Yine merkezine aynı savaşın oturmuş olduğu "Sultanmurat" anlatısında: *"Her verilen emri yerine getirmeye hazırdılar. Karşılarındaki bu savaşçı sanki manas idi: Kır saçlı, zırhlı, heybetli manas! Ve kendileri de onun sadık, yiğit batırları. Kılıçları bellerinde, kalkanları ellerindeydi."* (Aytmatov, 1993: 106) İfadeleriyle kahraman Manas portresi çizilerek Kırgız gençlerinin bu resim üzere kendine çeki düzen vermeleri ve aynı ruh üzere sadık, yiğit birer bahadır olmaları yönünde telkinlerde bulunmaktadır. Aynı eserin bir başka yerinde ise; *"Beş çocuk atlarını koşturup açmaya çıkmışlardı. Her biri kendi savaş atına binmişti. Sultanmurat Çabdar'a, Anatay Oktoru'ya, Erkinbek Akbaypak'a, Ergeş Altuntuyak'a, Kubatkul Cibekcala'ya. Her zaman yaptıkları gibi hayvanları tırısra kaldırıp avlunun etrafında bir tur attılar. Sonra yola girip köyden çıktılar."* (Aytmatov, age: 111) ifadesi içerisinde yer alan *"Her biri kendi savaş atına binmişti."* cümlesi her fırsatta Kırgız gençlerine savaşçı bir Manas ruhu aşılamanın örneklerini sergilemektedir.

Manas Destanı'na telmih amacı güden ve daima hatırlarda canlı kalmasını hedefleyen, her fırsatta Manas ruhunu bilinçaltına işlemeyi amaç edinen Aytmatov, yalnızca savaş figür ve ritüellerinde değil, duygusal anlamda aşkı, sevdâyı işlerken bile bir ölçü, bir boyut belirleme amacıyla mihenk taşı kabul ettiği Manas Destanı'na telmih ve atıflarda bulunur. Örneğin; Hacımurat, ağabeyi Sultanmurat'ın güzeller güzeli Mırzagül'e âşık olduğunu duyduğunda sevincinden kendini kaybeder ve

“- *Tamam! Tamam! Bağırمام artık. Onu seviyorsun ha! Tıpkı Ayçörek ve Semetey gibi değil mi?*

...

-*Öyleyse çık şu dağlara da avaz avaz bağır, bütün dünyaya ilan et!*

-*Çıkar bağırırım, ne olacak! Mırzagül'ü seviyorsun işte! Seviyorsun' Seviyorsun!..*” (Aytmatov, 2014: 148) şeklinde bir ifadeyle aşklarına duyduğu saygıyı ve bu aşkın büyüklüğünü kendince tarif etmeye çalışır. Bu durum aynı zamanda Kırgız halkının yalnız savaş söz konusu olduğunda değil, beşikten mezara uzanan kulvarda, hayatın her an ve alanında Kahraman Manas ile özdeşleştiklerini veya öyle olmaları gerektiğini açıkça göstermektedir.

Aytmatov anlatıları ve Manas Destanı üzerine yapmış olduğu çalışmalar esnasında Manas ruhuyla özdeşleşen Naciye Yıldız, "Cengiz Aytmatov ve Manas Destanı" adlı çalışmasının bir aşamasında Aytmatov'un duygusal dünyasına dalar ve “*Ben tıpkı Yıldırım Sesli Manasçı'da Eleman için olduğu gibi, Cengiz Aytmatov için de bir ananın dua ettiğine, yazarın, bu duanın gücüyle sözlerini, imkânsız gerçekleştirerek bütün dünyaya duyurduğuna inanıyorum.*” (Yıldız, agm: 225) sözleriyle Manas ruhunun koruyucu ve kucaklayıcı gücüne işaret eder.

Hiç şüphesiz ki Manas Destanı, Aytmatov'a farklı bir orijinalite kazandırarak gerek üslup ve gerekse içerik bakımından aynı kulvarda yol aldığı çağdaşlarına nazaran bir üstünlük ve ayrıcalık kazanmasını sağlamıştır. Bu ayrıntı üzerine yoğunlaşan araştırmacılardan biri olan Kolcu, Manas Destanı'nın Aytmatov için önemine vurgu yaparken;

"Millî olandan evrensele ulaşmada Cengiz Aytmatov'un Türk Dünyası yazarları içerisinde çok önemli bir yeri vardır. O, eserlerinde 'geleneksel kültür unsurları'nı kullanarak millî hissiyatı, bütün insanlığı kucaklayan ortak zevk ve estetik duyarlık hâline dönüştürür. Aytmatov'un eserlerinde halk kültürünün pek

çok çeşidini bulmak mümkündür. Geçmişini bugünle değil, bugünü geçmişle izah etmeye çalışan yazar; eserlerinde folklorik unsurları bolca kullanarak geçmişte yaşanan ve millî hafızada canlılığını koruyan hâdiseleri bir model vak'a durumuna getirir. Bir efsane, bir destan, bir masal, büyük bir hadise bugünün olayını açıklayıcı mahiyettedir. Onun eserlerinde destan parçaları, efsaneler, masallar, halk hikâyeleri zengin bir malzeme durumundadır. Aytmatov'un eserlerinde ön plâna çıkan folklorik malzemenin temelinde Kırgız Geleneği ve Manas Destanı vardır. Manas Destanı yazar için, Kırgız ruhunun şekillenip nazma büründüğü bir halk ansiklopedisidir. (Kolcu, age: 56) ifadelerine yer verir.

Sonuç

Aytmatov'un eserlerinde Manas Destanı'nın etki ve izlerini yalnızca bu destandan alınan mitolojik unsurlar, birebir ifadeler ve metinlerde aramak ve bununla sınırlandırmak yanlış bir kanaat olacaktır. Çünkü yazar, eserlerine Manas ruhunu sindirerek bu ruhu gelecek kuşaklara aktarmayı hedeflemiştir. Manas Destanı, Kırgız millî ruhu ve hafızasının oluşmasında nasıl büyük bir rol oynamışsa Aytmatov anlatıları da oluşan bu ruh ve hafızayı canlı tutan, besleyen kültürel bir zenginlik ve millî hafıza hazinesinin koruyucusu ve aktarıcısı olarak üzerine düşen görevi yerine getirmiş, getirmeye de devam etmektedir. Bu yönüyle denilebilir ki Aytmatov anlatıları, Manas Destanı'nın modern ve güncel bir varyantını oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- AÇA, Mehmet (2002); **Kazak Türklerinin Destanları ve Destancılık Geleneği**, Konya: Kömen Yayınları.
- AKPINAR, Yavuz (1986); "**Manas Destanı**", Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, C:6, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- ALPISBAYEV, Kupiya (1995); "**Kazak Âlimlerinin İncelemelerinde Manas Destanı**", Manas Destanı ve Etkileri Uluslararası Bilgi Şöleni, Ankara: AKM Yayınları.
- ASANALİYEV, Keneşbek (1995); **Çingiz Aytmatov**, Bişkek.
- ASSMANN, Jan (2001); **Kültürel Bellek**, Çev: Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ATSIZ, Hüseyin Nihal (1997); **Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- AYTMATOV, Cengiz - Muhtar ŞAHANOV (1998); **Kuz Başındaki Avcının Çığı**, Aktaran: Banu Muyaeva, Ankara: Tolkun Yayınları.
- _____ (1982); "**Kadim Kırgız Ruhunun Zirvesi**" Aktaran: İklil Kurban-Ali Akbaş, Erzurum: Kardeş Edebiyatlar Dergisi, Sayı 3.

- _____ (1992); "**Her Yazar Kendi Halkı İçin Yazmayı Nazarda Tutar**", Mülâkat: Sabiha Özen, Dergâh Dergisi (Şubat), sayı 24.
- _____ (1993); **Cemile -Elveda Gülsarı, Yüz Yüze, Oğulla Görüşme, Askerin Oğlu Hikâyeleriyle Birlikte-**, Çev: Mehmet Özgül, İstanbul: Cem Yayınevi.
- _____ (1993); **Yıldırım Sesli Manasçı**, Çev: Refik Özdek, İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- _____ (2014); **Cemile, Sultanmurat**, Çev: Refik Özdek, Ötüken Neşriyat A.Ş., İstanbul.
- BAYCIYEV, Mar (2004); **Manas Destanı Kalbimin Ağrısıdır**, Çev: Doğan Gürpınar, Bişkek: Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. VI.
- ÇETİN, Mustafa (1994); **Cengiz Aytmatov'un Eserleri ve Eserlerinden Sinemaya Uyarlanan Filmler Üzerine Bir İnceleme**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- DELİÖMEROĞLU, Yakup (2008); **Cengiz Aytmatov'la Söyleşi**, Ankara: Kardeş Kalemler-Cengiz Aytmatov Özel Sayısı-Sayı 19.
- ELİADE, Mircea (1993); **Mitlerin Özellikleri**, Çev: Sema Rıfat, İstanbul: Kuram Yayınları.
- ERBAY N., Kübra (2002); **Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Tabiat**, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- GEYİKOĞLU, Hasan (2001); **Tarih Açısından Manas Destanı ve Sovyetler Birliğindeki Türklerin Millî Duygularına Etkisi**, Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı 16, Erzurum.
- <http://tarih.sitesi.web.tr/manas-destaninin-olusumu-ve-icerigi.html> 25.08.2015
- İNAN, Abdulkadir (1987); **Manas Destanı**, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- KOLCU, Ali İhsan (1997); **Millî Romantizm Açısından Cengiz Aytmatov**, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- _____ (2008); **Bozkırdaki Bilge: Cengiz Aytmatov**, Erzurum: Salkımsöğüt Yayınları.
- KORKIN, Vladimir (1993); **Cengiz Aytmatov ile Söyleşi: Tercih: Robot veya İnsan Olmak**, Çev: Orhan Söylemez, Ankara: Türk Dili Dergisi (Mart) Nr: 495.
- KORKMAZ, Ramazan (2004); **Cengiz Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri**, Ankara: Türksöy Yayınları.
- Manas Ensiklopediya** I, II. Tom (1995). Bişkek: Muras Yayını.
- ORAL, Zeynep (1976); **Cengiz Aytmatov ile Konuşma**, Nesin Vakfı Yıllığı, İstanbul: N. V. Yayınları.
- SAGINBEKOV, Bakıt İmanak (2007); **"Cengiz Aytmatov'un 'Elveda Gülsarı' Eserinde Ana Motif Olarak At"**, Ankara: I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı-Bildiriler, Cilt IV.
- ŞİŞMAN, Bekir (2007); **"Cengiz Aytmatov'un 'Elveda Gülsarı' Adlı Eserinde Kırgız Folkloruna Dair Tespitler"** Ankara: I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı- Bildiriler, Cilt V.
- UZUN, Gülsine; **Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Yaratılış ve Türeyiş Sembolizmi**, Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları Volume 2 / 2 Spring 2007.

AHMET SARIGÜL

VELİHANOĞLU, Çokan; (<http://gercektarihimiz.blogcu.com/tarihi-yonuyle-manas-destani/4508911>. 07. 03. 2016)

YILDIZ, Naciye (1998); **Cengiz Aytmatov ve Manas Destanı**, Doğumunun 70. Yıl Dönümünde Cengiz Aytmatov Uluslar Arası Bilgi Şöleni Bildirileri (8-10 Aralık), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

**2016-2017 VE 2017-2018 EĞİTİM VE ÖĞRETİM
YILLARINDA 5. SINIF TÜRKÇE DERS
KİTAPLARINDAKİ HİKÂYE EDİCİ METİNLERİN
UZUN-ÇETİNKAYA FORMÜLÜ İLE OKUNABİLİRLİK
DÜZEYLERİ/DÜZEYLERİNİN İNCELENMESİ**

Ümmü Gülsüm BOZLAK*

Öz: Bu çalışmanın amacı, 2016-2017 eğitim öğretim yılında beşinci sınıf Türkçe ders kitabında bulunan öyküleyici metinlerin Çetinkaya ve Uzun'un geliştirmiş oldukları formül ile okunabilirlik düzeylerini ölçmektir. Ders kitabındaki öyküleyici metinlerin kelime ve cümle uzunlukları esas alınarak okunabilirlik düzeyini belirlemek amacıyla yapılan bu çalışma betimsel niteliktedir.

Uzun ve Çetinkaya'nın geliştirmiş oldukları okunabilirlik formülü ile 2016-2017 ve 2017-2018 eğitim öğretim dönemlerinde MEB yayını olan beşinci sınıf Türkçe ders kitaplarında bulunan hikâye edici metinlerin okunabilirlik düzeyleri ölçülmüş ve sonuçları karşılaştırılmıştır.

Araştırma sonucunda 2016-2017 eğitim öğretim yılında kullanılan beşinci sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerin okunabilirlik düzeyleri değerlendirildiğinde Uzun ve Çetinkaya'nın Türkçe metinlerin okunabilirlik düzeylerinin tanımlanması ve sınıflandırılması ile bir metin (51+) bağımsız okuma, 5. 6. ve 7. sınıf grubunda değerlendirilmiş, bir metin (0 - 34) engelli düzey, 10, 11. ve 12. sınıf düzeyinde, diğerleri de (35 - 50) eğitsel okuma, 8. ve 9. sınıf düzeyinde olduğu değerlendirilmiştir. Sonuç olarak sadece bir hikâye edici metnin bağımsız okuma olduğu yani öğrenci düzeyinde olduğu görülmektedir.

2017-2018 döneminde kullanılan 5. sınıf Türkçe ders kitabında ise dört metin (51+) bağımsız okuma düzeyinde 5, 6. ve 7. sınıf grubunda, diğerlerinin ise (35 - 50) eğitsel okuma 8. ve 9. sınıf düzeyinde olduğu değerlendirilmiştir. Yani eğitimci desteğiyle konuyu kavrayabileceği düzeyde metinler daha çok bulunmaktadır.

Araştırma sonucunda 2017-2018 eğitim öğretim yılında kullanılan 5. sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerin okunabilirlik düzeylerinin sınıf seviyesine göre geçen yıla göre daha uygun hazırlandığı görülmektedir.

Türkçe için sadece kelime ve cümle uzunlukları değil aynı zamanda bilinmeyen kelimelerin de göz önünde bulundurulduğu, metinlerin özel niteliklerinin de ölçülmesini sağlayan, yeni formüller geliştirilmelidir. Hedef kitle seviyesine göre kitaplarda

Geliş tarihi: 24. 11. 2017

Kabul tarihi: 17. 12. 2017

*. Ümmü Gülsüm BOZLAK, İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe Eğitimi Bölümü. gulsumbozlak@hotmail.com

hangi okunabilirlik düzeyinde metinlere yer verilmesi gerektiği belirlenmeli; okunabilirlik düzeyleri, metinlerde bulunması gereken özellikler arasına alınmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe Ders Kitapları, Okunabilirlik, Anlaşılabilirlik, Uzun-Çetinkaya Formülü.

THE READABILITY LEVELS OF STROYTELLING TEXTS IN THE FIFTH GRADE TURKISH TEXT BOOKS WITH THE FORMULA DEVELOPED BY UZUN-ÇETINKAYA AT 2016-2017 AND 2017-2018 EDUCATION AND TRAINING PERIOD

Abstract: The aim of this study is to measure the readability levels of the storytelling texts found in the fifth grade Turkish textbook at 2016-2017 training and education year by the formulas developed by Çetinkaya and Uzun. This study is a descriptive form is to specify level of readable with the basement of word and sentence length of storytelling texts at lecture book.

The readability levels of the storytelling texts found in the fifth grade Turkish textbook published by MEB at 2016-2017 and 2017-2018 period were measured and compared with the results by the formulas developed by Çetinkaya and Uzun.

At the result of the research if the readable level of the storytelling texts of Turkish lecture book at fifth grade used at 2016-2017 training and lecture period, with the describing and specification of readable level of Turkish texts of Uzun and Çetinkaya; a text (51+) independent reading, 5.6. And a group of 7th grade, a text (0-34) for the disabled, 10th, 11th and 12th grade, Others (35-50) were considered to be on the 8th and 9th grade level of educational reading.

At a fifth grade Turkish lecture book used at 2017-2018 academic year; four text (51+) independent reading level at 5, 6, 7th class, others (35-50) Others (35-50) were considered to be on the 8th and 9th grade level of educational reading. That is, there are many texts with the level of supporter of trainer.

At the result of the research, the readable level of the storytelling texts of fifth grade at Turkish lecture book used 2017-2018 academic year seen in an appropriate way according to the past year.

For Turkish, not only word and sentence lengths but also new formulas should be developed which also take into account unknown words, and formulas should be developed to measure the specific qualities of texts. According to the target audience level, it should be determined at which level of readability texts should be included in the books; Readability levels should be included in the texts.

Key Words: Turkish textbooks, readability, intelligibility, text selection, Uzun-Çetinkaya Formula.

1. GİRİŞ

Bu çalışmada 5. sınıf Türkçe ders kitaplarındaki hikâye edici metinlerin okunabilirlik oranları nasıldır? ana problemine çözüm aranmaktadır:

Bu ana problemin aşağıda ifadesini bulan alt problemlerine de çözüm aranacaktır:

1- 5. Sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerde ortalama sözcük ve tümce uzunluğu nedir?

2- 5. Sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerde okunabilirlik gücülüğü nedir?

3- Çetinkaya- Uzun'un okunabilirlik formüllerine göre 2016-2017 ile 2017-2018 eğitim öğretim dönemleri için hazırlanmış 5. sınıf Türkçe ders kitaplarındaki hikâye edici metinlerde okunabilirlik düzeyleri arasında fark var mıdır?

Ana problem çerçevesinde yapılan araştırmalar incelendiğinde ders kitaplarının nasıl hazırlanması gerektiği açıkça belirtilmiştir. Ancak kullanılan ders kitaplarının belirtilen hususlara ne kadar dikkat edilerek hazırlandığı maalesef aşikârdır. Türkçe ders kitapları hazırlanırken göz önünde bulundurulması gereken en önemli unsurların başında, kitaplara alınacak metinlerin niteliği ve metinlerin öğrenci düzeyine uygunluğu gelmektedir. Öğrenci düzeyine uygun metinlerin seçilmesi ile ilgili olarak Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları Yönetmeliğinde (1995) “*Kullanılan kelimeler ve cümle yapıları öğrenci seviyesine uygun olmalıdır.*” ifadesi yer almaktadır.

Ders kitaplarında yer alan metinlerin işlevlerini yerine getirebilmesi, dolayısıyla amacına ulaşabilmesi için bu metinlerde birçok özelliğin bulunuyor olması gerekir. Bu özellikler arasında en önemlilerden biri “okunabilirlik” tir.

Okunabilirliğin diğer özellikler içerisinde ayrı bir önem kazanması, okunabilirlik düzeyi düşük bir metnin, diğer işlevlerini de yerine getirememesinden kaynaklanmaktadır. “Okunabilirlik” ten kastedilen, okuyan tarafından metinlerin ne kadar kolay ya da güç anlaşılır olduğudur (Ateşman, 1997: 71)

Sever (2003: 17)’e göre, temel okuma-yazma becerisinin kazanılmaya başlandığı ilköğretim dönemindeki çocukların öğretimde karşılaştıkları metinler ve kitaplar, onların öğrenimlerinin ileriki aşamalarında okuma alışkanlığı edinmiş birer okur olarak yetişmelerinde önemli bir sorumluluk üstlenir.

Ders kitaplarının ve bu kitaplarda yer alan metinlerin, çocukların okuma alışkanlığı kazanmasında da önemli bir yeri vardır. Okuma alışkanlığının yeterince gelişmediği toplumumuzda bireylerin kitap ya da metinle karşılaşmaları genellikle ders kitapları aracılığıyla olmaktadır (Teksan ve Günes, 2006: 459). Bu bakımdan ders kitaplarındaki metinlerin, her yönüyle kusursuz ve seviyeye uygun olması gerekir.

Çocuklar, rahatlıkla okuyabildikleri, okuduklarını anladıkları zaman başarılı olabilirler.

Güneş (2003)'e göre ders kitaplarında kullanılan cümlelerin de kısa ve basit olması okunabilirliği artırıcı olmaktadır. Okunabilirlik formülleri aslında farklı yaşlardaki çocuklara uygun metin seçiminde öğretmenlere yardımcı olmak için okul ders kitaplarını sıralamak amacı ile geliştirilmiştir (Dubay, 2004). Bu bilgiler ışığında ders kitaplarındaki metinlerin okunabilirlik düzeylerinin belirlenmesinin çok önemli olduğu söylenebilir.

Okunabilirlik ile anlaşılabilirlik aynı şey değildir. Anlaşılabilirlik metnin niteliği ve içeriği ile ilgilidir. Okuma eyleminden sonra anlamlandırma yani bilişsel sürecidir. Eğer bu iki özellik bir arada gerçekleşmişse etkili ve verimli bir okuma eyleminin gerçekleştiği düşünülebilir. Metindeki cümlelerin öğrenci seviyesine uygun uzunluğa sahip olması, yine tahmini olarak seviyeye uygun olarak yabancı ya da bilinmeyen kelimelerin kullanılması öğrencinin kelime hazinesini destekler nitelikte bağlamların verilmesi metnin okunabilirliğini ve anlamlandırılabilirliğini sağlayacaktır.

Okuyucunun okumasını kolay kılan özellikler: ön bilgi, okuma becerisi, ilgi, motivasyondur. Yazı puntosu gözleri, içerik ve söz dizimi beyni yormayan güzel bir olay örgüsüne sahip metinler öğrencilere keyifli bir okuma imkânı verir. Çalışmada ise sadece Uzun ve Çetinkaya'nın geliştirmiş olduğu formül ile ortalama sözcük ve cümle uzunluklarına göre hikâyeye edici metinlerin okunabilirlik düzeyleri değerlendirildi.

Ateşman (1997: 71)'a göre okunabilirlik, okuyan tarafından metinlerin kolay ya da güç anlaşılır olma durumudur. Okunabilirlik, çoğunlukla metinlerin nicel özellikleri yani cümle ve kelime uzunlukları ve bilinmeyen kelime sayısı göz önüne alınarak metnin güçlüğünü belirlemeyi amaçlar.

Metinlerin güçlük derecesinin belirlenmesi ve bu doğrultuda metinlerin düzeye uygunluğunun tespiti okunabilirliğin temel problemidir. Okuma için büyük anlam taşıyan okunabilirlik; anlaşılabilirlikle birlikte tamamen okumanın kapsamında yer almaktadırlar. Farklı sözcük, zor sözcük, yabancı sözcük, terimler, soyut ya da somut sözcükler gibi değişkenleri dikkate alan formüller Türkçeye henüz uyarlanmamıştır.

Bugüne kadar okunabilirlikle ilgili yapılan çalışmalarda metnin düzeyini belirlerken metnin içeriği, uzunluğu, yapısı, mantık örgüsü,

metinle birlikte kullanılan resimlerin etkisi, metnin öğretim programına uygunluğu, okuyucu ilgisi gibi unsurlar ölçümlerin dışında tutulmuştur (Fry, 2002: 287).

Yapılan çalışmalar ışığında denilebilir ki okunabilirlik formülleri metnin güçlüğü ile ilgili bir fikir verir. Okunabilirlik ölçüsü, metnin nitel özellikleri ile birlikte ele alınırsa ancak kesin bir sonuca ulaştırabilir (Zorbaz, 2007: 90). Geliştirilen formüllerin tek başına okunabilirliği belirleyebileceğini söylemek zordur. Çünkü okunabilirlik düzeyi, kişiye göre de değişebilir. Çünkü bilinmeyen kelimeler de okunabilirliğe etki eder ve herkesin bilmediği kelimeler de farklı olabilir. Okunabilirlik düzeyini belirlemek öğretmen ve kütüphanecilere, öğrencilere uygun kitabı belirleme konusunda fayda sağlayabilir. Okunabilirliği öğrencinin seviyesine uygun bir kitap da öğrenciyi daha başarılı ve şevkli kılar (School Renaissance Institute, 2000: 1).

Okunabilirliğin ölçülmesinde birçok değişken kullanılmıştır. Farklı sözcüklerin toplam sözcük sayısına oranı; zor sözcüklerin toplam sözcük sayısına oranı; zor sözcüklerin, yabancı sözcüklerin, sözcük türlerinin, terimlerin, soyut ya da somut sözcüklerin vb. oranı, kullanılan değişkenler arasındadır (Ateşman, 1997). Okunabilirlik ölçüsü, metnin nitel özellikleri ile birlikte ele alınırsa ancak kesin bir sonuca ulaştırabilir (Zorbaz, 2007).

Yapılan araştırmalar sonucunda çocukların yaşları ile ortalama tümce (ifade) uzunluğunun güçlü bir ilişkisinin olduğu ve yaş arttıkça ortalama tümce uzunluğunun da arttığı (Ege, Acarlar ve Gülyüz, 1998: 27) yaş ile cümle uzunluğu arasında doğru orantılı bir artış olduğu (Acarlar, Ege ve Turan, 2002: 70) tespit edilmiştir.

Bireyler tıpkı parmak izleri gibi birbirinden farklıdır. Bundan dolayı okunabilirlik formüllerinin herkes için aynı sonucu verdiği söylenemez.

Selzer (1981)'e göre de okuma oldukça bireysel bir eylemdir ve okunabilirlik formüllerinin tüm okuyucular için genelleştirilmesi doğru olmaz. Okuyucunun yetenekleri, artalan bilgisi, okuma amacı, algılama durumu ve ilgisi göz ardı edilemez (Davison, 1985). İçeriği bilmenin ve artalan bilgisinin anlama düzeyleri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir.

Şirin (2007: 54)'de "İyi çocuk kitabının dili nasıl olmalıdır?" sorusuna karşılık şöyle cevap vermektedir: "*Çocuk dilinin yapısal oluşum süreci çocukta dil, duyu ve zihinsel gelişim yanında pedagojik yönelim, algılama ve zekâ algılama düzeyine uygun olmadıkça eserin dili*

çocuk düzeyinin altında veya üstünde kalır. Çocuğa ulaşmanın biricik sözel aracı olan anlatım dilinin bilinçli kullanımı, çocuğun edebiyatla özdeşim kurmasını sağladığı oranda edebiyat, çocuk edebiyatı katına yükselebilir.”

Bu cevapta Şirin’in vurgulamak istediği, çocuğun sağlıklı bir şekilde dil gelişiminin gerçekleşmesi için onun seviyesine uygun edebî eserler yanında çevresinin de konuşma dilini en iyi şekilde kullanması gerektiği hususundadır. Çocuğun zihinsel gelişimine, pedagojik yönelimine, zekâ algılama düzeyine yani çocuğun ilgi ve seviyesine uygun metinler onun okuma sevgisi, alışkanlığı kazanması noktasında oldukça önemlidir.

“Çocuk kitaplarında ve metinlerinde aranması gereken muhteva özellikleri ana fikir, konu, kahramanlar, plân, üslup ve dildir. Çocuk kitapları çocuğa görelilik ilkesine uygun bir şekilde hazırlanırken bu sayılan öğelerin her birinin titiz bir şekilde işlenmesi gerekmektedir. Ana fikir hiçbir şüpheye yer bırakmaksızın açık ve anlaşılır olmalıdır. Konu, ana fikir ile ilişkisi sağlam ve belirgin olmalıdır. Kahramanlar az sayıda olmalıdır. Plân mümkün olduğu kadar basit olmalıdır. Üslup ve dil anlaşılır olmalıdır” (Demircan, 2006: 14).

Yalçın ve Aytaş’ın ilköğretim ikinci kademe öğrencilerinin okuduğu kitaplarla ilgili olarak *“Bu yaş grubundaki çocukların okuyacakları çocuk edebiyatı metnlerinin 700 kelimeyi aşmaması gerekir. Yalın, sade Türkçe mecazlar ve benzetmeler, bütün zaman kipleri kullanılabilir. Birleşik zamanlı fiiller de kullanılabilir.”* ifadeleri ders kitaplarında metin seçiminde göz ardı edilmemesi gereken maddelerdir.

Demircan (2006: 14) bir çocuk kitabında bulunması gereken iç-yapı (içeriksel) ölçütlerinde dil ve üslup konusunda şu özellikleri vurgulamıştır: *“Yapıtın dili sade ve açık, anlatımı sürükleyici olmalıdır. Paragraflar 3-5 cümleyi geçmemeli; sözcükler, çocuğun sözcük dağarcığını geliştirici nitelikte olmalıdır. Yapıtlarda kullanılan bilinmeyen sözcük sayısı çocuğun gelişimine uygun, çocuk dünyasıyla ilişkili, kitap yazım ve noktalama açısından kusursuz olmalıdır. Sözcükler güncel olmalı, eski sözcükler ve ses tekrarları kullanılmamalıdır. Kitap, yabancı sözcüklerden mümkün olduğunca arındırılmalı, kullanılan yabancı sözcükler ise aslına uygun yazılmalıdır. Yabancı sözcüklerin açıklamaları verilmeli, yabancı deyimler ve atasözleri Türkçeye uyarlanmalıdır. Devrik cümle kullanılmamalı, sözcükler sadece ilk anlamlarında kulla-*

nılmalıdır. Cümleler tek özne ve tek yüklemden oluşmalı, birleşik ve girişlik cümle kullanılmamalıdır. Argo ve mecaz söyleyişler kullanılmamalı, edat ve bağlaçlar mümkün olduğunca az kullanılmalıdır. ”

Millî Eğitim Bakanlığı TTKB tarafından, 2006 yılında hazırlanmış olan ilköğretim Türkçe dersi öğretim programında “*okuma metinlerinde bulunması gereken özellikler*” belirtilmiştir. Bu özellikleri içerisinde metinlerin dil yapısı ile ilgili olan maddeler dikkat çekicidir:

1. maddesinde: *Metinler, öğrencilerin ilgi alanlarına ve seviyesine uygun olmalıdır.*

7. maddesinde: *Her metin, öğrencinin söz varlığını zenginleştirecek yeni öğrenilecek söz ve söz gruplarına yer vermeli; ancak bu oran metni oluşturan kelimelerin yüzde beşini geçmemelidir” (MEB, 2006: 56).*

1.1. Programlarda Metin

Uzunlukları Bakımından Belirlenen İlkeler

1981 Programına kadar Türkçe öğretim programlarında metinlerin uzunluğu ile ilgili olarak “Seviyeye uygun uzunlukta olmalıdır” ifadesi dışında bir değerlendirme yapılmamıştır. 1981 programında anlama kazanımları bölümünde öğrencilerin hangi uzunluktaki metinleri anlamaları gerektiği hususunda şu bilgi verilmiştir:

1. Sınıf: 3–5 dakikalık bir masalı dinleyebilmek.
 2. Sınıf: 5–8 dakikalık bir masalı ve öyküyü dinleyebilmek.
 3. Sınıf: 8–10 dakikalık bir masalı ve öyküyü dinleyebilmek.
 4. Sınıf: 15–20 dakikalık bir masalı ve öyküyü dinleyebilmek, bir röportajı, bir belgesel filmi, bir çocuk filmi izleyebilmek; 150–200 doğru ve anlamlı olarak okuyabilmek.
 5. Sınıf: 20–25 dakikalık öykü ve masal bandını dinleyebilmek, bir röportajı, bir belgesel filmi bir çocuk filmi izleyebilmek; 200–300 kelimelik metinleri doğru ve anlamlı olarak okuyabilmek.
 6. Sınıf: Ortalama 150–200 kelimelik bir fikir yazısını ya da 350–400 kelimelik öykü yazısını anlamlı olarak okuyabilmek.
 7. Sınıf: Ortalama 200–300 kelimelik bir fikir yazısını ya da 400–500 kelimelik öykü yazısını anlamlı olarak okuyabilmek.
 8. Sınıf: Ortalama 250–300 kelimelik bir fikir yazısını ya da 450–550 kelimelik öykü yazısını anlamlı olarak okuyabilmek.
- 2005 (1–5. sınıflar) programında 1., 2. ve 3. sınıfta okutulacak metinlerin kısa ve bol resimli olması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca

2005 (1–5. sınıflar) ve 2006 (6–8. sınıflar) programlarında metinlerin “işlenecek süreye uygun uzunlukta” olması gerektiği belirtilmiştir.

Türkçe ders kitaplarının beklenen okunabilirlik düzeyinin, öğrencilerin sahip olduğu beceri evreninin üstünde olması gerekir. Ancak bu düzeyde olan ders kitapları onu okuyan öğrencilere bir şeyler verebilir. Bir ders kitabında bulunan metinlerde kullanılan sözcük ve cümle ortalamaları, öğrencilerin kompozisyonlarında kullandıkları sözcük ve cümle ortalamalarından yüksek olmalıdır. Böylece kitaplar, öğrencilerin dil becerilerinin gelişmesine katkı sağlayabilir. (Temur, 2002: 23)

1.2. Problem Durumu

Bu çalışmada aşağıdaki ana probleme çözüm aranmaktadır:

5. sınıf Türkçe ders kitaplarındaki hikâye edici metinlerin okunabilirlik oranları nasıldır?

Bu ana problemin aşağıda ifadesini bulan alt problemlerine de çözüm aranacaktır:

1- 5. Sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerde ortalama sözcük ve tümce uzunluğu nedir?

2- 5. Sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerde okunabilirlik gücü nedir?

3- Çetinkaya- Uzun'un okunabilirlik formüllerine göre 2016-2017 ile 2017-2018 eğitim öğretim dönemleri için hazırlanmış 5. sınıf Türkçe ders kitaplarındaki hikâye edici metinlerde okunabilirlik düzeyleri arasında fark var mıdır?

1.3. Amaç

Araştırmada MEB'in izni ile ders kitabı olarak 2016-2017 ile 2017-2018 eğitim öğretim dönemleri için öğrencilere sunulan MEB yayını olan 5. sınıf Türkçe ders kitabında yer alan hikâye edici metinlerin Uzun ve Çetinkaya'nın geliştirmiş olduğu okunabilirlik formülüyle değerlendirilerek okunabilirlik seviyelerinin tespiti ve düzeylerinin karşılaştırılması amaçlanmıştır.

1.4. Önemi

Ders kitaplarındaki metinlerin okunabilirlik düzeyleri öğrenci seviyesine uygun olması; öğrencinin metinleri kolaylıkla yani yorulmadan okuması, anlamasını, anlamlandırmasını sağlayacaktır. Şekil ve içerik yönünden öğrencinin zorlanmadan okuyup anlamlandığı me-

tinler çocuklarda okuma sevgisi ve alışkanlığının yerleşmesini kolaylaştıracaktır. 2016- 2017 ve 2017-2018 eğitim öğretim dönemlerinde okullarda kullanılan 5. sınıf Türkçe ders kitaplarında yer alan hikâye edici metinlerin okunabilirlik düzeyleri, öğrencilerin seviyesine uygun olup olmadığı, Uzun-Çetinkaya okunabilirlik formülüne göre değerlendirildi. Ayrıca çalışmadaki amaçlardan biri de ders kitaplarının okunabilirlik unsuru göz önünde bulundurularak hazırlanmasına katkıda bulunmaktır. Bunun sonucunda ders kitaplarındaki metinlerin öğrencilerin okuma sevgisi ve alışkanlığı kazanmasında daha da etkili olmasını sağlayacağı düşünülmektedir.

1.5. Sınırlılıklar

5. Sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerde okunabilirlik sayıları ve güçlük dereceleri metnin zorluğuyla ilgili tahminde bulunulması ile sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada kullanılan okunabilirlik formülleri seslem, sözcük ve tümce saymaya dayanmıştır. Anlaşılabilirlik ise kapsam dışındadır. Çıkartmalı okunabilirlik işlemi ise uygulanamamıştır.

2. Okunabilirlik Düzeyleriyle İlgili Yapılan Çalışmalar

1. Türkçe Metinlerin Okunabilirlik

Düzeylerini Sınıflandırmaya Yönelik Çalışmalar

Mert'in 2013 yılında Türkçe ders kitaplarındaki metinlerin sözcük ve tümce uzunluklarını, okunabilirlik ve eğitim düzeylerini belirlemek amacıyla yapmış olduğu çalışmada; Türkçe ders kitaplarındaki 52 öyküleyici ve bilgilendirici metnin okunabilirlik puanlarını Çetinkaya-Uzun Okunabilirlik Formülü'ne bağlı kalarak hesaplanmış ve elde edilen okunabilirlik puanları ile bu metinlerin eğitim düzeyleri belirlenmiştir. Çalışma sonucunda bilgilendirici ve öyküleyici metinlerin okunabilirlik puanları ve eğitim düzeyleri ilişkisinin farklılık gösterdiği belirlenmiştir. Bilgilendirici metinler, ulaşılmak istenen okurun yaş düzeyini, göz ardı ederek seçilirken, öyküleyici metinlerin bilgilendirici metinlere oranla ulaşılmak istenen çocuk okurun eğitim düzeylerine daha uygun oldukları gözlemlenmiştir. Bilgilendirici metinlerin % 82.75'i, öyküleyici metinlerin % 39.14'ü okunabilirlik puanları ile eğitim düzeyleri arasında uyumsuzluk belirlenmiştir. Okunabilirlik puanları ile eğitim düzeyleri uyumlu olan metinler ise bilgilendirici metinlerde % 17.25, öyküleyici metinlerde % 60.86 oranındadır. Bu veriler ışığında

Türkçe ders kitaplarındaki bilgilendirici ve öyküleyici metinlerin çocuk okurun yaş ve gelişim düzeyleri dikkate alınarak seçilmediğinin görüldüğü belirtilmiştir.

Uzun ve Çetinkaya'nın 2010 yılında yapmış olduğu çalışmada *Türkçe Metinlerin Okunabilirlik Düzeylerinin Tanımlanması ve Sınıflandırılması* çalışmasında geliştirmiş oldukları okunabilirlik formülünü uygulamışlardır. Bu çalışmada, Türkçe metinlerin okunabilirlik düzeylerinin tanımlanması ve sınıflandırılması amaçlanmıştır. İlişkisel tarama modeli niteliğinde olan araştırmanın örneklemini 32 Türkçe bilgilendirici metin oluşturmaktadır. Örneklem grubunda yer alan metinler ilköğretim 5. sınıftan başlayarak 12. sınıfa kadar olan tüm eğitim basamaklarından otuzar kişilik gruplara çıkartmalı okunabilirlik işlemi tekniği kullanılarak uygulanmıştır. Evrenini bilgilendirici metinlerin oluşturduğu çalışmada, ortalama sözcük uzunluğu, ortalama tümce uzunluğu, çok heceli sözcük oranı ve tekrarlanan sözcük gövde oranı değişkenlerinin metinlerin okunabilirliğiyle ilişkisi Pearson Korelasyon analiziyle belirlenmiştir.

Uzun ve Çetinkaya'nın geliştirmiş oldukları metinlerin okunabilirlik düzeyini belirleyen formül denklemi şu şekildedir:

$$OP = 118,823 - 25,987 \times OSU - 0,971 \times OTU$$

OP= Okunabilirlik Puanı

OTU= Ortalama tümce uzunluğu

OSU= Ortalama sözcük uzunluğu

Uzun ve Çetinkaya'nın Türkçe metinlerin okunabilirlik düzeylerinin tanımlanması ve sınıflandırılması: engelli düzey, eğitsel okuma, bağımsız okuma şeklindedir.

Tablo 1. Okunabilirlik Puanı Okunabilirlik Düzeyi Eğitim Düzeyi

0 - 34	Engelli Düzey	10. 11. ve 12. Sınıf
35 - 50	Eğitsel Okuma	8. ve 9. Sınıf
51 +	Bağımsız Okuma	5,6. ve 7. Sınıf

Uzun ve Çetinkaya'nın Türkçe metinlerin okunabilirlik düzeylerinin tanımlanması ve sınıflandırılmasında okunabilirlik düzeyi, engelli düzey, eğitsel okuma, bağımsız okuma tanımları da aşağıda belirtildiği şekildedir:

Okunabilirlik Düzeyi (Readability Level): Okunabilirlik düzeyi kavramı, okurun metni anlamak için gereksinim duyduğu eğitsel düzeyi tanımlamak için kullanılır.

Bağımsız Okuma Düzeyi (Independent Reading Level): Okurun, herhangi bir yardım olmaksızın metni işlemleyebileceği ve anlamlandırabileceği düzeydir.

Eğitsel Okuma Düzeyi (Instructional Reading Level): Okurun, bir eğitimcinin yardımıyla metni işlemleyebileceği ve anlamlandırabileceği düzeydir.

Engelli Okuma Düzeyi (Frustration Reading Level): Okurun, bilişsel düzeyinin üstünde, eğitimci yardımı olmasına karşın metni işlemleyemeyeceği ve anlamlandıramayacağı düzeydir.

Solmaz'ın 2009 yılında yapmış olduğu araştırmada, *İlköğretim 4. ve 5. sınıf düzeylerindeki Türkçe metinlerde tümce uzunluğu, sözcük uzunluğu ve sözcük hazinelerinin kullanım sıklığı değişkenleri ile metinlerin okunabilirliği arasındaki ilişki düzeyi ve yönünün belirlenmesi amaçlanmaktadır*. Çalışma grubu olarak 4. sınıf ve 5. sınıf öğrencilerinden beşer kişi olmak üzere toplam 10 öğrencinin yer aldığı çalışmanın örneklemini, 4. sınıf Türkçe ders kitabından seçilen 15 metin ve 5. sınıf Türkçe ders kitabından seçilen 15 metin olmak üzere toplam 30 metin oluşturmaktadır. Uygulama için seçilen metinlerin okunabilirlik puanlarını elde etmek için 10 öğrenciden metinleri okumalarının ve her metnin sonunda bulunan konu ile ilgili beşer soruyu yanıtlamalarının istendiği belirtilmektedir. Bu yolla oluşturulan her metin için ortalama okunabilirlik puanı ile daha önce sözü edilen bağımsız değişkenlerin okunabilirlik puanını yordama düzeylerini yapılan doğrusal regresyon çözümlemesi ile saptama yoluna gidildiği belirtilmektedir.

Demir (2008), *“İlköğretim yedinci sınıf Türkçe ders kitaplarındaki metinlerin okunabilirlik düzeylerinin tespit edilmesine yönelik bir değerlendirme”* adlı çalışmasında, Flesch'in Ateşman tarafından Türkçeye uyarlanan formülü kullanılarak araştırmada yer alan metinlerin okunabilirlik düzeyinin belirlenmesi amaçlanmaktadır. Araştırmanın bulgularından elde edilen veriler sonucunda, metinlerin okunabilirlik düzeyinin “çok kolay” olduğu belirtilmektedir.

Zorbaz (2007), *“Türkçe ders kitaplarındaki masalların kelime-cümle uzunlukları ve okunabilirlik düzeyleri üzerine bir değerlendirme”* adlı çalışmasında Ateşman'ın Türkçe metinler için Flesch'ten uyarladığı, sözcük ve tümce uzunluğunu temel alan formülünü kullanarak ders kitaplarına alınan masalların öğrencilerin yaşlarına ve eğitim düzeylerine uygunluğunun betimlenmesini amaçlamaktadır. Araştırma-

dan elde edilen veriler sonucunda, ilköğretim Türkçe ders kitaplarındaki masalların sözcük uzunluğu bakımından sınıflara göre istatistiksel açıdan anlamlı bir fark göstermediği belirtilmektedir. Bununla birlikte, sözü geçen araştırmanın sonuçlarında 4. sınıftaki metinlerin 3. sınıftaki metinlere oranla daha kolay okunabilir olduğu öne sürülmektedir. Araştırmada öne sürülen diğer bir sonuç ise, ders kitaplarına alınan masalların tümce uzunluğu bakımından öğrencilerin yaşlarına ve eğitim düzeylerine göre değişmediği ve bu yönüyle öğrencileri geliştirici bir özellik göstermediğidir.

Çiftçi, Çeçen ve Melanlıoğlu (2007), *İlköğretim altıncı sınıflarda okutulan ders kitaplarında bulunan kırk altı metnin okunabilirliğini*, sözcük ve tümce uzunluğu değişkenlerini çözümleyerek belirleme yoluna gitmişlerdir. Sözü geçen araştırmada yer alan metinlerin okunabilirlik düzeyinin belirlenmesinde Flesch'in Ateşman tarafından Türkçeye uyarlanan formülünün kullanıldığı görülmektedir. Araştırmanın sonuçlarına göre evreni oluşturan metinlerin okunabilirlik düzeylerinin zorluk derecesi bakımından farklılaştığı belirtilmektedir. Diğer taraftan, hikâye edici metin türlerinde, ortalama sözcük ve tümce uzunluğunun, bilgilendirici metinlere oranla daha kısa olduğu belirtilmektedir. Diğer bir deyişle, araştırmaya konu olan bilgilendirici metinlerin okunabilirlik sayısalalarının öyküleyici metinlere oranla daha yüksek olduğu belirtilmektedir.

Tekbıyık “*Lise Fizik 1 Ders Kitabının Okunabilirliği ve Hedef Yaş Düzeyine Uygunluğu*” (2006) adlı çalışmasında, Fog testi kullanarak, bir ders kitabında bulunması gereken temel özellikler olarak okunabilirlik ve hedef yaş düzeyine uygunluk işaret edilmektedir. Bu nedenle de, bu çalışmada lise 1 ders kitabının okunabilirliği ve hedef yaş grubuna uygunluğu araştırılmaktadır. Araştırmadan elde edilen bulgular sonucunda, lise 1 ders kitabının okunabilirlik düzeyinin, hedef yaş düzeyine oranla daha yüksek olduğu öne sürülmekte ve bu durumun öğrencilerin okuma ve anlamlandırma sürecini olumsuz yönde etkilediği yargısına varılmaktadır.

Budak (2005) da çalışmasında Fransızca'yı temel alarak Gunning Fog Index'in geçerliliğini test etmiş ve Sönmez'in geliştirdiği formülle Gunning Fog Index'i karşılaştırmıştır. Bezirci ve Yılmaz (2010) “Türkçe için yeni bir okunabilirlik ölçütü önerisi” başlıklı çalışmalarında İngilizce için tanımlanmış olan en çok kullanılan okunabilirlik ölçütlerinin Türkçe için uygunlukları ve uyarlanabilirlikleri incelenmiş ve

Türkçenin karakteristik özellikleri incelenerek Türkçe için yeni bir okunabilirlik ölçütü formülü önermişlerdir. Özcan (2011) “6.-7. Sınıf Türkçe ve Türk Kültürü Ders Kitabının Okunabilirliği ve Hedef Yaş Düzeyine Uygunluğu: Fransa Örneği” başlıklı çalışmada, yurt dışında verilmekte olan Türkçe ve Türk Kültürü derslerinde kullanılan kitapların öğretmen ile öğrenci arasında nitelikli bir iletişim aracı olup olmadığını tartışmaya açar ve 6.-7. sınıflara okutulmakta olan Türkçe ve Türk Kültürü ders kitaplarının okunabilir olmaktan uzak olduğunu ortaya koyar. Çalışmada okunabilirlik ölçümünde Fog ve Cloze testleri kullanılmıştır.

Temur (2002) çalışmada, İlköğretim 5. sınıf Türkçe ders kitaplarında bulunan metinlerle, bu kitapları okuyan öğrencilere ait kompozisyonları Ateşman (1997) tarafından geliştirilen okunabilirlik formülünü uygulayarak elde edilen veriler yoluyla okunabilirlik açısından karşılaştırmayı amaçlamaktadır. Araştırma bulgularına göre, ders kitaplarındaki metinlerin ortalama okunabilirlik değerinin öğrenci kompozisyonlarından yüksek olduğu ancak bu değer anlamlı olmadığı belirtilmektedir.

Güneş “Çocuk Kitaplarının Okunabilirlik Ölçütleri Açısından İncelenmesi” (2000) adlı çalışmada, okumanın bilgi edinme yollarının en üstünü olduğunu ve bu becerinin kazanılmasında okuma eğitiminin büyük rolü olduğunu vurgulamaktadır. Güneş araştırmasında, Türkiye’de yayımlanan ve MEB onaylı 52 çocuk kitabı üzerinde okunabilirlik formülleri uygulayarak, bu kitapları okunabilirlik açısından değerlendirmiştir. Araştırma bulgularına göre, kitapların tam olarak hangi yaş kitlesine uygun olduğu belirtilmiş ve okunabilirlik formüllerinin uygulanmasından sonra 40 kitabın 12 ve daha üstü yaş grubuna, 12 kitabın da 6-12 yaş arası çocuklara yönelik olduğu sonucuna varılmıştır.

Ders kitaplarının okunabilirliğinin belirlenmesine yönelik ilk çalışma Kaya (1998)’ dir. Çalışmada ikişer ilköğretim 4. ve 5. sınıf iş eğitimi ders kitabı, Gunning Fog Index’e göre okunabilirlik açısından incelenmiş ve kitaplar arasında okunabilirlik yönüyle anlamlı bir fark olmadığı belirlenmiştir. Gunning Fog Index’in güvenilirliğinin Türkçe üzerinde test edildiği Sönmez’in (2003) araştırmasında, formülün tutarlı bir sonuç vermediği anlaşılmıştır.

Türkçe ders kitaplarına yönelik Kaya (1998), Temur (2002), Tekbıyık (2006), Çiftçi, Çeçen ve Melanlıoğlu (2007), Zorbaz (2007), Demir (2008) tarafından yapılan çalışmalar yapılmıştır.

Ateşman'ın çalışması, alan yazınında Türkçe metinlerin okunabilirlik düzeylerini sınıflandırmaya yönelik ilk çalışma olma özelliğine ve önemine sahiptir. Ateşman'ın 1997 yılında Flesch'in okunabilirlik formülünü Türkçeye uyarlamasıyla birlikte başlayan Türkçe metinlerin okunabilirlik düzeyini değerlendirmeye yönelik çalışmalar özetlenmiştir. Bu çalışmaların bir kısmında Ateşman'ın Flesch'ten uyarlayarak geliştirdiği formül kullanılırken bir kısım çalışmada da İngilizce için geliştirilmiş formüllerin Türkçe metinlerin okunabilirlik düzeyini değerlendirmeye yönelik kullanıldığı görülmektedir. *Dilsel özellikler bakımından Türkçe ile İngilizcenin farklı özellikler sergiledikleri düşünüldüğünde, yukarıda sözü geçen çalışmalarda İngilizce için geliştirilmiş formüllerin kullanılmış olması, sonuçların geçerliliğini sorgulanır kılmaktadır (Uzun-Çetinkaya, 2010: 65).*

Ateşman'ın Flesch'ten uyarladığı formülden çıkan 0 ile 100 arasındaki değer metnin gücünü hakkında bilgi vermektedir. *Bir metinden seçilen 100 kelimelik bir kesitte, kelimelerin ve cümlelerin uzunluğu belirlenir. Kelimelerin uzunluğunu belirlemek için toplam hece sayısı, toplam kelime sayısına bölünür. Cümlelerin uzunluğu ise toplam kelime sayısı, toplam cümle sayısına bölünerek tespit edilir.*

Araştırmanın verilerinden yola çıkılarak elde edilen bulgular şu şekilde özetlenmektedir: Okunabilirlik puanı ile ortalama sözcük uzunluğu arasında negatif yönde ($r = -0.129$) bir ilişki olduğu fakat yüksek düzeyde bir ilişki olmadığı, okunabilirlik puanı ile ortalama tümce uzunluğu arasında negatif yönde ($r = -0.329$) bir ilişki olduğu fakat yüksek düzeyde bir ilişkinin olmadığı, okunabilirlik puanı ile sözcük grubu arasında pozitif yönde ($r = 0.407$) bir ilişki olduğu fakat yüksek düzeyde bir ilişkinin olmadığı belirtilmektedir (Uzun-Çetinkaya, 2010: 65).

Ateşman tarafından Türkçe için kelime ve cümle uzunluğunu temel alan ve metinden seçilen yüz kelimelik bir bölümde uygulanabilen aşağıdaki okunabilirlik formülü ve sınıflandırması geliştirilmiştir:

$$\text{Okunabilirlik Sayısı} = 198,825 - 40,175 \times X1 - 2,610 \times X2$$

X1= Hece olarak ortalama kelime uzunluğu

X2= Kelime olarak ortalama cümle uzunluğu

Tablo 2. Ateşman Okunabilirlik Formülünde Türkçe Metinlerin Okunabilirlik Sayılarına Göre Sınıflandırılması.

Ateşman Tarafından Geliştirilen Okunabilirlik Arahkları Okunabilirlik Derecesi	Okunabilirlik Puanı
Çok Kolay	90-100
Kolay	70-89

Orta Güçlükte	50-69
Zor	30-49
Çok Zor	1-29

2.2. Bugüne Kadar Çeşitli Ülkelerde Geliştirilen Okunabilirlik Formülleri ve Türkçe İçin Geliştirilen Formüller

Okunabilirlik formülleri, metnin yapısal özelliklerinden yola çıkılarak metinleri okuma zorluklarına veya kolaylıklarına göre tanımlamayı ve sınıflandırmayı amaçlayan kestirim araçlarıdır.

Dale-Chall Formülü, Flesch Okuma Kolaylığı Okunabilirlik Formülü, Powers-Sumner-Kearl Okunabilirlik Formülü, SMOG Okunabilirlik Formülü, Gunning Zorluk Göstergesi, Fry Grafik Okunabilirlik Formülü, Coleman Okunabilirlik Formülleri, Bormuth Ortalama Çıkartma Formülü şeklinde sıralanır.

a. Dale-Chall Formülü: Edgar Dale ve Jeanne S. Chall tarafından geliştirilmiş olan bu formül cümle uzunluğu ve zor (bilinmeyen) kelime sayısı yoluyla metnin güçlüğüne belirlemeyi amaçlar (Jacqueline, 1992: 3).

b. Gunning Fog Index: Robert Gunning'ın geliştirdiği formül üç ve daha fazla heceli kelimeler ve cümlelerde kullanılan ortalama kelime sayısına dayalı bir formüldür (Temur, 2003: 175).

c. Fry Okunabilirlik Grafiği: Bir metinden baştan 100, ortadan 100 ve sondan 100 kelime olmak üzere seçilen üç bölümdeki cümle ve kelime sayıları ve bunların belirlenen grafikteki yerlerinin bulunmasıyla sınıf düzeyine uygun metin seçimini sağlamayı amaçlayan bir çalışmadır (Temur,2003: 176–177).

ç. Flesch-Kincaid Formülü: Cümle başına düşen kelime ve kelime başına düşen hece sayısına dayalı bir formüldür (Temur, 2003: 175–176).

d. Raygor Formülü: Bu okunabilirlik formülünde metnin ya da kitabın başından, ortasından ve sonundan yüzer kelimelik bölümler seçilir. Seçilen bölümlerdeki cümleler, altı ve daha fazla heceli kelimeler sayılır ve Raygor grafiği ile karşılaştırılarak metnin okunabilirliği hakkında çıkarımlarda bulunulur (Cooter ve Flynt, 1996: 57).

e. Ateşman tarafından Türkçe için geliştirilen formül: Ateşman, “Türkçe Okunabilirliğin Ölçülmesi” (1997) adlı çalışmasında, “tümce uzunluğu” ve “sözcük uzunluğu” değişkenlerini temel alarak Türkçe metinlerin okunabilirlik düzeylerini tanımlama ve sınıflandırmaya yönelik bir formül geliştirme yoluna gitmiştir. Flesch'in

“okuma kolaylığı” diye adlandırılan formülü İngilizce ve Türkçe yapı yapısal ayrılıklardan yola çıkılarak Türkçeye uyarlamıştır. Ateşman’ın çalışması, alan yazınında Türkçe metinlerin okunabilirlik düzeylerini sınıflandırmaya yönelik ilk çalışma olma özelliğine ve önemine sahiptir.

Ateşman'ın formülünün oluşturulmasına temel oluşturan istatistiksel çözümlerden söz edilmemektedir. Diğer taraftan, Flesch'in sözü geçen formülünde temel aldığı değişkenlerin Türkçe metinlerin okunabilirliği ile olan ilişkisel eşliği veya etki katsayısı, evrenin bütününe ne oranda etkilediği konularına çalışmada yer verilmemektedir. (Çetinkaya, 2010: 58- 61).

f. Uzun ve Çetinkaya Tarafından Geliştirilmiş Olan Okunabilirlik Formülü:

Geliştirilen formül için izlenmesi gereken süreç şu şekilde ifade edilir:

aa. Sözcükleri Sayın

Boşlukla aralanmış, sayılar, yazı birimler, semboller ve yazı birim kümeleri sözcük olarak kabul edilir. Birleştirme çizgisiyle ayrılmış sözcükler ve kısaltmalar sözcük olarak kabul edilir. Örneğin;

- Gel-git
- O.T.U

bb. Tümceleri Sayın

Dil bilgisel olarak diğer tümce veya tümleçten bağımsız olduğu düşünülen her birim tümce olarak kabul edilir. Nokta (.), soru işareti (?), açıklama noktası (:) ve iki parantez () bitirilmiş bir tümce olarak kabul edilir.

cc. Heceleri Sayın

Seslettiğiniz biçimiyle heceleri sayın. Örneğin;

Gel 1 hece

Gelsin 2 hece

Gidelim 3 hece olarak kabul edilir. Semboller ve şekiller sesletildikleri biçimiyle sayılır. Örneğin;

Cm 4 hece

1918 7 hece olarak kabul edilir.

çç. Ortalama Tümce Uzunluğunu Bulun

Ortalama tümce uzunluğunu bulmak için toplam sözcük sayısını tümce sayısına bölün.

$OTU = \frac{\text{Toplam sözcük sayısı}}{\text{bölü toplam tümce sayısı}}$

dd. Ortalama Sözcük Uzunluğunu Bulun

Ortalama sözcük uzunluğunu bulmak için toplam hece sayısını toplam sözcük sayısına bölün. $OSU = \text{Toplam hece sayısı} \div \text{toplam sözcük sayısı}$ dır.

ee. Formülü Hesaplayın

Aşağıda yer alan okunabilirlik formülü denklemini içindeki yerlerine yukarıda yer alan işlem basamaklarını gerçekleştirerek elde ettiğiniz ortalama tümce uzunluğu ve ortalama sözcük uzunluğu değerlerini giriniz. Metinlerin okunabilirlik düzeyini belirleyen formül denkleminin şu şekildedir:

$$OP = 118,823 - 25,987 \times OSU - 0,971 \times OTU$$

OP = Okunabilirlik Puanı

OTU = Ortalama tümce uzunluğu

OSU = Ortalama sözcük uzunluğu

Yukarıda yer alan işlem basamaklarının uygulanması sonucu araştırmanın örnekleminde yer alan 14 hikâye edici metnin ortalama tümce uzunluğu ve ortalama sözcük uzunluğu değerleri formül denkleminde yerine konularak değerlendirilmiştir.

Türkçe dersi, genellikle metin üzerinde çalışma zorunluluğu olan ve metinlerin önemli bir öğretim malzemesi olarak kullanıldığı bir derstir. Bu sebeple Türkçe ders kitaplarındaki metinlerin kelime-cümle uzunlukları ve okunabilirlik düzeylerinin belirlenmesine yönelik bir çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur.

3. Yöntem

5. sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerin okunabilirlik düzeylerini betimsel-tarama yöntemiyle belirlemeyi amaçlayan bir çalışmadır.

Betimsel araştırmaların kullanılmasının esas amacı, bu araştırma şeklinin verilen bir durumu olabildiğince nesnel ve isabetli bir şekilde verebilmesidir (Büyüköztürk, Kılıç, Akgün, Karadeniz ve Demirel, 2013: 22).

Çalışmada, Uzun ve Çetinkaya'nın geliştirmiş olduğu okunabilirlik formülü uygulanarak 5. sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerin okunabilirlik düzeyi tespit edilmiştir.

5. sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerin okunabilirliğini belirlemeyi amaçlayan bu çalışmada hece, kelime ve cümleler

sayılmıştır. Hece, kelime ve cümle sayıları, Uzun ve Çetinkaya'nın geliştirmiş olduğu formüle yerleştirilmesi sonucunda metinlerin okunabilirlik düzeyleri, tespit edilmiştir.

İngilizce için geliştirilen formüllerin doğrudan Türkçe metinlere uygulanması okunabilirlik düzeyleri açısından doğru sonuçlara ulaştırılmaz. Çetinkaya'nın da (2010: 65) belirttiği gibi farklı özelliklere sahip iki dile ait metinlerde aynı formülü kullanmak geçerli sayılmaz.

3.1. Araştırmanın Modeli

5. sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerin okunabilirliğini tahmin etmeyi amaçlayan bu çalışmanın modeli var olan bir durumu betimlemede kullanılan "tarama-betimleme modeli"dir (Okur, A. Arı, G. Ersoyul, F. ve Okur, E. K. 2013:70).

Tarama modelinde araştırmaya konu olarak seçilen durum veya kavram içinde bulunduğu koşullar içerisinde objektif olarak saptanmaya çalışılır (Karasar, 2005).

3.2. Veri Kaynağı

Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı'nca onaylanmış ve MEB'e bağlı okullarda ders kitabı olarak okutulan 2016-2017 ve 2017-2018 eğitim öğretim dönemlerinde 5. Sınıf Türkçe ders kitapları bu çalışmanın veri kaynağını oluşturmaktadır. 2016 yılında hazırlanan 5. sınıf Türkçe ders kitabında bulunan 14 hikâye edici metin ve 2017 yılında hazırlanan 5. sınıf Türkçe ders kitabında bulunan 20 hikâye edici metin oluşturmaktadır.

3.3. Verilerin Toplanması ve Verilerin Analizi

MEB'e bağlı okullarda MEB yayını olan 2016-2017 ve 2017-2018 eğitim öğretim döneminde kullanılan 5. sınıf Türkçe ders kitabında bulunan 14+20 hikâye edici metin incelenmiştir. Hikâye edici metinlerin hece, kelime ve tümce sayısı hesaplanmış, Uzun ve Çetinkaya'nın geliştirmiş olduğu okunabilirlik formülüne göre okunabilirlik puanı hesaplanmıştır. Hazırlanmış olan 5. sınıf Türkçe ders kitaplarında bulunan hikâye edici metinlerin Uzun ve Çetinkaya'nın geliştirmiş olduğu okunabilirlik formülüne göre okunabilirlik puanları ve seviyeleri karşılaştırılmıştır.

4. BULGULAR VE YORUM

Tablo 3. 2016-2017 Yılında MEB Yayını Olan ile Beşinci Sınıf Türkçe Ders Kitabındaki Hikâye Edici Metinlerin Hece, Kelime ve Tümce Sayıları

Hikâye Edici Metin Adı		Cümle Sayısı	Kelime Sayısı	Hece Sayısı
1	Padişahın Kulakçibaşısı	114	876	2499
2	Ödevsiz Gezegen	62	455	1172
3	Dük Oldu Hödük	173	1207	3065
4	İstiklal Marşı	46	432	1127
5	Tren Rayları	132	776	2449
6	Ben Bir Küçük Kili-mim	50	511	1237
7	Atasözü Sevgisi	140	761	1988
8	Yelkovan Kuşlarının Efsanesi	40	348	880
9	Sabır Sularında	69	417	1033
10	Osman Cemal Bey'in Nar Hakkı	129	567	1392
11	Sahibini Arayan Ke-man	110	943	2150
12	Babaannemin Soğan-ları	146	963	2644
13	Balık Adamlar	110	593	1511
14	Parbat Dağının Esrarı	88	589	1736

Tablo 4. 2017-2018 yılında MEB Yayını Olan ile Beşinci Sınıf Türkçe Ders Kitabındaki Hikâye Edici Metinlerin Hece, Kelime ve Tümce Sayıları

Hikâye Edici Metin Adı		Cümle Sayısı	Kelime Sayısı	Hece Sayısı
1	Oyuncak	84	556	1420
2	Alis Harikalar Diya-rında	160	1451	3560
3	Güneşin Uyuduğu Yer	61	332	887
4	Bilmeyen Var Mı?	113	608	1303
5	Küçük Ağa	107	1012	2584
6	Güvercin	79	505	1332
7	Püf Noktası	17	197	519
8	Bir Dahiyile Konuş-mak	36	461	1247
9	Jules Verne'den (Jul Vern) Geleceğe Dair	23	355	855

10	Forsa	93	400	996
11	Çocuk Doğru Söyledi	112	809	2167
12	Bir Sıcak Çorbada Anadolu	30	256	585
13	Okuma Kitaplarım	41	305	869
14	Anadolunun Cirit Oyunları	56	578	1447
15	Hasta	98	613	1437
16	Mürekkep Balığının Diş Ağrısı	39	213	535
17	Reçete	44	379	1033
18	Kar Tanesinin Sertveni	170	835	2197
19	Keramet Kavukta Mı?	21	115	258
20	Ben Bir Çınar Ağacıydım	86	505	1409

Tablo 5. 2016-2017 Eğitim Öğretim Döneminde kullanılan 5. Sınıf Türkçe Ders Kitabındaki Hikâye Edici Metinlerin Ortalama Sözcük Uzunlukları (OS), Ortalama Cümle Uzunlukları (OCU), Okunabilirlik Puanları (OP) ve Okunabilirlik Düzeyleri, (U-Ç OB)Uzun ve Çetinkaya' ya Göre Okunabilirlik Düzeyleri

Hikâye Edici Metinler	Sıra No	Hikâye Edici Metnin Adı	OSU	OTU	OP	U-Ç OB Düzeyi
	1	Padişahın Kulakçībasısı	2,852	7,684	37,246	Eğitsel
	2	Ödevsiz Gezegen	2,575	7,338	44,781	Eğitsel
	3	Dük Oldu Hödük	2,539	6,976	46,068	Eğitsel
	4	İstiklâl Marşı	2,608	9,391	41,930	Eğitsel
	5	Tren Rayları	3,155	5,878	31,126	Engelli
	6	Ben Bir Küçük Kili-mim	2,420	10,22	46,010	Eğitsel
	7	Atasözü Sevgisi	2,612	5,435	45,667	Eğitsel
	8	Yelkovan Kuşlarının Efsanesi	2,528	8,7	44,680	Eğitsel
	9	Sabır Sularında	2,477	6,043	48,585	Eğitsel
10	Osman Cemal Bey'in Nar Hakkı	2,455	4,395	50,757	Eğitsel	

	11	Sahibini Arayan Ke- man	2,279	8,572	51,275	Bağımsız
	12	Babaannemin Soğan- ları	2,745	6,595	41,084	Eğitsel
	13	Balık Adamlar	2,548	5,390	47,374	Eğitsel
	14	Parbat Dağının Esrarı	2,947	6,693	35,740	Eğitsel

Tablo 6. 2017-2018 Eğitim Öğretim Döneminde kullanılan 5. Sınıf Türkçe Ders Kitabındaki Hikâye Edici Metinlerin Ortalama Sözcük Uzunlukları (OS), Ortalama Cümle Uzunlukları (OCU), Okunabilirlik Puanları (OP) ve Okunabilirlik Düzeyleri, (U-Ç OB) Uzun ve Çetinkaya' ya Göre Okunabilirlik Düzeyleri

Hikâye Edici Metinler	Sıra No	Hikâye Edici Metnin Adı	OSU	OTU	OP	U-Ç OB Düzeyi
	1	Oyuncak	2.55	6.61	46.137	Eğitsel
	2	Alis Harikalar Diyarında	2.45	9.06	46.35	Eğitsel
	3	Güneşin Uyuduğu Yer	2.67	5.44	44.15	Eğitsel
	4	Bilmeyen Var Mı?	2.14	5.38	57.98	Bağımsız
	5	Küçük Ağa	2.55	9.45	43.38	Eğitsel
	6	Güvercin	2.63	6.39	44.27	Eğitsel
	7	Püf Noktası	2.63	11.58	39.23	Eğitsel
	8	Bir Dahiyile Konuşmak	2.70	12.80	36.22	Eğitsel
	9	Jules Verne'den (Jul Vern) Geleceğe Dair	2.40	15.43	41.47	Eğitsel
	10	Forsa	2.49	4.30	49.94	Eğitsel
	11	Çocuk Doğru Söyledi	2.67	7.22	42.42	Eğitsel
	12	Bir Sıcak Çorbada Anadolu	2.28	8.53	51.29	Bağımsız
	13	Okuma Kitaplarım	2.84	7.43	37.80	Eğitsel
	14	Anadolunun Cirit Oyunları	2.50	10.32	43.83	Eğitsel
	15	Hasta	2.34	6.25	51.94	Bağımsız
	16	Mürekkep Balığının Diş Ağrısı	2.51	5.46	48.29	Eğitsel
17	Reçete	2.72	8.61	39.77	Eğitsel	

18	Kar Tanesinin Serüveni	2.63	4.91	45.70	Eğitsel
19	Keramet Kavukta Mı?	2.24	5.47	55.30	Bağımsız
20	Ben Bir Çınar Ağacıydım	2.79	5.87	40.61	Eğitsel

5. Sonuç ve Öneriler

5.1. Sonuç

Uzun ve Çetinkaya'nın geliştirmiş olduğu formül ile 2016-2017 eğitim öğretim yılında kullanılan 5. sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerin okunabilirlik düzeyleri değerlendirildiğinde ortalama sözcük uzunluğu 2.624, ortalama tümce uzunluğu ise 7.093 olarak hesaplanmıştır. 2017-2018 eğitim öğretim yılında kullanılan 5. sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerin okunabilirlik düzeyleri değerlendirildiğinde ise ortalama sözcük uzunluğunun 2.53, ortalama tümce uzunluğunun ise 7.82 olduğu değerlendirilmiştir.

Araştırma sonucunda 2016-2017 eğitim öğretim yılında kullanılan 5. sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerin okunabilirlik düzeyleri değerlendirildiğinde Uzun ve Çetinkaya'nın Türkçe metinlerin okunabilirlik düzeylerinin tanımlanması ve sınıflandırılması ile bir metin (51+) bağımsız okuma, 5.,6. ve 7. sınıf grubunda değerlendirilmiş, bir metin (0 - 34) engelli düzey, 10., 11. ve 12. sınıf düzeyinde, diğerleri de (35 – 50) eğitsel okuma, 8. ve 9. sınıf düzeyinde olduğu değerlendirilmiştir. Sonuç olarak sadece bir hikâye edici metin bağımsız okuma olduğu yani öğrenci düzeyinde olduğu görülmektedir.

2017-2018 döneminde kullanılan 5. sınıf Türkçe ders kitabında ise dört metin (51+) bağımsız okuma, 5.,6. ve 7. sınıf grubunda, diğerlerinin ise (35 – 50) eğitsel okuma, 8. ve 9. sınıf düzeyinde olduğu değerlendirilmiştir.

Çetinkaya- Uzun'un okunabilirlik formüllerine göre 2016-2017 ile 2017-2018 eğitim öğretim dönemleri için hazırlanmış 5. sınıf Türkçe ders kitaplarındaki hikâye edici metinlerde okunabilirlik düzeyleri arasında 2016 yılında basılan kitapta bir metin bağımsız okuma düzeyindeyken 2017 yılında yayınlanan kitapta ise dört metin bağımsız okuma düzeyinde, diğerleri ise eğitsel okuma düzeyindedir. 2016 yılındaki kitapta bir metin engelli düzeyde diğerleri ise eğitsel okuma düzeyindedir.

Araştırma sonucunda 2017-2018 eğitim öğretim yılında kullanılan 5. sınıf Türkçe ders kitabındaki hikâye edici metinlerin okunabilirlik düzeylerinin sınıf seviyesine göre uygun olmamakla beraber geçen yıla göre daha iyi hazırlandığı görülmektedir.

5.2. Öneriler

İlköğretim ikinci kademedeki öğrencilere okuma alışkanlığı kazandırabilmek için öncelikle Türkçe ders kitaplarındaki metin seçiminin onların seviye ve ilgisine göre hazırlanması gerekmektedir. Ders kitaplarındaki metinlerle belki de okumayı sevecekler ve adım adım okuma alışkanlığı kazanacaklar. Seviyesinin üzerindeki metinleri anlamakta zorlanan birinin zevkle kitap okuyacağından söz edilmesi mümkün değildir.

Türkçe için sadece kelime ve cümle uzunlukları değil aynı zamanda metinlerin nitel özelliklerini de göz önünde bulunduran formüller geliştirilmelidir. Metnin türü ile okunabilirliği arasındaki ilişkiye de dikkat edilmelidir. Hedef kitle seviyesine ve ilgisine göre ders kitaplarında hangi okunabilirlik düzeyinde metinlere yer verilmesi gerektiği belirlenmelidir. Okunabilirlik düzeyleri, metinlerde bulunması gereken özellikler arasına alınmalıdır. Öğretim programlarında yer alan ders kitaplarında yer alan metinlerin özellikleri ve öğrenci seviyesine ve ilgisine yönelik metin türlerinin seçilmesi sağlanmalıdır. Öğrencilerin gözlerini ve beynini yormadan, onları okumaktan bıktırmadan, okuma sevgisi ve alışkanlığı kazandıracak metinler ders kitaplarına alınmalıdır. Ayrıca, metinlerin nitel özelliklerini göz önünde bulunduran okunabilirlik formülleriyle ilgili yabancı yayınlar da Türkçeye aktarılmalıdır.

Okunabilirlikle ilgili yapılan çalışmalarda metnin düzeyini belirlerken metnin içeriği, uzunluğu, yapısı, mantık örgüsü, metinle birlikte kullanılan resimlerin etkisi, metnin öğretim programına uygunluğu, okuyucu ilgisi, zor sözcük, yabancı sözcük, terimler, soyut ya da somut sözcükler, öğrencinin sahip olduğu yeterlilikler, pedagojik açıdan ilgi alanları gibi unsurlar ölçümlerin dışında tutulmamalıdır.

Türkçe öğretiminde kelime hazinesi sorunu özenle dikkat edilmesi gereken konuların başında yer almaktadır. İlköğretim ikinci kademe öğrencileri, dilin etkili biçimde kullanılmaya başlandığı, dil konusunda alışkanlıkların kazanıldığı, hassasiyetlerin oluşturulduğu, kelime hazinesinin genişletildiği ve sürekli geliştirildiği bir dönemdedir. Öğrencilerin bu dönem içerisinde kelime hazinelerini geliştirmeleri

günlük hayatında edindiği yaşantıların zenginliğine bağlı olmakla birlikte, özellikle de okul yaşantılarının zenginliğine bağlıdır. Ders kitaplarına alınacak metinlerde okunabilirliği etkileyecek en önemli unsur bilinmeyen kelimeler sorunudur. Türkçe ders kitaplarının hazırlanmasına çok daha fazla özen gösterilmesi bu açıdan oldukça yararlı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Acarlar, F., Ege, P. ve Turan, F. (2002); Türk Çocuklarında Üst Dil Becerilerinin Gelişimi ve Okuma ile İlişkisi. *Türk Psikolojisi Dergisi*, 50: 63-73.
- Ateşman, E. (1997); Türkçede Okunabilirliğin Ölçülmesi. *A.Ü.TÖMER Dil Dergisi*, 58: 171-174.
- Bedir, G. ve Demir, S. (2006); *İlköğretim 4 ve 5. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarının İçerik, Dil ve Anlatım, Değerlendirme Ölçütleri Bakımından İncelenmesi*. Ulusal Sınıf Öğretmenliği Kongresi Bildiri Kitabı, 2: 214-223.
- Coleman, E.B. (1965); *On Understanding Prose: Some Determiners of Its Complexity*. NSF Final Report GB-2604. Washington, D.C.: National Science Foundation.
- Çeçen, M. A. Çiftçi, Ö. (2007); *İlköğretim 6. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarında Yer Alan Metinlerin Tür ve Tema Açısından İncelenmesi*. Millî Eğitim, 39-49.
- Çetinkaya, G. (2010); *Türkçe Metinlerin Okunabilirlik Düzeylerinin Tanımlanması ve Sınıflandırılması*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çiftçi, Ö. Çeçen, M.A. ve Melanlıoğlu, D. (2007); Altıncı Sınıf Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Okunabilirlik Açısından Değerlendirilmesi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 22: 206-219.
- Davison, A. (1984); Readability Formulas and Comprehension. In G.G. Duffy, L.R. Roehler ve J. Mason (Eds). *Comprehension Instructions: 128-143*. NY: Longman.
- Demir, T. (2008); *İlköğretim Yedinci Sınıf Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Okunabilirlik Düzeylerinin Tespit Edilmesine Yönelik Bir Değerlendirme*, 17. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi, Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Sakarya: 301-310.
- Demircan, C. (2006); Tübitak Çocuk Kitaplığı Dizisindeki Kitapların Dış Yapısal ve İç Yapısal Olarak İncelenmesi, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2 (1): 12-25.
- Demirel, Ö./K. Kiroğlu, (Editörler). (2005); *Eğitim Ders Kitapları*. Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi. Ankara: Öğreti Yayınları, 1-11.
- Demirel, Ö. (1996); *Türkçe Ders Kitaplarının İncelenmesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.
- Dökmen, Ü., Dökmen, Z.Y. (1988); *İlkokul kitaplarındaki dilin ve Türkçeyi kullanma becerisinin psikolojik bir yaklaşımla değerlendirilmesi*. Türk Dilinin Öğretimi Toplantısı 1-3 Ekim 1986, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 53-70.

- Dubay, William H. (2004); *The Principles of Readability*, <http://www.impact-information.com>.
- Durukan, E. (2014); Metinlerin Okunabilirlik Düzeyleri ile Öğrencilerin Okuma Becerileri Arasındaki İlişki. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 2(3): 68-76.
- Fry, E. B., J. E. Kress, ve D. L. Fountoukidis. (1993); *The Reading Teacher's Book of Lists*: Third Edition. West Nyack, NY: The Center for Applied Research in Education.
- Göğüş, B. (1978); *Orta dereceli okullarımızda Türkçe ve yazın eğitimi*. Ankara: Gül Yayınevi.
- Güneş, F. (2002); *Çocuk Kitaplarının Okunabilirlik İncelenmesi*. Ankara: Ocak Yayıncılık.
- Güneş, F. (2000); *Çocuk kitaplarında okunabilirlik ilkeleri. Yaşadıkça eğitim*. Ankara: Ocak Yayıncılık, 67, 35-40.
- Okur, A. ve Arı, G. (2013); 6,7,8. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Okunabilirliği. *Elementary Education Online*, 12(1): 202-226.
- Okur, A. Arı, G. Ersoyul. F. Okur, E.K. (2013); 5. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Okunabilirliği. *Sakarya University Journal of Education*, 65-79.
- Özbay, M. ve Çeçen, M.A. (2012); Türkçe Ders Kitaplarında (6-8) Yer Alan Metinlerin Tür ve Tema Açısından İncelenmesi. *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi*. 1 (1): 67-76.
- Özdemir, S. (2016); Beşinci Sınıf Türkçe Ders Kitabındaki Öyküleyici ve Bilgilendirici Metinlerin Okunabilirlik Durumu. *The Journal of Limitless Educational Research*, 33-46.
- Karasar, N. (2005); *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayın-Dağıtım.
- Karatay, H., Bolat, K. K. ve Güngör, H. (2013); Türkçe Ders Kitaplarındaki Metinlerin Okunabilirlik ve Anlaşılabilirliği. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 6 (6): 603-623.
- Kavcar, C. Oğuzkan, F. ve Sever, S. (1995); *Türkçe Öğretimi*. Ankara: Engin Yayınları.
- Kavcar, C. Oğuzkan F. ve Sever S. (1995); *Türkçe ve Sınıf Öğretmenleri İçin Türkçe Öğretimi*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Kılıç, D.(2005); Ders Kitabının Öğretimdeki Yeri. Demirel, Ö. ve Kıroğlu, K. (Editörler). *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*. Ankara: Pegem A. Yayınları. 37-53.
- Kırkılıç, A ve Akyol, H (2005); *İlköğretimde Türkçe Öğretimi*. Ankara: Pegem A Yayıncılık. 15 (48): 165-194.
- MEB.(14.01.2013); Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliği. <http://ttkb.meb.gov.tr/mevzuat/derskitayon>. htp.
- MEB. (2006); *İlköğretim Türkçe Dersi 6, 7, 8. Sınıflar Öğretim Programı*. Ankara: MEB Yayınları.
- MEB. (2006); *İlköğretim Türkçe Dersi (6-8.Sınıf) Taslak Ders Kitaplarını İnceleme ve Değerlendirme Ölçütleri*. Ankara.
- MEB.(2006); *İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı*. Ankara.
- MEB. (2006); *Türkçe Öğretim Programı (6-8.Sınıflar)*. Ankara.
- MEB. Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı (2006); *İlköğretim Türkçe Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu (6.7.8.Sınıflar)*. Ankara: MEB.
- MEB. (2005); *Türkçe Öğretim Programı (1-5.Sınıflar)*. Ankara.

- Sever, S. (2003); *Çocuk ve Edebiyat*. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Sezgin, G. (2000); *İlköğretim Okullarının Altıncı Sınıfları İçin Yazılan Türkçe Ders Kitapları Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Solmaz, Ebru (2009); *İlköğretim 4.ve 5. Sınıf Düzeylerindeki Türkçe Metinlerde Cümle Uzunluğu, Kelime Uzunluğu ve Kelime Hazinesinin Okunabilirlik Üzerine Etkisi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Şirin, M.R. (2016); *Çocuk, Çocukluk ve Çocuk Edebiyatı. İstanbul: Kapı Yayınları*.
- Tekbıyık, A. (2006); Lise fizik 1 Ders Kitabının Okunabilirliği ve Hedef Yaş Düzeyine Uygunluğu. *Kastamonu Eğitim Dergisi*. 14: 441-446.
- Temizkan, M. (2009); *Metin Türlerine Göre Okuma Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Temizyürek, F. (2010); Türkiye'de Okuma Seferberliği Çerçevesinde Seçilen Kitapların Kelime-Cümle Uzunlukları ve Okunabilirlik Açısından İncelenmesi. *Türklük Bilimi Araştırmaları, Türkçenin Öğretimi Özel Sayısı*, 27: 645-654.
- Temur, T. (2003); Okunabilirlik (readability) kavramı. *Türklük Bilimi Araştırmaları*. 13: 169-172.
- Temur, T. (2002); *İlköğretim 5.Sınıf Ders Kitaplarında Bulunan Metinler ile Öğrenci Kompozisyonlarının Okunabilirlik Düzeyleri açısından karşılaştırılması*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Zorbaz, K. Z. (2007); Türkçe ders kitaplarındaki masalların kelime-cümle uzunlukları ve okunabilirlik düzeyleri üzerine bir değerlendirme. *Eğitim Kuram ve Uygulama*, 3(1): 87-101.

OKUMA BECERİSİNİN GELİŞTİRİLMESİNDE GRAFİKSEL SEMBOLLERİN KULLANIMINA YÖNELİK ÖRNEK OLAY ÇALIŞMASI

Doç. Dr. Alpaslan OKUR* / Deniz ÖZTÜRK**

Öz: Bu çalışma, okuma güçlüğü yaşadığı tespit edilen bir üçüncü sınıf öğrencisinin okuma hataları ve okuduğunu anlama sorunlarının giderilmesine yönelik uygulamaları ve değerlendirmeleri kapsayan nitel araştırma yöntemlerinden örnek olay araştırmasıdır. Dört hafta süren çalışmanın birinci haftasında araştırmacı ve öğretmen tarafından katılımcı belirlenmiştir. Çalışmanın ikinci haftasında öğrencinin okuma sorunları ve okuma düzeyi tespit edilmiş, üçüncü haftasında bu sorunların giderilmesine yönelik uygulanacak strateji belirlenmiş ve bu süreçte, öğrencinin seviyesine uygun olarak seçilen metinler grafiksel sembollerle desteklenmiştir. Daha sonra “Tekrarlı Okuma” stratejisiyle belirlenen metinlerle okuma uygulamaları yapılmıştır. Çalışmanın son haftasında grafiksel sembollerle desteklenmiş olan “Uyuyan Güzel” adlı metin katılımcıya okutulmuş ve katılımcının uygulama sonrasında ulaştığı okuma düzeyi tespit edilmiştir. Okuma hataları ve anlama sorunları analiz edilirken “Yanlış Analizi Envanteri” kullanılmıştır. Çalışmanın sonucunda uygulama öncesinde endişe düzeyinde olan öğrencinin uygulama sonrasında öğretim düzeyine çıktığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Okuma güçlüğü, Grafiksel semboller, Okuma becerisi.

ACASE STUDY REGARDING THE USE OF GRAPHICAL SYMBOLS IN THE DEVELOPMENT OF READING SKILLS OF A STUDENT WITH READING DIFFICULTY

Abstract: This study is a case study that is one of the qualitative research models concerning practices and evaluations regarding overcoming of reading errors and reading comprehension problems of a third grade student with reading difficulty. In the first week of this study consist of four weeks, researcher and teacher identified the participant. During the second week of the study, students' reading problems and reading level were determined. In the third week, a strategy was applied to solve these problems. In this process, the text choosen according to appropriateness of level of the student was supported by graphical symbols. Then reading practices made with

Geliş tarihi: 22. 11. 2017

Kabul tarihi: 24. 12. 2017

*. Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü.

** Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Programı.

“Repeated Reading” strategy. In the last week of the study, the text "Sleeping Beauty", which was supported by graphical symbols, was read to the participant. The level of reading reached after the application of the participant has been determined. “Yanlış Analizi Envanteri” was used by analyzing reading errors and comprehension problems. As a result of this study, it was seen that the level of the student increases from “anxiety” level before the practice to “instruction” level after the practice.

Key Words: Reading difficulty, Graphical symbols, Reading skill

GİRİŞ

İnsanın hayatının her döneminde sıklıkla başvurduğu okuma eylemi, bireyin kendini geliştirmesinde, eğitimciler tarafından etkili bir beceri alanı olarak görülmektedir. Eğitim öğretim faaliyetlerinin en önemli parçalarından birisi olarak kabul edilen okuma eylemi, yazıdaki sembollerin tanınması ve anlamlandırılmasına yönelik zihinsel bir beceridir (Sidekli ve Yangın, 2005).

Okuma, “ön bilgilerin kullanıldığı, yazar ve okuyucu arasında etkili iletişime dayalı, uygun bir yöntem ve amaç doğrultusunda, düzenli bir ortamda gerçekleştirilen anlam kurma süreci, yazılı metinden anlam çıkarmak için okuyucu tarafından gerçekleştirilmesi ve düzenlenmesi gereken karmaşık bir çaba” olarak ifade edilmektedir (Ekiz, Erdoğan ve Uzuner, 2012; Dündar ve Akyol, 2014). Çözümleme ve anlama becerilerinden oluşan okumada, çözümleme esnasında okuyucunun dikkatinin yazılı metindeki kodları sese çevirme işlemine yoğunlaşmasıyla çözme becerisi otomatikleşmeye başlar (Özmen ve Vayış, 2007). Daha sonra seri biçimde çözümlenen yazılı formların anlamları üzerine odaklanılarak okuma işlemi gerçekleştirilir.

Okuma, kelime tanıma ve okunanı anlama becerisine dayalı bir eylemdir. Başarılı bir okuma için okuyucudan kelimeyi tanıması, zihinsel sözlüğünü kullanarak kelimenin anlamını belirlemesi, ön bilgilerini kullanarak okuduğunu anlaması beklenmektedir (Yüksel, 2010). Kelime tanımadaki başarısız olunması durumunda cümleler ve okunan metin anlaşılabilir değildir. Kelime tanımadaki başlıca sorunlar; “tanınmayan kelimelerin okunmaması, sembol ile ses arasındaki ilişkiyi kavrayamama, kelime veya harf karıştırma, heceleme güçlüğü, kelimedeki harflerin değiştirilmesi, tahmin ederek okuma, yanlış okuma ve kelimeleri değiştirme, ekleme ve bırakmalar, tersine çevirmeler, tekrarlamalar” biçiminde sıralanabilir (Uzunkol, 2013). Kelimeyi tanıma ve ayırt etme yetisi gelişmemiş okuyucular, okuma sırasında daha çok kelimeyi seslendirmekle meşgul olup anlamaya yeteri kadar zaman ayıramadıkları

için okuma becerilerini geliştirmekte zorlandıklarından okuma esnasında çok sayıda hata yapmakta, akıcı okuyamamakta ve okuduğunu anlayamamaktadırlar (Yılmaz, 2008; Dağ, 2010). Bu bireylerin akıcı okumayı öğrenmeleri için çeşitli stratejiler geliştirmek gerekmektedir.

Okuma güçlüğü çeken çocuklar resimsel sembol sistemlerini tanımayı kolayca öğrenebilirken, harf dizilerini ve sözcükleri öğrenmekte zorluk çekmektedirler (Sheehy ve Howe, 2001). Bu durumda sembollerle desteklenmiş sözcüklerin kullanılması öğrencilerin okumalarını kolaylaştırabilir. Sheehy (2002) tarafından yapılan çalışmanın bulguları, sembollerin, çocukların kelime tanımayı öğrenmesinde ve okuryazarlıklarının geliştirilmesinde ilk adımı atabilmelerini sağlamak için kullanılacak yeni bir öğretim stratejisi olduğunu vurgularken, çoğu çocuk için basit sözcükleri tanımayı öğrenmenin, göreceli olarak kolaylıkla yerine getirilebilen bir iş olduğunu göstermektedir. Sembollerin herhangi bir eğitim almadan anlaşılabilir kadar şeffaf olması ve bu grafiksel semboller anlamak için özel bir kod çözme yeteneğine ihtiyaç duyulmaması, sembollerin birçok okuma becerileri programının ayrılmaz ve başarılı bir bileşeni haline gelmesine yol açmıştır (Parette, Boeckmann ve Hourcade, 2008).

WidgitRebus sembollerinin yetişkinlerin okuryazarlığına etkisinin araştırıldığı bir çalışmada, genel olarak temel okuma becerisi düşük olan katılımcıların sembollerin sözcüklere eklenmesinden daha fazla faydalandığı tespit edilmiştir (Jones, Long ve Finlay, 2007).



shoe



hot



music

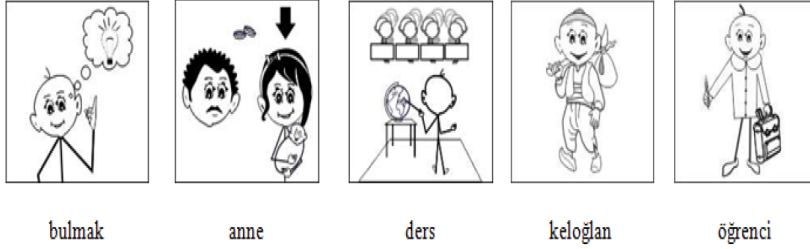
Woodcock, Clark ve Davies, 1974; Akt. Sheehy, 2002, s.48

Şekil 1. Rebus sembolleri

Sheehy (2002), resimsel sembollerin kelime tanıma becerisinin öğrenimine etkisini araştırdığı çalışmasında, sembollerin öğrencilerin kelime tanıma ve erken okuma yazma becerilerini edinmelerinde etkili olabileceği sonucuna varmıştır.

Okuma alanında ortaya çıkan öğrenme güçlüklerinin üstesinden gelebilmek için, birçok akıcı okuma stratejisi geliştirilmiştir. Bunlar

arasında tanınmış olanlarını tekrarlayıcı okuma, eko okuma, ahenkli okuma, okumada dönüt verme, grupla okuma ve eşli okuma şeklinde sıralanabilir. Çalışmada başvurulan tekrarlı okuma yöntemi, okumayazma öğretim yöntemlerinden biri değildir. Okumayı geliştirmede kullanılan bir yöntemdir. Zayıf okuyucular ve öğrenme güçlüğü içinde olan bireyler için kullanılan bir okuma geliştirme stratejisidir. (Dündar ve Akyol, 2014). Sembollerle desteklenmiş metinler kullanılarak yapılan okumalar, okuma güçlüğü yaşayan öğrencilerin kelime tanıma ve ayırt etme becerisine katkı sağlayarak onların akıcı okuma becerilerini geliştirir mi? sorusuna cevap aranan bu çalışmada tekrarlı okuma stratejisi çerçevesinde grafiksel sembollerle destekli metinler kullanılmıştır. Çalışmada grafiksel semboller kullanılarak oluşturulan metinlerin söz konusu stratejiyle birlikte uygulanması sonucunda okuma konusunda yetersizlik yaşayan öğrencilere faydalı olup olmadığına yönelik değerlendirmelerde bulunulmuştur. Grafiksel sembollerin seçiminde büyük oranda ALİS (Alternatif İletişim Sistemi)'in sözlüğünden yararlanılmıştır.



bulmak

anne

ders

keloğlan

öğrenci

Şekil 2. ALİS sembolleri

ALİS (Alternatif İletişim Sistemi), Türkçe'nin dil yapısı ile Türk toplumunun sosyal, kültürel ve anlayış biçimine uygun olarak hazırlanmış bir grafik sembol sistemidir. "Eylemler, kişiler, sıfatlar, sosyal etkileşim, zaman/durum, matematik, zamirler, ekler, okul, ev/şeyler gibi 22 farklı başlık altında toplanan yaklaşık 850 sözcük için alternatif grafik semboller içermektedir. Türkçenin belirli ek yapıları ve çekirdek sözcük hazinesiyle grafik cümleler oluşturmaya imkân veren bir sistemdir." (Karal, Şilbir, Bahçekapılı ve Atasoy, 2014, s.10).

Okuma güçlüğü çeken çocuklar kelimeyi tek başına öğrenmekte zorlanırlar. Ses-harf ilişkisi kuramadıkları için kelime tanımda yetersiz

kalırlar. Kavramlar öğrenilip hafızaya alınırken bu kavramların karşılığı olan simgeler kullanıldığı için (Karatay, 2007) görsel ipuçlarıyla desteklenen metinler, bu durumdaki öğrencilerin kelimeleri daha rahat tanımlarına ve okuyamadıkları kelimeleri tahmin etmelerine olanak vermektedir. Bu çalışma okuma güçlüğü yaşayan bir öğrencinin hangi okuma hataları yaptığını, bu hataların öğrencinin okuma düzeyine ne derecede etki ettiğini belirtmesinin yanında, öğrencinin okuma güçlüğü yaşamada bireysel ve sosyal yaşantısının rolünün olup olmadığını örnek olay yöntemi kullanılarak elde edilen verilerle ayrıntılı bir şekilde açıklaması bakımından önem arz etmektedir.

YÖNTEM

Araştırmanın Modeli

Çalışmada yöntem olarak nitel araştırma yöntemlerinden biri olan örnek olay kullanılmıştır. Örnek olay, “incelenen güncel bir duruma özgü olarak nasıl ya da neden soru kipleriyle başlayan sorulara cevap arayan, araştırmacıyaderinlemesine zengin veri toplama olanağı sağlayan görgül bir araştırma türü” (Yin, 2014’ten akt: Saban ve Ersoy, 2016, s.113) olarak tanımlanmaktadır. İlköğretim üçüncü sınıfa devam eden, okumada birtakım sorunlar yaşayan bir öğrencinin bu sorunlarının giderilmesine yönelik yapılan çalışmada, öncelikle öğrencinin yaptığı okuma ve anlama hataları ile okuma düzeyi tespit edilmiş, daha sonra belirlenen hataların giderilmesinde kullanılabilecek strateji, araştırmacı ve öğrencinin sınıf öğretmenin ortak kararıyla belirlenmiştir.

Katılımcı

Katılımcının belirlenmesi aşamasında sınıf içi gözlem çalışmalarının yanında öğretmen ve araştırmacı tarafından belirlenen sınıf düzeyine uygun metinlerle okuma uygulamaları gerçekleştirilmiştir. Bu uygulamaların sonucunda işitsel, görsel, bedensel ve zihinsel problemi olmayan ancak okumada birtakım güçlükler yaşayan, ilk yapılan okuma çalışmaları sonucunda yaşlarına göre okuması yavaş olan bir öğrenci belirlenmiştir ve çalışma bu öğrenciyle gerçekleştirilmiştir. Etik kurallar gereği öğrencinin ve öğrencinin öğrenim gördüğü okulun isimi gizli tutulmuştur. Öğrenciye Ö1 kodu verilmiştir. Ö1 3. Sınıfa devam etmektedir ve dokuz yaşındadır. Öğrencinin eğitim öğretim gördüğü ilkokul, Karaman ili Ermenek ilçesinin kırsal ve dağlık bir bölgesindedir. Ö1’in

babası farklı bir ilde çalışmakta, annesi ise kamuda işçi olarak çalışmaktadır. Öğrencinin sınıf öğretmenine göre bu durum aile bireyleri tarafından Ö1'e yeteri kadar zaman ayıramamaya sebep olmaktadır. Ö1'in altıncı sınıfa devam eden bir abisi vardır. Sınıf öğretmeninden edinilen bilgiye göre Ö1'in abisi de okuma güçlüğü yaşamaktadır.

Ö1'in annesinden edinilen bilgiye göre sınıf öğretmenin vermiş olduğu okuma kâğıtlarını öğrenci her gün okumaktadır. Okuma sırasındaki yanlışları da annesi tarafından düzeltilmektedir. Ancak sınıf öğretmeni öğrencinin evde yeteri kadar okuma yapmadığını belirtmektedir. İki söylem arasındaki çelişki göz önüne alındığında Ö1'in yalnızca annesi evdeyken okuma yaptığı, babası il dışında çalışıp evde olmadığı için de kendisini denetleyen birinin olmadığını düşünüp, bağımsız okuma çalışması yapmadığı anlaşılmaktadır. Ö1'in abisinden alınan bilgiler de bu kanıyı doğrulamaktadır.

Ö1 arkadaşları ile oyun oynarken sakin ve sessizdir. Arkadaşları ile iletişimi olumlu fakat kendisini ifade etmekte zorlanmaktadır. Ö1'in, sınıf arkadaşları ile karşılaştırma yapıldığı zaman, cümleler kurmakta zorlandığı görülmektedir. Bu çalışmada yer alabilmesi için katılımcının ailesinden, öğretmeninden, okul rehberlik servisinden ve okul idaresinden gerekli izinler alınmıştır.

Veri Toplama Araçları

Verilerin toplanması sürecinde öğrencinin okuma düzeyinin belirlenmesi için kullanılan metinlerden, Akyol (2010) tarafından Haris ve Sipay (1990), Ekwall ve Shanker (1988) ve May'den (1986) uyarlanan "Yanlış Analizi Envanteri"nden ve uygulama sırasında alınan ses kayıtlarından yararlanılmıştır. Toplanan veriler Tablo1. ve Tablo2.'de (Dündar ve Akyol, 2014) belirtildiği şekilde puanlanmıştır.

Tablo1. Ortam ölçeği ve seslendirme ölçeği puanlama tablosu

Ortam ölçeği		Seslendirme ölçeği	
Hata	Puan	Hata	Puan
Hiç okumadı	0	Okuduğu kelime ile hiç harf benzerliği yok	0
Okuyamıyor, kelimeyi öğretmen verdi	1	Okuduğu kelime ile 1 harf benzerliği var	1
İlgisiz bir kelime okudu	2	Okuduğu kelime ile 2 harf benzerliği var	2

Aynı kelime ve yapıları içermedi	3	Okuduğu kelime ile n harf benzerliği var	N
Kendi koyduğu kelimeler yazarla aynı ifadeleri içerdi	4		
Kendi kendini düzeltti	5		

Tablo 2. Soru ölçeği puanlama tablosu

Basit Anlama Soruları İçin	Puan	Derinlemesine Anlama Soruları İçin	Puan
Hiç Cevaplanmayan Sorular	0	Hiç Cevap Verilmeyen Sorular	0
Yarı Cevaplanan Sorular	1	Yarı Cevap Verilen Sorular	1
Tam Cevaplanan Sorular	2	Beklenen Ancak Eksik Olan Cevaplar	2
		Tam ve Etkili Cevaplar	3

Uygulama Süreci

Çalışma 2016-2017 eğitim-öğretim yılının ikinci döneminin mart ayında dört haftalık bir süreçte gerçekleştirmiştir. Uygulamanın ilk haftasında, çalışmanın okuma güçlüğü yaşadığı katılımcı ve öğretmenin yaptığı uygulamalar ve gözlemler sonucu tespit edilen ve herhangi bir engeli bulunmayan üçüncü sınıf öğrencisi Ö1 ile yürütülmesine karar verilmiştir.

Çalışmanın ikinci haftasında öğrencinin ailesinden ve öğretmenlerinden gerekli izinler alındıktan sonra öğrencinin okuma düzeyini ve okuma sorunlarını belirlemek için Türkçe ders kitabının “Masallar” temasında bulunan ve henüz derste işlenmeyen “Uyuyan Güzel” adlı metnin orijinal hâli okuma esnasında hiçbir müdahalede bulunulmuyarak öğrenciye okutulmuştur. Okuma sonrasında öğrencinin okuma hataları tespit edilmiş ve öğrenciye okuduğu parçaya ilişkin soru ölçeğinde belirtildiği gibi biri basit diğeri derinlemesine düzeyde iki soru yöneltilmiştir. Daha sonra toplanan veriler “Yanlış Analiz Envanteri”ndeki ortam ölçeği, seslendirme ölçeği ve soru ölçeğine göre puanlanarak analiz edilmiştir. Çalışmanın öntest aşamasında bu ölçeklerden alınan puanların toplam yüzdesine bakılarak öğrencinin okuma düzeyi tespit edilmiştir. Gerçekleştirilen okuma çalışması sonucunda öğrencinin endişe düzeyinde olduğu belirlenmiştir. Öğrencinin en fazla, yanlış çözümlenmeden kaynaklı olan, kelimeyi yanlış okuma hatası yaptığı tespit edilmiştir. Ayrıca öğrencinin hem ses hem de hece ekleme-atlama

gibi okuma hataları da yaptığı belirlenmiştir. Öğrencinin, yapılan bu okuma çalışmaları süresince, okumaktan sıkıldığı ve okumaya karşı isteksiz olduğu gözlemlenmiştir. Öğrencinin öğretmeniyle yapılan görüşmeler neticesinde çocuğun oyun oynamaya düşkün bir birey olduğu öğrenilmiştir. Araştırmacı ve öğretmenin kararı sonucunda öğrencinin okuma ve anlama güçlüğüne giderilmesi amacıyla okunacak metinlerin görsellerle desteklenmesi gerektiği fikrine varılmıştır. Bu amaçla öğrencinin ders kitabında masallar temasında bulunan ve daha önce derste işlenmemiş olan “Kurbağa Prens ve Pinokyo” adlı metinler öğretmenin de fikri alınarak kolaylıkla anlaşılabilir grafiksel sembollerle desteklenmiştir.

Çalışmanın üçüncü haftasında grafiksel sembollerle desteklenen “Kurbağa Prens ve Pinokyo” isimli metinler toplamda dört gün, birer saatlik çalışma süresi içinde “Tekrarlı Okuma” yöntemiyle öğrenciye okutulmuştur. Bu süre içinde öğrenciye daha çok okuyamadığı kelime ile o kelimeye karşılık olarak verilen sembolün ifade ettiği anlam arasında nasıl bağ kurabileceğine yönelik birtakım geri dönütler verilmiş ve öğrencinin metni üç dört defa tekrar ederek okuması sağlanmıştır.

Okuma çalışmalarının son haftasında öntest aşamasında öğrencinin okuma düzeyini belirlemek amacıyla kullanılmış olan “Uyuyan Güzel” adlı metin yine araştırmacı ve öğretmenin ortak kararıyla grafiksel sembollerle desteklenmiştir. Metin öğrenciye okutulmuştur. Öğrenci metni okurken hiçbir müdahalede bulunulmamıştır. Öğrencinin okuma hataları tespit edilmiş ve öğrenciye okuduğu parçaya ilişkin soru ölçeğinde belirtildiği gibi biri basit diğeri derinlemesine düzeyde iki soru yöneltilmiştir. Daha sonra toplanan veriler “Yanlış Analizi Envanteri”ndeki ortam ölçeği, seslendirme ölçeği ve soru ölçeğine göre puanlanarak analiz edilmiştir. Çalışmanın sontest aşamasında bu ölçeklerden alınan puanların toplam yüzdesine bakılarak öğrencinin okuma düzeyi tespit edilmiştir.

Verilerin Analizi

Verilerin analizinde “Yanlış Analizi Envanteri” kullanılmıştır. Bu envanterden alınan puanların yüzdesine göre öğrencinin okuma düzeyi belirlenmiştir. Dündar ve Akyol (2014), Ortam Ölçeği Sonucu + Seslendirme Ölçeği Sonucu + Soru Ölçeği Sonucu puanlarının toplanması ile oluşan bu düzeyleri şu şekilde açıklamıştır:

“a) 180 puan ve aşağısı “Endişe Düzeyidir”: Öğrencinin bulunması gereken düzeyden daha altta olduğunu gösterir. Çocuğun okuduğunun çok azını anladığı ve/veya pek çok okuma yanlışı yaptığı düzeyi ifade eder.

b) 180–240 puan aralığı: ”Öğretim düzeyidir”, Çocuğun öğretmen veya bir yetişkinin desteği ile istenilen şekilde okuma ve anlamayı gerçekleştirebileceği düzeyi ifade eder.

c) 240 puan ve üstü: “Bağımsız düzeydir”, öğrencinin bulunması gereken düzeyden üstte olduğunu gösterir. Çocuğun öğretmen ya da başka bir yetişkinin yardımına ihtiyaç duymadan düzeyine uygun materyalleri okuması ve anlamasını ifade eder.”

Bu envanterle, okuma sırasında yapılan hataların analizi sonucunda okuyucunun ses-şekil ilişkilendirebilme beceri düzeyini; metnin okunmasından sonra okuyucuya yöneltilen sorulara verilen cevapların analiziyle de okuyucunun anlama beceri düzeyi belirlenmektedir.

BULGULAR

Katılımcının okuma hatalarını ve okuma düzeyini belirlemek için (öntest) 3.sınıf Türkçe ders kitabından seçilen “Uyuyan Güzel” adlı metin öğrenciye okutulmuş ve herhangi bir müdahalede bulunmadan öğrencinin okuması kayıt altına alınmıştır. Elde edilen kayıtların incelenmesi ile öğrencinin yapmış olduğu hatalı okumalar, Tablo 3’te gösterildiği gibi belirlenmiş ve “Yanlışı Analizi Envanteri”ne göre puanlanarak analiz edilmiştir.

Tablo 3. Ortam ölçeği ve seslendirme ölçeği puanı

Kelime S.	1	2	3	4	5	6	7
Doğru	ülkenin	birinde	bunların	dünyalar	güzeli	kızı	kızları- nın
Yanlışı	ülke- sinde	hiç oku- madı	bunlar- dan	dünyala- rın	güzel	hiç oku- madı	kızları
O.Ö.	3/5	0/5	3/5	3/5	4/5	0/5	4/5
S.Ö.	6/7	0/7	6/8	8/8	5/6	0/4	7/10
Kelime S.	8	9	10	11	12	13	14
Doğru	doğu- munu	kutla- maya	herkesi	çağrılı	cadısı	şölene	sarayı
Yanlışı	doğurup	kutlamak	herkesin	çağrılması	cısı	hiç oku- madı	sayı
O.Ö.	2/5	3/5	3/5	3/5	2/5	0/5	2/5
S.Ö.	4/8	7/9	7/7	6/7	4/6	0/6	2/6

Kelime S.	15	16	17	18	19	20	21
Doğru	cadı	giderken	kızının	yaşına	eline	batarak	diliyo- rum
Yanlış	cada	gederken	kırmızı- nın	yaşında	ellerini	kendini düzeltilti	diyorum
O.Ö.	2/5	4/5	2/5	3/5	2/5	5/5	2/5
S.Ö.	3/4	7/8	6/6	6/6	5/5	7/7	7/9
Kelime S.	22	23	24	25	26	27	28
Doğru	olayın	üzerin- den	yıllar	babasıysa	başına	gelme- sin	şeyden
Yanlış	olarını	hiç oku- madı	yıllarda	babasıyla	başlamış	gelmesi	şeyi
O.Ö.	2/5	0/5	3/6	3/5	2/5	3/5	3/5
S.Ö.	5/6	0/9	6/6	8/9	5/6	6/7	3/6
Kelime S.	29	30	31	32	33	34	35
Doğru	ülkede	ettirmiş	sarayın	odalarını	çıkırk	odaya	odada
Yanlış	ülkesine	kendini düzeltilti	arıyan	odaları	çıkıtkı	odalar	oda
O.Ö.	3/5	5/5	2/5	3/5	2/5	3/5	3/5
S.Ö.	5/6	8/8	5/8	7/9	4/6	4/5	3/5
Kelime S.	36	37	38	39	40	41	42
Doğru	dikiş	diktığını	ondan	eline	birden	batmış	hemen
Yanlış	çıkış	dıktığını	onlara	elindeki	birde	atmış	hem
O.Ö.	2/5	2/5	2/5	3/5	3/5	2/5	2/5
S.Ö.	2/5	5/9	4/5	5/5	5/6	5/6	3/5
Kelime S.	43	44	45	46	47	48	49
Doğru	aslında	zamanlar	cadıymış	ardından	perisi	onun	ipek
Yanlış	aslın	zamanla	cadaymış	ardında	pesi	onda	pek
O.Ö.	3/5	3/5	2/5	4/5	2/5	3/5	2/5
S.Ö.	5/7	7/8	6/7	7/8	4/6	2/4	3/4
Kelime S.	50	51	52	53	Sonuç/Toplam		Yüzde
Doğru	altından	perisi	birbiriyle	hayatları- nın	(O.Ö)	132/265	%49
Yanlış	altında	pesi	biriyile	hayatlarını			
O.Ö.	2/5	2/5	2/5	4/5	(S.Ö)	259/361	%72
S.Ö.	7/8	4/6	7/10	11/12			

Kelime S.: Kelime Sayısı-O.Ö.: Ortam Ölçeği-S.Ö.: Seslendirme Ölçeği

Tablo 3'te görüldüğü üzere öğrenci 53 okuma hatası yapmış ve bu hatalardan aldığı ortam ölçeği puanı %49, seslendirme ölçeğinden aldığı puan %72'dir.

Metnin okunmasından sonra öğrencinin okuduğunu anlama yüzdesini belirlemek için sorulan sorular ve alınan cevaplara ilişkin bilgiler Tablo 4’te sunulmuştur.

Tablo 4. Soru ölçeği puanı

Soru ve Cevapları		Soru Türü	Puan
Soru	Kral ve kraliçe niçin bir şölen yapmak istemiştir?	Basit Anlama Sorusu	1/2
Cevap	Kızları için		
Soru	Kralın kızını sürekli korumasının ve bütün ülkede iğneleri yasak ettirmesinin sebebi nedir?	Derinlemesine Anlama Sorusu	1/3
Cevap	Cadı iğne batıracakmış		
Toplam			2/5
Yüzde			%20

Tablo 4’e bakıldığında öğrencinin metne yönelik sorulan basit anlama sorusunu ve derinlemesine anlama sorusunu yarım olarak cevaplandığı görülmektedir. Öğrencinin verdiği cevaplar neticesinde soru ölçeğinden %20 düzeyinde puan aldığı görülmektedir.

Öğrencinin her bir ölçekten (ortam-seslendirme-soru) almış oldukları puanlara ilişkin bilgiler ile öğrencinin bu ölçeklerde almış olduğu puanların toplamı sonucunda ortaya çıkan okuma düzeyi Tablo 5’te sunulmuştur.

Tablo 5. Öntest Sonucu

Toplam kelime sayısı	Hatalı okunan kelime sayısı	Ortam ölçeği puanı	Seslendirme ölçeği puanı	Soru ölçeği puanı	Toplam puan	D
						ü
						z
						e
						y

217	53	%49	%72	%20	141	E n d i ş e
-----	----	-----	-----	-----	-----	----------------------------

Tablo 5'te görüldüğü gibi katılımcı 217 kelimelik metinde 53 okuma hatası yapmıştır. Okuma hataları analiz edildiğinde öğrencinin 42 kelimeyi yanlış okuduğu, 5 kelimeye eklemeye yaptığı, 3 kelimeyi hiç okumayarak atladığı, 2 defa ise yanlış okuduğu kelimeyi yardım almadan düzelttiği belirlenmiştir. Toplam hatalarından ortam ölçeğinden alınan puan %49 olurken, seslendirme ölçeğinden alınan puan %72'dir. Soru ölçeğinden ise %20 düzeyinde puan alınmıştır. Bu ölçeklerden alınan puanların yüzdesi toplamından elde edilen 141 puan öğrencinin okuma düzeyini belirlemiştir. Tabloda da görüleceği üzere toplam puan 180'den aşağı olduğu için öğrenci endişe düzeyindedir. Bu düzey öğrencinin çok okuma hatası yaptığını ve okuduklarının çok azını anladığını gösterir.

Tablo 6'da öğrencinin gerçekleştirilen tekrarlı okuma uygulaması sonucunda sontest olarak metnin grafiksel sembollerle destekli halini okumasından elde edilen okuma hataları ve bu hataların analizi neticesinde ortam ve seslendirme ölçeklerinden aldığı puanlar gösterilmiştir

Tablo 6. Ortam ölçeği ve seslendirme ölçeği puanı

Kelime S.	1	2	3		5	6	7
Doğru	bunların	dün-yalar	bir	bir	herkesi	çağrılı	olmadığı
Yanlış	bunlar	dünya	hiç oku-madı	üzel	herkes	kendini dü-zeltti	kendini dü-zeltti
O.Ö.	3/5	4/5	0/5	1/5	4/5	5/5	5/5
S.Ö.	6/8	5/8	0/3	0/3	6/7	7/7	8/8
Kelime S.	8	9	0	1	12	3	14
Doğru	cadısı	çok	sarayı	kızının	olayın	babasıysa	şeyden

Yanlış	krali- çesi	hiç oku- madı	saraya	kızın	kendini dü- zeltti	babası	şeyi	
O.Ö.	1/5	0/5	3/5	4/5	5/5	4/5	3/5	
S.Ö.	0/6	0/3	5/6	5/7	6/6	6/9	3/6	
Kelime S.	15	16	17	18	19	20	21	
Doğru	bastığı	ül- kede	iğneleri	kadının	çıkırık	görmüş	o	
Yanlış	kendini düzeltti	ülkeyi	iğneyi	kadın	kendini dü- zeltti	gören	hiç okumadı	
O.Ö.	5/5	3/5	4/5	3/5	5/5	3/5	0/5	
S.Ö.	7/7	4/6	5/8	5/7	6/6	3/6	0/1	
Kelime S.	22	23	24	25	26	27	28	
Doğru	kralın	perisi	da	ipek	yapılmış	boğulmuş	bir	
Yanlış	kralı	pren- sesi	hiç oku- madı	kendini düzeltti	yapmış	kendini dü- zeltti	hiç okumadı	
O.Ö.	3/5	1/5	0/5	5/5	3/5	5/5	0/5	
S.Ö.	5/7	4/6	0/2	4/4	6/8	8/8	0/3	
Kelime S.	29	30	31	32	33	Sonuç/ Toplam	Yüzde	
Doğru	prens	pren- sin	perisi	birbir- leriyle	hayatlarının	O. Ö.	100 /16 5	%60
Yanlış	kendini düzeltti	ken- dini dü- zeltti	prensesi	birlikte	hayatı			
O.Ö.	5/5	5/5	1/5	4/5	3/5	S. Ö.	143 /20 8	%68
S.Ö.	5/5	7/7	5/6	6/13	6/12			

Kelime S.: Kelime Sayısı -*O.Ö.:* Ortam Ölçeği- *S.Ö.:* Seslendirme Ölçeği

Tablo 6'da görüldüğü üzere öğrenci 33 okuma hatası yapmış ve bu hatalardan aldığı ortam ölçeği puanı %60, seslendirme ölçeğinin puanı ise %68 olmuştur.

Metnin okunmasından sonra öğrencinin okuduğunu anlama yüzdesini belirlemek için sorulan sorular ve alınan cevaplara ilişkin bilgiler Tablo 7’de sunulmuştur.

Tablo 7. Soru ölçeği puanı

Soru ve Cevapları		Soru Türü	Puan
Soru	Kral ve kraliçe niçin bir şölen yapmak istemiştir?	Basit Anlama Sorusu	2/2
Cevap	Kızlarının doğumunu kutlamak için		
Soru	Kralın kızını sürekli korumasının ve bütün ülkede iğneleri yasak ettirmesinin sebebi nedir?	Derinlemesine Anlama Sorusu	2/3
Cevap	Cadının kızın eline iğne batırmaması için		
Toplam			4/5
Yüzde			%80

Tablo 7’ye bakıldığında öğrencinin metne yönelik sorulan basit anlama sorusunu tam olarak, derinlemesine anlama sorusunu ise beklenen ancak eksik olarak cevaplandırıldığı görülmektedir. Öğrencinin sorulara verdiği cevaplar neticesinde soru ölçeğinden %80 düzeyinde puan aldığı görülmektedir.

Öğrencinin her bir ölçekten (ortam-seslendirme-soru) almış oldukları puanlara ilişkin bilgiler ile öğrencinin bu ölçeklerde almış olduğu puanların toplamı sonucunda ortaya çıkan okuma düzeyi Tablo 8’de sunulmuştur.

Tablo 8. Sontest Sonucu

Toplam kelime sayısı	Hatalı okunan kelime sayısı	Ortam ölçeği puanı	Seslendirme ölçeği puanı	Soru ölçeği puanı	Toplam puan	Düzey
217	33	%60	%68	%80	208	Öğretim

Tablo 8’de görüldüğü gibi katılımcı 217 kelimelik metinde 33 okuma hatası yapmıştır. Okuma hataları analizz edildiğinde öğrencinin 19 kelimeyi yanlış okuduğu, beş kelimeyi hiç okumayarak atladığı, dokuz defa ise yanlış okuduğu kelimeyi yardım almadan düzelttiği belirlenmiştir. Öğrenci ekleme hatası ise hiç yapmamıştır. Toplam hatalarından ortam ölçeğinden alınan puan %60 olurken, seslendirme ölçeğinden alınan puan ise %68 olmuştur. Soru ölçeğinden ise % 80 düzeyinde puan alınmıştır. Bu ölçeklerden alınan puanların yüzdesi toplamından elde edilen 208 puan öğrencinin okuma düzeyini belirlemiştir. Tabloda da görüleceği üzere toplam puan 180-240 aralığında olduğu için öğrenci öğretim düzeyinde kabul edilmektedir. Bu düzey öğrencinin yetişkin desteği ile birlikte okumayı ve anlamayı gerçekleştirebileceğini gösterir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Okuma güçlüğü yaşayan bir öğrencinin okuma ve anlama sorunlarının giderilmesi amacıyla yapılan bu çalışmayla birtakım somut veriler elde edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada okuma uygulaması yapılmadan önce öğrencinin 217 kelimelik metinde 53 okuma hatası yaptığı ve öğrencinin endişe düzeyinde olduğu tespit edilmiştir. Uygulama sonrasında ise öğrencinin aynı metinde 33 okuma hatası yaptığı ve endişe düzeyinden öğretim düzeyine çıktığı görülmüştür. Ayrıca uygulama öncesinde öğrencinin okumaya eylemine karşı olan isteksiz tavrının uygulama sonrasında değiştiği gözlemlenmiştir. Bu durumun nedenini öğrenmek için öğrenciye gelecek seferki okuma uygulaması için grafiksel sembollerle destekli bir metin mi yoksa orijinal bir metin mi okumak istediği sorulmuştur. Öğrenci grafiksel sembollerle destekli metni okumak istediğini belirtmiştir. Öğretmen öğrenciye niçin diye sorduğunda ise öğrenci okurken eğlendiğini belirtmiştir.

Okuma çalışması aşamasında öğrenciye sembollerle destekli metin verilmiş ve uygulama esnasında öğrencinin anlayamadığı sembollerin ne ifade ettiği açıklanmıştır. Daha sonra öğrencinin sembollerle destekli metni bağımsız okuması sağlanmıştır. Öğrencinin bu metni okurken çıkaramadığı kelimelerin bir kısmında görsellerden yardım aldığı, bir kısmında ise, her ne kadar kolayca anlaşılabilir grafiksel semboller tercih edilse de, bazı görselleri zihninde tasarlayıp kelimeyle ilişkilendirmekte zorlandığı görülmüştür. Bu durumun Worrall ve Singh

(1983)'inde belirttiği gibi yazılı bir kelimeyle birlikte bir resmin sunulması belleğin bilişsel yükünü artırır şeklinde açıklamak mümkündür.

Öğrencinin “cadı” kelimesini “kraliçe”, “perisi” kelimesini “prensesi” diye okuduğu gözlemlenmiştir. Bu durumun öğrencinin sembol ve sözcük eşlemesini doğru yapamamasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Sembollerin, öğrencinin kelimeleri öğrenmesine bu bakımdan olumsuz bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ayrıca sembolün metinden çekilmesi halinde kelimenin yanlış okunma durumunun ortaya çıkması, sembollerin kimi zaman kelimenin önüne geçerek blokaj etkisi yaptığı sonucunu vermektedir.

Yapılan bu çalışmanın sonuçları incelendiğinde, birtakım olumsuz etkileri olsa bile, grafiksel sembollerin okuma becerisinin geliştirilmesinde etkin bir şekilde kullanılabileceği görülmüştür. Uygulama sonrasında katılımcının öğretmeni de sözcüklerin yazılı biçimlerinin okutulmasının okuma güçlüğü çeken öğrencilerin bu güçlüğü yenmelerinde yeterli olamayacağı, grafiksel sembollerle destekli metinlerin, özellikle öğrencilerin kavramları anlamalarında, faydalı ve gerekli olduğu kanaatine vardığını belirtmiştir.

KAYNAKÇA

Akyol, H. (2010); *Türkçe Öğretim Yöntemleri*, Pegem A Yayıncılık,3. baskı, Ankara.

Ekiz, D. / T. Erdoğan / F. G. Uzuner, (2012); *Okuma Güçlüğü Olan Bir Öğrencinin Okuma Becerisinin Geliştirilmesine Yönelik Bir Aksiyon Araştırması*. Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,11(2).

Dağ, N.(2010); *Okuma Güçlüğü'nün Giderilmesinde 3P Metodu ile Boşluk Tamamlama (Cloze) Tekniğinin Kullanımı Üzerine Bir Çalışma*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi, 11(1) 63-74

Dündar, H. /H. Akyol, (2014);*Okuma ve Anlama Problemlerinin Tespiti ve Giderilmesine İlişkin Örnek Olay Çalışması*. Eğitim ve Bilim, 39(171).

Karal, Y. / L. Şilbir / E. Bahçekapı / M. Atasoy (2014); *İşitme Engelli Bireyler İçin Grafik Sembollerle Oluşturulmuş Öğrenme Materyalleri*, Journal of Instructional Technologies & Teacher Education, 3(3),9-19

Karatay, H. (2007); *Kelime öğretimi*,Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, 27(1) / W.M.L. Finlay(2007); *Symbols can improve the reading comprehension of adults with learning disabilities*. Journal of Intellectual Disability Research, 51(7), 545-550.

Özmen, R.G /Ş. Vayıç(2007); *Oku-Altını Çiz-Böl -Birleştir Stratejisinin Zihinsel Engelli Öğrencilerin Hece Tanıma Becerilerini Kazanmalarında Etkililiği*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi, 8 (2)1-18

Parette, H. P./ N. M. Boeckmann / J. J.Hourcade (2008);*Use of writing with symbols 2000 software to facilitate emergent literacy development*. Early Childhood Education Journal, 36(2),161-170.

Saban, A. / A. Ersoy (2016); *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*, Anı Yayıncılık, Ankara.

Sidekli, S./ S. Yangın (2005); *Okuma Güçlüğü Olan Öğrencilerin Okuma Becerilerinin Geliştirilmesine Yönelik Bir Uygulama*. Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi, (11).

Sheehy, K. / M. J. A. Howe(2001); *Teaching Nonreaders with Severe Learning Difficulties to Recognise Words: the effective use of symbols in a new technique*, Westminster Studies in Education, 24(1),61-71.

Sheehy, K. (2002); *The effective use of symbols in teaching word recognition to children with severe learning difficulties: A comparison of word alone, integrated picture cueing and the handle technique*. International Journal of Disability, Development and Education, 49(1),47-59.

Uzunkol, E. (2013); *Akıcı Okuma Sürecinde Karşılaşılan Sorunların Tespiti ve Giderilmesine Yönelik Bir Durum Çalışması*, Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 9(1), 70-83.

Worrall, N./ V. Singh (1983); *Teaching TMR children to read using integrated picture cueing*. American Journal of Mental Deficiency, 87, 422-429.

Yılmaz, M. (2008); *Türkçede Okuduğunu Anlama Becerilerini Geliştirme Yolları/The Developing Methods of Reading Comprehension Skills in Turkish*. Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 5(9).

Yüksel, A (2010); *Okuma Güçlüğü Çeken Bir Öğrencinin Okuma Becerisinin Geliştirilmesine Yönelik Bir Çalışma*. Kuramsal Eğitim Bilim, 3 (1), 124-134.

DOSYA: 2
KÜLTÜR, SANAT, EDEBİYAT

Hamdi ÜLKER

ÖZLEM

- Genç kız birkaç senedir bir bebek gibi baktığı hasta babasının o gün son nefeslerini alıp verdiğini biliyor gibiydi. Pencerenin kenarına oturmuş, evin hemen önünden geçen caddedeki mazgallara dolan çınar yapraklarını temizlemekle meşgul temizlik işçilerini durgun ve solgun bakışlarla izliyordu.

Babasının birkaç saat öncesine kadar bir sonbahar gününde rüzgârın savurduğu gazeller gibi hışırdayan nefesi giderek yavaşlıyordu. Derin bir nefes aldı ve kafasını kaldırıp karşıdaki dağın doruklarına doğru uzun uzun baktı. Yüreğine dolan serinliğin nedenini yeni anlamıştı. Günlerdir karşıdaki dağlar sisle kaplı olduğundan hiçbir şey fark edilmiyordu. Bugün hava berraktı ve Munzur'un tepesinin beyazlara büründüğünü görüyordu. Sonbaharın henüz ilk günleriydi ama kış erken gelecek gibiydi. Havalarda çok erken soğumaya başlamıştı.

Duyduğu bir inilti ile irkilmiş, yerinden kalkarak babasının yatağının başucuna doğru ilerlemişti. Sabah uyanır uyanmaz her zamanki gibi ilk işi babasının üstünü başını değiştirmek; “yatağına su dökülmüş” bahanesi ile altını temizlemek olmuştu. Bu sabah da aynısını yapmıştı. Lakin bugün her zamankinden farklı bir şey olmuş, hasta adam kızından bir kâğıt ve bir de kalem istemişti.

Bir süredir sürekli yatağının başındaki etajerin üzerindeki kâğıda titreyen parmakları ile sınıksız kavradığı tükenmez kalemle bir şeyler karalıyordu. Kızının kendisine doğru sokulduğunu görünce yüzünde derin bir tebessüm olmuştu. Biraz nefesini toparlayıp hırlak sesi ile kızına; “Senin ne güzel çiçeklerin var öyle?” diye mırıldandı. Genç kız odanın içerisinde çiçek olmadığını biliyordu ve hafif gülümseyerek;”Baba seni doktora götüreyim mi?” diye sordu. Adam “hayır” demek yerine, kafasını hafifçe sağa sola salladı ve son bir kez daha kendisini

zorlayarak nefes aldı. Ardından ise; “Benim doktorum sensin!” diye bildi. Bu sözcükler manalı manasız inlemeler dışında onun dudaklarından dökülen son sözlerdi.

Elindeki kalemi hiç bırakmayacakmış gibi sımsıkı tutmuştu. Genç kız hıçkırıklara boğulmuştu. Babasının bir daha olmayacağını biliyor, onun dudaklarından son kez dökülen cümleler hafızasından art arda geçerken bir yandan da babasının son nefesini verirken bir kâğıdın yüzüne baştan aşağı karaladığı sözleri tekrarlıyordu. Tamam tamam tamam...

Aynı kalemle o da bir şeyler karalamak istiyordu kâğıda. Zor da olsa babasının elinden kalemi almış ve kâğıdın alt kısmında kalan boşluğa kendince bir şeyler karalamaya başlamıştı.

“Bugün babam öldü
Çocukluğumun son günüydü
Kaçar adım oldum kendimden
Dizlerim yoktu
Bugün toprağa yüzüstü gömüldüm...”_

Uzun zamandır odayı süsleyen o zor manzara bir anda fırtına öncesi sessizliğe bürünmüştü. Artık babamın iniltilerinin ve arada açıp kattığı ahşap nihalenin içimi gıcırdatan sesinin yerini sokaktan gelen derin korna sesleri ve arada bir pencerenin denizliğine konan serçelerin sesleri almıştı. Yatağının başucunda masum kalan kâğıt, kalem, eski bir gözlük ve nihale, karşı duvardaki askıda asılı çifte, avcı yeleği ve kütüklük yılların yorgunluğunu sergileyen birer sahne dekoru gibiydiler.

Aslında her birinin ayrı bir hikâyesi vardı. Avcı olduğundan değil, belki de hayatında bir tavuk bile kesmemişti. Rahmetli amcaoğlu köyden getirmiş iğnelerinin tamir edilmesi için tamirciye bırakmıştı o tüfeği. Sonra da bir daha ne gelip sormuş ne de tüfeğine sahip çıkabilmişti. Zira köye dönerken Sansa Deresi’nde araba kaymış ve Karasu’ya uçmuşlardı. Babam da uzun bir aradan sonra gidip tamirciden tüfeği alıp getirmiş, amcaoğlunun yadigârı olarak odadaki askıya asmıştı. İşte o günden bu yana o tüfek mahzun bir şekilde uzun süre tek başına o askıda asılı kalmıştı. Sonra bir gün denk geldiği bir dükkândan avcı yeleği bir de kütüklük alıp getirmiş ve dekoru tamamlamış, tüfeği orada

yalnız bırakmamıştı. O güne kadar bu tüfekte kim bilir kaç kurşun sıklmış, kaç can incinmişti bilmiyorum ama o günden sonra dedim ya bir tiyatro sahnesi dekoru gibi hep duvarda asılı durdu. Babam bir daha elini sürmedi, ben ise korkumdan hiç yanına bile yaklaşmadım.

Annemin babası iyi bir ahşap ustasıymış. Kendince uğraştığı marangoz dükkânında konu komşunun işlerini yapıp onlardan aldığı üç beş kuruşla hayatını sürdürüyormuş. İşlerinden arta kalan zamanlarda ise eline geçirdiği palut, gürgen gibi sağlam ağaçları şekilden şekle sokar ve türlü çeşit şeyler yaparmış. Öyle ki, yaşadığı kasabada herkesin evinde onun maharetli ellerinden çıkmış ve ustalığını gösteren bir alete ya da bir eşyaya mutlaka rastlamak mümkünmüş. Kiminde bir sandık, kiminde bir kepeç, kiminde bir kaşık, kiminde havan ve daha neler neler...

Dedemin yaptığı bütün bu alet ve edevatın içerisinde anneme de bir nihale düşmüş. Annem bir bayram gününde babasını ziyarete gittiğinde onun henüz yeni yaptığı bu alete göz koymuş. Babası da hiç tereddüt etmeden kendisine hediye etmiş. Annem de alıp getirmiş. Biz onu bir çaydanlığın altına yahut masaya getirilmiş sıcak çilbir sahanının altına koymaktan çok onunla oynamayı seviyorduk.

Annem babama çok vefalı davranmamıştı ama babam ömrü boyunca hatta bunayıp yataklara düştüğü zamanlarda bile bu ahşap alete sımsıkı sarılmıştı. Eline alıp bir tespih gibi saatlerce çevirir, iki köşesinden tutup çekip uzatır ve geri kapatıp dururdu. O her açıp kapatıldığı zamanlarda mafsallarının birbirine sürtünmesi ile “cızıt” diye bir ses çıkarırdı. Her defasında o sesle birlikte benim de içim cızırdardı. Yıllarca babamın ve benim elimizde durduğundan olsa gerek zımparalanmış ve cilalanmış hali zamanla solmuş ve hafif kirli bir görüntüsü olmuştu.

Birazdan bugüne kadar pek arayıp sormayan akrabalarımız buraya gelecekler. Cenazeyi hazırlayıp türlü çeşit ağıtlarla, salya sümük ağlayarak mezara götürecekler. Belki de gelip iskatını yapacaklar ve yine belki de mirasını paylaşacaklar. Oysaki uzun zamandır bu kapıdan içeri giren olmamıştı. Odanın içerisinde onun inlemelerinden ve nihaleyi her açıp kapattığında çıkan cızırtıdan başka da ses olmamıştı. Arada bir yolunu şaşırıp gelenlerin ise tek bir mazereti vardı. O da; “zaten kimseyi tanımıyor.” sözüydü. Evet yıllardır beni de annesi zannetmişti

ama benim bugüne kadar gitmek için hiç mazeretim olmadı. Hem olsa da nereye gidecektim ki...

Hayatımdaki herkesin gidişini anlıyordum da annemin gidişine hiçbir anlam verememiştim. Ben daha çok küçüktüm, zar zor hatırlıyorum. Bizim evden kavga, gürültü ve kulaklarımı tırmalayan o münakaşa sesleri hiç eksik olmazdı. Annem bir yerlere gitmenin hesabını yaparken babam ise annemin kadın başına bir yerlere gitmesine hiç mi hiç razı değildi. Sürüp giden bu tartışmaların arasında annem arada bir beni komşulara bırakıp kayıplara karışırdı. Saatler sonra döndüğünde beni açlığa ve susuzluğa tahammül edemeyip ağladığım için azarlar kimi zamanlarda ise altına kaçırdığım için bir güzel döverdi. İşte yine böyle bir gündü ve akşam yaklaşmış olmasına rağmen annem hâlâ ortalarda gözükmüyordu. Mihriban Teyze sürekli pencerenin perdesini aralayıp sokağa bakıyordu. Ben ise açlığı, susuzluğu unutup annemin geleceği zamanı sabırsızlıkla beklemeye koyulmuştum. Bir ara Mihriban teyze; “Ha tamam, baban geldi!” diyerek elimden tutup beni bizim eve getirdi. Babama bir şeyler söyleyerek beni teslim etti ve gitti. O günden sonra annem bizim evde bir daha olmadı. Birkaç yıl sonra anlamıştım onun yurtdışında çalışmak için bizi bırakıp gittiğini. Babamla ne konuştular, neye karar verdiler bilmiyordum ama sanırım gidip para kazanma ve rahat yaşama hayalleri kuruyordu. Annemin gittiği günden beri babam gündüzleri beni komşuya bırakır akşam işten döndüğü zaman gelip alırdı.

Aradan yıllar geçmiş ve ben ilkokula başlamıştım. Kalem, defteri ve alfabeyi artık çok iyi biliyor, belki de yüreğimde oluşan o kocaman boşluğu okuduğum hikâyelerle doldurmaya çalışıyordum. Akşamları babam işten gelirdi ve mutfağa girip bir şeyler hazırlama telaşına koyulurdu. Ben ise onun mutfaktaki yerini alabilmek için çok çırpınırdım. Babam ilk zamanlar buna müsaade etmese de yetiştiremediği zamanlarda benden yardım isterdi.

Bir akşam postacının gündüzden kapının arasına sıkıştırdığı mektubu babama okurken babamın o kalın kaşlarının altında çakmak taşı gibi parıldayan gözlerinden çukurlaşmış yanaklarına doğru süzülen gözyaşlarına ilk defa şahit olmuşum. Elinde yine her zaman ki gibi nihale vardı ve bir yandan beni dinliyor, bir yandan da nihaleyi açıp kapatıyordu. Mektubunda bizi çok özlediğini ve burnunda tüttüğümüzü

yazıyordu. Şimdilik Almanya'dan ayrılırsa bütün haklarını kaybedeceği için izne gelemediğini yazmıştı. Lakin ne o zaman ne de sonra bizi çok özlediğini yazan annemi görememiştik. Sadece ara sıra bir mektubu gelir, o mektupta bizi özlediği yazardı. Zaten babamın o aklımıza düştüğü zamanlarda sürekli tekrar ettiği söz onun sözlerinden daha çok hafızamda yer etmişti. Annemin her lafı geçtiği zamanlarda babam; “Kadından bir şeyler beklemek ahmaklıktır şayet yaparsa da onun şerefindedir.” der ve geçiştirirdi. O bir sitem miydi, öfke miydi, kin miydi anlayamamıştım?

Yorgun olmadığı zamanlarda benimle küçük şakalar yapar, saçlarımı okşar, bana masallar anlatarak beni oyalardı. Ben ise onun ellerine sımsıkı sarılıp ince uzun parmaklarını çıtırdatmayı çok severdim. Dizlerine kafamı koyup alttan yukarı yüzünü seyre dalar, açılıp kapanan çene kemiklerini izlerdim. Kafasındaki seyrek saçları hep briyantın sürülmüş gibi kafa derisine yapışık olurdu. Kimi zaman bana saçlarını düzelttirir ve mutlu olurdu. Onun mutlu olduğunu bana söylediği güzel sözlerden anlardım. Her zaman bana;” Güzel kuzum, annem...” gibi sözler söylerdi. Nedendir bilmem ama onun bana annem deyişi benim çok hoşuma giderdi.

Zaten ben hiç anne özlemi çekmiyordum. Akşam tez olsun ve babam işten gelerek bana bir şeyler anlatsın istiyordum. Başkalarını bilmem ama bana olan randevusunu hiç sektirmezdi. İçerim ne zaman baba ile dolmaya başlasa onu hemen yanı başımda görürdüm. Kirli paslı elleri ile saçlarıma dokunup birkaç güzel söz söylemesi bile benim için dünyalara değerdi. Üzerime aşırı titreyişi beni şımartmış mıydı bilmem ama birkaç dakika bile geç kalsa küser, nazlanırdım. İşte yine öyle gözlerim uzaklara, kulaklarım saçaklardan süzülen yağmur sularının çıkarıldığı seslere dalıp gitmiş babamın gelişini bekliyordum. Bir akşamüzeriydi ve babam işten dönmüştü. Her zaman ki gibi üzerindeki elbiselelerini çıkarıp ellerini önce bulaşık deterjanı ile sonra da sabunla uzun uzun yıkadıktan sonra beni öpmüş ve mutfığa geçmişti.

Ekseriyetle yemek hazırlarken çalıştığı tamirci atölyesine getirilen arabaların hikâyelerini anlatırdı. O güne kadar babamdan; “bugün bir otomobil geldi arkadan çarpmışlar. Yahut adam daha sıfır araba ile direğe toslamış.” gibi ilgimi çekmeyen birçok hikâyeye dinlemiştik. Arada bir kirli elleri ile pek uyuşmasa da güzel şeyler de anlatmıyor

değildi. O akşam yine çocukluk yılları aklına düşmüş ve anlatmaya başlamıştı. Köyde geçen çocukluk yıllarını anlatırken büyük bir zevk alırdı. Ben ise yağlı, paslı tamirci dükkânı hikayelerindense onun çocukluğunu meraklı bakışlarla, dikkat kesilip dinlemeyi tercih ederdim. “Sarıırım on iki yaşındaydım...” diye söze başlamıştı...

Köyün ilçeye doğru uzanan çıkışındaki emektar su değirmeninin hemen sol tarafındaki tarlalara o sabah göçerler konaklamışlardı. Kocaman iki çadırın etrafına eşeklerini, beygirlerini, köpeklerini salıp satacakları kalbur, elek gibi malzemeleri hazırlamaya koyulmuşlardı. Büyükle kendi işleriyle çocuklar ise hayvanlara mukayyet olmakla meşguldüler. O gün köyün sokaklarında kulaktan kulağa dolaşan bir fisilti vardı. Bu; “Değirmenin altına Poşalar çadır kurmuşlar...” sözüydü. Aslında yeni olan bir şey değildi. Senede birkaç kez olan bir şeydi. Lakin bu seferki misafirlerden birisi özellikle köyün delikanlı adaylarının dikkatini çok çekmişti. Gelen misafirlerin arasında açık tenli, sarı saçlı, çakır gözlü güzel bir kız vardı. Henüz on dördüne yeni basmış gibiydi. Çehresi de ayın on dördü gibi parlıyordu. Köyde belki de ondan daha güzelleri de vardı ama onu ilk kez görmüştü herkes. Akşamüzeri Menekşe’ye bakma merakı yüzünden bir iki mahalle kavgası yaşanmıştı. Bileği azıcık güçlü olanlar birbirlerine caka satmaya başlamışlar, diğerlerinden çekinenler ise dipten köşeden kaçamak bakışlarla Menekşe’ye bakıyorlardı. Hava kararmaya başladığı zaman ise köyün orta mahallelerinden küfürleşme ve kavgaya sesleri yükselir olmuştu. Belli ki delikanlıların kavgasına büyüklerde karışmışlardı. Misafirler o akşam köyde yaşanan bu olağanüstü durumdan haberdar olamadan hayvanları emniyete almış, etrafı köpeklere teslim ederek uykuya dalıp gitmişlerdi.

Ertesi gün henüz sabahın ilk ışıkları ile birlikte köyün yukarı mahallelerinden iki delikanlı, yüzlerini bile yıkamadan yataktan kalktıkları gibi köy çıkışına doğru hızlı adımlarla yürüyorlardı. Bir an önce çadırların olduğu yere doğru gidecek ve kendi deyimleri ile Poşaların Menekşe’yi o sabah belki de ilk onlar görecekti. O kadar heyecanlıydılar ki arkalarından yüksek sesle bağırarak adamı bile duymamışlardı. Gençlerin o heyecanı adamın oldukça hoşuna gitmiş olmalıydı ki birkaç kez daha arkalarından seslendi. Ama adamın söylediklerini duymazlıktan gelen iki delikanlı yarı koşar bir şekilde çadırların olduğu yere yaklaşmışlardı. Evet az önce arkalarından seslenen adam doğru söylüyordu.

Göçerler belki de henüz sabah olmadan çadırlarını toplamış ve çekip gitmişlerdi. Onlardan geriye çadırların yerinde bıraktıkları artıklardan başka hiçbir şey kalmamıştı. Oysa ki daha bir gün önce orada birileri vardı. Her şeyden daha önemlisi köyün delikanlılarını birbirine düşürüp düşman eden güzel bir kız vardı...

Bu olay babamın oldukça hoşuna gitmiş olmalıydı ki defalarca büyük bir keyif alarak anlatmıştı. Yıllar nasıl da geçmişti öyle anlamamıştık. O yaşlanmış ben ise gelinlik kız olmuştum. Etrafımdan bir iki görücü gelen olduysa da babamı bir başına bırakıp gitmeyi hiç düşünmemiştim. Ne o zaman ne de ondan sonra kimseye kızıp kırılmadım hiç. Sadece çocukken anneme, ilkokul beşinci sınıfta Zeynep Öğretmenime, sonra dağlara, şimdi ise gelip pencereme konmayan serçelere kızyorum...

Şimdi o, odanın bir köşesindeki yatağında sessiz sedasız uyuyor, ben ise yüreğime daha şimdiden dolan özlemle gözyaşlarımı tutamıyorum. Kalkıp odanın üzerinde yine öyle aheste adımlarla yürüse ve gidip ona olanca gücümle sarılsaydım. “Özlem dediğin nedir baba, sarılsam geçer mi?” diyebilseydim...

Onu çok özliyordum artık. Kaleminden dökülen son sözcükler hep gözümün önünden birer film karesi gibi geçip gidiyor. Bana annem deyişi, bir şeyler anlatışı ve her akşam pişirdiği çılıbıra büyük bir iştahla eklemek banarken bana; “hadi kızım ye!” deyişi ve bir de akrabam olduklarını o gün öğrendiğim insanların omuzlarında yeşil örtüler içerisinde evden gidişi...

-Genç kız günlerdir babasından boşalan yerleri tek başına onun anıları ile doldurmaya çalışıyordu. Hasta da olsa onun kendisi için çok şey olduğunu, yerini doldurmanın mümkün olmayacağını o öldükten sonra iyiden iyiye anlamıştı. Zira babasının ölümünden sonra birkaç gün kendisini yalnız bırakmayan akrabaları da işlerini güçlerini bahane ederek bir bir çıkıp gitmişlerdi. Kapıdan her çıkan bir daha gelme sözü vererek çıkmıştı lakin günlerdir geriye dönen olmamıştı. Sokaklara küsmüştü adeta uzun zamandır. İhtiyaçları ve bir de babasından kalan üç kuruş emekli maaşını kendi üzerine aktarabilmek için gerekli işlemleri yapmak dışında sokaklara çıkmamıştı. Sürekli pencerenin önünde oturur karşıdaki dağlara dalıp giderdi. Bir de her zaman ki gibi babasından

ona kalan belki de en anlamlı armağan olan nihaleyi yine babasının yıllarca yaptığı gibi açıp kapatır ve her defasında çıkan “cızt” sesi ile kendini avuturdu. Kimi zaman derin bir nefes alıp içini çekerdi ve; “Babam çiçeklerle konuşurdu hep ben çiçeklerle konuşmazdım hiç, babam hariç...” diye içinden geçirirdi...

Uykusuz geçen bir gecenin sabahında dalıp gittiğini, çalan kapı zili ile anlamıştı. Hemen yatağından kalktı ve ürkek bir tavşan yavrusu gibi parmaklarının ucuna basarak usul adımlarla kapıya doğru yürüdü. Belki de sitem etmekle günahlarını almıştı onların. Köydeki akrabaları yine toplanıp gelmişlerdi. Birden hafızasını yokladı. Babası öleli tam kırk gün olmuştu.

O gün konu komşu çağrıldı, mevlit okutuldu ve gelen misafirlere karınca kararınca bir şeyler ikram edildi. Köyden gelen sevimsiz akrabalarından birisinin gözü, gün boyunca duvarda asılı duranlarda kalmıştı. Bu, genç kıızı fazlasıyla rahatsız etmişti. Evet belki de nihale dışındakiler sevimsiz şeylerdi ama olsun, babasından kalan son hatıralardı onlar. Mevlit dinlemek için gelenler birer birer çekildikten sonra geriye akrabalar kalmıştı. Genç kız bu kadar kalabalığı evin içerisinde bu zamana kadar hiç görmemişti. Alışık da değildi. Biraz da köyden gelenlerin aralarındaki kaba konuşmaları onu oldukça rahatsız etmişti. Hani yalan yok, bir an önce kalkıp gitseler rahatlayacaktı.

Karşı koltukta oturan adam yerinden kalktı ve karşısındaki duvarda asılı olanlara doğru yürümeye başladı. Genç kız onun adını bile henüz bilmiyordu. Yakınlık derecesini bile bilmediği, köydeki akrabalarından birisiydi sadece.

“Bu çiftte, bu yelek ve bu kütüklük rahmetli ağabeyimindi.” diyor ve bir eli de askıda asılanlara uzanıyordu. Genç kız birden yerinden fırlıyor ve sadece tüfeğin rahmetli babasına ait olmadığını diğerlerini babasının aldığı anlatmaya çalışıyordu. Adam bir ara duraksıyor ve “Var sayalım öyle, senin av malzemeleri ile ne işin olur, ver onları bana!” diye genç kıızı ikna etmeye çalışıyordu. Genç kız kararlıydı. Babasından kalan hiçbir şeyi kimseye vermek niyetinde değildi. Adam da kararlıydı ve rahmetli ağabeyinden kalan tüfeği genç kıza bırakmak niyetinde değildi. Akrabaydılar belki, lakin çok geç tanışmışlardı birbirlerini. İkisi de birbirinin ismini henüz bilmiyordu. Sadece akraba...

Adam bir iki dil dökerek genç kıızı ikna edemeyeceğini anlayınca öfkeleniyor ve askıda asılı olanları bir hışımla almaya çalışıyor. O sırada en baştaki çivide asılı olan tahta nihale yere düşüyor. Buna iyice canı sıkılan genç kıızı ise elindekileri almak için adamın üzerine saldırıyor. Bu arada oradaki diğer akrabalarda olaya müdahale etmek için ayaklanıyorlardı. Arbede sırasında yerdeki nihalenin üzerine kime ait olduğu belli olmayan bir ayak basıyor ve “çat “ diye bir ses duyuluyordu. Yerdeki nihalenin kırıldığını anlayan genç kıızı kendini kaybediyor, askının dibindeki adamın elindeki malzemeleri çekiştirmeye başlıyordu.

Arbede sırasında kulakları çınlatan büyük bir gürültü kopuyordu. Ardından odanın içerisini toz ve barut kokusu bir de derin bir sessizlik sarıyordu. Akriba kadınlardan birisi yerde yatan genç kıızı; “Özlem, kıızım, iyi misin?” diye sarılıyordu. Evdeki herkes dona kalmış, şaşkın ve manasız bakışlarla birbirlerine bakıyorlardı.

Özlem o gün akşama doğru kırk gün sonra da olsa çok sevdiği babasına kavuşuyordu...

BİR SABAH ESİNTİSİ DAHA

Şair miyim siyacı mı deli mi
Gün geçtikçe zebunluğum artıyor
Uçurumda sıkı tuttun elimi
Bilinmezler hançer gibi dürtüyor
Benden önce sen bilirsin hâlimi
Teraziler neden yanlış tartıyor
Anlat bana dost
Anlat ki neden!

Lâl oldum dilimi bıçak açmıyor
Deli poyraz kamçı vurur yarama
Bildik kuşlar yakınımından uçmuyor
Gözlerimse kör bakıyor harama
Yöremizden uçak tren geçmiyor
Kader sınır koymuş yârla arama
Bu bir zulüm dost
Anlat ki neden!

Taze kar üstünde tavşan izleri
Aşında meydanda yoktur bir korkak
Ağaç kovuğunda sincap gözleri
Dağların sırtında yeni bir şafak
Zaman gürültüsüz kırar buzları
Aşka biat eden kalbim bir zambak
Solarsa ölürüm dost
Anlat ki neden!

Aşk çağırır ben tozutup giderim
Zaman akşam vakti, mevsim karakış
Her yerde yolumu keser kaderim
Yalnızım yorgunum tipi başlamış
Her eyleme ben bir bedel öderim
Dilimi bezekler aşk ve yakarış
Susarsam biterim dost
Anlat ki neden!

*Gelecek benimdir geçmiş de benim
Bu günü yaşayan köprüyüm elhak
Gördüğüm hayaller düşler de benim
Bir yüzüm neşvedir bir yüzüm firak
Dualar tabutum sevgi kefenim
Akşsızsam bilin ki yüreğim kurak
Net'i tekmeledim dara ne ki dost
Anlat ki neden!*

*Ben "Bezm-i elest'ten beri sarhoşum
Nice medler ve cezirler yaşadım
Kendi tüylerini yolan bir kuşum
Bu dünyayı bu dünyada boşadım
Hiçbir canı ürkütmesin duruşum
Her dostun gönlünde yazılı adım
Şiir de yetmiyor bana dost
Anlat ki neden!*

Nafiz NAYIR

265

SAÇLARI

*Deseler, hangi çiçek daha çok benzer ona,
İrem bahçelerinde bir nadide güldür saçları*

*Kokusunu dünyada ben bilirim sadece
Koklamaya kıyamam... Sümbüldür saçları*

*Rüzgârla konuşurken susuyor cümle kuşlar
Dilinden ben anlarım; bülbüldür saçları*

*Bazı bazı dağılır karşısında aynanın
Sanırım bir perişan gönüldür saçları*

*Beni hayata bağlar umutsuz çağlarımda
En çekilmez dertlere en yiğit tahammüldür saçları.*

Hasan KAVRUK (HİÇ)

DERMAN NEDİR

*Anlat bana anlat gönül, derdin nedir dermân nedir
Bilmez hayırsız dil-rubâ, iş yol edep erkân nedir*

*Dertten haberdar olmayan gör kim ne câhildir bu dem
Ağlar bu can, inler fiğan eyler görür devrân nedir*

*Âşık gerek hâlim bile, cânın verip cânân bula
Dertli dile dermân ola, fark eyler ol irfân nedir*

*Mermer deler gözyaşlarım, etmez eser taş kalpliye
Hiçlik deminden tatmayan, anlar mı hiç vicdân nedir*

*Manâsı kaybolmuş sözün, anlam dağılmış kum gibi
Susmak selâmettir bugün, bak gör hele fermân nedir*

Şaban ÇETİN

KAR DUASI

*O beyaz parmaklar nazlı, ipince
Bahtıma düşer mi ulu rüyalar?
Viran bahçelerde rüzgâr dinince
Başlar mı yağmaya rüya gibi kar?*

*Beyaz bir örtüyü ören kelebek
Hafî bir nağmeyle gökten süzülüp
Bulur mu ruhumda öksüz bir dilek?
Düşünce kalbime birden; çözülp*

*Dua makamında nâçar ellerim
Bekler her buluttan beyaz bir haber
Ah, hasret bestesi söyler dillerim!
Haber ki ellerin gibi muteber...*

Rifat ARAZ

**“SEN’İ” SÖYLER
HER AN SEN’İ!..**

*Yâ Rab, varın hikmet dili;
“Sen’i” söyler, her an Sen’i!..
Kalp mülkünde, aşk menzili;
“Sen’i” söyler, her an Sen’i!..*

*Vahyin, ıfık oldu bana;
Her halvette düştüm cânâ!..
Arş’tan, Ferş’e medh-ü sena;
“Sen’i” söyler, her an Sen’i!..*

*Aşk vecdiyle çarpar yürek;
Sen’siz değil, çark-ı felek!..
“Kader” denen ince elek;
“Sen’i” söyler, her an Sen’i!..*

*A göklerin, yerin “Nûr’u”;
Cânda buldum has düstûru!..
Duydum, aşkla yanan Tûr’u;
“Sen’i” söyler, her an Sen’i!..*

*Bu cezbeyle hoştur başım;
“Tevhîd” deyip döner taşım!..
Nefs işleyen bu göz yaşım;
“Sen’i” söyler, her an Sen’i!..*

*Kerem eyle, Sen’in bu cân;
Aşkın ile oldum üryân!..
Her bir â’zâm gizli, ayân;
“Sen’i” söyler, her an Sen’i!*

**GEÇ BU ŞEKLİ,
GEL ÖZE DÖN!..**

*Tefekkür et, dünya fânî;
Geç bu şekli, gel öze dön!..
Nemrûd nerde, Kârûn hani?
Geç bu şekli, gel öze dön!..*

*“Belâ” dedik, ettik ikrâr;
Duy, o sözden özge ne var?..
Nefsini bil, a sevdakâr;
Geç bu şekli, gel öze dön!..*

*Gönül oku, O’nun bu cân;
Pervane ol, seyre dayan!..
Hilkat sırrı Sen’de uyan;
Geç bu şekli, gel öze dön!..*

*Yükünde mi umut, korku?
Duy “ne” diyor aşkın çarkı!..
İbrahim’le gör bu farkı;
Geç bu şekli, gel öze dön!..*

*Âdem’e sor, has hasleti;
Mesîh’te bul saf kudreti!..
“Gül” renginden al hikmeti;
Geç bu şekli, gel öze dön!..*

*Hoş tut, Sen’de amel, niyet;
Sen’siz değil, hiç bir âyet!..
Şerh et Sen’sin, Sana ibret;
Geç bu şekli, gel öze dön!..*

AH DÜNYA!

Ah dünya!
Dün düdü ya
Ve döndün ya
Geçtin bugün de
Ölüşülmeden bölüşülemez miydin ki/Sen!
Niye kuşlar aynı dala tünemiş
Yer mi yok
Neden karıncalar kırıntıyı birlikte taşıır
Kar karışmaz yağarken
Bulut küsmez yağmura
Niye ki
Ah dünya
Kandırıcı dediler sana
Şatafatın varmış mücevherlerin...
Suçsuzsun öyle mi?

İnsana benzer doğduk biz
Bölüşemeden ölür müyüz ki
Peki...
İnsan kavmine söyleyeceğim

ÜŞÜR

Üşür...
Kediler üşür mü ki
Onlar sokakta hep
Çocuklar ölüyor
Kabirler üşüyor
Büyükler örtüyor
Toprağı...
Yorgan mı ki o!
Kemikler sızlıyor
En çok ta
Burnun kemikleri!.

Harun ÖZMEN

ŞAIRİN YALNIZLIĞI

*Şairlik düş kurmaktır kalemdeki / kurşun izinde
Martılara dalgaları diktirip/ sonra
Yıkanan mehtaba denizin zülüflerinde
Düş/memiş düşleri toplatmaktır gecede
Her şairin, yalnızlıktan bir parça vardır içinde*

*Şairlik düş kurmaktır lambadaki / dev ile
Gül bahçeleri yetiştirip Kaknus'un küllerinden
İlyas'la Hızır'ı kavuşturacaktır/ sonra
Her olmaza olur biçmektir umutla
Her şairin, yalnızlıktan bir parça vardır içinde*

*Şairlik düş kurmaktır soğuk bir /volkan tüfünde
Orada Olimpos, öbür taraf Binboğa
Belkis'in bileğinden Süleyman'ın yüzüğüne
Nemrud'a gül olan İbrahim'in ateşiyle
Zamana meydan okuyup cenk tutmaktır tarihle
Her şairin, yalnızlıktan bir parça vardır içinde.*

*Şairlik düş kurmaktır inci / gerdanlık kilidinde
Müjdesi son cemrenin kalkarken uykudan
Çekilir ya yukarıya bir derin sarnıçtan/ sonra
Sonra sevda mektupları yazmaktır olmayan sevgiliye
Her şairin, yalnızlıktan bir parça vardır içinde.*

*Şairlik düş kurmaktır / begonvil neşesinde
Cumbalardan, arka bahçelerden gizli sevdaları
Toplayıp ilkyazın ellerine / sonra
Ölmeyen aşklar yazmaktır Azrail eliyle
Her şairin, yalnızlıktan bir parça vardır içinde.*

AKRA KÜLTÜR SANAT VE EDEBİYAT DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi, uluslararası hakemli dergi olup dört ayda bir yayımlanır.

2. Derginin Türkçe kısa adı “AKRA DERGİ” kısa adı; İngilizce kısa adı ise “AKRA JOURNAL”dır.

3. Dergimizde yayımlanan yazıların her türlü (düşünsel, ilmi, hukuki vb.) sorumlulukları yazarlarına aittir.

4. Dergimizde tarihî, felsefî, dinî, edebî ve her türlü sosyal içerikli yazılar yayımlanır.

5. Dergimizdeki yazılar iki bölüm hâlinde yayımlanmaktadır:

a. Hakemli yazılar b. Kültür, sanat ve edebiyat yazıları (Gerekli durumlarda kent dosyaları ve kitap tanıtım yazıları son bölüme eklenir.)

Yazı kurulundan geçen hakemsiz yazılar, kitap tanıtımları, il ve ilçe dosyaları hakemlere gönderilmez. Bu tür hakemsiz yazıları yayın kurulu değerlendirir.

6. Gönderilen yazılarda yazı sahibinin görev yaptığı kurumu, akademik unvanı, adı-soyadı, açık adresi, telefon numarası ve elektronik posta adresleri bulunmalıdır.

7. Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi’nde yabancı dillerde (İngilizce, Almanca, Fransızca...vb.) yazılmış makalelere de yer verilir. Bu tür makalelerde yazıldığı dilin özeti ve Türkçe özet de bulunmalıdır.

8. Kültür Sanat ve Edebiyat yazıları bölümünde (2.bölümde) özet ve anahtar kelime şartı aranmaz.

9. Sübjektif yönü ağır basan ve toplumumuzun mukaddes değerlerini aşağılayıcı yazılar dergimizde yayımlanmaz.

10. Gönderilen yazılarda yazım birliğin sağlanması amacıyla Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır, ayrıca jargon ve gereksiz teknik dilden kaçınılmalıdır.

11. Yazılarda görülen yazım hatalarına yazı kurulu tarafından kısmen müdahale edilir. Ancak, belirgin hataların düzeltilmesi durumunda yazarına gerekli bilgi verilir.

12. Yayın kurulunca uygun görülen yazılar iki hakeme gönderilir. İki hakemden olumlu rapor alan yazılar yayım listesine alınır. Raporların biri olumlu, biri olumsuz olması durumunda yazının yayınlanıp yayınlanmamasına editör ve yazı kurulu karar verir.

13. Hakemlere gönderilen yazılar hakemler tarafında bir ayın içinde değerlendirilip yayın kuruluna gönderirler.

14. Düzeltme raporu alan yazılar, raporla birlikte yazarına gönderilir. Rapor doğrultusunda hareket edilmemesi durumunda yazılar değerlendirmeye alınmaz.

15. Hakemli yazılara telif ücreti ödenmez.

16. Resimler sıra ile numaralandırılmalıdır. Gerekli görüldüğü takdirde resimlerin altına gerekli açıklamalar yapılmalıdır.

Gönderilen Yazılarda Uyulması Gereken Kurallar

1. Gönderilen yazılar 11 punto ve *Times New Roman* karakterinde, sağa ve sola yaslanmış olarak düzenlenmelidir.

2. Dip notlar *Times New Roman* karakterli ve 9 punto olup ya sayfa altında veya yazının sonunda sıra numarasına göre düzenlenmelidir.

3. Kaynakça, *Times New Roman* karakterli ve 9 punto olmalıdır.

4. Yazarın adı, yazı başlığının altında olmalı ve akademik unvanı (*) yıldız karakterli dip not olarak verilmelidir.

5. Yararlanılan kaynaklar sayfa sonunda veya makalenin sonunda toplu olarak veriliyorsa yazarın soy adı başa gelecek şekilde *soy adı* ve *yazar adı, kitap adı, basıldığı kurum, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri ve yılı* şeklinde bir sıra izlenerek verilmelidir.

Ör: *Güzel, Abdurrahman, Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı, Akçağ Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2009.*

Ayrıca, Makalenin sonunda “KAYNAKÇA” mutlaka verilmelidir.

6. Yararlanılan kaynaklar *apa sistemi* ile gösteriliyorsa yazarın adı ve yayının yılı sayfa sayılarıyla birlikte parantez içinde (Tanpınar, 2006: 202-228) veya (Tanpınar 2006) şeklinde gösterilmelidir.

Eğer bir eserin bir yıl içinde birden fazla baskısı yapılmışsa ve bu baskılar aynı yazı içinde kaynak gösteriliyorsa (Kaplan, 2014a: 123), (Kaplan, 2014b: 134-135).... şeklinde gösterilmelidir.

Makaledeki kaynaklar *apa sistemi* ile gösteriliyorsa “KAYNAKÇA” da *apa sistemi* ile gösterilmelidir.

7. Dip notlarda kullanılacak kaynakçalarda künyeler şu şekilde olmalıdır:

a. Telif kitaplarda, yazarın *soy adı* ve *adı, kitap adı, basıldığı kurum, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri ve yılı, sayfa numarası* şeklinde bir sıra izlenerek verilmelidir. ör: Okay, Orhan, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergâh Yayınları, 3. baskı, İstanbul 2011, s. 49.

b. Çeviri kitaplarda yazarın soy adı ve adı, kitap adı, çevirenin adı, basıldığı kurum, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri, basım yılı ve sayfa numarası şeklinde bir sıra izlenerek verilmelidir.

ör: Şebüsteri, *Gülşeni Raz*, (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), *Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları*, 1. baskı, İstanbul 1985, s. 13.

c. Kısaltmalarda TDK Yazım Kılavuzu (2012) esas alınmalıdır.

Ör:

Adı geçen eser:	age.
Adı geçen makale:	agm.
Adı geçen tez:	agt.
Bakınız:	bk.
Baskı veya basım:	bs.
Cilt:	c.
Çeviren veya çevirenler:	çev.
Hazırlayan veya hazırlayanlar:	haz.
İsa'dan Önce:	İÖ
İsa'dan Sonra:	İS
Milattan Önce:	MÖ
Milattan Sonra:	MS
Sayfa:	s.
Sayı:	S.
Türkçe:	T.
Türkiye Cumhuriyeti:	T.C.

