

DİL VE EDEBİYAT ARAŞTIRMALARI

Beşeri-Sosyal Bilimler Dergisi

Bahar-Spring 2018–Sayı- Issue 17

TDED

İstanbul 2018



DİL VE EDEBİYAT ARAŞTIRMALARI

Journal of Language and Literature Studies

Sayı : 17 - Bahar 2018 - ISSN: 1308-5069 - E-ISSN: 2149-0651

Sahibi / Owner

Türkiye Dil ve Edebiyat Derneği Adına: Ekrem Erdem

In Behalf of Turkey Language and Literature Association

Editör / Editor: Doç. Dr. Ahmet Koçak İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants: Bilal Akyüz İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Kübranur İçecek İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Grafik-Tasarım / Graphic-Design: Selçuk Eser

Baskı / Printed By: Pelikan Basım, Matbaa ve Ambalaj San. Tic. Ltd. Şti.

Basım Tarihi / Printed Date: Nisan/April 2018

İngilizce Redaktör / English Proofreader: Banu Ergen-Şule Kılıç

Sekreteryası / Secretariat: Gözde Türk Demir

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Uçman Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi - İstanbul

Prof. Dr. Abdülkadir Emeksiz İstanbul Üniversitesi - İstanbul

Prof. Dr. Adem Ceyhan Celal Bayar Üniversitesi - Manisa

Prof. Dr. Ahmet Karadoğan Kırıkkale Üniversitesi - Kırıkkale

Prof. Dr. Alev Sınar Uğurlu Uludağ Üniversitesi - Bursa

Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk İstanbul Üniversitesi - İstanbul

Prof. Dr. Atabey Kılıç Erciyes Üniversitesi - Kayseri

Prof. Dr. Bilal Yücel Cumhuriyet Üniversitesi - Sivas

Prof. Dr. Ertan Örgen Balıkesir Üniversitesi - Balıkesir

Prof. Dr. Hasan Akay FSM Vakıf Üniversitesi - İstanbul

Prof. Dr. Hayati Develi İstanbul Üniversitesi - İstanbul

Prof. Dr. Hikmet Özdemir Haliç Üniversitesi - İstanbul

Prof. Dr. İlhan Genç Düzce Üniversitesi - Düzce

Prof. Dr. Kemal Yavuz FSM Vakıf Üniversitesi - İstanbul

Prof. Dr. Mehmet Aydın 19 Mayıs Üniversitesi - Samsun

Prof. Dr. Mehmet Narlı Balıkesir Üniversitesi - Balıkesir

Prof. Dr. Muharrem Dayanç İstanbul Medeniyet Üniversitesi - İstanbul

Prof. Dr. Mustafa Argunşah Erciyes Üniversitesi - Kayseri

Prof. Dr. Mustafa Uğurlu Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi - Muğla

Prof. Dr. Ömür Ceylan İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - İzmir

Prof. Dr. Şerif Ali Bozkaplan Dokuz Eylül Üniversitesi - İzmir

Prof. Dr. Yılmaz Daşçoğlu Sakarya Üniversitesi - Sakarya

Prof. Dr. Zeki Kaymaz Ege Üniversitesi - İzmir

Prof. Dr. Zeki Taştan Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Van

Doç. Dr. Deniz Melanlıoğlu Kırıkkale Üniversitesi - Kırıkkale

Doç. Dr. Hilmi Uçan Afyon Kocatepe Üniversitesi - Afyonkarahisar

Doç. Dr. İbrahim Gültekin Kırıkkale Üniversitesi - Kırıkkale

Doç. Dr. Mehmet Samsakçı İstanbul Üniversitesi - İstanbul

Doç. Dr. Yakup Yılmaz Kırklareli Üniversitesi - Kırklareli

Doç. Dr. Ahmet Numan Çiçekler İstanbul Üniversitesi - İstanbul

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İsmail Güleç İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Prof. Dr. Öztürk Emiroğlu Varşova Üniversitesi-Polonya

Prof. Dr. Dragan Potočnik Maribor Üniversitesi-Slovenya

Prof. Dr. Mustafa Balcı İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Ahmet Şefik Şenlik İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Turgay Anar İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Yakup Yılmaz Kırklareli Üniversitesi

Doç. Dr. Ahmet Koçak İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Bağdagül Musa Ürdün Üniversitesi-Ürdün

Üzeyir İlbak Türkiye Dil ve Edebiyat Derneği (TDED)

17. Sayının Hakemleri / Referees of Issue 17

Prof. Dr. Abdülkadir Emeksiz İstanbul Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
Prof. Dr. Ahmet Karadoğan Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
Prof. Dr. Ali Şükrü Çoruk İstanbul Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Aynur Koçak Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Azmi Bilgin İstanbul Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Baki Asiltürk Marmara Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Bayram Ali Kaya Sakarya Üniversitesi, Sakarya
Prof. Dr. Bilgin Aydın İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Gökhan Çetinsaya İstanbul Şehir Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Hakan Taş Marmara Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar Marmara Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Mustafa Uğurlu Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla
Prof. Dr. Mustafa Balcı İstanbul Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Nihat Öztoprak FSM Vakıf Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Nurettin Gemici İstanbul Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Servet Bayındır İstanbul Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Yüksel Topaloğlu Trakya Üniversitesi, Edirne
Prof. Dr. Üzeyir Arslan Marmara Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Nesrin Bayraktar Erten Hacettepe Üniversitesi, Ankara
Doç. Dr. Abdullah Durmuş İstanbul Üniversitesi, İstanbul
Doç. Dr. İbrahim Yılmaz Nevşehir Üniversitesi, Nevşehir

Doç. Dr. Murat Elmalı İstanbul Üniversitesi, İstanbul
Doç. Dr. Muttalip Arpa Sabahattin Zaim Üniversitesi, İstanbul
Doç. Dr. Sadık Yazar İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul
Doç. Dr. Secaattin Tural İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul
Doç. Dr. Mehmet Samsakçı İstanbul Üniversitesi, İstanbul
Doç. Dr. İsmail Türkoğlu Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul
Doç. Dr. Turgay Anar İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Bünyamin Ayçiçeği İstanbul Üniversitesi, İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Durgun İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özdemir Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Karaman
Dr. Öğr. Üyesi Haluk Öner Bartın Üniversitesi, Bartın
Dr. Öğr. Üyesi Lütfiye Cengizhan Trakya Üniversitesi, Edirne
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif Korkmaz Giresun Üniversitesi, Giresun
Dr. Öğr. Üyesi Recep Özdirek Kastamonu Üniversitesi, Kastamonu
Dr. Öğr. Üyesi Turgay Şafak İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul
Dr. Öğr. Üyesi Uğur Bekir Dilek Yalova Üniversitesi, Yalova
Dr. Ahmet Özdiç İstanbul Üniversitesi, İstanbul

International peer reviewed journal

Dil ve Edebiyat Araştırmaları uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazılardan yazarları sorumludur.

Makale gönder/Article sending: hakemidergi@tded.org.tr

Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisinin Dizinlendiği veri tabanları
Journal of Language and Literature Studies is listed in the index of

ULAKBİM TR DİZİN

SOBIAD

İdeal online

Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS)

Research Bible (Academic Research Index)

MLA

Baskı/Printed by: Pelikan Bas. Matb. ve Amb. Tic. Ltd. Şti.

Yönetim Merkezi: TÜRKİYE DİL VE EDEBİYAT DERNEĞİ GENEL MERKEZİ

Feshane Caddesi No: 3 Eyüp / İstanbul

Tel: 0212 581 69 12 - 581 61 72

www.tded.org.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS
Makaleler / Articles

Editörden	7-9
Halil Nihat'ın, Mehmet Akif'in Âsım'ını Tanıtan Mizahî Bir Manzumesi / Muharrem Dayanç	11-26
<i>A Satirical Verse Poem By Halil Nihat Offering a Review of Mehmet Akif's Âsım</i>	
Hayvan Sevgisini Öne Çıkaran İki Eser: “Yenilmez” ve “Gamsızın Ölümü” / Muhittin Doğan	27-46
<i>Two Works Highlighting Animal Lovers: “Yenilmeyen” and “Gamsızın Ölümü”</i>	
Etik ile Estetik Arasında Türk Edebiyatçısı Yahut Bir Mürşit Olarak Romancı / Ertan Engin	47-56
<i>Turkish Man of Letters Between Ethics and Aesthetics or Novelist as a Mentor</i>	
Merâgâî'nin ‘Seyahatnâme-yi İbrahim Beg’i Üzerine Bir Değerlendirme / Soner İşimtekin	57-77
<i>A Review on Marâgâî's work ‘Siyâhatnâme-i Ebrâhîm Baîk</i>	
Mavi Anadoluçuluk ve Sabahattin Eyüboğlu'na Eleştirel Bakışlar / Emel Koşar	79-86
<i>Critical Approaches to Mavi Anadoluçuluk and Sabahattin Eyüboğlu</i>	
Gerçüslü Fıkra Tipi Üzerine Bir Değerlendirme / Canser Kardaş	87-106
<i>A Review On The Local Of Gerçüş Joke Type</i>	
Birinci Dünya Savaşında Suriye’de Panislamist Propaganda: Eş-Şark Gazetesi Örneği / M. Talha Çiçek	107-126
<i>Panislamist Propaganda in Syria During World War I: The Case of al-Sharq Periodical</i>	
Usul-i Cedit Eğitim ve Selim Sabit'in Elifba Risalesi / Selçuk Türkyılmaz	127-139
<i>New Method of Education (Usûl-i Cedit) and Elifba Risalesi (Pamphlet on Alphabet) by Selim Sabit</i>	
İmam-Hatip Lisesi 9. Sınıf Öğrencilerinin Arapça Yazma Becerileri Kazanımlarını Edinme Düzeylerinin İncelenmesi / Gürkan Dağbaşı	141-157
<i>Examination of 9th Grade Imam-Hatip High School Students' Levels of Arabic Writing Skills Acquisitions</i>	

Ömer bin Mezîd'in Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'indeki Bilgiler Işığında Aruz Öğretimine Yeni Bir Bakış/ Cenk Açıkgöz	159-176
<i>A New Look Insight Teaching of Aruz in the Light of the Ömer bin Mezîd's Mecmû'atü'n-Nezâ'ir</i>	
Yeni Belgeler Işığında Mehmed Şâkir Efendi / Ersin Durmuş	177-189
<i>Mehmed Şâkir Efendi In The Light Of New Documents</i>	
Bingöl Halk İnançları ve Uygulamaları / Yılmaz Irmak	191-222
<i>Bingöl Folk Beliefs and Practices</i>	
'Finansman Kaynağı Olarak Bey' Bi'l-Vefa, Bey' Bi'l-İstiğlal ve Bey'u'l-Îne / Enver Osman Kaan	223-251
<i>Bay' Bi'l-Vafa, Bay' Bi'l-İstiğlal And Bay'u'l-Îna As a Finance Source</i>	
Decay and Decomposition of Western Ideals and Values in Joseph Conrad's <i>Heart of Darkness</i> / Fikret Güven	253-269
<i>Joseph Conrad' ın Karanlığın Kalbi adlı Eserinde Batı İdeallerinin ve Değerlerinin Bozulması ve Ayrışması</i>	
Applying Gilly Salmon's Five Stage Model For Designing Blended Courses / Mokhira Ruzmetova	271-290
<i>Gilly Salmon'un Beş Aşamalı Modelinin Karma Derslerin Tasarımına Uygulanması</i>	
Çeviri / Translation	
Yunanperest Çılgınlık ve Helenseverlik / Çev. Şaban Bıyıklı	291-316
Tanıtım / Reviews	
"Gobu"Stan'ın Gizemi (Kıpçaklar'a Giden Yol) Hakkında / Murat Tan	317-322
Tanıtım / Reviews	
Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri Üzerine Genel Bir Bakış / Meliha Özhan	323-329
Tanıtım / Reviews	
Paul H. Fry, Edebiyat Kuramı Üzerine Genel Bir Bakış/ Bilal Akyüz	331-337
Yayın İlkeleri	339-344

Editörden

Kıymetli Okuyucu,

Dil ve Edebiyat Araştırmaları dergisinin 17. sayısı (**Nisan 2018**) ile karşınızdayız. Tüm sayılarda olduğu gibi bu sayıda da emeği geçen herkese öncelikle teşekkür ederiz.

2010 yılında yayın hayatına başlayan Dil ve Edebiyat Araştırmaları dergisi dil, edebiyat, folklor, kültür, çeviri bilimi, dil ve edebiyat eğitimi gibi Türk dili ve edebiyatı alanı başta olmak üzere beşeri ve sosyal bilimler sahasındaki makalelere yer vermektedir. Yayın dili Türkçe olmakla beraber her sayıda belli ölçüde İngilizce, Fransızca, Almanca, İtalyanca, Rusça, Arapça ve Farsça makaleler de kabul edilmektedir.

Derginin bu sayısında başta Yeni Türk Edebiyatı, Eski Türk Edebiyatı, Halk Edebiyatı, Türk Dili gibi farklı anabilim dalları olmak üzere, Arap, Fars ve İngiliz Dili ve Edebiyatıyla ilgili makaleler yer almaktadır. Ayrıca tarih ve hukuk alanlarında da birer makaleye yer verilmiştir.

Bu sayının ilk makalesi Muharrem Dayanç'ın "Halil Nihat'ın, Mehmet Akif'in Âsım'ını Tanıtan Mizahî Bir Manzumesi" başlıklı makalesidir. Makalede Halil Nihat'a ait mizahî bir üslupla kaleme alınmış bir mesnevi değerlendirilmektedir.

"Hayvan Sevgisini Öne Çıkaran İki Eser: 'Yenilmez' ve 'Gamsızın Ölümü' başlıklı makalede Muhittin Doğan, Türk edebiyatının iki önemli ismi Necati Cumalı ve Reşat Nuri Güntekin'e ait hayvan sevgisini merkeze alan iki hikâyenin karşılaştırması üzerinden bir çözümleme yapmıştır.

Ertan Engin'in kaleme aldığı "Etik ile Estetik Arasında Türk Edebiyatçısı Yahut Bir Mürşit Olarak Romancı" adlı makale ise, Tanzimat nesli ile Servet-i Fünuncular arasında şekillenen ve günümüze kadar izleri devam eden edebiyat/estetik ile etik konusuna farklı bakış açılarından yaklaşmıştır.

Soner İşimtekin'e ait "Merâğâi'nin 'Seyahatnâme-yi İbrahim Beg'i Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı makalede ise yazıldığı dönem içerisinde olduk-

ça ses getiren ve geniş okuyucu kitlesi kazanan Hacı Zeynülâbidîn-i Merâgâi'nin Seyahatnâme-yi İbrahim Beg ya Belâ-yi Taassub-i U (İbrahim Bey'in Seyahatnâme'si ya da Onun Taassubunun Belası) adlı eserinin farklı yönlerden değerlendirmesi ve eserin çağdaş İran edebiyatındaki önemi üzerinde durulmuştur.

“Mavi Anadoluculuk ve Sabahattin Eyüboğlu'na Eleştirel Bakışlar” adlı makale Emel Koşar tarafından kaleme alınmıştır. Makalede Mavi Anadolucular, Cumhuriyet aydını ve ideolojisi, Tercüme Bürosu ve Köy Enstitüleri, Osmanlı tarihine bakış ve modernleşme bağlamında ele alınmıştır.

Canser Kardaş'ın “Gercüşlü Fıkra Tipi Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı makalesi Halk edebiyatında anlatmaya dayalı türler arasında en yaygın denebilecek ve kolay çeşitlenme özelliğine sahip olan fıkra türü hakkında genel bir bilgiden sonra, Batman'ın Gercüş ilçesi ve çevresinde oluşan “Gercüşlü” mahalli fıkra tipi incelenmiştir.

“Bingöl Halk İnançları ve Uygulamaları” adıyla Yılmaz Irmak tarafından kaleme alınan makalede sözlü kültürün hâlen canlılığını sürdürdüğü bir şehir olan Bingöl'de alan araştırması ve kaynak kişilerle görüşme sonucu elde edilen bilgilerin tasnifi ve değerlendirmesi ortaya konulmuştur.

“Birinci Dünya Savaşında Suriye'de Panislamist Propaganda: Eş-Şark Gazetesi Örneği” adlı makale M. Talha Çiçek tarafından kaleme alınmıştır. Makalede Birinci Dünya Savaşı esnasında, Suriye'de Cemal Paşa'nın kararıyla Arapça olarak yayımlanan ve İttihad-ı İslam propagandası yapmayı amaçlayan eş-Şark gazetesi farklı yönlerden incelenerek, dönemi için ifade ettiği anlam belgeler üzerinden açıklanmıştır.

Eğitim alanında temel sorunlardan birisi de yabancı dil eğitimi ve öğretmede karşılaşılan zorluklardır. Gürkan Dağbaşı'nın kaleme aldığı “İmam-Hatip Lisesi 9. Sınıf Öğrencilerinin Arapça Yazma Becerileri Kazanımlarını Edinme Düzeylerinin İncelenmesi” başlıklı makale böyle bir konuyu dokuzuncu sınıf öğrencileri üzerinden incelemiştir.

Cenk Açıkgöz “Ömer bin Mezîd'in Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'indeki Bilgiler Işığında Aruz Öğretimine Yeni Bir Bakış” adlı makalede genelde nazire mecmualarının, özelde ise Ömer bin Mezîd'in Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'ini esas alarak aruz vezni konusuna nasıl yaklaşıldığını incelemiştir.

“Yeni Belgeler Işığında Mehmed Şâkir Efendi” adını taşıyan makale Ersin Durmuş tarafından kaleme alınmıştır. Makalede on sekizinci yüzyılın ikinci yarısı ve on dokuzuncu yüzyılın ilk bölümünde yaşayan Mehmed Şâkir Efendi (1764-1836) hakkında yeni bilgiler sunulmaktadır.

Selçuk Türkyılmaz, “Usul-i Cedit Eğitim ve Selim Sabit’in Elifba Risalesi” başlıklı makalesinde Türkçe eğitimi alanında ilk eserlerden sayılan Selim Sabit’in Elifba Risalesi üzerinde durmakta ve bu eserin sahip olduğu nitelikler ve eğitim tarihindeki yerini belirlemeye çalışmaktadır.

Enver Osman Kaan’ın “Finansman Kaynağı Olarak Bey’ Bi’l-Vefâ Bey’ Bi’l-İstiğlâl, Bey’u’l-Îne” başlıklı makalesi ise, günümüz finansman kaynaklarından olan ticari kredi, malın peşin para ile standart mal vadeli olacak şekilde satılması, katılım bankalarının finansman yöntemleri, finansal kiralama (leasing) gibi finans kaynaklarından ziyade finans kaynakları hakkında doğru değerlendirme yapabilmeyi sağlayacak temel bir kavramı farklı yönlerden açıklamayı hedeflemiştir.

Fikret Güven tarafından “Decay and Decomposition of Western Ideals and Values in Joseph Conrad’s Heart of Darkness Joseph Conrad’ın (Karanlığın Kalbi adlı Eserinde Batı İdeallerinin ve Değerlerinin Bozulması ve Ayrışması)” başlıklı İngilizce kaleme alınan makale, Joseph Conrad’ın 1899 yılında yazdığı Heart of Darkness (Karanlığın Kalbi) adlı romanından hareketle Avrupa’daki bozulmayla beraber; değerlerin ve ideallerin ayrışması incelenmiştir.

Son olarak “Applying Gilly Salmon’s Five Stage Model For Designing Blended Courses” başlıklı Mokhira Ruzmetova’nın makalesinde ise, harmanlanmış öğrenmenin başarılı dil öğretmenleri hazırlamaya dönük olumlu etkileri üzerinde durulmuştur.

Yeni sayılarda buluşmak temennisiyle ...

Doç. Dr. Ahmet KOÇAK

Halil Nihat'ın, Mehmet Akif'in Âsım'ını Tanıtan Mizahî Bir Manzumesi*

Muharrem DAYANÇ**

Öz

Kitap tanıtımı bir yazı çeşidi olarak daha çok düzyazıyı akla getirir, fakat bu durumun az da olsa istisnaları vardır. Kendisi de kitap tanıtımları yapan Mehmet Akif'in *Safahat*'ının altıncı bölümünü oluşturan "Âsım" 1924 yılında kitap olarak yayımlanınca bu eseri, yazdığı manzume ile ilk selamlayanlardan biri Halil Nihat (Boztepe) olmuştur. Halil Nihat'ın mesnevi tarzında ve mizahî bir anlatımla kaleme aldığı bu manzume, "Âsım"la ilgili içinde geçen nitelermeler ve Mehmet Akif'in üslubunu çağrıştıran bir dille yazılmış olması bakımından dikkate değer bir edebî metindir.

Bu yazıda, Halil Nihat'ın 1924'te Arap harfleriyle basılan *Mâhıtâb* adlı kitabında yer alan ve Mehmet Akif'in "Âsım"ını tanıtan "Yeni Kitaplar: Âsım" adlı manzume konuyla ilgisi bağlamında tahlil edilecektir.

Ayrıca yazının sonuna, Halil Nihat'ın 1924 yılında "Âsım"ı tanıtmak için yazdığı eski harfli metnin eklenmesi hem bu makalenin daha iyi anlaşılmasına hizmet edecek hem de bu alanda çalışanlara katkı ve kolaylık sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Halil Nihat (Boztepe), Mehmet Akif (Ersoy), Âsım, Mizahî Manzume.

* Bu metin, 13-15 Mayıs 2016 tarihleri arasında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi'nde düzenlenen 'Türk Edebiyatında Mizah Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı. Elmek: mdayancm@gmail.com

A Satirical Verse Poem By Halil Nihat Offering a Review of Mehmet Akif's Âsım

Abstract

In general book reviews are written in prose with a bit exception. When Mehmet Akif's "Âsım" was published in 1924 as a book, Halil Nihat greeted this work by producing a review of "Âsım" in verse. Boztepe produced this review in the form of mesnevi and satirical naration. It is thus closely associated with style of Mehmet Akif, making it remarkably important in regard to literature/literary studies. This presentation will examine Halil Nihat's review on Akif's "Âsım" entitled "New Books: Âsım," included in his book first published in Arabic letters in 1924 within its own context and style. In addition, attaching the text written by Halil Nihat in 1924 to introduce "Âsım" in Arabic letters at the end of the article, will serve both to understand better this article and to provide contribution and convenience to researchers of this field.

Keywords: Halil Nihat (Boztepe), Mehmet Akif (Ersoy), Âsım, Satirical Verse

Giriş veya tipleştirme furyası

Kökleri Lale Devri'ne kadar inen ve daha çok askerî nitelik taşıyan Türk modernleşmesi Tanzimat'tan sonra gazetelerin de etkisiyle sosyal bir nitelik kazanmaya başlar. Bu sosyalleşme başta devrin aydınları olmak üzere yavaş yavaş toplumun bütün kesimlerine sirayet eder. Varlıklarını daha çok Tanzimat sonrası yenileşme hareketlerine borçlu olan elit kesim kaleme aldıkları eserlerde geleceği kuracak/kurtaracak tipler geliştirmeyi önceler, hatta böyle bir edebî tavrı bireysel ve toplumsal bir ödev olarak görürler. Gazeteci, devlet adamı, çevirmen, eleştirmen, yazar gibi ortak özelliklere sahip bu aydınlar topluluğu yanlış Batılılaşmanın doğurduğu tipleri kıyasıya eleştirirken bunların karşılıklarına idealize ettikleri yerli tipleri/timsalleri koymayı da ihmal etmezler.¹ Daha çok şair ve romancılardan oluşan, Tanzimat yıllarından 1960'lara kadar varlıklarını hatırı sayılır bir şekilde hissettiren bu aydınlar korosu, ütöpik nitelikler taşıyan kurucu/kurtarıcı tiplerin/timsallerin yanı sıra aktarıcı/ithal edici ve toplumsal kahraman olarak nitelendirilebilecek tipler de geliştirmişlerdir.² Somut örneklerden hareketle ifade etmek gerekirse bu tipleştirmelerde akla ilk gelenler; Şinasi'nin, "aklı esas alan yeni aydın tipi"; Namık Kemal'in, "iradeli, eğitilmiş, vatansever insan tipi"; Mizancı Murat'ın, "Türk'e dayalı Osmanlıcı insan tipi"; Tevfik Fikret'in, "fen bilimlerinin ülkeye getirilmesini önceleyen Haluk tipi"; Ömer Seyfettin'in "çağdaş bir Don Kişot olarak adlandırılabilir Efruz Bey tipi", Ziya Gökalp'in "*Kızılelma*'da Ay Hanım", Halide Edip'in "*Yeni Turan*'da Kaya", Ahmet Hikmet'in "*Gönül Hanım*'da Mehmet Tolun karakterleriyle oluşturdukları Türkçü/Turancı tipler"; Nazım Hikmet'in "sosyalizmi ithal etmeyi amaçlayan Memet tipi", Necip Fazıl'ın

1 Bu konuda etraflıca bilgi için bkz: (Şengül, Abdullah (2006), "Değişimin Öncüleri: Model Şahıslar ve Türk Edebiyatına Yansımaları", *Erdem Dergisi*, Sayı: 47, Ankara, s. 129-154).

2 Ece Ayhan, "Düşünce tarihimiz 'şir' tarihimize çok şey borçlu olabilir. Ama şimdiler 'düşüncede' söz gelimi bir Asaf Savaş Akat, bir Şerif Mardin, bir Yalçın Küçük... var." der ve bu görüşlerini birçok yazıda yineler. Bundan kasıt, 1960'lardan sonra hemen her alanda kendisini hissettirmeye başlayan okumuş yeni bir zümrenin eskiden sadece şair ve romancılara bahşedilen aydın olma vasfını kendi lehlerine değiştirmeye başladıkları gerçeğidir. (Bilgi için bkz: Ayhan, Ece (2014), "Mehmet Siyah Kalem ve 'Tehlikeli Şir'", *Sivil Denemeler Kara*, İstanbul, YKY, s. 70).

“millî ve manevi değerleri yeniden yeşertecek Mehmet tipi” şeklinde sıralanabilir.³ Tipleştirme furyasının bütün ağırlığıyla hüküm sürdüğü bir zaman dilimi olarak da düşünülebilecek 1860-1960 yılları arasında yukarıdakiler dışında da birçok örnek bulmak mümkündür. Fakat bütün bu örneklerle birlikte bugüne kadar etkisini hemen hemen hiç kaybetmeyen bir başka tipleştirme örneği daha vardır ki o da Mehmet Akif'in “Âsım”ıdır (Düzdağ 2006: 19-64). “Âsım tipi”ni diğer örneklerden ayıran temel nitelik, halkın içinden çıkan millî bir timsal olmakla birlikte tek bir dünya görüşüyle/ideolojiyle açıklanamaz oluşudur. Âsım, bu temel niteliklerin kendisine kazandırdığı ferasetle içinde yaşadığı toplumun ihtiyaçlarını doğru yorumlar ve realist bir yaklaşımla dünyada ilk modern üniversitenin kurulduğu Berlin'in (Kenan 2015: 352) yolunu tutar (Elmas 2008:140-147). Ne romantik medeniyetçi algının cennet olarak vasıflandırdığı Paris gelir aklına ne Türkçü/Turancı görüşün arketipsel mekânı Orta Asya ne de II. Meşrutiyet sonrası siyasal İslâmcı bakış açısının öne çıkardığı Mısır, Hint ve Arap coğrafyası.

“Âsım” veya “Mucize Bir Şiir”

İçinde yaşadığı toplumun bir numunesi olarak “Âsım”ı temelde “babalar ve oğullar” metaforuyla okumak mümkündür. Millî ve kültürel anlamda devamlılık kavramı üzerine inşa edilen bu metaforda babalar Hoca Tahir Efendi ile Köse İmam; oğullar Hoca Tahir Efendi ile Âsım'dır. Çok yönlü özellikler arz eden bu ilişkide dikkat çeken ilk bağ biyolojik ve duygusal bağdır. Çünkü Hoca Tahir Efendi Hoca Tahir Efendi'nin, Köse İmam Âsım'ın babasıdır. İkinci bağ eğitim bağıdır. Köse İmam Hoca Tahir Efendi'nin, Âsım da -kısmen de olsa- Hoca Tahir Efendi'nin öğrencisidir. Bu etkileşimin ortaya çıkmasındaki diğer faktörler, beslenen kaynaklardaki ortaklık, düşünce/ideal birliği ve dostluk/muhabbet gibi unsurlardır denilebilir.

Aruzun *Feilâtün/ feilâtün/ feilâtün/ feilün* ve *Mefâilün/ feilâtün/ mefâilün/ feilün* kalıpları ve mesnevi nazım şekliyle yazılan “Âsım” manzumesinin 1086 mısralık kısmı, Eylül 1919 tarihli 441. sayıdan Ağustos 1924 tarihli 613. sayıya kadar, zaman zaman sekteye uğrasa da, birer haftalık periyotlarla *Sebilürreşâd*

3 Uç, Himmet (2000), “Akif'in Hikâyelerindeki Tipler Erkekler/Âsım”, *Mehmet Akif ve Hikâye Sanatı*, Ankara, Bizim Büro Basımevi, s. 33-38. Ayrıca Bilgi için bkz: (Hayber, Abdülkadir (1993), *Halide Edip, Yakup Kadri ve Reşat Nuri'nin Romanlarında Nesil Çatışmaları*, İstanbul, MEB Yayınları, 410 s.; Gökçek, Fazıl (2005), “Nesil Çatışması: Âsım”, *Mehmet Akif'in Şiir Dünyası*, İstanbul, Dergâh Yayınları, s. 221-235.; Kaplan, Mehmet (2001), “Nesillerin Ruhu”, *Nesillerin Ruhu*, İstanbul, Dergâh Yayınları, s. 13-29).

Dergisi'nde tefrika edilir (Ersoy 1988: CXVI-CXVII). *Sebilürreşâd*'daki tefrikası Ağustos 1924'te biten bu manzume, direkt kitaba giren 1206 mısrayla birlikte aynı yıl ve aynı ay içinde kitap olarak yayımlanır.⁴ Kısacası önemine binaen, "2292 mısralık bu manzumenin 1086 mısralık kısmının *Sebilürreşâd Dergisi*'nde yukarıda belirtilen tarihler arasında yayımlandığını, geriye kalan 1206 mısralık bölümünün ise doğrudan 1924'deki bu baskıya konulduğunu" bir kere daha hatırlatmakta yarar var (Düzdağ 1988: 129-132).

"Âsım"ın kitap olarak çıkması kamuoyunda fazla bir yankı uyandırmaz. "Bir iki gazete yalnız intişârını haber verir, bir ikisi de bir iki takdir cümlesi ilave eder" (Süleyman Nafiz 2015: 90). Kitabın çıkışından bir ay sonra ve 19 Eylül 1924 tarihinde Mehmet Akif'in sağlığında yayımlanmış *ilk ve tek* eser olan Süleyman Nazif'in *Mehmet Akif* adlı kitabı neşredilir.⁵ Bu neşir, kitabın yayımlanmasının bir adım öncesinde, Nazif'in "Son Nefesimle Hasbihâl" (Süleyman Nazif 1979: 115-117) adlı manzumesine Akif'in "Süleyman Nazif'e" (Ersoy 1988: 433-434) serlevhali bir şiirle cevap vermesinin vefalı bir karşılığı olarak düşünülebilir.⁶ Eser aslında, 1919 yılının Temmuz ile Eylül aylarını kapsayan iki aylık süreçte *Servet-i Fünûn*'da tefrika edilmiştir. Nazif tefrikayı kitaba dönüştürürken kendi ifadesiyle esere "birkaç sayfa daha ilave eder." Bu birkaç sayfadan kasıt, devrinde "Âsım" için kaleme alınan çok az değerlendirmeden biri olan "Bir Mucize Şiir" adlı yazı olmalıdır (Süleyman Nafiz 2015: 90-100).

Süleyman Nazif "Bir Mucize Şiir" adlı bu yazıya, devrin "Âsım"a hak ettiği ilgiyi göstermemesine sitem ederek başlar. Fakat ikinci paragrafın hemen başına "şimdilik" kaydını düşer ve bu sessizliğin geçici olduğuna vurgu yaparak şöyle der: "İstikbâlin onunla dâima meşgul olacağına eminim" (Süleyman Nafiz 2015: 90).

Daha sonra Nazif Frenklerin, kuğu kuşunun en güzel ve can yakıcı terennümlerini ölürken çıkardıklarına inandıklarını hatırlatır ve Akif'i ıstırap içinde kıvrana kıvrana can veren altı yüz senelik bir devrin kuğusuna, "Âsım" manzumesini de o kuğunun ölürken terennüm ettiği ölümsüz neşideye benzetir.

4 (Ersoy), Mehmed Akif (1924), *Âsım*, İstanbul, Sebilürreşâd Kütüphanesi Neşriyatı, 132 s.

5 "Neşre hazırladığımız bu kitap, ilk defa 1924 yılında, Mehmed Akif'in sağlığında basılmıştır. Şairimiz hakkında yayınlanmış *ilk* kitap olduğu gibi, kendisi hayattayken çıkmış *tek* eser olma özelliğine de sahiptir." Ertuğrul Düzdağ'a ait bu görüşler için bakınız: (Süleyman Nazif (2015), "Eser Hakkında", *Mehmet Akif*, Haz. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, Kapı Yayınları, s. vii).

6 Doğan, D. Mehmet (2008), "Mehmet Akif ve Süleyman Nazif", *Vefatının 71. Yılında Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni Mehmet Akif Dönemi ve Çevresi*, Ankara, TYB Vakfı Mehmet Akif Araştırmaları Merkezi Yayınları, s. 254-271.

Nazif, Akif'in bütün şiirlerini büyük bir dikkatle takip edip okumaktadır. Mesela daha önce okuduğu "Necid Çöllerinden Medine'ye" (Ersoy 1988: 311-317) başlıklı manzume Akif'in şiirlerinin zirvesidir ve artık bu zirvenin aşılması mümkün değildir. Fakat Nazif bu görüşünde yanılır, çünkü "Âsım" bir daha oluşturulması çok da mümkün görülme-yen yeni bir zirvedir ve Akif bu şiiriyle "Necid Çöllerinden Medine'ye" adlı şiirini geçmiştir. Hâsılı bu iki şiir, Nazif'in gözünde, artık sıradağlar gibi yan yana durmaktadır.

Yazının devamında şiirin içeriği, kişileri ve olay örgüsüyle ilgili de bilgiler veren Nazif bunları metinden seçtiği alıntılarla örnekler ve Akif'in üslûbunda, bazen ressam bazen de usta bir bestekâr inceliği görür. Manzumenin başkahramanı Âsım'a da özel bir yer ayıran Nazif, bu ütöpik kahramanın fiziksel ve ruhsal portresini ana hatlarıyla ve nesnel bir tavırla çizer. Ayrıca Âsım'ın babasıyla yaşadığı görüş ayrılıklarını nesil çatışmaları bağlamında değerlendirmeyi de ihmal etmez.

Süleyman Nazif, "Âsım" adlı manzumenin "Çanakkale Savaşları"nı tasvir eden ve daha sonra müstakil bir şiir gibi algılanan bölümünü bugünkü bilinen şekliyle adeta metinden keserek kitabına alır. Bu durum, şiirin bu bölümünün, metnin zamanla en popüler kısmı haline gelmesinde etkili olmuş ilk dikkat olarak düşünülebilir. Alıntidan sonra "Âsım"ın bu bölümünün şehitleri bile titretip sarartacak kadar etkili olduğunu vurgulayan Nazif, şairin metni yazarken hissettikleriyle şehitlerin yaşadıklarını bir tutar. Şiirin yazılışının hikâyesini⁷ bildiğini hissettiren bu ifadeler Akif'le ilgili sarsıcı cümlelerle şöyle devam eder:

"Şâir-i İlâhî!

Evet, Allah'ın yalnız şehidleri değil, şâirleri de var. Mehmet Akif gibi mızrâb-ı beyânı âlâm-ı İslâm olan ve bu âlâmı kendi kalbine yerleştirerek, kalb-i İslâm'ı göğsünün içine sığdıran bir şâiri görünce, şehidler 'Biz bu kadar eziyet çekmedik; ve ıstırâbın bu derecesine biz tahammül edemeyiz!...' derler.

...

On sene evvel Necid çöllerinden Medine'ye giderken, üzerinden geçtiğin şâhika-i sanatten daha yüksek ve ufukları daha vâsi şevâhika çıktın. Tebrik ederim" (Süleyman Nafiz 2015: 99-100).

⁷ Bu konuda bilgi için bkz: (Dayanç, Muharrem (2007), "Mehmet Akif Ersoy'un Çanakkale Şehitleri Şiirinin Hikâyesi", *Türk Yurdu*, Sayı: 235, s. 56-59).

Süleyman Nazif, *Mehmet Akif* adlı kitabı ve “Bir Mucize Şiir” adlı yazısıyla Akif literatüründe önemli bir yere sahiptir. Hem kitap hem yazı, devrinden sonra yapılan Akif ile ilgili çalışmaları ciddi anlamda etkilemiş ve şairle ilgili verilen/verilecek olan birçok hükmün kaynağını oluşturmuştur.

Âsım’a mizahla yol almak

Süleyman Nazif’in bu kitap ve yazısından sonra Mehmet Akif’in “Âsım”ına yöneltilen bir başka önemli ve entelektüel dikkat Halil Nihat’in⁸ 1924’te Arap harfleriyle basılan *Mâhitâb* adlı kitabında yer alan “Yeni Kitaplar: Âsım” adlı mizahî manzumesidir. Halil Nihat’ın, *Sihâm-ı İlham* (1921) ve *Ayine-i Devrân*’dan (1924) sonra üçüncü şiir kitabı olan *Mâhitâb*, on sekiz mizahî şiir ve tarih olarak düşürülmüş bir dörtlükten oluşur (Dayanç 1993: 44).

Halil Nihat’ın “Yeni Kitaplar: Âsım” adlı manzumesi Mehmet Akif’in “Âsım”ı gibi aruzun *Feilâtün/ feilâtün/ feilâtün/ feilün* kalıbı ve mesnevi nazım şekliyle yazılmıştır ve dolayısıyla bu şiir, şekil, içerik ve üslup olarak *Safahat*’ın Altıncı Kitabı “Âsım”a yazılmış kısa bir mizahî *nazireyi* andırır. Bu mizahî *nazire* aynı zamanda geçmişteki “tehzil”⁹ veya bugünkü yaygın kullanımı ile “parodi”yi¹⁰ akla getirmektedir. Manzume, yanlış anlama esası üzerine kurulmuş mizahî bir hasbihalle başlar. Soru cümlesiyle başlayan bu diyalogda yazar anlatıcı ile kimliği belirsiz biri sohbet etmektedir:

-*Gâlibâ çıktı bugün... “Âsım”ı gördün mü?*

-*O kim?*

Şu *Vakit* sâhibi *Âsım* mı? *Ha, Bildim! Bildim!*

Hakkı Târık Bey’in ağabeyisi... Bizim Âsım Bey! (Halil Nihat 1924: 26).

Yukarıdaki ilk mısra da “çıkmaq” ve “görmek” fiillerinin çift anlamlı kullanımını metni daha başlarken yanlış anlaşılmaya müsait bir duruma getirmektedir. Çünkü bu mısra da fiillerin yakın değil, başlangıçta fark edilmesi çok da kolay olmayan uzak manaları kastedilmiş, “çıkmaq” *yayımlanmak*, “görmek” *haberi*

⁸ Şenocak, Kemaleddin (1989), *Yanardağ Şairimiz Halil Nihad Boztepe*, İstanbul, Acar Matbaacılık Tesisleri, 176 s.

⁹ Bu manzume “tehzil” bahsinin özünde bulunan gülünç düşürme tavrı taşımadığı için söz konusu metni günümüzün metinlerarasılık yöntemlerinden biri olan “parodi” ile karşılamak mümkündür. Bilgi için bkz: (Çoruk, Ali Şükrü (2007), “Yeni Türk Edebiyatında Tehzil”, 38. *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)*, Ankara, s. 481-489; Çoruk, Ali Şükrü (2008), *Mizah Şairi Fazıl Ahmet Aykaç*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 542 s).

¹⁰ Cebeci, Oğuz (2008), *Komik Edebi Türler Parodi, Satir ve Ironi*, İstanbul, İthaki Yayınları, s. 73-177.

olmak anlamında kullanılmıştır. İlk bakışta kast-ı mahsûsâsı pek anlaşılmasa da manzumenin üzerine oturtulduğu anahtar kelime Âsım'dır, fakat bu isimle neyin/ kimin kastedildiği belli değildir. Dolayısıyla şair ilk beyitteki “Âsım”, “çıkılmak”, “görmek” kelimeleriyle adeta bir muamma oluşturur ve bu muammayı yedi beyit boyunca da sürdürür. Acaba bu Âsım, Hakkı Târik Bey'in¹¹ ağabeyi *Vakit Gazetesi* sahibi Âsım (Us) mıdır?¹² Hayır, o olamaz, çünkü o Âsım gölgesinden bile korkan bir insandır. Hatta o Âsım, Hüseyin Cahit Yalçın'ı hapisanede ziyarette gittiğinde başına bir şey gelir korkusuyla bu yazarla “resim aldılmaktan” bile korkmuştur. Mizahî nitelik arz eden muhaverelerdeki yanlış anlaşılmalar ortadan kalktıkça metin yavaş yavaş aydınlanmaya başlar ve yedinci beyitten sonra gerçek tam anlamıyla ortaya çıkar:

O değil sorduğum Âsım... Bu balık başka balık!

Hazret-i Âkif'in en son edebî şeh-kârı...

İsmi Âsım'dır... Evet, ismini öğren bâri! (Halil Nihat 1924: 27).

Yukarıdaki mısralarla düğümü çözen şair, kastının Mehmet Akif'in en son şaheseri *Safahat*'ın Altıncı Kitabı “Âsım” olduğunu söyler. Şiir bu ifadelerden sonra yavaş yavaş mizahî özelliğinden koparak tanıtım yazısına dönüşmeye başlar, fakat üslup tamamen değişmez.

Halil Nihat, kendisi üzerindeki etkisini de ihmal etmeden Akif'in “Âsım”ının ortaya çıkışının hikâyesini anlatır. Metindeki ifadeler, şairin daha şiir *Sebilürreşâd*'da tefrika edilirken bu manzumeden haberdar olduğunu gösterir. Halil Nihat'a göre Akif bu şiiri üç farklı mekânda, Ankara, İstanbul ve Mısır'da yazmıştır. Akif'in hayatıyla ilgili ufuk açıcı bu bilgilerden sonra *Safahat*'ın ilk beş kitabını ezberleyecek kadar büyük bir dikkatle okuduğunu belirten Boztepe bu eserlerin bir benzerine daha önce rastlamadığını da sözlerine ekler. Zaman zaman nesnellikten kopan bu görüşlerin edebiyat tarihine ait olan kısmı bilimsel gerçeklerle örtüşür. Gerçekten de “Âsım” üç farklı mekân ve tahassürün bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

¹¹ Hakkı Târik Us hakkında bilgi için bkz: (Öztürk, Selahattin-Hacıismailoğlu Abdurrahman M. (2012), “Hakkı Târik Us”, İstanbul, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 42, s. 188-189).

¹² Âsım Us hakkında bilgi için bkz: (US, Âsım (2012), *Hatra Notları*, Haz. İsmail Dervişoğlu, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 689 s).

Halil Nihat şiirde her şeyden önce kendi neslini masaya yatırır. Futboldan başka meşgalesi olmayan bu nesil ona göre “Akif”in kestiği tırnak bile olamaz”:

Var mıdır nesl-i âhîrin buna benzer eseri?

Sâde futboldur onun varsa eğer bir hüneri!

Ölüdür şimdiki şâ’irlerimiz... Yok dirisi;

Âkif’in kestiği tırnak bile olmaz birisi! (Halil Nihat 1924: 27).

Halil Nihat yukarıdaki alıntının ilk mısrasında cevabı içinde saklı bir soru sorarak Akif’in de mensubu bulunduğu son neslin “Âsım”a benzer bir eser vücudunda getirememesi gerçeğine göndermede bulunur. Bu durum, yukarıdaki iki beyitin edebiyatı ilgilendiren birinci eleştiren tarafıdır. Eleştirinin ikinci tarafında böyle bir eserin kolay kolay ortaya çıkamayışının nedeni vurgulanır. Bu vurgu devri açısından olduğu kadar günümüzün önemli bir sosyal gerçeğini neredeyse bir asır öncesinden bize hissettirmesi bakımından da şaşırtıcıdır. Halil Nihat’a göre Akif, milletinin her anlamda yaşadıklarına tercüman olurken onunla aynı nesle mensup insanlar sadece futbola ilgilenebilmektedirler. Henüz bireysel bir merakın ötesine geçmeyen veya bir başka deyişle henüz sosyalleşmeyen, kurumsallaşmayan, ekonomisi oluşmayan, endüstrileşmeyen bu spor dalıyla ilgili 1924’lü yılları kapsayan bu tenkit ayrı bir dikkati hak eder.¹³ Boztepe eleştirisinde, yaşadığı zamandan çok sanki geleceği görmüş/anlatıyor gibidir. Dolayısıyla boş işlerle uğraşan ve milletlerinin duygularına tercüman olamayan şairler ölüdürler ve Halil Nihat’a göre bunların hiçbirisi “Akif”in kestiği tırnak bile olamaz”.

“Âsım” adlı bu manzumenin başkahramanın adı da Âsım’dır. Halil Nihat manzumenin hatırı sayılır bir kısmını bu kahramanı okuyucuya tanıtmaya ayırmıştır. Ona göre Âsım, her şeyden önce “millî ve sosyal bir *tip*”tir. Adeta edebiyat terminolojisiyle konuşan Boztepe, bu “tip”leştirmeye yetinmez ve öncesinde çok az örneği bulunan bir kavramlaştırmaya daha imza atar. Bu kavramlaştırma, daha önce başka bir vesileyle Yahya Kemal’de de rastladığımız¹⁴, “*Akif’in Âsım*”ıdır bizlere millî timsâl” (Halil Nihat 1924: 28) mısrasındaki “*millî timsal*” (Rol mo-

¹³ Türkiye’de futbolun geçmişıyle ilgili olarak bkz: (Tevfik Ünsi Artun ve diğerleri (1992), *Türk Futbol Tarihi*, Ed. Erdoğan Arıpınar, Cilt: 1, İstanbul, TFF Yayınları, 207 s).

¹⁴ Yahya Kemal, “Üç Tepe” adlı yazısında, Halil Nihat’ın bu manzumesinden üç yıl önce Mustafa Kemal’i kastederek “millî timsal” ibaresini kullanır. Bilgi için bkz: (*Dergâh* (1921), Cilt: 1, No: 1, 15 Nisan 1921, s. 1-2).

del/Millî Sembol) ibaresidir.¹⁵ Bu isabetli/ilginç kavramlaştırma çabaları Halil Nihat'ın devrine ve metne ne kadar iyi nüfuz ettiğini bize göstermesi açısından mühimdir. Âsım'la ilgili bu nitelemelerin bugün de önemini kaybetmemiş olması ayrıca vurgulanması gereken bir durumdur. Halil Nihat'a göre Âsım, heyecanlarla dolu, dini, imanı bütün, azmi kavi bir Türk oğludur. Dinsizliğin ve sarhoşluğun düşmanıdır ve biraz da bu yüzden her gece meyhane basar. Geçmişin ve bugünün örneğini henüz yetiştiremediği millî bir örnek ve mücahittir. Boztepe, millî timsal Âsım'ı bu vasıflarıyla överken yaşadığı dönemin Âsım'ını da okuyucuya duyurmayı ihmal etmez. Bu noktada mizah devreye girmiştir. Devrin Âsım'ı gölgesinden bile korkan Âsım Us'tur. Bu ikinci/gerçek Âsım'da, millî timsal-ütopik kahraman Âsım'ın özelliklerinden hemen hiçbiri bulunmaz.

Halil Nihat'ın manzumesinin dikkat çekici bir başka yönü Akif'in "Âsım"ından yapılan ve *metinlerarası özellikler de gösteren iktibaslar*dır. "Âsım"la aynı aruz ölçüsü ve aynı nazım şekliyle yazılan bu şiirde ana metinden üç alıntı yapılmıştır. Boztepe, hem anlatımını kuvvetlendirmek hem de oluşturduğu metnin içerik ve üslup olarak "Âsım"a ne kadar yakın olduğunu/benzediğini göstermek için bu iktibasları yapmış olabilir. "Âsım"da aynen geçen bu ibareleri koyu harflerle belirgin hale getirerek buraya almak isteriz:

Görerek hâlini bazen ona dermiş pederi;
 "Ömer'in zâbıta memuru geleydin bâri !"

....

Bize üstâd bu "Âsım" da neler söylememiş!
 Bir zaman neydi bu millet, bu zamanlar ne imiş:
"Yurdu baştan başa virâneye dönmüş Türk'ün;
Dünkü şen, şâtır ocaklar yatıyor yerde bugün
Gündüz insan sesi duymaz, gece görmez bir ışık;
Yolcu haykırsa da baykuş gibi çığlık çığlık.
'Bu diyârın hani sâhipleri ?' dersen; cinler

15 "Timsal" ifadesinin akla getirdiği ana ibarelerden biri "tip"tir. Halit Ziya'nın 1943 yılında Suut Kemal'e yazdığı bir mektupta Ahmet Cemil'i "şiir mefkûresinin timsali" olarak nitelemesi Halil Nihat'ın kavramlaştırmasıyla mantık olarak benzeşmesi bağlamında önemlidir. (Uşaklıgil, Halit Ziya (1964), "Prof. Suut Kemal Yetkin'e", *Tercüme Mektup Özel Sayısı*, Cilt: XVI, Sayı: 77-80, Ankara, M.E.B. Yayınları, s. 459).

‘Hani sâhipleri?...’ der karşıki dağdan bu sefer !’

....

Bu bir üstâd işidir... Geldi sözün tam sırası:

Kim demiş şâ’ire: İşsizlerin en maskarası? (Halil Nihat 1924: 28)

Boztepe’nin Âsım’la ilgili değerlendirmelerinden biri de *dil ve üslûba da-*
irdir. Ona göre kelime Akif’in elinde adeta bir oyuncak haline gelmiştir. Halil Nihat’in eline düşse kırılacak olan bu oyuncağı Akif, ustaca şekilden şekile, ka-
liptan kalıba sokar. Ayrıca Akif’in dili akıcı, anlatımı âhenklidir. Dolayısıyla dile
olan hâkimiyeti, üslup oluşturmadaki ustalığıyla o, “güzel Türkçe”yi yakalamış
ve üstatlara yakışır manzumelere imza atmıştır.

Halil Nihat, bu manzumede, geleneksel anlamda sohbet (diyalog) tekniğini
kullanarak, metne kısmen de olsa nazire özellikleri katarak, öz eleştiriden birey-
sel ve sosyal tenkide ulaşarak, metinlerarası özellikler de taşıyan iktibaslara yer
vererek, orijinal terim ve kavramlaştırmalara giderek ve Âsım portresini şiirin dar
imkânlarına takılmadan başarılı bir şekilde çizerek/resmederek devrinin en dikkat
çekici tanıtım yazılarından birini oluşturmuştur.

Sonuç veya Âsım’la geleceğı öngörmek

Tanzimat devrinden, her konunun kendi uzmanının ortaya çıkmaya başladığı,
şairlerin/romancıların sanat ve kültür hadiseleri dışındaki alanlardan yavaş yavaş
çekilmek zorunda kaldıkları 1960’lara kadar birçok yazar dil aracılığıyla oluşturduğu
“tip”lerle topluma vizyon ve ideal kazandırmaya çalışmıştır. Bu “tip”ler içinde en et-
kili ve uzun soluklu olanı Mehmet Akif’in “Âsım”ı olmuştur. “Âsım” hem mübdii
hem taşıdığı temel hususiyetler hem de ait olduğu milletin bilinçaltına tercüman ol-
ması yönüyle toplum nezdinde kabul görmüş, bu kabul de onu özünü kaybetmeden
geleceğe taşımıştır. Mehmet Akif dışındaki yazarların oluşturdukları “tip”ler ise baş-
langıçta kısmi başarılar elde etseler de bazen sadece zamanlarıyla sınırlı kalmaları
bazen de gereğinden fazla ideolojik veya fantastik özellikler arz etmeleri nedeniyle
halk ve aydınlar üzerinde “Âsım” kadar etkili ve kalıcı olamamışlardır.

Akif hakkında, şair daha hayattayken kitap çapındaki ilk entelektüel değer-
lendirmeyi Süleyman Nazif yapmıştır. Kitapta yer yer hissi yorumlara rastlansa

da geleceğe kalan değerli fikirler de kendisine yer bulmuştur. Bu değerli ve geleceğe kalan fikirlerin başında Akif ve “Âsım”la ilgili olumlu öngörüler gelmektedir. Mesela Nazif’in “Mucize Bir Şiir” başlıklı yazısındaki Çanakkale şehitleriyle ilgili dikkatleri bu kategoride değerlendirilebilir.

Halil Nihat’ın “Yeni Kitaplar: Âsım” adlı mizahî manzumesi bu yazının ana metnini oluşturur. Bu şiirin daha ilk mısrasından itibaren okuyucu kendisini yanlış anlamadan kaynaklanan bir gülmece atmosferi içinde bulur. Bu atmosfer yaklaşık yedi beyit sürer ve bu bölüm daha çok klasik mizah özellikleri taşır. Bütün bu kullanımlar “tehzip” veya bu terimin modern edebî gülmece türlerdeki karşılığı olan “parodi”yi akla getirir.

Halil Nihat’ın bu şiirinde Âsım’ı “millî ve sosyal bir *tip*” ve “*millî temsil*” olarak değerlendirmesi edebiyat ve kültür tarihimiz açısından değerli bir ilktir. Bahisle ilgili bugüne kadarki bilgilerimiz bize Halil Nihat’ın bu terim ve kavramlaştırmanın isim babası olduğunu düşündürmektedir. Bu manzumenin, kısmen de olsa nazire özelliği taşıması, metinlerarası nitelikler taşıyan iktibaslara yer vermesi, şiirin imkânlarıyla oluşturulan bir portreyi bünyesinde barındırması, bireysel eleştiriden sosyal eleştiriye evrilen bir tenkit anlayışını okurun dikkatlerine sunması yönleriyle tarihi değeri haiz bir metin olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Artun, Tevfik Ünsi ve diğeri, *Türk Futbol Tarihi* (1992), Ed. Erdoğan Arıpınar, Cilt: 1, İstanbul, TFF Yayınları.
- Ayhan, Ece (2014), "Mehmet Siyah Kalem ve 'Tehlikeli Şiir'", *Sivil Denemeler Kara*, İstanbul, YKY Yayınları.
- (Beyatlı) Yahya Kemal (1921), "Üç Tepe", *Dergâh*, Cilt: 1, No: 1, s. 1-2.
- (Boztepe) Halil Nihat (1924), *Mâhitâb*, İstanbul, Yeni Matbaa.
- Cebeci, Oğuz (2008), *Komik Edebi Türler Parodi, Satir ve İroni*, İstanbul, İthaki Yayınları, s. 73-177.
- Çoruk, Ali Şükrü (2007), "Yeni Türk Edebiyatında Tehzil", 38. *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)*, Ankara, s. 481-489.
- Çoruk, Ali Şükrü (2008), *Mizah Şairi Fazıl Ahmet Aykaç*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 542 s.
- Dayanç, Muharrem (1993), *Halil Nihat Boztepe Hayatı ve Eserleri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Dayanç, Muharrem (2007), "Mehmet Akif Ersoy'un Çanakkale Şehitleri Şiirinin Hikâyesi", *Türk Yurdu*, Sayı: 235, s. 56-59.
- Doğan, D. Mehmet (2008), "Mehmet Akif ve Süleyman Nazif", *Vefatının 71. Yılında Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni Mehmet Akif Dönemi ve Çevresi*, Ankara, TYB Vakfı Mehmet Akif Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Düzdağ, M. Ertuğrul (1988), *Mehmet Akif Ersoy*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Düzdağ, M. Ertuğrul (2006), "Mehmet Akif Genci Âsım", *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar III*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Elmas, Nazım (2008), "Mehmet Akif'in Berlin, Necit ve Mısır Seyahatleri", *Vefatının 71. Yılında Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni Mehmet Akif Dönemi ve Çevresi*, Ankara, TYB Vakfı Mehmet Akif Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Ersoy, Mehmet Akif (1924), *Âsım*, İstanbul, Sebülürreşâd Kütüphanesi Neşriyatı.
- Ersoy, Mehmet Akif (1988), "Âsım", *Safahat*, Yayına Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Gökçek, Fazıl (2005), "Nesil Çatışması: Âsım", *Mehmet Akif'in Şiir Dünyası*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Hayber, Abdülkadir (1993), *Halide Edip, Yakup Kadri ve Reşat Nuri'nin Romanlarında Nesil Çatışmaları*, İstanbul, MEB Yayınları.

- Kaplan, Mehmet (2001), "Nesillerin Ruhu", *Nesillerin Ruhu*, İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Kenan, Seyfi (2015), "Modern Üniversitenin Oluşumu", *Osmanlı Araştırmaları*, Sayı: 1, s. 352.
- Öztürk, Selahattin-Hacıismailoğlu, Abdurrahman M. (2012), "Hakkı Tarık Us", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: 42, İstanbul, TDV Yayınları.
- Süleyman Nazif (1979), *Malta Geceleri, Fırâk-ı Irak ve Galiçya*, İstanbul, Tercüman 1001 Temel Eser.
- Süleyman Nazif (2015), *Mehmet Akif*, Haz. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, Kapı Yayınları.
- Şengül, Abdullah (2006), "Değişimin Öncüleri: Model Şahıslar ve Türk Edebiyatına Yansımaları", *Erdem Dergisi*, Sayı: 47, Ankara, AKM Yayınları.
- Şenocak, Kemaleddin (1989), *Yanardağ Şairimiz Halil Nihad Boztepe*, İstanbul, Acar Matbaacılık Tesisleri.
- Uç, Himmet (2000), "Akif'in Hikâyelerindeki Tipler Erkekler Âsım", *Mehmet Akif ve Hikâye Sanatı*, Ankara, Bizim Büro Basımevi.
- Us, Âsım (2012), *Hatra Notları*, Haz. İsmail Dervişoğlu, İstanbul, Kitabevi Yayınları.
- Uşaklıgil, Halit Ziya (1964), "Prof. Suut Kemal Yetkin'e", *Tercüme Mektup Özel Sayısı*, Cilt: XVI, Sayı: 77-80, Ankara, M.E.B. Yayınları.

EK:

Yeni Kitaplar: Âsım

Safahât- Altıncı Kitap

-Gâlibâ çıktı bugün... “Âsım”ı gördün mü?

-O kim?

Şu *Vakit* sâhibi Âsım mı? Ha, Bildim! Bildim!
Hakkı Târık Bey’in ağbeysi... Bizim Âsım Bey!
Nereden çıktı? Hapisten mi? O yapmaz bir şey!
Gölgesinden bile korkar... Bilirim Âsım’ı ben!
Bilmeyen varsa eğer Âsım’ı sorsun benden.
Giderek hapse görüşmüştü de Câhit Bey’le,
Resim aldirmaya korkmuştu... Düşün hâli hele!
Ne imiş cürmü? Neden hapse tutup atmışlar?
Böyle bir şey olamaz ortada yanlışlık var.
Şunu anlatsana yâhû! Nasıl olmuş?

-Monşer! (s. 26)

Hapse kim girdi canım? Duysa ne der Âsım’cık?
O değil sorduğum Âsım... Bu balık başka balık!
Hazret-i Âkif’in en son edebî şeh-kârı...
İsmi Âsım’dır... Evet, ismini öğren bâri!
İntişâr etmeden evvel bile görmüştüm ben;
Ben fakat söylemesem belki de duymazdın sen...
Bazı aksâmını şâ’ir yazarak Ankara’da,
Gelmiş İstanbul’a... İkmâli düşünmüş burada.
İş edip yazmamış ammâ... Mola vermiş bir ara;
Sonra ikmâli için doğruca gitmiş Mısır’a!
“Safahât”ın bu da altıncısıdır, hâli düşün...
O kalem düşüyor üstâdın elinden bir gün.
Okuyup etmişim ezber “Safahât”ın beşini;
Görmedim doğrusu bir tânesinin bir eşini
Var mıdır nesl-i âhîrin buna benzer eseri?
Sâde futboldur onun varsa eğer bir hüneri!

Ölüdür şimdiki şâ'irlerimiz... Yok dirisi;
 Âkif'in kestiği turnak bile olmaz birisi!
 Elde üstâdın oyuncak gibi olmuş kelime;
 O oyuncak kırılır düşse benim bir elime!
 Öyle bir tip ki bu Âsım, heyecanlarla dolu;
 Dîni, îmânî bütün, azmi kavî Türk oğlu! (s. 27)
 Verseler dinsizi hiç merhamet etmez de asar!
 Sarhoşun düşmanıdır, her gece meyhâne basar!
 Görerek hâlini bazen ona dermiş pederi;
 "Ömer'in zâbıta me'mûru geleydin bâri!"
 O senin Târik'in ağbeysi olan Âsım'la
 Âkif'in Âsım'ı beyninde nedir fark, anla...
 Âkif'in Âsım'ıdır bizlere millî timsâl;
 Bir mücâhid ki yetiştirmede mâzî ne de hâl...
 Bize üstâd bu "Âsım"da neler söylememiş!
 Bir zaman neydi bu millet, bu zamanlar ne imiş:
 "Yurdu baştan başa virâneye dönmüş Türk'ün;
 Dünkü şen, şâtır ocaklar yatıyor yerde bugün
 Gündüz insan sesi duymaz, gece görmez bir ışık;
 Yolcu haykırır da baykuş gibi çılgık çılgık.
 'Bu diyârın hani sâhipleri?' dersin; cinler
 'Hani sâhipleri?... ' der karşığı dağdan bu sefer!"
 Bu ne üslûb-ı revândır, bu ne âhenk-i beyân!
 İtikâdımca budur işte "güzel Türkçe" inan!
 Bu bir üstâd işidir... Geldi sözün tam sırası:
 Kim demiş şâ'ire: İşsizlerin en maskarası?
 Susayım, kalmadı artık bu sütûnlarda yerim;
 Gelecek nüshaya mâ-ba'dını ikmâl ederim... (s. 28)

(Halil Nihat (1924), *Mâhitâb*, İstanbul, Yeni Matbaa, s. 26-28).

Hayvan Sevgisini Öne Çıkaran İki Eser: “Yenilmez” ve “Gamsızın Ölümü”

Muhittin DOĞAN*

Öz

Necati Cumalı ve Reşat Nuri Güntekin, Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı’na roman, öykü, şiir, oyun ve gezi notları gibi çeşitli alanlarda eserler kazandırmış iki önemli kalemidizdir. Eserlerinde toplumsal faydayı esas alan her iki sanatçı da yazdıkları öyküleriyle toplumumuzun çeşitli yönlerine ayna tutmuşlardır. Öykülerinde mekân olarak daha çok, yaşadığı İzmir yöresini ve çocukluk çağında terk etmek zorunda kaldığı Balkan coğrafyasını işleyen Necati Cumalı, güreşçi bir devenin olayların ana kahramanı olduğu “Yenilmez” adlı öyküsünde mekân olarak İzmir ve çevresini seçer. Yazar, deve güreşlerini canlı bir dille anlatmakla kalmaz; bütün yöre halkının yaşantılarını, eğlencelerini, sevinçlerini ve hüznelerini de akıcı bir üslupla okuyucuya sunar bu öyküsünde. Diğer yazarımız Reşat Nuri Güntekin ise “Gamsızın Ölümü” adlı öyküsünde, anaokulu çocuklarının çok sevdiği bir köpeğin başından geçenleri ele alır. Her zaman minik çocukların yanında olan, onlarla eğlenip oynayan, sevimli ve diğer hemcinslerine hiç benzemeyen bu sokak köpeğinin hayat hikâyesini ve çocukların ona duydukları sevgiyi duygusal bir yaklaşımla kaleme alır.

Bu çalışmada, buldukları çevrelerce çok sevilmiş ama buna rağmen acı bir şekilde insanlar tarafından hayatlarına son verilmiş, ana kahramanları bir deveyle köpek olan ve onlar çevresinde gelişen olayları ele alan bu iki hikâye incelenecek, öyküler ayrı ayrı ele alınıp çözümlendikten sonra karşılaştırmaları yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Necati Cumalı, Reşat Nuri Güntekin, deve güreşleri, Urla, Gamsız, Tülü, olay öykücülüğü, hayvan sevgisi

* Dr. Öğr. Üyesi, Muhittin Doğan, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. Elmek: doğan.muhittin@hotmail.com

Two Works Highlighting Animal Lovers: “Yenilmeyen” and “Gamsızın Ölümü”

Abstract

Necati Cumalı and Reşat Nuri Güntekin are two important Turkish authors who penned literary pieces during the Republican period in various fields such as fiction, short story, theatre and travel literature. Both writers made the social benefit a basis of their work and mirrored Turkish society’s diverse aspects through their short stories. Necati Cumalı generally picked the Balkans that he had to leave in his childhood and Izmir as a setting. In his short story titled “Yenilmez”, whose protagonist is a wrestler camel, he picked Izmir and the nearby as a setting. The writer narrates camel wrestling in a vivid style and tells readers the life of locals, their entertainment, happiness, and sadness in a fluent way. The other author Reşat Nuri Güntekin discusses a series of events happened to a dog deeply loved by preschool children in his story called “The Death of Gamsız.” He pens the life of the cute stray dog which always accompanies little kids, play with them and the love felt by children towards it in an emotional style. In this study, we are going to discuss these two stories in which protagonists are a dog and a camel loved in their neighborhoods but murdered by people sorely and the events unfolding around them. The stories will be analyzed separately and a comparison will be made afterward.

Keywords: Necati Cumalı, Reşat Nuri Güntekin, camel wrestling, Urla, Gamsız, Tülü, event story, animal love.

Giriş

Ortak coğrafya ve kaderin paylaşıldığı Şark kültüründe sevinçler, acılar, hüznler, kahramanlıklar, öğütler, ibretler hep halk hikâyeleriyle (*kassalar, menkıbehanlar, kıssahanlar, meddahlar, nakkallar ve ozanların* hünerli anlatımlarıyla)¹ veya onlarla birçok ortak paydası olan mesnevilerle, menkıbelerle, masallarla kuşaktan kuşağa aktarılagelir. Zamanla toplumsal değişimlere paralel olarak hikâye anlatımında ve tekniğinde ciddi değişimler kaçınılmaz olur ve artık gökten üç elmanın düşerek kismetlerine yürüdüğü anlatıların yerini yeni modern anlatılar alır.

Emin Nihat'la başlayıp, Ahmet Mithat, Sami Paşazade Sezai ve Nabizade Nazımla devam eden öyküdeki değişim süreci, Halit Ziya gibi güçlü bir kalemin -geniş konu yelpazesiyile- öykü alanında eserler vermesiyle yeni bir ruh kazanarak modern öykücülük için önemli bir başlangıç olur². Böylece Halit Ziya'dan sonra gelen öykü yazarları, önlerinde faydalanabilecekleri güçlü bir yazarın bulunmasının kolaylıklarını yaşarlar. Halit Ziya'yı, Osmanlı toplumunun dramatik ve sancılı günlerinde yaşamak zorunda kalan Ömer Seyfettin takip eder. Fazla uzun olmayan ömrünü, üzerlerine çöken kara günlerin etkisiyle perişan halde bulunan halka bir milli şuur, özgüven verebilecek konularda eserler vermeye; *geçiş dönemini, savaşları ve felsefi düşünsel değişimleri*³ işlemeye adanmış yazar, Osmanlıdan Cumhuriyete geçerken zikredilen anlatı geleneği için güçlü bir damar olmayı başarabilir. Cumhuriyet dönemi öykü yazarları da öncülerin açtığı yolda sağlam adımlarla yürümekte fazla zorlanmayarak bu anlatı sanatının edebi neviler içerisinde kendine geniş bir yer edinmesini sağlar.

Öykü bir anlatı sanatıdır ama her anlatının da öykü olamayacağı, üzerinde tartışma götürmez bir gerçektir. Öyküyü oluşturan olayın, kahramanların, olay örgüsü ve hepsinden önemlisi dilin, belirli bir anlayış potası içerisinde bir araya getirilmesiyle öykünün şekillenmeye başlaması gerekir. Başarılı bir öyküde ise

1 Necip Tosun, *Doğu'nun Hikâye Kuramı*, İstanbul 2017, , Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, s.57.

2 Necip Tosun, *Modern Öykü Kuramı*, Hece Yayınları, Ankara 2011, s.40.

3 Ercan Yıldırım, *Modern Türk'ün Hikâyesi, Türk Modernleşmesi Bağlamında Türk Hikâyesi*, Elips Kitap, Ankara 2011, s. 44.

dilin yeri, diğer bütün öykü unsurlarından; hatta olaydan daha önde ve önemdedir. Bütün kalem ustalarının en önemli malzemesi olan dili, öykücü, istediği gibi değil; öykü sanatının gerektirdiği, ihtiyaç duyduğu kurallara uygun olarak kullanmak durumundadır. Önüne serilen kelime dünyasından, sadece eserlerine seçtikleri kelimeler değil; seçmedikleri de bir yazarın büyüklüğünü gösteren önemli işaretlerdendir. Öykü anlatımında yerinde kullanılmayan, onun anlamına bir değer katmayan her sözcük, değersiz bir yama gibi sırtıtmaktan kendisini kurtaramaz⁴. Hayatın bütününden küçük bir parçayı alarak yoğunlaştırılmış bir tarzda okuyucusuna sunmak zorunda kalan öykü anlatıcısının, bu görevini başarı ile yerine getirebilmek için hem zamanı çok iyi kullanmak zorunda olduğunun hem de sözcük iktisadının kaçınılmaz bir gerçek olduğunun bilincinde olması elzemdir.

Olaya dayalı öykülerde yazar, anlatacakları olaylarda ve öykünün kuruluşunda, derin felsefi konulara girmeden, olay akışını en vurucu ve etkili bir tarzda vermeyi yeğler. Öykünün içeriği-teması bu tarz öykülerde her zaman yapıdan daha önde gelir. Onun anlatısını destekleyen güçlü malzeme-kaynak şüphesiz gözlemleri ve yaşam boyu kazandığı tanıklıklarıdır. Bunları da ortaya koyarken dili, en doğal, halkın içinde yaşayan haliyle kullanmaya özen gösterir. Okuyucu, bu tarz öykülerde, yazarın kurmaca sahnesinde yer almak için toplumun her kesiminden fırlayıp gelmiş, çatık kaşlı-sevimsiz kahramanlarla ve toplumsal gerçeklerle yüz yüze olacağı kanısındadır. Ancak bu gerçekler, genelde hayatın; nahoş, olumsuz yönlerine ayna tutularak oluşturulmaya çalışılan, daha çok, hayatta keşke yaşanmasa, keşke hiç karşı karşıya kalınmasa denilebilecek gerçekleridir. Böylece tersten gidilerek doğruların gösterilip kabullenilmesi amaçlanır, bu tür anlatımı benimseyen yazarlarca. Bundandır ki okur, Maupassant tarzı diye adlandırılan olay öykülerinde mutlu sonlara fazla hazırlayamaz kendisini⁵. Okuyucuyu sarstmak, şaşırtmak için sürpriz sonuçlar aranır, sıradanlık değil; sıra dışılık daha değerlidir bu tarz öykülerde⁶. Olaylar okuyucunun istediği şekilde sonuçlanmak yerine; genellikle onun sonuca itiraz edeceği, bu böyle olmamalıydı, diyeceği tarzda biterek acıyla harmanlanmış bir tat bırakır okurun dimağında.

4 Ömer Lekeşiz, *Öykü Menzilleri I*, Şule Yayınları, İstanbul 2017, s.19-21

5 Hilmi Uçan, “Modern Türk Öyküsünde Maupassant ve Çehov Uzantısı Ya da bir Genellemenin Kırılmalılığı”, *Hece*, Öykü Özel Sayısı, Ankara 2005, s. 162-163.

6 Necip Tosun, *age*, s. 19.

Bu çalışmada, olaya dayalı öykü türünde yazılmış ve onun genel özelliklerini üzerinde taşıyan iki öykü incelenecektir. Bu öykülerin ele alınıp birlikte incelenmesindeki amaç; onlarda dikkate değer ortak özelliklerin olmasındır. Her iki öykünün de ana kahramanı, vreleri tarafından çok sevilen hayvanlardır (*deve ile köpek*). Bu iki kahraman sadece çok seilmekle kalmazlar; hiçbir hayvana nasıp olmayacak derecede de özel misyonları vardır, onları sevenlerin gözlerinde. Yalnız her iki hayvanın da bilinmeyen düşmanları hep vrelerindedir ve öykülerin sonunda karanlık, görülmeyen bir el, onların hayatlarını feci Şekilde sonlandırır.

Necati Cumalı ve “Yenilmeyen”

Türk Edebiyatında, daha çok mer Seyfettin’in açtığı yolla kendisini belirginleştirmiş olan olaya dayalı öykü türü veya Maupassant tarzı Şeklinde adlandırılan öykü, zaman içerisinde hayli başarılı sanatçıların elinde geniş kitleler tarafından zevkle okunacağı bir alan bulmakta hiç de zorlanmaz. Bu tür ykclğe geniş katkıları ile dikkat çeken -mer Lekesiz’e göre ykclğmzn bir yükseliş-olgunlaşma evresi olan nc dönemde yer alan ve “*kk hayatlardan yoğun öyküler üreten?*”- önemli kalemlerden biri de Şüphesiz Necati Cumalı’dır. Doğum yeri Balkan coğrafyasından, Osmanlının kopuşuyla birlikte birçok Müslüman-Türk’n ortak kaderini yaşayarak ocuk yaşta ayrılır ve İzmir-Urla’da hayatına devam eder, yazar. Artık bu topraklar, onun ömrünün büyük bir bölümünün geçeceği coğrafi meknlar olur. retken bir sanatkr olan Necati Cumalı, Şiir, roman, öykü, oyun gibi edebiyatın birçok alanında eserler kaleme alır, ödüller kazanır. yk ve romanlarının beslendiği temel kaynak Balkanlar ve daha çok da İzmir ve vresidir. Yazar, duru, akıcı Türkçesiyle sadece yaşamış olduğu İzmir ve vresini değil; kk yaşta kopup geldiği ve anılarının bir köşesinde hep canlı taşıdığı Balkan coğrafyalarının güzelliklerini, tabiat manzaralarını, insan karakterlerini, toplumsal çatışmaları, insan- tabiat ilişkilerini, aşkları, dramları, Őairlięinin de etkisiyle Şiirsel bir dille okuyucularının önüne serer.

İnsanı yaşadığı vreden, doğadan farklı düşünmeyen yazar, kasaba hayatlarını eserlerinde daha çok işleyerek adeta orayı, köye kapanan ve Şehre açılan bir dönüm noktası olarak grr⁸. Toplumcu-gerçekçi bir anlayışla kaleme

7 Ömer Lekesiz, “ykclğmzde Dönemler”, *Hece*, Türk ykclğ zel Sayısı, Ankara 2005, s.18-26
8Ali İhsan Kolcu, *Cumhuriyet Edebiyatı 2*, Salkımsöğüt, Konya 2017, s. 222

aldığı anlatılarında, egemen güçler tarafından haksızlığa uğrayan kahramanların bu haksızlığa başkaldırıları ve onurlu mücadeleleri ayrıntılı bir şekilde işlenir. Onun eserlerinde dikkatleri çeken bir önemli özellik de cinselliğin-erotizmin geniş yer kaplamasıdır. Ancak yazar, bunu insan doğasının bir gerçeği olarak kabul ederek bayağılığa düşmeden vermeye çalışır.

“Yenilmeyen” öyküsü Necati Cumalı’nın *Susuz Yaz* adlı İzmir çevresindeki yerli hayatı, toprak çekişmelerini, su davalarını, öçleri, cinayetleri, kıskançlıkları ele alıp somutlaştırdığı, on bir hikâyesinden üçüncüsüdür. Diğer öykülerinden farklı olarak bu hikâyenin kahramanı “Tülü” adlı bir devedir. Roman ve öyküde yazarlar, kahramanlarını isimlendirirken çoğu zaman kahramanlara uygun buldukları isimler de onların yardımcıları olabilir, olayların açıklanmasında, geliştirilmesinde ve okuyucunun belleğinde derin izler bırakmasında. Bazen sayfalar dolusu kelimelerle anlatılabilecek bir kavram, görüş veya olay, kahramanların isimlerinden kaynaklanan bir çağrışımla daha kestirme, daha etkili ve daha derli toplu anlatılabilir.⁹ Necati Cumalı da öyküsünün ana karakterine, Ege Bölgesinde “uzun tüylü, güreşçi erkek deve” anlamına gelen Tülü ismini vererek öyküsünün başlangıcında sanki olay örgüsünün nasıl gelişeceğini bize haber veriyor gibidir. Bütün olaylar bu devenin yaptığı güreşler çevresinde gelişir ve devenin ürpertici bir yabanlık içerisinde öldürülmesiyle de öykü son bulur.

Çevrenin, zamanın, olayların ve kahramanların, okuyucunun zihninde en net bir şekilde canlanmasını sağlayan tasvir, anlatı sanatlarında önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple sıfatlarla ve zarflarla örülmüş olan tasvir cümlelerinde; seçilen kelimelerin özelliklerinden yazarın olayın geçtiği çevreye, halka ve olay kahramanına hangi duygularla yaklaşmaya çalıştığı okunabilir. Dikkatli okuyucu her zaman bu seçilen kelimelerin rehberliğinde, yazarın kahramanları ve çevre hakkında müspet veya menfi duygular içerisinde olup olmadığını rahatlıkla gözlemleyebilir¹⁰. Bütün olay öykülerinde olduğu gibi “Yenilmeyen” öyküsüne de tasvir cümlelerinin açtığı geniş ve renkli pencereden girilir, bu pencereden girerken ömrünün geçtiği yöreleri, öykü kahramanını, tanıtmaktan zevk alan bir anlatıcıyla karşı karşıya olduğu hissi, okurda hemen uyanır.

9 Murat Belge, *Edebiyat Üstüne Yazılar*, YKY, İstanbul 1994, s.31-33

10 Sağlık Şaban, “Kurmaca Âlemin Kurmaca Sözcülerinden Romanda Zaman-Mekân-Tasvir” *Hece*, Türk Romanı Özel Sayısı, Ankara 2010, s.143-156

Roman ve öykülerin anlatımında, önemli konulardan birisi de yazarın eserini kaleme alırken hangi bakış açısını tercih edeceğidir. Bu davranış sıradan bir tercih olamayacağı için bundan sonra olayların seyri, kahramanlar ve çevre ona göre şekillenerek okuyucunun karşısına çıkmak zorunda kalacaktır. İncelenen öyküde yazar, kendisine, olayları, çevreyi ve kahramanları en geniş yetkiyle ele alıp işleyeceği “*Hâkim Bakış Açısını*”¹¹ seçiyor. Böylece geniş yetkilerle donatılan anlatıcı figür, adeta her şeyin tek hâkimi gibi çevresindeki bütün olay ve oluşumlardan haberdardır, görür, sezer, gerektiğinde geçmişten haberler de verir, geleceğe ait imalarda da bulunabilir¹²; kısacası zikredilen kurmaca dünyanın gücüne erişilemez tek hâkimidir. Ele alınan öykü de baştan sona kadar işaret edilen bakış açısının güzel bir örneğidir

Yazar, geçmiş zamanda olup bitmiş bir hikâyeyi okuyucuya sunarken üç önemli figürün o dönem kasaba eşrafının hafızasında hep canlı kaldığını belirtir: *Görkemli duruşuyla Tülü, ulu çınar ve mermer bir anıt.*

Kasabanın her tarafında, özellikle esnafın dükkânlarının en göze batan köşelerinde Tülü’nün ya güreş meydanlarındaki veya çınarın altındaki -henüz renklenmemiş- bir resmi yer almaktadır, ta ki zamanın yıpratıcı, eskitici eli oralara değene kadar. Zaman içerisinde değişen nesille beraber Tülü’nün solgun resimleri yavaş yavaş yerini futbol takımlarının posterlerine bırakmaya başlar.

Cumalı’nın, öykünün giriş bölümünde, kasabanın üç önemli figürü hakkında detaylı bilgiler, canlı betimlemelerle okuyucusunu, bu yeni kurmaca dünyanın içerisine çekmedeki ustalığı azımsanacak gibi değil; renkli tasvirlerle oluşan bu cümleler okuyucuyu hemen sarıp sarmalar. Kasabanın ortasında yaşını kimsenin bilmediği, geçmişin izleriyle ve ağırlığıyla dolu, yaşayıp göçenlerin eski tanığı koca çınar, yöre halkı için kutsal değeri olan bir anıttır. Yılın büyük bir bölümünde yemyeşil kalan bu heybet abidesi, dal ve yapraklarını yaşayanların üzerine o kadar cömertçe germiştir ki! Sadece yazın uzun ve sıcak günlerinde değil, kışın soğuk, fırtınalı günlerinde de bir koruyucu; kasabanın insanlarına, hayvanlarına -hatta ortasında oluşan oyuk sayesinde- kasabanın delisi için bile kutsal bir ev sahibidir:

11 Ali İhsan Kolcu, *Öykü Sanatı*, Salkımsöğüt Yayınevi, Konya, 2006, s. 22.

12 Mehmet Tekin, *Roman Sanatı I, Romanın Unsurları*, Ötüken Yayınları, İstanbul, Nisan, 2017, S. 57-58

‘‘Bir anıttı ağaç da. Ölümlülerin dikemeyeceği, dikilme süresi gelen geçen kuşakların ömürlerini aşan ulu bir anıt. Yukarılarında, budandıkça yinelenen, saydam kabuklarıyla körpe derilerinin altında kan dolaşımı görünen, çocuk kollarını andıran genç sürüngenleri; ortalara yakın, yüzyılların dövmelelerini taşıyan ana dalları; aşağılara indikçe kararan, nasırlı bir kabuk bağlayan yaşlı gövdesi, irili ufaklı sayısız urlarıyla geçmişle gelecek arasında yükseliyordu. Dört levent kişi el ele verseler ancak kuşatabilirlerdi gövdesini. Gövdesi zamanla içten çürümüş oyulmuştu. Bütün kasabalıların acıdığı, kimsesiz yarı deli bir adam yerleşmiş, konut edinmişti oyuğunu. Orada yatar kalkar, geceden geceye içeriye kedi köpek girmesin diye bir çulla örterdi oyuğun ağzını¹³.

Çınarın iri, heybetli görüntüsünün yanında dingin bir sessizlikle duran, dört yanı çeşmelerle süslenmiş beyaz mermerler içerisindeki anıt, Kurtuluş Savaşının unutulmayan fırtınalı günlerinin izlerini taşımaktadır. Yakılıp yıkılan evler, asırlardır dostça yaşayan insanların düşmanlıkları; evinden, yurdundan, yuvasından olan insanların çaresiz feryatları gizlidir onun beyaz mermerlerinde sanki bakıldıkça o acı günleri hatırlatan.

Meydanda, bu küçük kasabaya bir kimlik kazandıran ulu çınar ve zafer anıtının tanıtımından sonra, bütün heybetiyle canlılığıyla kasabalıların gönlündeki eşsiz gücün ete kemiğe bürünmüş timsali olarak *Tülü* çıkar okuyucunun karşısına. Güreşlerin olmadığı veya ara verildiği zamanlarda *Tülü*'nün yeri meydandaki anıt ve çınarın yanındır. Burada görülmeye değer heybetiyle salınırken, kadın erkek, çoluk çocuk gelip geçen herkesin dikkati hep onun üzerinde olur. Sanki bu ilgiden oldukça memnunmuş gibi gözükür kahraman, etrafına toplanana kalabalığı memnun edebilmek için iri cüssesiyle dikilir, develere has bir şekilde ağzını köpürterek, onların gözünde gücün, kuvvetin bir timsali olurdu. Orta boy haritalarda bile gözükmeyen, dünyadaki birçok kişinin haberi dahi olmayan bu küçük beldeleri, *Tülü*'nün kazandığı zaferler sayesinde varlığını duyurabilir, kasabalı sıradan bir deve yerine koymaktan çok uzak düşüncelerle ona hayran hayran bakmaktan kendilerini çoğu zaman alamazlardı. Ona manevi bir güç yükleyerek onu kutsallaştırır, Onun sayesinde hayatları renklenir, bu küçük kasabaya sıkışmış tekdüze, heyecansız hayatlarına yeni

13 Necati Cumalı, *Susuz Yaz*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2017, İstanbul, s. 125.

bir heyecan gelirdi. Güçsüzlüklerini, zayıflıklarını, dertlerini unutarak yenilmezliklerine bolca şahit oldukları bu esrarlı güce, sığınabilecekleri kutsal bir korunak-liman gözüyle bakarlardı:

“.... yansımasını Tülü'nün gözlerinde gören her erkek, her kadın, her çocuk mutlulukla ürperir; kutsanmış duyardı kendini. Bilinmezlikler, çözümlenemedikleri sorunlar, karışık önseziler sarardı iç dünyalarını. Bir gize yaklaşıyor, eller gibi olurlardı. Varlıklarının derinliklerinde yer eden bulanık korkulara karşı bir sığınakta sınırları kendilerini. Yaşayışlarının niçinini, nedenini hiçbir zaman tam anlayamadıkları, açıklığa kavuşturamadıkları akışı önünde, tutunabilecekleri sağlam bir dal, koruyucu bir gücü karşısındaki. Taşkın suların akıntısına kapılmış kırık dal parçaları gibi gelip geçtikleri bu dünyada, suların sürüklemeyeceği bir kaya gibi görüyorlardı onu.....”¹⁴

Necati Cumalı'nın, olaya dayalı öykülerin giriş bölümlerinde olduğu gibi, olayın geçtiği bu Ege kasabasını, kaleminin bütün sıcaklığı ve ‘şiirsel söylemi ile de renklendirerek’¹⁵ hoş bir panoramaya büründürme gayretleri dikkatlerden kaçmaz; mahalle esnafıyla, kadınıyla, kızıyla, öğrencisiyle, öğretmeniyle, sokağıyla, camisiyle okuluyla tanışma faslındadır adeta. Bu faslın en görkemli yerinde, gücünden hiç şüphe edilmeyen öykünün başkahramanı vardır. Artık onun güçleşler için yolculuğa çıkma zamanı gelmiştir ama gitmeden önce bir geleneği de yerine getirmek zorundadır: Başarılarına bel bağlayan, dualarını ondan hiçbir zaman esirgemeyen mahalleliyle vedalaşmak... Bu veda işi de öyle sıradan bir veda olmak yerine, kahramanın şanına, şöhretine yakışır bir tarzda olmalıdır. Kendi gücünden emin olan eksen karakter, sokak sokak salına salına dolaşarak hanımlardan, genç kızlardan hediyelerini alır ve bu renkli hediyelerin içerisinde, pek hoş bir görüntüye bürünerek kasabadan yeni başarı hikâyeleri yazmak için ayrılır. Geride kalanların kulakları ise hep, süsleyerek ve dualarla uğurladıkları kahramanlarından gelecek güzel haberlerdedir.

Öykünün, kasabanın ve kahramanının geniş tasvirlerle tanıtıldığı giriş bölümünün ardından, bol ödüllerin, kazanılan zaferlerin yer aldığı ve bu başarıları sanki kendileri kazanmış gibi mutlu olan, eğlenen kasabalıların renkli,

14 Necati Cumalı, *age*, s.127-127

15 Ömer Lekeşiz, *Öykü Menzilleri I*, Şule Yayınları, İstanbul 2017, s.62

çoşkulu dünyalarının bulunduğu, gelişme bölümüne girilir. Yazar, iyi bildiği bu bölgeleri, halkın yaşantılarını, sevinçlerini, sosyal yapılarını hiç zorlanmadan akıcı bir üslupla şölen havası içinde gün yüzüne çıkarır. *Tülü*’nün her zafereinden sonra ona, ev hanımlarının, kasabalarının ileri gelenlerinin verdiği, her ilmeğinde bir emeğin, bir duygunun saklı olduğu, el işi örmeler gibi, dokuma halılar gibi renkli bir dildir bu. Böylece anlatıyı, kendi coğrafyasından, insanının sıcaklığından, kültür ikliminden besleyerek de sağlam bir zemin üzerine oturtmuş olur:

“Kendi insan, coğrafya ve kültür ikliminden beslenmeyen bir edebiyat düşünülebilir mi? Kendi ‘insanın sıcaklığını’ taşımayan; kendi insanı, kültürü, tarihi, taşı ve toprağı ile ‘ısı alış verişine girmeden’ yazılan öykü, yıllar sonra da olsa geri dönüp ardına bakmak, o sıcaklığa, o tarihsel ve kültürel soluğa ihtiyaç duymak zorunda kalacaktır. Kaldı da¹⁶.”

Deve güreşleri, kendi dünyalarında sakince yaşayan yöre halkının en büyük eğlencesidir. Bütün kasabalı, işini gücünü bırakarak kamyonlarla otobüslerle bağrılarından çıkan kahramanı desteklemek için onun güreş yapacağı kasabalara akın ederek desteklerini hiç esirgemez. Kendi yörelerinin develerinin kazandığı her zafer, onlar için tarifi imkânsız bir mutluluktur; kaybedilen güreşler ise bir o kadar acı düşürmektedir, o her şeyden uzak, kendi hallerinde yaşayan bu küçük kasaba insanının yüreğine. *Tülü* tarafından kazanılan zaferler, özellikle erkeklerin ayrı bir gurur kaynağı olur. Sanki kendileri büyük bir zafer kazanmış gibi sevinçle yürümekte ve evlerine, tıpkı *Tülü*’nün kazandığı zaferlerden sonra süsler içerisinde gururla bezenmiş bir zaferle dönmesi gibi dönmektedirler, eşlerinin çocuklarının yanına. İzmir’in bu küçük kasabasını (Urla) dış dünyadan pek tanıyan yok iken *Tülü* sayesinde, onların adı da her tarafa yayılır ve duyulan her yengi haberinden sonra bütün kasabayı bir bayram havası kaplar, eğlenceler gecelere kadar uzar. Özellikle kendilerine her zaman rakip gördükleri en yakın komşuları Seferihisarlıların develerini kahramanlarının yendiğini duymaları, ayrı bir mutluluk kaynağı olurdu. Çünkü uzunca yıllar kasabalarında böyle güçlü deve çıkararak onların develerini yenememişti.

Cumhuriyet kurulduktan sonra o yörelerde kendisini hissettiren toplumsal değişimlerin de işaretlerine rastlanır, Necati Cumalı’nın öykülerinde.

16 Hüseyin Su, “Öykümüzün Hikâyesi”, *Hece*, Türk Öykücülüğü Özel Sayısı, Ankara 2000, s.7.

Kaçınılmaz olan makineleşme, teknolojik gelişmeler ister istemez halkları da değişime zorlamakta, artık taşımacılık hayvanlarla yapılmak yerine; motorlu taşıyıcıların eline geçmektedir. Yeni yeni yapılan geniş yollar sayesinde motorlu taşıtlar daha işlevsel hale gelmekte, deve gibi hayvanlarla taşımacılık yaparak geçimlerini sağlamaya çalışan insanları ise zor günler beklemektedir:

“... Değişen bir şeyler vardı kasabanın yaşamında. Eskiden tek atlı arabaların kamyonetlerin geçemediği köy yolları bir bir yapılıyordu. Dağ eteklerindeki zeytinliklerden, buğday tütün tarlalarından, bağlardan ürünler arabalar, kamyonlarla çekiliyordu çok yerlerde. Develere düşen iş azalıyordu. Elini çabuk tutanlar, develerini daha iç bölgelere götürüp satıyorlar, ya mahalle arasında, küçük bir bakkal dükkânı açıyorlar ya da güçleri yeterse bir kamyon ya da otobüs çıkarıyor, taşımacılık yapıyorlardı yine.”¹⁷

Hayattaki bütün başarıların düşmanlarını da etrafına çağırıldığı gibi Tülü'nün dilden dile dolaşan destansı kahramanlıkları -özellikle de develerini acımasız gücüyle eze eze yendikleri insanların gittikçe artan hırsları- onu sessizce, pek de iç açıcı olmayan bir sona doğru sürüklemektedir. Özellikle Seferihisar'dan Ulaşlı'nın yenilmez kabul edilen birinci devesinden sonra ikinci devesini de yıllar sonra mağlup etmesi, ona karşı hem deve sahibinden hem de Seferihisarlılar tarafından yükselen kını; Uralıların sevinç ve mutluluklarının aksi yönünde kat kat arttırır. Devesinin yenilgisinden sonra Ulaşlı'nın (yenilen devenin sahibi) yenilgiyi kabullenemeyerek renkten renge girmesi ve yüzünün aldığı şekiller sanki daha sonra Tülü'nün başına geleceklerin bir ön habercisi gibidir. “Hakemler dönmüş Ulaşlıya bakıyorlardı. Adamın yüzünde kan donmuştu. Dudakları morarmış kalmış, kımldamıyordu. Tek söz etmiyordu. Neden sonra pes etmem!.. Ölsün daha iyi! Dediği duyuldu.” gibi kurgular, ayrıntılar, öykünün yapısında oldukça önemli görevler üstlenir. Okuyucunun aklına devesinin yenilmesine bu derece öfkelen bir kişinin, zaman içerisinde buna nasıl bir karşılık vereceği sorusunun gelmemesi imkânsız gibidir ve öykünün sonunda merak ettiği bu sorunun cevabını da bulacaktır.

Yenilmez'in gelişme bölümü erişilmesi zor başarıların ardından kasabalarının renkli sevinç gösterileri ve kahramanın yuvasına, davul zurna eşliğinde, gururla dönmesiyle sonlanır.

17 Cumalı, age., s. 149-150

“... Tülü, iki yanında oğullanarak koşuşan çocuklar, gençler arasında, kasabaya, damına, mayalarına dönüşün verdiği sevinçle hızlanan adımlarla ikinci yokuşu döner, görünürdü. Alkışlar uğultular yükselirdi bekleyenlerden. Sağında solunda yürüyenler, hamutuna serili seccadeleri, halıları sayarlardı. Hep birlikte Cumhuriyet Alanı’na girilirdi böyle. Alanda durulurdu. Oyun havaları vurmaya başlardı davul zurna. Ustaları Tülü’nün önünde harmandalı, kordon zeybeği oynarlardı yere diz vura vura. Yine hep birlikte, Tülü’nün önu sıra halaylar çekerek, zeybek oynayarak, ana caddenin sonuna kadar gidilir, dönülürdü. O gün o gece bayram ederdi bütün kasaba...¹⁸”

Olaya dayalı öykülerde olduğu gibi “serim-düğüm-çözüm” üçlemesine göre yazılmış bu öykünün son bölümünde, meydanlarda hiçbir rakibi tarafından yenilemeyen kahramanın, acımasız, karanlık bir el tarafından, bir daha hiçbir karşılaşmaya çıkamayacak şekilde nasıl yenildiğine şahit oluruz.

Gecenin bir vaktinde, duman ve bağışmalar içerisinde uyanan ev halkı, her taraflarını alevlerin sardığını görerek çırpınırken ahırın olduğu yerden Tülü’nün acı acı feryatları duyulur. Bütün komşuların ellerinde fenerlerle yardıma koşması da engel olamaz istenmeyen sonuçla yüz yüze kalmaya. Yangını söndürüp Tülü’nün bulunduğu köşeye ulaştıklarında artık her şey için geç kalınmıştır. Karşılarında, onun bulunduğu köşede; o koca gövde yerine, yanmış, kavrulmuş, kömürleşmiş gübre yığını gibi bir karanlık durmaktadır artık. Bir de düşmanları tarafından yakıldığıнын kesin bir delili olarak etrafa yayılan gaz kokusu...

Yazarın, yangının çıktığı geceyi anlatırken hikâyesinin diğer çoğu sayfalarında yaptığı gibi uzun, sıfatlarla yüklü cümleler yerine; o gecenin kargaşasını, hareketliliğini anlatabilmek için daha kısa ve fillerle yoğunlaştırılmış cümleleri tercih ettiği de dikkatlerden kaçmaz:

“Avluda gördüklerini ömür boyunca unutmuyacaktı. Tülü’nün ahır, kapısı penceresi ile alev almış yanıyordu, ahırdan dışarı yoğun duman bulutları vuruyordu. İçerdeki ot balyaları, samanlar tutuşmuş olmalıydılar. Tülü yanıyor olmalıydı. Can acısıyla böğürüyordu.

18 Necati Cumalı, age., s. 135

Babası annesi yetişmişler. Anası ileniyor, dövünüyordu. Ne zaman olduğunu anlamadan komşular doluşmuşlardı avluya. Ne kadar çabuk oluyordu her şey¹⁹.

Günlerce kasabalı bu olayı kimin yaptığını konuşur, çeşitli görüşler, akıl yürütmeler ortaya atılır; lakin hiçbirinde görüş birliğine varılamaz ve gerçek failin kim olduğu karanlık bir bilinmeyen olarak kalırken, yazar üzeri örtülü sorularla anlatısını sonlandırır:

“Kim olabilir yangını çıkaranlar? Hasan’a soruyorlardı sık sık, Hasan da oğlu da düşünüyorlar düşünüyorlar, geçmişte olupitenleri, yarıda kalan ağız dalaşlarını, çekilen bıçakları bir bir anıyorlar, duruyorlardı her söyleyen sözün üstünde. Hiçbirinde yangına kadar varamıyordu kuşkuları. Soranlara, bilemiyorum kim olduğunu, diyordu Hasan. Daha da üsteleyenlere, bütün bildiğim Tülü’yü yenedediler; azraili çıkardılar karşısına diyor, susuyordu²⁰.”

Çoğu kurmaca anlatıda yazar, her şeyi söyleyerek okuyucunun da kendi kültürüne, dünya algısına göre bırakılan boşlukları doldurmasını, onunla işbirliği içerisine girmesini bekleyebilir²¹. Böylece alıcısına at koşturacağı geniş bir alan açar ve tek bir kişinin dar muhayyile dünyasından kurtulan anlatı, geniş bir özgürlük deniziyle yüz yüze bırakmış olur, tembelleşmek istemeyen sessiz okuyucusunu. Necati Cumalı da öyküsünün sonunda Tülü’yü kimin yaktığını açıkça belirtmeyerek kafalarda soru işaretleri bırakır. Böylece yalnız olarak sürdürmek zorunda olunan okuma serüveninde, zihni açık okuyucu, anlatı ormanından çıkmamış olur ve yeniden dolaşmaya başlar zihni olayın sonucu ile ilgili sorularla meşgul olduğu halde.

Reşat Nuri ve “Gamsızın Ölümü”

Bu çalışmada incelenecek ikinci öykü, Reşat Nuri Güntekin’in olay öyküsünün karakteristik özelliklerini bütünüyle yansıtan “Gamsızın Ölümü” adlı eseridir. Cumhuriyet Dönemi Edebiyatın içerisinde, kaleme aldđı roman, hikâye, tiyatro, gezi yazısı gibi edebi türlerle oldukça önemli bir yere sahip olan yazar, özellikle romanlarıyla erişilmesi güç bir okuyucu kitlesine ulaşır. Cumhuriyetle birlikte Anadolu’ya yöneliş edebiyatımızın temsilcilerinden olan

19 Cumalı, *age.*, s.152

20 Cumalı, *age.*, s.154

21 Umberto Eco, *Anlatı Ormanında Altı Gezinti*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul 2017, s. 13-18

Reşat Nuri, hemen hemen bütün eserlerinde toplumsal faydayı ön planda tutar, bu sebeple dili oldukça sade, doğal, kelime kadrosu ise bir o derece zengindir²². Memlekete bir bütün olarak bakan yazar, İstanbul’da bulunan ve uzaktan Anadolu’nun edebiyatını yapan birçok yazarın aksine, görev icabı karış karış gezdiği yörelerin yaşamını, coğrafyasını, insanlarını gerçekçi bir gözlemlerle gün yüzüne çıkarmaya çalışır ve bu amacında da oldukça başarılı olduğu dikkatlerden kaçmaz. Genç Cumhuriyetin kalkınmasının her şeyden önce eğitimle gerçekleşeceğine inanan sanatçı, eserlerinde idealist öğretmen tiplerine geniş yerler açarak, Milli Edebiyat’ın temel hedeflerinin başında gelen “mektepten memlekete” idealine de önemli katkılarıyla bu anlayışın da uzağında olmadığını ispatlamıştır²³.

“Gamsızın Ölümü” adlı öyküde, küçük mektep çocukları tarafından çok sevilen bir sokak köpeğinin dramatik öyküsü anlatılır. Öykünün girişi alışlagelmiş bir şekilde tasvirle başlar. Mektepteki herkes telaşlıdır çünkü talebe bayramı olduğundan öğrencilerin tamamı mesire yerlerine geziye götürülme sevinci içerisinde. En fazla sevenler ise şüphesiz ana mektebinin minikleridir, bütün hazırlıklarını heyecan içerisinde yapan bu miniklerin rengârenk görüntüleri geziye ayrı bir güzellik katmaktadır:

“Hazırlık dehşetti. Bahçe, renk renk elbiselerle canlı çiçek tarlasına dönmüştü. Erkek çocuklar, yeni potinlerini siliyorlar, kızlar birbirlerinin saçlarını düzeltiyorlar, çözülmüş kuşaklarını bağlıyorlar, düğmelerini ilikliyordular. Altı yaşında bir kız, taş merdivenin basamağına oturmuş, dört yaşında bir öksüz, arkadaşının söküük gömleğini dikmeye çalışıyordu”²⁴.

Bir sıra ve nizam içerisinde yola koyulan miniklerin eğlenceleri, doğal olarak abilerinin, ablalarının gittikleri yerlerin aksine daha yakın mekânlardadır. Muallimleri başlarında şarkılar, marşlar söyleyerek evlerin arasından ilerleyen bu grubun öncülüğünü ise çocukların birçok eğlencelerinde yanı başlarında olan Gamsız üstlenir. Öykünün bundan sonraki bölümlerinde çocuklardan daha ziyade Gamsız’ın üzerinde durulduğu görülür. Kısa bir şekilde dış görünüşünün betimlendiği cümlelerden, onun “sarı tüylü ihtiyar bir mahalle köpeği” olduğu

22 İsmail Çeşitli, *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Edebiyatı*, Akçağ 2007, s358-359

23 Ali İhsan Kolcu, *Milli Edebiyat 2*, Salkımsöğüt Yayınevi, Konya 2016, s. 229-230

24 Reşat Nuri Güntekin, *Leyla ile Mecnun*, Sühulet Kütüphanesi, İstanbul 1928, s. 47.

anlaşılır. Yazar için onun görüntüsünden ziyade başından geçenler ve minik öğrencilerle kurduğu dostluk bağı daha önemlidir.

Gamsız bir hayvandan ziyade insan gibi dşünölerek insana özgü sıfatlarla okuyucuya tanıtılmaya çalışılır: “*vefakâr, serseri, kalander-meşreb, gözü açık, mahzun bir vefa ile bakan, mağrur, mütevekkil...*”. Bu kavramlarla nitelendirilen Gamsız diğer köpeklere hiç benzemeyen, kendisine has özellikleri olan bir hayvandır. Özellikle dört yavrusu birden zehirlenip öldürüldükten sonra bir insan gibi onların matemiyile yaşamaya gönüllü mahkm olur, bir an önce ölmeyi bekleyen bir hal üzere yaşamını sürdürür. Bir insan gibi içine kapanarak sessiz bir köşede günlerini geçirmeyi tercih eden Gamsız, sanki dört yavrusunu kaybetmenin oluşturduğu boşluğu gidermek için sadece ana sınıfı çocuklarıyla ilgilenir, onları mutlu etmeye çalışır. Onları mutlu ederken bu küçüklerin dünyasında kendisini daha bir güvende ve mesut hisseder; çünkü küçüklerin dünyasında, büyüklerin dünyasında bolca karşılaşılan başkalarına zarar vermek gibi hayatı yaşanmaz, çekilmez yapan bir olgunun yeri yoktur. Yazar burada çocukça bir saflık içerisinde büyüklerin kirlenmiş dünyalarına bir gönderme yapmaktan ve o dünyayı sorgulamaktan kendisini alamaz:

“Çocuklara büyüklerden *fazla emniyet ettiği, onlardan esaslı bir zarar gelmeyeceğini bildiği için miydi, yoksa onların da –kendi ölmüş küçükleri gibimasum ve müdafaasız mahlklar olduğunu hissettiği için mi böyle yapıyordu?*”²⁵

Öğrenci topluluğunun en önünde “mağrur bir şekilde” yürüyen Gamsız’la mesire yerine gelen çocuklar, coşkuyla eğlenmeye başlarlar, onlarla birlikte eğlenmekten geri kalmamaya hevesli Gamsız da neşelerine ortak olur. Sevinleri bütün coşkusuyla devam ederken bunu temelden sarsıp alt üst edecek bir gelişmeyle minikler yüz yüze kalırlar. Dünyada sadece çocuklar yaşamadığı için büyüklerin o acımasız dünyasından dört yavrusu gibi o da payına düşeni almış ve sanki zehirlenmiş gibi acı içerisinde kıvranmaktadır. Yavrularını bu dünyadan alan gizli bir el onun da gitme vaktinin geldiğini haber vermektedir. Bir bayram sevinci içerisinde rengârenk giysileriyle bu eğlenceye katılan miniklerin yüreği, çok sevdikleri dostlarının zehirlendiği korkusunun hüznüyle dolar. Yazar, bu zehirlenme olayından çocukların hissettikleri mutsuzluğu daha iyi

25 Güntekin, *age.*, s.49.

ifade edebilmek için “*mezarlık sükûtu*” tamlamasını kullanır. Böylece hikâyenin başlangıcında onların mutluluğunu anlatmak için kullandığı “*canlı bir çiçek tarlası*” tamlaması arasında etkili bir tezat oluşturduğu da dikkatlerden kaçmaz:

“Çocukların neşesi birdenbire sönmüş, çayıra bir eski mezarlık sükûtu çökmüştü. Bazıları sızıldanıp ağlıyorlardı. Yapılacak bir şey yoktu²⁶.”

Çocukların üzümlü çırpınmaları hiçbir fayda etmez, ciddi bir şekilde zehirlenmiş olan öykü kahramanı, kendisine rahat ölebileceği sessiz bir yer aramaktadır. Minik yüreklerin de öğretmenleri sayesinde etrafından uzaklaştırılmasıyla ölüme terk edilen Gamsız, zehrin oluşturduğu acıya dayanamayarak ırmağa doğru koşmak zorunda kalır. Onun böyle delirmişcesine koşturmasından korkarak ırmağa düşen minik bir yavruyu da kurtararak ırmağın içerisinde, son nefesini verip gözden kaybolur. Reşat Nuri, Gamsızın ölümünün okuyucu üzerinde biraz daha etki bırakmasını amaçlamış olmalı ki; acılar içerisinde son nefesini vermek üzereyken bile ona bir iyilik daha yaptıрма imkânını verir ve böylece zaten ona karşı -başına gelenlerden ve çocuklara gösterdiği şefkatli yaklaşımından dolayı- yükselen sevgi ve merhamet duygusunu kat kat artırır. Artık okuyucunun gözünde, sevgiye şefkate muhtaç bir köpek yerine, gururla hatırlanacak bir kahraman vardır.

Gururla hatırlanacak bu kahramanı kim, neden ve hangi sebeplerle zehirlemiştir? Bunun işaretinin, öykü içerisinde açık bir şekilde veya satır aralarına saklanmış bir tarzda görülebilmesi imkânsız gibi durur. Yalnız tarihin her döneminde insanların hayvanlarla olan ilişkileri hep sorunlu olmuştur. Bazen ürünlerine onların ortak olmalarından dolayı bazen de sokaklarının görüntülerini bozmalarından dolayı mücadele içinde olunmuştur hayvanlarla. Özellikler İstanbul’u daha temiz, daha Avrupalı bir görünüme kavuşturabilmek amacıyla tarihimizde köpek kıyımları yapılır. Bunlardan birisi de Osmanlının son döneminde, sokaklarda görüntü kirliliği oluşturdukları düşüncesiyle İstanbul’un bütün köpeklerinin toplanıp sadece kayalardan oluşan, ağacın dahi olmadığı Hayırsız adaya gönderilmesidir. Böylece tarihimizde daha önce benzerine hiç rastlanılmayan 80 bin köpek kıyımı da gerçekleştirilmiş olur. Köpeklerin burada birbirlerini yiyerek yok olması ve İstanbul *kıyılarından bile duyulan fer-*

²⁶ Güntekin, *age.*, s. 51.

yatlarının uğultusu yıllarca yöre halkının hafızalarından silinmez²⁷. Gamsızın da böyle bir düşünceyle belediye tarafından zehirlenmiş olması akla uygun bir ihtimal gibi gözükmetedir.

Her şeyi görüp bilen hâkim bakış açısıyla ele alınan öykü, kurgusuyla Maupassant tarzının genel özelliklerini içerisinde barındırır. Anlatı bu tarza uygun olarak tasvirlerle örölü bir giriş bölümüyle başlar, onu olayların olduğu gelişme bölümü izler. Okuyucu, rengârenk giysileriyle mesire yerine doğru yol alan öğrencilerin mutluluğu ile öyküyü okumayı sürdürürken, şüphesi yoktur, Gamsızla beraber onların oldukça hoş eğlencelerine şahit olacağından. Fakat çoğu zaman bu tarz öykülerde olduğu gibi okuyucu, hiç tahmin etmeyeceği bir sonla yüz yüze kalabilmektedir. Bütün bu mutluluğun ortasına, bir anda Gamsızın zehirlenmesi girer ve bayram eğlencesi olan neşeli günün bütün güzelliklerini alır gider. Arkasından herkes tarafından sevilenin acı ölümü...

Yazar, kahramanını öldürerek öyküsünü sonlandırır ve kendisi açısından eseri tamamlanmıştır ama okuyucunun zihninde hala devam etmektedir anlatı. Böyle hiç kimseye zararı olmadan yaşayan çevresindekiler tarafından da çok sevilen bir hayvanın; önce yavrularını, sonra da kendisini kim neden zehirler ki?! Çocukların masum dünyalarına karşılık büyüklerin dünyalarında acaba hangi hesaplar uğruna böyle acımasızlıklar yapılabilmektedir? Bunlar da okuyucunun zihinlerinde cevaplandırılmayı bekleyen sorular olarak kalır hep.

Sonuç

Cumhuriyet döneminin üretken iki önemli kaleminden incelenen öyküler; toplumun bir dönemine ve zaman dilimine ayna tutarak geçmişleri hakkında oldukça geniş bilgiler sunar. Eğer öykünün kurmaca dünyasının içinden gerçekleri toplama başarılabilirse; “Yenilmez” öyküsüyle temelini, kaynağını Urla’ya dayandıran yazarın, bütün bir Ege coğrafyasını, halkının yaşantısını, toplumsal gelişmeleri, eğlenceleri geniş bir yaklaşımla ele aldığına ve bu sayede o yörelerin bütün gerçekliğini canlı bir üslupla okuyucusunun önüne serdiğine şahit olunur. Ege’nin bir kasabası meydanıyla ve bu meydandaki çınarıyla, anıt çeşmesiyle, bütün heybetiyle meydanı dolduran, meydana bir heyecan at-

27 Philip Mansel, *Constantinople, City of the World's Desire 1453-1924*, John Muray, London, 1995, S. 354

mosferi yayan yenilmez şampiyonu Tülü ile bir film izler gibi gözler önündedir. O yıllarda bir deve güreşinin halkın üzerindeki etkileri de en açık şekilde anlatılır: Kadın erkek bütün Egeliler için develerinin galip gelmesi, yenilmemesi en büyük mutluluklardan biridir. Erkekler, yörelerinin devesini desteklemek için ilçe ilçe gezerek güreş yapılan alanlarda develerini desteklemekten geri kalmaz iken; kadınlar da evlerinde boş durmayarak yenilmez kahramanları için örgüler işlerler. Güreşe giderken ve güreşten dönerken onu bir gelinlik kız gibi süsleyerek, sevgilerini renklerin gönlü okşayan dili ile ortaya dökerler.

Okuyucu, Tülü ile değişik ilçelerin güreş meydanlarını dolaşırken Cumhuriyetle ülkede gerçekleşen sosyal değişimlere de şahit olur. Artık o yerlerde geniş yollar yapılmakta, bir makineleşme kendisini göstermekte, ulaşım vasıtaları olan hayvanlar, yerlerini motorlu taşıtlara bırakmaktadır. Bu gelişmeyi erkenden görebilen insanlar, taşımada kullandıkları hayvanlarından kurtulup kamyonlar alarak daha iyi kazanma, zengin olma heyecanı içerisine girmekte gecikmezler.

Ele alınan diğer eser “Gamsızın Ölümü”nde de öykü kahramanı bir hayvandır. Burada yazar, Cumalı'nın aksine küçüklerin gözünden bu kahramanı anlatır. O diğer köpeklere hiç benzemeyen duygu yüklü bir köpektir. Özellikle yavrularının zehirlenmesinden sonra bu boşluğu sanki okulun en küçük talebeleri ile doldurmaya çalışır ve bütün zamanını büyüklerden uzak durarak çocuklarla dostça oyunlar oynayarak geçiren -tıpkı Tülü'nün büyüklerin dünyasında nasıl vazgeçilmez bir yeri varsa- küçük çocukların saf, masum dünyalarında sevgiyle dolu bir yere ve değere sahip kahramandır.

Öykü kahramanı olan iki masum hayvanın, çocukların bilemeyeceği, anlayamayacağı sebeplerden dolayı düşmanları vardır. Büyüklerin dünyasında tarih boyunca hiç eksik olmayan bu düşmanlıkları, her iki yazar da öykülerinde kahraman olarak işledikleri hayvanlar üzerinden etkili bir şekilde vererek öykülerini sonlandırır. Necati Cumalı'nın öyküsünde halktan birinin, işine gelmeyen, çıkarlarına uymayan bir olay olduğu zaman ne kadar kötüleşebileceğine; çıkarları uğruna bir hayvanın canına en feci şekilde kıymaktan sakınmayacağına şahit oluruz. Diğer öyküde ise yöneticilerin kendi çıkarları uğruna hangi derecelerde acımasız olabilecekleri; önlerine çıkan engelleri aşmak için cana

kıyılacaksa da bundan hiçbir şekilde kaçınmayacakları –masum bir hayvan olsa bile- duygusal bir dille anlatılır. Bu da çocukların saf, temiz dünyalarına dayandırılan bir öyküde ele alınarak, iki dünya arasındaki tezadın çarpıcı bir şekilde ortaya konulması amaçlanır. Böylece okuyucu ister yönetici isterse halktan birisi olsun insan fitratının fazla da değişmediğine çıkarları uğruna gerektiğinde ne kadar kötüleşebileceklerine şahit olur.

Kaynakça

- Aktaş, Şerif, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Birlik Yayınları, Ankara 1984.
- Andı, M. Fatih, *Güneşe Tutulan Ayna*, Hat yayınları, İstanbul 2010.
- Belge, Murat, *Edebiyat Üstüne Yazılar* YKY, İstanbul 1994.
- Bülbül, Melik, *Seçmeli Kısa Öyküler ve Karşılaştırmalı Öykü Çözümlemeleri*, Çizgi Kitabevi, Konya 2008.
- Cumalı, Necati, *Susuz Yaz*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2017.
- Çeşitli, İsmail, *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Edebiyatı*, Akçağ, Ankara, 2007.
- Eco, Umberto, *Anlatı Ormanında Altı Gezinti*, çev: Kemal Atakay, Can yayınları, İstanbul 2017.
- Güntekin, Reşat Nuri, *Leyla ile Mecnun*, Sühulet Kütüphanesi, İstanbul, 1928.
- Hece, *Türk Öykücülüğü Özel Sayısı*, Ankara 2005.
- Hece, *Türk Romanı Özel Sayısı*, Ankara 2010.
- Kaplan, Mehmet, *Hikâye Tahlilleri*, Dergâh yayınları, İstanbul 1984,
- Kolcu, Ali İhsan, *Cumhuriyet Edebiyatı 2*, Salkımsöğüt Yayınevi, Erzurum 2017.
- Kolcu, Ali İhsan, *Öykü Sanatı*, Salkımsöğüt Yayınevi, Erzurum 2006.
- Lekesiz, Ömer, *Öykü Menzilleri I*, Şule yayınları, İstanbul 2017.
- Mansel, Philip, *Constantinople City of The World's Desire, 1453-1924*”, John Murray, London 1995.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1977.
- Tekin, Mehmet, *Roman Sanatı I*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2017.
- Tosun, Necip, *Modern Öykü Kuramı*, Hece Yayınları, Ankara 2011.
- Tosun, Necip, *Doğu'nun Hikâye Kuramları*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017,
- Yeşil, Kamil, *Öykü Dersleri*, Şule Yayınları, İstanbul 2017.
- Yıldırım, Ercan, *Modern Türk'ün Hikâyesi, Türk Modernleşmesi Bağlamında Türk Hikâyesi*, Elips Kitap, Ankara 2011.

Etik İle Estetik Arasında Türk Edebiyatçısı Yahut Bir Mürşit Olarak Romancı

Ertan ENGİN*

Öz

Yeni Türk edebiyatının başlangıcından itibaren; Rasyonalist Şinasi'den, Romantik Namık Kemal'e ondan Natüralist Nâbizâde Nâzım'a ve orta sınıfın sesi olan Ahmet Mithat'a kadar, sanat ve edebiyatın etik, ahlakî bir vurgusu olması gerektiğine inanan ve bunu dile getiren çok sayıda edebiyatçı saymak mümkündür. Söz konusu etik, ahlakî vurgu Servet-i Fünûn'a geldiğinde hem daha cılızlaşır hem de daha da önemli olarak –en azından bize göre- farklı bir boyuta taşınıp, etik estetiğin içinde eritilir. Dolayısıyla Birinci ve İkinci dönem Tanzimat edebiyatçıları ile Servet-i Fünûn topluluğu arasındaki ayrışmayı/mesafeyi aynı zamanda bu noktadan da temellendirmek olasıdır. Kabaca ve genel olarak belirtmek gerekirse bu iki tavır, günümüze dek izlerini belirgin yahut örtük biçimde bırakarak devam eder. Edebiyat/estetik ile etik arasında akrabalığı bir postüla olarak kabul edenler ve salt estetiğin dahi etiğe hizmet ettiğine inananlar. Bu yazı daha ziyade birinci grubun zihin yapısına ilişkin kimi irdelemeleri içermekte, bu yapının mesele ettiği ve etmediği bazı problematikleri ortaya koymayı ve bunlar üzerinde düşünmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, etik, estetik, kurmaca, mesaj

* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
Elmek: uengin@gmail.com

Turkish Man of Letters Between Ethics and Aesthetics or Novelist as a Mentor

Abstract

It is possible to mention numerous men of letters believing and uttering that art and literature should have an ethical and moral accent as from the beginning of New Turkish Literature; from Şinasi the rationalist to Namık Kemal the romantic, from Nabizade Nazım the naturalist to Ahmet Mithat who was the voice of the middle class. Aforesaid this ethical and moral accent both loses strength and is melted within ethics and aesthetics gaining a different dimension in Servet-i Fünun -at least according to us. Thereby, it is probable to found the divergence betwixt the first and the second term Tanzimat literature, and Servet-i Fünun community. Roughly and generally, these two attitudes continue leaving a trace distinctly or implicitly by now. The ones who admit the relationship between literature/aesthetics and ethics as a postulate or the ones believing that even only aesthetics serves ethics. This article is more concerned about some probes regarding the frame of mind of the first group. It aims to set forth some problematics which this frame make an issue of and not, and aims to think on them.

Keywords: Literature, Ethics, Aesthetics, Fiction, Message

Yeni Türk edebiyatının erken dönem yazarları-Natüralist Nâbizâde Nâzım dahi-, tasfiye-i vicdan, tehzîb-i ahlak gibi ifadeleri edebiyattan bahseden yazılarında kullanırken, zihinlerindeki sanat/edebiyat/estetik ile etik arasındaki epistemolojik bir bağ olduğuna dair inançlarını da dışa vurmuş oluyorlardı. Özellikle Tanzimat dönemi yazarları için estetiği etiksiz düşünmek mümkün değildi. Servet-i Fünûn'a duyulan tepkinin ardında biraz da bu yatıyordu. Servet-i Fünûn yazarı için -Halit Ziya, Mehmet Rauf hemen akla ilk gelenlerdendir- estetiğin kendisi bizatihi etikdir. Tanzimat yazarı; ibret, hikmet gibi kavramlarla birlikte düşünür yazmayı.¹ Servet-i Fünûn yazarı için başat değer ibret ve hikmet değildir. Onun için en büyük hikmet ve ibret, kalpteki duyguların tahlili, 'toplumsal'ın teşrihidir.² Tanzimat döneminin basın ve edebiyat alanında en önde gelen isimlerinden Ahmet Mithat, biraz da bu ibret konusuyla ilgili olarak kendi etiğini Kur'ân'daki Tîn Sûresi'nden yola çıkarak temellendirir (Ahmet Mithat 2001: 239, 243).³ Mîzancı Murat'ın edebî eleştirilerinde de etik, ahlak değerleri belirleyici rol oynar (M. Murat 1994: 379-440).⁴

Fikret'in nesirlerindeki şu paragraf ise Servet-i Fünûn grubunun sanat/edebiyat/estetik ile bunlara ilişkin etik, ahlâkî beklentiye dair diyalektik çözümü sunan iyi bir pasajdır: "Birçokları derler ki edebiyat tasfiye-i ahlâka, tenvîr-i vicdana hizmet eder. Acaba edebiyat o büyük, o mukaddes hizmeti nasıl ifâ ediyor? Bu sualin cevabı gayet basittir. Edebiyat insanı okumağa, okuya okuya fikirden lezzet almaya alıştırtıyor. Zihin o sayede tatlı tatlı çalışıyor; çalıştıkça bir keyif, bir huzur, bir teceddüt hissediyor. Gitgide fikir daha ziyade inceliyor. Kalp daha ziyade rikkat buluyor. Nihayet en ince mülâhazat, en rakik hissiyat kolayca kabul ve

1 Buna bir örnek, A. Mithat'ın *Ahbar-ı Asara Tamim-i Enzar*'dır.

2 Buna örneğe *Ahbar-ı Asara Tamim-i Enzar*'la aynı konu üzerine yazılmış ve tefrikası itibarıyla ondan daha önce olan Halit Ziya'nın *Hikâye* adlı kitabıdır.

3 *Kırk Ambar* müellifine katılmak mümkün değildir. Tîn sûresini, 'edenin ettiğini bu dünyada bulması' diye okumak tarih boyunca hem sayısız zalimin zevk ü sefa içinde yaşayıp ölmesini ve çoğu erdemli, bilge insanın kuru ekmeğe muhtaç oluşunu göz ardı etmektir hem de sürede va'z edilen ilkeyi, Hinduizm/Budizm'deki Karma prensibine indirgemektir. Mithat Efendi'nin bu görüşlere yer verdiği "Bir Gerçek Hikâye"den ve başka eserlerinden hareketle bu konuya eğilen önemli bir yazı için bkz.: Gökçek, Fazıl (2012), *Küllerinden Doğan Anka*, 43-60.

4 Nâbizâde Nâzım da romancının "terbiye-i vicdana hizmet" etmesi gerektiğini belirtir (N. Nâzım 2011: 419). *Takdir-i Elhan*'da da edebiyat ile "terbiye-i efkâr.. tasfiye-i vicdan..tehzîb-i ahlak" arasında neden-sonuç bağı, bir postüla olarak kabul edilir (Ekrem 2014: 18).

telakki edilmeğe başlanıyor. Felsefenin, ulûm-ı içtimâiyyenin derin, haşin bir takım ahkâm ve gavâmızı –ki tetkik ve tefehhümüne bittabi herkes muktedir değıldir- şiiirler, hikâyeler, tiyatrolar... hâsılı âsâr-ı edebiyeye ve edebiyat sayesinde zihinlere giriyor yerleşiyor. Birçok mesâil-i hayatiye bu surette hallolunuyor. Birçok fezâil-i ahlâkiyye bu suretle intişar ve takarrur ediyor” (Tevfik Fikret 2000: 56)⁵.

Burada/bu pasajda artık, sanatın, sanatsal estetiğın kendi etiğini kurmanın önünü açan türden bir düşünceyle karşı karşıyayızdır. Bu, hiç kuşkusuz bildik/ alışıldık türden bir etik değıldir. Cenap Şahabettin ise 1914’te, Fikret’inkini başka/ ileri bir boyuta taşıyan tespitiyle dikkatlerimizi çeker. Herkesin, tamamıyla apolitik olduğunda ittifak ettiğı Servet-i Fünûn edebiyatı, Cenap’a göre, “Yıldız Sarayı gibi metîn ve müstahkem bir şeyi -seng-i siyah-ı gafflet- rahnedâr edecekti. Dimağlar dimağlara inzimam ederek büyük bir meşcere-i tefekkür vücuda geliyordu. Artık Tevfik Fikret’i ve Halit Ziya’yı anlayarak okuyanlar lâkayd-ı terakki ve bîğâne-i mesai yaşayamazlardı; atâlet-i memleket kımıldamıştı. Netice herkesin malumudur” (Cenap Şahabettin 2011: 540). Son cümledeki kendinden emin tavır, bugün çoğu kimseye tuhaf görünecek bir inancın yansımasıdır. “Netice”den kasıt olarak, pekâlâ II. Meşrutiyet, Fecr-i Âti gibi yenilikçi atılımlar düşünebilir. Cenap, II. Abdülhamit idaresinin altını oyan temel faktörün Servet-i Fünûn edebiyatı olduğunu iddia etmektedir. Kuşkusuz o da, pür estetik endişeyle yapılan bir edebiyatın dahi kişiye, dünya ve şeylere dair etik, siyasî yönelimler/mesajlar telkin ettiğinden hareketle böyle bir iddiada bulunuyordu. Yaklaşık bir asır sonra ünlü düşünür J. Ranciere daha kes(k)in bir biçimde edebiyat-siyaset meselesine dair ve Cenap’a hak veren bir yorumda bulunacaktır: “Edebiyat, edebiyat olarak siyaset yapar. Bu ifade şunu varsayar: Yazarlar siyaset mi yapmalı yoksa kendilerini saf sanata mı adamalı sorularına gerek yoktur, çünkü bu saflık tam da siyasetle ilişkilidir; spesifik bir kolektif pratik biçimi olarak siyaset ile belirli bir yazma sanatı pratiğı olarak edebiyat arasında özleri itibariyle bir bağ vardır. Siyasi faaliyet duyumsanabilir olanın paylaşımını yeniden şekillendirir. Ortak olanın sahnesine yeni nesnelere ve öznelere getirir. Evvelce görünmez olanı görünür kılar, önceleri yalnızca gürlütülü hayvanlar

⁵ Fikret’in düşünceleri, Batıda özellikle Ortaçağ boyunca hâkim olan bir görüşe paraleldir. Ortaçağda eserlerin -ister Kilise Babalarının olsun ister putperest Greko-Romen dünyanın eserleri olsun-; dilbilgisel çözümleniş, anlamlandırılması ve nihayet metne dair geçmişte yapılmış yorumların mukayese edilmesi sürecinin insanı “daha iyi bir insan” yapacağına inanılıyordu (Manguel 2002: 98-99).

olarak duyulanların sesinin, konuşan varlıkların sesi olarak duyulmasını sağlar. O halde edebiyatın siyaseti şu anlama gelir: Edebiyat zaman ve mekânın, görünür ve görünmez, söz ve gürültünün bölümlenmesine edebiyat olarak müdahalede bulunur. Çeşitli pratikler, görünürlük formları ile ortak bir dünyayı ya da dünyaları bölen söyleme biçimleri arasındaki ilişkiye müdahalede bulunur” (Ranciere 2007: aktaran; Kılıç 2006: 52).⁶

Eğer sanatsal bir tür etik varsa bu, sanata mündemiç/immanent bir etikdir ve ondan ayırmak mümkün değildir. Söz konusu türden etik faydanın açığa çıkışı da; empati, Erlebnis⁷ gibi kavramlarla ifade edilebilir. Orhan Pamuk’un, “roman yaza yaza başkalarının yerine kendimi koyarak ruhumu otuz beş yılda terbiye ettim” demesi bu türden bir etik faydanın dile getirilişidir (Pamuk 2011: 57). Kuşkusuz bu fayda okur için de geçerlidir. Kendimizi başkalarının yerine koyma, onları anlamak, onlar gibi düşünebilmek, duygusal eğitimin de temelidir. Böyle bir duygusal eğitim de elbette yaşama partikülerize eden bir yönden değil, maksimal, bütüncül açıdan yaklaşan; gündeliği değil asırlar boyu devam eden gelen zaafı ve yücelikleriyle ‘insan’ı verebilen eserlerle gerçekleştirilebilir.

Etik ve estetik duraklarında hiç vakit kaybetmeden (!) bu iki disiplin arasındaki diyalektik ve çetrefil ilişkiyi, ‘eserde mesaj verme’ derekesine indirgeyerek vülgarize etmek de meselenin derinliğini kavramaktan uzak bir tutumdur. Eğer mesele, emr-i bi’l ma’ruf nehy-i ani’l münker yahut irşad ü tebliğse, neden bunları içine yerleştirdiğimiz ve okurun zihnine ulaşmak için kullandığımız bir boru (edebî söylem) ya ihtiyaç duyarız? Nasihat dinlemekten hoşlanmayan insan tabiatının nankörlüğü ve kofluğu, insanı anlatma ve anlama skalasında başta gelen edebiyatın sayısız niteliklerinden bir kısmını âtil bırakmayı haklı çıkarmaya yeter mi? Doğrudan, dolaysız nasihat ile edebiyat iki bağımsız diskur olarak yaşasalar, ‘nasihat’ ne kaybeder? Dahası ve önemlisi; her iki diskurun mezcedilmesi, her ikisinin de enerjisinin aleyhine işleyen türden bir karışımla neticelenir mi? Acaba ‘mesaj’, belli estetik/sanatsal vazifeler yerine getirildikten, belli edebî duraklara uğandıktan sonra eserde –hem yazar hem okur için- *varılacak* nokta mıdır?

⁶ Son olarak benzeri bir görüşü daha aktaralım: “Sanırım, şiir ve siyaset, birbirlerinden farklı şekillerde, dağınık inanışlara, önyargılara, hayat görüşlerine ve benzeri şeylere bir şekil veriş, bunları dile getiriş, düzenleyiştir (Heaney 2017: 15).

⁷ ‘Erlebnis’ için bkz.: Wellek, René (1971), *Discriminations*, 225-252.

Bunlara ve bunlara benzer daha başka sorularla mesaj-sanat ilişkisini sorunsallaştırmayan, bu sorunsalla cedelleşmeyen bir zihniyetten doğacak sanatsal faaliyet de hem kalıcı olmayacaktır, hem de onun bir kanadı eksik kalacaktır.⁸ Bu sorunsaldan ikinci bir çıkış yolu daha vardır, o da yukarıda zikredilen ve NLP kitaplarında anlatılan türünden tamamen uzak, empatidir. Sanatçının kendisini, kendisi gibi olmayanların/yaşamayan ve düşünmeyenlerin yerine koyabilmesi ve bu yolla onları anlama(ya çalışma)sıdır. Bu; ruhî, içsel bir terbiye ve hesaplaşmayı ve hesaplaşma sürecinde de kişinin kendi dünyasını başkalarınıninkiyle yan yana koyması sonucunda belki de duygusal/düşünsel anlamda ödün vermesini gerektirecek bir durumdur. Diğer bir deyişle, kendini başkalarının yerine koymak, zor ve bedel ödemeyi gerektirebilecek bir tecrübedir. Kimi sanatçılarda bu tecrübe, bir bakıma Allah vergisi, organik bir yetenek gibidir; Akif'te görüldüğü gibi.⁹ Kimilerinde ise sanatı yaşamaştırma-ya da yaşamı estetize etme- gayretinin sonucunda, uzun yılların birikimiyle oluşan entelektüel bir beceridir; Orhan Pamuk'ta olduğu gibi.

Estetik tecrübe ister istemez aynı zamanda bir tür etik tecrübe olacaktır. Belki de bu yüzden, hem Doğu'da hem Batı'da bunun farkında olanlar, roman okumayı bazı gruptan kimselere -kadınlar, reşit olmamış gençler vb.- yasaklamak istemişlerdi.¹⁰ Okumak, okunan kurmaca olsa da ve okuru somut, olgusal durumların içine koymasa dahi, kişiyi duygusal ve entelektüel boyutta hipotetik, farazi kimi problem(atik)lere muhatap kılacaktır.¹¹ Okurun bunlar üzerine spekülatif olarak düşünmesi, kurmaca karakterlerin duygularının simülasyonunu kendi iç dünyasında yeniden yaratması/yaşamaması, pek çok kimsece hoş karşılanmayacaktır. Ancak bu,

8 Böyle bir cedelleşme ve zikredilen sorular üzerine düşünmek için mükemmel bir başlangıç Ahmet İnan'ın ufuk açıcı yazısı olabilir. Bu yazıda sıkça kullanılan, "edebiyatın edebiyatla(yama)ması" ifadesinin altında yatan birçok âmilden birisi de, edebiyatın "inanç sistemlerini desteklemek için" kullanılan bir "duygusal etkileme aracı" olarak görülmesidir (İnan 2003: 25). İnanç ve roman yahut etik ile estetik arasındaki etkileşimin, ilişkinin çözülmesi hiç de kolay olmayan bir sorunsal olduğu konusunda ayrıca bkz.: W. C. Booth, "Gayrişahsi Anlatı Ahlakı" *Kurmacanın Retoriği*, çev.: B. O. Doğan, 2012, Metis yay., s. 389-409.

9 Kasdettiğimiz türden bir empatiyi yansıtan, Akif'in şu ünlü dizeleridir: "Bir mühlidi lâkin kim eder tesliye heyhât? / Sığmaz bunun âfâkına ferdâ-yı mükâfât! / Baştan başa "boşluk" şu semâlar, şu zeminler, / Bir gûş-i kerem var mı akan yaşları dinler? (...) Mühlidlere lâkin daha çok merhamet eyle: / Gümrâhlarındır ki karanlıklara dalmış, (...) Mühlid de senin, kalb-i muvahhid de senindir" (Ersoy 2007: 66, 67). Kötü, savruk, günahkâr bir yaşamdan sonra 'doğru yola girenleri anlatan sayısız roman yazılmıştır edebiyatımızda. Peki ya sürecin tersinden işlediği hayatlar? 'Doğru yol'da uzun süre seyrettikten sonra, dışsal yahut içsel sebeplerle, kontrolünü yitiren karakterleri ve onların yitişindeki trajediyi anlatacak nitelikli romanlar? Böyle bir roman için, en azından romancının ufkunun şu noktaya ulaşabilmesi gerekir: "Bu dünyada günahın da bir ödevi vardır: sevabı, toy bir sevap olmaktan kurtarır. Sevap denene denene sağlamlaşır" (Karakoç 2016: 36).

10 Bu konuda, Doğu'dan ve Batı'dan çok sayıda örneğin irdelendiği bir eser için bkz.: Andı (2010), *Roman ve Hayat*.

11 "Kitap okumak bir yaşıntıdır, sözgelimi bir kadına bakmak, âşık olmak, sokakta yürümek gibi bir yaşıntı. Kitap okumak bir yaşıntıdır, çok gerçek bir yaşıntı" (Borges 2017: 170).

kişiyi kendi inandıkları ve hissettiklerini ilk kez karşılaştığı bazı değer ölçütlerine vurma imkânı sağlayan ve böylece insanı ‘medenîleştiren’ bir tecrübedir. İşin etik boyutu da bu noktada açıklanır. J. Benda tam da bu nokta üzerine dikkate değer tespitini yaklaşık bir asır önce şöyle dile getirmişti:

“Romancıları ve oyun yazarlarını kastediyorum; yani görevleri, insan ruhunun duygularını ve çatışmalarını olabildiğince nesnel bir şekilde tasvir etmek olan aydınları-(...) Birçok çağdaş romancının bu görevi siyasi amaçlara tâbi kılarak şimdiye dek olduğundan çok daha fazla saptırmakta olduğu söylenebilir; ama bunun nedeni yapıtlarına ‘yanlı’ düşünceler serpiştirmeleri değildir (ki Balzac bunu sürekli yapar), bilakis *kahramanlarının duygularını ve davranışlarını insan doğasına ilişkin geçek bir gözleme dayandırmak yerine, kendi ihtiraslarına uydurmalarıdır*. Gelenekçilerin, düştükleri hata ne olursa olsun, sonunda daima soylu bir ruh sergilediği ve dinsiz karakterin tüm çabasına rağmen kaçınılmaz olarak kötü eylemlerde bulunmaya *yazgılı* olduğu romanları zikretmeme gerek var mı? Ya da yazarın yabancılarla ilişki halindeki yurttaşlarını anlattığı ve bir tür içtenlikle, kendi insanlarını ahlaki açıdan üstün gördüğü romanları? Bu yaklaşımda iki türlü kötülük vardır; okuyucunun gönlünde siyasi ihtirası had safhada alevlendirmekle kalmaz, bunun yanı sıra okuyucuyu tüm sanat yapıtlarının en önemli medenileştirici etkilerinden birinden de yoksun bırakır; yani her okuyucu, *doğru olduğunu hissettiği ve sadece hakikatle dolu olduğunu düşündüğü* bir insan temsili ile bir iç hesaplaşmaya sürüklenir” (2006: 57-58, vurguların tamamı bize ait).

Oysa kurmaca eserler hakikatin dillendirildiği kürsüler olmak yerine insan ruhuna dair hakikatler içermelidir. Böylece okuyucu da kurmacanın aynasında kendini daha net görebilecektir. Bu sözlerden hareketle kurmacanın sularında seyretmenin sadece okur için değil elbette yazar için de riskli olduğunu eklemek gerekir. Yukarıda sadece imâ edilen problem(atik)leri -ki bunlardan biri ‘kötülük’tür¹²- kendi içinde ve anlatıda bastıran yahut bir Yeşilçam filmi naifliğiyle çözüme kavuşturan (!) yazar, iki türlü kayıptadır. Hem kendini kendisine anlatma hem de ‘öteki’ni anla(t)manın hakkını verememiştir. Oysa estetiğin etikle (yegâne?) buluşma noktası da buradadır; eğer anlatı içindeki ahlak, ideoloji, inanç diskurlarından sarf-ı nazar edersek. Zira kendi ahlakımızın, ideoloji yahut inandıklarımızın anlatı içinde karakterler aracılığıyla onandığını görmek ve yaşamak, okuru yüceltmeyeceği gibi, edebiyatın potansiyel enerjisinden ortaya çıkabilecek aydınlanişla da kıyas kabul etmeyecek kadar

12 Edebiyat(ç)ımızın kötülük sorununu bastırduğu, yeterince üzerine gitmediği/işlemediği ve hatta bunu bir imkân olarak değerlendiremediği konusunda, sunulduğu tarihten bugüne kadar hâlâ atf yapılan ve tartışılan bir metin için büyük sosyolog Şerif Mardin’in tebliğine bakılabilir (2001: 21-32).

küçük bir tatmine kanaat etmektir. Çoğu yazarımızın iskaladığı edebî/kurgusal hakikat şuradadır: “Hikâyede, olay ne olursa olsun, zaferi kim kazanırsa kazansın, yenilen kim olursa olsun, gerçek zafer, estetik ve fikirsel sonuçtur. Hikâye; okuru etkilemiş, onun adalet duygularını ayağa kaldırmışsa, hikâyede iyi, kötüye yenilse bile sonuç olumludur” (Aymatov 1991: 166). Bu “estetik ve fikirsel” olanla ilgili olarak, dahası da vardır: “Birçok terbiyecinin ilk yanlışı, ihtiraslarından söz açmamak, onları yok etmek olduğuna inanışlarında değil midir? Bir manastırın duvarları arasında beslenen, kitapsız, gazetesiz bir delikanlının, hepsini birden yoktan var edeceğinden şüphe etmeyiniz. Çünkü hepsini kendisinde taşımaktadır. Ne yazık ki, içimizde saltanat süren yalnız Allah değildir. (...) Romandan (...) Şeytan’ı sürmek imkânsızdır” (Mauriac : 56, 57).

Yazdığı her kelimedede samimi olduğunu, gerçekten hissettiklerini yazdığını ve eserinin gücünü buradan aldığını düşünen yazar/şair yanılığ içinde. Samimiyet, etikle ilgilidir ve etikle ilgili bir konuda bazı ifade ve değerleri tartmada işlevseldir. Ancak sanata taşındığında aynı ağırlığı, etkiyi bırakmayacaktır. “Samimiyet veya samimiyetsizlik, edebiyat söz konusu olduğunda, etikle değil estetikle alakalı bir meseledir” (Llosa 2014: 42). Gündelik yaşamda samimiyet, bizi etkilemek yahut harekete geçirmek için yeterli olur çoğu kez. Edebiyatta ise bunlar, Flaubert’in deyişiyle “mot juste”le gerçekleşir. Yani “doğru sözcük”lerle. Dolayısıyla edebiyat, yazarın; bir düşünceyi, duyguyu “tamı tamına ifade etmek için kullan”dığı ve “başlıca yükümlülüğünün” doğru sözcükleri bulma uğraşısıyla samimiyet kesbettiği bir alandır (Llosa 2014: 44, 45). Üstelik bu samimiyet yahut yazarın/şairin sözcüklere göstermesi gereken sadakat, çok üst düzeyde, kıskançça bir beklenti içindedir, yazarı/şairi tüketir, başka kimselere, dünyada bırakmaz.¹³

¹³ Bu durumun ifade edilmesine bir örnek: “Size yazmayı buyuran nedeni araştırıp ele geçirmeye bakınız. Yüreğinin ta en dip köşesinde kök salıp salmadığını araştırınız bu nedenle. Yazmanız diyelim yasaklandı, ölü müydünüz o zaman ya da yaşar mıydınız eskisi gibi, bunu açıklayın kendi kendinize. Özellikle şunu yapın: Gecelerinizin en kuytu saatinde kendinize şu soruyu yöneltin: İlle de yazmam gerekiyor mu? Deşin içinizi, dipleri için, derinlerden bir yanıt ele geçirmeye çalışın. Ve bu yanıt onaylayıcı nitelik taşıyorsa, sorduğunuz sorunun karşısına, ‘Evet, yazmam gerekiyor’ gibi güçlü ve yalın bir yanıtla çıkabiliyorsanız, o zaman bu zorunluluğa göre kurun yaşamınızı; en sudan, en değersiz saatine varıncaya dek yaşamınızı bu içsel dürtünün simgesi ve kanıtı yapın” (Rilke 2007: 38). Bize göre sanat(çın)ın başlıca etik sorunsalı burada yatmaktadır. Bu türden bir nefis muhasebesine giriş(e)meyen edebiyatçımız, kendisi ‘olmadan/kendi olmadan, başkalarını öldürmeye çalışan bir Molla Kasım profili çizmektedir

Sanatçı sanatının somutlaştığı kelimeleri kullanmadan önce, onları tartacak, yoklayacak en uygun kelimeyi seçmek için sayısız, çoğu kez bıktırıcı deneyler yapacaktır. Böylece, bir diğer önemli etik sorunla yüzleşir sanatçı; dil. Kuşkusuz, etik ile ‘dil’i yan yana getirmenin, Kutuplarda portakal yetiştirmek kadar anlamsız, gereksiz olduğunu düşünecek kişiler, bizim hipotetik sanatımızdan tamamen uzaktırlar. Onlar ve onlar gibi düşünen edebiyatçılar, her ne kadar ‘hakikati dile getirme’nin öncelikli olduğunu düşünseler de bu dile getirişin kendilerine yükledikleri bireysel sorumluluktan da sanatçı olmanın bağımlı kıldığı zorunluluklardan da bihabedir.

Kaynakça

- Ahmet Mithat (2001), *Letaif-i Rivayat*, hzl. Fazıl Gökçek-Sabahattin Çağın, Çağrı yayınları.
- Andı, Fatih (2010), *Roman ve Hayat*, Akademik Kitaplar, 3. bs.
- Aytmatov, Cengiz (1991), *Beyaz Gemi*, çev. Refik Özdek, Ötüken yayınları, 62. bs.
- Benda, Julien (2006), *Aydınların İhaneti*, çev. Cem Soydemir, Doğu-Batı yayınları.
- Borges Sekseninde* (2017), Editör: W. Barnstone, çev. Celâl Üster, Can yayınları.
- Cenap Şahabettin (2011), “Büyük Hasta”, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 3*, hzl. İnci Enginün-Zeynep Kerman, Dergah yayınları, 539-542.
- Ersoy, Mehmet Akif (2007), *Safahat Birinci Kitap*, hzl. Fazıl Gökçek, Dergah yayınları.
- Gökçek, Fazıl (2012), “Ahmet Mithat Efendi’nin Hikâye ve Roman Anlayışı” *Küllerinden Doğan Anka*, Dergah yayınları, 43-60.
- Heaney, Seamus (2017), *Kuzey*, çev. Mustafa Bal, Hece yayınları.
- İnam, Ahmet (2003), “Ebediyâtını Yitirmiş Edebiyât: Edebiyâtın Edebi Yatık mı?” *Doğu Batı*, S. 22, 21-36
- Karakoç, Sezai (2017), *Kıyamet Aşısı*, Diriliş yayınları, 15. bs.
- Kılıç, Savaş (2006), “Hazzın Geceye Sürgünü: Edebiyat ve Siyaset Üstüne Notlar” *Notos Öykü*, S. 59, 50-55.
- Llosa, M. Vargas (2014), *Genç Bir Romancıya Mektuplar*, çev. Emrah İmre, Can yayınları.
- Manguel, Alberto (2002), *Okumanın Tarihi*, çev. Füsün Elioğlu, YKY, 2. bs.
- Mardin, Şerif (2001), “Genel Hatlarıyla Modernleşme” *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye’nin içinde*, Editör: Sabri Orman, Ensar Neşriyat.
- Nâbizâde Nâzım (2014), “Roman ve Romancı”, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 3*, hzl. İnci Enginün-Zeynep Kerman, Dergâh yayınları, 419-421.
- Mauriac, François (2006), “Roman”, *Din ve Sanat*’ın içinde, çev. Burhan Toprak, Hece Yayınları, 2. bs.
- Mizancı Murat (1994), “Üdebâmızın Nümune-i İmtisâlleri”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi III*’ün içinde, hzl. Mehmet Kaplan vd., Marmara Üniversitesi, 379-440.
- Pamuk, Orhan (2011), *Saf ve Düşünceli Romancı*, İletişim yayınları.
- R. Mahmut Ekrem (2014), *Takdir-i Elhan*, hzl. Hakan Sazyek vd., Umuttepe yay.
- Rilke, R. M. (2007), *Çünkü Zordur Sevgi*, çev. Kâmuran Şipal, Cem yayınları.
- Tevfik Fikret Dil ve Edebiyat Yazıları* (2000), hzl. İsmail Parlatur, TDK.
- René, Wellek (1971), “Genre Theory, the Lyric and *Erlebnis*”, *Discriminations*, Yale University Press, 225-252.

Merâgâî'nin 'Seyahatnâme-yi İbrahim Beg'i Üzerine Bir Değerlendirme

Soner İŞİMTEKİN*

Öz

Farsça eleştirii romanlarından söz ederken, yazıldığı dönem içerisinde oldukça ses getiren ve geniş okuyucu kitlesi kazanan Hâcî Zeynülâbidîn-i Merâgâî'nin *Seyahatnâme-yi İbrahim Beg ya Belâ-yi Taassub-i U (İbrahim Bey'in Seyahatnâme'si ya da Onun Taassubunun Belası)* adlı eserinden mutlaka bahsedilmelidir. 1895 – 1900 yılları arasında üç cilt halinde yazılmış olan *Seyahatnâme-yi İbrahim Beg* çağdaş İran edebiyatında sahip olduğu edebî öncülüğünün yanı sıra toplumsal ve tarihî büyük bir önemi de haizdir. Eserin yazarı, İran dışındaki sade nesrin en önemli temsilcilerinden biridir. Savunduğu görüşleriyle paralel biçimde ve daha çok eleştirel içerikli adı geçen bu eserini ülkesine duyduğu derin sevgi sonucunda kaleme almıştır. Yazıldığı dönemin siyasal, toplumsal ve kültürel özelliklerini yansıtan, insanların yaşadıkları zor koşulları eleştirel bakış açısıyla anlatan bu eser, sosyal bilimler alanında çalışan araştırmacılar için eşsiz bir kaynak niteliğindedir. Bu çalışmada yazarın hayatı, biçemi ve eseri değerlendirilecek, eser hakkında yapılmış olan eleştiriler karşılaştırmalı olarak verilecek, söz konusu bu eserin çağdaş İran edebiyatındaki öneminden bahsedilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fars Dili, İran Edebiyatı, Seyahatname, Eleştirel Romanlar, Zeynülâbidîn-i Merâgâî.

* Yrd. Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Fars Dili ve Edebiyatı ABD/Türkiye.
sonerisimtekin@yyu.edu.tr; sonerisimtekin@hotmail.com

A Review on Marâgâî's work 'Siyâhatnâme-i Ebrâhîm Baik'

Abstract

Referring to Persian literary criticism, the work *Siyâhatnâme-i Ebrâhîm Baik ya Balâ-yi Taassob-e O* (*The Travel Diary of Ebrahim Beg or the Trouble of His Bigotry*) by Hajj Zayn al-Ābedīn Marâgâî, a prominent and widely-read author among his contemporaries, should certainly be addressed. Besides being a pioneer in the Persian literature, *Siyâhatnâme*, which was written in three volumes between 1895 and 1900, has a great social and historical significance as well. The author of the book is one of the most important representatives of simple prose outside of Iran and he wrote this book as a result of his deep love for his country. This groundbreaking work of him, reflecting political, social, and cultural characteristics and difficulties in historical cycle of life in that time period from a critical view, represents an indispensable historical and literature source for social scientists. In the present paper, the life of this prominent novelist, his writing style and works will be reviewed. The criticisms pertaining to his seminal work will be comparatively provided, and the place of this work in the contemporary Persian literature will be highlighted.

Keywords: Persian Language, Persian Literature, Travelbook, Critical Novels/Literary Criticism, Zayn al-Ābedīn Marâgâî.

Giriş

On dokuzuncu yüzyılda İran’da anayasal düzenin oluşmasını arzulayan ve halkı bu doğrultuda bilinçlendirmek isteyen birçok edebiyatçı, eserlerinde meşrutiyetin anlamından söz ederek onları Avrupa medeniyetinden haberdar etmeye çalışmışlardır. Ancak ülkelerinde düşüncelerini özgürce dile getiremediklerinden bu ediplerden bazıları çalışmalarını yurtdışında sürdürmeye karar vermişler; Türkiye, Mısır, Hindistan ve çeşitli Avrupa ülkelerinde gazete, kitap ve dergiler yayımlayarak, İran yönetimine karşı eleştirel düşüncelerini en üst perdeden ifade etmişlerdir. Yazınlarını ise gizlilik içerisinde İran’a göndererek halkı gerek siyasal gerekse kültürel açıdan eğitmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken de görüşlerini halkın rahatça anlayabileceği sade bir dil ve üslupla ifade etmişlerdir. Bunlardan Mirzâ Abdurrahîm Tâlibof, Zeynülâbidîn-i Merâgaî, Mirzâ Malkom Han, Seyyid Cemaleddin-i Afganî, Mirzâ Aka Han-i Kirmanî, Şeyh Ahmed-i Ruhî ve Mirzâ Habib-î İsfahanî öne çıkan isimler olarak sıralanabilir (Kanar 1999: 86). Bu bağlamda, Farsça eleştiri tarzındaki romanlardan ve yazarlardan bahsedilirken, yazıldığı dönem içerisinde oldukça ses getiren ve geniş bir okuyucu kitlesi kazanan Hâcî Zeynülâbidin-i Merâgaî’ye ait *Seyahatnâme-yi İbrahim Beg Ya Belâ-yi Taassub’u U* adlı eser öncelikli olarak incelenmelidir.

Yazarın Hayatı

Hâcî Zeynülâbidîn-i Merâgaî, ıslahat taraftarı ve özgürlükçüler safında yer alan ve Azerbaycanlı zengin bir tüccar olan Meşhedî Ali’nin oğludur. Yazarın soyu aslen Mâhâbâd Kürtlerine dayanmaktadır. Merâga’ya göç edip orada ticaretle uğraşan aile, daha önceleri Sünni fikhının Şâfiî mezhebine bağlıyken sonraları Şia mezhebine geçmiştir (Sobhânî 1384: 586; Âryenpûr 1379: 304). Zeynülâbidîn, hk.1255/ m.1839 senesinde Batı Azerbaycan’daki Merâga şehrinde doğmuştur. Yazar yedi yaşında ilkokula başlamış ve sekiz sene okula devam etmiştir. Henüz

on altı yaşındayken babasının yanında çalışmaya başlamıştır (Kanar 1999: 93; Âryenpûr 1379: 304). Babasının Merâga'daki işlerinin ters gitmesi ve servetini kaybetmesi üzerine yirmi yaşında Erdebil'e giderek ticaret hayatına atılmış; ancak pek başarılı olamamıştır (Merâgaî 1323: 11). Bunun üzerine Kafkasya'ya, Gürcistan'ın Başkenti Tiflis'e gitmiştir. Ticaretin yanında siyasetle de ilgilenmiş, burada İran başkonsolosu Esedullah Han Nizamü'd-Devle'nin yardımcısı olmuştur. Merâgaî, bu görevdeyken yabancı ülkelerde ikamet eden İranlılara yardım amacıyla birçok girişimde bulunduğunu belirtmiştir. İnsanlara gelişigüzel yardım eden ve parasının hesabını bilmeyerek sermayesini kaybeden yazar, Tiflis'i terk ederek Kırım'da kardeşiyle başka bir iş kurmuştur. İstanbul'a gidip oradan getirdiği malları burada satmaya başlamıştır (Merâgaî 1323: 11; Âryenpûr 1379: 305). 1877 yılında Osmanlı-Rus savaşı çıktığında iki kardeş imparatorun yazlık sarayının bulunduğu Yalta'ya gitmiş ve burada da ticaretle uğraşmışlardır. Uzun süre Yalta'da kalan yazar, Rus sarayının ilgisini kazanmış hatta 'dürüst İranlı tüccar' lakabıyla anılmaya başlamıştır. İstanbul'daki İran konsoloslüğünde maruz kaldığı onur kırıcı hareketler neticesinde, Yalta'daki saray ileri gelenlerinin de tavsiyesi üzerine, Rus vatandaşlığına geçmiştir. Birkaç sene sonra İstanbul'da evlenip eşini de çok geçmeden Yalta'ya getirtmiştir. Burada üç çocuğu olan Merâgaî, İran vatandaşlığından çıktığı için sürekli suçluluk duygusu hissetmiş, kendisini her daim ihanetle itham etmiştir. Sonunda vatan sevgisi ağır basan yazar, her ne kadar düşünceleri dolayısıyla İran'a gidemese de, tüm malını mülkünü değerinden daha ucuza satarak ailesiyle İstanbul'a yerleşmiş ve İran elçiliğine başvurarak tekrar İran vatandaşlığına geçmiştir. Bu dönemde ailesini bir süre İstanbul'da bırakarak Mekke'ye Hacca da gitmiştir. İstanbul'da ömrünün sonuna kadar kalmaya karar veren ve siyasal mücadelelerini kalemiyle sürdüren Merâgaî, İstanbul'da yayımlanan *Şems ve Ahter* gazetelerinde çalışmış, aynı zamanda Hindistan'da çıkartılan *Hablu'l-metin* gazetesine de daha çok eleştirel içerikli makale ve yazılarını göndermiştir. Zeynülâbidîn 1910 yılında, yetmiş üç yaşında İstanbul'da vefat etmiştir (Kanar 1999: 93; Sobhânî 1384: 587).

Seyahatnâme-yi İbrahim Beg ya Belâ-yi Taassub-i U'ya Dair

Eserin içeriğine değinmeden önce kitabın basım tarihleri ve basım yerlerinden söz etmek yararlı olacaktır. Yazarının kendini tam on iki sene sonra tanıttı-

ęi, eleştiri yüklü, siyasi bir eser olan ve biyografik bir roman olarak değerlendirilebilecek *Seyahatnâme-i İbrahim beg ya belâ-yi taassub-i U'*nun ilk cildi, Nasıruddin Şah'ın hayatının ve saltanatının son zamanlarında, 1895 senesinde yayımlanmıştır. Kitabın ikinci cildi birinci cildinin basımından bir sene sonra yani Muzafferuddîn Şah zamanında, 1896'da yayımlanmıştır. Üçüncü cilt ise 1900 senesinde basılmıştır. Yazar aslında son cildi 1897'te tamamlamış; fakat Muhammet Ali Şahın korkusundan yayımlanmasını ertelemiştir. Kitapların basım yerleri ise Kahire, Kalkta ve Lahor gibi şehirlerdir.

Eser, İbrahim Bey isimli başkarakterle öyklenmektedir. İbrahim Bey, ticaret amacıyla gittiği Mısır'da kısa sürede büyük servet kazanan Azerbaycan asıllı İrani büyük bir tüccarın oğludur. Bu tüccar ahlâklı, millî gelenek ve göreneklerinden vazgeçmemiş birisidir. İran sevgisi o denli ileridir ki Mısır'a gelmesinin ardından birkaç sene kimseyle tek kelime Arapça dahi konuşmamış hatta Arapçayı öğrenmek bile istememiştir. İbrahim Bey bu tüccarın akıllı, çalışkan, muhafazakâr ve namuslu oğludur. Ana dilinin yanı sıra yabancı dil öğrenmiş ve mektepte çeşitli bilimler okumuştur. Babası gibi sürekli yurt özlemi çeken İbrahim Bey yirmi yaşına bastığında babasını kaybetmiştir. Babası ölüm döşeyindeyken oğluna, hayata dair tavsiyeler vermiştir. Annesine iyi davranması, namazı terk etmemesi gibi isteklerin olduğu altı madde sıralamış, bu bağlamda otuz yaşına gelene kadar dünyanın her yerini görmesini, canı her nereye gitmek istiyorsa oraya gitmesini; gittiği her yerde birkaç gün kalmasını, halkın yaşantısını iyice gözlemlemesini ve gördüklerini günlük olarak kendi eliyle, o şehre veya beldeye giriş ve çıkış tarihini de ekleyerek kaleme almasını da vasiyet etmiştir (Merâgaî 1323: 27-28).

İbrahim Bey, Mahbube isimli bir akrabasını sevmektedir lakin onun en büyük aşkı "*İran Hanım*" olarak nitelendirdiği vatanıdır. İran'ın tarih kitaplarında bahsedilen eski görkemi ve yazarın bu durumun devam ettiğini düşünmesi ondaki vatan sevgisini kat be kat arttırmaktadır. Hatta İran'la ilgili en küçük bir olumsuz habere dahi inanmamakta ve bunu kabul etmemektedir. Bu duygularla en sonunda sevdiği ülkesini görmek ve Sekizinci İmam'ı ziyaret etmek için Osmanlı yoluyla İran'a gitmeye karar verir. Bu andan itibaren hikâye gitgide temsili bir anlatıya dönüşmektedir. Yurdundan yıllar yılı uzak kalmış olan İbra-

him Bey nihayetinde yolculuğa çıkar. Demir yolu ile Mısır'dan İskenderiye'ye doğru yola koyulur ve oradan İstanbul'a ulaşır. İstanbul'da hikâyenin yazarıyla; yani Merâgâî ile görüşür ve onun evinde Talîbof'un eseri *Kitab-i Ahmed*'in bir kopyasını görür ve okur. Tabîî olarak İbrahim Bey bu kitapta İran'a karşı yazılan olumsuz haberlere inanmaz ve hatta kitabın yazarına serzenişte bulunur. Talîbof'un İran hakkındaki bilgisizliğini, kitabın basımındaki eksiklikleri ve yanlışları eleştirir, yazarı İran'a yabancı kalmakla itham eder. Ev sahibine yazdığı mektubunda şöyle söyler: “*Her ne kadar kitabın yazarı âlim ve bilgili bir adam gibi görünse de, oldukça önemli konulardan bahsetmiş olsa da kesinlikle İran'dan habersiz biridir, belki de bizden biri (İranlı) bile değildir.*” (Merâgâî 1323: 37). İbrahim Bey, İstanbul'dan Batum'a doğru tekrar yola çıkar ve Tiflis, Bakü, Enzeli, Sarî, Meşhedser, Uzunâdâ ve Aşkâbâd şehirlerinden geçerek Meşhed'e ulaşmayı hedefler. Kafkasya'ya ulaştığında orada yaşayan İranlıların katlanmak zorunda kaldıkları kötü duruma ve çektikleri sıkıntılara ilk kez yakından şahit olur. Özellikle Batum'a vardığında ve orada İranlıları, onların perişan halini, onların yırtık pırtık, eski elbiselerini, yüzlerindeki zayıflığı ve sarılığını görünce, hele ki oradaki bir hemşerisinden tüm Kafkas şehirlerinde ve kasabalarda hatta Osmanlı, Rusya ve Hindistan'da dahi İranlıların bu durumda olduğunu, sabahtan akşama kadar yakıcı güneşin altında amelelik yaptıklarını duyduğunda büyük bir keder yaşar. Sonra kendisini teselli etmek için buraların gurbet olduğunu söyleyerek aslında İran'da güvenli ve emniyetli, huzurlu bir ortamın olduğuna inanır. İbrahim Bey, İran'a varana dek hikâyeye bu biçimde örüntülenmektedir.

“...Faytoncu şöyle dedi: “İşaretin o tarafı İran toprağı bu taraf ise Rus toprağıdır.”

Faytoncuya biraz durmamız gerektiğini, biraz işimin olduğunu söyledim. O ise benim başka bir hacetimin olduğunu düşünerek, “Biraz bekle su yakındır, orada inersiniz” dedi.

Benise: “Suya ihtiyacım yok, benim işim toprakla” dedim.

O da faytonu durdurdu. Aşağıya inip temiz topraktan bir avuç aldım, öpüp kokladım ve yüzüme sürdüm: “Ey temiz türbe, ey nemli gözlerin mücevher sürmesi! Tanrıya şükürler olsun ki bir gün seni bana gösterdi. Gözüm seni görmekten parladı. Sen ki ihtiyacı olanların sığınağı ve ataların mezarısın. Sen ki, kendi nazlı beşğinde bizi büyüttün, nazı ve izzeti bize gösterdin. Seni sevmekten başka senin hakkını ödeyemeyiz. O ne büyük ve ulu bir haktır. Duaların ve selamların ulusu ve yücesi, İslam'ın mukaddes şartlarında ve hak bilirlerin

terazisinde senin sevgini iman ile aynı kefeye koymuştur. Senin güneşe eşdeğer yüksek kadrini, değerini nitelemek için artık ben ne diyeyim?”
 Velhasıl kelam boğazımda bir ağıt düğümlendi ve gözyaşım gayr-ı ihtiyari o temiz toprağa aktı. Bir süre dertli gönlümün arzusuyla mutluluktan ağladım. İyi biliyordum, o gözyaşımın lezzeti ebediyen gönlümün bir köşesinde kalacaktı.
 Faytoncu büyük bir hayretle bana baktıyordu. Sonunda şaşkınlıkla şöyle söyledi: “Aferin sana hacı oğlu, ben birkaç senedir bu yoldan gidip gelmekteyim lakin vatan toprağına senin kadar değer veren birini ilk defa gördüm. Benim gönlüm de bu yolculukta dağlandı. Biz Gence halkıdanız. Ben de senin gibi vatan toprağını severim. Bizim ülkemiz, yöneticilerin düşüncesizliklerinden bedbaht oldu. Bildiğiniz üzere şimdi müezzin sesi yerine çan sesi var. Elden ne gelir? Eğer İran devleti devlet olsaydı, kendi memleketine kanun, düzen ve eşitlik getirir kendi halkını yöneticilere hayvan fiyatına sattırmazdı. Biz de bizim düşmanımız olan yabancıların zorbalığına katlanmaz ve İran’a dönerdik...” (Merâgâi 1323: 51).

Kendini bu şekilde kandırarak İran’a ulaşır; fakat her nereye gitse bir muşibetle, olumsuz bir tabloyla karşılaşır. İbrahim Bey için gerçeği kabullenmek çok ağır ve acıdır. Ancak bundan daha acı olan şey, İbrahim Bey’in bunu dile getirememesi ve bu gerçeği kabul edememesidir.

“... Ansızın diğer taraftan yüksek bir ses yankılandı. Her taraftan bağırıyordu: “Öne çık, hadi, elbisenin önünü düzelt.”

Büyük bir şaşkınlıkla oraya doğru baktım. Bıyıkları kaytan, uzun boylu bir genç gördüm, ata binmiş geliyordu. Ellerinde uzun sopalar olan otuz kırk kişi ise onun iki tarafında düzenli bir sıra halinde ilerliyordu. Onların en önünde esmer, şeytan yüzü biri ve arkalarında da on yirmi kişilik bir süvari taburu vardı.

Rıza Ağa’ya bu kargaşa nedir diye sordum. Şehrin valisi olduğunu ve ava gittiğini söyledi: “Onun yanından geçerken, diğerlerinin yaptığı gibi saygı duruşunda bulunup baş eğip selam veriniz.”

Daha iyi baktığımda dört bir yandan insanların ona secde ettiklerini gördüm. O da büyük bir edayla, bir sağdan bir soldan kaytan bıyıklarını buruyordu.

Dedim ki: “Selam vermezsek ne olur?”

“Şunların sopaları bir tarafını ineltirler, yoksa canına kastın mı var?” dedi.

Ben de “Yok yok, daha yaşamak istediğim bin bir çeşit arzum var.” diye mırıldandım.

Nihayetinde sağda durup valinin kortejinin geçişi esnasında biz de tam bir tevazu ve saygıyla eğildik. Bela yaklaşmış ancak çok şükür hayırlısıyla geçip gitmişti. Şimdiye kadar böyle bir şeyi hiçbir yerde görmemiştim.

Çok şaşırılmışım ve şöyle söyledim: “İran sen çok yaşa, yedi milyon nüfusu olan Londra’nın valisi her yerden bir başına geçiyor da hiç kimse onun şanına özen bile göstermiyor; maşallah bizim küçük bir eyaletimizin valisinin büyüklüğüne, şu topluluğa da bak. İşte saltanat dediğin böyle olmalı!”

“Rıza Ağa, hâkim bütün bu topluluğun yiyeceğini ve maaşını nereden sağlı-

yor?" diye sordum.

"Bunların maaşı yok ki." dedi.

Sordum: "Öyleyse ne yiyorlar, nasıl geçiniyorlar?"

"Sabahtan akşama kadar sokakta, pazarda dolanırlar. Her nerde iki kişi birbirleriyle münakaşa, kavga etse derhal onları görevli memurun yanına götürürler. Kavga her zaman önemsizdir. İki tümeni memur, beş kranı naib ve iki üç kran da bu görevliler alıp onları serbest bırakırlar. Her ne zaman etraftaki köylerden bir ricacı gelse, bu görevli süvariler bir kaç tümen için dörtнала koşar gelirler. Eğer kavga büyükse, ileri gelenler veya emirler ya da tüfekçi başı, sucu, kahveci gibi kimseler de işe el atarlar, o zaman elli veya yüz tümeni şehzade için, on yirmi tümeni de kendileri için tekellüf veya para cezası adı altında alırlar." diye ekledi.

Ben bu sözleri işitince yerimde kuruyup kaldım ve seyahatimden nefret ettim. Kendi kendime: "Ah, keşke kör sağır olsaydım da bu durumu görmeseydim, bu sözleri duymasaydım. Türlü zahmet çekerek, para vererek belanın hasını kendi kendime satın mı aldım?" dedim..." (Merâgâî 1323: 64).

İbrahim Bey mevcut duruma teslim olmak istemediğinden, canı gibi sevdiği İran'ın iyileşmesi için çareler ve çözüm yollarının peşine düşer. Toplumun bilinçsizliği, ülkenin geri kalmışlığı konusunda duyarsız kalan yöneticilerden sıradan insanlara kadar birçok sosyal sınıfa ait insanın katıldığı bir miting düzenler. Üst düzey yetkili insanlara kadar herkesi toplayıp dinî ve millî vazifeleri doğrultusunda ne yapmaları gerektiğini gösterir ve onlara bu olguları tanıtır. Ancak "isimleri kulağa hoş gelen devlet makamlarına başvurarak, onları reform yapmaya teşvik etmek isterse de bir sonuç alamaz." (Âbidînî 2002: 7-8) İbrahim Bey'in çabaları boşunadır ve tümü sonuçsuz kalır. Her nereye gitse onu hayal kırıklığına uğratan hadiselerle karşılaşır. Ülkenin malî ve ekonomik açıdan ilerlemesi, millî sanayinin gelişmesi, yabancı devletlerin imtiyazlarının iptal edilmesi, kültür ve eğitim gibi alanlarda ıslahatların yapılması amacıyla insanlara tavsiyelerde bulunduğu, çoğu kez fuzulî işlerle insanları oyalıyor diye onunla alay edip ona ağır hakaretlerde bulunurlar hatta onu döverler.

"...Ertesi gün, öğlene doğru - kervansarayın çevresinde bulunan ve bizim konakladığımız yere de yakın olan Mescid-i Cum 'â'ya, namazı orada kılalım diye gittik. Bu mescit baştanbaşa medrese ve öğrenci yurdu, avlunun ortasında da berrak bir su çeşmesi var. Abdest alıp mescidin içine girdik. Mescidin bir tarafını kavun ambarı olarak kullandıklarını gördüm. Bu durumu görünce birden gözüm döndü. Diğer tarafa bakınca iki kişinin oturmuş olduklarını gördüm. Yaklaşıp birine sordum: "Amca, bu kavunlar kime ait?"

"Benim" dedi. Bu kez "Bu dükkân kimindir?" diye sordum.

"Müminlerin! Burası mescittir, dükkân değil görmüyor musun? Bu kadar bü-

yük bir dükkân nerde görmüş?!”

Dedim ki “Mescit kimindir?”

Dedi ki “Mescit kimsenin malı olamaz, Allah’ın evidir.”

“E, ne kadar kira veriyorsun?” diye sordum.

“Hiç” dedi.

“Peki, Allah buna razı mı? Sen bu temiz yeri ambar yapmışsın, kira vermeden kavunlarını satıyorsun.”

“Ben ne bileyim.” dedi.

Dedim ki “Amca, Allah’ın kendi için ibadethane kılmış olduğu, herkesçe o yere saygı duyulması vacip olan, girerken çıkarken her Müslüman’ın uyması gereken özel kuralların, şartların olduğu böyle bir yeri sen kavun ambarı yapmışsın Allah’tan korkmuyor musun? Bu senin yaptığı iş mescide, mezhebe ve şeriata saygısızlıktır. Acaba hiçbir Hıristiyan’ın kiliseleri kavun ambarı yaptığını duyup gördün mü? Allah’tan ve Allah’ın peygamberinden hiç mi utanmıyorsun? Müslümanlar burayı, İslamiyet’i benimsemiş diğer Müslümanların toplanması, Allah’ın adını, birliğini zikredip namaz kılmaları için, ibadet etmeleri için yapmışlar. İslam bilginleri burada insanlara vaaz ve nasihat veriyorlar, onlara zorunlu olan hükümleri öğretiyorlar; Yüce Allah İslam’ı yüceltsin, padişahi din düşmanlarına karşı başarılı ve muzaffer kılsın, Müslümanlar, Allah’ın yüce kelimeleri arasında dostluk ve ittifak yapıp nifak ve düşmanlığı aradan atsınlar diye tüm Müslümanlar için tanrıdan mağfiret dileyip dua ediyorlar. Yoksa sizin şehrinizde âlim yok mu ya da bu şehrin bilginleri Allah’tan korkmuyorlar mı? İslam’ın hürmetine ve Müslümanlığın farzına engel olan bu yakışksız durumlara neden engel olmuyorlar? Kıyamet gününde Allah’ın sorusuna nasıl cevap verecekler? Allah’ım! Bu dermansız dertlere nerede deva arayayım! Hangi büyük günahın cezası olarak böylesine karanlık bir güne hapsoldüm da her an yeni bir dert istikbalime parlıyor bilmiyorum! Bu nasıl bir Müslümanlıktır? Ah bugün ardından bir yarın olsa!”... (Merâğâi 1323: 166-167).

İbrahim Bey bu şekilde İran’ın şehirlerini ve beldelerini ziyaretine devam eder; her gittiği yerde aynı kötü muamele ile karşılaşır. Sonunda büyük bir hayal kırıklığı ve derin bir üzüntü ile geri dönmek ister. Kazvîn, Erdebil, Merâga, Bunâb ve Urmiye şehirlerini gördükten sonra Tebriz’e geçer ve oradan Merend ve Aras yoluyla tekrar Batum’a gider ve nihayetinde Mısır’a döner. Babasının vasiyeti üzerine başlayan kendi seyahatnâmesini tamamlar; ancak hikâye burada bitmez. Onun akıl hocası ve lalası, Yusuf Amca bu yolculukta ona eşlik etmiştir ve hikâyenin geri kalanını artık o devam ettirmektedir. Yusuf Amca’nın anlatımına göre, İbrahim Bey gurbette duçar olduğu yıpranmış sınırları ile mitingler düzenlemekten geri durmaz. En sonunda bir gece düzenlediği mitingde çıkan bir yangın sonucunda yaralanır. “Onun taassubunun belası” başlığındaki ilk cilt bu şekilde sona erer.

Eserin ikinci cildi, “*Onun taassubunun neticesi*” başlığıyla, Yusuf Amca'nın ağzından devam eder. İbrahim Bey kendine geldiğinde aklını ve duyularını neredeyse yitirmiş, fiziksel olarak da oldukça yıpranmıştır. İran'a duyduğu derin sevgi neticesinde, İran'ın içler acısı haline tanık olmaktan dolayı sağlığını kaybeden İbrahim Bey'in kendine gelebilmesi ve hastalığından kurtulabilmesi ya da hastalığının daha da ağırlaşması durumu artık İran'dan gelecek iyi veya kötü haberlere bağlıdır.

[Mısır'a dönen ve seyahati esnasında İran'da gördüğü olumsuzluklardan ötürü hastalanıp yatağa düşen İbrahim Bey'e annesi] “...*Canım, İbrahim, benim, annen; (bak ben) geldim. Konuş benimle, seninle sohbet etmek istiyorum. Neden bu duruma düştün? Neren acıyor? Senin o tatlı diline kurban olayım. Niçin anneciğine acımıyorsun?*” dedi. Her ne kadar râz ü niyâz gösterdiyse de bir cevap alamadı... Hekim geldi ama ne hekim, faydasız! Aynı tas aynı hamam!... Akşam ezanı okundu. Sanki İbrahim Bey bazı şeyleri duyuyor ya da hissediyordu. Ne zaman ki Allahü Ekber sesini işitse [sadece] “*Yâ hakk yâ meded!*” diyordu...” (Merâgâî 1323: 318).

“...*Hekim bir İbrahim Bey'e baktı, dönüp [sonra da] bana baktı. Bi ihtiyari şekilde omuzlarını yukarı çekip ima ve işaret ederek “Bu nasıl bir durum?” diye sordu. Öne doğru ilerleyip selam verdi, halini hatırlıyordu ancak bir cevap alamadı. Nabzını ölçtü, bir şey anlamadı. Ateşini ölçmek için termometre koydu ama [ateşini de] normal buldu. Göğsünü ve sırtını eliyle vurarak dinledi. Her şeyi yerli yerinde ve sapsağlam gördü: “Subhanallah! Kırk yıldır pratik (uygulama) yaparım ne böyle hasta ne de böyle hastalık gördüm” dedi.*” (Merâgâî 1323: 325).

“... *İbrahim Bey'in yanına gittim. Uyumuştur. [Annesi] Hacıye Hanım ayağını okşuyordu. Bir müddet oturup Hacıye Hanım'a: “Eğer iznin olursa yarım saatliğine hamama gideyim” dedim. İzin verdi. Gidip döndüm. [Benimle beraber] gelmiş olan birkaç arkadaş, Hacıye Hanım'ın dışarı çıkması ve İbrahim Bey'i görmek için ricada bulundular. İbrahim Bey'in yanına gittim. Sanki tuzığa düşmüş bir ceylan misali hasret dolu bakışı gönlü yakıyor, kavuruyordu. Şair Mehdî Bey: “Eyvahlar olsun, bu İbrahim Bey mi? Ondan geriye bir şey kalmamış. Bir insanın bu şekilde değişeceğine asla inanmıyorum” diye bağırıp çağırırdı. Sorular sordular lakin cevap alamadılar. Mehdî Bey: “Hakikaten bu genci böyle görmeye dayanamıyorum. Allahısmarladık!” dedi, kalktı ve gitti.*” (Merâgâî 1323: 331).

“... *Mahbube odaya girip oldukça edepli, utangaç ve çekingen bir vaziyette selam verip de bir cevap işitemediğinde öne ilerledi ve “Ey efendim, ey habibi!” diye bağırırdı. Ağlayarak, inleyerek kendini İbrahim Bey'in yatağının ucuna attı ve ayaklarını kucağına çekip şöyle söyledi: “Ey efendim, ey*

kalbimin sahibi! Daha ne zamana kadar senin üzüntünde bir mum gibi eriye-yim, aşkının ateşinde yanayım. Daha ne kadar seni bekleyeyim, ne kadar ağ-layayım? Ağacığım, senin bu küçücük hizmetçin dokuz ay gözünü İran yoluna dikti, oturup seni bekledi. Seni bu halde görsün diye mi? Kim senin gönlüne teselli verenin? Kim senin zülfü amber kokulun? Çam ağacı gibi endamın ne-den eğildi? Ayağına nerede keder dikenini battı? Feleğin hangi bozuk yolundan geçtim de bu bela toprağı başıma saçıldı?" İbrahim Bey mazlum bir şekilde bakıp: [sadece] "yâ hakk yâ meded!" dedi (Merâğai 1323: 338).

"... Öğle yemeğı vakti geldi. Bir kaba sütlaç koymuşlardı. Ben de oturdum. Mahbube, İbrahim Bey'i bir yastığa dayadı. Zavallı, kaşığı İbrahim Bey'in eli-ne vermek istedi ama o tutamadı. Mahbube, onun sallanan elini, elinde kaşığı olan bir yaşındaki bebeğın elini tutar gibi tutuyor, kaşığı zorla onun ağzına sokmak istiyor ama beceremiyordu." (Merâğai 1323: 340).

"...[İbrahim Bey şöyle diyordu:] Yusuf Amca, gazeteler kanun hakkında ne yazıyorlar? Geçmiş mi, uygulamaya koymuşlar mı koymamışlar mı?... "Vali-dem, sen neden ağlıyorsun? N'oldu?" Biçarenin sanki olan bitenden hiç haberi yoktu. Mahbube şimdi [iyice] utangaçlaşmış, içeriye giremiyor ve [sadece] aradan bakıyordu." (Merâğai 1323: 403).

Muzafferuddîn Şah'ın padişah olması, toplumsal ve siyasal ıslahatların baş-laması haberi İbrahim Bey'in sağlık durumunda kısa süreli bir iyileşmeye sebep olur. Sevgilisi Mahbube Hanım'la sözlenir. Lakin yapılan bu ıslahatların kısa sürede sekteye uğraması, ıslahatların mimarı sayılabilecek Sadrazam Eminu'd-Devle'nin azledilmesi, yönetim kadrolarının tekrar eski, dar kafalı insanların eline geçmesi gibi İran'dan gelen kötü haberlerle sağlığı günden güne daha da bozular. 'İran Hanım' diye sevdiği biricik aşkı İran'ın can çektiğini gören İb-rahim Bey bu acıya dayanamaz ve mutsuz bir şekilde, nişanlısıyla birlikte ikinci cildin sonunda dünyaya veda eder.

Üçüncü cilt hakkında yapılan değerlendirmeler Merâğai'nin kitabı yazma-ya başladığında bu cildi yazmayı düşünmediğı ancak ilk iki cildin başarısı ve gösterilen ilgiyi görünce yazmaya karar verdiği yönündedir. Bu ciltte yazarın kendinin veya başka yazar ve şairlerin yazdığı ahlakî şiirlerin, bazı makale ve kıtaların sıkça kullanılması bu görüşü desteklemektedir. Bu bölümde, Yusuf Amca, Mısır'dadır ve rüyasında yaşlı bir rehberin eşliğinde diğer dünyaya gi-der ve yolculuğı esnasında gördüğü olayları anlatır, bu bakımdan üçüncü cilt Dante'nin 'İlahi Komedyası'na benzetilmektedir. İran'da yaşanan batıl inançla-

ra da yoğun eleştirinin yapıldığı bu ciltte Yusuf Amca, cennette İbrahim Bey'le karşılaşır ve İbrahim Bey'in İran'ın çektiği sıkıntılar hakkında aynı taassup ve duygularla dolu olduğuna, oradaki diğer insanlarla benzer konuşmalar yaptığını ve kavgalar ettiğine aynı şekilde şahit olur.

[Rüyasında diğer âleme giden Yusuf Amca'ya] "...Yaşlı adam sordu: "Adını ve şehrini söyle!"

"Adım Yusuf, babam Abdullah, doğum yerim İran, yaşadığım yer Mısır. Burada garip ve kimsesizim" dedim. Yaşlı adam yukarıya çıktı, bense sabırsız onun geri dönmelerini bekledim. Kısa süre sonra biri erkek diğeri kadın iki kişinin kafası odanın kapısından dışarıya uzandı ve birbirlerine beni gösterip şöyle söylediler: "Evet, o!"

Elleri ve ellerindeki mendille bana işaret edip, "yukarı gel!" dediler. Bu esnada yaşlı adam hızlıca geri geldi ve merdivenin başından beni işaret ederek "gel" diye buyurdu. Gittim, yaşlı adam dedi ki: "Şansın yaver gitti; talihin rehberin olsun, yüksek bahtınsa muradına ersin, güçlü atın seni arzuna taşısun. Onlar seni tanıdılar, onların iştiaqları senden [kat be kat] daha fazla."

Yukarı çıktım, onları gördüm. Her ikisi de boynuma sarılıp beni kucakladılar. Onların bu davranışından ötürü hayrete düştüm. Şakayı seven neşeli büyüklüğümüzün kendilerini eğlendirmek için beni alaya aldıklarını zannettim. Böyle çok büyüğümüz ve ileri gelenimiz var. Bir fakir, bir garip ya da bir yaşlı gördüler mi böyle alay ederler. Bu davranışın bana yapılan bir şaka olduğunu düşünerek kendimi geriye çekip şöyle söyledim: "Etafurullah! Ben sizin sandığımız o insanlardan değilim. Acaba hangi meziyetim beni bu sonsuz lütufa şayeste kılmakta?"

"Yoksa bizi tanımadın mı?" diye sordular.

"Hayır" dedim.

Genç çocuk parmağıyla göğsünü işaret ederek, "Yusuf Amcacığım, benim [ben] İbrahim!" dedi. Kız da kendi öğretmeninden öğrenmiş olduğu üzere, sakin ve övülecek bir biçimde, sol ayağını az geriye, sağ ayağını ise birazcık öne doğru atmış, kendini saygı ve hürmetle öne doğru eğmiş ve iki elini göğsünün üzerinde bağlamış bir halde: "Amcacım, [benim] naçiz kulunuz Mahbube!" dedi. (Merâgâî 1323: 581).

Uyandığında rüyasını tabir etmeleri için ulemaya başvurur, yaşanan acı olayların ve çekilen binlerce üzüntünün ardından yine de bir ümidin var olduğunu öğrenir. Yazar buradan itibaren uzun uzadıya İran'ın en ünlü şair ve yazarlarının öğüt ve ahlakî içerikli beyitlerine ve söylemlerine yer verir. Verdiği alıntılarla daha çok halkı bilinçli olmaya ve ülkenin gelişmesine, ilerlemesine katkı vermeye davet eden yazar son sözünü şu şiirle bitirmiştir:

*Ey vatandaşlarım uykudan uyanınız
Kibir ve naz sarhoşluğundan uyanıp akıllanınız
Gafletten ve nifaktan uzaklaşınız
Vatanı korumada birbirinize dost olunuz.*

***Seyahatnâme*'nin Toplumsal Etkisi ve Tarihî Önemi**

Seyahatnâme-i İbrahim Bey'in gerek toplumsal gerekse edebî bakımdan oldukça etkin bir çalışma olduğunu söylemektedir Muhammed Ali Ekber (1384: 72). Eleştirmenler, eserin İran meşrutiyet inkılâbının gerçekleşmesinde sahip olduğu sosyal önemin, Fransız Devrimi'nin gerçekleşmesinde pay sahibi olan Jean Jacques Rousseau'nun toplumsal eserleri kadar büyük olduğu görüşündedirler. Bu görüşe göre, eleştirmenler eserin toplumsal etkileri ve önemiyle ilgili aşağıda yer alan yorum ve tespitlerde bulunmuşlardır:

Edward Granville Browne, *Seyahatnâme*'nin yazıldığı dönemde İran halkı tarafından çok beğenildiğini ve Muzafferuddîn Şah'ın saltanatı esnasında hükümete karşı duyulan nefretin tahrik edilmesinde ve yaşanan isyanlarda önemli bir rol üstlendiğini söylemiştir. Meşrutiyet dönemi gazeteci ve yazarlarından olan Nâzımu'l-İslâm-i Kirmânî, *Târih-i Bidâri-yi İrânîyân* adlı çalışmasında, *Seyahatnâme* için şöyle bir görüş bildirmiştir: “*Meşrutiyetten önce özgürlük yanlılarının kurduğu encümenlerde Seyahatnâme'den başka siyasal ideolojilerin belirtildiği herhangi bir teori kitabı bulunmamaktaydı.*” Kirmânî, bu kitabı ona Seyyit Muhammed Tabâtabâî'nin verdiğini, ülkenin kötü gidişatına dur demek için gizli toplantılar düzenleyen aydınların, düzenlenen bu toplantılarda *Seyahatnâme*'yi okuduklarını ve bu kitabı okurken bazen hüznlendiklerini hatta ağladıklarını da belirtmektedir (Kirmânî 1357: 245,248). *Târih-i Meşrûte-i İrân* adlı çalışmasında Ahmed Kesrevî ise *Seyahatnâme*'nin özgürlükçü çevreler ve aydınlar üzerindeki etki ve önemine ilaveten bu kitabın İran halkında oluşturduğu derin etkiden şöyle bahsetmiştir: “*Bu kitabın kadrini o günlerde onu okuyanlar ve okuyucu üzerinde yarattığı sarsıntıyı hatırlayanlar bilirler. O günlerde, çirkinliklere ve kötülüklerle alışmış olan, kendi kötü yaşamlarından başka bir yaşam tasavvur edemeyen geniş bir İranlı kitle, bu kitabı okuyarak sanki uykudan uyanmış, derinden sarsılmışlardı. Bu kitabı okuyarak ülke yararına çalışmak için hazır hale gelmiş ve diğer mücadelecilerle katılmış*

olan pek çok kişi bulmak mümkündür” (Kesrevî 1363: 45-46). Kesrevî ayrıca, ülkedeki istibdat zamanında böylesine bir kitabı yayınlıyarak gösterdiği cesareten ötürü Merâgâî için övgü dolu sözler de söylemiştir. Abdullah Mustevfî ise *Zindegî-yi Men* adlı kitabında, Merâgâî'den bahsederek hükümetin meşrutiyeti kabul etmesindeki en büyük faktörün Talîbof'un *Kitab-i Ahmed*'i, İkbâlu'd-Devle'nin *Risaleler*'i ve Merâgâî'nin *Seyahatnâme*'sine ait olduğunu belirterek bu kitapları dönemin en önemli üç eseri olarak kabul etmiştir (Mustevfî 1388: 20). Benzer şekilde, Ferîdûn Âdemiyyet, *İdeülûjî-yi Nehzet-i Meşrûte-i İrân* kitabında, bu eserden İranlıların düşünce tarihini değiştiren kitap olarak bahsetmiş ve şöyle devam etmiştir: “*Seyahatnâme, İrân toplumsal hayatının ekonomi, inanç, eğitim, ahlak gibi her yönüne yapılan bir eleştiridir. Yazarın en önemli görüşü değişen dünya düşüncesidir. Eserde köhne alışkanlıklara ve hurafelere saldırmış, gelişmenin değerinden ve gerekliliğinden bahsetmiştir. Tüm eserde yapılan eleştirinin temel kaynağı bu olmuştur.*” (Âdemiyyet 1980: 88). Kerîm Kişâverz ise *Hezâr Sâl-i Nesr-i Pârsî*'nin üçüncü cildinde, eserin yayınlanmasıyla Alıncaya çevrilmesinin eş zamanlı olduğunu ve bu kitabı okuyan yurtdışındaki genç İranlıların ülkelerini ziyaret etme hevesiyle olduğunu söylemekte ve eserin Kâçâr döneminde ülkede yaşanan düzensizliklere ve baskıcı hükümetin yaptığı haksızlıklara muhalefet ve eleştiri olarak yazıldığını belirtmektedir (Kişâverz 1371: 1270). Merâgâî'nin kendisi de *Seyahatnâme*'nin ikinci ve üçüncü ciltlerinde, birinci cildin yayınlanmasının ardından, yöneticilerin kitabı okuyanları cezalandırmak için çeşitli yollara başvurmalarına rağmen İran halkının kitaba gösterdiği ilgiden bahsetmiş, bu kitabın geniş kitleler, çeşitli toplumsal gruplar üzerinde hatta İran yönetim sınıfının içinde dahi etkisinin olduğunu belirtmiştir. Bu ifadelerden de hareketle, İran halkının yabancı karşısı olmasında ve ülkedeki anti sömürgeci hareketin büyümesinde, halkın bilinçlenerek vatanlarını koruma yolunda harekete geçmesinde Merâgâî'nin hayatî bir rol üstlendiği ileri sürülebilir.

Yazarın Biçemi ve Eserin Edebî Önemi

Merâgâî, Fars edebiyatında seyahatname türündeki ilk öykü yazarlarından biridir. Bu türe öncülük etmesinin yanı sıra yazar, düz yazının sadeleştirilmesinde etkin bir rol üstlenmiştir. Yazılarında sıklıkla bu konuya dikkat çektiği

görülen yazar “Günümüzün gereği, sade yazımdır, kaleminde ve düşüncelerini ortaya dökmekte yeteneği olan İranlı edebiyatçıların gerek düzyazıda gerekse şiirde vatan sevgisini anlaşılır kelimelerle halka sunmaları, aynı zamanda sade yazımı teşvik etmeleri gerekmektedir” demektedir (Âryenpûr 1379: 307). Benzer olarak, Merâğâi edebiyatçıların ülke refahını göz önünde bulundurmaları gerektiğini, bunun vatanî bir görev ve sorumluluk olduğunu ifade ederek aynı zamanda eserlerinde hangi biçemi tercih ettiğini de açıkça göstermektedir: “Artık efsane ve anlamsız derecede romantik şeyler yazılması yerine kutsal vatani iyileştirmek ve onu korumak adına eserler kaleme alınmalı” veya “Halkın saltanatın şahsına karşı ayaklanması maksada uygun olsa da, bendeniz, bunun hatanın ta kendisi olduğunu düşünüyorum. Bu düşüncede ve hayalde olan hiç kimseyi beğenmiyorum. Bugün İran için hiçbir tehlike, millet ve devlet için bütün belalara ve afetlere davetiye çıkaran bu iç ayaklanmalar kadar zararlı değildir. Mevcut anarşinin ıslahı, padişahın yüksek düşüncelerine ve milletin kendi haklarını tanımmasına bağlıdır. Bu yüzden, şaha, yağmacıların zulmüne razı olmaması ve hoş görmemesi gerektiği anlatılmalıdır. Bir gün memleket büyüklerinin bu kusurları ve bozuklukları, yiğitçe bir hareketle düzeltecekleri umulur.” (Âdemiyet 1980: 99-100). Bu bağlamda, Merâğâi 1895 yılında basılan, daha sonra ikinci ve üçüncü ciltleri yayımlanan ve aslında hayalî bir seyahatname olan *İbrahim Beg*’i, halkın ulusal kimliğini ortaya çıkarmak, ülkedeki kötü gidişatı gözler önüne sermek ve yöneticileri uyarmak için kaleme almıştır. Buna göre, kitaptaki karakterlerin maceraları ikinci dereceden öneme sahiptir, yazarın asıl gayesi ülke yaşantısının bir tasvirini yaparak gördüğü her eksiklik ve olumsuzluk için eleştiri ve itirazlarını dile getirmek, ülkede yaşanan sorunlara dair halka veya yönetimdeki ilgili kişilere çözüm önerisi sunmaktır.

Seyahatnâme çağdaş İran edebiyatının gelişimine de önemli katkılar sunmuştur. Her ne kadar eserin edebî değeri, siyasal ve toplumsal değerinin gölgesinde kalmış olsa da, Avrupaî tarzda yazılan ilk Farsça toplumsal roman olması bakımından tarihî bir öneme sahiptir. Bununla birlikte, eleştirilenlere göre eserde bazı sanatsal ve teknik kusurlar bulunmaktadır. Özellikle ikinci ve üçüncü ciltte işlenen olayların seyri birinci ciltte olduğu kadar sağlam bir yapıda değildir. Genel olarak sade ve akıcı bir dille yazılan eserde kimi zaman belirtilen

olaylar ve olayların gerçek kronolojileri birbirine girmiştir. Bazı yer isimlerinin yanlış verilmesi ise Merâgâî'nin aslında o yerleri görmediğini göstermektedir, ancak kurgusal bir seyahatname olan eserde bu gibi küçük olumsuzlukların görülmesi bizce çok büyük bir eksiklik olarak değerlendirilmemelidir. Bunlara ek olarak eserde nesnel gözlemlere, öznel tasvirlerle, doğrudan ve dolaylı anlatımlara yer verilmesi veya öğüt içeren atasözlerinin yoğun olarak kullanılması yazarın biçemindeki eksikliği değil meşrutiyet nesrinin bir özelliğidir¹; ancak yazarın uzun seneler Osmanlı ve Rusya'da yaşaması, ilaveten yazarın Nikola Gogol² gibi Rus edebiyatçılara olan hayranlığı, kompozisyonunda etkisini hissettirmekte, özellikle Türkçe yazım tarzı açık şekilde esere yansımaktadır. Bu paralelde eserde kimi zaman ('vekîl-i modâfe' yerine 'abukat', 'nümâyîşgâh' yerine 'ifâ'-i ekspozisyon', 'râh-i âhen' yerine 'şemendef', 'kânûn' yerine 'yasa', 'âteşsuzî' yerine 'yangın', 'kârhâne' yerine 'fabric', 'acele kon' yerine 'haydi' v.b.) Türkçe ve Rusça kelimeler, kimi zaman ise Fransızca veya Almanca kelimelerin kullanımı görülmektedir. Bazı eleştirmenler tarafından, bu durumun Türkçe, Rusça ve Latin kökenli kelimelere aşına olmayan okur için anlatımı zora soktuğu iddia edilmiştir (Sobhânî 1384: 588; Kanar 1999: 95). Kanımca, Merâgâî'nin İran dışında yaşaması neticesinde, yaşadığı yerlere ait bazı dilsel unsurları eserine dâhil etmesi İranlı okur için anlatımı mübalağalı şekilde güçleştirmedeği gibi İranlı olmayan okur için eseri bir bakıma cazip hale getirmiştir. Eleştirmenler tarafından belirtilen bu eksiklik hususunda eserde tespit edilen bu gibi kullanımlar şu şekilde örneklendirilebilir³:

ابوقات (وکیل مدافع)، ایفای اکسیوزیسیون (نمایشگاه)، انتریک (تحریک)، اوئل (هتل)، آستریا (اتریش)، آنتری (داخل شوید)، ایستاتیسستسک (آمار)، باتاریه (توپ)، بگلربیگ (فرماندار)، بنگ (بانک)، پاتریوت (وطن پرست)، پساپورت (گذرنامه)، پراتیک (عمل)، پروگرام (برنامه)، زاکون (رسم، قانون)، شمندر (راه آهن)، عجابا (آیا)، فابریک (کارخانه)، قیماق (سرشیر، خامه)، کرویپی (توپ)، کندوکتور (راننده قطار)، کومیانی (شرکت تجاری)، گازت (روزنامه)، مکینه (ماشین)، ممنون (راضی)، واپور (کشتی بخاری)، ویرگو (مالیات)، ویس قنسول (کنسولیار)، هایدی (عجله کن)، باسا (قانه)، بانقه (بانک)، آتش (سوخت).

1 Meşrutiyet Dönemi nesir özellikleri için bkz. Zebihullâh-i Safâ, *İran Edebiyatına Genel Bir Bakış*, s.104-106.

2 Yahya Âryenpûr, *Seyahatnâme'nin Nikola Gogol'un Ölü Canlar* eseriyle birçok yönden benzerlikleri olduğunu söylemektedir. Bkz. *Ez Sabâ tâ Nîmâ*, C.I., s.310.

3 Sözcüklerin Farsçası parantez içinde verilmiştir.

Eserde aynı zamanda imla hataları da göze çarpmaktadır, bunun yazarın küçük yaşlardan itibaren yurtdışında yaşamasının bir sonucu olduğu düşünülebilir. Bu tip hatalar eserde şu şekilde tespit edilmiştir⁴:

اراس (ارس)، خاموشی (خاموشی)، پزیرفت (پذیرفت)، بسات (بساط)، رازی (راضی)، صرفه (سرفه)، طولونه (تلمبه)، قابینه (کابینه)، ماکازه (مغازه)، واقون (واگن) ...

Eleştirmenlerin eserle ilgili önemli başka tespitlerde buldukları da görülmektedir: Buna göre, Kerîm Kişâverz, *Hezâr Sâl-i Nesr-i Pârsî*'de, eserin sade bir anlatımı olmasına rağmen, Mısır'da ve İstanbul'da yaşayan İranlılara ait bazı özel ifadeler ve terimler içerdiğini söylemekte ancak bu durumun okuyucu açısından anlatımı zora sokmadığını ilave etmektedir (Kişâverz 1371: 1270). Bozorg Alevî de, eser ve yazarın biçemi hakkında benzer bir yorumlamada bulunmaktadır: “*Şüphe götürmeksizin Merâgâi’yi yeni Fars edebiyatının öncülerinden kabul etmek gerekmektedir. Bununla birlikte, onun eserlerinde göz ardı edilemeyecek bazı eksiklikler de mevcuttur. Eserin yazıldığı dönemin şartlarından kaynaklı üslupla ilgili bazı kullanım yanlışları göz ardı edilecek olsa da yazar Türkçe istihlaları Farsçaya olduğu gibi tercüme etmiştir. Bu durum bazı yanlışları doğurmuştur. Bu gibi yanlışların basımdan kaynaklanması ihtimali uzaktır. Aynı nokta şunu da göstermektedir ki yazar eserlerini sadece vatana duyduğu sevgi neticesinde yazmıştır. İran’ın içinde bulunduğu şartlar ile yabancı ülkelerdeki şartlar arasındaki farklılığı gözlemleyerek İran’ın ilerlemeye ve halkın özgürce yaşamaya ihtiyacı olduğunu dile getirmek istemiştir. Merâgâi olay yazarı değildir, İranlıların uyanışı, bilinçlenmesi için sadece kendi arzu ve isteklerini beyan etmiş, bu bağlamda eserinde gerçeklerden yola çıkarak kendine ait bir dünya kurgusuna yer vermiştir. Sonuç olarak, Merâgâi’nin İran edebiyatının yenileşme hareketinde takdire şayan bir yardımı olmuştur.*” (Alevî 1386: 106). Hasan-i Mir Âbidînî de, *İran Öykü ve Romanının Yüz Yılı*'nda Merâgâi ve eseri hakkında şöyle bir değerlendirmeye yer vermiştir: “*Seyahatnâme-i İbrahim Beg, yeni bir bakış açısıyla ve sade bir nesirle yazılmış bir yolculuk öyküsüdür*” (Âbidînî 2002: 7). “*Hac Zeynülabidin-i Merâgâi (1839-1911) İstanbul’da yaşayan bir tacirdir. Seyahatnâme-i İbrahim Beg ya Belâ-yi Taassub-i U adlı*

4 Sözcüklerin doğru yazımı parantez içinde verilmiştir.

eseri 1895, 1896 ve 1900 yılları arasında üç cilt olarak yayımlanmıştır. Birinci cilt hangi açıdan bakarsak bakalım en başarılı cildir. Konuları birbirine bağlı ve düzenlidir. Ancak bu düzenli anlatım öteki iki ciltte çok fazla göze çarpmaz. İran halkının hayatının gerçekçilikle canlandırılması, derin bir yurtseverlik, İran toplumunun her açıdan eleştirilmesi, birinci cildi kargaşa dolu meşrutiyet dönemi gerçekçiliğinin canlı bir örneği haline sokmuştur.” (Âbidînî 2002: 7,8). Kanımca yapılan bu tespitler yerindedir. Belirtilmesi gereken temel unsur, yazarın eserindeki önceliği eserinin konusu ve eserinde vermek istediği mesajdır.

Bahsedilen eksikliklerin özellikle üçüncü ciltte yer alması ve ilk iki ciltinde kimliğini gizleyen Merâgâî'nin, üçüncü ciltte eserin yazarı olduğunu açıklaması bazı eleştirmenlerce inandırıcı bulunmamış ve eserin başka bir yazar tarafından kaleme alındığı düşüncesine neden olmuştur. Bazı yazarlarsa eserin yazarının kendileri olduğunu iddia etmişlerdir. Hatta bu kişiler Mîrzâ Ali Asger Han Atabek'in emriyle, kitabın yazarı olma ithamıyla tutuklanmış, takip edilip gözaltına alınmışlardır (Âryenpûr 1379: 307). Bu konuyla ilgili olarak Ali Ekber Dihhodâ ise Merâgâî'yle ilgili bir anısında şunları söylemektedir: “İran'da meclisin topa tutulmasının ardından İstanbul'a gittim. Bir gün yaşlı bir adam ziyaretime geldi ve kendini Merâgâî olarak tanıttı.” Dihhodâ'nın aktardığına göre, ziyaretin devamında Merâgâî, ona gençlik yıllarından söz etmiş; Merâgâ'yı terk edip Kafkasya'ya gittiğini ve yaşadığı olayları anlatmıştır. Sohbet esnasında ayrıca *Seyahatnâme*'nin yazarının kendisi olduğunu söylemiş, ancak Osmanlı'da onun söylediklerine inanılmadığından bahsetmiştir. Dihhodâ, yazısında Merâgâî'nin anlattıklarına ve kitabın yazarının o olduğuna inandığını da belirtmektedir (Merâgâî 1323: 9).

Eleştirilerin bir diğeri eserin konusunun özgünlüğüne yöneliktir. Âdemiyet, *Seyahatnâme*'yi kaleme alırken Merâgâî'nin *Ahter* gazetesi yazarı Mîrzâ Âğâ Han Kirmânî'den yararlandığını, eserin bazı yerlerinde ondan esinlendiğini söylemektedir. Bunu, Mîrzâ Âğâ Han Kirmânî'nin yapıtlarında yer alan ‘İrancılık’ gibi bazı özel terim ve ıstılahların bu eserde kullanılmasıyla açıklamaktadır. Âdemiyet bir diğeri eleştirisini eserin giriş bölümü için yapmaktadır. Ona göre, bu bölümdeki fikirler dönemin vezirlerinden Emini'd-Devle'ye aittir. Ancak Merâgâî'nin, bu devlet adamını hiç görmediği ifade edilmelidir. Fikirler arasındaki bu benzerlik Emini'd-Devle'yi iyi tanıyan birinden ki bu büyük olası-

lıkla Mîrzâ Âğâ Han Kirmânî'dir, bu sözleri duyup kullanmış olmasıyla ilişkili olabilir (Âdemiyet 1980: 86-87). Kanımca, böylesi benzerlikler eserin özgünlüğünden kuşku duyulmasına yol açmamalıdır. Çünkü 'metinlerarasılık' yani metinlerin anlamının diğer metinler tarafından şekillendirilmesi edebî bir kullanım biçimi olup metni zenginleştirmektedir. Bu da yazının değerini düşürecek bir unsur değildir. Aksine çoğu metinde olan bir özelliktir. Zira "Hiçbir metin üretici, üreteceği metnin konusu, biçimi ve metinde kullanacağı biçem ile ilgili bir bilgi birikimine sahip olmadan yeni bir metin üretemeyecektir. Bu birikimini de daha önce okuduğu metinlerden edinecektir. Dolayısıyla ürettiği metinde önceki metinlerin izleri kaçınılmaz olacaktır" (Torusdağ&İşimtekin 2016: 177). Bu eserde de bu durumun söz konusu olduğu düşünülmektedir. Yazarın, bazı aydınların düşüncelerinden yararlanarak, Talîbof'un eseri *Kitab-i Ahmed*'ten ilham alarak ve Avrupaî eleştirel romanlarından da esinlenerek yazdığı bu eserle vatandaşlarının zihninde ve vicdanında derin bir etki yaratmasının önemli sebeplerinden birisi bizce budur.

Eser'in edebî yönü hakkında bahsedilen olumsuzluklara rağmen eser, konusu ve konusunun işlenme biçimi bakımından, yukarıda da bahsedildiği üzere Fars edebiyatında bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Eser özellikle hicviye biçiminde klasik üslûpta ama sade bir dille ve büyük bir ustalıklarla yazılmıştır. Okur kitabı okurken hikâyenin içine kolaylıkla girmekte, hikâyeyi adeta yaşamaktadır. Birçok eleştirmene göre *Seyahatnâme*'nin yayımlanmasından önce de bu tarzda kitaplar basılmış ama hiçbiri bu kadar revaç kazanmamış ve halkı etkilememiştir. Çünkü diğer kitaplar sanatlı bir dille yazılmışlardır. Bu kitapta ise yazar düşüncelerini dile getirmek için konuşma dilini tercih etmiştir ki kanımca, yazarın eserinde önem verdiği ikinci temel unsurdur da bu olmuştur. Yazar, kitabında verdiği canlı sahneler, yaşanan diyaloglar ve biçemi kendinden sonraki yazarlar için bilgilendirici bir kılavuz görevi üstlenmiş ve Fars nesrinin gelişimine büyük bir katkı sağlamıştır.

Sonuç

Seyahatnâme-i İbrahim Bey'in temel izleği, vatanseverlik ekseninde İran'ın geri kalmışlığına yapılan bir eleştiri ve bu geri kalmışlığa sunulan bir çözüm önerisidir. Üç ciltlik bu eserin Merâğai'nin eleştiri, mizah ve öfkesinin bir karı-

şımı olduğu söylenebilir. Kitabın etkili olmasının nedeni, sade bir dille yazılmış olmasıdır. Kitapta abartılı ve yapmacık bir kurgu bulunmamakta ve okuyucu, o günlerde kendisinin de yaşadığı, gözlemlediği olayları ve maruz kaldığı kötü durumları bu eserde görebilmektedir. Tabii ki eserde bir takım teknik kusurlar bulunmaktadır ancak bazı eleştirmenlerce izleğin özgünlüğü ve yazarın biçemi hakkında belirtilen eksiklikler, bize göre eserde bulunması gereken unsurlar olarak tespit edilmiştir.

Eserin başkarakteri İbrahim Bey, aslında birçok açıdan kitabın yazarı Merâgâî'ye benzemektedir. Yazar bir bakıma hayatını kitaba uyarlamıştır ve yaşadıklarını İbrahim Bey aracılığıyla okuruna aktarmıştır. Çünkü Merâgâî gibi kendisi de yurtdışında yaşayan İbrahim Bey, zengin bir tüccarın oğludur ve İran'ın mevcut düzenini, yönetim şeklini beğenmemektedir. Dahası, Merâgâî'nin kendini roman kişisi olarak, üst kurmaca biçiminde, metne dâhil etmesi ve romanın başkışisi İbrahim Bey ile bu bağlamda birebir diyaloga girmesi kanımca bu görüşü destekler niteliktedir.

Eserde, İranlı bir gencin anı defteri ile Mısır'dan ayrılıp dünyayı görmesi ve çeşitli yerlere seyahat etmesini vasiyet eden babasının son arzusu üzerine anavatanını görmek amacıyla çıktığı seyahatte yaşadıkları anlatılmaktadır. Bu hayalî yolculuk esnasında İranlıların beğenilmeyen davranışlarına, ülkede yaşanan ahlakî yozlaşmaya ve batıl inançlara yerinde ve yoğun bir eleştiri yapılmaktadır. Ek olarak, o dönemde İran'ın dış devletlerle olan ilişkisi de gözler önüne serilmekte ama diğer ülkelerin İran ve İranlılara olan kötü tutumları da açık bir dille eleştirilmektedir. Bir başka anlatımla, İran'da kötü muamele gören ve yaşama zorluğu çeken insanların kötü şartlar altında dış ülkelerde yaşamalarına ve İran devletinin, yabancı ülkelerin yaptığı bu kötü davranışa sessiz kalmasına doğrudan bir yergi vardır. Hikâyenin izleğindeki vatanseverlik ve millî duyguların kimlik kazanması için gösterilen çaba, aslında Merâgâî'nin İbrahim Bey aracılığıyla sonraki nesillere öğüt niteliğindeki mesajdır.

Kaynakça

- Âdemiyet, Ferîdûn (1980), *İdeûlûjî-yi Nehzet-i Meşrûtiyet-i İrân*, Tahran: Kânûn-i Ketâb-i İrân.
- Alevî, Bozorg (1386), *Târîh-i Edebiyât-i Mu'âsır-i İrân*, Tahran: Câmî.
- Âryenpûr, Yahya (1379), *Ez Sabâ Tâ Nîmâ*, Cilt I, Tahran: İntişârât-i Zevâr.
- Ekber, Muhammed Ali (1384), "Seyahatnâme-i İbrahim Beg; Beyâniyye-yi Aleyh-i Vez'-i Movcûd", Homayeş-i Yeksedomîn Sâlgard-i Meşrûtiyet, Tahran: Dânişgâh-i Tahran, 72-96.
- Kanar, Mehmet (1999), *Çağdaş İrân Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi*, İstanbul: İletişim.
- Kesrevî, Ahmed (1363), *Târîh-i Meşrute*, Cilt I, Tahran: Sepehr.
- Kirmânî, Nâzîmu'l-İslâm (1357), *Târîh-i Bidâri-yi İrânîyân*, İsfahan: Âgâh.
- Kişâverz, Kerîm (1371), *Hezar Sal-i Nesr-i Parsi*, C.III, Tahran: Sehâmî.
- Merâgâî, Hâc Zeynülâbidin-i (1323), *Seyahatnâme-i İbrahim Beg ya Belâ-yi Taassub-i U*, Cilt I-III, İsfahan: Âgâh.
- Mîr Âbidînî, Hasan (2002), *İrân Öykü ve Romanının Yüz Yılı I*, Çev: Derya Örs, Ankara: Nûsha.
- Mustevfî, Abdullah (1388), *Zindegî-yi Men*, Cilt II, Tahran: İntişârât-i Zevâr.
- Safâ, Zebîhullâh-i (2003), *İrân Edebiyatına Genel Bir Bakış*, Çev: Hasan Almaz, Ankara: Nûsha.
- Sobhânî, Tevfik (1386), *Târîh-i Edebiyât-i İrân*, Tahran: İntişârât-i Zevâr.
- Torusdağ, Gülşen ve İşimtekin, Soner (Aralık 2016), "Furug Ferruhzâd'ın "Kâbus" Öyküsü Üzerine Metindilbilimsel Bir Çözümleme", A.Ü. DTCF Dergisi 56.2: 160-199.

Mavi Anadoluçuluk ve Sabahattin Eyüboğlu'na Eleştirel Bakışlar

Emel KOŞAR*

Öz

1950'li yıllarda Mavi Anadoluçular (Halikarnas Balıkçısı [Cevat Şakir Kabaağaçlı], Sabahattin Eyüboğlu, İsmet Zeki Eyüboğlu, Azra Erhat, Vedat Günyol, Faik Zeki İzer) “ana yurt” Anadolu'ya coğrafya temelli vatan anlayışı etrafında baktılar. Batı medeniyetinin kaynağı olan Yunan medeniyetine (Antik Yunan efsaneleri, mitolojisi) değer verdiler. Bodrum'u merkez alarak Gökova Körfezi'ni denizden dolaşmaya dayanan “Mavi Yolculuk”lara çıktılar. Anadolu'yu tüm medeniyetlerin beşiği olarak gördüler. Kendilerini antik hümanist felsefenin mirasçıları olarak tanımladılar. Bir insanda bütün insanlığı gören hümanizma anlayışına yöneldiler. Antik Yunan'a ait değerleri benimseyerek Anadolu'yu kucakladılar. Halk oyunları, efsaneler, Şiir, el işleri gibi kültürel öğelerin dış etkilerden çok yüzyıllarca Anadolu topraklarında kazandıklarımızla iç içe geçerek, birikerek meydana geldiğini savundular.

Gergedan'daki “Cumhuriyet için Hümanizma” adlı dosyada yazan yazarlar, (Murat Belge, Ekrem İşin, Ahmet Oktay, Enis Batur, Selim İleri) Mavi Anadoluçular deyince ilk akıllarına gelen isimler, Sabahattin Eyüboğlu ve Halikarnas Balıkçısı olduğu için yazılarında onlar üzerinde dururlar. Murat Belge, Ekrem İşin, Ahmet Oktay ve Enis Batur'un ciddi üsluplarına karşın Ece Ayhan'ın üslubu alaycı ve suçlayıcıdır. Selim İleri ise, deneme türündeki yazısında Mavi Anadoluçular'ı ve kendisini samimi bir dille eleştirir.

Adı geçen dosyada Mavi Anadoluçular Cumhuriyet aydını ve ideolojisi, Tercüme Bürosu ve Köy Enstitüleri, Osmanlı tarihine bakış ve modernleşme bağlamında ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mavi Anadoluçuluk, Sabahattin Eyüboğlu, Anadolu, Antik Yunan

* Dr. Öğr. Üyesi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
Elmek: emel.kosar@msgsu.edu.tr

Critical Approaches to Mavi Anadoluçuluk and Sabahattin Eyüboğlu

Abstract

In the 1950s, Mavi Anadoluçular (Halikarnas Balıkçısı [Cevat Şakir Kabaağaçlı], Sabahattin Eyüboğlu, İsmet Zeki Eyüboğlu, Azra Erhat, Vedat Günyol, Faik Zeki İzer) approached to their motherland- Anatolia with a geography-based homeland mentality. They valued and appreciated the Greek Civilization (Ancient Greek legends, myths) as the origin of the Western Civilization. They sailed through Gökova Bay marking Bodrum as their center point, and they called the sejourneys “Mavi Yolculuklar” which means Blue Journeys. They regarded Anatolia as the melting pot of all the civilizations and themselves as the inheritors of the ancient humanist philosophy. They turned the irfaces to wards humanism which is the mentality of seeing the whole humanity in a single human being. They embraced Anatolia by embracing Ancient Greek values and customs in the first place. They argued that the cultural elements like the folklore, legends, poems, craftsmans hipetc. Came to being from the cumulative cultural experiences that were gained on the soil of Anatolia. Since when Mavi Anadoluçuluk was mentioned, Sabahattin Eyüboğlu and Halikarnas Balıkçısı were among the first names that came to minds of the writers (Murat Belge, Ekrem Işın, Ahmet Oktay, Enis Batur, Selim İleri) of “Cumhuriyet için Hümanizma”, a document of the literature magazine Gergedan, the writers focused on the senames in their writings. In contrast to Murat Belge, Ekrem Işın, Ahmet Oktay and Enis Batur’s serious wordings, Ece Ayhan has a rather mocking and accusing type of wording. On the other hand, Selim ileri criticises Mavi Anadoluçuluk writers in his essays with a candidtone.

In the document mentioned Mavi Anadoluçuluk writers, Republic an intellectuals and ideologies, Translation Bureausand Village Institutions were examined in the regard of modernis mand the Ottoman history..

Keywords: Mavi Anadoluçuluk, Sabahattin Eyüboğlu, Anatolia, Ancient Greek

Giriş

1940'lı ve 1950'li yıllarda “Mavi Anadoluocular” (Halikarnas Balıkcısı, Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, İsmet Zeki Eyüboğlu...) Anadolu'ya coğrafi temelli vatan anlayışı etrafında bakarlar. Doğu'yla Batı'nın sarmaş dolaş olduğu medeniyetler beşiği Anadolu'nun tarihî değerlerini benimserler. Geçmişin yaşayan değer hâline gelmesi için bugünün süzgecinden geçmesi gerektiğine inanırlar.

Denemeleri, çevirileri, fotoğrafları ve belgesel filmleriyle Türkiye'nin dünüyle bugünü arasında köprü kuran Sabahattin Eyüboğlu; Yunus Emre'nin hoşgörüsüyle ve öğretmen edasıyla kaleme aldığı eserlerinde geçmişin değerlerine sahip çıkarak, eğitimin ve sanatın önemsenmesi gerektiğini vurgular.

Sabahattin Eyüboğlu yaşadığı toprakların geçmişinde bulduğu her değeri benimsemeyi ve eskiyi yeniden yaşatmayı amaçlar. Kültürde kopuşsuzluğu sağlamaya çalışır. Tabiatın ders alarak Anadolu'nun tarihini, coğrafyasını, kültürünü tanımaya, Anadolu insanını kucaklamaya çalışır ve imeceyi savunur.

“Cumhuriyet için Hümanizma” Dosyası

Gergedan'daki (Sayı: 7, Eylül 1987) “Cumhuriyet için Hümanizma” dosyasında ve daha sonra yayımlanan Ece Ayhan'ın yazısında (Sayı: 9, Kasım 1987) başta Sabahattin Eyüboğlu olmak üzere “Mavi Anadoluocular” ve onların hümanizma anlayışları eleştirilerek kültürde sürekliliği sağlama çabaları göz ardı edilmiştir.

Murat Belge “Mavi Anadolu Hümanizmi”¹ adlı yazısında, Cumhuriyet aydınının “kimlik” olarak “bütün tarihiyle Anadolulu olmak”ı önerdiğini ve bunun zamanla “Mavi Anadoluocular” adıyla anıldığını söyler. Çıkış noktası Batı'nın hümanizmi olan bu anlayışın fikir babası Halikarnas Balıkcısı Cevat

¹ Murat Belge, “Mavi Anadolu Hümanizmi”, *Gergedan*, Sayı: 7, Eylül 1987, s. 86-88.

Şakir (“bir Anadolu şovenisti”), sözcüsü Sabahattin Eyüboğlu (Tarihte istediği “öz”ü bularak, hümanizmle Marksizm’i birleştirmeye çalışsa da ortak zemini ikisi bir yere kadar paylaşırlar.), akademik tarafı Azra Erhat’tır. Belge, yazısında bir akım hâline gelemeyen bu hareketin aydınlar arasında ancak bir yere kadar etkili olabildiğini ve kitle düzeyine hiç inmediğini belirtir.

Belge, Mavi Anadoluçular’ın sürekliliği gündeme getirerek yararlı bir iş yaptıklarını söyler ve ekler: “Hititlerden başlayıp bu topraklara adım atan herkesi kızamık gibi yakalayan bir Anadolu kökenine indirgeyemeyiz.” (s. 88)

Belge, Mavi Anadoluçular’ın “kültür köken” konusuna yaklaşımlarını Türkiye’nin kültürel tarihinde Türklük ve Müslümanlık dışında öğelerin de bulunduğunu vurgulamaları açısından yararlı bulsa da yöntemlerini nesnel ve bilimsel bulmaz.

Ekrem Işın “Cumhuriyet ve Hümanizm”² adlı yazısında, Hümanist düşüncenin ilk defa tek parti iktidarında devletin resmî felsefesi olarak ortaya çıktığını ve Türk kültürü ile Avrupa kültürü arasında bir denge arayışını temsil ettiğini belirtir. Işın’a göre devletin lâik eğitim politikası, Köy Enstitüleri aracılığıyla pratikleştirilir. Hümanizm, Cumhuriyet döneminin modernleşme atılımı içinde, devletin resmî görüşünü sistematikleştirme ve Türk insanının zihin yapısını Batı ölçülerine uygun şekilde değiştirme çabasıdır. Sabahattin Eyüboğlu da 1940’lı yıllarda filizlenen hümanist akımın en yetkin sözcülerinden biri ve Hititleri Türk sayma (Anadolu’yu bütün geçmişiyle benimseme) anlayışının temsilcisidir.

Selim İleri ise “Yetişme Yıllarım, Kafka’nın Böceği”³ adlı yazısında, gençlik döneminde (Kafka’nın *Değişim*’inin etkisi altında olduğu yıllarda [60’lı yılların sonu 70’li yılların başı]) kültür hayatımızda Anadolu’yu mavi bir yolculuk gibi eski altın uygarlıkların beşiği olarak görmek isteyen Sabahattin Eyüboğlu ile Osmanlı İmparatorluğu’nun özde ileri bir devlet yapısı üzerinde kurulduğunu ifade eden Kemal Tahir arasındaki çatışmadan söz eder.

İleri, Sabahattin Eyüboğlu’nun *Mavi ve Kara*’sında, Fatih’i Homeros’un

² *Gergedan*, Sayı: 7, Eylül 1987, s. 89-92.

³ *Gergedan*, Sayı: 7, Eylül 1987, s. 93-96.

destanına ulamak isteyen bakış açısını ve “Üç Turunçlar” masalıyla mitologya arasında kurduğu bağı şaşkırtıcı, yersiz ve garip bulur. Ona göre, Mavi hümanizmanın asıl sözcüsü Halikarnas Balıkcısı’dır, çünkü o, bir tarih görüşünden çok coşkular ve duyarlıklar üzerinde durur.

Ahmet Oktay “Halikarnassos’dan Bodrum’a-Türkiye’de Hümanist Söylem’in Tarihçesi ve Ütopist Bir Aydın Hareketi Üzerine”⁴ adlı yazısında, kendini Türk hümanizmine ve Rönesansına adanmış sanat adamı ve iyi bir çevirmen olarak gördüğü Sabahattin Eyüboğlu’nun tarih anlayışını açıkladığı yazılarından hareket ederek “hoşgörü, halk ve emek” kavramlarını öne çıkarsa da onun savunduğu görüşlerin toplum tarafından benimsenmediğini söyler. Özellikle Yunus Emre’nin “emeğin sözcüsü” ve “pantheist”e dönüştürülmesi tehlikeli bulunmuştur. Mavi hümanizmadan “kuramsal bir yapı” değil, sadece güzel çeviriler ve telif ürünler kalmıştır.

Enis Batur da “Cumhuriyet Hümanisti için Profilden Vesikalık Fotoğraf”⁵ adlı yazısında, misyoner olarak gördüğü hümanist aydınların (Cevat Şakir, Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Orhan Burian, Vedat Günyol...) eğitimi ve çeviriyi önemsediklerini, dilde açıklığı ve yalınlığı, yöntemde imeceyi, üslûpta ise kalenderlik ve yaşama sevincini benimsediklerini söyler. Halkın aydınlatıcı kılavuzluğunu üstelenen hümanist aydınlar, Cumhuriyet’e karşı muhalif ve eleştirel bir tavır benimsemeyi akıllarından bile geçirmemişlerdir. Arkalarına aldıkları mirasın yumuşak özellikleriyle çelişen otoriter bir bakışla Osmanlı kültürünü reddetmişlerdir.

Hümanist aydınların çeviri metinlerinde ise, üslûp düzeyinde asıllarına ters düşen uygulamalar yer almıştır: “Montaigne sulandırıldı, Shakespeare ve Kafka yazmadıkları dillerden çevrildi, Hisar ve Cansever topa tutuldu.” (s. 102) Bütün bunlara rağmen Batur’a göre, Cumhuriyet hümanistlerinin programına yanlışları tekrarlamadan sık sık dönmek gerekir.

Ece Ayhan “‘Prens Sabahattin’ Eyüboğlu”⁶ adlı yazısında *Gergedan*’ın bir önceki sayısında (Sayı: 7, Eylül 1987, s. 86-102) yer alan “Cumhuriyet için

4 *Gergedan*, Sayı: 7, Eylül 1987, s. 97-100.

5 *Gergedan*, Sayı: 7, Eylül 1987, s. 101-102.

6 Ece Ayhan, “‘Prens Sabahattin’ Eyüboğlu”, *Gergedan*, Sayı: 9, Kasım 1987, s. 50.

Hümanizm” bölümündeki düşüncelere kendininkileri ekler. Ona göre, “Mavi Yolcular”, “Türk çeviri hümanistleri” veya “Yeni Atatürkçüler”in içinde şair ve şiir yer almaz. “Mavi renkli bir Jön Türk olayı” ve “Cumhuriyet’in önemli bir çeviri olayı” diye nitelendirdiği kişiler, bir tarikatın üyesi gibidirler.

Ece Ayhan, Sabahattin Eyüboğlu’nu İsviçre’de sürgünde ölen ve Osmanlı hanedanından olan, liberal eğilimli ‘adem-i merkezîyetçi’ Prens Sabahattin’e benzetir. Tercüme Bürosu’na ve Köy Enstitüleri’ne katıldıklarını vurguladığı “Mavi Yolcular”ın kırk yıldır Türkiye’de olup bitenlerden haberlerinin olmadığını (Çoğu ‘zadegân’[meşhur ve asil aileden olan] ve varlıklıdır.) söyler. Onları, toplumdan ve edebiyattan kopuk olmakla suçlar.

“Cumhuriyet için Hümanizma” adlı dosyada yazarların Mavi Anadoluçular deyince ilk akıllarına gelen isimler, Sabahattin Eyüboğlu ve Halikarnas Balıkcısı olduğu için yazılarında onlar üzerinde dururlar. Murat Belge, Ekrem Işın, Ahmet Oktay ve Enis Batur’un ciddi üslûplarına karşın Ece Ayhan’ın üslûbu alaycı ve suçlayıcıdır. Selim İleri ise, deneme türündeki yazısında Mavi Anadoluçular’ı ve kendisini samimi bir dille eleştirir.

Adı geçen yazarlar, okumalarının temeline sosyolojik bakışı yerleştirerek Mavi Anadoluçular’ı Cumhuriyet rejiminin sözcüleri olarak görürler. Osmanlı kültürünü reddettikleri, Hititleri Türk saydıkları ve halktan kopuk oldukları için onların toplum tarafından benimsenmediklerini vurgularlar. Mavi Anadoluçular’ın sözcüsü Sabahattin Eyüboğlu ise, çevirmenliğiyle ön plâna çıkar.

1950’li yıllarda yurdunu seven, ona sahip çıkan ve tanıtan kişilere “mavi” denilirdi. “Mavi Yolculuk”un temelinde de yurt sevgisi, insanların tarihlerini ve yaşadıkları coğrafyayı benimsemeleri vardır.

Mavi Anadoluçular, Köy Enstitüleri aracılığıyla aydınlı halk arasındaki uçurumu kapatmaya çalışırlar. Sadece Batı medeniyetini referans almazlar, eğitime ve sanata önem vererek Anadolu’nun tarihine ve kültürüne yönelirler. Aydınlanmanın sadece Batı medeniyetini örnek alarak değil, halk kültüründeki (türkü, halk hikâyesi, ninni, bilmece, kilim, nakış...) süreklilikle (özellikle resim ve müzikte) birlikte sağlanabileceğini savunurlar. Eski ve yeni arasındaki

benzerliklere değinerek geçmişle gelecek arasında bağ kurarken bir insanda bütün insanlığı görürler.

Sonuç

“Cumhuriyet aydını”, “Mavi Anadolu lu”, “hümanist” diye tanımlanan, ismi Halikarnas Balıkcısı ve Azra Erhat’la birlikte anılan Sabahattin Eyüboğlu zellikle Köy Enstitüleri ve eğitim hakkındaki görüşleri sebebiyle devletin resmi görüşünü savunmakla ve halkla btnleşememekle suçlanır. Deneme türünün en iyi örneklerini veren, kitapları, çevirileri ve filmleri hl ilgi gören Eyüboğlu geçmişe farklı bir pencereden bakar. Eserleriyle halk kültürü geleneğini yeniden üretmeyi amaçlar.

Kültürde geçmişe doğru gittikçe uygarlıklar arasında benzerlikler ve ortak özellikler artar. Çok yönlü kültür adamı Sabahattin Eyüboğlu’nun Hititleri Türk sayıp saymaması değil, Anadolu’yu bütün geçmişiyle benimseme ve ona sahip çıkma anlayışı önemlidir. Eyüboğlu’nun meseleye toplum mühendisliği açısından baktığına dair görüşlerin yanına Hümanizm anlayışına adapte olabilmifş bir yerlilik anlayışıyla, tarihsellik meselesine coğrafya ve estetik temelli bir tercihle baktığı görüşü de eklenebilir. O, tarihimizde halk kültürü geleneğini sürdürmeye çalışan ve Anadolu insanının sıcaklığını yansıtan farklı bir sestir.

Kaynakça

- “Cumhuriyet için Hümanizma”, *Gergedan*, Sayı: 7, Eylül 1987, ss 85-102
- Batur, Enis. “Cumhuriyet Hümanisti için Profilden Vesikalık Fotoğraf”, *Gergedan*, Sayı: 7, Eylül 1987, ss 101-102
- Belge, Murat. “Mavi Anadolu Hümanizmi”, *Gergedan*, Sayı: 7, Eylül 1987, ss 86-88
- Ece Ayhan. “Prens Sabahattin’ Eyüboğlu”, *Gergedan*, Sayı: 9, Kasım 1987, ss 50
- Işın, Ekrem. “Cumhuriyet ve Hümanizm”, *Gergedan*, Sayı: 7, Eylül 1987, ss 89-92
- İleri, Selim. “Yetişme Yıllarım, Kafka’nın Böceği”, *Gergedan*, Sayı: 7, Eylül 1987, ss 93-96
- Koşar, Emel. *Sabahattin Eyüboğlu’nun Denemelerinde Sanata Bakış*, E Yayınları, İstanbul, 2013
- Oktay, Ahmet. “Halikarnassos’dan Bodrum’a-Türkiye’de Hümanist Söylem’in Tarihçesi ve Ütopist Bir Aydın Hareketi Üzerine”, *Gergedan*, Sayı: 7, Eylül 1987, ss 97-100
- Uğurcan, Sema. “Sabahattin Eyüboğlu Üzerine Bir Portre Denemesi”, *Sabahattin Eyüboğlu Kitabı*, Haz: Emel Koşar, Mühür Yayınları, İstanbul, 2014, ss 11-19.

Gercüşlü Fıkra Tipi Üzerine Bir Değerlendirme

Canser KARDAŞ*

Öz

Halk edebiyatında anlatmaya dayalı türler arasında en yaygın denilebilecek ve kolay çeşitlenme özelliğine sahip olan tür fıkradır. Çoğunlukla nesir olan fıkra türü, yoğun ve kısa anlatım özelliğine sahiptir. Sadece dar bir bölgede tanınan fıkra tiplerine mahalli tipler denilmektedir. Mahalli fıkra tipleri kişi ismiyle veya bir yerleşim adıyla da oluşabilmektedir. Mahalli fıkra tipleri, yerelde bilinmesine rağmen verdikleri haz ve güldürme işlevleri bakımından evrensel değer taşımaktadır.

Makalemizde Batman iline bağlı Gercüş ilçesi ve çevresine bağlı olarak oluşan “Gercüşlü” mahalli fıkra tipi incelenmiştir. Yörede çok sık olarak anlatılmasına rağmen, söz konusu fıkra tipi üzerine bugüne kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Günlük hayatta Gercüşlü mahalli fıkra tipi etrafında oluşan fıkralar, yoğun biçimde Gercüş ve çevresindeki yerleşim yerleri ile Diyarbakır, Siirt, Mardin ve şırnak gibi çevre illerde de anlatılmaktadır. Gercüşlü fıkra tipinin temel özellikleri fıkralar referans alınarak açıklanmıştır. Yazıda tipe bağlı olarak oluşan fıkraların yapısal, sosyal ve kültürel özellikleri de değerlendirilmiştir. Çalışmada derlenen fıkralar arasından yirmi seçilerek değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mahalli tip, Gercüşlü, Fıkra, Mizah, Gülme.

*Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Muş.
Elmek: kardascanser@gmail.com

A Review On The Local Of Gercüş Joke Type

Abstract

Joke is the most common and easy-categorised form among narrative genres in folk literature. Joke narrations which are generally prose, have deep and short narration characteristics. Joke types that are only known in a limited region are called local types. Local joke types can be created either by a person's or a region's name. Although the local joke types are locally known, they have universal value in terms of giving pleasure and amusement.

In this article, local joke type "the local of Gercüş" which was formed in and around Gercüş district of Batman, has been analysed. Although it is told so often in the region where the type still exists, no research has been done yet. In daily life, the jokes which are formed around the local joke type of the local of Gercüş are extensively told in Gercüş, and in the settlements around such as neighbour provinces Diyarbakır, Siirt, Mardin and Şırnak. The basic characteristics of the type of local of Gercüş are explained by taking jokes as references. In the article, structural, social and cultural characteristic of the jokes are also reviewed based on the type. In this study, twenty texts out of collected jokes are chosen and examined.

Keywords: Joke, Local type, The local of Gercüş, humor, laugh

1. Giriş

İnsanların niçin gülmeye ihtiyaç duydukları, neredeyse tüm zamanların filozofları tarafından tartışılan bir konu olmuştur. Platon, Aristoteles, T. Hobbes, Baudelaire, Koestler, Bakhtin gibi çok sayıda filozof, farklı açılardan gülme ve gülmenin kaynağı üzerinde durmuşlardır. Günümüz araştırmacılarından Sanders, yürekten bir gülüşün sağlam hasımları çok kolay devirebileceğini ve tek bir söz söylemeden en büyük zorbanın tehditlerinde dahi gedik açabileceğini belirtmektedir (Sanders, 2013: 33). Bu düşünceyle bağlantılı “Gülme devrimci bir eylemdir.” sözü, çoğu zaman günlük konuşmaların sloganı özelliği kazanmıştır.

İnsanlar durup dururken bir şeye gülmezler. Onları gülme eylemine yönelten etkenler vardır. Gülme eyleminde, kullanılan ifadelerin anlam bakımından taşıdığı nükte ve incelik önemlidir. Nükte ve inceliği barındıran beklenmedik cevap veya cevaplar, dinleyen kişilerde gülme eylemini sağlayabilir. Diğer taraftan bir fıkranın başarılı sayılabilmesinin ölçütlerinden biri şaşırtarak güldürebilmesidir. Fıkra ne kadar nitelikli olursa olsun fıkrayı anlatan kişinin anlatım tekniği konusunda uzman olması gerekmektedir. Fıkra anlatılırken anlatıcının ses tonu kadar jest ve mimiklerini iyi kullanması da fıkrayı kaliteli kılan diğer bir etkidir. Fıkranın amacına ulaşabilmesi için anlatıcının zamanı, mekânı ve dinleyicileri diğer bir ifadeyle bağlam özelliklerini göz önünde bulundurması gerekir. Türk Dil Kurumu sözlüğünde gülmeye dair açıklama şu şekilde verilmiştir: “Gülme: gülmek işi, kaha”; “gülmece: 1. eğlendirmek, güldürmek ve birine, bir davranışa incitmeden takılmak amacını güden ince alay, mizah, humour. 2. Gerçeğin güldürücü yanlarını ortaya koyan edebiyat türü, mizah”; “mizah: gülmece” şekillerinde tanımlanmaktadır.

Hiciv, şathiyat, zevkiyat, mutâbeyat, mudhike, fıkra, nükte, lâtife ve espri gibi sözcüklerin mizah anlamı taşıdığını vurgulayan Yücebaş, herkesin zekâ düzeyine göre mizahın etkisinin değiştiğini, aynı zamanda lastikli ve değişken bir konu olduğunu belirtmektedir (Yücebaş, 2004: 11). Mizahın kalitesi ne olursa

olsun kişinin zekâsıyla mizaha kattığı anlam, gülme eyleminde önemli rol oynayabilmektedir. Fıkra gülme için özel bir etki yaratmakta ancak bilgi nakletme amacı taşımamaktadır.

Gülme eylemi insani davranışların bir sonucudur. Bu hususta Bergson, filozofların yaptığı “gülmesini bilen bir hayvan” açıklamasına itiraz ederek, insana aitlik dışında hiçbir şeyin gülünç olamayacağını iddia etmektedir. Bergson’a göre, kişinin bazen bir hayvana, bir peyzaja veya bir nesneye gülebilmesine, taşıdığı insani özellik veya davranış yol açmaktadır (1989: 14).

Gülmecenin konusunu gündelik hayat olayları, gölge oyunları, fıkralar, sinema, modern tiyatro vb. oluşturmaktadır. Gülmecenin başlıca konularından birini teşkil eden fıkralar, akla gelebilecek her çeşit söz sanatını içermekte ve milletlerin kültür varlıklarını belirleyen yapıları yansıtmaktadır (Öznlü, 1999: 94).

Eğlencenin hoşgörülü ve esnek ortamı her türlü espri, fıkra ve şakanın rahatlıkla yapılabilmesine olanak verir (Özdemir, 2005:162). Toplantılarda, çeşitli ortamlarda soğuk ve resmi havayı dağıtmak veya sıcak bir ortamın oluşturmak için başvurulabilecek en kolay yollardan biri fıkra anlatma olarak değerlendirilebilir.

Fıkroyı diğer türlerden ayıran önemli unsurlardan biri, gündelik hayata giren teknolojik ürünlerin fıkroda yer almasıdır. Radyo, televizyon, telefon, bilgisayar, uçak ve motorlu taşıtlar gibi teknolojik ürünler fıkralara zenginlik katan unsurlardandır (Şimşek, 2015: 198). Bu şekilde tarihi bir fıkra tipi bilgisayar kullanabilmekte veya uçağa bindirilerek günlük hayat sahnelerine eklenmektedirler. Fıkralar çoğunlukla politik, ekonomik, toplumsal ve kültürel davranışlara ters düşen herhangi bir durumla ilgili olabilmektedir. Bu yönüyle fıkralar toplumun eleştirisi/özeleştirisi şeklinde kabul edilebilir. Boratav, herhangi bir düşüncüyü örnek vererek güçlendirmek, karşısındakini ona inandırmak ya da direnişinde yanıldığına tanık göstermek, herhangi bir durumu açıklamak amacıyla fıkroya başvurulduğunu belirtmektedir (2013: 94).

Türk Dil Kurumu Güncel sözlüğünde fıkra, “Kısa ve özlü anlatımı olan, nükteli, güldürücü hikâyecik” şeklinde tanımlanmaktadır. Fıkra türüyle ilgili Pertev Naili Boratav (2013: 85), Şükrü Elçin (1986: 566) ve Dursun Yıldırım (2016: 36) başta olmak üzere çok sayıda araştırmacının yaptıkları tanımlar fıkranın farklı

açılardan anlaşılmasını kolaylaştırmaktadırlar. Özellikle Dursun Yıldırım, fıkranın bütün özelliklerinin yer aldığı kapsayıcı ve güzel bir tanım yapmıştır.

“Hikâye çekirdeğini hayattan alınmış bir vak’a veya tam bir fikrin teşkil ettiği kısa ve yoğun anlatımlı, beşeri kusurlarla ictimai ve gündelik hayatta ortaya çıkan kötü ve gülünç hadiseleri, çarpıklıkları, ziddiyetleri, eski ve yeni arasındaki çatışmaları sağduyuya dayalı ince bir mizah, hikmetli bir söz, keskin bir istihza yoluyla yansıtan; umumiyetle bir fıkrâ tipine bağılı olarak nesir diliyle yaratılmış, sözlü edebiyatın müstakil şekillerinden ibaret yaygın epik-dram türündeki realist hikâyelerden her birine verilen isimdir.” (2016: 36).

Birer nükteye dayanan fıkralar ve latifeler anlatım bakımından hikâye, gülünçlük yönünden de gülmece karakteri taşıdığını belirten Levend, fıkrâ ve latifelerin içerik açısından da üç şekilde değerlendirilebileceğini belirtmektedir. Bu üç değerlendirme şekliinden birincisi büyüklerden birinin hayatını ve karakterini canlandırır; ikincisi topluluklardan birinin özelliklerini yansıtır; üçüncüsü ise hiçbir kişiye değinmeden insanoğlunun acınacak, gülünecek ruh halini, telaşlı durumunu belirtir (Levend, 1984: 156).

Halkın ortak zevk ve estetik anlayışından doğan fıkrâ, insanların gündelik hayatın acı, tatsız ve sıkıntılı anlarından uzaklaşmak için başvurdukları bir türdür. Fıkra, halk felsefesinin ruh bulduğu türdür. Fıkralar mahallî, tarihi bir kişilik, bir zümreye bağılı veya anonim bir tipin merkeze alınmasıyla oluşmaktadır.

Diğer edebi türlere göre günlük hayatta en yaygın bulunan ve kullanılan tür fıkradır. Anlatılacak fıkrâ seçilirken bağlam mutlaka göz önünde bulundurulmaktadır. Fıkralar rastgele anlatılmaz çoğunlukla yaş grubu, cinsiyet ve bulunulan ortama göre farklı içeriğe sahip fıkralar anlatılmaktadır. Dini, sosyal, ciddi, müstehcen veya gündelik hayatla ilgili fıkralar anlatılırken ortam ve dinleyici dikkate alınarak seçilir. Fıkranın günlük hayatta çok yaygın olarak başvurulan bir tür olmasının gerekçelerinden biri de kısıllığı ve günlük dilin kullanılmasından dolayı ezberinin kolay olması ve duruma uygun bir ortam oluştuğu anda anlatılmasını da kolaylaştırıyor olmasıdır. Bu anlamda “taşı gediğine koymak” deyimini fıkrayı pek çok yönüyle açıklama özelliğine sahiptir. Fıkroda anlatım kolaylığının kaybolmaması için gereksiz tasvir, kişi ve ayrıntılar yer almaz.

Yazıya aktarılan fıkraların bazen sözlü kültürdeki aynı anlam ve zenginliği

yakalaması güç olmaktadır. Çünkü kimi fıkralar anlatılırken vurgu ve tonlamalar fıkraların anlaşılmasında önemli işlevlere sahiptir. Bu vurgular tam anlamıyla yazıya aktarılamadığından fıkrada verilmek istenen mesaj eksik olmakta ve başarılı bir fıkra olmaktan çıkmaktadır.

Anadolu mahalli fıkra tipleri üzerine yapılan doktora çalışmasında da Mardin'de¹ bulunan yerel tipler arasında Gercüslü tipi sayılmamıştır (Altunel: 1990). Bundan dolayı bu çalışmanın yapılması gerektiği kanaati ortaya çıkmış ve bu alanda yapılan çalışmalara katkı sunacağı düşünülmüştür.

2. Gercüslü Fıkra Tipinin Özellikleri

Yazılı ve sözlü edebiyatta bir sosyal çevre veya zümrenin belirli bir davranış biçimini temsil etme yeteneği kazanan kişiye tip denilmektedir (Aça, 2010: 639). Sözlü edebiyatta tipleşmenin oluşabilmesi belli bir döneme yayılmasına bağlıdır. Tipleşmenin gerçekleşmesinde dar bir yöre, bir bölge veya ulusal bir çevrede genel kabul görmesinin yanında günlük hayatta yoğun olarak işlenmesi gerekmektedir.

Öte yandan bir yörenin ekonomik ve toplumsal yapısı ile yaşam koşullarının etkisiyle yöre insanı benzer olaylar karşısında ortak tepkiler verebilmektedir. Ortak tepkiler yerel düzeyde fıkra tiplerinin oluşmasını sağlamaktadır. Böylece mahalli tipler alışılmış davranış kalıplarından farklı olarak gösterilen tepkilerle kimlik kazanır.

Boratav mahalli fıkra tipini, “Farklı ‘kavmi’ asıllardan toplulukların birbirleri üzerine ya da herhangi bir bölge, bir kasaba, bir köy halkının başka bir bölge bir kasaba ya da bir köy halkı üzerine anlattıkları hikâyeler de ayrı bir çeşit meydana getirirler; bunlar bir toplumun kendinden olmayanları, onların saflıklarıyla tuhaflıklarıyla alay edip gülme amacıyla uydurulan hikâyelerdir” şeklinde açıklar (2013: 103).

Artun, mahalli tipi “belirli bir coğrafya üzerinde yaşayan insanları temsil eden ve bağlı oldukları mekânla isimlendirilen bölge ve yerel fıkra tipleri” şeklinde açıklamaktadır (2013: 15). Ancak farklı coğrafyalarda benzer olaylar karşısında ortak davranışlar sergilenebilmektedir. Bu durumda kişi, yer adla-

¹ Adı geçen tezin hazırlandığı 1990 yılına kadar Gercüş ilçesi Mardin iline bağlı bir ilçedir. 16.05.1990 tarihinde Batman'ın il olmasıyla Batmana bağlanmıştır.

rı ve yörenin özellikleri ilgili bölgede tanınan yeni bir tipe uyarlanarak geçmektedir. Anlatı icra edildikçe adaptasyonda başarı artmaktadır. Sakaoğlu, bu durumun geleneksel fıkralarda kolaylıkla gerçekleşebileceğini ve bunun geleneksel fıkraların başlıca özelliği olduğunu belirtmektedir (Sakaoğlu, 2013: 72). Şimşek, bir fikranın anlatıldığı bölgenin sosyal ve etnografik şartlarına bağlı olarak değişiklik gösterebildiğini ve benzer özellikler gösteren başka bir tipe kolaylıkla mal olduğuna sıklıkla karşılaşılan bir durum olduğunu belirtmektedir (Şimşek, 2006: 259). Gercüslü fıkra tipine bağlı olarak anlatılan fıkraların bir kısmına başka bölgelerde de karşılaşmak mümkündür. Birinci örnekteki berber fikrasının küçük farklılıklarla Çukurova çevresinde de anlatıldığı bilinmektedir (Artun, 2013: 35).

Çalışmamızda değerlendirdiğimiz Gercüslü tipi yapılan tasniflerden, Yıldırım'ın "Bölge ve Yöre Tipleri" alt başlığı, Sakaoğlu'nun ise "Sadece Yaşadıkları Bölgede Tanınan Tipler" alt başlığında değerlendirilebilir. Bu tip, şehir ismiyle bütünleşmiş ve bu şekliyle tanınmıştır (Yıldırım, 2016; Sakaoğlu, 1992).

Altinel fikranın "en belirgin özelliği ister maddi kültür sahasında isterse manevi kültür sahasında olsun hem doğduğu milletin malı hem de dünyanın aynı bölümünde yaşayan milletlerin ve halkının ortak malıdır." şeklinde belirtmektedir (1990: 10). Bu anlamda tip yörede hangi dilde anlatılırsa anlatılsın genel bir sahiplenme olduğu ve ağalıkla ilgili olduğu düşünülen davranışlar ile araçlarda "öneturma" önemli oranda halk tarafından sahiplenildiği anlaşılmaktadır.

Mahalli fıkra tiplerinde açık göz, bilgili, bilgisiz, uysal, vurdumduymaz, utangaç, atak, şaşkın, kurnaz, korkak, atılgan gibi çelişik durumlar bulunur (Artun, 2013: 16). Benzer durumları Gercüslü tipinde de görmek mümkündür. Gercüslü fıkra tipi, fıkralarda çoğunlukla olaylar karşısında doğal davranışları, gariplikleri, saflıkları, rahatlıklarına düşkünlükleri gibi özellikleriyle yer alırlar. Bu özellikler farklı şekilde karşımıza çıkmakla beraber Gercüslü fıkra tipinin iki şekilde tipleşmeye doğru evrildiği görülmektedir. Gercüş merkezle ilgili fıkralarda ağalık özellikleri ön plandayken merkez dışında kalan yerleşim yerlerindeki Gercüslü tipinde ise saflık temel özellik olarak görülmektedir.

Gercüslü tipi fıkralar; göç olgusu, iktisadi ilişkiler ve üniversite eğitimi sırasında öğrencilerin kurdukları iletişim aracılığıyla yayılmaktadır.

Fıkralar doğaları gereği gerçekçidirler. Gercüslü mahalli tipine bağlı olarak oluşan fıkralarda yer alan kişiler toplumun yapısına bağlı olarak günlük hayatta var olan esnaf, çoban, köylü, imam, bakkal veya işsiz şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Çalışmamıza konu olan fıkraların genel özellikleri aşağıdaki gibi sıralanabilir.

- Kendini önemli hissetme/hissettirme (2-8)
- Gururlu olma, eksikliklerini dışarıya hissettirmeme (3-4-10)
- Değerli biri olmak araçlarda önde oturmayı gerektirir (5-18)
- Kendini ağa olarak görme (13-14-15-17)
- Çabuk kanma (6)
- Saf köylü (7-11)
- Tarihsel olay (9)
- İnanç (20)
- Kendini beğenme (16)
- Açıkgozlük, pişkinlik (16)

3. Yapısal Özellikleri

Fıkra, normal şartlarda giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluşmaktadır. Gercüslü tipi fıkralarının bir kısmında bu şekil aynen korunuyorken önemli bir kısmında ise giriş ve gelişme iç içedir. Anlatım ise çok yoğun bir şekilde işlenir. Gercüslü tipi etrafında oluşan fıkralarda ders vermektense ziyade eğlendirme ve güldürme özelliğinin ağır bastığı görülmektedir.

Gercüslü tipindeki fıkralarda tasvir çok sınırlı, ayrıntılar ise yok denecek kadar azdır. Fıkranın ayrıntıları barındırmaması veya çok kısa olması anlamında herhangi bir kayba yol açmamaktadır. Gercüslü tipine ait fıkraların tamamı çoğu zaman söylenmese de verilmek istenen mesaj, başarılı bir şekilde aktarılabilir. Zaman açısından bakıldığında ise bazen zaman belirsiz bazen de tarihsel olaylar ile bağlantı kurulduğundan tarihler belirgin olmaktadır.

Gercüslü fıkra tipi, döneme göre değişim göstermektedir. Ancak merkezle bağlantılı anlatılan fıkralarda değişmez temel unsur “ağa” motifidir. Gercüslü olup bağlı yerleşim yerlerinde yaşayanlar ise Gercüslü tipi olarak tamamen form değiştirip saf bir kişiliğe bürünür. Bu farklılığın yanında ortak olan davranış kalıbı ise Gercüslü tipin araçların ön koltuğuna oturma isteğidir.

3.1. Şahıslar

Fıkralarda bir olay ve bu olayla ilişkili kişiler yer alır. Gercüşlü fıkrada bulunan kahramanlar mesleği ve toplumdaki konumu ne olursa olsun tip olarak yer alabilmektedir. Dolayısıyla Gercüşlü tipinde kahraman bir meslek grubu, aile, yönetici veya din ile ilgili kişilerden herhangi biri olabilir. Fıkra karakterleri ağa, tüccar, işsiz, çoban, kiracı, ev sahibi, memur gibi kişilerden oluşur. Ancak karakterden ziyade vali, şoför gibi sadece ismi bulunan kişiler de bulunur.

Gercüşlü fıkrada yer alan şahıslar, günlük hayatta her an karşımıza çıkabilecek gerçek kişilerdir. Bu tip iki şekilde tipleşmeye doğru gitmektedir. Birincisi şehir merkezinden olup ağalığın ön planda olduğu, ikincisi ise Gercüş köylüsünü temsil eden ve saflığın ön planda olduğu tiptir.

3.1.1. Ağa: Fıkralarda geçen “ağa” tipi; toprak zengini, yanında maraba çalıştıran ve ahaliye zulüm eden tip değildir. Rahatına düşkün, ekonomik gücü olmamasına rağmen asaletine gölge düşürecek işlerden kaçınan bir tiptir. Bu tip Gercüş merkezinde yaşayanlarla bağdaştırılan tiptir. Bu tipin fıkrada tipine göre en önemli özelliği seyahatlerde en önde oturması ya da oturmak istemesidir. Öyle ki önde oturanların zor kullanarak arabanın geri sürdürülmesi fıkrada örneğinde olduğu gibi karşımıza çıkabilmektedir.

Gercüş çevresinde ısrarla araçlarda öne oturmak isteyenler olduğuunda fıkrada tipinin etkisiyle “Sen Gercüşlü müsün?” sorusuyla sık sık karşılaşılmaktadır. Yine günlük hayatta ağır işlere koşmayan veya iş beğenmeyenler olduğuunda “sanki Gercüşlü” ifadesi sık sık duyulmaktadır. Bu açıdan bu özellikler tüm Gercüşlülere has bir davranışmış gibi bir algı oluşturmuştur.

3.1.2. Köylü: Köylü merkezli fıkralar, merkezde oturanların köylülerle ilgili oluşturduğu fıkralardır. Çalışmamamızda yer verdiğimiz iki fıkranın, şehirli-lerin köylülere bakış açısını sergilemesi bakımından önemli olduğu düşünölmektedir. Tarafımızdan yapılan çalışmalarda Gercüşlü “ağa” tipinin merkezde olduğu ve köylüleri konu alan bir fıkrada tespit edilememiştir.

Esas olarak kentlilik ve köylölük tartışmalarının yoğun olduğu her şehirde köylüleri hor gören fıkrada sayısının kabarık olduğu bilinmektedir. Bu tarz tartışma ve fıkralar çoğunlukla tarihi bir kimliği olan şehirler ile daha sonradan şehre yer-

leşen köylüler arasında yoğundur. Bu şekilde (7) numaralı fıkrada yer alan köylünün sisi deniz olarak algılaması ve bunun sonucunda yük ve eşeklerinden vazgeçmesi; aynı şekilde (11) numaralı fıkrada da köylünün şalgamlarını yiyen eşiğini tokatlaması ve kulağını ısırması, bunun somut göstergesi olarak kabul edilebilir.

3.1.3. Çoban: Çoban karakteri iki fıkrada (14-15) karşımıza çıkmaktadır. Mesleklerinin çobanlık olması Gercüşlü ağa tipini temsil etmelerinin önünde bir engel olarak görülmemektedir. Çoban tipi 14 ve 15 numaralı fıkralara bakıldığında doğrudan kendisini ağa olarak kabul etmekte ve yaptırımlardan kurtulmak için şehirden ayrılmayı düşünmektedir.

3.1.4. Tüccar: Meslek gruplarından olan tüccar üç fıkrada karşımıza çıkmaktadır. 10 numaralı fıkrada tüccar, işsiz olanların “ağa” olamayacağı imasıyla onları çalıştırmak istemesi ve bunu kabul etmemeleri şeklindedir. 6 ve 19 numaralı fıkralarda ise zor durumda kalan tüccarların Gercüş’te konaklamak zorunda kalmasıyla ilgilidir. Gercüşlü fıkra tipinin özelliği olan “çabuk kanma” 6 numaralı fıkrada göz açık tüccarın kolaylıkla konaklamasını sağlıyor. 19 numaralı fıkradaki tüccarın bu özelliği bilmemesi, onu konaklamak üzere “tanrı evi”ne yönlendirilmesine neden olmuştur.

Gercüş ve çevresinin birinci derece geçim kaynağı tarımdır. Hayvancılık ikinci derece geçim kaynağı olduğundan hayvan konulu fıkralar çok azdır. Fıkralarda karakter olarak yer almasa da rolleri olan hayvanlar bulunmaktadır. Dört fıkrada hayvan isimleri geçmektedir. Eşek (7-11-12), inek (12) ve arı (13) nolu fıkralarda yer almaktadır.

3.2. Mekân

Gercüşlü tipi fıkralarında mekân gerçek dünyadır. Gercüşlü tipine bağlı olarak oluşan fıkralarda fantastik unsurlar bulunmaz. Bu fıkra tipi çerçevesinde oluşan fıkralarda asıl mekân Gercüş’tür. Ancak çevre şehirler de bu tipe mekân olabilmektedir. Mekân olarak Gercüşlü fıkralarında şehir, köy, bağ, dükkân, berber dükkânı, kahvehane, mağaza, ev, bina, camii, dinlenme tesisi gibi yerler karşımıza çıkmaktadır.

Fıkraların çoğunda da görüldüğü üzere mekân bellidir. Gercüş’ün, (2-3-6-8-9-10-11-12-13-14-15-17-19) numaralı fıkralarda mekân olarak kullanıldığı gö-

rılmektedir. Batman (16), Beşiri (7), Suudi Arabistan [Hac] (4) fıkraların geçtiği diğer mekânlardır.

Fıkra tipinde mekânın belirsiz olduğu fıkralar da bulunmaktadır. Bu şekildeki fıkralardan ikisi (1-5) makaleye alınmıştır. Ancak mekânı belirsiz fıkra fazla bulunmamaktadır. Fıkralarda mekân olarak kullanılmayan ancak ismi geçen şehirler ise Siirt (7), Ankara (18), köyler (11-20) ve Mardin (15)dir.

3.3. Zaman

Fıkra türünde genel olarak zaman belli değildir. Gercüşlü tipi çerçevesinde oluşan fıkraların önemli bir kısmında da zaman belirli değildir. Bunlar “Bir gün” şeklinde başlar ve dönemini belirlemek mümkün değildir. Ancak incelediğimiz fıkraların bir kısmında ise zaman belirgindir. Hatta kimi fıkralarda tarih verilmezse de siyasi bir olayla bağlantılandığından yılları tespit etmek mümkün olabilmektedir.

Fıkraların tamamı Cumhuriyet döneminde yaşanmıştır. Kimisinde olay zamanı netken, kimisinde mevsimsel ya da dönemselsel olarak bellidir. İncelenen yirmi fıkroda zaman bakımından fıkraları üç gruba ayırmak mümkündür.

3.3.1. Zamanı kesin olarak belli olan fıkralar:

- “Gercüş’te yakın tarihte ilk on katlı bina yapıldı. [2005-2007]” (8)
- “Şeyh Said isyanı zamanında...”(9)
- “1980-1990’lı yıllarda Gercüş’te işsizlik had safhadadır.”(10)

3.3.2. Zamanı (Yılları) belli olmayan ancak dönemi/mevsimi belli olan fıkralar:

- “... Gercüş’ün merkezine gelince temmuz sıcağında şoför camları kapatmış.” (3)
- “On iki kişilik bir grup hacca gitmiş. [Hac dönemi]”(4)
- “Gercüşlünün biri pekmez yapmış ve Siirt’e götürmek üzere...[Sonbahar]”(7)
- “Gercüş’ün bir köyünden bir adam birkaç sepete şalgam yüklemiş, Gercüş’e getiriyor.[Yaz]”(11)
- “Üzüm zamanıdır.[Yaz-Sonbahar]”(13)

3.3.3. Zamanı belirsiz fıkralar: Yukarıda gösterdiğimiz fıkralar dışında kalan fıkraların zamanı belirsizdir. “Bir gün... (14-15)” şeklinde ya da her an yaşanabilecek hissi veren “Gercüslüler arabaya bindikleri zaman...” şeklinde zamanı/zamansızlığı belirten fıkralardır.

3.4. Dil ve Üslup

Gercüslü fıkra tipine bağlı anlatılan fıkralarda dil ve üslup özellikleri Gercüş dışında anlatıldığından Gercüş çevresinin özelliklerinden ziyade farklı bölge özelliklerini yansıtır. Fıkralar; Kürtçe, Türkçe ve Arapça gibi yörenin günlük konuşma dillerinde anlatılmaktadır. Aynı fıkranın farklı dillerde aktarımı verilmek istenen mesajda bazen eksikliklere yol açabilmektedir.

Üslup özelliklerine bakıldığında ayrıntılı tasvirler hiç bulunmaz. Kısa ve yoğun anlatıma sahip bazı fıkralar argo² ifadeler de barındırmaktadır.

3.5. Sosyo-Kültürel Özellikler

Halk edebiyatının özelliği itibariyle her ürün olduğu bölgenin kültürel özelliklerini birçok yönüyle içinde barındırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Gercüslü fıkra tipine bağlı olarak oluşan fıkralar, farklı bir bölgede anlatıldığında aynı derecede gülünç olarak görülmebilir. Bergson, komik şeylerin birçoğunun bir dilden diğerine çevrilemediği, çünkü ayrı bir cemiyetin adetlerine, fikirlerine tercüman olduğunu belirtmektedir (1989: 16). Aynı şekilde “Uyumsuzluk Kuramı”na göre Morreall da farklı kültür insanların bir anlatıda (=fıkra) uyumsuz davranışları bulamamalarına yol açacağını ve gülünç unsurların zor yakalanabileceğini vurgulamaktadır (1997: 90). Dolayısıyla kimi fıkra örnekleri yörede çok gülünç görülmesine rağmen farklı bölgelerde gülünç olarak değerlendirilmektedir.

Yukarıda belirtildiği üzere fıkraların yörenin farklı konuşma dillerinde anlatılması bazen anlamın korunmasını güçleştirmekte ve anlamda değişime yol açmaktadır. Ancak farklı dillerde aktarımın fıkraya zenginlik kattığı da söylenebilir.

Sosyal hayat çok yönlü olarak fıkralarda yer alır. Yöre insanı her ne kadar “Gercüslü Ağa” tiplmesiyle ünlenmiş de bir eşek yükü odunu (Örnek 17) satmaya gitmesi veya bir yıllık emeğin ürünü olan kuru üzüm ile pekmezi ya da şalgamı

² Argo ifadeler barındıran fıkralar yazıya dâhil edilmemiştir.

günlük olarak (Örnek 7-11) eşeklerle çevre şehirlere satmaya gitmesi ekonomik olarak yörenin güçlü olmadığını göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Sosyal hayatın şekillenmesinde en önemli unsur dindir. Tespit edilen fıkralardan dini içerikli sadece bir tane (Örnek 20) tespit dirmiştir. Din görevlisinin halkın yapmasına karşı çıktığı uygulamaların kendisinin yapmasını yerdiği görülmektedir.

Sadece sanatta ve edebiyatta değil, sosyal yaşamın da içinde olan mizah, gündelik söylemin bir parçasını oluşturmaktadır (Altıntop, 2017: 12). Güzel sanatların tümünün yanında sosyal hayat birçok yönüyle mizaha konu olabilmektedir. Gercüşlü tipine bağlı fıkralar günlük olaylar ile toplumun tarihsel-toplumsal koşullarına bağlı olarak oluşmakta/değişmektedirler.

Derlenen fıkralarda kadınlar karakter olarak çok az görünürler. Sadece 6 numaralı fıkrada evin hanımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Gercüş ve çevresi aşırı kapalı bir yapıya sahip olmamasına rağmen, kadınlar fıkralarda kendilerine yer bulamamışlardır.

Gercüşlü fıkra tipine bağlı olarak oluşan fıkralarda karakterlerin aksine, Gercüş'te eğitim seviyesinin uzun yıllardan beri yüksek olduğu ve eğitime de önem verildiği bilinmektedir. Buna rağmen Gercüşlülerin bu yönü fıkralara yeterince yansımadağı görülmüştür.

Gercüş ve çevresinde temel geçim kaynağı tarımdır. Örneklerden de anlaşılacağı üzere bağıcılık temel geçim kaynağıdır. Sosyal hayat ve ekonomik yapı olduğu gibi fıkralara yansımıştır.

4. Sonuç

Sözlü ürünlerin kalıcılığının temel koşullardan biri, toplumun bireyle-ri tarafından kabul edilip anlatılıyor olmasıdır. Araştırma alanımızı teşkil eden Gercüş'te bu sözlü ürünlerden fıkralar, toplumsal hayata bağlı olarak oluştuğundan pek çok yönüyle Gercüş'ün sosyal ve ekonomik hayatından izler barındırmaktadır. Ancak bu fıkra tipi Gercüşlüler tarafından anlatılmaz çevredeki yerleşim birimlerinde Gercüşlülerle ilgili anlatılır. Gercüşlüler kendileri bu fıkraları anlatmasa da çevrelerinde bu ürünlerin anlatıldığı farkındadırlar.

Sözlü kültür ürünlerinin çoğu gibi fıkralar da sürekli bir değişim geçirmek ve yeni hal almak suretiyle varlıklarını devam ettirmektedirler. **Gülünç, saflık veya hazırcevaplık** gibi konularda sürekli GercüŖlü **tipine uyarlanarak yeni metinler** oluşturulmaya devam edilmektedir. Buna 8 ve 11 numaralı **fıkralar** örnek verilebilir.

GercüŖlü fıkra tipine bağlı oluşan fıkraların hiçbirinde olağanüstü kişi ve olaylar yer almaz. Aslında fıkra tipleri, bir toplumu simgelediğinden bu fıkra tipine bağlı oluşanları kısmen GercüŖlülerin genel davranış özellikleriyle örtüşmektedir.

Fıkraların çoğu tek olaya bağlı olarak oluşmuştur. Sadece **dört tane fıkrada birden fazla** olay vardır. Ayrıca fıkranın uzunluğu ya da kısalığının olay sayısı ile ilgisi bulunmamaktadır. Amaç konunun daha net anlaşılmasını sağlamaktır.

GercüŖlü **fıkra tipine bağlı olarak derlenen fıkralarda güldürme ve eğlendirme işlevi ön planda yer alır. Düşündürme ve eğitme işlevi ise çok sınırlıdır.**

Fıkralardaki olaylar gündelik yaşamın kısa sahneleri şeklindedir. Olayların zamanı ve mekânı çoğunlukla bellidir. Gercüş merkez ana mekân olmak üzere çevre köy ve şehirler fıkraların geçtiği yerlerdir.

Bazı fıkralarda tarihi olaylar da konu edinilmektedir. 9 numaralı fıkrada Şeyh Said olayına atıfta bulunularak ağalarla ilişkilendirilmiş ve fıkra oluşturulmuştur.

Fıkralardaki tip özelliklerinin bir kısmı halkla uyumlu iken önemli bir kısmı ise çevrede yaşayanların değer, davranış gibi farklı özellikleri GercüŖlü tipine mal edilerek onlar **üzerinden** aktarmaya çalışmışlardır.

Kaynakça

- Aça, Mehmet-Metin Ekici-A. Müge Yılmaz (2014). Anonim Halk Edebiyatı, *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. (Edt. Öcal Oğuz) Ankara: Grafiker Yayınları.
- Aça, Mustafa (2010). Türk Mahalli Fıkra Tiplerine Bir Örnek: İssiyin ve Sümes, *Uluslararası Giresun ve Doğu Karadeniz Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri*. C. II, Giresun belediyesi yayınları.
- Altıntop, Gülден (2017). *Karikatür, Edebiyat, Söylem*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mardin.
- Altunel, İbrahim (1990). *Anadolu Mahalli Fıkra Tipleri Üzerine Bir Değerlendirme*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Artun, Erman (2013). Çukurova Halk Kültüründe Mizah, Adana: Karahan Kitabevi.
- Bergson, Henry (1989). *Gülme (Le Rire)*, (Çev. Mustafa Şekip Tunç), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları.
- Boratav, Pertev Naili (2013). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*, Ankara: Bilgesu yayınları.
- Elçin, Şükrü (1986). *Halk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları.
- Morreall, John (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak*, (Çev. Kubilay Aysevener-Şenay Sayer), İstanbul: İris yayıncılık.
- Özdemir, Nebi (2005). *Cumhuriyet Dönemi Türk Eğlence Kültürü*, Ankara: Akçağ yayınları.
- Özünlü, Ünsal (1999). *Gülmecenin Dilleri*, Ankara: Doruk yayınları.
- Sanders, Bary (2001). *Kahkahanın Zaferi Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, (Çev. Kemal Atakay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sakaoğlu, Saim (1992). *Türk fıkraları ve Nasreddin Hoca*, Konya: Selçuk Üniversitesi yayını.
- Sakaoğlu, Saim (2013). "Geleneksel Fıkra-Modern Fıkra", *Milli Folklor*, Yıl 25, S. 97.
- Şimşek, Esmâ (2006). "Türk Tipleri Arasında 'Baskilli' Fıkra Tipinin Yeri", *Mitten Meddaha Türk Halk anlatıları Uluslararası Bildirileri*, Ankara: Gazi Üniversitesi THBMER yayını.
- Şimşek, Esmâ (2015). "Türk Halk Edebiyatı Anlatı Türleri İçerisinde Fıkranın Yeri", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, S. 6 / Mayıs 2015.
- Usta, Çiğdem (2009). *Mizah Dilinin Gizemi*, Ankara: Akçağ yayınları.
- Yıldırım, Dursun (2016). *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*, Ankara: Akçağ yayınları.
- Yücebaş, Hilmi (2004). *Türk Mizahçıları, Nüktedanlar ve Şairler*, İstanbul: L&M yayınları.

Sözlü kaynaklar:

Derleme çalışmaları sırasında görüştüğümüz kaynak kişiler kimlik bilgilerinin yayınlanmamasını talep ettiklerinden künye bilgileri yazıya alınmamıştır. Kişilerin bilgileri ve ses kayıtları arşivimizde bulunmaktadır.

Fıkra Metinleri

Örnek 1:

Gercüslünün biri sakal tıraşı için berbere gider. Gün boyu berber dükkânında su akmaktadır. Berber göz açık biridir. Suyun akmadığını belli etmeden gelen müşterisine:

-Geçen gün bir Gercüslü geldi o kadar delikanlıydı ki beni susuz ve köpüksüz tıraş et dedi ve tıraş bitene kadar hiç sesi çıkmadı.

-Ne demek, ben de susuz ve köpüksüz tıraş olabilirim, buyur beni de tıraş et.

Göz açık berber sakalı ıslatıp köpürmeden tıraş etmeye başlar. Bu arada yüzü kan içinde kalan Gercüslünün canı yanmaya başlar. Berber hemen:

-Hayırdır sen Gercüslü değil miydin? Sanki şikâyetçi gibi duruyorsun.

-Gercüslüyüm dediysem merkezinden değil köylerindim (K5-8).

Örnek 2:

Gercüş'te bir mağazanın açılışı yapılacak. Davetliler toplanır sıra kurdeleyi kesmeye gelir. Davetliler ve diğer bütün Gercüslüler hep beraber makaslarını ceplerinden çıkarmış (K.1-6-7)

Örnek 3:

Gercüslü biri eski model bir araba alır. Arabayla seyahat eden aile Gercüş'ün merkezine gelince temmuz sıcaklığında şoför camları kapatmış. Oğlu camları açmaya çalışınca, baba bağırarak "Eş.oğlu! Camı kapat arabamızın klimasız olduğunu anlayacaklar." demiş (K1-2-5-8).

Örnek 4:

Gercüş'ten on iki kişilik bir grup hacca gitmiş. Gruptan biri topluluktan kopup kaybolmuş. Adam gururuna yedirmediği için kaybolduğunu kimseye söyleyememiş. Gün boyu arkadaşlarını arayan adamın hareketlerinden şüphelenen biri ona durumu sorunca "On bir arkadaşım kayboldu. Onları arıyorum." demiş³ (K3-5-7-8).

Örnek 5:

Gercüslüler bir arabaya bindikleri zaman ağalığın verdiği gururla hep önde otururlar. Bir gün bir Gercüslü Batman minibüsüne doğru koşmuş acelesi varmış bir bakmış ki

3 Farklı anlatılarda bu sayı 44 ve 99 hacı olarak geçmektedir.

başka biri ön koltuğa oturmuş. Sadece arka koltuk boşmuş. Başka çaresi olmadığından arabaya biner. Araba Gercüş'e yaklaştığında şoföre silah çekerek "Arabayı geri sür." diyerek arabayı Gercüş merkeze girene kadar geri sürdürmüş (K4-7).

Örnek 6:

Adamın biri Gercüş'e gidiyor işini tamamlayana kadar akşam oluyor. Geciktiği için araba da bulamıyor hangi kapıyı çaldıysa kimse misafir olarak kabul etmez onu. Adam uyanık en sonda bir çare düşünür.

Bir evin kapısını çalar. İçerden bir kadın "Kim o?" diye seslenir. Adam da "Ağa evde mi?" diye sorar. Evin reisi "Ağa evde mi?" sorusunu duyunca hoşuna gider ve tok bir sesle hemen seslenip "Buyur gel gel" demiş (K1-5-6).

Örnek 7:

Gercüşlü bir köylü pekmez yapmış ve Siirt'e götürmek üzere eşeklerine yüklemiş. Beşiri taraflarına geldiğinde hem hava bozuk hem de yoğun bir sis varmış. Birinci eşek sisin içine dalıp kayboluyor. İkinci eşekte deniz gibi görünen sisin içinde kaybolunca adam üzölmüş. Uzaktan seyrederek "Vallahi, üzöntüm eşeklere değil de asıl üzöntüm pekmezdir." demiş (K5-8).

Örnek 8:

Gercüş'te yakın tarihte ilk on katlı iki bina yapıldı. Tabi herkes herkesin ağasıdır. Kimse kimsenin ekiği değildir. En üst iki katta Gercüşlüler yerleşir. İlk sekiz kata ise dışarıdan gelen memurlar yerleşir. Dışarıdan gelenler kim oluyor da Gercüşlülerin üst katlarında oturacak (K3-7).

Örnek 9:

şeyh Said isyanından sonra devlet ağaların fermanını çıkarır. Bir süre sonra ferman haberi Gercüş'e yetişir. Çıkarılan fermana ağaların, şeyhlerin ve beylerin toplanması istenir. Çevrede yaşayan beş ağa Suriye'ye kaçıp af çıkınca geri dönmeye karar verirler. Bu ağalar Gercüş'ten geçerken şehir kenarda bir çoban ile karşılaşırlar. Çoban "Hayırdır! Nereye böyle kuşanmışsınız." diye sorar. Ağalar da "Biz ağayız ağaların fermanı çıkmış. Biz de kaçıyoruz." demişler. Çoban hemen kaftanı çıkarıp atar "Ben de sizinle geliyorum" der.

-Hayırdır sen niye geliyorsun?

-Ben Gercüşlüyüm, bütün Gercüşlüler ağadırlar (K2-5-6-8).

Örnek 10:

1980-90'lı yıllarda Gercüş'te işsizlik had safhadadır. Bir adam bir kamyon eşya getiriyor. Bunları indirmek için işçiye ihtiyacı vardır. Adam kahvehaneyeye girer, kahve tıklım tıklımdır. Adam kahveye seslenir.

-Arkadaşlar bir saniyenizi alayım.

-Buyur.

-Bana üç-beş adam lazım.

-Ne yapacaksınız?

-Bir kamyon eşya var bunları indirmem gerekiyor. İşçiye, hamala ihtiyacım var.

Herkes ters ters bakıp oyunlarına devam ederler. Adam kahveciye döner şaşkın şakın sorar.

-Bu adamlar ne iş yapar.

-Hepsi işsiz, boş gezen adamlar.

-Niye çalışmıyorlar.

-Bunlar ağa, amelelik yapamazlar (K2-6-8).

Örnek 11:

Gercüslü'nün bir köyünden bir adam birkaç sepete şalgamı yüklemiş Gercüslü'e getiriyor. Şalgamları yükten indiriyor. Sepetlerin en üstüne de en büyük ve düzgünlerini bırakmış. Eşeğini de yandaki ağaca bağlayarak pazarlık yapmak üzere bir bakkala gider. Sıkı bağlanmayan eşek ipini koparıp en üstteki güzel şalgamları yemeye başlar. Bunu gören köylü koşarak gelip okkalı bir tokat yapıştirarak eşeğin kulağını da sıkıca dişleyip şöyle der:

-Vallahi sen şalgamları bıraksan da ben senin kulağını bırakmam (K9).

Örnek 12:

Gercüslü birinin inekleri akşam arpa deposuna girer ve çok fazla arpa yerler. Sabah ineği sağlamak için inen çocuk bakmış inekleri o kadar arpa yemiş ki davul gibi şişmiş. Çocuk koşarak babasına seslenmiş.

-Bizim inek arpa yemekten fazla şişmiş nerdeyse ölecek. Eşekte hiç durmuyor durmadan zırlıyor.

Bunu duyan babası ahıra bakar ve oğluna seslenir "Al bu parayı git dört beş soda al gel." demiş. Birkaç soda ineğe verilince inek sakinleşir. Bu esnada eşek yine zırlar. Adam da eşeğe dönüp "Seni gidi seni, sen de soda istiyorsun değil mi!" demiş (K3).

Örnek 13:

Üzüm zamanıdır. Gercüslü bir çiftçi bağına gitmek üzere evden çıkar. Bağına gider bir asmadan güzel bir salkım koparmak için elini uzattığında aniden bir arı elini sokar. Can ağrısı havliyle bağırır çağırır tam üzüm salkımını yere çalacakken babası seslenir:

-Ne oldu? Ne yapıyorsun?

-Tam elimi bir salkım üzümüne atacakken elimi bir arı soktu.

-Ben şimdi bu üzüm salkımını yere çakacağım.

-Oğlum sen bilmiyor musun bağların sahipleri Gercüslüler değil aslında arılardır (K9).

Örnek 14:

Bir gün Gercüş'ün alt tarafında bir çoban hayvanlarını otlatıyor. Bir bakıyor bir anda tüm Gercüş boşalıyor. Çoban hızla uzaklaşan insanlara doğru koşar ve birini durdurarak sorar:

-Hayırdır, hepiniz nereye kaçıyorsunuz?

-Ne olduğundan haberin yok mu?

-Haberim bir şeyden yok, Allah aşkına ne olmuş?

-Devlet ağaların fermanını çıkarmış ondan hızla Gercüş'ten ayrılıyorlar.

Bunu duyan çoban kaftanını çıkarıp hareketlenerek diğerlerine yetişmeye çalışır (K3-4-5-8).

Örnek 15:

Bir gün çoban Gercüş'ün kenarında hayvanlarını otlatıyor. Bir bakıyor ki şehirlilerin hepsi Mardin² yoluna girmiş ve hızla yürüyorlar. Birini durdurarak merakla sorar:

-Hayırdır, nereye böyle gidiyorsunuz?

-Mardin valisi haber salmış, ağaları Mardin'e davet etmiş.

Bunu duyan çoban da Mardin'e yönünü çevirerek yola koyulmuş (K1-6).

Örnek 16:

Gercüşlü biri evini Batman'ın merkezine taşır. Ev kiralar ve oturmaya başlar. Bir ay iki ay üç ay derken ev sahibine kirasını ödemez. Ev sahibi kiracıdan ses çıkmadığını görünce durumunu merak edip kirasını niçin ödemediğini sormaya gider. Ev sahibi Gercüşlü kiracısına sorar:

-Üç ay oldu kirayı ödemiyorsun, hayırdır inşallah niye kiranı ödemiyorsun?

-Şimdi sen benden ev kirası mı istiyorsun?

-Tabii ki! Bedavaya mı oturacaksın?

-Yahu sen çevrene kiracının Gercüşlü olduğunu söyle. Bu şeref sana yeter. Nasıl para istersin benden (K3-7).

Örnek 17:

Gercüşlü biri satmak üzere eşeğine odun yükler ve gider. Gercüşlüleri iyi tanıyan bir alıcı çıkar.

-Ağa odunların kaç liradır?

-Al götür canın sağ olsun.

Adam odunları eve götürdükten sonra eşeği Gercüşlüye getirir ve teşekkür ederek ayrılır. Eve dönünce babası ona sorar:

² Batman il olmadan önce Gercüş Mardin'e bağlı bir ilçeydi. Bundan dolayı çok sayıda anlatıda Mardin merkez olarak anılmaktadır. Başka bir anlatıda Mardin valisi yerine Cizre Miri diye geçmektedir.

-Oğlum odunları paraları nerede?

-Bir adam geldi “Ağa odunların kaç lira?” deyince para almadım.

-Tüh sana! Sen benim oğlum olamazsın. Ağa dedikten sonra sen eşeğini nasıl alırsın utanmaz.

Örnek 18:

Gercüslünün biri milletvekili seçilir. Ankara’ya hem yemin töreni hem de mazbatasını almak üzere gedecek. Tabi özel araba, şoför ve koruma da verirler. Her seferinde koruma arka kapıyı açıp “Buyurun sayın vekilim!” deyip arabaya buyur eder. Vekili mecbur bırakıp arkada oturturlar. Vekil bakıyor Ankara’ya da az kaldı ama bir türlü öne geçemiyor. Ankara yakınlarında ulaştıklarında vekil “Ankara’ya girmeden bir dinlenme tesisine çekin.” der.

Herkes ihtiyaç için arabada iniyor. Milletvekili fırsattan istifade hızla koşup öne oturur:

-Milletvekili de olduk bunlar yine beni arkada oturtuyorlar (K10).

Örnek 19:

Gercüş’e yabancı biri geliyor. Geç saatlere kadar işi ile uğraşiyor şehirden ayrılmak için araba bulamayınca bir kapıyı çalar ve “Ben tanrı misafirim.” der. Adam da eşinden ceketini ister ve adama bir açıklama yapmadan beni takip der. Adam da merakla takip ediyor onu. Tam caminin önüne gelip “Sen Tanrı misafirisin buyur bu da Tanrının evi.” der (K10).

Örnek 20:

Gercüş’ün bir köyüne Gercüslü fahri bir imam görevlendiriliyor. Köylüler de bir süre sonra imama:

-Seyda, hizmetin karşılığı olarak bizden ne isteyeceksin?

-Yılda bir kere her evin üzümünden yüzde on isterim.

Köylüler de bu kolay iştir deyip bir yıl geçmesini beklerler. Yıl geçip üzüm vakti geldiğinde herkes sepetlerle üzüm getiriyor. İmam bütün üzümü eve alıyor. Köylülerden biri imamın bu kadar üzümü ne yaptığını merak eder ve sormaya karar verir.

-Seyda sen bu kadar üzümü ne yapacaksın?

-Birazını yemek için ayırıyorum, birazını da kursa gelen çocuklara veriyorum, kalanı da ziyan olmasın diye küpe basıp toprağın altına saklıyorum (K10).

Birinci Dünya Savaşında Suriye’de Panislamist Propaganda: *Eş-şark* Gazetesi Örneği

M. Talha ÇİÇEK*

Öz

Bu makale Birinci Dünya Savaşı esnasında, Suriye’de Cemal Paşa’nın kararıyla Arapça olarak yayımlanan ve İttihad-ı İslam propagandası yapmayı amaçlayan *eş-şark* gazetesi hakkındadır. Makale gazetenin kuruluş amacı ve söylemini analiz etmekte, etkisine dair bazı çıkarımlarda bulunmaktadır. Panislamizm savaş döneminde Osmanlı Devleti’nin bir tür resmi ideolojisi niteliğindeydi. Osmanlı tabiiyetinde bulunan veya bulunmayan Müslümanların, İmparatorluğun savaş hedeflerini desteklemesinin sağlanması da bu ideolojinin temel motivasyonlarından biriydi. *Eş-şark* ve benzeri araçlar vasıtasıyla dünya Müslümanları kolonyal Avrupa devletlerin amaçları hakkında aydınlatılacak ve böylece Müslüman sömürgeler arasında anti-kolonyal isyanlar patlak verecekti. Bu doğrultuda, Hilafet, Osmanlı Devleti’nin devam etmesinin önemi ve şerif Hüseyin ve Mısır Sultanı gibi “isyanlıların” “ihaneti” dergide yayınlanan makalelerde en çok işlenen temalar arasındaydı. Muhammed Kürd Ali ve şekib Arslan gibi Suriye’nin önde gelen ilim ve fikir adamları da gazeteye yazılarıyla katkıda bulunmuşlar ve gazetede idari görevler üstlenmişlerdir. Makale, *eş-şark* gazetesinin nüshalarından faydalanmanın yanında, Osmanlı, İngiliz, Alman ve Avusturya arşivlerindeki konuyla ilgili belgeleri de içermektedir. Bu makalede Mary Mills Patrick’in kısa hayat hikayesiyle beraber Türk eğitim sistemine ve onun özellikle kızların eğitimine yaptığı önemli katkılara işaret edilecek. Ayrıca yukarıda adı geçen eseri çerçevesinde Türk kızlarının eğitim hayatına dahil olmalarında oynadığı rol üzerinde durulacaktır. Bu katkıları işaret edilmemiş

Anahtar Kelimeler: Cemal Paşa, *Eş-şark*, I. Dünya Savaşı, Panislamizm, Suriye

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.
e-posta: talhacicek@gmail.com

Panislamist Propaganda in Syria During World War I: The Case of al-Sharq Periodical

Abstract

This article aims to analyze the discourse of *al-Sharq*, an Arabic newspaper published in Damascus under Cemal Pasha’s patronage during the Great War. The aim of *al-Sharq* was to propagate Ottoman Pan-Islamism, the official imperial ideology of the Great War, among the Ottoman and non-Ottoman Muslims. By this way, all the world’s Muslims would be awakened about the aims of the colonial empires and they would turn to support the Ottoman cause. Prominent Arab intellectuals such as Muhammad Kurd Ali and Shakib Arslan contributed to the periodical as authors and editors. Panislamist themes such as the Caliphate, the importance of the maintenance of the Ottoman Empire, the “treason” of the “rebels” like Sharif Hussein of Mecca and the sultan of Egypt was dwelled on many articles appeared in the columns of the periodical. Besides using the volumes of *al-Sharq*, the present article draws on the related sources from the Ottoman, British, German and Austrian archives.

In this study, we will examine the life of Mary Mills Patrick and her contributions to Turkish educational system and especially the education of female students in Turkey. We will also focus on her role for the active participation of Turkish girls into educational life within the framework of her booklet mentioned above.

Keywords: Cemal Pasha, eş-Şark, Panislamism, Syria

Giriş

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'na girişi ve buna paralel olarak, Almanya'nın da teşvik ve yönlendirmesiyle, Halife'nin İtilaf devletlerine karşı cihad ilan etmesi, Osmanlı Hilafetini İttifak devletlerinin savaş propagandasının önemli bir unsuru yapmıştı. Cihad ilanı Osmanlı idarecilerini ve Alman hükümetini hem Osmanlı halkları nezdinde, hem de Osmanlı dışı Müslüman toplumlar üzerinde, bütün Müslümanları “küffar”a karşı Halife'nin sancağı altında toplanmaya davet eden Panislamist bir propaganda faaliyetini gerekli kılmıştı.¹ Bu propagandanın ana teması, Almanya ve Osmanlı Devleti'nin İngiliz ve Fransız sömürgesi altında bulunan Müslüman devletleri, bu boyunduruktan kurtaracağı vaadiydi. Bu çerçevede, Hıristiyan bir devlet olarak Almanya. Osmanlı Devleti'nin müttefiki ve Müslümanların dostu rolünü üstlenmekteydi.²

Bu Pan-İslamist söylem, savaş başlangıcında olağanüstü yetkilerle 4. Ordu Kumandanı olarak Suriye'ye gönderilen Bahriye Nazırı Cemal Paşa'nın, Suriye programının da önemli bir parçasını oluşturuyordu.³ Zira İslam birliği propagandası yoluyla, hem Suriyelilerin Osmanlı Halifesine bağlılıkları artacak hem de, o zaman ki Suriye'nin komşusu olan ve İngiliz idaresi altında bulunan Mısır'da, Cemal Paşa'nın organize edeceği bir saldırı harekâtı ve Mısırlıların silahlı desteğiyle Osmanlı hâkimiyeti yeniden tesis edilecekti.⁴ Mısır'ın fethi için yapılacak bir askeri harekât ve bu harekâttan cesaret alacağı düşünülen Mısırlıların isyan

1 Cihad ilanının Alman projesi olduğunu iddia eden bir çalışma için bkz.: Tilman Lüdke, *Jihad made in Germany: Ottoman and German propaganda and intelligence operations in the First World War*, Münster: LIT Verlag, 2005; ‘Alman yapımı’ cihad yaklaşımlarını reddedip, Osmanlı Devleti'nin politikaları için Cihad propagandasının merkezi bir yer işgal ettiğini savunan çalışmalar için bkz.: Mustafa Aksakal, “Holy War Made in Germany”? Ottoman Origins of the 1914 Jihad.” *War in History* 18/2 (2011): 184-99; M. Talha Çiçek, “Visions of Islamic Unity”, *Die Welt des Islams* 54 (2014): 460-482; savaş dönemi Osmanlı propaganda broşürleri üzerine bir çalışma ve bu broşürlerin Almanca, Arapça ve Türkçe metinleri için bkz.: Gottfried Hagen, *Die Türkei im Ersten Weltkrieg*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990.

2 Mustafa Aksakal, *Harb-i Umumi Eşiğinde: Osmanlı Devleti Son Savaşa Nasıl Girdi*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 19-20.

3 Cemal Paşa'nın Suriye'deki faaliyetleri üzerine yapılmış bir çalışma için bkz.: M. Talha Çiçek, *War and State Formation in Syria: Cemal Pasha's governorate during World War I*, (London: Routledge, 2014).

4 Mısır Harekâtı üzerine yapılmış bir çalışma için bkz.: M. Talha Çiçek, “The Holy War in Syria: Cemal Pasha and the Ottoman plan to conquer Egypt in the First World War” *War & Society* 35/1 (2016): 39-53.

ederek Osmanlı birliklerine katılması, savaş boyunca Cemal Paşa’nın Suriye’deki en önemli siyasi/askeri hedeflerinden biri olmuştur.⁵

Cemal Paşa’nın yürüttüğü Panislamist propagandanın bir diğer ayağı da Suriye halkının Osmanlı Halifesine olan sadakatlerinin artırılması ve Suriyelilerin bu yönde bir siyasi bilince sahip olmalarının sağlanmasıydı.⁶ Bu makale boyunca incelenecek Eş-Şark Gazetesinin kurulması da, Cemal Paşa’nın Suriye’de bu yöndeki en önemli faaliyetlerinden birisiydi. Bu makalede, Cemal Paşa’nın öncülüğünde Arapça olarak yayınlanan ve Suriye içinde ve dışında yaşayan Araplara Osmanlı Halifesi etrafında İslam birliği propagandası yapmayı hedefleyen eş-Şark gazetesinde ele alınan belli başlı konular incelenerek Osmanlı Devleti’nin İttihad-ı İslam temalı Savaş propagandası anlaşılmasına çalışılacaktır. Makalede, Gazetenin the British Library’deki nüshalarından istifade edilmiştir.

Gazetenin Kuruluş Süreci ve Amaçları

Suriye’de Panislamizm propagandası yapacak bir gazete fikri Alman oryantalist Baron von Oppenheim’e aitti. Oppenheim, başlangıçta gazeteyi Alman destekli olarak Osmanlı Devleti’nden bağımsız çıkarmayı düşünmüştü. Fakat müttefikler de dâhil olmak üzere, Suriye’de her türlü yabancı nüfuzuna karşı olan Cemal Paşa, Osmanlı ve Alman propagandası yapacak bir gazetenin çıkarılması fikrini desteklemekle birlikte, bunun tamamen kendi kontrolü altında olmasını istiyordu.⁷ Aşağıda da görüleceği gibi gazetede Alman propagandası neredeyse Osmanlı-Alman ittifakının meşrulaştırılmasıyla sınırlı tutulmuştu. Ayrıca, o tarihlerde Cemal Paşa’nın yakın çevresinde yer alan Arap

5 I. Dünya Savaşı döneminde Mısır’a yönelik Osmanlı ve Alman faaliyetlerine dair çalışmalar için bkz.: Donald McKale, *War by Revolution*, Kent: The Kent University Press, 1998; Salvador Oberhaus, “*Zum wilden Aufstande entfammen*”: *Die deutsche Propagandastrategie für den Orient im Ersten Weltkrieg am Beispiel Ägypten*, Saarbrücken: VDM Verlag, 2007.

6 Suriye’ye geldikten hemen sonra, Cemal Paşa, Osmanlı hilafetinin propagandasını yapacak *Selahaddin-i Eyyubi Külliyesi* adında bir üniversite kuracaktı. Bu külliye hakkında yapılmış detaylı bir çalışma için Martin Strohmeyer, *Al-Kulliya as-Salahiya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus und Panislamismus im Ersten Weltkrieg*, Stutgard: Kommissionsverlag Franz Steiner, 1991; bu külliye hakkında yapılmış Türkçe bir çalışma için bkz.: Kenan Ziya Taş, *Kudüs Selahaddin-i Eyyubi Külliye-i İslamiyesi*, (İstanbul: Post Yayınları, 2016).

7 Almanlar tarafından Medine’de Alman yanlısı bir Gazete çıkarma girişimi de benzer gerekçelerle engellenmişti. Gazete’yi kurmakla görevlendirilen Said Mehmed Me’mun’un bahsi geçen gazeteye izin almak için giriştiği bütün teşebbüsler sonuçsuz kalmıştı. Alman diplomat Metternich’in ifade ettiğine göre, bu engellemelerden dolayı Me’mun en sonunda bu teşebbüse Osmanlı hükümeti nezdinde önderlik etmekten feragat etmişti. Alman Büyükelçiliği’nin bu gazetenin çıkması lehinde bir teşebbüste bulunması da faydadan ziyade zarar getirmişti. Metternich’in ifade ettiğine göre, Me’mun Osmanlı otoriteleri nezdinde temel olarak bir Alman ajanı olarak görülüyordu: PA-AA, Türkiye 165, Bd.39, Metternich’den Bethmann Hollweg’e, İstanbul, 20 Ağustos 1916.

gazeteci Muhammed Kürd Ali'nin hatıratında geçtiği üzere, I. Dünya savaşı dönemlerindeki Osmanlı Suriye'sinin mutlak hâkimi, Oppenheim'i "hilekar" bir adam olarak görmekteydi.⁸

Cemal'den başka, Suriye'deki diğer Osmanlı idarecileri de Oppenheim'in Şam'da Alman yanlısı bir gazete çıkarma girişiminden rahatsızlardı. Suriye Valisi Hulusi Bey, 15 Eylül 1915'te, Oppenheim'in çıkarmayı planladığı gazetenin yol açabileceği problemleri Talat Paşa'ya aşağıdaki cümlelerle özetliyordu:

"Suriye havalisinde Alman nüfuzunun tamimi için müracaat edilen vesaitten en mühimi Şam'da bir gazete neşri olduğunu 28/29 Temmuz 1331 tarihli tahrirat ile ber-tafsil arz etmiş idim. Bu gazete işini akim bırakmak için yazdığım talimat ahkâmı Cemal Paşa tarafından şayan-ı kabul görülmediğinden Şam'da bulunduğu müddet zarfındaki tetkikatım neticesi propagandaya memur olduğu-na katiyen şüphem kalmayan Baron Ophenheim'in programını temin edecek ol vechle bir talimat tanzim ve bade'l-mütalaa müeddası telgrafla tasdik olunmak üzere posta ile Enver Paşa hazretlerine takdim olunduğunu haber aldım. Güya bu gazete İslamların hilafet makamı etrafında ittihadını ve devlet-i aliye'nin te-alisini temine hadim olmak üzere Arab lisanıyla el-İslam namıyla Şam'da neşr edilecekmiş. Eğer maksat bu ise hilafet merkezi İstanbul'dur. Devletin resmi lisanı Türkçe'dir. O halde mezkûr gazete Türkçe olarak İstanbul'da neşr edilsin. Makalat-ı mühimmesini gerek bu havalide gerek münteşir gazetelere derc ettirilmek ve gerekse icab eden mahallere gönderilmek üzere Arapçaya tercüme ve tab ettirilsin. Yoksa daha meydanda gazete falan yok iken uleması arasında mücerred Almanlar'dan beş on guruş alabilmek emeliyle gayr-i Müslim bir devletin İslamları izmihlalden kurtaracağına dair hadis-i nebevi icad ve anın da Alman hükümeti olduğunun şimdi anlaşıldığını iddia etmeye cüret-yab olacak kadar haris bir muhitte Arabiyü'l-ibare böyle bir gazetenin neşrine müsaade etmek kendi elimizle bu havalide Alman nüfuzunun tamimine ve kendi nüfuzumuzun kesrine muvafakat eyleyecektir. Velhasıl mezkur gazetenin burada neşir idame-i emniyet ve siyasete mahzurları olacağı müstelzim olduğundan büsbütün neşrinden sarf-ı nazar ettiril-

⁸ Kürd Ali, hatıratında Cemal Paşa'nın Oppenheim hakkında kendisine şunları söylediğini ifade etmektedir: "...Paşa bana dedi ki: 'Baron [Max Freiherr von] Oppenheim'i tanıyor musun? Ona 'Kendisini Mısır'dan iyi tanırım' dedim. Bana 'Ondan sakın! Hilekâr bir adamdır!' dedi. Cemal Paşa'nın bu tavsiyesini aklımda tuttum ve gereğince hareket ettim". Muhammed Kürd Ali, *Bir Osmanlı-Arap Gazetecinin Anıları*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006, s. 176.

mesi veyahut ber-vech-i maruz İstanbul’da neşr olunması esbabının istikmaline çalışılmasına ve bu babdaki emr-i cevaplarına intizar eylerim.”⁹

Aynı şekilde, ATASE Arşivindeki bir belgeden anlaşıldığına göre Enver Paşa da Oppenheim’den şüpheleniyordu.¹⁰ Bütün bu çekincelerin bir sonucu olarak gazetenin Cemal Paşa’nın kontrol ve denetimi altında Osmanlı hükümeti tarafından yayınlanmasına karar verildi. Başlangıçta gazetenin ismi Oppenheim’in önerdiği şekilde *el-İslam* olarak düşünüldü. Hatta gazetenin programı bile el-İslam olarak hazırlanmıştı. Daha sonra gazetenin adının *el-Ba’as* [diriliş] olarak önerildi.¹¹ Fakat son anda gazetenin adının *eş-Şark* olmasına karar verildi.

ATASE Arşivi’nde mevcut olan programında Gazetenin yayınlanma amacına dair şu bilgiler verilmekteydi:

“Gazetenin asıl maksadı, İslâmlar arasında ittihad-ı mukarrarat teminine çalışmaktır. Bu maksadın temini için Hükûmet-i Osmaniye haricinde yaşayan Müslümanlara anasır-ı kavmiye ve hürriyet-i kadimelerini ihtar ederek, onlarda bir vicdan-ı millî uyandırmaya ve istiklal-i idarelerini kazanmaları için meydan-ı cidal ve faaliyete atılmalarını teşvike çalışılacaktır.

Düşmanlarımız bilhassa Suriye’de telkinat-ı fesadcuyane icra ve birtakım bedhâhları bu alçakça tezvira alet etmeye çalışıyorlardı. Gazete bütün kuvvetiyle bunların mahiyetini teşrii ve su-i tefhimatı izale edecektir.

Harb-ı hazırda ve her ihtiyaç görüldüğü vakit bütün İslâmları cihad-ı mukaddes için hazırlayacak ve kendilerini halife-i izamımızın irade buyurdıkları surette müştereken ifayı vazifeye davet edecektir.

Mısır’ın İngilizler elinden kurtularak tekrar muhtariyetini kazanması ve vatanı aslînin yine bir cüzü olması için bütün kuvvetiyle çalışacaktır.

9 BOA, DH.ŞFR. 489/27, Hulusi’den Talat’a, Şam, 2 Eylül 1331 [15 Eylül 1915]; Hulusi aynı telgrafi bir gün sonra Başkumandanlık Vekâletine de gönderecekti: ATASE Arşivi, Kls. 531, Ds. 843-2078, Hulusi’den Başkumandanlığa, 3 Eylül 1331 [16 Eylül 1915]; Hulusi Bey’in projeye yönelik eleştirel tavrı Cemal Paşa’yla yaşadığı iktidar mücadelesinden kaynaklanmaktaydı. Cemal Paşa ile Hulusi Bey arasında Suriye’de benimsenecek idari yaklaşımlar konusunda ortaya çıkan anlaşmazlıklar hakkında bkz.: M. Talha Çiçek, “Myth of the Unionist Triumvirate: The formation of the CUP factions and their impact in Syria during the Great War”, *Syria in World War I: Politics, Economy and Society*, Editör: M. Talha Çiçek, (London: Routledge, 2016), 9-36.

10 ATASE Arşivi, Kls. 272, Ds. 1120, Tarihsiz.

11 ATASE Arşivi, Kls. 531, Ds. 843-2078, Tarihsiz.

Gazete sadece siyasetle iştgal etmeyecektir. Aynı zamanda Suriye kıt'asının terbiye-i maddiye ve maneviyesi için sahifelerinin büyük bir kısmını ilmî, iktisadî ve ahlaki mübahase hars edecektir. Ezcümle Suriye ahalisi ve gençliği nezdinde vatanperverliğin ikaz ve takviyesine çabalayacaktır. Halkla İslâmların büyük medenî mazisine ait tafsilat vererek onları kendi hususî hazlarını ve kendi zayi nefislerini unutmamaya davet edecektir. Maarif-i umumî namına ahalice veya Hükûmetçe yapılması icap eden işler hakkında daima münakaşat ve müdafaatta bulunacaktır. Şimdiye kadar herkes saadet-i şahsiyesini memleketin haricinde arıyor. Ve servet-i memleketten ecnebiler istifade ediyordu. El-İslâm memleketimizin servetinden artık kendi ahalimizin istifade ve temin-i servet etmeleri fikrini tamime çalışacaktır. Bunun için muhacerat aleyhinde bütün mevcudiyetiyle mücadele edecektir.”¹²

Programında bahsedilen amaçlarından da anlaşılacağı gibi Gazete'nin Suriye için amacı, Suriyelilerin Osmanlı Hilafetine bağlılıklarını artırıp Arapçuların ve Büyük Güçlerin etkilerini azaltmaktı. Avusturya Şam Konsolosu'nun ifadesiyle:

“Ülke içine yönelik olarak bu gazetenin amacı Jön Türklerin devlet fikirlerinin Arapça olarak savunulmasıdır. Bu gazetenin kuruluşu açıkça Suriye'nin yabancı etkisinden kurtarılması amacına matuftur ve bu şekilde politik ilişkilerin dönüştürülmesi hedeflenmektedir. Halkın devlete sadakatinin sağlanması için böyle bir organın oluşturulması gerekli idi. Çünkü, Şam'da çıkan neredeyse bütün gazeteler adem-i merkezîyetçilerin zamanından kalmadır ve az ya da çok Arabist reform hareketinin etkisi altındadır. Her ne kadar onların tutumları o zamandan beri çok değişmiş olsa da propaganda aktivitesinde eski fikirlerinden etkilenmiş olabileceklerinden dolayı onlara çok güvenilemez. Bu gazetenin kurulmasını hükümet Araplığa ve Arap diline dair iyi niyetinin bir göstergesi olarak [sunmayı] da planlamaktadır.”¹³

Ayrıca, Osmanlı hâkimiyeti altında bulunmayan Müslümanların da milli bir bilinç kazanarak, sömürgesi altında buldukları devletlerden bağımsızlıklarını elde etmeleri için çalışacaktı. Yine Avusturya Şam Konsolosu Ranzi'nin anlatımıyla:

“Sadece Arapça dilinde yayın yapacak olan gazete Pan-İslamist eğilimiyle karakterize edilebilir. Çünkü gazeteyi kuranlar bu gazeteyi Arapça dilinin

12 ATASE Arşivi, Kİs. 531, Ds. 843-2078, Fih. 2-30, 2-31, 2-32'den akt, Ömer Osman Umar, “Cemal Paşa'nın Suriye'de Arap Milliyetçilerine Karşı Neşrettiği el-İslam Gazetesi ve Programı”, *Askeri Tarih Bülteni*, 2000/49, s. 133-134.

13 HHStA, PA 38/369, Ranzi'den Burian'a, “Gründung eines neuen arabischen Propagandablattes ‘Esch Scharh’”, Şam, 1 Mayıs 1916.

konuşulduğu her yerde dağıtmayı hedefliyorlar. Onlar sadece Türkiye’deki Arapları hedeflemiyorlar aynı zamanda Osmanlı toprakları dışındaki Müslümanları da aynı şekilde etkilemeyi planlıyorlar ve bütün Müslümanların Osmanlı halifesinin önderliğinde birleşmesi için çabalıyorlar.”¹⁴

Konsolosun ifadesine göre Gazetenin Pan-İslamist eğilimi sermuharrir Ali Hikmet Nahid Bey’in kişiliğinde belirginleşir. Hikmet Nahid Bey, Londra’daki “Islamic Society”nin eski başkanıydı. Bu kuruluş Mısır ve Hindistan Müslümanlarının çıkarlarını savunmayı amaçlıyordu. Savaşın başlamasından sonra Ali Hikmet Bey İstanbul’a geldi ve *Cihan-ı İslam, Sebilurreşad* gibi gazetelerde yazılar yazdı. İkinci muharrir ise Havran mebusu, Panislamist Şekib Arslan’dı.¹⁵

Cemal Paşa’nın ifadesine göre, “bu gazete Suriye ve Filistin’in en münteşir gazetesi”¹⁶ olacaktı. *Eş-Şark*’ın tirajını artırmak için Cemal, Suriye’nin meşhur gazetecisi Kürd Ali’den kendi gazetesi olan *el-Muktebes*’i bırakıp, yeni açılan gazetede yazmasını istemişti. Kürd Ali gazetenin yazı işleri müdürlüğünü de üstlenmişti.¹⁷ Gazetenin yazarları arasında Şekib Arslan, Şeyh Abdülkadir el-Mağribi gibi Suriye’nin entelektüel hayatının önemli simaları da bulunmaktaydı. Şekib Arslan’ın ifadesine göre, “gazete büyük bir atılımla yayına başladığında, kaliteli ve kapsamlıydı” ve “Alman müsteşrikler de dâhil olmak üzere herkesin beğenisini kazanmıştı”. Fakat çok geçmeden kâğıt sıkıntısı çekilmeye başlanmıştı. Şekib Arslan’a göre, “ikinci sebep de, işe başlarken yönetimin hatırını dikkate almayan bağımsız bir gazete çıkarmaya niyetlen[il]miş olmasıydı”. Bir ay kadar sonra hükümetin gazetenin işlerine el atması, *eş-Şark*’ın başlangıçtaki değerini ortadan kaldırmıştı.¹⁸

Gazete, 4 Nisan 1916 tarihinde yayın hayatına başladı. 26 Mart 1916’da çok parlak bir açılış töreniyle gazete yayın hayatına başladı ve ilk sayısı 4 Nisan

14 HHStA, PA 38/369, Ranzi’dan Burian’a, “Gründung eines neuen arabischen Propagandablattes ‘Esch Scharh’”, Şam, 1 Mayıs 1916.

15 HHStA, PA 38/369, Ranzi’dan Burian’a, “Gründung eines neuen arabischen Propagandablattes ‘Esch Scharh’”, Şam, 1 Mayıs 1916; Şekib Arslan başlangıçta gazetenin sermuharriri olarak düşünülmüştü. Fakat onun Dürzi kökenli olduğu gerekçesiyle sermuharrirliği’ne Cemal Paşa itiraz etmiş, bundan dolayı sermuharrirlik Ali Hikmet Nahid Bey’e verilmişti; ATASE Arşivi, Kls. 272, Ds. 1120, Tarihsiz.

16 BOA, DH.ŞFR. 517/17, Cemal’dan Talat’a, Şam, 9 Nisan 1332 [22 Nisan 1916].

17 Muhammed Kürd Ali, *Anıları*, s. 128; daha sonra yazı işleri müdürlüğü İstanbul’dan getirilen Hikmet Nahid Bey tarafından üstlenilecekti; Arslan, s. 108.

18 Arslan, *Anıları*, s. 109.

1916 tarihinde yayımlandı.¹⁹ Açılış törenine Cemal Paşa, Suriye’deki bütün askeri ve sivil otoritelerle birlikte katıldı. Bütün mezheplerin temsilcileri ve şehrin bütün önde gelenleri törende hazır bulundular. Gazetenin açılış duası şam Müftüsü tarafından yapıldı.²⁰

Eş-şark’ta Ele Alınan Başlıca Temalar

Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı Devleti’nin Arap vatandaşlarına yönelik politikasını anlamlandırmak için hayati önemde olan bu gazetenin bütün sayıları mevcut değildir. İngiltere’deki British Library Eylül 1917 sonrasında basılan sayıların büyük çoğunluğuna sahiptir.²¹ Ayrıca Princeton Üniversitesi’nde de gazetenin yine 1917’den sonra basılmış bazı nüshaları mevcuttur.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, hükümet destekli bir inisiyatif olan *Eş-şark*’ın yazılarında hareketle I. Dünya Savaşı yıllarında Suriye’de takip edilen Osmanlı politikasının temel parametrelerini tespit etmek mümkündür. İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin triumvirasından olarak Cemal Paşa, Suriye’ye Osmanlı devlet otoritesini tesis için gönderilmişti ve gazetenin yayınlanmasının en önemli amaçlarından biri daha önce de belirtildiği gibi İttihad-ı İslam fikrinin zeminini oluşturmak ve dolayısıyla Suriyelilerin Osmanlı idaresine olan bağlılıklarını artırmaktı. Bu amaç doğrultusunda gazete, sütunlarının önemli bir kısmını, Suriyelilerin Osmanlı’ya “içten” bir bağlılıkla bağlanmasını engelleyen devlet ve kişilerle mücadeleye ayırmıştı. Bu bağlamda, bu makalelerde bir yandan Suriye’de Osmanlı devlet otoritesinin kuruluşu için tehdit oluşturabilecek Mısır Sultanı Hüseyin ve Hicaz’da Osmanlı’ya isyan eden Mekke Emiri şerif Hüseyin gibi şahıslar Halife’nin etrafında oluşmuş olan İslam birliği’ni böldükleri dolayısıyla hedef alınırken, diğer yandan İngiltere, Fransa, Rusya gibi Suriye’de değişik gruplar arasında nüfuzu olan büyük devletlerin Müslümanların birliğine kast etmiş oldukları anlatılıyordu. Önde gelen Arapçılarının idam edildikleri haberi de yine ilk defa *Eş-şark*’ta duyurulmuştu. Ayrıca Cemal Paşa ve diğer üst düzey Hükümet

19 Cozef İlyas, *Tetavvuru’s-Sehafeti’s-Suriye fi Miati Amm (1865-1965)*, Beyrut: Darü’n-Nidal, 1976, s. 309.

20 HHSIA, PA 38/369, Ranzı’den Burian’a, “Gründung eines neuen arabischen Propagandablattes ‘Esch Scharh’”, şam, 1 Mayıs 1916; şekib Arslan başlangıçta gazetenin sermuharriri olarak düşünölmüşü. Fakat onun Dürzi kökenli olduğu gerekçesiyle sermuharrirliği’ne Cemal Paşa itiraz etmiş, bundan dolayı sermuharrirlik Ali Hikmet Nahid Bey’e verilmişti; ATASE Arşivi, Kls. 272, Ds. 1120, Tarihsiz; Cemal Paşa ile şekib Arslan’ın iyi ilişkiler içerisinde olmadıkları düşünölsünse, bunun şekib’in Suriye’deki etkisini azaltmaya yönelik bir teşebbüs olduğu da düşünölebilir.

21 *Eş-şark* Gazetesi’nin sayılarını www.bl.uk adresinden temin etmek mümkündür.

yetkilileri duyurularını bu gazeteden yapmaktaydılar. Bu yönüyle, gazete bir nevi hükümet ile halk arasında aracı konumundaydı.

Gazetede yazılar daha ayrıntılı olarak incelenecek olursa, Abdülhamid döneminden beri pan-İslamist politikanın en önemli dayanağı olan Osmanlı Devleti’nin, Avrupa’nın emperyalist güçlerine karşı Müslümanları müdafaa ettiği argümanının en çok işlenen tema olduğu görülecektir. Bu bağlamda, emperyalist güçlerin Müslümanlara karşı düşmanlıklarının anlatıldığı bir yazıda, İslam’ın bağımsızlığını sürdürebilmesinin üç ayağı [*kutb*] olduğu ifade edilmektedir. Birincisi “Kur’an”, ikincisi “Haremeyn eş-Şerifeyn”, üçüncüsü ise “Osmanlı Hilafeti”. İngilizler, Şerifle işbirliği yapmak suretiyle bu üçayağı yok etmeye çalışmaktaydılar. Müslümanların Avrupa sömürgeciliğinden kurtulabilmelerinin tek yolu olarak da Osmanlı halifesinin etrafında ittifak etmek gösterilmektedir.²²

Cemal Paşa’nın sert uygulamaları ve son derece ağır savaş şartlarının etkisiyle Osmanlı idaresine karşı dikkate değer bir tepkinin oluştuğu Suriye’de, Avrupa sömürgeciliği ile Osmanlı yönetimini karşılaştırmak hem halkın Osmanlı Devleti’ne karşı savaşan Avrupa devletlerine karşı sempati duymasını engellemek hem de hükümete olan tepkileri azaltmak için etkili bir metod olarak kullanılmıştır. Bundan dolayı *eş-Şark*’ta yer alan haberlerde Avrupalıların kontrolünde olan bölgelerde yaşayan Müslümanlara yapılan “zulümlere” değinen yazılar yayınlanmaktaydı. Yazılarda asıl üzerinde durulan konu ise Osmanlı idaresi altında iken savaş öncesinde veya savaş başladıktan sonra taraf değiştiren bazı yerel liderlerin içine düştükleri durumdu. İngiliz ve Ruslarla ittifak yapmış kabile liderleri hakkındaki bir başyazıda, ilk olarak taraf değiştirerek Ruslara iltica eden Abdürrezzak Bey Bedirhâni’nin en sonunda Rusların zulmünden kaçıp Osmanlı başkentine geri döndüğü anlatılmaktadır. Yine aynı yazıda, Basra’da Osmanlı ile birlikte İngilizlere karşı mücadele ederken taraf değiştirip İngilizlerle ittifak yapan Talib Bey en-Nakîb’in “ibretlik” durumu tasvir edilmektedir. Gazetede Talib Bey’in İngilizler tarafından Hindistan’a gönderildiği, fakat kendisinin İngilizlerin Basra’da Müslümanlara yaptıkları zulümlerden haberdar olup yaptığı işten büyük pişmanlık duyarak Hindistan’dan İsviçre’ye oradan da İstanbul’a sığındığı ifade edilmektedir. Ayrıca, Basra’daki halkın tekrar Osmanlı idaresi altında ol-

²² *Eş-Şark*, “Ehlu Trablusu’l-Ğarb ve İtaliya”, Sayı: 465, 5 Teşrin-i Sani 1333/5 Kasım 1917.

mak istedikleri vurgulanmaktadır. Son olarak Şerif Hüseyin'in hareketinin değerlendirildiği yazıda, Şerif'in Mekke'de eskiden olduğu gibi özgürce hareket edemediği ve pek yakında, İngilizlerle yapmış olduğu ittifaktan dolayı Mekke'deki hâkimiyetinin sona erebileceği üzerinde durulmaktaydı. Sonuç cümlesi olarak, Osmanlı hâkimiyetinden çıkan halkların büyük güçlerin "zulümlerini" görüp Osmanlı idaresini yeniden istedikleri ifade edilmekteydi.²³ Aynı şekilde, Muhammed Kürd Ali tarafından yazılan bir başmakalede, İngiltere'de yayınlanan bir kitaba atıfta İngiliz idaresinin Mısır'daki skandallarından [*fezaih*] bahsedilmektedir. Makale'de bu ülkede arkeolojik kazılar yapan İngiliz işçilerinin birçok tarihi eseri gizlice ülkelerine kaçırdıkları ifade edilmekte ve İngiliz idaresinin Mısır'da yaptığı yolsuzluk ve zulümler uzun uzun anlatılmaktadır. Kitabın İngiltere'de toplatılmasına karar verildiği de ayrıca belirtilmektedir.²⁴

İttifak Devletleri cephesinin savaşın genel gidişatı bakımından avantajlı bir durumda oldukları mesajını okurlara sürekli olarak vermek oldukça önemliydi. Bu bağlamda, Osmanlı Devleti'ne karşı savaşırken Bolşevik Devrimi neticesinde savaştan çekilmek zorunda kalan Rusya'daki gelişmeler de gazete makalelerinde önemli bir yer işgal etmektedir. Rusya'da demokratik cumhuriyet ilan edilmesi münasebetiyle Muhammed Kürd Ali tarafından yazılan bir başyazıda, bu kararın uygulanmasının zorluğundan bahsediliyordu. Yazara göre Rusya birçok unsurdan oluşuyordu ve bu unsurları bir arada tutmak zordu. Şimdiye kadar istibdad yönetimiyle bir arada tutulmuş olduklarından kısa bir süre sonra bu halklar kendi kendilerini idare etmek isteyeceklerdi.²⁵ Bu şekilde, düşman bir devlet olan Rusya'nın kısa sürede dağılacağı mesajı verilmeye çalışılıyordu. Rusya hakkında sık sık haberler yapılarak Osmanlı Devleti ve müttefikleriyle savaşan eski Rus düzeninin yerle bir olduğu ifade ediliyordu.²⁶ Yine Rusya hakkındaki bir diğer yazıda Rus dışişleri bakanının yeni Rus hükümetinin barış planları hakkında uzun uzun malumat veriliyordu. Fakat Rusya'da iç karışıklıkların kolay düzelmeyeceği ve Rusya hâkimiyeti altındaki azınlıkların bağımsızlık talep ettikleri ifade

23 *Eş-Şark*, "İbretü li'l-Mu'teberîn", Sayı: 456, 25 Teşrin-i Evvel 1333/25 Ekim 1917.

24 *Eş-Şark*, "Fezaih fi Mısır", Sayı: 451, 30 Teşrin-i Evvel 1333/30 Ekim 1917.

25 *Eş-Şark*, "Cumhuriyyetu Rusiya", Sayı: 434, 25 Eylül 1333/1917.

26 *Eş-Şark*, "Mevkifu Krinski", Sayı: 447, 14 Teşrin-i Evvel 1333/14 Ekim 1917; *Eş-Şark*, "Rûsiya es-Sâniye", Sayı: 474, 15 Teşrin-i Sani 1333/15 Kasım 1917; *Eş-Şark*, "Fırâru Krinski", Sayı: 470, 11 Teşrin-i Sani 1333/15 Kasım 1917; *Eş-Şark*, "Lenin ve Nûbel", Sayı: 544, 6 Şubat 1334/1918; *Eş-Şark*, "el-Cumhûriyyâtu'r-Rûsiya", Sayı: 546, 9 Şubat 1334/1918.

edilmekteydi. Aynı yazıda, İtalya’nın da Rusya’nın durumundan etkilendiği ve silah bırakmayı düşündüğü yazılmaktaydı.²⁷ Rusya’nın yeni durumu hakkında bir Rus gazetesinde çıkan ve bu devletin akıbetinin tehlikede olduğunu ifade eden bir yazı tercüme edilerek *eş-Şark*’ta yayınlanmıştır.²⁸ Rusya hakkında sık sık haberler yapmak suretiyle Osmanlı ve müttefiklerinin savaşta “avantajlı” olduğu izlenimi verilmeye ve böylece Suriyelilerin devlete olan güveninin artırılmaya çalışıldığı söylenebilir.

Bir propaganda gazetesi olarak kurulan eş-Şark’a atfedilen en önemli görevlerden biri de Hıristiyan bir devlet olan Almanya ile Müslümanların halifesi arasındaki ittifakı, Pan-İslamist argümanlarla çelişmeden meşrulaştırmaktı. Alman İmparatorunun Savaş esnasında gerçekleşen İstanbul ziyaretinin anlatıldığı bir yazıda, Almanya’nın, düşmanlarıyla savaşında Halife’yle ittifak yaptığını ve Alman İmparatoru’nun hem Osmanlı Müslümanlarının hem de bütün Müslümanların koruyucusu olduğunu ve 400 yıldır Osmanlı’nın dostu olduğu vurgulanmaktadır. Yirmi yıl önceki Suriye ziyaretinde, Kayzer’in 300 milyon Müslüman’ın kardeşi [*sadik*] olduğunu ifade ettiği de aynı yazıda not edilmektedir.²⁹

Yine aynı bağlamda, gazetede hakkında sık sık yazı yazılan bir diğer konu Osmanlı Devleti ile Almanya arasındaki “derin” tarihsel ilişkilerdi. Gazetede, iki devlet arasındaki ilişkileri tarihsel gelişimini konu alan bir yazı dizisi yayınlanmıştır. İlk olarak, Sultan III. Ahmet döneminde her iki ülke arasında dostça ilişkiler kurulduğu ifade edilmiş, fakat detaya girilmemiştir. Tek örnek olarak Alman imparatorunun Osmanlı sultanından deve satın aldığı vurgulanmıştır.³⁰ Dizinin ikinci yazısında 18.yy’da Osmanlı- Alman ticari ve siyasi ilişkileri ve askeri ittifakları, Osmanlı sultanı ve Alman imparatorunun yazışmalarına da referans vermek suretiyle ayrıntılı olarak incelenmiştir. Burada Prusya’nın, Rusya ile olan savaşta Osmanlı’yı desteklediği ifade edilmekte ve Prusya imparatoru Frederick’in Osmanlı sultanı Mustafa’ya gönderdiği ve Osmanlı ordusunun zafer kazanacağına olan inancını belirttiği mektubu alıntılanmaktadır.³¹ Dizinin bir

27 Eş-Şark, “el- Vizaretü’r- Rusiyye ve’s- sulh”, Sayı: 448, 16 Teşrin-i Evvel 1333/16 Ekim 1917.

28 Eş-Şark, “Re’yi Rûsî”, Sayı: 463, 3 Teşrin-i Sani 1333/3 Kasım 1917.

29 Eş-Şark, “Dayfu’l-Hılafeti”, Sayı: 450, 18 Teşrin-i Evvel 1333/18 Ekim 1917.

30 Eş-Şark, “Almaniya ve’l- Usmaniyyun: el- Alakat beynehuma munzu’l- kadim-2”, Sayı: 444, 11 Teşrin-i Evvel 1333/11 Ekim 1917.

31 Eş-Şark, “Almaniya ve’l- Usmaniyyun: el- Alakat beynehuma munzu’l- kadim-2”, Sayı: 447, 15 Teşrin-i Evvel 1333/15

sonraki yazısında ise Osmanlı elçisi olarak Almanya'ya gönderilen Ahmet Resmi Efendi vasıtasıyla III. Mustafa ile Prusya Kralı Frederick arasında gerçekleşen mektuplaşma anlatılmaktadır. Yazıda Prusya kralının Rusya'ya karşı Osmanlı ile ittifak yapmak istediği fakat Sadrazam Ragıb Paşa'nın itirazı yüzünden bu ittifakın yapılamadığı belirtilmektedir. Buna rağmen karşılıklı mektuplarla her iki tarafın birbirlerine dostluk ve sadakat duygularını ifade ettikleri mektup metinleri de yazının içine alınmak suretiyle uzun uzun anlatılmaktadır. Yazıda dikkati çeken bir diğer husus da Prusya kralının ağzından Osmanlı sultanının Mekke, Medine, Kudüs, Biladü'ş-şam, Irak, Mısır gibi Arap topraklarının hâkimi olduğunun ifade edilmesidir. Bunun, Suriye ve Filistin'deki Osmanlı hâkimiyetinin İngiliz operasyonlarıyla ciddi bir biçimde tehdit edildiği bir dönemde, siyasi bir mesaj niteliği taşıdığı düşünülebilir.³² Almanya ile Osmanlı Devleti arasındaki ilişkilerin incelendiği bir başka yazıda, Alman devletinin I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti'ne yaptığı askeri yardımlar anlatılmakta ve bu devletin Avrupa'da Osmanlı'nın tam bağımsızlığını isteyen tek devlet olduğu vurgulanmaktadır.³³

Gazete Osmanlı-Alman ittifakını meşrulaştırmanın yanında, Alman devletinin askeri olarak ne kadar güçlü olduğunun propagandasını yapmak suretiyle Suriyelileri savaşa motive etmeyi ve Osmanlı ve müttefiklerinin savaşta galip geleceğine olan inancı artırmayı da hedeflemekteydi. Yazılarda, Almanya'nın Harp esnasındaki faaliyetlerine atıf yapılarak Alman ordusunun hem karada hem de denizde ne kadar güçlü olduğu anlatılmaktadır.³⁴ Almanya'yı, İstanbul'dan ziyaret eden bir grup gazetecinin yazdıklarına atıf yapılarak Alman harp cephelerinde tam bir nizam olduğu ve cepheler arasındaki iletişimin kolaylıkla sağlanabildiği nakledilmekteydi. Almanya'nın demir ve karayolu bağlantılarının detaylı olarak tasvir edilmesi yoluyla ne kadar güçlü bir savunma kurduğu ifade ediliyordu. Yine aynı yazıda Almanların, Fransızlara karşı olan üstünlüğü dile getiriliyor ve böyle Osmanlı tarafının savaşta avantajlı olduğu mesajı veriliyordu.³⁵ Yine bir başka yazıda 1917 yılı sonunda yapılan Almanya'nın İtalya

Ekim 1917.

32 *Eş-Şark*, "Almaniya ve'l-Usmâniyyün: el-Alaik beynehuma munzu'l-kadim-3", Sayı: 452, 21 Teşrin-i Evvel 1333/21 Ekim 1917.

33 *Eş-Şark*, "ed-Devletu'l-Usmâniyye ve Almaniya", Sayı: 549, 12 Şubat 1334/1918.

34 *Eş-Şark*, "A'mâlu'l-Almân el-Harbiyyeti", Sayı: 464, 4 Teşrin-i Sani 1333/4 Kasım 1917.

35 *Eş-Şark*, "Sahâfiyyüna ve Almaniya", Sayı: 436, 1 Teşrin-i Evvel 1333/1 Ekim 1917.

saldırısı bir İtalyan hezimetini olarak haberleştirilmiş ve Alman askeri kuvveti yüceltilmişti.³⁶ Almanya’nın, Avrupa cephesinde Fransa’ya yaptığı saldırılar da yine Alman askeri başarıları arasında zikredilmekteydi.³⁷

Dönemin İttihatçı yöneticilerinin gözünde, hem Suriye’deki hem de bütün İslam dünyasındaki pan-İslamist politika için en büyük tehdidi kuşkusuz peygamber soyundan gelen birisi olarak Osmanlı Halifesine karşı isyan etmiş olan Şerif Hüseyin oluşturmaktaydı. Mısır’daki Arap milliyetçileri tarafından da desteklenen Şerif Hüseyin, Suriyeli Arapların sadakatini kazanmaya çalışan Osmanlı hükümetinin bu yöndeki politikalarının başarısı için büyük bir meydan okumaydı. *Eş-Şark*’ta çıkan bir habere göre Şerif, isyan edip İngilizlerle birleştiği günden beri İslam beldeleri ve kutsal Hicaz toprakları için her geçen gün kötülükler sayfasına bir yenisini daha eklemekteydi. Kanal ve Irak Cephesi’nde İngilizlere esir düşen Arap askerlerin Şerif’in komutasında İngilizlerle birlikte Müslümanların temsilcisi olan Halife’ye karşı savaş vermelerinin Müslümanların arasına fitne sokacağı ifade edilerek Osmanlı ordusundan olan ve sayıları her geçen gün artan firarların önü alınmak isteniyordu. “Hüseyin’in, İngiliz, Fransız ve İtalyanlarla Arap beldelerinin parça parça bu devletler arasında paylaşılması ve Hicaz’da İngiliz hâkimiyetinin kurulması için ittifak etmiş olduğu” bilinmekteydi. Bu ittifakın yakın sonucu da Kabe-i Mukaddese’nin, Şerif’in isyanıyla birlikte İngilizlerin boyunduruğu altına girmiş olmasıydı. Yazıda aynı zamanda, İngilizlerin, Hilafet’in Ehl-i Beyt’e ait olduğu gerekçesiyle Osmanlı Sultanı’nın Halifeliğini kabul etmedikleri ve Kureyş’ten birisi olarak Şerif’i Halife yapmak istedikleri vurgulanmakta ve bu şekilde Müslümanların birliğini bozmayı amaçladıkları da ima edilmekteydi.³⁸ Yine Suriye kıtasından Şerif Hüseyin’in hareketine yönelik olası bir desteğin önünü almak için savaşın sonuna doğru ilan edilen genel af, gazete vasıtasıyla bütün Suriye’ye duyurulmuştur. Bu isyanın Müslümanların birliğini bozmayı amaçlayan bir İngiliz tezgahı olduğu bu haberde tekrar ifade edilmekte ve pişmanlık duyup Osmanlı Devleti’ne sadakat beyan edenlerin bu oyunu engelleyecekleri mesajı verilmektedir. Bu kişilerinin kendilerinin ve aile-

36 *Eş-Şark*, “Hezîmetu İtaliya”, Sayı: 461, 31 Teşrin-i Evvel 1333/ 31 Ekim 1917; benzer içerikli bir başka yazı için bkz.: *Eş-Şark*, “El-Vak’atu’l-Kubra”, Sayı: 467, 8 Teşrin-i Sani 1333/ 8 Kasım 1917

37 *Eş-Şark*, “el-İztrâb fi Fransa”, Sayı: 472, 13 Teşrin-i Sani 1333/ 13 Kasım 1917.

38 *Eş-Şark*, “Eş-Şerif el-Huseyn”, Sayı: 431, 22 Eylül 1333/1917.

lerin in güvende olacakları da gazetede belirtilerek, aksi takdirde Şerif'in safına geçenlerin ailelerinin sürgüne gönderilmesi uygulamasına başvurulacağı üstü örtülü olarak ima edilmektedir.³⁹

Pan-İslamist propaganda'nın bir parçası olarak, savaş sonuna doğru Doğu Ürdün'de Osmanlı idaresine karşı Şerif Hüseyin'le birlikte hareket eden Bedevi kabileler de *el-Vatanu'l-İslamî*'yi bölmeye çalışan "zavallılar" olarak tanımlanmaktadır. Yazıda, kendi "şerli menfaatlerinin" peşinden koşan bu aşiretlerin Osmanlı askerleri tarafından perişan edildikleri ifade edilmekte ve bu "hainlerin", Allah'a, Rasulüne, Vatan-ı Osmanî'ye, Arap Milliyetçiliğine [*el-Kavmiyyetu'l-Arabîyye*] ve İslam Camiasına [*el-Câmiatu'l-İslamiyye*] ihanet ettikleri tekrar tekrar vurgulanmaktadır. Yine aynı yazıda, büyük aşiret liderlerinin Osmanlı Devleti ile birlikte vatanlarını savundukları ifade edilmekte ve Sina yarımadasında İngilizlere karşı Haremeyn-i Şerifeyn, Harem-i Kudüs, Suriye ve Filistin'i savunurken ölen urbânın (Araplar) cennetle ödüllendirildikleri müjdelenmektedir. Suriye, Filistin, Irak, Yemen ve Arabistan'da Osmanlı ile birlikte savaşan Bedevi kabileler de zikredilerek aslında Arapların büyük çoğunluğunun Osmanlı'ya sadık oldukları mesajı verilmektedir.⁴⁰ Gazete'nin bir başka sayısında da Havranlıların Osmanlı'ya olan sadakatlerinden bahsedilmekte ve dış tahriklere rağmen devlete hizmet etmeye devam etmeleri övülmektedir.⁴¹

Şerif Hüseyin'le benzer şekilde değerlendirilen bir diğer siyasi lider de Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle birlikte İngilizler tarafından, Osmanlı taraftarı olan Hidiv II. Abbas Hilmi Paşa'nın yerine tayin edilen ve eş zamanlı olarak bağımsızlığı verilerek Mısır'a Sultan yapılan Hüseyin Kamil Paşa'dır. Gazetenin haberlerinde Hüseyin Kamil "Hidivü'l-Kâzib", yani sahte Hidiv, olarak nitelendirilmekte idi. Halifenin İslam düşmanları ile savaştığı bu zor dönemde Hidiv, dinin düşmanları ile işbirliği yapmış ve bütün Müslümanlara ihanet etmişti. Hüseyin'in halefi Ahmed Fuad da benzer ithamlara maruz kalmıştı. Fuad, "*el-*

39 *Eş-Şark*, Sayı: 478, 22 Teşrin-i Sani 1333/22 Kasım 1917.

40 *Eş-Şark*, "el-Ustatu'l-Hâlikûn", Sayı: 459, 29 Teşrin-i Evvel 1333/ 29 Ekim 1917; Cemal Paşa'nın, Suriye'de Arap milliyetçilerine savaş açtığı gerçeği düşünüldüğünde, Osmanlı'ya isyan edenlerin Arap milliyetçiliğine ihanet ettikleri söylemi dikkate değerdir. Bu durum, Osmanlı idarecilerinin sadece Türk milliyetçi duygularını değil, çok sık olmasa da, Arap milliyetçi duygularına da başvurdukları şeklinde yorumlanabilir.

41 *Eş-Şark*, "Hidemâtu'l-Havranîyyînu'l-Meşkûreti fi'l-Harbi'l-Hâzirati ve İkbaliu'l-Hükûmeti's-Seniyyeti aleyhim", Sayı: 460, 30 Teşrin-i Evvel 1333/ 30 Ekim 1917.

Medresetü'l-Camiati'l-Mısriyye” adında bir üniversite kurmuş ve bu üniversite yoluyla Arapları Osmanlı’ya karşı eğitmeyi amaçlamıştı. Bu şekilde İngilizlerin, Müslümanları bölme hedeflerine hizmet etmiş oluyordu.⁴² Gazete’de İngilizler ve Şerif Hüseyin hakkında çıkan haberlerde de Hidiv’e ve Mısır yönetimine sık sık atıflar yapıldığı görülmektedir.

Gazete’de, emperyalizme karşı İslam birliği politikası çerçevesinde, Emperyalist Avrupa’ya karşı Osmanlı hilafetinin desteğiyle cihad eden Trablusgarblılara dair yazılar da mevcuttur. Trablusgarplıların mücadelesi Suriyeli Arapları hem cihada motive etmek için hem de Suriyelilerin emperyalizme karşı bilenmişliklerini artırmak için başvurulmuş en önemli tarihsel olaylardandır. Gazete’de yayınlanan yazılardan birinde Trablusgarp’ta Araplar, Osmanlı askerleriyle birlikte İtalya’ya karşı savaştıklarının altı çiziliyordu. Bu eyalet ile diğer Osmanlı toprakları arasında doğrudan kara bağlantısı yoktu ve İtilaf devletleri Trablusgarp’ta savaşan mücahitlere denizden yardım gönderilmesini engellemişlerdi. Bütün bunlara rağmen, bu mücahitler İtalyanlara ağır [*cesîme*] kayıplar verdirmişlerdi. Daha sonra bu mücahitlerin bir kısmı Tunus sınırında kuşatılmışlar ve Tunus’taki Fransız askerlerinin de yardım ve desteğiyle oradaki direniş hareketi sona ermişti. O günden sonra Trablusgarp’ın bu bölgesinde sükûn vardı. Fakat diğer bölgelerde Trablusgarplı Araplar, İtalyan boyunduruğundan kurtulup bağımsızlıklarını elde edebilmek için var güçleriyle mücadele etmekteydiler. İtilaf devletleri onların mücadelesini engellemek için elinden geleni yaptı. Müslümanların Halifesi cihat ilan ettiği zaman Trablusgarp Arapları, istisnasız olarak bu cihat ilanına katıldılar ve Osmanlı Halifesine bağlılıktan başka kurtuluşlarının olmadığını düşündüler.⁴³

Gazete haberlerinin önemli bir bölümü ve manşetlerin dikkate değer bir kısmı da savaş yılları Suriye’sinin *de facto* hâkimi Cemal Paşa hakkındadır. Cemal Paşa’nın yaptığı konuşmalar, yayınladığı beyannameler ve Almanya gibi büyük devletlerin yöneticilerinin mesajlarına verdiği cevaplar *Eş-Şark*’ın manşetinden yayınlanmaktadır. Bu manşetlerde, Cemal Paşa çoğunlukla devlet başkanları için kullanılan “Sahibü’l-Devleti”, “Sahibü’l-Haşmeti”, “Kâidu’l-âm Suriye ve Bilâdu’l-Arabi’l-Ğarbiyye”, “Munkızu’l-Vatan” [Vatanın Kurtarıcısı] gibi sıfatlarla

42 *Eş-Şark*, “el-Hidivü’l-Kâzib”, Sayı: 449, 17 Teşrin-i Evvel 1333/17 Ekim 1917.

43 *Eş-Şark*, “el-Mucahidün fi Trablus el-Ğarb”, Sayı: 435, 26 Eylül 1333/1917.

sık sık övülmektedir.⁴⁴ Falkenhayn'ın Suriye'de kurulan Yıldırım orduları komutanlığına atanmasıyla Cemal Paşa için kurulan ve Suriye'deki yetkilerini önemli ölçüde kısıtlayan "Suriye ve Garbi Arabistan Umum Komutanlığı"na atanması dahi gazetede Cemal'in terfi etmesi olarak haberleştirilmiştir.⁴⁵ Kürd Ali'nin hatıratından öğrendiğimize göre bu haberlerin çoğu Cemal Paşa'nın gazabına uğramak korkusuyla yapılmaktadır.⁴⁶ Cemal Paşa'nın vermek istediği toplumsal mesajlar, konuşma metinlerinin yayınlanması suretiyle gazete aracılığıyla yapılmaktadır. Özellikle Şerif Hüseyin ve İngilizlerin, Müslümanların, savaşın başlamasıyla birlikte Osmanlı halifesi etrafında oluşturdukları birliği bozmaya yönelik hilelerine dair Cemal Paşa'nın yaptığı uzun konuşmalar gazetede yayınlanmıştır.⁴⁷

Sonuç

Eş-Şark örneği Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Pan-İslamist politikalarının Suriye ve Araplar özelinde nasıl belirginleştiğini görmek açısından büyük önemi haizdir. Çok uzun zamandan beri bu ölçekte bir seferberlik ve çatışma alanı olmak tecrübesi yaşamamış olan Suriye ve Filistin topraklarında, halkı savaşa motive etmek önemli ve ciddi çaba gerektiren bir durumdu. Şerif Hüseyin İsyanının patlak vermesi ve İngilizlerin Filistin'e doğru ilerlemeye başlaması halkın desteğini daha da önemli bir faktör durumuna getirmişti. Osmanlı Devleti'nin İslam'ın son kalesi olarak tasvir edilmesi ve bunun bir ölüm-kalım savaşı olduğunun sık sık vurgulanması, savaş döneminde büyük sıkıntılara maruz kalan halka, bu durumun geçici olduğu mesajı verilerek, demoralizasyonunu engellemeye yönelik bir çaba olarak yorumlanabilir. Sömürge Müslümanlarının durumunun sık sık uzun uzun tasvir edilmesi, yaşadıkları sıkıntılara rağmen Suriye ve Filistin halkının, diğer İslam halklarına kıyasla daha iyi şartlarda olduklarının altının çizilmek istendiği düşünülebilir.

Gazetede yayınlanan yazılardan yola çıkarak, İslamcılık ve Osmanlıcılık

44 Gazetede yayınlanmış bazı Cemal Paşa haberleri için bkz.: *Eş-Şark*, "Cevabu Sâhibu'l-Haşme Âhidu'l-Almaniya ile Tahiyyeti'd[?]-Devleti Cemal Bâşa", Sayı: 453, 22 Teşrin-i Evvel 1333/22 Ekim 1917; *Eş-Şark*, "El-İmbarâtür ve Kâiduna", Sayı: 454, 23 Teşrin-i Evvel 1333/23 Ekim 1917; *Eş-Şark*, "İhtifâlu'l-Azîm bi teşrîfi Sahibu'd-Devleti Ahmed Cemal Bâşa", Sayı: 461, 31 Teşrin-i Evvel 1333/31 Ekim 1917; *Eş-Şark*, "Bahriyyetünâ ve Nâziruhâ", Sayı: 457, 27 Teşrin-i Evvel 1333/27 Ekim 1917; *Eş-Şark*, "Hitâbu Hazreti Fuad Bey Muâvinu'l-Vâli", Sayı: 462, 1 Teşrin-i Sani 1333/1 Kasım 1917

45 *Eş-Şark*, "Terfîu Cemal Bâşa", Sayı: 496, 25 Teşri-i Evvel 1333/25 Ekim 1917.

46 Muhammed Kürd Ali, *Anıları*, 142-144.

47 *Eş-Şark*, "Hitabu Hazreti Sahibu'd-Devleti Cemal Bâşa el-Âli", Sayı: 494, 9 Kanun-u Evvel 1333/9 December 1917.

yanında yer yer Arapçılığın da Osmanlı idaresi tarafından bir propaganda aracı olarak kullanıldığı söylenebilir. Gazete yazılarında, Osmanlı Devleti’ne karşı isyan edenlerin, zaman zaman “Arap milliyetçiliği”ne de “ihamet” etmekle itham edilmesi, Arap milliyetçilerinin kültürel taleplerinin dönemin Osmanlı elitleri tarafından açıkça hedef alınmadığı şeklinde yorumlanabilir. Bunlar daha ziyade büyük güçlerle işbirliği yaparak Osmanlı Devleti’ne “ihamet” etmekle suçlanmışlardır. Kültürel taleplerine dair açıktan bir karşı çıkma durumu söz konusu değildir. Benzer şekilde, Şerif Hüseyin de kesinlikle Arapların ve Araplığın temsilcisi olarak görülmemiş, bunun yerine bütün Müslümanlara ihametle suçlanmıştır. Şerif hakkında *Eş-Şark*’ta sık yayınlanan yazılardan yola çıkarak, Osmanlı yöneticilerinin politik olarak, Şerif’in Suriye’de etkili olma ihtimalinden korktuğu ifade edilebilir. İngilizlerin, Şerif’in isyanını Arap isyanı olarak pazarlama siyasetine karşın, Osmanlılar bu isyanın Arapları temsil etmediğini, hatta Araplara “ihamet” olduğunun altını çizmişlerdir.

Gazete yazılarında da açıkça görüldüğü gibi I. Dünya Savaşı’nda Osmanlı Devleti’nin en önemli propaganda malzemesi “emperyalist” güçlere karşı Müslümanları koruma propagandası olmuştur. İngiltere, Fransa, Rusya ve İtalya gibi devletler Müslümanları sömürgeleştirmeye çalışan güçler olarak anlatılırken, Osmanlı Devleti çatısı altında olmak ya da onunla işbirliği yapmak bu akıbetten kurtulmanın yegâne yolu olarak ifade edilmiştir. Osmanlı-Alman ittifakı da aynı argümanla meşrulaştırılmış ve Alman imparatoru Osmanlı Sultanını emperyalizme karşı mücadelesinde desteklediği için dost ve müttefik olarak değerlendirilmiştir. Zira gazetede yazılarda vurgulanan sürekli olarak Almanya’nın Osmanlı topraklarında gözü olmayan ve onun bağımsızlığına saygı duyan tek Avrupa devleti olduğu gerçeğine atıf yapılmasıdır.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Eş-şark Gazetesi, The British Library

Alman Dışışleri Bakanlığı Arşivi (PA-AA)

Türkei 165, Bd.39.

ATASE Arşivi

Klasör 531, Ds. 843-2078

Klasör 272, Ds. 1120.

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri

DH.şFR. 489/27

DH.şFR. 517/17

Avusturya Macaristan İmparatorluğu Dışışleri Bakanlığı Arşivi (HHStA)

Basılı Kaynaklar

Aksakal Mustafa, “‘Holy War Made in Germany’? Ottoman Origins of the 1914 Jihad.” *War in History* 18/2 (2011): 184-99.

-----, *Harb-i Umumi Eşiğinde: Osmanlı Devleti Son Savaşa Nasıl Girdi*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Çiçek, M. Talha, “Myth of the Unionist Triumvirate: The formation of the CUP factions and their impact in Syria during the Great War”, *Syria in World War I: Politics, Economy and Society*, Editör: M. Talha Çiçek, (London: Routledge, 2016), 9-36.

-----, “The Holy War in Syria: Cemal Pasha and the Ottoman plan to conquer Egypt in the First World War” *War & Society* 35/1 (2016): 39-53.

-----, “Visions of Islamic Unity”, *Die Welt des Islams* 54 (2014): 460-482.

-----, *War and State Formation in Syria: Cemal Pasha’s governorate during World War I*, (London: Routledge, 2014).

Hagen, Gottfried, *Die Türkei im Ersten Weltkrieg*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990.

İlyas, Cozef, *Tetavvuru’s-Sehafeti’s-Suriye fi Mieti Amm* (1865-1965), (Beyrut: Darü’n-Nidal, 1976).

Lüdke, Tilman. *Jihad made in Germany: Ottoman and German propaganda and intelligence operations in the First World War*, Münster: LIT Verlag, 2005.

McKale, Donald, *War by Revolution*, Kent: The Kent University Press, 1998.

Muhammed Kürd Ali, *Bir Osmanlı-Arap Gazetecinin Anıları*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

- Oberhaus, Salvador, “*Zum wilden Aufstande entflammen*”: *Die deutsche Propagandastrategie für den Orient im Ersten Weltkrieg am Beispiel Ägypten*, Saarbrücken: VDM Verlag, 2007.
- Strohmeier, Martin, *Al-Kulliya as-Salahiya in Jerusalem: Arabismus, Osmanismus und Panislamismus im Ersten Weltkrieg*, Stutgard: Kommissionsverlag Franz Steiner, 1991.
- Taş, Kenan Ziya, *Kudüs Selahaddin-i Eyyubi Külliye-i İslamiyesi*, (İstanbul: Post Yayınları, 2016).
- Umar, Ömer Osman, “Cemal Paşa’nın Suriye’de Arap Milliyetçilerine Karşı Neşrettiği el-İslam Gazetesi ve Programı”, *Askeri Tarih Bülteni*, 2000/49.

Usul-i Cedit Eğitim ve Selim Sabit'in Elifba Risalesi

Selcuk TÜRKYILMAZ*

Öz

Anadilde okuma yazma öğretilimi son dönem Osmanlı eğitim tarihinin en önemli meselelerinden biridir. Arapça, Latince ve İbrance din dili olmaları bakımından Müslüman, Hıristiyan ve Yahudiler arasında birinci derece önem arz etmiştir. Martin Luther, İncil'i Almancaya tercüme ettikten sonra Almanlar kendi dillerini fark etmeye başladılar ve zamanla anadilde okuma yazma öğretilimi Kuzey Avrupa ülkelerinde kurumsallaştı. Osmanlı sahasında modern okulların açılmasıyla anadilde okuma yazma öğretiliminin önemi fark edildi. Lakin bu alanda bir eğitim sistemi geliştirmek mümkün olmadı. Bu açıdan Selim Sabit'in Elifba Risalesi adlı kitabı, eğitimde yenileşme tarihinde eşsiz bir yere sahiptir. 1838'de kaleme alınan Maarif-i Umumiye Layihası'nda dile getirilen fikirlerden biri ana dilde okuma ve yazmanın kolaylaştırılmasıydı. Bu fikir 1838'de dile getirildi fakat okuma yazma öğretilimindeki zorluğu ortadan kaldıracak ilk eser ancak 1858'de yayımlanabildi. Mehmet Rüşti'nün Nuhbetü'l-Etfal'i ise ana dilde okuma yazma öğretilimini kolaylaştıran ilk eser olma ayrıcalığına sahiptir. Bu alanda yayımlanmış ikinci eser Selim Sabit'in Elifba Risalesi'dir. Bu makalede Elifba Risalesi, sahip olduğu nitelikler ve eğitim tarihimizdeki yeri açısından ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Usul-i cedit, eğitimde yenileşme, Nuhbetü'l-Etfal, Elifba Risalesi, Selim Sabit.

* Dr. Öğretim Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi.
Elmek: selcuk.turkyilmaz@hotmail.com

**New Method of Education (Usûl-i Cedîd) and Elifba Risalesi
(Pamphlet on Alphabet) by Selim Sabit**

Abstract

Literacy teaching in the mother tongue is one of the most important topics of the recent Ottoman education history. Muslims, Christians, and Jews are of primary importance in terms of their religion, Arabic, Latin and Hebrew. After Martin Luther translated the Bible into German, the Germans began to notice their tongues, and over time the teaching of literacy in the mother tongue was institutionalized in northern European countries. With the opening of modern schools in the Ottoman Empire, it was noticed the importance of teaching literacy in the mother tongue. But was not able to develop an education system in this area. In this respect, Selim Sabit's book titled Elifba Risalesi has a unique place in the history of renewal in education. One of the ideas expressed in the "Maarif-i Umumiye Layihası", was the facilitation of reading and writing in the mother tongue. This idea was voiced in 1838 but the first work to remove the difficulty of literacy teaching could only be published in 1858. Mehmet Rüştü's book Nuhbetü'l-Etfal has the privilege of being the first work to facilitate the teaching of literacy. Mehmet Rüştü's book Nuhbetü'l-Etfal has the privilege of being the first work to facilitate the teaching of literacy in mother tongue. The second work published in this field is Selim Sabit's Elifba Risalesi. In this article, Elifba Risalesi is examined in terms of its qualities and place in our educational history.

Keywords: Usul-ı Jadid, Renewal in Education, Nuhbetü'l-Etfal, Elifba Risalesi, Selim Sabit

Giriş

Modern okulların açılışı matbaayla birlikte dilde standartlaşmayı beraberinde getirmiştir. Eğitim sahasında köklü değişimler bu kazanımların yaygınlaştırılmasını sağladı. Tanzimat döneminde birçok alanda olduğu gibi eğitim sahasında da birçok önemli değişimler yaşandı. 18. yüzyılın son çeyreğinde açılan mühendishaneleri yeni modern okullar takip etti. Özellikle rüştiye ve idadilerin ihdas edilmesiyle bugünkü modern okul sistemi oluşmaya başladı. Sıbyan mekteplerinin eğitim müfredatında yapılan değişikliklerle birlikte değişim yukarıdan aşağıya doğru teşekkül etmiş oldu. Usul-i cedit, eğitim sahasındaki bütün bu değişimleri içeren genel bir addır. Gerçekleşen bu yenilikler sadece Osmanlı sahasıyla sınırlı kalmamış, bütün Türk coğrafyasını derinden etkilemiştir. 1883'te Kırım'ın Bahçesaray şehrinde İsmail Gaspıralı tarafından açılan usul-i cedit okulları, kısa bir zaman zarfında bütün Türk coğrafyasında yaygınlık kazanmıştır. İsmail Bey, Tercüman gazetesini de aynı yılda yayımlamaya başlamıştı.

Usul-i cedit, eğitim sahasında meydana gelen değişimlerin tamamını kapsamış olsa da özelde Türkçe okuma ve yazma öğretimindeki yeniliğin adıdır. Eğitim sahasındaki değişimlerin başında da bu alanda yapılan yenilik yer almaktadır. Eğitim tarihimizdeki yeniliklere hasredilmiş farklı çalışmalarda yapılan eğitim sahasındaki yenilikler farklı yönleriyle incelenmişti.¹ Bu makalede, Osmanlı eğitim sahasında meydana gelen değişimi anadilde okuma yazma kitapları arasında önemli bir yere sahip olan Selim Sabit'in Elifba Risalesi incelenerek gösterilmeye çalışılacaktır. Türk eğitim tarihinde ilk defa ortaya çıkan anadilde okuma ve yazma öğretim kitapları yenileşme döneminde büyük ve köklü bir değişime işaret eder. Bu değişimi Arapça temelli bir eğitim sisteminden Türkçe temelli bir eğitim sistemine geçiş şeklinde tarif etmek gerekir.

¹ Eğitim tarihimizde meydana gelen değişimlerin genel tarihi için Bk. Beşir Göğüş, *Anadili Olarak Türkçenin Öğretimine Tarihsel Bir Bakış*, TDK Belleten, Ankara, 1970, s. 123-154.

Eğitimde Yenileşme Dönemi

Türk tarihi açısından 19. yüzyıl birçok alanda yenileşme arayışlarının yaşandığı bir dönemdir. Yenileşme çabalarının eğitim sahasını dönüştürmemesi beklenemezdi. Klasik eğitim kurumlarından mektep ve medreselerin, yüzyıllar boyunca devletin ve toplumun ihtiyaç duyduğu bilginin yeniden üretimini yerine getirdiğini var saysak bile bu kurumların modern dönemlerde kendini yenilemediği gerçeğini göz ardı edemeyiz. Nitekim daha 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren eğitim kurumlarında bir yenileşme arayışı söz konudur. Mühendishanelerin açılması devrin temel gereksinimleri hakkında önemli bir fikir verir. Klasik eğitim kurumları bu ihtiyaçlara cevap verecek düzeyde değildi.

Klasik eğitimde sıbyan mektepleri temel eğitim kurumuydu. Sıbyan mekteplerinde Arap harfleri öğretiliyordu fakat amaç Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okuma becerisinin kazandırılması olduğu için mezun olan bir öğrenci anadilde okuma ve yazma becerisini kazanamıyordu. Bu sebeple anadilde okuma yazma becerisine ulaşmak için medreseye devam etmek gerekiyordu. Bunun uzun bir süreye mal olacağı bilinmektedir. 1838'de Meclis-i Umur-ı Nafia Layihası'nın hazırlanması aşamasında devlet kurumları arasında meydana gelen yazışmalar, bir öğrenciye anadilde okuma yazma becerisini kazandıracak eğitim sisteminin olmadığını açıkça gösterir. Layiha'nın hazırlanması sürecinde yazışmalar anadilde okuma yazma beceresi kazandıracak bir eğitim sisteminin olmadığını gösterse usul-i cedit eğitimin temelleri de yine bu yazışmalarla atılmıştır. Devrin maarif bürokrasisi, Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okuyacak kadar Arap alfabesini öğrenen öğrencilere Türkçe kitapların okutulması suretiyle anadilde okuma becerisini kazandırma eğilimindedir.

Maarif-i Umumiye Layihası, 1838 gibi bir tarihte anadilde okuma yazma becerisinin kazandırılması yönünde bir eğitim sistemi arayışını gösterse de bu becerinin kazandırılmasını sağlayacak ilk kitabın yayımlanması için 1858 tarihini beklemek gerekti. Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane mezunu Kayserili Doktor Mehmet Rüştü Bey tarafından hazırlanıp 1858'de basılmış Nuhbetü'l-Etfal² adlı kitap bu yönde atılmış ilk adımdır. Mehmet Rüştü Bey, adı geçen eserinde Türk-

² Mehmet Rüştü, *Nuhbetü'l-Etfal*, 1274/1858, (Yayıma haz: Dr. Cahit Baltacı, Elif Neşriyat, İstanbul, 1981).

çe alfabe kitabı hazırlama düşüncesinin daha Mekteb-i Tıbbiye öğrencisi iken zihninde oluştuğunu belirtiyor. Onun öğrencilik döneminden itibaren tasarlamış olduğu bu kitaba Ahmet Cevdet Paşa tarafından bir takriz yazısının yazılması, Paşa'nın anadili öğretiminin çözüme kavuşturulmasına önem verdiğini gösterir. Cevdet Paşa ile birlikte Meclis-i Maarif-i Umumiye müsteşarı Hayrullah Efendi tarafından yazılan diğer takriz yazısı, Osmanlı maarif bürokrasinin Türkçe okuma ve yazma öğretimine önem verdiğini gösterir.

Nuhbetü'l-Etfal'de Türkçe okuyup yazmanın kolay ve kısa bir zamanda öğretilmesini sağlamak için klasik elifba cüzlerindeki Arap harfleriyle Kur'an okuma öğretimi için takip edilen yöntem uygulanır. Elifba cüzlerine göre Arap harflerinin öğretiminde esas gaye Kur'an okuma bilgisine ulaşmak olduğu hâlde Nuhbetü'l-Etfal'de benzer yöntemle Türkçe okuma ve yazma öğretimi hedeflenir. Elifba cüzlerinin sistemiyle Arapça temelli bir okuma sürecine adım atılır. Türkçe okuma ve yazmanın güçlüğü de buradan kaynaklanıyordu. Bahsedilen zorluk elifbadan ya da elifbanın öğretiliş biçiminden kaynaklanmıyordu, bunlar ikinci dereceden meselelerdi. Konu üzerine çalışanlar elifba öğretim yöntemini, Türkçe okuma ve yazmanın önündeki en önemli engel olarak görmüşlerdir. Bu bakımdan usul-i cedit eğitimin bir parçası olan usul-i savtiyeyi bu güçlüğü ortadan kaldıran bir yöntem olarak takdim etmişlerdir. Hâlbuki usul-i cedit eğitimde asıl yenilik, elifba öğretiminin doğrudan Türkçe okuma ve yazmaya yönelik olmasıdır. Usul-i savtiye, harf şekillerini karşılamış olduğu seslerle öğretmeyi amaçlayan yeni bir yöntemdi ve harf şekillerinin adıyla öğretilmesi güçlüğü ortadan kaldırmıştır. .

Anadilde okuma yazma öğretimini kolaylaştıran ilk eser olması bakımından Dr. Mehmet Rüştü Bey'in Nuhbetü'l-Etfal adlı elifba kitabı eğitim tarihimizde istisnaî bir yere sahiptir. Bu sebeple Ali Haydar³ Nuhbetü'l-Etfal'in yayımlanmasıyla eğitim tarihimizde ilk Türkçe alfabe kitabının ortaya çıkmış olduğunu belirtir.⁴

Nuhbetü'l Etfal'in yayımlanmasıyla yeni usul elifba kitaplarının önu

³ Ali Haydar (Taner): (d.1883, Bulgaristan-ö. 30 Aralık 1956), Türk öğretmen, çevirmen, yazar.

⁴ Ali Haydar, *Muallimler Mecmuası*, 1924, Sayı: 17-18, s. 350-351.

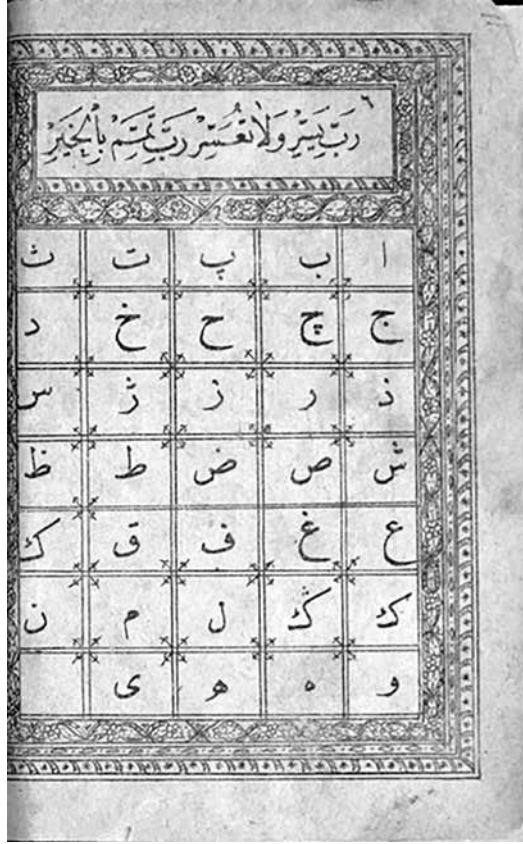
açılır. Muallimler Mecmuası'nın 1924'te yayımlanan 17-18. sayısında yazılan Elifba Kitabiyatı⁵ başlıklı makalede birçok elifba kitabının yayımlandığı şu cümlelerle dile getirilmiştir: "... tesadüf eylediğim elifba kitaplarını satın alarak yüzden fazla adedi muhtevi bir koleksiyon vücuda getirdim. Bu koleksiyonun tamamlığını iddiadan çok uzağım." Makalede elifba kitaplarının listesine yer verilmemiş ve hangilerinin yeni usulde yazıldığı belirtilmemiştir.

Elifba Risalesi'nin Temel Özellikleri

Selim Sabit Efendi tarafından yazılmış *Elifba Risalesi* (1863), usul-i cedit ders kitapları arasında önemli bir yere sahiptir. Kitap "Bu Elifba Risalesi mekatib-i sıbyaniyede tedris olunmak üzere Maarif Nezaret-i celilesi tarafından intihab olunmuştur" açıklamasıyla yayımlanmıştır. Bu ifade yeni eğitim sisteminin bir devlet politikası olduğunu gösterir. Maarif-i Umumiye Layihası'nda ifadesini bulan arayışlar Nuhbetü'l-Etfal'in yayımlanmasıyla ete kemiğe bürünmüş ve Elifba Risalesi ile de kendi içinde tekâmül yoluna girmiştir.

İfade etmeye çalıştığımız gibi Elifba Risalesi, anadilde okuma yazmanın çabuk ve kolay öğretilmesi için Selim Sabit tarafından usul-i cedit üzere hazırlanmış ilk okuma kitabıdır. Bu kitapta ilk önce 34 harf şeklinin bir cetvel hâlinde sıralandığı görülür. Resim: 1'de görüleceği gibi bu cetvelde ç, je, pe harf şekillerine ilave olarak kef harf şekli üç ayrı sesi karşılayacak şekilde yer almıştır. Anadilde okuma yazma öğretiminde ilk dersin harf şekillerini tanımaya ayrıldığını anlıyoruz.

⁵ Ali Haydar, age., s. 352.



Resim: 1, Elifba Risalesi, s. 6.

Bu dersten sonra ikinci aşamada harf şekillerinin adı bir kenara bırakılarak heceleme sürecine girilir. Usul-i savtiye adıyla anılan ve harf şekillerini karşıladığı seslerle öğretim sistemi tam da budur. Resim: 2’de görüleceği gibi Elifba Risalesi’nde harf şekillerinin karşıladığı seslerle öğretim aşamasında derse başlamadan önce sayfa başında hareke-i resmiye ve hareke-i harfiye bir arada verilmiştir. Türkçe yazı tarihinde Kur’an-ı Kerim okuma öğretiminde üstün, esre, ötre ve cezim adıyla bilinen hareke-i resmiye işaretleri yerine hareke-i harfiyenin (huruf-ı imla) kullanıldığı bilinmektedir. Hareke-i harfiye, harf şe-

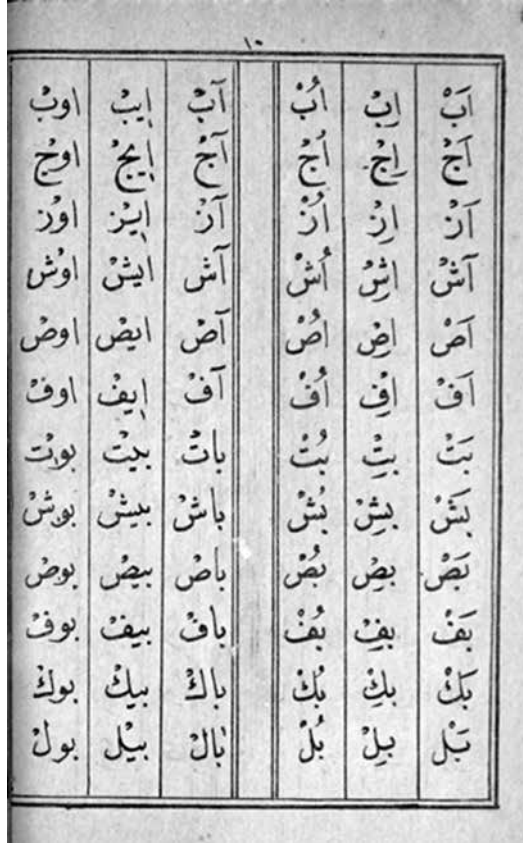
killerinin “a, e, ı, i, o, ö, u, ü”lü okunuşlarını gösterir. Her iki imla işareti son derse kadar birlikte kullanılmıştır. Bununla hem Türkçe okumaya kolay geçiş sağlanmak istenmiş hem de geleneksel eğitim sistemi tersine çevrilerak Türkçe okuma öğretiminden sonra Kur'an-ı Kerim okumaya geçişe imkân sağlanmıştır. Harf şekilleri gösterildikten sonra Türkçe heceye geçişin sağlanması ilk defa Nuhbetü'l Etfal'de de uygulanmış bir yöntemdi.



Resim: 2, Elifba Risalesi, s. 7

Bütün harf şekilleri karşıladığı seslerle Türkçe hece sistemine göre gösterilir. Bu bölümlerde açık hecelerin muhtemel bütün okunuşları ile gösterilmesi hususunda azamî çaba sar edilmiştir. Bu bölüm üç sayfada tamamlandıktan

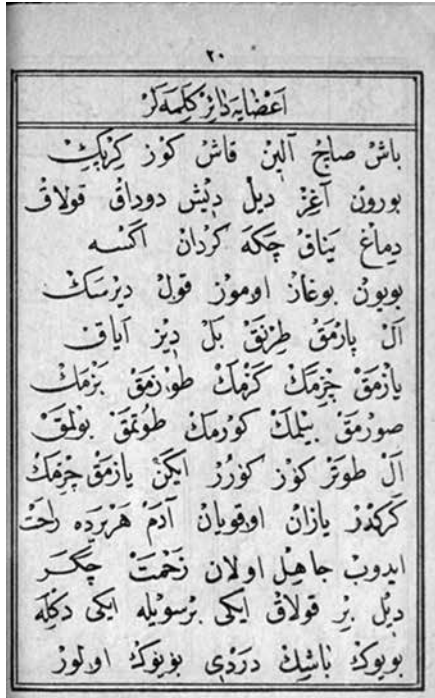
sonra 10. sayfadan itibaren kapalı hecelerin öğretimine geçiş yapılır. Resim: 3 incelendiğinde açık hecelerde olduğu muhtemel okuma çeşitleri görülür.



Resim: 3, Elifba Risalesi, s. 10.

Kapalı hecelerin gösterildiği bölüm 19. sayfada tamamlanır. Kitabın bu bölümünde bir ve birden fazla hecelerin gösterilmesine de geçiş yapıldığı görülmür. Kelime yerine heceler ifadesini özellikle seçtik. Çünkü bu bölümlerde eski sistemin bir devamı olarak anlamlı ve anlamsız kelimeler birlikte kullanılmıştır. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu yöntemin aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'i okumaya geçiş sağlaması düşünüldüğü için tercih edildiği anlaşılıyor.

Selim Sabit, anadilde okuma yazma öğretimi açısından önemli bir aşamayı temsil eden kitabını, belirli bir yöntem takip ederek hazırlamıştır. Anadilde okuma alıştırmaları açısından mühim olan Türkçe kelimelerin belirli bir amaca göre seçilmiş olduğu dikkati çeker. Resim 4'te bir örneği görüleceği gibi kelimeler belirli başlıklar altında toplanmıştır: Azaya Dair Kelimeler, Yere Dair Kelimeler, Göklere Dair Kelimler, Zamana Dair Kelimeler, İtikada Dair Kelime ve Kelamlar, Vezaiif-i Esasiye, İkinci Vazife, Üçüncü Vazife, Üçüncü Vazife, Dördüncü Vazife, Beşinci Vazife, Zamana Dair Kelamlar, Yere Dair Kelamlar, Havaic-i Zaruriye. Belirli başlıklar altında toplanmış olan kelimeler gündelik hayatta kullanılmakta olan Türkçe kelimelerdir. Zaten Türkçe okuma öğretiminin kısa bir zaman içinde ve kolaylıkla gerçekleşmesini sağlayan esas unsurlardan biri öğretimin anadile dayalı olmasıdır.



Resim 4: Elifba Risalesi, s. 20.

Bir örnek olması açısından “Azaya Dair Kelimeler” başlığı altında yer alan kelimeler şunlardır: baş, sa, alın, kaç, göz, kirpik, burun, ağız, dil, diş, dudak, kulak, dimağ, yanak, çene, gerdan, ense, boyun, boğaz, omuz, kol, dirsek, el, parmak, tırnak, bel, diz, ayak. Aynı sayfada aynı başlık altında fiil adı kelimeler de sıralanmıştır. Bu kelimeler de şunlardır: yazmak, çizmek, gezmek, tozmak, bezmek, sormak, bilmek, görmek, tutmak, bulmak.

“Azaya Dair Kelimeler” bölümünde fiil adı kelimeler de verilerek cümlelere geçiş sağlanmıştır. Çünkü hemen aynı sayfada küçük cümle örnekleriyle karşılaşırız: El tutar, göz görür iken yazmak çizmek gerektir, yazan okuyan adam her yerde rahat edip cahil olan zahmet eker, dil bir kulak iki bir söyle iki dinle, büyük başın derdi büyük olur.

Küçük cümle örnekleri verildikten sonra 23. sayfadan itibaren başlayan “İtikada Dair Kelime ve Kelamlar” bölümünde temel din soyut kavramları karşılayan kelimelerin varlığı dikkat çekicidir ve bu bölümlerde daha uzun cümlelerle kurulmuştur. Bundan sonra “vazife” kavramını öğretmek amacıyla oluşturulan beş bölüm de ilgi çekicidir. Bu bölümlerde Allah’ın emirlerine itaat ve iman esasları; peder, valide, akrabaya itaat ve sevgi; hocaya itaat ve kendinden büyüklere riayet ve küçüklere dahi merhamet; vatana muhabbet ve doğru sözlü olmak temaları işlenmiştir. “Vatan sevgisi” kavramının 1863’te ders kitaplarına girmesi önemlidir. 28’den 35. sayfaya kadar Zamana Dair Kelimeler, Yere Dair Kelimeler ve Havaic-i Zaruriye bölüm başlıkları altında ilgili kelime ve cümleler yer almıştır.

Sonuç

Yukarıda izah etmeye çalışıldığı gibi Selim Sabit’in Elifba Risalesi adlı anadilde okuma kitabı, Nuhbetü’l-Etfal’de olduğu gibi hem Türkçe ğretimine hasredilmiş hem de Kur’an-Kerim’i yüzünden okuma becerisi kazandırmayı hedeflemiştir. Nitekim Havaic-i Zaruriye’den sonra klasik elifba kitaplarında takip edilen yöntemde olduğu 36. sayfadan itibaren Kur’an-ı Kerim’i yüzünden okuma beceri kazandıracak okuma alıştırmaları yer alır. Bunlar Arapça kelimeler ve bunların okunmasını sağlayacak imla işaretleridir. 44 ve 45. sayfalar da küçük surelere ayrılmıştır.

Nehbetü'l-Etfal ile anadilde okuma ve yazma öğretiminde önemli bir başlangıç yapılmıştır. Bu, eğitim tarihimizde büyük bir değişim ve yenileşme manasına gelir. Elifba Risalesi ile bu alanda ilerleme kaydedilmiş ve Türkçe okuma ve yazma öğretiminin kısa bir zaman içinde kolayca yapılması sağlanmıştır. Bu başarı yeni eğitim sisteminin yani usul-i cedit eğitimin bütün Türk dünyasında da etkili olmasına imkân vermiştir. Usul-i cedit eğitimin en önemli kitapları arasında olmak bakımından Selim Sabit'in Elifba Risalesi Rusya Türkleri arasında da ders kitabı olarak okutulmuştur. Hatta bu kitabın Kazan'da yeni baskıları yapılmıştır.⁶

Genel olarak matbuat faaliyetleri ve özelden de gazete dil, edebiyat ve düşünce dünyası üzerinde büyük değişimleri beraberinde getirdi. Anadilde okuma yazma öğretiminde meydana gelen yenileşmeyi matbuat faaliyetleri ve gazetenin hayatımıza girmesiyle birlikte ele almak gerekir. Matbuatın modern okullarla birlikte dil üzerindeki standartlaştırıcı etkisi usul-i cedit eğitimle birlikte daha ileri bir seviyeye ulaşmış ve yeni bir eğitim sistemi ortaya çıkmıştır.

⁶ Yılmaz Özkaya, "İsmail Gaspiralı'nın Hoca-i Sıbyan Kitabı Hakkında Bazı Düşünceler", *Türk Bilig Dergisi*, 2011, Ankara, Sayı: 22, s. 125.

Kaynakça:

Göğüş, Beşir, *Anadili Olarak Türkçenin Öğretimine Tarihsel Bir Bakış*, TDK Belleten, Ankara, 1970.

Mehmet Rüştü, *Nuhbetü'l-Etfal, 1274/1858*, (Yayına haz: Dr. Cahit Baltacı, Elif Neşriyat, İstanbul, 1981).

Muallimler Mecmuası, İstanbul, 1924, Sayı: 17-18.

Özkaya, Yılmaz, İsmail Gaspıralı'nın *Hoca-i Sıbyan Kitabı Hakkında Bazı Düşünceler*, Türk Bilig Dergisi, 2011, Ankara, Sayı: 22.

Türkyılmaz, Selçuk, "İsmail Gaspıralı'nın Eğitim Anlayışı", (Yayımlanmamış doktora tezi), Ege Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2013.

İmam-Hatip Lisesi 9. Sınıf Öğrencilerinin Arapça Yazma Becerileri Kazanımlarını Edinme Düzeylerinin İncelenmesi

Gürkan DAĞBAŞI*

Öz

Yazma becerisi yabancı dil öğretiminin dört sacayağından biridir ve genellikle bu ayakların dördüncüsü olarak kabul edilir. Bu dört becerinin birbiriyle paralel yürütmesi ise dil öğretiminde en istenilen durumdur. Yazma becerisi, dinleme, okuma ve konuşma becerileriyle iç içe geçmiş ve edinilmesi zor olan bir beceridir. Ancak ayrıntılı planlanmış, öğrencilerin seviyesine, yaşına ve ilgisine uygun seçilmiş etkinliklerle yazma becerisinin öğrencilere kazandırılması sanıldığı kadar zor değildir. Bu araştırma; yabancı dil olarak Arapça öğrenen öğrencilerin Milli Eğitim Bakanlığınca hazırlanan öğretim programında yer alan yazma becerileri kazanımlarını ne derece edindiklerini ortaya koymayı amaçlayan nitel bir çalışmadır. Araştırmanın başlangıcında yabancı dil olarak Arapça öğrenen ve daha önce Arapça geçmişı olmayan 9. sınıf seviyesindeki 70 İmam-Hatip lisesi öğrencisine öğretim programında yer alan yazma becerisi kazanımlarına göre hazırlanan bir sınav uygulanmış ve ardından değerlendirilmiştir. Daha sonra bu sınav sonucuna göre öğrencilerin yazma becerilerine dair birtakım çıkarımlar yapılmıştır. Çalışmanın sonuç bölümünde yazma becerisinin geliştirilmesine yönelik program geliştiricilerine ve öğretmenlere yönelik bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arapça, yazma becerisi, yabancı dil öğretimi, kazanım, imam-hatip lisesi.

* Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı
Elmek: gurkandagbasi@hotmail.com

Examination of 9th Grade Imam-Hatip High School Students' Levels of Arabic Writing Skills Acquisitions

Abstract

Writing skill is one of the four trivets of foreign language instruction and generally accepted as the fourth trivet. Performing these four skills together is the most required situation in language instruction. Writing skill is a skill that is interlocked with listening, reading and speaking skills and difficult to obtain. However, it is not to provide writing skills to students is not very difficult with activities that are planned in detail and chosen in accordance with students' level, age and interests. This study is a qualitative study that aims to present to what extent students who learn Arabic as the foreign language have obtained the writing skills included in the curriculum prepared by the Ministry of National Education. At the beginning of the study, an examination that was prepared according to writing skills learning outcomes included in the curriculum was applied on 70 9th grade-Imam Hatip High School students who learn Arabic as a foreign language and have no Arabic background and afterwards it was evaluated. Thereafter, inferences were made with regard to student's writing skills according to the exam results. In the conclusion section of the study, a number of suggestions were given towards teachers and program developing for writing skills.

Keywords: Arabic, foreign language teaching, writing skills, learning outcomes, Imam Hatip High School

Giriş

Yabancı dil öğretimi, dört temel beceri olan dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerileri üzerine temellendirilmiştir. Bir dile tam anlamıyla hâkimiyet, bu dört beceriye hâkim olmaktır. Dilin öğrenim-öğretim amacı, hedeflere ve kişilere göre değişebilir ve buna bağlı olarak bazı dil becerileri, diğer becerilerin önüne geçebilir. Ancak asıl olan dört temel becerinin birbirlerine paralel şekilde gelişim göstermesidir.

Ahmet Vefa Temel ise (2015: 168), dil öğretiminde her zaman dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerinin takip edilmesinin pek de mümkün olmadığını, bu becerilerin kullanma sıklığının yabancı dil öğrenme amacıyla paralel gittiğini vurgulamaktadır. Temel'in bu görüşüne katılmak mümkündür çünkü kişinin hedefine göre ağırlık vereceği bir dil becerisi diğerlerinin önüne geçebilir.

Demirel'in belirttiğine göre, birçok kaynakta, dil öğretimi becerilerinin son halkası kabul edilen yazma becerisinin geliştirilmesi de sona bırakılmaktadır. Çoğu yabancı dil öğretmeni yazmayı sınıf içi bir etkinlikten ziyade ev ödevi bağlamında yapılacak bir etkinlik olarak görmektedir. Oysaki yazma becerisi en az konuşma becerisi kadar önemlidir. Dili, kurallarını kullanarak bir mesajı yazılı olarak doğru şekilde ifade edebilmek de çok önemlidir. Bu sebeple, yazma becerisi mekanik bir süreç olarak değil; eleştirel bir düşünme süreci olarak değerlendirilmedir (Demirel 2004: 109). Yazma becerisi öğretiminin sona bırakılma sebeplerinden biri yabancı dil öğretiminin ana dili öğretimine benzetilmesidir. Yani kişi, önce dinler, sonra konuşur en sonda okur ve yazar. Ancak daha önce de geçtiği gibi bu sıralama her zaman bu şekilde olmayabilir; daha da önce de belirtildiği gibi kişilerin veya programların hedefine göre bir beceri diğerlerinin önüne geçebilir.

İsmail Çakır, "*Yazma Becerisinin Kazanılması Yabancı Dil Öğretiminde Neden Zordur*" başlıklı makalesinde (2010: 166), genellikle öğrencilerin dört dil becerisi içinde en zor beceri olarak yazmayı beyan ettiklerini bunun sebebi olarak

da öğretmen beklentisinin net olmadığını dile getirdiklerini belirtmektedir. Oysa, yazma becerisiyle ilgili olarak öğretmenlerin hataya düştükleri konu, öğrencilerden yardım almaksızın hatasız ve eksiksiz kompozisyonlar beklemeleridir. Çakır, yaptığı araştırmada öğrencilerin %81'inin yazma becerisini en zor beceri olarak tanımladıklarını, anadilde yazma alışkanlığı olmayan öğrencilerin yabancı dilde de yazmaktan hoşlanmadığını ya da zorlandıklarını belirtmektedir.

Yazma becerisinin öğrencilere kazandırılmasında en önemli öge hevesdir. Öğrencide bu hevesin oluşturulması için; öğrenciye kendine güvenmesi fikri aşılanmalı, öğrencinin düşünmesine katkı sağlanmalı, yazma etkinliği esnasında karşılaştığı güçlüklerle yardımcı olunmalı, öğrencilerin faydalanabilecekleri yardımcı kaynaklar hususunda rehberlik edilmeli, öğrenci yazılarında olumsuz taraflardan ziyade olumlu taraflar öne çıkarılmalı ve yüreklendirilmeli, seçilen yazma konuları öğrencilerin hoşuna gidenlerden olmalıdır (Temel 2015: 172). Ancak, Temel'in vurguladığı gibi olumsuz taraflardan ziyade olumlu taraflar öne çıkarılırken, öğrenciler tarafından yapılan dilbilgisel veya yazımsal hatalar göz ardı edilmemelidir. Ayrıca öğrencilerin hoşlarına gidecek konuların yanında günlük/akademik hayatlarında öğrencilerin işlerine yarayacak yazma konuları da seçilmelidir.

Yazma becerisi; öğrenme sürecini kontrol etmeye, öğrenilen yapıların ve sözcüklerin pekiştirilmesine, öğrenci seviyesinin belirlenmesine, dil yanlışların tespit edilmesine, noktalama işaretlerinin öğretilmesine, dil yetisinin gelişmesine, öğrencilerin yaratıcı düşüncelerine, kelime bilgisinin artmasına, hedef kültürün tanınmasına, öğrenilen bilgilerin kısa süreli bellekten uzun süreli belleğe aktarılmasına katkı sağlamaktadır (Çakır 2010: 168).

Yazmanın en çok zaman alan ve geliştirilmesi en zor olan beceri olduğunu belirten İltar (2014:38), yazma öğretiminin etkin bir şekilde yapılabilmesi için ve öğrencilerin istenilen seviyeye çıkabilmesi için, öncelikli olarak diğer üç dil becerisi olan dinleme, konuşma ve okuma becerileri öğretim süreçlerinin doğru şekilde planlanıp uygulanmasının gerektiğini dile getirmektedir. Eğer bu süreç içinde öğrenci hazır değilse, öğretmen süreci olumlu şekilde yönetememişse ya da uygun materyal kullanmamışsa yazma becerileri süreci olumsuz etkilenecektir.

Tiryaki (2013: 39) yabancı dil öğretiminde yazma becerisini geliştirirken yazma eğitimi verilecek hedef kitlenin yaş, ana dil, kültür vb özelliklerinin mutlaka göz önünde bulundurulmasını gerektiğini ve öğretmenin yazma sürecinin tamamına hakim, rehber kişi olması gerektiğini belirtmektedir.

Şimşek'e göre, yazma becerisi aslında bir üretim becerisidir. Okuma ve dinleme becerisi ise daha ziyade bir tüketim becerisidir. Dilin üretimi ve anlaşılması ile ilgili zihinsel tüketim düşünüldüğünde üretimin tüketimden daha zor olduğu barizdir (2017: 241). Bu görüşe katılmak mümkündür çünkü öğrenciler okuma ve dinleme becerisinde genelde kendileri tarafından oluşturulmayan metinler üzerine yoğunlaşırken; yazma ve konuşmada kendilerinden bir şeyler üretirler ve daha aktiftirler.

Arapça Yazma Becerisi Öğretimi

Usta'ya göre yazma becerisi, dil becerileri içinde en önemlisidir ve Arapça öğretiminin de son halkasıdır. Yazmayı sadece bir dilsel beceri olarak düşünmek de eksiklidir. Çünkü yazma, iletişim aracı olmasının ötesinde, toplumların hayatlarında özel bir konuma sahiptir. İnsanlık, kültür ve medeniyet varlıklarını kaybolmaktan yazı ile koruduğu gibi, sonraki nesillere de aktarma da yine tek alternatif olarak yazıyı kullanacaktır (2012: 324). Ancak Usta'nın bu görüşüne tamamen katılmak mümkün değildir. Çünkü dil öğretimi bir bütündür ve bu sebeple okuma, yazma, konuşma ve dinleme becerilerinden her hangi biri için “ bu beceri dil öğretiminde en önemli beceridir” demek çok iddialıdır ve doğru değildir. Elbette, bireylerin ya da kurumların ihtiyaçlarına göre bazen bir beceri öne çıkabilir ancak bu becerinin yazma olduğu ve önemli beceri olduğu anlamına gelmez.

Doğan (1989:186) yazının, konuşularak ifade edilenlerin özel yazı sembolleriyle şekillendirilmiş biçimi olan görsel bir etkinlik olduğunu, diğer dil becerilerinden ayrı düşünülmemeyen yazma becerisinin özellikle de okuma becerisiyle birbirinden ayıramayacağını ve bu iki becerinin birbirini tamamladığını vurgulamaktadır. Yazı, otomatik kas hareketleriyle birlikte ses ve sembol arasındaki ilişkinin güçlenerek ortak melek oluşmasıyla öğrenilir. Bundan dolayı Arapça yazmaya geçmeden önce öğrenciler şu becerileri edinmiş olmalıdır:

1- Öğrenciler, Arapçadaki tüm harfleri ses ve sembolleriyle birbirinden ayırt etme becerisini kazanmış olmalıdır.

2- Öğrenciler, yazacakları sesleri doğru telaffuz etme becerisini kazanmış olmalıdır.

3- Öğrenciler, yazacakları harflerin seslerini bilme becerisini kazanmış olmalıdır.

4- Öğrenciler, duydukları seslerin harf şekillerini yazma becerisini kazanmış olmalıdır.

5- Öğrenciler, duydukları sesleri harf sembollerine dönüştürme becerisini kazanmış olmalıdır.

el-Hûli de (2000: 104-114), Arapça yazma becerisi öğretiminde şu sıranın takip edilmesi önermektedir:

1- Harflerden önce: Bu aşamada, öğrenciye kalemi nasıl tutacağı, harflerin yazımında kullanılacak çizgilerin boyutu, dikey veya yatay olma durumları öğretilir.

2- Harflerin yazımı: Öğrencilere harflerin nasıl yazıldığı, boyutları, noktaları vb gibi özellikler gösterilir. Bu aşamada harflerin bitişik şekillerinden ziyade aralıklı yazılışları gösterilmelidir. Harflerin bilinen alfabetik sıralamaya göre yazılması, öğrencilerin harfleri yazmadan önce öğretmenlerinin el hareketleri dikkatlice gözlemlemesi de önemlidir.

3- Bakarak yazma: Harflerin bitişik ve ayrı yazılışları öğrencilere kavratıldıktan sonra öğrencilerden ders kitabında yer alan bazı kelime ve cümleleri bakarak defterlerine yazmaları istenir. Bakarak yazmanın, noktalama işaretlerinin kavratılmasına, öğrenilen kelime ve kalıpların pekiştirilmesine, doğru okuma duygusunun geliştirilmesine, yazının güzelleşmesine katkı sağlayacağı açıktır.

4- Dikte: Dikte aşlında genel ifadeyle, öğrencilerin duyduklarını yazabilme yeteneğinin yoklandığı aşamadır. Dikte genelde, öğrencilerin aşına oldukları kelime ve kalıplarla yapılır. Seçilen kelimelerin, cümlelerin veya paragrafın da diktesi yaptırılabilir.

5- Bağımlı Yazma: Paralel cümleler, paralel paragraf, cümleyi dönüştürme, cümle tamamlama gibi birçok şekilde uygulanabilen bağımlı yazma, öğrenilen bilgilerin yeni durumlara uygulanmasıdır.

6- Bağımsız Yazma: Yazma becerisinin son aşamasıdır. Öğrenciler, öykünmeli, betimsel, önermeli, tartışmalı gibi konulardan biri hakkında daha önceki bilgilerini organize ederek duygu, düşünce ve fikirlerini yazılı olarak ifade ederler.

Doğan'a göre diğer dillerde olduğu gibi Arapça öğretimine de doğru anlama, konuşma, okuma ve yazmaya karşı bir alaka ve heves uyandırarak başlanmalı ve bunlar her aşamada gerçekleştirilecek hedefler olarak göz önünde bulundurulmalıdır (2000: 166). Ancak ihtiyaçlara göre Doğan'ın dil öğretimi için önerdiği sıralamanın değişebileceği göz ardı edilmemelidir.

Temel (2015: 170), Türk öğrencilerin Arapçayla ilk karşılaştıklarında bir takım zorluklar yaşadıklarını ancak zaman ilerledikçe bu sıkıntıların ortadan kalktığını vurgulamaktadır.

Arap alfabesi Türkçeden farklıdır. Her harfin başta-sonda-ortada olmak üzere üç farklı biçiminin bulunur. Türkçenin aksine sağdan sola yazılır. Bitişen ve bitişmeyen harfler olarak ayrılır. Büyük-küçük harf ayrımı yoktur ve ünlü harfleri yoktur. Arapçada cümle kurulumu Türkçeden farklıdır (Türkçede özne-nesne-yüklem iken Arapçada yüklem-özne-nesne). Bu saydığımız durumlar Arapçayı öğrenenlerin ilk aşamada karşılaştıkları ve Temel'in de belirttiği yazma becerisine dair zorluklardan bazılarıdır. Bu zorlukların aşılması için de öğrencilere hedef ile ana dil arasındaki farklılıklar veya benzerlikler ayrıntılı ve net bir şekilde anlatılmalıdır.

Arapça Öğretim Programına Dair

Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan 9-12. sınıflar ikinci yabancı dil olarak Arapça öğretim programı da bu durumu temel almıştır. Ortaöğretim Arapça dersi öğretim programı yabancı dil olarak Arapça okutacak okullar için hazırlanmıştır. Bu sebeple, Arapçayla ilk kez tanışacak öğrencilerin seviyeleri göz önünde bulundurmıştır. Programda tümevarım yöntemi benimsenmiş; öğretim özelden genele, somuttan soyuta, kolaydan zora doğru tasarlanmıştır. Demir'in

de belirttiği gibi (2015: 88) Milli Eğitim Bakanlığınca hazırlanan Arapça dersi öğretim programı dilin kurallarına yoğunlaşmak yerine, bir iletişim aracı olarak kullanımına önem vermektedir.

Programın kendi içinde önce çıkan bir yönü de sarmal yaklaşımı benimsemiş olması ve programın oluşturulmasında Diller İçin Avrupa Ortak Başvuru Metninden faydalanılmasıdır. Dört temel dil becerisi paralel yürüyecek şekilde tasarlanan programda, yazma becerilerine harflerin öğretim ile başlanması planlanmıştır. Alfabetik sıranın bağlayıcı olmadığı belirtilip, yazma öğretimi başlangıcında anlamlı kelimelerin ve ilerleyen aşamalarda da temaya uygun yapıların verilmesi istenmiştir. Öğretmenin motive edici rolüne, yol göstericiliğine, öğrencilerin kendi hatalarını düzeltmeleri için fırsat verilmesi gerekliliğine vurgu yapılmıştır.

Kazanım, öğrenciler için eğitim yoluyla programlı ve planlı bir öğretme-öğrenme süreci sonunda ulaşılmak istenen tutum, bilgi, beceri ve değerlerin tamamıdır. Bundan dolayı, öğrencilerin dil becerilerindeki gelişimleri programda belirlenen kazanımların ne derece edinildiğine bağlıdır. Programın 9.sınıflar Arapça dersi için hazırlanan kısmında toplam 80 kazanım vardır. 80 kazanımın edinilmesi için 4 tema belirlenmiş ve bu temaların 72 ders saati içinde işlenmesi planlanmıştır. Çalışmamıza konu olan yazma becerileri kazanım sayısı ise 20'dir (Komisyon 2017:3-13).

Araştırmanın Amacı: Bu araştırmanın amacı, yabancı dil olarak Arapça öğrenen 9. sınıf öğrencilerin, Milli Eğitim Bakanlığınca hazırlanan öğretim programında yer alan yazma becerileri kazanımlarını ne ölçüde edindiklerini belirlemek ve yazma becerisinin geliştirilmesine yönelik program geliştiricilere ve öğretmenlere bazı önerilerde bulunmaktır.

Araştırmanın Yöntemi: Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırma kapsamında, yabancı dil olarak Arapça öğrenen Çankırı Hacı Murad-i Veli Anadolu İmam-Hatip Lisesi 9. sınıfta öğrenim gören ve daha önce Arapça geçmişleri olmayan toplam 70 öğrenciye yazma kazanımlarını içeren bir sınav uygulanmıştır. Bu öğrenciler haftada 2 ders saati olmak üzere bir eğitim-öğretim yılı boyunca 72 ders saati Arapça dersi görmüşlerdir. Çalışmaya konu olan

sınav, 72 saatlik ders saatinin bitiminde uygulanmıştır. MEB tarafından hazırlanan öğretim programı gereğince Arapça dersinde her hangi bir dil becerisi için özel bir zaman dilimi ayrılmamıştır. Yani dört dil becerisinin 72 ders saati içinde bir bütün olarak işlenmesi planlanmıştır. Ayrıca sınav hazırlanırken iki Arapça öğretmenin de görüşleri alınmıştır.

Verilerin Analizi: 70 öğrenci tarafından cevaplanan sorular araştırmacı tarafından okunduktan sonra, bir Arapça öğretmeni tarafından da değerlendirilmiştir.

Bulgular ve Yorum: Öğretim programında 9. Sınıf yazma becerilerine dair yirmi kazanım yer almaktadır. Ancak bazı kazanımlar birbiriyle aynı olduğundan tek kazanım başlığında birleştirilmiş, değerlendirme ve yorumlar on beş kazanım üstünden yapılmıştır.

Bu sınav için seçilen soru türleri ile kelime ve cümleler, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan 9-12. sınıflar ikinci yabancı dil olarak Arapça öğretim programından alınmıştır.

Kazanım 1 :Arapçanın seslerini ortografik şekilleriyle yazar.

Soru : Duyduğunuz harfleri yazınız.

ق - ث - ع - خ - ص

Soru :Verilen harfleri birleştiriniz.

: ع ي ن ك م

: و د د

: م س ت ش ف ی

Bu kazanımı ölçmek için iki soru sorulmuştur. Birinci soruda öğrencilerden yüksek sesle üç kez tekrarlanan harfleri yazmaları istenmiştir. 70 öğrenciden 66'sı tüm harfleri doğru yazarken 4 öğrenci hata yapmıştır. Hata yapılan harf daha ziyade ث'dir. Kazanımın gerçekleşme yüzdesi 94.28'dir. Diğer soruda ise öğrencilerin harflerin başta-ortada-sonda hallerini bilip bilmedikleri ölçülmüştür. 70 öğrenciden 65'i tüm harfleri doğru birleştirmiştir. Kazanımın gerçekleşme yüzdesi 92.85'dir. Hata yapan 5 öğrenci ise bitişmeyen harfleri bitişirmiş ve harflerin ortadaki yazılışını yanlış yapmıştır.

Kazanım 2 :Basit ifade ve cümleleri gördüğü şekliyle yazar.

Soru :Tahtada yazılı cümle veya ifadeleri 1 dakika içinde kâğıdınıza yazınız.

مع السلامة لون السيارة أحمر هي قادمة من المدرسة

Bu kazanımı ölçmek için bazı cümle ve ifadeler tahtaya yazılmış ve öğrencilere bakarak yazmaları için 1 dakika süre verilmiştir. 70 öğrenciden 65'i tahtadakilerin hepsini doğru yazarken 5 öğrenci bir cümleyi tamamlayamamıştır. Kazanımın gerçekleşme yüzdesi 92.85'dir.

Kazanım 3 :Dikte çalışması yapar.

Soru :Duyduğunuz cümleleri hareketleriyle birlikte yazınız.

أَهْلًا وَسَهْلًا - الْجَوُّ مُعْتَدِلٌ - العُصْفُورُ عَلَى الشَّجَرَةِ

Yukarıda verilen üç cümle, öğrencilere ikişer kere yavaş hızda okunmuş ve öğrencilerden duydukları bu cümleleri yazmaları istenmiştir. 70 öğrenciden 60'ı tüm cümleleri doğru yazarken 10 öğrenci çeşitli yazma hataları yapmıştır. Bu hatalardan en yaygın olanı ise أَهْلًا وَسَهْلًا yazarken bazı öğrencilerin "tenvin" kullanmak yerine kelimelerin sonuna "nun" harfi ekleyip أَهْلُنْ وَسَهْلُنْ yazmasıdır. Ayrıca iki öğrenci de الشَّجَرَةِ kelimesini الشَّجَرَتِ şeklinde yazmıştır. Kazanımın gerçekleşme yüzdesi ise 85.38'dir.

Kazanım 4 :Yazılarında söz öbeklerini bağlamada "و" bağlacını kullanır.

Soru :Verilen kelimeleri anlamlı bir cümle oluşturacak şekilde yazınız.

أمي - أبي - البيت - و - في

Öğrencilerden verilen kelimeleri sıralamaları istenmiştir. Burada amaç öğrencinin ve bağlacını yerinde kullanıp kullanmadığını ölçmektir. 70 öğrenciden 62'si doğru sıralamayı yaparken 8 öğrenci çeşitli hatalar yapmıştır. Kazanımın gerçekleşme yüzdesi 88.57'dir.

Kazanım 5 :Konuyla ilgili basit sorulara cevap verir.

Soru :Verilen sorulara cevaplar yazınız.

من أين أنت؟

ما جنسيتك؟

ما اسمك؟

Öğrencilere, öğrendikleri temaya uygun, tanışmaya yönelik 3 soru sorulmuştur. 70 öğrenciden 67'si tüm soruları doğru cevaplarırken üç öğrenci **ما جنسيتك؟** sorusuna cevap verememiştir. Kazanımın gerçekleşme yüzdesi 96.23'dür. Kazanımın gerçekleşme oranı yüksektir.

Kazanım 6 :Aile, arkadaşlar, akrabalar konusunda ilgili kısa yazılı sorular sorar.

Soru :Arkadaşınızı tanımaya yönelik üç soru yazınız.

Bu kazanımda öğrencilerden **ما اسمك؟ - من أين أنت؟** gibi basit sorular yazması beklenmiştir. 70 öğrenciden 63'ü üç soruyu da eksiksiz yazarken 7 öğrenci 2 soru yazmıştır. Kazanımın gerçekleşme düzeyi %89.46'dır.

Kazanım 7 :Aile, arkadaşlar, akrabalar konusunda ilgili kısa yazılı sorulara cevaplar verir.

Soru :Aşağıdaki soruları cevaplayınız.

ما مهنة والدك؟

ما اسم جدك؟

هل عندك أخ؟

Verilen soruların cevaplanma yüzdesi 83.78'dir. 11 öğrenci ise üç sorudan en az birine cevap verememiştir. "Dedenin ismi ne" sorusu en çok doğru cevaplanan sorudur, muhtemelen "isim" kelimesinin Türkçede bulunması ve "meslek" kelimesine göre daha hatırlanabilir olması, bu sorunun cevaplanma yüzdesini en yukarıya taşımıştır.

Kazanım 8 :Kısa ifadelerle ailesini ve akrabalarını yazılı olarak belirtir.

Soru :Ailenizi ve akrabalarınızı kısa cümlelerle tanıtır.

Bu soruda, öğrencilerden **خالي تاجر ماهر - نحن أسرة كبيرة** gibi cümleler kurması beklenmiştir. Öğrencilerden 58'i kazanımı karşılayacak düzeyde cümle

yazmıştır ve bu da %82.36 oranına denk gelmektedir. Göze çarpan hususlardan biri, muhteda-haber uyumunun bazı öğrencilerin zihinlerinde oturmamış olduğudur. Geriye kalan 12 öğrenciden 2'si soruyu boş bırakırken; 10 öğrenci bir-iki cümle yazmakla yetinmiştir.

Kazanım 9 :Karşılaştığı sayıları yazar.

Soru :Verilen sayıların karşılıklarını yazınız.

١:

:٣

:٩

Öğretim programına göre öğrenciler 1-10 arasındaki sayıları öğrenmişlerdir. Öğrencilerden sayıların kullanımına dair bir performans sergilemeleri beklenmemektedir. Bu yüzden bu soruda üç sayı verilmiş ve öğrencilerden sayıların karşılıklarını Arapçalarını yazmaları istenmiştir. 61 öğrenci tüm sayıları doğru yazmıştır, 9 öğrenciden bazıları “üç” sayısını yazarken “peltek se” yerine “normal se (sin)” yazmıştır; bazıları ise bir sayısındaki uzatmayı yazmamıştır. Kazanımın gerçekleşme düzeyi de 86,62 olmuştur.

Kazanım 10 :Temel noktalama işaretlerini bilir.

Soru :Verilen boşluğa uygun noktalama işaretini koyunuz.

الكتاب () الدفتر على الطاولة

والدتي مهندسة ماهرة ()

هل هو عمك ()

Öğretim programı çerçevesinde öğrencilerden verilen boşluklara sırasıyla virgül, nokta ve soru işareti koymaları beklenmiştir. Virgülü doğru koyan öğrenci oranı % 95,6 noktayı doğru koyan öğrenci oranı % 100, soru işaretini doğru koyanların oranı ise % 88.04'dür. En çok yanlışın yapıldığı soru işaretinde, 8 öğrenci cümleyi noktayı ile tamamlamıştır. Muhtemelen bu öğrenciler له soru edatını gözden kaçırıp cümleyi düz cümle sanmışlardır.

Kazanım 11 :Metin veya diyalogla ilgili sorulara cevaplar verirler.

Soru :Verilen soruları diyaloga göre cevaplayınız.

زينب :مرحباً بك يا صديقتي.

زهراء :أهلاً و سهلاً يا زينب.

زينب :من أين أنت قادمة؟

زهراء :أنا قادمة من المستشفى أنا مريض و من أين أنت قادمة؟

زينب : أنا قادمة من الكلية و ذاهبة إلى البيت.

زهراء :إلى اللقاء يا صديقتي.

زينب : مع السلامة.

..... من المريض ؟

..... من أين قادمة زهراء؟

..... إلى أين ذاهبة زينب؟

Diyalog, öğrencilerin daha önce işledikleri temaya uygun seçilmiştir. Kazanımın gerçekleşme düzeyi yüzde 80,94'tür. 70 öğrenciden 57'si tüm sorulara doğru cevap vermiştir. Diğer 13 öğrencinin cevaplarında ise bir takım gramer yanlışları vardır. Bazı öğrenciler, sorularının cevaplarını diyalogdan aynen olduğu gibi kopyala-yapıştır yapmıştır. "Kim hasta" sorusuna diyalogda geçer haliyle "Ben hastayım", "Zeynep nereye gidiyor" sorusuna "ben eve gidiyorum" cevaplarını vermişlerdir.

Kazanım 12 :Basit tablo ve grafikler hazırlar.

Soru :Haftanın günlerini basit bir tablo halinde yazınız.

53 öğrenci bu soruya cevaplamıştır. 12 öğrenci ise tabloyu bazı kısımlarını doldurmuş, 5 öğrenci ise soruyu boş bırakmıştır. Kazanımın gerçekleşme düzeyi 75,26'dır. Bu soruyu eksiksiz yazabilmek için haftanın günlerinin bilinmesi gerektiği barizdir. Bu soru göstermiştir ki yaklaşık %25 oranından bir öğrenci grubu haftanın günlerini eksiksiz bilmemektedir.

Kazanım 13 :Tercih ve beğenilerini yazılı olarak ifade ederler.

Soru : Verilen kelimeleri birer cümlede kullanınız.

أفضل:

لا أحب:

52 öğrenci istenilen şekilde cümle oluşturmuştur, 18 öğrenciden bazıları da bir cümleyi doğru yazmıştır, bazı öğrenciler ise soruya uydurma cevaplar vermiştir. Bu kazanımın gerçekleşme oranı % 73.84'dür. Sorunun doğru cevaplanması verilen kelimelerin "tercih ederim" ve "sevmem" anlamlarına geldiğini bilmekle doğrudan orantılıdır. Yanlış cevap verenlerin bu anlamları bilmediği kanısına ulaşmak mümkündür. Ayrıca öğrencilere cümlede kullanmaları için verilen kelimeler rast gele seçilmemiştir, öğretim programından alınmıştır.

Kazanım 14 :Yazı çalışmalarında sayısal ifadeler kullanır.

Soru : İçinde sayma ya da sıra sayısı geçen bir cümle veya ifade yazınız.

Öğrenciler, öğretim programı kapsamında 1-10 arası sayma sayıları ile sıra sayılarını öğrenmişlerdir. Yazılarında bunlardan birini kullanmaları قلم واحد – الساعة السابعة gibi ifadeler yazmaları beklenmiştir. 70 öğrenciden 62'si kazanımı karşılayan cevap yazmıştır ve kazanımın gerçekleşme oranı % 88,04 olmuştur. Öğrenci cevaplarından en çok geçen sayı واحد olmuştur. Muhtemelen öğrencilere yazması veya akılda tutması en kolay gelen sayı budur.

Kazanım 15 :Yazı çalışmalarında zaman ifadelerini kullanır.

Soru : Verilen kelimeleri birer cümlede kullanınız.

ظهراً:

يوم الأحد:

Kazanımın gerçekleşme oranı %71'dir ve bu da 50 öğrenciye denk gelmektedir. 20 öğrenciden 6'sı ise bir kelimeyi cümlede kullanmıştır. Tüm sorular içinde cevaplanma oranı en düşük olan soru budur. Hem kelimenin anlamını bilmeyi hem de anlamlı bir cümle kurmayı gerektirdiği için diğer sorulara göre öğrencilere biraz zor gelmiş olabilir.

Sonuç

Yabancı dil öğretimi, çoğu zaman birbiriyle iç içe geçmiş dinleme, konuşma, okuma ve yazma becerilerinden oluşan bir bütündür. Yazma da bu dört

beceri içinde son halka olarak kabul edilen ve genelde de edinilmesi en zor olan beceridir. Ancak zor olması demek edinilemeyeceğini anlamına gelmemektedir. Öğretmen tarafından, öğretim programının hedeflerine ve kazanımlara göre hazırlanmış etkinlikler ve materyallerle desteklenmiş bir süreçte, yazma becerilerinin istenilen seviyeye getirilmesi gayet olasıdır.

Arapçada sesli harflerin olmayışı, her harfin üç farklı forma sahip olması, sağdan sola yazılması, cümle kurulumun Türkçeden farklı olması Arapçayla ilk kez karşılaşan öğrencilere ilk başta zor gelse de, zamanla bu zorluk aşılmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığınca hazırlanan, yabancı dil olarak Arapça öğretiminin adeta yol haritası olan öğretim programında 9.sınıf öğrencileri için seksen kazanım yer almaktadır ve bunlardan yirmisi yazma becerileriyle ilgilidir. Çankırı ilindeki İmam-Hatip Lisesinde öğrenim gören ve Arapçayla ilk kez karşılaşan yetmiş öğrenciye uygulanan yazma becerileri değerlendirme sınavına göre kazanımların genel edinim oranı yaklaşık %85'dir. Bu oranın %100'e yakın olması en ideal olsa da %85 de gayet yüksek bir orandır. Bu sonuç öğretim programında belirtilen kazanımların büyük ölçüde edinildiğinin ve aynı zamanda bakanlıkça hazırlanan programın öğrencilerin seviyesine uygun olduğunun göstergesidir. 9.sınıf öğrencilerin en başarılı oldukları yazma kazanımları: konuyla ilgili sorulara cevap yazma, noktalama işaretlerini kullanma, sayıları yazılı olarak ifade etme iken; en başarısız oldukları yazma kazanımları: zaman ifadelerinin yazı çalışmalarında kullanılması, tercih-beğenilerini yazılı olarak ifade etme ve grafik-tablo hazırlamaktır. Bu başarısızlığın sebepleri arasında yazma becerilerine dair alıştırmalar için ders kitabında yeterli etkilik olmaması ve 72 ders saati içinde öğrencilerden 9. sınıf Arapça dersine ait 80 kazanımı edinmelerin beklenmesi gösterilebilir. Çünkü öğrencilerden her ders saatinde ortama 1,11 kazanım edinmeleri beklenmektedir ki bu oran yüksektir. Genelde Arapça özel de Arapça yazma becerilerin geliştirilmesi için haftalık ders saatinin artırılması ya da kazanım sayısının azaltılması yerinde bir karar olabilir.

Ayrıca başarılı bir dil öğretim süreninin gerçekleşip gerçekleşmediğini belirleyebilmek adına Milli Eğitim Bakanlığınca tüm ülkeyi kapsayan, dört temel dil becerisini ölçen sınavlar yapması ülke çapında hangi kazanımların yeterli de-

rece edinildiğini ya da hangi konularda eksikler olduğunu göstermede önemli veriler sağlayacaktır. Bu verilerden hareketle de gerek ders içerikleri gerek öğretim yöntem ve teknikleri gibi konularda düzeltmeler yapılabilir.

Bütün bunlara ek olarak yabancı dil öğretmenlerinin dört temel beceriyi etkin bir şekilde öğretebilecek donanıma sahip olmaları, öğretim materyallerinin çeşitlendirilmesi, öğrencilere yaratıcı ortamlar sağlanması, daha önce yapılan bilimsel çalışmalardan yararlanarak öğrencilerin zorlanmaları olası konu ve kazanımların önceden tahmin edilip öğretim sürecinin buna göre planlanması yabancı dil öğretiminde hedeflere ulaşılmasında önemli rol oynayacaktır.

Kaynakça

- Çakır, İ. (2010). Yazma Becerisinin Kazanılması Yabancı Dil Öğretiminde Neden Zordur, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 165-176.
- Demir, M. (2015). İlköğretim 4. Sınıf Arapça Dersi Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, kış sayısı, s. 85- 99.
- Demirel, Ö. (2004). *Yabancı Dil Öğretimi*, Ankara: Pegem A Yayınları,.
- Doğan, C. (1989). *Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*, Ankara.
- Doğan, C. (2000). Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Öğrenim-Öğretim Konusu ve Aracı Olan Dil Orijinli Sorunlar ve Çözüm Yolları, *Ekev Akademi Dergisi*, kasım sayısı, s. 147-168.
- el-Hûli, M. A. (2000). *Arapça Öğretim Metotları*, çev. Akçay C., Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Genç İlter, B. (2014). Yabancı Dil Öğretiminde Yazma Becerileri Nasıl Geliştirilebilir, *Dil Dergisi*, s. 36-45.
- Komisyon, (2017). *Ortaöğretim İkinci Yabancı Dil Arapça Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*, Ankara.
- Özcan, M. (2015). Yabancı Dil Olarak Arapça Konuşma Becerisi Öğretiminde İletişimsel Yaklaşımaya Dayalı Etkinliklerin Kullanımı, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, bahar sayısı, s. 153- 163.
- Şimşek, P. (2017). Anadili Arapça Olan Öğrencilerin Türkçe Yazma Becerileri Öz Değerlendirmeleri, *Route Educational and Social Science Journal*, v.4, s. 237-248.
- Temel, A., V. (2015). Türkiye’de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, bahar sayısı, s. 166-174.
- Tiryaki, E. N. (2013). Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Yazma Eğitimi, *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, s. 38-44.
- Usta, İ. (2012). Dört Temel Dil Becerisi ve Arapça Öğretimindeki Katkıları, *The Journal of Academic Social Science Studies*, s. 317-326.

Ömer bin Mezîd'in Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'indeki Bilgiler Işığında Aruz Öğretimine Yeni Bir Bakış

Cenk AÇIKGÖZ*

Öz

Nazire mecmuaları klasik Türk edebiyatı araştırmalarına önemli katkılar sağlar. Nazire mecmualarının aruzun kullanımına dair bilgiler vermesi de bu katkılar arasında sayılabilir. Ömer bin Mezîd'in Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'i, aruza dair verdiği bilgiler bakımından, diğer nazire mecmularından daha çok dikkat çeker. Ömer bin Mezîd, Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'in giriş bölümünde, eserinin adı hakkında yazılmış bir şiir parçasını aruzun iki ayrı kalıbına göre taktî' etmiştir. Bu kalıpların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla kalıplara ritmik sözlerle karşılık bulmuştur. Aruz-müzik ilişkisine dair çarpıcı bir örnek olan bu ritmik sözlerden hareketle aruzun bazı tef' ile ve kalıplarına karşılık gelen başka ritmik sözlerin ne olabileceği hakkında çıkarımlarda bulunmak mümkündür.

Ayrıca adı geçen eserde, şiirler aruzun beş ayrı bahrine göre bölümlere ayrılmıştır. Her bölümün başında, bölümde kullanılan aruz kalıbını okuyucuya tanıtan ve okuyucuyu kullanılan kalıba alıştırmayı amaçlayan şiir parçalarına yer verilmiştir. Bu şiirler eski aruz öğretimi hakkında ipucu vermektedir.

Bu çalışmamızda Ömer bin Mezîd'in Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'i aruza katkıları yönünden ele alınmıştır. Çalışmamız bir giriş bölümü ve üç ana bölümden meydana gelmiştir. Birinci bölümde önce Ömer bin Mezîd'in, Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'in giriş kısmında ortaya koyduğu taktî' çalışması değerlendirilmiştir; sonra da bu taktî' çalışmasında kullanılan ritmik sözlerin ışığında bazı aruz kalıp ve tef' ilelerine karşılık gelebilecek ritmik sözler ele alınmıştır. İkinci bölümde, Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'de aruz bahirlerini tanıtmak ve öğretmek amacıyla verilen şiir parçaları değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde bahsi geçen şiir parçaları Ömer bin Mezîd'in taktî' yönteminden esinlenilerek ayrıntılı şekilde taktî' edilmiştir. Böylece, günümüz aruz incelemelerinde Ömer bin Mezîd'in taktî' yönteminden nasıl yararlanılabileceği örneklerle ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Aruz, taktî, Mecmû'atü'n-Nezâ'ir, klasik Türk şiiri.

* Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi Türk Dili Bölümü, Bolu/Türkiye,
Elmek: cenkakigoz@ibu.edu.tr

A New Look Insight Teaching of Aruz in the Light of the Ömer bin Mezîd's Mecmû'atü'n-Nezâ'ir

Abstract

Nazire mecmuas make a huge contribution for Turkish classical literature researches. Information about the use of aruz can be considered as one of these contributions. Ömer bin Mezîd's Mecmû'atü'n-Nezâ'ir is draws more attention than other nazire mecmuas in terms of information it gives about aruz. In the introduction, a piece of poetry written about the name of his work was analyzed according to two different prosodies by Ömer bin Mezîd. He responded with rhythmical phrases with prosodies to provide a better understanding of these prosodies. Looking at these rhythmic phrases, which are a striking example of the relationship between aruz and music, it is also possible to make inferences about what other rhythmic words may correspond to some tef'iles and aruz prosodies.

Moreover, in the mentioned work, the poems are divided into parts according to five different main prosodies. There are poetry pieces that tell the reader about the aruz prosodies that is used and aim to train the reader at the beginning of each part. These poems give clues about the old aruz teaching.

In this study, Ömer bin Mezîd's Mecmû'atü'n-Nezâ'ir was dealt with in terms of his contribution to the aruz. Our work consists of an introduction part and three main parts. In the first part, the aruz prosody studies which Ömer bin Mezîd revealed at the introduction of Mecmu'atü'n-Nezâ'ir was first evaluated and then in the light of the rhythmic words used in this aruz prosody study, some other rhythmic words that might correspond to some of the aruz prosodies were argued . In the second part, the pieces of poetry given in order to introduce and teach the aruz prosodies in Mecmu'atü'n-Nezâ'ir have been evaluated. In the third part, these pieces of poetry were analyzed in detail by inspiration from the method of Ömer bin Mezîd. Thus, it is demonstrated with examples how to use the method of Ömer bin Mezîd in present-day aruz examinations.

Keywords: Aruz, takti, Mecmû'atü'n-Nezâ'ir, Turkish classical poetry.

Giriş

Nazire mecmuları klasik Türk edebiyatının en önemli kaynakları arasında yer alır. Bu eserlerde çeşitli şairlerin aynı vezin, kafiye ve redifle nazire maksadıyla yazılmış şiirleri bir araya getirilmiştir. Nazire mecmualarına sadece seğme şiirler alınır; bu seğme şiirler klasik Türk edebiyatında bir şiirin makbul sayılması için hangi özellikleri taşıması gerektiği hakkında önemli ipuçları verir. Nazire mecmualarına alınan şiirler dönemin edebî zevkini yansıtır. şiirlerine çok nazire yazılan şairlere bakılarak devrin en önemli ve etkili şairlerinin kim olduğu anlaşılabilir. şairler etkilendikleri şairlerin şiirlerine nazire yazarlar; dolayısıyla nazire mecmuları incelendiğinde nazire yazan şairlerin hangi şairlerin etkisinde kaldıkları anlaşılır. Nazire mecmularının önemli bir yönü de aruzun kullanımı hakkında bilgiler içermeleridir.

Belli başlı nazire mecmualarında şiirler sıralanırken genellikle aruzun bahirleri dikkate alınmış ve aruza göre özel bir tertip gözetilmiştir. Ömer bin Mezîd'in *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*'i, Edirneli Nazmî'nin *Mecma'u'n-Nezâ'ir*'i, Pervâne Beg'in *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*'i ve Hisâlî'nin *Metâli'ü'n-Nezâ'ir*'i aruz bahirleri dikkate alınarak derlenmiştir. Bu mecmualarda şiirlerin yazıldıkları aruz bahirlerine göre bölümlere ayrılması, aynı aruz bahriyle yazılmış şiirlerin bir araya getirilmesi, bir şiir bölümüne başlanmadan önce o bölümde kullanılan bahrin ve aruz kalıbının başlık olarak verilmesi dikkat çeker.

Ömer bin Mezîd'in *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir* adlı eserinin esas bölümü nazireler bölümüdür. Bu bölümde 397 şiir bulunur; bu şiirler aruzun 5 bahrine ayrılmıştır: Bahr-i hezec-i müsemmen-i sâlim (4^b-100^b), bahr-i hezec-i müseddes (100^b-154^a), bahr-i remel-i müsemmen-i sâlim (154^a-274^b), bahr-i remel-i müseddes (274^b-276^a), bahr-i mütেকârib (276^a-277^a). Bu eserdeki şiirlerde en çok hezec ve remel bahirlerinin kullanılması dikkat çeker (Canpolat 1995: 10). Bu durum, Türk edebiyatında en çok tercih edilen bahirler hakkında fikir verir. Ayrıca Ömer bin Mezîd'in *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*'inde her bölümün başında, asıl şiirlere geçilmeden önce, bölümde kullanılan aruz kalıbını tanıtmayı amaçlayan bazı şiir parçalarının verildiği görölmektedir.

Edirneli Nazmî'nin *Mecma'u'n-Nezâ'ir*'inde yer alan 5527 şiirde aruzun 19 bahri kullanılmıştır (Köksal 2012: 41-42). Şiirler, yazıldıkları bahirler de göz önüne alınarak bölümlere ayrılmış, bölümlerin başında bölümlerde kullanılan aruz bahir ve kalıpları “Der-Bahr-i Remel / Taktî'eş: Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilât vb.” başlıklarla belirtilmiştir (Köksal 2012: 97). Adı geçen mecmuadaki şiirlerin büyük bir bölümünde remel, hezec ve muzâri bahirlerinin kullanılması klasik Türk şairlerinin aruz tercihleri hakkında önemli bir göstergedir.

Pervâne Beg'in *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*'inde 550 şaire ait 7345 zemin ve nazire şiir bulunmaktadır; ayrıca nazireler arasında, 74 şaire ait 827 geçiş şiiri de yer almaktadır (Gıynaş 2013: VIII). Eserdeki şiirler bahirlere göre gruplara ayrılmış, her grubun başına şiirlerde kullanılan aruz kalıbı “Nev'-i Âher der-bahr-i *Mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün mefâ'ilün*, Nev'-i Âher der-bahr-i *Mefâ'ilün mefâ'ilün fe'ülün vb.*” şeklinde yazılmıştır (Güler 2006: 2, 13). Zemin ve nazire şiirlerin yarısından fazlası remel bahrinin “Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” kalıbıyla yazılmıştır. Zemin ve nazire şiirlerde remel bahri kalıplarının kullanım oranı ise yaklaşık %66'dır (Gıynaş 2013: 10).

Hisâlî'nin *Metâli'ü'n-Nezâ'ir*'ine alınan beyitler, aruzun bahirlerine göre bölümlere ayrılmış ve bölümlerde kullanılan bahirler “Bahr-i Remel-i Mecnûn, Bahr-i Muzâri'-i Ahreb, Bahr-i Remel-i Müsemmen-i Sâlim vb.” şeklinde başlık olarak verilmiştir (Kaya 2003: XXXIV). Hisâlî'nin *Metâli'ü'n-Nezâ'ir*'inin 2. cildi üzerine doktora tezi hazırlayan Abuzer Kalyon, bu bölümde bulunan beyitleri beyitlerde kullanılan aruz bahirlerine göre incelemiştir. Bu incelemede, beyitlerin en çok remel, hezec, muzâri ve müctes bahirleriyle yazıldığı görülmektedir (Kalyon 2011: 31-33).

Ömer bin Mezîd'in *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*'i aruz hakkında içerdiği bilgiler bakımından yukarıda sözü edilen mecmualar arasında ayrı bir yere sahiptir. Diğer nazire mecmularında sadece şiirlerde kullanılan aruz bahir ve kalıpları verilmiştir. Ömer bin Mezîd'in *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*'inde ise giriş bölümünde bir taktî' çalışması bulunur. Ayrıca, aruzun beş bahrine ayrılmış nazireler bölümünde, aruz kalıplarının akılda kalması için bölüm başlarında bunları tanıtan örnek şiirler verilmiştir.

Mecmû'atü'n-Nezâ'ir 15. yüzyılda Türklerin aruz öğretiminde kullandıkları yöntemler hakkında önemli ipuçları vermektedir. Aruz kalıplarına ve bu kalıplardaki tef' ilelere çeşitli ritmik sözlerle karşılık bulma, ritim tutarak aruz öğrenimi, aruz kalıplarının akılda kalmasını sağlamak amacıyla kalıpları anlatan şiirler okuma bu yöntemler arasındadır. Bu makalede, *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*'deki bilgilerden yola çıkarak eski aruz öğretim yöntemleri hakkında bazı tespit ve tahminlerde bulunduk. Daha sonra, bu eski öğretim yöntemlerinin günümüzün aruz öğretiminde nasıl kullanılabileceğini örnekler üzerinden göstermeye çalıştık.

1. Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'de Taktî' Yöntemlerine Dair Bilgiler

Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'in girişinde eserin adı hakkında yazılan bir şiir parçası taktî' edilmiştir. Burada kullanılan yöntemler, aruz kalıplarının nasıl öğretilmesi ve aruzla yazılmış şiirlerin nasıl taktî' edilmesi gerektiğine ışık tutar. Ömer bin Mezîd, eserin adı hakkında yazılmış bir şiir parçasının taktî' işlemini şöyle izah etmiştir:

Ve daħı bu kitābuñ adı sec' ile düşmişdür, işbu resme kim:

Mecmû' atü'n-nezāyir Nūzhet-geh-i defātir

Şaykal-zen-i ħavātır Dürc-i dūr ü cevāhir

İki baħr ile taqṭī' olunur, meşelā kim:

Müstef' ilün fe' ülün müstef' ilün fe' ülün

Gerekse işbu taqṭī' ile:

Mef' ülü fā' ilātün mef' ülü fā' ilātün

Ten tāni ten tenā ten ten tāni ten tenā ten

Ve's-selām. (Canpolat 1995: 20)

Yukarıdaki ifadeler arasında en dikkat çekici olan “Müstef' ilün / fe' ülün / müstef' ilün / fe' ülün” ve “Mef' ülü / fā' ilātün / mef' ülü / fā' ilātün” kalıplarının daha kolay anlaşılması için kullanılan “Ten tāni ten / tenā ten / ten tāni ten / tenā ten” ifadesidir. Bu ifade, musiki parçalarının nakarat kısımlarında kullanılan ve ritim tutma işlevi de gören “tere lelli, tenni tenenni” tarzında ifadeleri hatırlatmaktadır. Bu ifadeler aynı zamanda, aruz kalıpları ile müzik arasındaki yakın ilişkiden yararlanan ve aruzun öğretiminde ritim ile müzikal ahengi öne

çıkararak bir yaklaşımın tezahürüdür.

Taktî' konusunu ele alan eserlerde, taktî' denince genellikle mısraları tef' ilelere ayırmak anlaşılır. Mesela, Muallim Nâcî'nin *Arûz Numûnesi*'nde (Zülfe 2011: 195) ve Ali Cemaleddin'in *Arûz-ı Türki*'sinde (Öztürk 2011: 378-379) böyle bir yaklaşım öne çıkar. Oysa Ömer bin Mezîd taktî' çalışmasında, mısralarda kullanılan aruz kalıplarının ritmini de hissettirmeye çalışmıştır.

Aruzla ritim arasında sıkı bir ilişki vardır; öyle ki aruzun develerin yürüyüşünden, demircilerin sistematik çekiç vuruşlarından veya çamaşırcı kadınların tokmak seslerinden çıktığı öne sürülmüştür (Pala 2003: 39). Aruz ilminin kurucusu el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin, bu ilmi klasik Arap şiirindeki ritim ve musikinin bozulmasını önlemek amacıyla geliştirdiği bilinmektedir (Tural 2011: 14). Bir rivayete göre, el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 791), Medine'de bir evin önünde bir gence bazı şeyler öğreten ve ona "Neam lâ / neam lâ lâ / neam lâ / neam neam - neam lâ / neam lâ lâ / neam lâ / neam lâ lâ" dedirten bir yaşlı görmüş, neam (evet) ve lâ (hayır) kelimelerine dayanan bu kısa ritim ünitelerinden daha sonraki çalışmalarında yararlanmıştır. Bu ifadelerden yola çıkarak tavîl bahrinin "fe'ûlün / mefâ'îlün / fe'ûlün / mefâ'îlün - fe'ûlün / mefâ'îlün / fe'ûlün / mefâ'îlün" kalıbını ortaya koymuştur (Çetin 1991: 426). Aruz ile musiki arasında bu derece önemli bir ilişki olduğuna göre, Ömer bin Mezîd'in de aruzun öğretiminde bu ilişkiyi dikkate aldığı ve ritmik sözlerden yararlandığı düşünülebilir.

Cem Sultan'ın *Cemşîd ü Hurşîd* mesnevisinde geçen bir murabbada da Ömer bin Mezîd'in kullandığı ritmik sözlere benzeyen sözler kullanıldığı görülmektedir. Bahsi geçen mütekerrir murabbada, her bendin son mısrası "Tâ den dereder tâni tenâten tene der ney" nakaratıdır. Bu ritmik söz, "Mef'ûlü / mefâ'îlü / mefâ'îlü / fe'ûlün" kalıbının ritmini karşılamak üzere kullanılmıştır. Bahsi geçen murabba, 15. yüzyılda edebî çevrelerde aruz kalıplarının ritmini hissettirmek için onların yerine musikiye has bazı ritmik sözlerin kullanıldığını gösteren başka bir kanıttır. Ayrıca bu murabbada musikiye has unsurların tenasüp çerçevesi içerisinde çokça ele alınması dikkat çeker. Bu murabbanın ilk bendi şu şekildedir:

1. Yaz oldu yine vakti durur sâkî getir mey
2. Bu demde eger içmez iseñ ‘ömrüñi yok şay
3. İçüp dèyelüm biz dağı bu kavli pey-â-pey
4. *Tâ den dereder tâni tenâten tene der ney* (İnce 2000: 179)

“Aruz da tıpkı makamlar gibi duyularak zihne yerleşen bir ritimdir. Aruzlu okunmuş birçok şiir dinlemek bir nevi meşk yerine geçer. Şayet böyle olmasaydı ümmî olduğu bilinen birçok şairin şiir yazması mümkün olmazdı. Esasen dönemin bütün sanatları ancak ustayla ve meşk suretiyle öğrenilmekte idi.” (Okuyucu 2004: 163) Hem Ömer bin Mezîd’in hem de Cem Sultan’ın ifadelerinden hareketle, 15. yüzyılda Türklerin aruz kalıplarının öğretiminde Arapça kelimelerden oluşmuş aruz kalıplarına karşılık olarak, şarkı nakaratlarını andıran bazı ritmik sözler kullandıklarını söylemek mümkündür.

Ömer bin Mezîd’in kullandığı yönteme göre “Müstef’ ilün / fe’ülün / müstef’ ilün / fe’ülün” ve “Mef’ülü / fâ’ilâtün / mef’ülü / fâ’ilâtün” kalıpları aşağıdaki şekilde takti’ edilebilir:

Tablo 1. Ömer bin Mezîd’in İki Aruz Kalıbına Karşılık Kullandığı Ritmik Sözlerin Takti’ Edilişi

Müs	tef	‘i	lün	/	fe	‘û	lün	/	Müs	tef	‘i	lün	/	fe	‘û	lün
—	—	+	—		+	—	—		—	—	+	—		+	—	—
Ten	tâ	ni	ten	/	te	nâ	ten	/	Ten	tâ	ni	ten	/	te	nâ	ten
—	—	+	—		+	—	—		—	—	+	—		+	—	—
Mef	‘û	lü	/	fâ	‘i	lâ	tün	/	Mef	‘û	lü	/	fâ	‘i	lâ	tün
—	—	+		—	+	—	—		—	—	+		—	+	—	—
Ten	tâ	ni	/	ten	te	nâ	ten	/	Ten	tâ	ni	/	ten	te	nâ	ten
—	—	+		—	+	—	—		—	—	+		—	+	—	—

Yukarıdaki ifadelerden, bazı cüzlere karşılık gelen ritmik sözlerin neler olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu cüzler ve onlara karşılık gelen ritmik sözler şöyle ifade edilebilir:

Tablo 2. Ömer bin Mezîd’in Bazı Cüzlerin Yerine Kullandığı Ritmik Sözler

müs	tef	‘i	lün	fe	‘û	lün	mef	‘û	lü	fâ	‘i	lâ	tün
—	—	+	—	+	—	—	—	—	+	—	+	—	—
ten	tâ	ni	ten	te	nâ	ten	ten	tâ	ni	ten	te	nâ	ten
—	—	+	—	+	—	—	—	—	+	—	+	—	—

*Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'*in orijinal metninde “Ten tâni ten / tenâ ten / ten tâni ten / tenâ ten” ifadesinin, daha akıcı ve kesintisiz bir ahenk yakalayabilmek için “Ten tâni ten / tenâ teni / ten tâni ten / tenâ teni” okunacak şekilde hareketlendiği görülmektedir. Bu bilgiyi de yukarıdaki bilgilere eklersek Türk edebiyatında sıklıkla kullanılan bazı cüzlere de aşağıdaki ritmik sözlerle karşılık bulunduğunu tahmin edilebiliriz.

Tablo 3. *Ömer bin Mezîd'in Yöntemine Göre Bazı Cüzlere Ritmik Sözlerle Bulunabilecek Karşılıklar*

fâ ‘i lün — + — ten te nâ	fâ ‘i lâ tü — + — + tâ ni tâ ni	fe ‘i lâ tün + + — — te ni ten ten	fe ‘ül + — te nâ
fe ‘i lün + + — te ni ten	me fâ ‘i lün + — — — te nâ ten ten	me fâ ‘i lün + — + — te nâ te nâ	me fâ ‘i lü + — — + te nâ tâ ni

“Müstef ilün / fe‘ülün / müstef ilün / fe‘ülün” ve “Mef‘ülü / fâ‘ilätün / mef‘ülü / fâ‘ilätün” kalıplarını ifade etmek üzere Ömer bin Mezîd tarafından ortaya konan “Ten tâni ten / tenâ ten / ten tâni ten / tenâ ten” sözünden hareket edilerek diğer aruz kalıplarının da ritmik sözlerle taktî‘ edilebileceğini düşünüyoruz. Bu bilgiler ışığında, klasik Türk edebiyatında en çok kullanılan 6 kalıbı en çok kullanılan en az kullanılan doğru sıralayarak (İpekten 2009: 280-281) aşağıdaki şekilde taktî‘ ettik.

Tablo 4. *Türk Edebiyatında En Çok Kullanılan Altı Aruz Kalıbına Karşılık Gelen Ritmik Sözler*

Fâ ‘i lâ tün / fâ ‘i lâ tün / fâ ‘i lâ tün / fâ ‘i lün — + — — / — + — — / — + — — / — + —
Ten te nâ ten / ten te nâ ten / ten te nâ ten / ten te nâ — + — — / — + — — / — + — — / — + —
Fe ‘i lâ tün / fe ‘i lâ tün / fe ‘i lâ tün / fe ‘i lün + + — — / + + — — / + + — — / + + —

Te ni ten ten / te ni ten ten / te ni ten ten / te ni ten
 + + — — + + — — + + — — + + —

Me fâ 'î lün / me fâ 'î lün / me fâ 'î lün / me fâ 'î lün
 + — — — + — — — + — — — + — — —

Te nâ ten ten / te nâ ten ten / te nâ ten ten / te nâ ten ten
 + — — — + — — — + — — — + — — —

Mef 'û lü / fâ 'î lâ tü / me fâ 'î lü / fâ 'î lün
 — — + — + — + + — — + — + —

ten tâ ni / tâ ni tâ ni / te nâ tâ ni / ten te nâ
 — — + — + — + + — — + — + —

Mef 'û lü / me fâ 'î lü / me fâ 'î lü / fe 'û lün
 — — + + — — + + — — + + — —

ten tâ ni / te nâ tâ ni / te nâ tâ ni / te nâ ten
 — — + + — — + + — — + + — —

Me fâ 'î lün / fe 'î lâ tün / me fâ 'î lün / fe 'î lün
 + — + — + + — — + — + — + + —

te nâ te nâ / te ni ten ten / te nâ te nâ / te ni ten
 + — + — + + — — + — + — + + —

2. Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'de Aruz Kalıpları Hakkındaki Şiir Parçaları

Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'in girişinde, eserin adı hakkında yazılmış bir şiir parçasının taktî' edildiğini yukarıda belirtmiştik. Ayrıca, aruzun beş bahrine göre bölümlere ayrılan eserde her bölümün başına ilgili bölümde kullanılan aruz bahrini açıklamak üzere, alıştırma niteliği taşıyan bazı şiirler eklenmiştir. Bu şiirlerin tamamında, “bire mısra” şiirde kullanılan aruz kalıbının kendisidir.

Bahsi geçen şiirlerin şairi verilmemiştir. O nedenle ilk bakışta, bu şiirleri Ömer bin Mezîd'in yazdığı sanılabilir; ama bu şiirlerin, son şiir hariç, Ahmed-i Dâ'î'ye ait olduğu ve onun *İlm-i Arûz* adlı aruz risalesinden alındığı tarafımızdan tespit edilmiştir. Ahmed-i Dâ'î bu risalesinde aruzun 29 farklı kalıbını birer dördlükle açıklamıştır (Sevgi 2007: 2). Ömer bin Mezîd ise *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*'de yer verdiği beş bahrin dördünü, bu risaleden aldığı dördlüklerle tanıtmıştır. Ahmed-i Dâ'î'nin *İlm-i Arûz* adlı risalesinde “bahr-i hezec-i müsemmen-i sâlim” (Sevgi 2007: 3), bahr-i hezec-i müseddes (Sevgi 2007: 4), bahr-i remel-i müsemmen-i sâlim (Sevgi 2007: 5), bahr-i remel-i müseddes (Sevgi 2007: 5) gibi bahirleri açıklamak üzere verilen dördlükler, Ömer bin Mezîd'in *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*'ine bazı kelimelerde küçük değişiklikler yapılarak alınmıştır. Ömer bin Mezîd'in “bahr-i mütekârib”e örnek verdiği beyit ise Ahmed-i Dâ'î'nin aruz risalesinden alınmamıştır ve Ömer mahlasını içerdiğine göre Ömer bin Mezîd'e ait olmalıdır.

Ömer bin Mezîd'in, nazire mecmuasına bir aruz risalesinden, öğretici şiirler alması şiirlerin aruza uygun okunmasına verdiği önemi göstermektedir. Bu öğretici şiirlerin okuyucuyu vezne alıştırma, okuyucuya veznin ritmini hissettirme amacı taşıdığı sezilir. Bahsi geçen şiirler *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*'deki şekilleriyle aşağıya alınmış, şiirlerin *İlm-i Arûz*'daki şekillerinde görülen farklar İA kısaltmasıyla dipnotlarda verilmiştir.

Bahr-i Hezec-i Müsemmen-i Sâlim

1. Hezec çün kim müşemmendür daħı sâlimdür ey dil-ber
Anuñ veznini gönülde muqarrer eylegil ez-ber¹
2. Mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün mefâ' ilün
Yüzüñ güldür saçuñ sünbül beñüñ müşk ü haţuñ ' anber²

(Canpolat 21: 1995)

¹ gönülde: gönülünde İA.

² beñüñ müşk ü haţuñ ' anber: haţuñ misk ü beñüñ fülül İA.

Baħr-i Hezec-i Müseddes

1. Hezec baħri kaçan oldı müseddes³
Anuñ vezni eyā rūħ-ı muqaddes
2. Mefā' ilün mefā' ilün fe' ülün
Ėabā-yı baħtuñ olsun çarħ-ı atlas (Canpolat 1995: 90)

Baħr-i Remel-i Müşemmen-i Sālim

1. Çün remel baħri müşemmen ola vü sālīm yaħīn
Vezn olur Ėāyet selīs anı seĖāmetden saħmın⁴
2. Fā' ilātün fā' ilātün fā' ilātün fā' ilün
Ay u Ėün Ėörmek dilerseñ āyine al u baħmın⁵ (Canpolat 1995: 160)

Baħr-i Remel-i Müseddes

1. Çün remel ola müseddes ey Ėabīb⁶
Her řabīb' atda olur andan nařīb
2. Fā' ilātün fā' ilātün fā' ilün⁷
Leblerüñ cān derdine Ėāzıř řabīb (Canpolat 1995: 245-246)

Baħr-i Mütেকārib

Fe' ülün fe' ülün fe' ülün fe' ül
Gelen çün ' Ömerdür yolından şavul (Canpolat 1995: 248)

3. Mecmū'atü'n-Nezā'ir'deki Yöntemden Hareketle Aruz Kalıpları Hakkındaki Şiirlerin Takti' Edilmesi

Bu bölümde, Ömer bin Mezîd'in *Mecmū'atü'n-Nezā'ir*'de kullandığı yöntemden esinlenerek bir takti' çalışması yaptık. Takti' çalışması için, Ömer bin Mezîd'in *Mecmū'atü'n-Nezā'ir*'de aruz kalıplarını izah etmek ve takti' usulünü göstermek için kullandığı şiirleri seçtik. Ömer bin Mezîd'in ritme ve müzikal ahenge dayanan aruz incelemesi yöntemi ile günümüzde yaygın olarak kullanılan aruz incelemesi yöntemlerini harmanladık. Böylece, çağdaş aruz öğretiminde *Mecmū'atü'n-Nezā'ir*'deki aruz öğretim yöntemlerinden

3 oldı: olsa İA.

4 Vezn olur Ėāyet selīs anı: Vezni olur Ėāyetde selīs İA.

5 dilerseñ āyine al u baħmın: āyine al u yaħmın İA.

6 Ėabīb: řabīb İA.

7 fā' ilün: fā' ilāt İA.

	—	—	+		—	+	—	—		—	—	+		—	+	—	—	
	imâle								imâle				ulama+imâle					
Bahr-i Hezec-i Müsemmen-i Sâlim																		
Me	fâ	‘î	lün	/	me	fâ	‘î	lün	/	me	fâ	‘î	lün	/	me	fâ	‘î	lün
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—
Te	nâ	ten	ten	/	te	nâ	ten	ten	/	te	nâ	ten	ten	/	te	nâ	ten	ten
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—
He	zec	çün	kim	/	mü	sem	men	dür	/	da	hı	sâ	lim	/	dü	r ey	dil	ber
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—
A	nun	vez	ni	/	ni	gö	nül	de	/	mu	kar	rer	ey	/	le	gil	ez	ber
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—
			imâle			imâle		imâle			imâle					ulama		
Me	fâ	‘î	lün	/	me	fâ	‘î	lün	/	me	fâ	‘î	lün	/	me	fâ	‘î	lün
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—
Yü	zün	göl	dür	/	sa	çun	sün	bül	/	be	nün	müş	k ü	/	ha	tun	‘an	ber
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—	—
																ulama+imâle		

Tablo 8. "Bahr-i Hezec-i Müseddes" Hakkındaki Şiir Parçasının Taktî' Edilişi

Bahr-i Hezec-i Müseddes

Me	fâ	‘î	lün	/	me	fâ	‘î	lün	/	fe	‘û	lün
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—
Te	nâ	ten	ten	/	te	nâ	ten	ten	/	te	nâ	ten
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—
He	zec	bah	ri	/	ka	çan	ol	dı	/	mü	sed	des
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—
			imâle					imâle				
A	nun	vez	ni	/	e	yâ	rû	h-ı	/	mu	kad	des
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—
			imâle					imâle				
Me	fâ	‘î	lün	/	me	fâ	‘î	lün	/	fe	‘û	lün
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—
Ka	bâ	-yı	bah	/	tu	n ol	sun	çar	/	h-ı	at	las
+	—	—	—		+	—	—	—		+	—	—
			imâle				ulama					

Tablo 9. "Bahr-i Remel-i Müsemmen-i Sâlim" Hakkındaki Şiir Parçasının Takti' Edilişi

Bahr-i Remel-i Müsemmen-i Sâlim																	
Fâ	‘i	lâ	tün	/	fâ	‘i	lâ	tün	/	fâ	‘i	lâ	tün	/	fâ	‘i	lün
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—
Ten	te	nâ	ten	/	ten	te	nâ	ten	/	ten	te	nâ	ten	/	ten	te	nâ
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—
Çün	re	mel	bah	/	ri	mü	sem	men	/	o	la	vü	sâ	/	lim	ya	kün
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—
Vez	n o	lur	gâ	/	yet	se	lîs	a	/	nî	se	kâ	met	/	den	sa	kün
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—
Fâ	‘i	lâ	tün	/	fâ	‘i	lâ	tün	/	fâ	‘i	lâ	tün	/	fâ	‘i	lün
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—
Ay	u	gün	gör	/	mek	di	ler	sen	/	â	yi	ne	al	/	u	ba	kün
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—

Tablo 10. "Bahr-i Remel-i Müseddes" Hakkındaki Şiir Parçasının Takti' Edilişi

Bahr-i Remel-i Müseddes														
Fâ	‘i	lâ	tün	/	fâ	‘i	lâ	tün	/	fâ	‘i	lün		
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—		
Ten	te	nâ	ten	/	ten	te	nâ	ten	/	ten	te	nâ		
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—		
Çün	re	mel	o	/	la	mü	sed	des	/	ey	ha	bîb		
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—		
Her	ta	bî	‘at	/	da	o	lur	an	/	dan	na	sîb		
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—		

—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—
imâle												
Fâ	‘i	lâ	tün	/	fâ	‘i	lâ	tün	/	fâ	‘i	lün
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—
Leb	le	rün	cân	/	der	dî	ne	hâ	/	zık	ta	bîb
—	+	—	—		—	+	—	—		—	+	—
imâle												

Tablo 11. “Bahr-i Mütekârib” Hakkındaki Şiir Parçasının Taktî‘ Edilişi

Bahr-i Mütekârib

Fe	‘û	lün	/	fe	‘û	lün	/	fe	‘û	lün	/	fe	‘ûl
+	—	—		+	—	—		+	—	—		+	—
Te	nâ	ten	/	te	nâ	ten	/	te	nâ	ten	/	te	nâ
+	—	—		+	—	—		+	—	—		+	—
Fe	‘û	lün	/	fe	‘û	lün	/	fe	‘û	lün	/	fe	‘ûl
+	—	—		+	—	—		+	—	—		+	—
Ge	len	çün	/	‘Ö	mer	dür	/	yo	lın	dan	/	sa	vul
+	—	—		+	—	—		+	—	—		+	—

Sonuç

Aruz ilminin kurucusu el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'ye aruz kalıbı bulmada ilham verdiği belirtilen “Neam lâ / neam lâ lâ / neam lâ / neam neam” ile Ömer bin Mezîd'in bazı aruz kalıplarını karşılamak üzere kullandığı “Ten tâni ten / tenâ ten / ten tâni ten / tenâ ten” ifadeleri bize aruzun mantığı konusunda önemli ipuçları vermektedir. Her şeyden önce, aruzun ustaları bu sistemin öğretilmesinde ritmik sözlere başvurmuşlardır. Bu durum sağlam bir aruz eğitimi için ritmi esas almamız gerektiğini açıkça göstermektedir.

Aruz öğrenimi ve öğretimi her zaman sıkıntılı bir süreç olarak görülmüştür. Aruz öğretiminde ritimden yararlanmak, aruz öğrenimini sıkıcı ve zor bir mesele olmaktan çıkararak daha zevkli ve eğlenceli hâle getirilebilir. Ayrıca bu yöntem, aruzun ne işe yaradığını, şairlerin mısraları neden bunca emek vererek aruz kalıplarına uydurmaya çalıştıklarını, yani aruzun mantığını ve işlevini ortaya koymaktadır. Şiirler aruza göre okunur, şiirlerin ritim ve ezgisi hissettirilebilirse “Aruz ne işe yarıyor, aruzu neden öğreniyoruz?” sorularının cevabı da verilmiş olur.

Mecmû'atü'n-Nezâ'ir'de verilen sınırlı ama önemli bilgiler, üzerinde hakkıyla durulduğu takdirde, aruz öğretimi konusunda bize yeni ufuklar açabilir. Bu makalenin aruz öğretimine bir parça da olsa katkı sağlamasını dileriz.

Kaynakça

- Canpolat, Mustafa (1995), *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Çetin, M. Nihad (1991), "Arûz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3. Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 424-437.
- Gıynaş, Kamil Ali (2013), *Pervâne Bey Mecmuası (İnceleme-Metin)*, Yozgat: Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (Doktora Tezi).
- Güler, Saim (2006), *Pervâne Beg Nazire Mecmuası (230b-261a) Transkriptli, Edisyon Kritikli Metin*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü: (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- İnce, Adnan (2000), *Cem Sultan Cemşid ü Hurşid*, Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.
- İpekten, Haluk (2009), *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, 11. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İspir, Meheddin (2013), "Aruz İncelemelerinde Nazire Mecmualarından Yararlanma", *Turkish Studies* 8/1: s. 323-333.
- Kalyon, Abuzer (2011), *Peştelî Hisâlî Metâlî'ü'n-Nezâ'ir (II. Cilt) İnceleme-Metin*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Kaya, Bilge (2003), *Hisâlî Hayatı-Eserleri ve Metâlîü'n-Nezâ'ir Adlı Eserinin Birinci Cildi (İnceleme-Metin)*, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Köksal, M. Fatih (2012), *Edirneli Nazmî Mecma'u'n-Nezâ'ir (İnceleme-Tenkitli Metin)*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, <http://ekitap.kulturizmit.gov.tr/TR,78454/edirneli-nazmi-mecmaun-nezair.html> (Erişim tarihi: 19.03.2017).
- Okuyucu, Cihan (2004), *Divan Edebiyatı Estetiği*, 1. Baskı, İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık.
- Öztürk, Erdem Can (2011). "Ali Cemaleddin'in 'Arûz-ı Türkî' İsimli Eserine Dair", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2, s. 374-389.
- Pala, İskender (2003), *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, 12. Baskı, İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık.
- Sevgi, Ahmet (2007), "Ahmed-i Dâî'nin Bilinmeyen Bir Eseri: İlm-i Arûz", *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi* 18, s. 1-11.
- Timurtaş, F. Kadri. (2000), *Osmanlı Türkçesine Giriş I: Eski Yazı-Gramer-Aruz-Metinler*, 22. Baskı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tural, Hüseyin (2011), *Arap Edebiyatında Arûz*, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Zülfe, Ömer (2006), "Mu'allim Nâci'nin Aruza Dair Eseri: Arûz Nümûnesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6, s. 189-208.

Yeni Belgeler Işığında Mehmed Şâkir Efendi

Ersin DURMUŞ*

Öz

Bazı çalışmalarda, Mehmed Şâkir Efendi (1764-1836) hakkında yeterince bilgi sahibi olunamadığından, kimliği konusunda birtakım tereddütlerin bulunduğu ve farklı Şâkir efendilerin aynı kimse olma ihtimalinden söz edilmektedir. Bu çalışmada, öncelikle son dönem Osmanlı sahasına ait klasik biyografik eserlerden hareketle Mehmed Şâkir Efendi'nin hayatına dair ana hatlarıyla bilgiler verilmiş; arşiv taramaları neticesinde ulaşılabilen belgelerle bu bilgiler desteklenmiştir. Mehmed Şâkir Efendi'nin eserlerini incelemek suretiyle hayatına dair ulaşılan yeni bilgilere de yer verilmiştir. Bu bağlamda Mehmed Şâkir Efendi'nin kimliği ve eserlerinin, hiçbir tereddüde mahal bırakmayacak kadar kesin olmakla birlikte, isim/künye bilgilerinin farklı şekillerde yazıldığı gösterilmiştir. Mehmed Şâkir Efendi'nin Enderun Mektebi'nde yetiştiği, Osmanlı Sarayı'nda çeşitli görev ve hizmetlerde bulunduğu; kaynaklarda seyyid, hoca, dülbend ağası, rikâbdâr, sancak-ı şerif şeyhi, şair, mütercim ve şârih olarak kaydedildiği ifade edilmiştir. Ardından ise Abdurrahmân Molla Câmî'nin Bahâristân'ını şerh eden; Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Mesnevi'sini manzum olarak tercüme eden; mürettep bir Divan sahibi olan ve edebi otoriteler tarafından başarılı bulunan Mehmed Şâkir Efendi'nin, eserleri ile ilgili bilgi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mehmed Şâkir Efendi, Enderun Mektebi, Osmanlı dönemi.

* Uzman, TC. Cumhurbaşkanlığı, Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Elmek: ersin.durmus@ismu.edu.tr ; ersin.durmus@tccb.gov.tr

Mehmed Şâkir Efendi In The Light Of New Documents

Abstract

In some studies it is stated that there is not enough information about Mehmed Şâkir Efendi (1764-1836), there are also hesitations about his identity, and moreover there is a possibility that different Şâkir Efendis may be the same person. The present study gives information about Mehmed Şâkir Efendi's life with the main lines based on the classical biographic works belonging to last Ottoman era. These information has also been supported by the documents gathered through archive searches. New information has been included by means of examining Mehmed Şâkir Efendi's life. Within this contexts, it has been revealed that the information on recordings of Mehmed Şâkir Efendi and his identity, although it is beyond question, has been documented divergently. It is stated in some source books that Mehmed Şâkir Efendi was grown up in Enderun school and had some duties and services in Ottoman Palace, and also was recorded as "sayyid, hodja, dülbend ağası, rikâbdâr, sanjak sheikh, poet, translator and commentator". Then some information about the works of Mehmed Şâkir Efendi, who interpreted Molla Jami's Bahâristân and translated Masnavi-i Ma'navi of Rumi poetically, and who had a reorganized divan and regarded as successful by the authorities.

Keywords: Mehmed Şâkir Efendi, Enderun School, Ottoman era.

1. Hayatı

Mehmed Şâkir Efendi ile ilgili bilgi edindiğimiz başlıca kaynaklar, Osmanlı Devleti'nin son dönemine ait biyografik mahiyetli klasik eserler, arşiv kayıtları ve Mehmed Şâkir Efendi'nin eserleridir.

Mehmed Şâkir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*'nde (Bursalı Mehmed Tahir, 1333: 2/266), Şâkir ismi öne alınarak Şâkir Mehmed Efendi olarak kaydedilmiş; aynı metnin sonunda ise sadece Şâkir Efendi olarak zikredilmiştir. Buradaki bilgilere göre fazıl bir isim olan Mehmed Şâkir Efendi, Enderun-ı Hümayun'da tahsil görmüştür ve aynı zamanda şairdir. Livâ-i Şerîf Şeyhliği hizmetinde iken h.1252 (m.1836) tarihinde İstanbul'da vefat ederek Eyüp Sultan Mezarlığına defnedilmiştir. Eserleri, bir nüshası Esad Efendi Kütüphanesi'nde mevcut *Manzum Mesnevî-i Şerîf Tercemesi* ile matbu *Şerh-i Bahâristân* ve *Divan*'dan ibarettir.

Sicill-i Osmânî'de ise Mehmed Süreyya (1311: 3/126), Şâkir Efendi ismiyle kaydettiği Mehmed Şâkir Efendi hakkında bu bilgilerden farklı olarak dülbend ağalığı ve rikâbdârlık görevlerinin ardından Nisan 1813'te emekliye ayrıldığını ve 1244'te (1828/29) Ordu-yı Hümâyûn'da Livâ-i Saadet Şeyhi olduğunu ifade etmektedir. *Bahâristân*'ı mensur olarak şerh; *Mesnevî-i Şerîf*'i ise manzum olarak tercüme ettiğini de eklemektedir.

Bu bilgilerden, Mehmed Şâkir Efendi'nin saraydaki dülbend ağalığı ve rikâbdârlık gibi Has Oda hizmetlerinden sonra emekli olduğu, on beş yıl sonra ise Livâ-i Saadet Şeyhliği görevine getirildiği anlaşılmaktadır.

İstanbul'da yaşadığını bildiğimiz Mehmed Şâkir Efendi'nin, *Fatîn Tezkiresi*'ndeki (Çiftçi: ekitap, 234-235) bilgilerden hareketle, İstanbul (Dersâadet) doğumlu olduğu da anlaşılmaktadır. Ayrıca şahsi kütüphanemizde bulunan nüshanın tercüme-i hâlinde, Mehmed Şâkir Efendi'nin saraya giriş tarihi olarak verilen 1188 (m.1774) yılı ile *Divan*'ın mürettep olduğu bilgisi buradaki bilgilerle örtüşmektedir.¹

¹ Bk. Ek-1.

Enderunlu Abdüllatîf Efendi (1321: 81), kendisi de Enderun'da yetişmiş biri olarak hazırladığı *Âyîne-i Derûn*² adlı eserinin “Enderûn-ı Hümâyûn'dan Neş'et Ederek Tarîk-i İlmî'ye Sülûk İle Tefeyyüz Eden Zevât” bölümünde Şâkir Efendi'yi ilim ehli arasında zikreder. Yazıldığı dönemde, Enderun ve Osmanlı Sarayı hakkında yeteri kadar çalışma yapılmamasından hareketle bu alandaki eksikleri giderme niyetiyle hazırlanan bu çalışmada Mehmed Şâkir Efendi'ye dair kayıtlar; 1241 yılında Livâ-i Saâdet şeyhi olduğu, *Mesnevi-i Şerîf*'i nazmen; *Bahâristân*'ı nesren şerh ettiği ve R.(Rebûlahir) 1252 tarihinde vefat ettiği, bilgileri ile sınırlıdır.

Şemsettin Sami (1311: 4/2823), ansiklopedik sözlük mahiyetindeki eserinin Şâkir Efendi maddesinde: “Müteahhirîn-i şu'arâ-yı Osmaniyeden üç kimsenin ismidir” izahının ardından birinci olarak es-Seyyid Mehmed Şâkir Efendi başlığı altında hayatı ve eserlerine dair yukarıda zikredilen bilgilerden bir kısmını verir.

Mehmet Nail Tuman ise, başta şair tezkireleri olmak üzere yetmiş beş eseri taramak ve ihtisar etmek suretiyle biyografik kaynak olarak hazırladığı *Tuhfe-i Nâilî*'de, kısaca bilgi verirken onu, Çukadarzâde Hâce Seyyid Mehmed Şâkir Efendi ismiyle tanıtır ve babasının sadrazam çuhadarlarından Ahmed Ağa olduğunu söyler (Özdemir, 2011: 84'ten alıntı).

Tayyârzâde (1292: 4/321), Târih-i Enderûn'da Mehmed Şâkir Efendi'yi: Cennet-mekân Sultan [Mahmûd] Hân-ı Sâni hazretlerinin rikâbdârları, Livâ-i Şerîf Şeyhi İncirköylü Hâce Şâkir Efendi olarak kaydetmiştir.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı'nda, Şâkir Efendi'nin 1227 Şevval ayında (Ekim 1812) rikâbdârlık görevinde bulunduğu bilgisi ile örtüşen, 5 Rebûlâhir 1228 (7 Nisan 1813) tarihli, Kemankeş Mustafa Paşa Vakfı tevliyetinin Şâkir Efendi'ye tevcihi ile alakalı bir belge de bulunmaktadır (BOA. HAT. 1522.14.).³ Söz konusu görev talebinin, Rikâbdâr-ı Hazret-i Şehriyârî Şâkir Efendi imzasıyla bizzat padişahтан talep edildiği ve talebin padişah tarafından kabulünü müteakip gereğinin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu belgede kendini Rikâbdâr-ı Hazret-i Şehriyârî Şâkir Efendi

2 Eserin tıpkıbasımı ve Enderun-ı Hümâyun hakkında bilgi için bk. Köç (2013).

3 Bk. Ek-2.

olarak ifade etmesinden hareketle isminin bir kullanımının da Rikâbdâr Şâkir Efendi şeklinde olduğu söylenebilir.

Mehmed Şâkir Efendi'nin hayatına kısaca değinmekle birlikte, ailesi ve yaşadığı muhit hakkında nadide bilgiler edindiğimiz önemli bir kaynak da Şehsuvaroğlu'nun büyükelçi, doktor ve siyasetçi kimlikleriyle bilinen A. Hulusi Fuad Tugay'ın portresini işlediği biyografik eserdir. Eserin, (Deli) Fuad Paşa'nın da babası olan İncirköylü Müşir Hasan (Refet) Paşa'yı anlatan bölümü, Hasan Paşa'nın eniştesi (ablasının kocası) olması hasebiyle Mehmed Şâkir Efendi hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu bilgilere göre Mehmed Şâkir Efendi, Sultan II. Mahmud'un hocası olduğu için Hoca Şâkir Efendi ismiyle de bilinmektedir. İstanbul Paşabahçe yakınlarındaki İncirköy'de yaşadığından İncirköylü lakabıyla da anılmaktadır.⁴ Müşir Hasan (Refet) Paşayı, Sultan III. Selim devrinde saraya takdim eden de Eniştesi Şâkir Efendi'dir (Şehsuvaroğlu, 1972: 53-54). Ancak Şâkir Efendi'nin Dölbend Ağalığı dâhil olmak üzere bulunduğu tüm önemli vazifeler, otuz yılı aşkın saltanatı olan II. Mahmud dönemine denk geldiğinden Şâkir Efendi'nin bu yıllarda dölbend ağalığından daha alt rütbeli bir görevde olması muhtemeldir.

Mehmed Şâkir Efendi'nin, İncirköy'de doğduğunu ifade eden bir diğeri çalışma onun bestelenmiş şiirlerinden de örnekler sunmaktadır (Yarar, 1992: 143).

Divan'ında 116 şarkı bulunan Mehmed Şâkir Efendi'nin farklı makamlarda bestelenen şiirlerinin bestekârları arasında Sultan III. Selim, Küçük Mehmed Ağa ve Hacı Sadullah Ağa da vardır. Bununla birlikte Mehmed Şâkir Efendi, musikî bilgisini, Şerh-i Bahâristân'daki: "Nevâ, birkaç ma'nâya gelir ammâ bunda fenn-i mûsikî de bir makâm-ı mahsûsun ismidir ki pençgâh hânesiyle hüseyinî hânesi mâbeyninde perde-gîr ve pençgâh hânesinden âgâze edip ba'dehû aşağı gidip o pençgâh ve çargâh ve segâh hânelerin seyr ettirip düğâh hânesinde karar eder (s.245); Hakikatte mehterler beyninde ceng-i harbî derler bir usüldür, çâbuk çâbuk darb ederler. Ve nakarât, fenn-i mûsikîde "tenenenni-yelelelli" bu elfâzardan kinâyedir ve buna münâsib nevâht nâme ile sâz çalmaya dahi derler (s.322)" gibi ifadelerle şerhinde de göstermektedir.

⁴ Eniştesi Mehmed Şâkir Efendi gibi Enderun Mektebi'nde okuyan ve zamanla paşalığa yükselen Hasan Refet de eniştesinin *İncirköy'deki* konağında büyüdüğü için *İncirköylü* olarak tanınmıştır. Sonraları Paşabahçe'de Şişe ve Cam Fabrikası'nın az ilerisinde olan bu konağı, Abdülhak Hamid'in eniştesi (ablasının kocası) Sahip Molla almış; Abdülhak Hamid de dönem dönem bu sayfiyelikte kalmıştır.

Mehmed Şâkir Efendi'nin eserlerinden olan *Hediyyetü'l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân*'ın şahsi kütüphanemizde bulunan nüshasında yazarın tercüme-i hâli yer almaktadır.⁵ Bu tercüme-i hâl, eserin diğer nüshalarında ise yoktur. Tercüme-i hâli, El-hâc Ahmed Lütfullah imzasıyla kaleme aldığı görülen zatın, eserin vakfiyesinden, vâkıf Şeyh Ahmed Râşid en-Nakşibendî'nin kerîme-zâdesi olduğu ve eserin Şeyh Ahmed Râşid en-Nakşibendî tarafından kendisine ve nesline vakfedildiği anlaşılmaktadır. Bu tercüme-i hâlde şârihin ismi Şâkir Efendi ve Seyyid Mehmed Şâkir Efendi olarak iki kez zikredilmektedir.

Hediyyetü'l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân metninde de şârih, kendi ismini, es-Seyyid Mehmed Şâkir (s.3) olarak zikreder. Ayrıca: "Lâkin e'l-hâletü hâzihî ahâlî-i gilmânân-ı Enderûn-ı Hümâyûn-ı cihân-bânîde bu san'atı bilmez, pek azdır. Husûsan sığar-ı sinninde çerâğ olup perverde-sarây olanlar gâyetü'l-gâye mahâret kesb etmişlerdir (s.132)" cümlesiyle saray zümresine mensup olduğunu bizzat işaret etmektedir. Hayatına dair bir diğer işaret de *Hediyyetü'l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân*'ın tezyîlinde kaleme aldığı münâcâtta babasını ismen zikrederek ona dua ettiği beyitlerdir: Hâssa-i peder-i büzürg-vârım / Bâdî-i vücûd-ı zâr-zârım / Mahmûd-hısâl Seyyid Ahmed / Yâ Rabb ola 'âlemeynde sermed (s.605).

Hediyyetü'l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân dışında *Manzum Mesnevî-i Şerîf Tercümesi* ve *Divan* sahibi olan Mehmed Şâkir Efendi'nin bu eserleri de hayatına ışık tutması açısından oldukça önemlidir.

Mehmed Şâkir Efendi'nin hayatına dair diğer kaynaklarda yer almayan önemli ve kapsamlı bilgileri, *Divan*'ının satır aralarında bulmak mümkündür.⁶ Divandaki beyitlerden: Doğum tarihinin h.1178 (m.1764/65) yılına denk geldiği; ilköğrenimini üç yaşından itibaren babası Seyyid Ahmed'den gördüğü; dokuz yaşında annesini kaybettiği ve aynı yıl saraya Saray'a girdiği; Farsça, inşa, bedi, nesir, mantık, fıkıh, kelam dersleri verdiği anlaşılmaktadır. Şiirlerinde, tasavvufî yönünün de kuvvetli olduğu görülen Mehmed Şâkir Efendi, *Divan*'ında Abdülkâdir Geylânî (ks.), Bahâeddin Nakşibend (ks.), Şeyh Sâ'deddin Cebâvî (ks.), Ahmed Rıfâî (ks.) gibi tasavvuf yolunun büyüklerini metheden kasideler yazmıştır. Eserlerinde Farsçaya hâkimiyeti açıkça görülen Mehmed Şâkir Efendi'nin Arapça şiirlerinden hareketle Arapçaya hâkim olduğu da söylenebilir.

⁵ Bk. Ek-1.

⁶ Divan için bk. Tüysüzoğlu Dikbaş (2005).

Mehmed şâkir Efendi'yi, umumen Enderun-ı Hümeyun; hususen Hazine-i Hümeyun şairleri arasında zikreden Arıkoğlu (2012: 23-24), Mehmed şâkir Efendi'nin Divanı içinde yer alan *Kilk ü Dil* mesnevisinin, Mehmed şâkir Efendi'nin hayatına dair bilgiler vermesinden hareketle 1762 yılında doğmuş olabileceğini, Enderun'a giriş tarihinin ise 1772 olduğunu ifade eder.

Mehmed şâkir Efendi'nin bir diğer eseri olan *Manzum Mesnevî-i şerîf Tercümesi*'nin müellif nüshası da onun kendi künyesine dair verdiği bilgileri içermektedir. Eserin Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü Muzaffer Ozak I Koleksiyonu 112 numarayla kayıtlı bulunan ve *Mesnevî-i şerîf* in ilk üç defterini ihtiva eden müellif hattı nüshasını inceleyen Çakıcı (2008: 3), kayıtlarda künyenin "...es-Seyyid Mehmed eş-şâkir bin es-Seyyid Ahmed..." şeklinde geçtiğini belirtmiştir. Burada Mehmed şâkir Efendi'nin, kendini Seyyid Mehmed şâkir b. Ahmed olarak Seyyid sıfatı ve baba adı olan Ahmed ile birlikte tesmiye ettiği görülmektedir. Bu bilgi, *Tuhfe-i Nâilî*'deki "babasının sadrazam çuhadarlarından Ahmed Ağa olduğu" bilgisi ile örtüşmektedir. Çakıcı (2008: 4), aynı nüshanın zahriyesinde ise "Hâce şâkir Efendi, Bahâristân şârihidür, lâ tegful" kaydının da olduğunu zikreder. Burada iki nokta dikkat çekmektedir. Birincisi, *Manzum Mesnevî-i şerîf Tercümesi* nüshasındaki bir kaydın *Bahâristân şerhi*'ne atıfta bulunmasıdır ki bu atıf iki eserin de aynı kişiye ait olduğunu teyit eder niteliktedir. İkinci nokta ise aynı nüshanın farklı bir yerinde şârih isminin Hâce sıfatıyla birlikte Hâce şâkir Efendi şeklinde kullanılmasıdır. Çakıcı (2008: 3): Temizel'in, söz konusu eserin Çuhadârzâde şâkir Mehmed Efendi'ye ait olduğunu belirttikten sonra parantez içinde "şâkir Paşa veya Feraizci Mehmed şâkir yahut Mehmed şâkir" ihtimallerini de vurguladığını aktarmaktadır (Temizel, 2007: 145'den alıntı). Temizel (2009: 111) aynı ihtimalleri TDEA (1998: 8, 101)⁷ ve Pekolcay'a (1996: 139) da atıfta bulunarak hazırladığı kısımda ifade eder. Buradaki Çuhadârzâde künyesi, zikredilen diğer kaynakların verdiği bilgiler ile örtüşmektedir. Ancak yapılan araştırmalarda Mehmed şâkir Efendi'ye ait Paşa ya da Feraizci unvanlarına dair herhangi bir kayda rastlanmamış bilakis şâkir Mehmed Paşa ile Feraizci Mehmed şâkir Efendi'nin, Mehmed şâkir Efendi'den farklı birer şahsiyet oldukları görülmüştür.

⁷ Mehmed şâkir Efendi, TDEA'da yer alan şâkir *Mehmed* maddeleri arasında parantez içerisinde Enderunlu olarak vurgulanmıştır.

Mazioğlu'nun (1973: 291-292) da *Osmanlı Müellifleri*'nde adı geçen Mehmed Şâkir ve Şâkir Mehmed isimlerinin aynı kimse olma ihtimalinden kaynaklı tereddüdü vardır. Ancak Çakıcı'nın (2008: 3) da ifade ettiği üzere iki farklı kayıta geçen isimlerin aynı kişi olmadığı görülmektedir. Osmanlı Müellifleri'nde geçen iki benzer isimden biri, "Şâkir Efendi (Mehmed Şâkir Efendi)" başlığı ile verilmektedir. (Bursalı Mehmed Tahir, 1333: 1/98). Ancak bu zat "Halvetiyyenin Cerrâhiyye şubesi meşâyihından âşık bir zât" olarak tasvir edilmektedir ve eserleri arasında *Bahâristân* ya da *Manzum Mesnevî-i Şerîf Tercümesi* yoktur. Vefat tarihi h.1269/m.1852'dir ve Fatih Nişancı Camii karşısında medfundur. Aynı eserin ifadesiyle *Bahâristân* şârihi olan Şâkir Mehmed Efendi'nin ise h.1252/m.1836 tarihli vefatı ve *Osmanlı Müellifleri*'ndeki: "Hazret-i Hâlid kurbundaki mezaristâna defnedildi" (Bursalı Mehmed Tahir, 1333: 2/266) ifadesi, bu isimlerin farklı kişiler olduğunu göstermektedir.

Hayatı ile ilgili hatırı sayılır derecede yekûn teşkil edecek bilgi veren bu kaynaklardan hareketle Mehmed Şâkir Efendi'nin hayatı şöylece ihtisar edilebilir:

Mehmed Şâkir Efendi, hicri 1178 (m.1764/65) yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Ömrü İstanbul'da geçmiş bir edip ve devlet adamıdır. Şiirlerinde İstanbul'un birçok semti zikredilmektedir. Paşabahçe yakınlarında, İncirköy'deki konakta yaşamıştır. Saray ricalinden olan babası Ahmed Ağa, çuhadarlık görevinde bulunmuştur. İlköğrenimini üç yaşından itibaren babasından tahsil etmiştir. 1774 yılında dokuz on yaşlarında iken annesini kaybetmiş, aynı yıl Enderun'a adım atarak saray ricali arasına girmiştir. Sarayda çeşitli görevlerde bulunan Mehmed Şâkir Efendi, dülbend ağalığının ardından 1812'de rikâbdâr olmuş ve 1813 yılında tekaüt ederek resmi görevinden ayrılmış; aynı yıl Sultan II. Mahmud tarafından, Kemankeş Mustafa Paşa Vakfı tevliyeti, Şâkir Efendi'ye tevcih edilmiştir. Bir dönem Farsça, inşa, bedî, nesir, mantık, fıkıh, kelam dersleri de veren Mehmed Şâkir Efendi, on beş yıl aradan sonra 1828'de Livâ-i Şerîf Şeyhliği'ne getirilerek resmi göreve dönmüş, bu görevde iken 1836 yılında vefat etmiş ve Eyüp Sultan Türbesi yakınlarına defnedilmiştir.

Mehmed Şâkir Efendi'nin Enderun'da aldığı eğitim, yaptığı görevler ve eserlerinden yola çıkılarak iyi derecede Arapça ve Farsça bildiği söylenebilir. Entelektüel birikimi, eserlerinde kendini açıkça göstermektedir.

2. Eserleri

XVIII. ve XIX. yüzyıllarda, Osmanlı İstanbul'unda, İstanbullu bir şârih, mütercim ve şair olarak Türkçe eserler veren Enderunlu Mehmed Şâkir Efendi, Bahâristân şerhi (*Hediyyetü'l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân*), Mesnevi-i şerifin manzum tercümesi (*Tercemânu'l-Ma'nevî fî-Tercemeti'l-Mesnevî*) ve *Divan* olmak üzere üç eser kaleme almıştır.

1. Hediyyetü'l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân: Geleneksel şerh anlayışıyla kaleme alınan eser, dil ve edebiyatla alakalı zengin içerik haricinde satır aralarında farklı disiplinlere dair bilgiler de sunmaktadır. Bu yönüyle, zaten bir klasik olan Molla Câmî'nin Bahâristân'ının zengin muhtevasını daha da zenginleştirmiştir. *Hediyyetü'l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân*'ın, klasik bir şerh olduğunu, özellikle Arapça/Farsça kaynak metinler Osmanlı Türkçesine aktarılırken kullanılan ve klasikleşen şerh yöntemiyle hazırlandığını, bu bağlamda kaynak kelimelelerin gramer ve semantik tahlilinden ifadenin mana inceliklerine uzanan bir yapıda olduğunu söylemek mümkündür. Sultan III. Selim'e ithaf edildiği dibacesinden anlaşılan eser, h. 1209/m.1794/1795 yılında tamamlanmış; h.1252/m.1836 yılında ise tab' edilmiştir. Tâhirü'l-Mevlevî'nin ifadesiyle, en mükemmel Bahâristân şerhidir ve cidden kıymetli bir eserdir (Babuşcu, 2014: 222).

Eserin tespit edilen nüshaları şunlardır: İBB. Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları K.000819, (tt. h.1209-m.1794), (385 vr. / 17 satır, nestalik-nesih). Milli Kütüphane, 50 Ür 361, (Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonundan), (455 vr. / 19 satır, nesih). Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2770, (it. h.1223-m.1808), (335 vr. / 23 satır, nestalik). Şahsi Kütüphanem, (indeks/içindekiler ve tarihçe-i hayat ilaveli matbu nüsha) Dârü't-tubâati'l-âmire, (h.1252m.1836), (607 sayfa / 29 satır). Tespit edilen diğer matbu nüsha adresleri şunlardır: Atıf Efendi Kütüphanesi, 2145. Beyazıt. Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 3674. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2769. Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekke, 458. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 1486. Süleymaniye Kütüphanesi, Tırnovalı, 1485. Selimiye Yazma Eser Kütüphanesi, 22 Sel 1712.

2. Tercemânu'l-Ma'nevî Fî-Tercemeti'l-Mesnevî: İki nüshası, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yazma Eserler Bölümü, Muzaffer

Ozak I, No: 112. (müellif hattı) ile İÜ Müze TY 6308 adreslerinde tespit edilen eserin bir nüshasının ise Esad Efendi Kütüphanesi/Koleksiyonu'nda olduğu bazı kaynaklarda ifade edilmektedir.⁸

Manzum Mesnevi-i şerif tercümesi'ne Mehmed Şâkir Efendi, *Tercemânu'l-Ma'nevî fi-Tercemeti'l-Mesnevî* ismini vermiştir. Eser, *Mesnevî-i Şerîf*'in tamamının manzum tercümesi olması yönüyle önemlidir. Mehmed Şâkir Efendi, Süleyman Nahîfî (ö. 1151/1738)'den sonra *Mesnevî-i Şerîf*'in tamamını tercüme eden ikinci isimdir. Tartışmalı yedinci cildi de Mevlânâ'ya ait olabileceği zannıyla tercüme eden Mehmed Şâkir Efendi, 1830 yılında başladığı eseri vefatından bir yıl önce 1835 yılında tamamlamıştır. Gölpınarlı (1953: 146) bu tercümeyi başarılı bulmuştur. Tüm yüksek rütbeli resmi vazifeleri, otuz yılı aşkın saltanatı olan Sultan II. Mahmud dönemine denk gelen Mehmed Şâkir Efendi, eserini Sultan II. Mahmud'a sunmuştur (Güleç, 2008: 71).

2. Divan⁹: *Divan*'ın İki nüshası, MK. Yazmalar Koleksiyonu Fahri Bilge Kataloğu 329, İÜ. Nadir Eserler Kütüphanesi 309 ve adreslerinde tespit edilmiştir. Ayrıca İBB Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları K.93/3 numarada *Divan / Şâkir, Seyyid Mehmed b. Ahmed Ağa* (ö. 1252 H./1836 M.) adıyla kayıtlı bir nüsha bulunmaktadır.¹⁰ *Kâmûsu'l-A'lâm*'da (Şemsettin Samî, 1311: 4/2823), *Fatîn Tezkiresi*'nde (Çiftçi: ekitap, 234-235) ve şahsi kütüphanemizde bulunan *Hediyyetü'l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân* nüshasının tercüme-i hâlinde *Divan*'ın mürettep olduğu kayıtlıdır. İÜ nüshası mürettep olmayan *Divan*'ın Milli Kütüphane nüshası ise tam manasıyla klasik divan tertibinde olmasa da nispeten müretteptir. İçerisinde on yedi adet mesnevinin de yer aldığı, kendine has bir tertibi olan *Divan*'da kaside, gazel, mesnevi, kıta, rubai, beyt, musammat ve şarkı nazım şekilleri yer almaktadır.

⁸ Pekolcay (1996: 139), mesnevi neşirlerini sıralarken Mehmed Şâkir Efendi'nin Mesnevî Tercümesi ile ilgili: *Mehmed Şâkir, Mesnevi-i şerif mâ terceme-i manzume-i türki (Esad Efendi kütüp, yazma 6318)* bilgisini vermektedir. Temizel (2009:111) ise "Eserin bir nüshası İstanbul, Es'ad Efendi Ktp., Yazmalar; nr: 6218 veya 6318'de bulunmaktadır" bilgisini eklemektedir. Bu bilgileri teyit eder nitelikte bir bilgi de Osmanlı Müellifleri'ndeki, bu eserin bir nüshasının Esad Efendi Kütüphanesinde olduğu kayıtdır. Ancak yapılan tüm araştırmalara rağmen Esad Efendi Kütüphanesinde / Koleksiyonunda bu esere rastlanamamıştır.

⁹ Divan için bk. Tüysüzoğlu Dikbaş (2005).

¹⁰ Sırasıyla Râsîh, Râgıb ve Fâzıl mahlaslı şairlerin şiirlerini de ihtiva eden bu nüshanın 117-136. varakları arasında Şâkir mahlaslı bir şairin şiirleri yer almaktadır. Mehmed Şâkir Efendi de şiirlerini Şâkir mahlasıyla yazmıştır. Bu nüshada düşürülen tarihler Mehmed Şâkir Efendi'nin yaşadığı yıllarla örtüşmektedir. Ancak buradaki şiirler, Mehmed Şâkir Efendi'nin divanındaki şiirler arasında bulunamamıştır.

Sonuç

Mehmed şâkir Efendi'nin kimliği, hiçbir tereddüde mahal bırakmayacak kadar kesin olmakla birlikte, isim/künye bilgilerinin yazılışına dair kaynaklar arasında bazı farklar görölmektedir. Bu farklar genellikle isimlerin takdim tehirri, künyenin uzunluğu kısalığı ve sıfatların değişmesi ile ilgilidir. Mehmed şâkir Efendi, kaynaklarda: şâkir Efendi, şâkir Mehmed Efendi, Hoca (Hâce) şâkir Efendi, ûhadârzâde şâkir Mehmed Efendi, Rikâbdâr şâkir Efendi, İncirköylü Hoca (Hâce) şâkir Efendi, Seyyid Mehmed şâkir Efendi, Seyyid Mehmed şâkir b. Ahmed, Seyyid Muhammed şâkir gibi nüanslarla isimlendirilmektedir. Gerek biyografik kaynaklar gerekse şârihe ait eser ve nüshalardaki yazımlardan hareketle yapılan ve yukarıda ifade edilen tahkik ve tahriler neticesinde bu çalışmada Mehmed şâkir Efendi ismi tercih edilmiştir.

Mehmed şâkir Efendi, edebi yönüyle olduğu kadar Osmanlı devlet adamı kimliğiyle de ön plana çıkan bir isimdir. Bu bağlamda Mehmed şâkir Efendi'nin gerek devlet hizmetleri gerekse eserleriyle Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde, İslam medeniyeti ve Türk edebiyatına önemli katkılar sağlamış bir şahsiyet olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Arıkoğlu, İsmail (2012), Enderunlu Şairler. *XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı içinde*, ed. Muhsin Macit ve Osman Horata, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Web-Ofset.
- Bursalı Mehmed Tahir (1333), *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Çakıcı, Bilal (2008), “Mehmed Şâkir’in Manzum Mesnevi Tercümesi”, *Erdem Dergisi*, C. 18, S. 50, Nisan, s. 52-58.
- Çiftçi, Ömer. (2016. 03. 03). “Hâtîmetü’l-Eş‘âr (Fâtîn Tezkiresi)”, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10736,metinpdf.pdf?0>. (Erişim Tarihi: 2016. 03. 03).
- Enderûnlu Abdüllatîf Efendi (1321), *Âyîne-i Derûn*. Topkapı Sarayı Kitaplığı Müzesi. Yeniler. 81.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. (1953), *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Güleç, İsmail (2008), *Türk Edebiyatında Mesnevi Tercüme ve Şerhleri*, İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Köç, Ahmet (2013), *Enderûnlu Abdüllatîf, Âyîne-i Derûn [Osmanlı’ya Devlet Adamı Yetiştiren Mektep: Enderûn-ı Hümayûn]*, İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.
- Mazıoğlu, Hasibe (1973), “Mesnevinin Türkçe Manzum Tercüme ve Şerhleri”, *Bildiriler: Mevlânâ’nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 275-297.
- Mehmed Süreyya (1311), *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Mehmed Şâkir Efendi (1836), *Hediyetü’l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân*. İstanbul: Dârü’t-Tıbbâti’l-Âmire.
- Mehmed Şâkir Efendi, *Dîvân-ı Mehmed Şâkir*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi: 309.
- Mehmed Şâkir Efendi, *Dîvân-ı Mehmed Şâkir*. Milli Kütüphane Fahri Bilge Kataloğu: 329.
- Mehmed Şâkir Efendi, *Hediyetü’l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân*. İBB. Atatürk Kitaplığı Belediye Yazmaları: K.000819.
- Mehmed Şâkir Efendi, *Hediyetü’l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân*. Milli Kütüphane: 50 ÜR 361.
- Mehmed Şâkir Efendi, *Hediyetü’l-İrfân Der-Şerh-i Bahâristân*. Süleymaniye Kütüphanesi: Esad Efendi, 2770.
- Mehmed Şâkir Efendi, *Manzum Mesnevi-i Şerîf Tercümesi*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yazma Eserler Bölümü: Muzaffer Ozak I, No: 112.
- Mehmed Şâkir Efendi, *Manzum Mesnevi-i Şerîf Tercümesi*. İstanbul Üniversitesi Müze: TY. 6308.
- Özdemir, Fatma (2011), *Tuhfe-i Nâilî Metin ve Muhtevâ II*. Cilt s.468-734, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE: Yayımlanmamış YLT.
- Pekolcay, Neclâ (1994), *İslâmî Türk Edebiyatı I*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Şehsuvaroğlu, N. Bedi (1972), *Hekim Bir Siyasetçimizin Portresi: Büyükelçi Dr. A. Hulusi Fuad Tugay*, İstanbul: Hüsniyat Matbaası.

- şemsettin Sami (1311), *Kâmûsu'l-A'lâm*, İstanbul: Mihrân Mabaası.
- Tâhirü'l Mevlevî (2014), *şukûfe-i Baharistan* hzl Semâ Babuşcu, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Tayyârzâde, Ahmed Atâ (1292), *Târih-i Atâ*, İstanbul: Yahya Efendi Matbaası.
- T.C. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (BOA). HAT. 1522.14.
- Temizel, Ali (2009), *Mevlâna Çevresindekiler; Mevlevilik Ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*, Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. (1998). “şâkir Mehmed (Enderunlu)”, C. 8, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Tüysüzöğlü Dikbaş, Fatma (2005), *Çuhadâr-Zâde şâkir Divânı (Metin-İnceleme)*, Ankara: Gazi Üniversitesi. SBE: Yayınlanmamış YLT.
- Yarar, Mehmet Turan (1992), *Doruktan Doruğa Güfte şairleri*, Antakya: Kültür Ofset Basımevi.
- Ek-1** Matbu *Hediyetü'l-İrfân Der-şerh-i Bahâristân* nüshasına müzeyyel tercüme-i hâl. (şahsi kütüphane nüshası)
- Ek-2** Mehmed şâkir Efendi'ye Kemankeş Mustafa Paşa Vakfi tevliyeti tevcih edildiğine dair hatt-ı hümayun (BOA. HAT. 1522.14)

Bingöl Halk İnançları ve Uygulamaları

Yılmaz IRMAK*

Öz

İnsanoğlu tarih sahnesinde var olmaya başladığından beri hep bir şeylere inanma ihtiyacı hissetmiştir. Bu inancın kaynağını ilahi dinler oluşturmuştur. Ancak zamanla ilahi dinin hükümleri ve öğretileri dışında kalan inançlar da oluşmaya başlamıştır. Bu inançlar, “halk inançları” olarak adlandırılmıştır. Dinî kurallar gibi kesinlik ve katılık taşımayan halk inançları, geçmişten günümüze bir yerden bir yere, bir toplumdaki diğer topluma değişiklikler göstererek varlıklarını devam ettirmiştir. Orta Asya Eski Türk inançlarına dayanan gök-tanrı kültü, atalar kültü, ocak kültü, dağ kültü, ağaç kültü, ateş kültü, su kültü, hayvan kültü ve ölüm kültü gibi kültürler, günümüzde Anadolu halk inançları içerisinde yaşamaktadır. Bu çalışmada; sözlü kültürün hâlen canlılığını sürdürdüğü bir şehir olan Bingöl’de alan araştırması ve kaynak kişilerle görüşme sonucu elde edilen bilgiler işığında Bingöl halk inançları ve uygulamaları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sonuç olarak; Bingöl’de devam eden halk inançlarının kökeninin; şamanizm, Anadolu’daki eski dinler ve İslamiyet’e bağlı olarak ortaya çıkan kültürler, âdetler ve uygulamalar olduğu görülecektir.

Anahtar Kelimeler: Bingöl, Halk İnançları, şamanizm, İlahi Dinler, Kültürler.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.
Elmek: yirmak@bingol.edu.tr

Bingöl Folk Beliefs and Practices

Abstract

Ever since humanity began to exist on the stage of history, it has always needed to believe in somethings. The source of this belief is the divine religions. Over time, however, beliefs outside of the judgements and teachings of divine religion have begun to emerge. These beliefs are called “folk beliefs”. Folk beliefs, which do not have the characteristics of certainty and rigidity in contrary to religious rules, maintain their existence by differing from one society or settlement to another. There are still the cults based on Central Asian old Turkish beliefs such as Tengri, ancestor, seedbed, mountain, tree, fire, water, animal and death within the folk beliefs in Anatolia. In this study, it will be endeavoured to refer to the folk beliefs and their practices in Bingöl city, where the oral culture is still alive, on the light of the data obtained through researches and interviews with the source persons. Finally, it will be shown that the roots of the folk beliefs continued in Bingöl are based on Shamanism, old religions in Anatolia as well the cults, traditions and practices related with Islam.

Keywords: Bingöl, Folk Beliefs, Shamanism, Divine Religions, Cults.

Giriş

İnanç sözcüğünü; “kişice ya da toplumca, bir düşüncenin, bir olgunun, bir nesnenin, bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi” olarak tanımlayan Pertev Naili Boratav, din ve ahlak kurallarındaki kesinlik ve katılığa karşılık halk inançlarının; bir yerden bir yere, bir topluluktan bir topluluğa değişik biçim ve içeriğe sahip olduğunu belirtmektedir (1999: 7). İsmet Zeki Eyuboğlu ise inanç terimini; bir kimsenin günlük yaşamını etkileyen ve başkalarından öğrenme yoluyla kazanılan düşünce olarak açıklamaktadır (2014: 29-32). Bu durumda halkın, yüzyıllarca çeşitli dinî inanç, kültür ve medeniyetlerden etkilenerek ortaya koyduğu halk inançları; “...eski dinlerden aktarılanlarla resmî dinin inançlarının türlü nedenlerle geniş halk yığınları arasında çeşitlenerek aldığı yeni durum ve inanış şekilleri” (Çobanoğlu, 2003: 12) olarak tanımlanabilir.

İslamiyet öncesi Türk inançları ve dinleri üzerine yapılan araştırmalarda Türklerin hayat tarzlarına bağlı olarak tarihî süreçte muhtelif dinî inançlara sahip oldukları anlaşılmaktadır (Kalafat, 1999: 1). Günümüzde milletlerin eski kültür değerlerini ortaya çıkarmak için çalışmalar yapan etnolog, antropolog ve tarih bilimciler Anadolu’da yaşayan birçok kültürel varlığın menşeyini tespit etmişlerdir. Başta Abdülkadir İnan, Bahaeddin Ögel, İbrahim Kafesoğlu gibi Türk kültür tarihi sahasında otorite olan birçok bilim adamı, Anadolu’daki halk inancı unsurlarını; Türk geleneklerine, eski Anadolu medeniyetlerine ve Arap-Fars kültürüne göre kaynaklarını sağlam delillerle ortaya koymuşlardır. Kültürel bir unsur olarak bütün dünya toplumlarında yaşayan ve yaşadıkları toplumların birtakım özelliklerini yansıtan halk inançlarının menşeyi, bir toplumdaki bir topluma, bir kültürden bir kültüre değişebilmektedir. Bunun en büyük sebebi toplumların ve milletlerin farklı kültürlerle ve medeniyetlere sahip olmalarıdır (Şişman, 2000: 104). Abdülkadir İnan’a göre bugün Anadolu’da yaşayan halk inançlarının birçoğunun kökeninde Türklerin anayurdu olan Orta Asya ve Türklerin Şamanizm inancı yatmaktadır. Örneğin kutlu ağaçlara ve türbelere

paçavra bağlamak, alkarısı efsanesi, çocukların uzun ömürlü olmaları için onlara; “yaşar”, “durmuş”, “satılmış” ve “satı” isimlerinin verilmesi gibi inançlar, Anadolu’ya Türklerle birlikte gelmiştir. Türklerin Orta Asya’dan Anadolu’ya göç etmeleri ve İslam dinini kabul etmeleri neticesinde eskiden kalan birçok inanç, gelenek ve ayinler yeni din içerisinde yaşamaya devam etmiştir (2013: 204-207). Animizm, Budizm ve Manihaizm gibi Orta Asya’da bulunan diğer inanç sistemlerinden de etkilenen Eski Türk inanç ve ritüelleri, Türklerin İslami kültür dairesine girmesinden sonra birtakım dönüşümlerle yeniden şekil almıştır. Günümüzde bu inançlardan birçoğu ritüel işlevini kaybetmiş ve dolayısıyla halk arasında sadece inanış olarak yaşamaktadır (Artun, 2008: 134). İsmet Zeki Eyuboğlu’na göre; Anadolu inançlarının kaynağı çoktanrıci dinler, tek tanrıci dinler ve günlük yaşam olaylarıdır. Bu kaynakların üçü de birbirini gerekli kılmaktadır. Çoktanrıci dinler aynı zamanda doğa dinleri olduğundan bu kaynak ile ilgili bütün inançlar doğa varlıklarına bağlıdır. Eskiden kutsal sayılan ancak sonradan kutsallığı unutulmuş yıldırım, şimşek, rüzgâr, yağmur, ırmaklar, dağlar ve kayalarla ilgili yalnızca inançlar kalmıştır. Zamanla çoktanrıci dönemlerin bu inançları öz değiştirerek tektanrıci dinlere de geçmiştir. İnançların doğuşunda etkili olan üçüncü kaynak, günlük yaşam olayları ise zamanla kural haline gelerek kesinlik kazanmıştır (2014: 33-34).

Şüphesiz Orta Asya’dan getirilen kült ve inançların yanında Anadolu’da daha önce yaşayan toplumların medeniyetleri, dinî inançları, adet ve gelenekleri de Türk halk inançlarının şekillenmesinde etkili olmuştur. Anadolu’da bugün devam eden halk inançlarının kökeninde; Şamanizm, Anadolu’daki eski dinler ve İslamiyet’e bağlı olarak ortaya çıkan kültürler, âdetler ve uygulamalar yer almaktadır. Buna göre; göktanrı kültü, atalar kültü, ocak kültü, dağ kültü, ağaç kültü, ateş kültü, su kültü, hayvan kültü ve ölüm kültü gibi kültürler günümüzde Anadolu’da halk inançları içerisinde varlığını devam ettirmektedir.

1. Bingöl’de Halk İnançları ve Uygulamaları

Bingöl, Türkiye’de Doğu Anadolu Bölgesi Yukarı Fırat bölümünde yer alan bir şehirdir. Doğusunda Muş, kuzeyinde Erzurum ve Erzincan, batısında Tunceli ve Elazığ, güneyinde ise Diyarbakır illeri ile çevrilidir. Adaklı, Genç,

Karlıova, Kiğı, Solhan, Yayladere ve Yedisu olmak üzere toplam 7 ilçeye sahip olan Bingöl, denizden 1151 metre yükseklikte Çapakçur ovasının kuzeybatı köşesinde Murat suyuna Genç ilçesi civarında kavuşan Göynük suyunun bir koluna hâkim düzlük üzerinde kurulmuştur. 2017 verilerine göre merkez nüfusu 157.921, ilçelerle beraber toplam nüfusu ise 273.354 olan Bingöl, çoğunlukla Zazaların yaşadığı bir ildir.

Bu çalışmada Bingöl'ün merkezinden, merkeze bağlı köylerinden ve ilçelerinden alan araştırması ve kaynak kişilerle görüşme yoluyla kayıt altına alınan halk inançları hakkında bilgiler verilecek ve analizler yapılacaktır. Bingöl'de yaşayan halk inançlarını bazı başlıklar altında tasnif ederek ele almak, halk inançlarının daha iyi anlaşılmasında yol gösterici olacaktır. Bu bakımdan Bingöl halk inançları; “tabiat olayları ve mevsimler”, “canlı varlıklar”, “cansız varlıklar”, “olağanüstü varlıklar” “hayvanlar”, “nazar ve büyü”, “türbe ve ziyaret yerleri”, “uğur ve bereket”, “haftanın günleri” ve “rüyalar” ile ilgili inanışlar başlıkları altında ele alınacaktır.

1.1 Tabiat Olayları ve Mevsimlerle İlgili İnanışlar

Eski Türklere göre dünya; yeraltı, yerüstü ve gökyüzü olmak üzere üç katmandan oluşmaktadır. Yer altında “kara iye” adı verilen erlik, alkarısı ve kamos gibi insanlara kötülüğünün dokunacağına inanılan iyeler yer alırken gök-tanrı, güneş, ay ve yıldızların mekânı olan gökyüzünde ise “koruyucu iyeler” adı verilen umay, ana maygıl ve ak ana vardır. Bu bakımdan Türk inanç sisteminde gökyüzü ve gök-tanrı koruyucu işlevi üstlenmiştir. Isı ve ışık kaynağı olarak Güneş ve ay, iyilik sembolü olarak kabul edilirken bunları içine alan gökyüzü de mukaddes mekân olarak değerlendirilmiştir. Eski Türklerde tanrının yukarıda göğün en üstünde bulunması, göğün kâinatı kucaklaması, kötülüğün kaynağı karanlığı kovan güneş, ay ve yıldızları katlarında bulundurması gökyüzünün kutsanmasının ana etkenleridir (Kalafat, 1999: 17-31) Yeraltı, mitolojide kötü ruhların ve korkutucu varlıkların mekânıdır. Tabiat olayları ve mevsimler gibi insanın iradesinin dışında gerçekleşen olaylar karşısında aciz kalan eski insanlar, tüm bu olayların yeraltı ve gökyüzündeki iyeler tarafından yapıldığına inanarak olayların mitik formda izahına çalışmışlardır. Ancak şu da vardır ki;

tabiat olayları ve mevsimler ile ilgili halk inançlarından bazıları da halkın binlerce yıl oluşmuş bilgi ve tecrübelerine dayanmaktadır. Bingöl’de tabiat olayları ve mevsimler ile ilgili halk inançları şunlardır:

♣ Armut ve elma ağaçlarının çiçeğinin çok olması önümüzdeki yıl karın çok yağacağına yorumlanır. (K6)

♣ Bulutlar doğuya doğru kayarsa havanın güneşli, batıya doğru kayarsa havanın yağışlı olacağına inanılır. (K1)

♣ Gece hava bulutlu ve havada kırmızılık varsa yağış olmaz. (K1)

♣ Gökyüzünde bir yıldız kaydığında bir insanın öldüğü inancı vardır. (K13)

♣ Gökyüzünün birden kararması ve gökyüzünde kara bulutların dolaşmasının hayra alamet olmadığı düşünülür. (K10)

♣ Gökkuşağının altından geçen kişinin cinsiyet değiştireceğine inanılır. (K9)

♣ Güneş ve ay tutulduğunda abdest alınır ve iki rekât namaz kılınır. (K6)

♣ Kırmızı renk bir elbise giyen kişiye yıldırım çarpacağına inanılır. (K1)

♣ Kuşlar sürü halinde uçuşması, o yıl kışın erken geleceğine ve şiddetli olacağına yorumlanır. (K12)

♣ Nisan yağmurunun şifalı olduğu ve vücuda iyi geldiği inancı hâkimdir. (K3)

♣ Nisan yağmurunun eve serpilmesinin bereket getirdiğine inanılır. (K5)

♣ Nisan yağmurunun şifalı olduğuna inanıldığı için suyu tencere veya tavalarda toplanarak içilir. (K8)

♣ Gök gürlediği zaman herhangi bir musibete uğramamak için ayağa kalkılır. (K4)

♣ Köpek, kuş, inek ve tavuk gibi hayvanların tabiat olaylarını önceden hissettiğine inanılır. (K7)

1.2 Canlı Varlıklarla İlgili İnanışlar

Eski Türklerde çocuğun büyüüp er adını almasına kadar geçen süreçte

ona yardımcı olan ve onu kara iyelerin (ruhların) kötülüklerinden koruyup gözettiğine inanılan “umay” adı verilen koruyucu iyeler vardı. “Albıs/alkarısı” ve “körmös” adı verilen bu kara iyelerin; lohusa kadınlara ve çocuklara musallat olduğuna, doğumu zorlaştırdığına özellikle de insanlara hastalık ve ölüm korkusu verdiğine inanılırdı. Bu inanıştan dolayı günümüzde kötü ruhların zararından korumak için bebeğin yastığının ya da beşığının altına bıçak, makas ve iğne gibi kesici ve delici aletler konulmaktadır. Kadının doğumu sırasında çocuktan sonra gelen “eş” veya “son” adı verilen bazı uygulamalarda da inancın izlerini bulmak mümkündür (Araz, 1995: 28-36). Geçiş dönemleri inanç ve pratikleri; insanın kötü ruhların zararlarından korunması, sağlıklı olması, statü değişimi ve bir sonraki döneme hazırlanması bakımından önemli bir işlev görmektedir (Irmak, 2016: 114). Doğumda uygulanan pratikler; hayatın normale dönmesi, çocuğun daha sağlıklı olması, kötü ruhlardan korunması için icra edilirken sünnette uygulanan pratikler; çocukluktan ergenliğe atılan ilk adımdır ve çocuğa statü kazandırmaktadır. Evlilikle aile kurumunun temeli atılarak kadın ve erkeğin yeni bir statüye geçmesi sağlanmış olur. Ölümle ilgili uygulamalar ise; ölünün öbür âleme geçişinin kolay olması, ruhunun geride kalanlara zarar vermemesi için uygulanmaktadır. Burada İslamiyet öncesi inanç ve uygulamaların Türklerin İslam dinini kabul etmesiyle İslami bir renge büründüğünü de belirtmekte fayda vardır. Burada Bingöl’de canlı varlıklar ile ilgili inançlar olarak daha çok geçiş dönemi inançlarını vereceğiz:

♣ Hamile kadının göbeği büyük ve yuvarlaksa çocuğun erkek; sivri ise çocuğun kız, canı tatlı yiyecekler çekerse erkek, ekşi yiyecekler çekerse kız çocuğu doğuracağı düşünülür. (K18)

♣ Bebek anne karnında çok hareketli ise ve sürekli tekme atıyorsa o çocuğun erkek olduğuna, bebek anne karnının sol tarafında ise ve balık gibi yüzüyorsa bu çocuğun da kız olduğuna inanılır. (K18)

♣ Anne güzelleşirse kız, yüzü lekelenip çirkinleşirse erkek çocuk doğuracaktır. (K16)

♣ Hamile kadın aya baktığında erkek, güneş baktığında ise kız doğuracağı inancı hâkimdir. (K16)

♣ Aşerme döneminde ciğer, çilek, zeytin, salça, nar gibi yiyecekler yenildikten sonra eller yıkanmadan vücudun herhangi bir yerine sürülürse, doğacak çocuğun vücudunda da yenilen yiyeceklere benzer şekiller çıkacağı inancı yörede oldukça yaygındır. (K17)

♣ Yeni doğan bir bebeğin göbek bağı iyi bir yere gömülürse; çocuk büyüdüğünde iyi bir hayata sahip olacaktır. (K14)

♣ Yeni doğan bir bebeğin yastığının altına bir ekmek parçası veya bir metal cisim konulur. (K14)

♣ Yeni doğan bebeğin burnunun şekli düzgün çıksın diye burnu emilir. (K13)

♣ Bebek ve annesinin doğumdan sonra kırk gün dolmadan evden çıkmalarının doğru olmadığına inanılır. (K15)

♣ Bebeğin dişi çıktığında diş hediği yapılır, bir tepsi üzerine bazı meslekleri temsil eden malzemeler konulur, çocuk bu nesnelere hangisini seçerse gelecekte mesleğinin o nesne ile ilgili olacağı inancı hâkimdir. (K13)

♣ Bebeğin göbek bağı okul, cami, hastane, üniversite vb. yerlerin bahçelerine gömülürse o bebeğin iyi huylu olacağına inanılır. Yine yörede; göbek kordonu, temiz bir bezle sarılarak akarsuya bırakılırsa o çocuğun uzun ömürlü olacağı inancı vardır. (K18)

♣ Çocuğun göbek bağı düşünce ebe kadın onu alıp fırlatıp atar. Göbek bağı hangi eşyanın üzerine düşerse, çocuğun büyüdüğünde o işi yapacağına inanılır. (K2)

♣ Yörede; doğum yapan kadının bütün günahlarının silindiğine ve lohusalık döneminde ettiği duaların kabul edildiği inancı yaygındır. (K13)

♣ Yeni doğan çocuğun önüne Kur'ân-ı Kerim, ayna, tespih, kalem ve makas konulur. Çocuk Kur'ân-ı Kerim'i alırsa imanının kuvvetli olacağına, aynayı alırsa süslü olacağına, tespihi alırsa dilinin zikre alışacağına, kalemi alırsa gelecekte ilim irfan sahibi birisi olacağına, makası alırsa berber olacağına inanılır. (K2)

♣ Nasibin artması, rızkın bol olması ve cinlerden korunmak için çocuğun kundağına ekmek parçası veya demir parçası bırakılır. Zirâ bu uygulama cinlerin demir parçasından korktuğu inancına dayanmaktadır. (K6)

♣ Yeni doğan çocuk, kırkı çıkıncaya kadar evden çıkarılmaz. (K19)

♣ Yeni doğan çocuğun bulunduğu evden komşulara ateş verilmez. (K2)

♣ Yeni doğan çocuğun kulağına ezan okunarak ona ad verilir. (K2)

♣ Çocuğun ilk saçı kesildikten sonra saklanır. (K17)

♣ Çocuğun ilk dişini gören kişiye hediye verilir.(K2)

♣ İlk defa yürümeye başlayan çocuğun korkusuz birisi olması için başının üzerinde bütün bir ekmek kırılır. (K16)

♣ Uyuyan bebeğin üzerinden geçilmez. Geçilirse bebeğin öleceğine inanılır. (K9)

♣ Sünnet olan çocuğun kesilen uzvu, cami avlusuna gömülür. (K15)

♣ Sünnet olan çocukla kirve arasında kan bağı oluştuğuna inanılmaktadır. Bu yüzden kirve çocukları kardeş olarak kabul edilmekte ve birbiriyle evlene-memektedir. (K13)

♣ Genç kız dört yapraklı yoncayı bulup yastığının altına koyarsa evleneceği kişiyi rüyasında görür. (K20)

♣ Elleri diz üzerinde kavuşturmanı ve parmakları birbirine geçirip el bağlamanın kısmeti kapatacağına inanılır. (K21)

♣ Kapı eşiğine oturan genç kızın evde kalacağı inancı vardır. (K5)

♣ Gelin ve damat kapıdan girmeden önce her ikisinin de üzerine mutluluk, uğur ve bereket getirmesi için çeşitli şeker veya çerezlerden oluşan “saçı” saçılır. (K9)

♣ Gelin ve damat eve girerken Kuran-ı Kerim’in altından geçirilir. (K3)

♣ Tatlı dilli olması için geline bal yedirilir. (K11)

♣ Gelinin ilk çocuğunun erkek olması dileğiyle kucağına erkek çocuk verilir. (K20)

♣ Ölünün öldükten sonra gözlerinin açık kalması; sevdiklerini görmeden ölmüş olmasına, görmek istediği birine hasret gittiğine veya gözünün dünyada kaldığına yorumlanır. (K13)

♣ Ölen birinin renginin morarması, ağzından köpüklerin akması; o ölünün günahkâr olduğuna, ölürken zorlanmış olduğuna, kötü amel sahibi olduğuna; renginin sararması ise; ölen kişinin temiz, iyi amel sahibi olmasına ve zorlanmadan ölmüş olmasına işarettir. (K13)

♣ Ölen kişinin şişmemesi için üzerine bıçak ya da makas gibi metal bir eşya bırakılır.

♣ Mevtanın vefatının ilk gecesi, üçüncü, yedinci, kırkıncı ve elli ikinci gününde Kuran-ı Kerim ve mevlit okutulmaktadır. (K8)

♣ Ölen birinin ruhunun evinde kırk gün boyunca gezdiğine inanılır. (K3)

♣ Ölen kişinin günahlarının affedilmesi için yakınları fakirlere infak ederler. (K1)

♣ Ölü defnedilirken kürek elden ele verilmez yere bırakılır. Ondan sonra bir başka kişi alır öyle devam eder. (K6)

♣ Elden ele verilmesi günah olarak kabul edilir. (K7)

♣ Ölünün ardından 52 gün sonra yemek verilir. Bunun sebebi ise 52. günde ölünün etinin kemikten ayrılarak çürümeye başlayacağı inancıdır. (K7)

♣ Yolculuğa çıkan kişilerin çabuk ve sağ-salim geri dönmesi için arakasından su dökülür. (K1)

♣ Çocuk ikindinden sonra yatırılırsa o çocuğun aklının gideceğine inanılır. (K1)

♣ Aile büyüklerinin yanında çocuğu kucağına alma ve sevme hoş karşılanmaz. (K2)

♣ Bir kadın iki erkeğin arasından geçerse o kadının kısır olacağına inanılır. (K9)

♣ Üzerinde dikiş dikilen bir kişinin kısmetinin bağlanacağı inancı vardır. (K7)

♣ Erkeğin sol gözünün seğirmesi kötülüğe yorumlanır. (K9)

♣ İnsanın vücudunda bir yeri ağrıdığı zaman bir ipe kırk düğüm atılır. (K2)

♣ Vücudu, ellerinin üstü ve parmak boğumları kıllı olan kişilerin üstün zekâlı olduğuna inanılmaktadır. (K21)

♣ Sacda düşen ilk ekmeği yiyen kişi zengin olur. (K18)

♣ Eli büyük olan bir kişinin rızkının bol olduğuna inanılır. (K12)

1.3 Cansız Varlıklarla İlgili İnanışlar

Bingöl halk inançları içerisinde cansız varlıklar da önemli bir yer tutmaktadır. Cansız nesnelere, olumlu veya olumsuz olarak değerlendirilmekle beraber dini ve büyüsel işlemler için de kullanılmıştır. Cansız varlıklardan bazıları kut sayıldığı için ona saygı gösterilir, bazıları da uğursuz ya da pis kabul edildiği için onlardan uzak durulur. Örneğin ateş, demir, toprak, ekmek, tuz ve suya saygı gösterilirken domuz eti ve köpeğin dokunduğu şeyler necis sayılmıştır. Bu inançların şekillenmesinde diğer dinlerin etkisi olduğu gibi İslam dininin de etkisi vardır. Zirâ İslam inancına göre haram ve helal, Müslümanların uyması gereken en önemli kaidelerdendir.

♣ Cami kapısının kilidinin kekeme insanların dilinin çözülmesinde etkili olduğuna inanılır. (K13)

♣ Düşen dişin kapı eşiğine konulmasıyla dişlerin düzgün çıkacağına inanılır. (K13)

♣ Geceleyin tırnak kesmek, uğursuzluk olarak kabul edilir. (K6)

♣ Evin temeline kara taş koymak iyi değildir. (K7)

♣ Gece sakız çiğnemek ölü etini çiğnemeye eş değer görülür. (K9)

♣ Kesilen saçın üzerine basılırsa, o kişinin başının ağrıyacağına inanılır. (K13)

- ♣ Terliğin ters dönmesi uğursuzluğa işarettir. (K1)
- ♣ Tarlaya çalışmaya giden bir kişi, çalıştıktan sonra dinlemek için uyuduğu sırada yanına yılan gelmemesi ve ona azar vermemesi için yanında sarımsak taşır. Çünkü yılanın sarımsak kokusu olan yere gelmeyeceği inancı vardır. (K6)
- ♣ Ateşe su dökmek, tükürmek, tırnak ve saç atmak uğursuzluk getirir. (K5)
- ♣ Cinlerin mekânı olduğu inancından dolayı küllükte yatılmaz. (K7)
- ♣ Hayvan ve insan pisliğinin üzerine kül dökülmez. (K9)
- ♣ Ocağın üstünü boş bırakmanın uğursuzluk getirdiğine inanılır (K7)
- ♣ Ateş yanarken çok ses çıkarırsa bu ses, ateşi yakan kişi hakkında dedikodu yapıldığına işarettir. (K1)
- ♣ Gece ateşle oynayan kişinin vücudunda yara çıkacağına inanılır. (K3)
- ♣ Ateşe tükürmek, sövmek ve tırnak atmak iyi karşılanmaz. (K21)
- ♣ Gece tuz verilen evin bereketinin kaçacağına inanılır. (K15)
- ♣ Ayak tabanının kaşınması yolculuğa işarettir. (K9)
- ♣ Boş beşiği sallamak hoş karşılanmaz. Bu durumda evde çocuk varsa o çocuğun veya bebeğin öleceğine inanılır. (K8)
- ♣ İçtiği çayı yarım bırakan kadının dul kalacağına inanılır. (K9)
- ♣ Sağ elin kaşınması para geleceğine, sol elin kaşınması ise para gideceğine yorumlanır. (K9)
- ♣ Kötü şeylerden kaçınmak için kulak üç kere çekilir. (K1)
- ♣ Sağ kulağın çınlaması iyiye işarettir. (K9)
- ♣ Kötü şeylerden kaçınmak için tahtaya üç defa vurulur. (K1)
- ♣ Tencerede su boşu boşuna kaynarsa düşmanın çoğalacağına inanılır. (K7)
- ♣ Cenaze de su ısıtılan kazan ters çevrilir. (K5)
- ♣ Çamaşır yıkanmış suda şeytan olduğuna inanıldığı için bu suyun

üzerinden geçilmez. (K9)

- ♣ Çeşme başında yatılmaz. (K6)
- ♣ Kaynayan suyun içine bıçağın düşürülmesi iyi değildir. (K11)
- ♣ Akşam kapı önü süpürülmez. (K9)
- ♣ Gece ıslık çalmak, günah olarak kabul edilir. (K11)
- ♣ Kulağın çınlayan bir kişinin hakkında birilerinin konuştuğuna inanılır. (K12)
- ♣ Sağ ayağının kaşınması, bir yere gidileceğine sol ayağın kaşınması ise bir yere gidilmeyeceğine işarettir. (K17)

1.4 Olağanüstü Varlıklarla İlgili İnanışlar

İnsanların hayatını etkileyen, inançlarla yakından bağlantılı, olağanüstü nitelikler taşıyan, gizli güçlere sahip oldukları kabul edilen cin, şeytan, peri, cadı, alkarısı ve karabasan gibi olağanüstü varlıklar halk inançları içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Eski Türkler doğada bir takım gizli güçlerin varlığına inanıyordu. İnsanlarda korku ve ürpertiye sebep olan olağanüstü varlıklar, Türklerde var olan “yer-sub” veya “iye” olarak adlandırılmıştır. İslamiyet’in kabulüyle cin, peri vb. varlıklarla ilgili birçok inanış ortaya çıkmıştır. Cinlerin varlığı Kur’an-ı Kerim’de belirtilmiştir. Halk arasında olağanüstü varlıklardan cinlerin insana verdiği zararlar; çarpılmak, uğramak, erişmek, karışmak, dokunmak, ilişmek gibi sözcüklerle ifade edilmiştir. Bu tür olağanüstü varlıklardan korunmak için Kur’an-ı Kerim’den bazı sureler okunmaktadır. Bingöl’de olağanüstü varlıklarla ilgili inanışlar şunlardır:

Cinler:

♣ Cinlerin banyo, samanlık, hamam gibi pis yerlerde yaşadıklarına inanılır. (K10)

♣ Üç harflilerin bir insanın içine girdiklerinin belirtileri; bu insanların etrafına çok dikkatli bakmaları, durgun olmaları, ani hareketler yapmaları ve hiçbir sebep yokken gülmeleridir. İçine cin girdiği düşünülen insanlar için; Cin, Fatiha, Ayet-el Kürsi ve İhlâs sureleri okunur. (K17)

Periler:

- ♣ Perilerin, cinlerin genç bakire güzel kızları olduklarına inanılır. (K18)
- ♣ Periler bu güzelliklerini kullanarak erkeklere musallat olurlar. (K20)

Karabasan:

- ♣ Karabasanın uyku ile uyanıklık arasında insanın hareket etmesini, nefes almasını ve bağırmasını engellediğine inanılır. (K9)
- ♣ Karabasanın burnunun çok büyük ve topraktan olduğuna inanılır. (K6)
- ♣ Karabasanın genellikle yeni doğmuş çocukları ziyaret ettiği inancı vardır. (K4)
- ♣ Karabasandan korunmak için gece sağ tarafa yatılmalı, yatakta ekmek kırıntısı olmamalı ve yatmadan önce Ayet-el Kürsi okunmalıdır. (K5)

1.5 Hayvanlarla İlgili İnanışlar

Orta Asya göçebe bozkır kültüründe hayvanlara ve hayvancılığa verilen önem, Türklerde hayvan kültürünün gelişmesinde etkili olmuştur (Kafesoğlu, 1988: 304-305). En çok avcılıkla geçinen toplumlarda görülen hayvan kültü, hayvan ile insan arasındaki dinsel ve büyüsel bir ilişki çerçevesinde toplanmıştır. Bu toplumlarda hayvanlar büyük bir önem kazanmış ve kutsal bir nitelik kazanmıştır (Artun, 2008: 116). Günümüzde destanlarda, halk hikâyelerinde, efsanelerde, masallarda, atasözlerinde ve deyimlerde de hayvan kültürünün izlerine rastlamak mümkündür. Türkler İslamiyet ve yaşanan kültürel çevreye bağlı olarak hayvanları kutsal ve kutsal olmayan varlıklar şeklinde kategorize etmişler, onların davranış ve hareketlerine bakarak uğur, uğursuzluk, ölüm, mevsimler ve hava tahmini de dâhil birçok kehanet ve yorumlarda bulunmuşlardır. Hayvanlarla ilgili inançların bazıları ise Alevilik ve Bektaşilik ile ilgilidir. Anadolu'da Hz. Ali kültüne bağlı olarak birçok halk inancı oluşmuştur. Hayvanlarla ilgili halk inançlarında hayvan kültürünün izlerini bulmakla beraber Hz. Ali kültürünün izlerini de bulmak mümkündür. Bingöl'de hayvanlarla ilgili inançları şöyle sıralayabiliriz:

Baykuş:

- ♣ Gece evin üstünde öten baykuşun ölüm ve uğursuzluk getirdiğine inanılır. (K15)

- ♣ İnanışa göre baykuş kötü haberin simgesidir. (K10)

Güvercin:

- ♣ Güvercin iyiye işarettir. Güvercini vurmak iyi karşılanmaz. (K1)

Karga:

- ♣ Bir evin önünde karga öterse o eve kötü haber geleceğine inanılır. (K7)
- ♣ Kargalar her şeyi yedikleri için uğursuz kabul edilir. (K1)
- ♣ Karganın göç etmesi, sonbahar geldiğine işarettir. (K10)

Keklik:

- ♣ Gagası ve ayağı kırmızı olan kekliğin Kerbela’da şehit edilen Hz. Hüseyin’in kanını içtiğine inanılır bu yüzden de eti yenilmez. (K7)

Turna:

- ♣ Hacı Bektaş Veli’nin turna donuna girip uçtuğu inancından dolayı turna kutsal bir kuş olarak kabul edilmiştir. (K19)

Leylek:

- ♣ Leylek genellikle yeni doğacak olan bir bebeğe işaret olarak kabul edilir. Leylek kimin bacasına konar ise o evde bir bebeğin doğacağına inanılır. (K20)

Serçe:

- ♣ Serçenin bereket getireceğine inanılır. (K13)

Teva Kuşu:

- ♣ “Teva” adı verilen bir kuşun hamile kadınların üzerinde dolaşmasının uğursuzluk getirdiğine inanılır. Bu kuşun uğursuzluğundan korunmak için muska yazdırılır. (K6)

Akrep:

- ♣ Soktuğu insana zehrini akıttığu için akrep kinin sembolü kabul edilmiştir. (K15)

- ♣ Rüyada akrep görölmesinin iyi olmadığına inanılır. (K1)

Yılan:

♣ Köy evlerinin damlarında gezen yılanların o eve bekçilik ettiğine inanılır ve bu yüzden bu yılan öldürülmez. Eğer öldürülürse o evin bereketsiz ve uğursuz bir ev olacağı inancı vardır. (K7)

♣ Halk arasında iki çeşit yılan olduğuna inanılır. Bunlardan biri evin etrafında dolaşan ve evi koruyan yılan diğeri ise; evdekilere zarar veren mezar yılanıdır. (K15)

♣ Birinin yanında yiyecek yenildiğinde yenilen yiyeceğin yılan olarak yiyecek yiyen kişinin rüyasına gireceğine inanılır. (K1)

♣ Yılan öldürmek ya da ölü yılan görmek uğursuzluk olarak kabul edilir. (K12)

Kedi:

♣ Kedi, Peygamberimizi bir yılanın tehlikesinden koruduğu için mübarek hayvan olarak kabul edilmiştir. (K17)

♣ İnsanlar tarafından kara kedi uğursuz olarak görülür. Bu yüzden kara kediden uzak durulur. (K16)

♣ Kedi öldürmenin uğursuzluk getireceğine inanılır. (K18)

♣ Halk arasında kedinin dört ayak üstüne düşmesinin nedeni; Hz. Ali'nin kedinin başını eliyle okşadığı inancına dayanmaktadır. Bu yüzden kedilerin başının üzerinde bulunan çizgilerin Hz. Ali'nin parmak izi olduğu söylenir. (K7)

♣ Siyah kedi gören çocuk saçını tutmazsa o çocuğun kel olacaklarına inanılır. (K1)

Köpek:

♣ Köpekler çok havladığı zaman kapı önündeki terlikler ters çevrilir. Çünkü bu havlamanın kötü haber getireceğine inanılır. Terlikleri ters çevirmek kötü haberi önlemek içindir. (K10)

♣ Ezan okunurken uluyan köpeğin Allah'ı zikrettiğine inanılır. (K13)

♣ Köpek uluması uğursuzluk olarak görülür. Bunun için ezan okunurken uluyan köpek ya öldürülmeli ya da uzaklaştırılmalıdır. (K6)

♣ Köpeğin gece uluması depremin habercisi olarak görülmüştür. (K19)

Kurt:

♣ İlkbahar mevsiminde çobanlar, kurt saldırılarını önlemek için bir ipi düğümleyip üzerine dua ederler ve o ipi hiç bulunamayacak bir yere saklarlar. Böylelikle o kurdun ağzı bağlanır ve kurt sürüye saldırıramaz. (K21)

♣ Bir hayvan kaybolduğu zaman kurt kapmasın diye bir bıçağa dua okunur ve o bıçak kapatılır. (K14)

Domuz:

♣ Domuz adını anmak iyi sayılmaz. (K10)

♣ Domuz eti haram kabul edildiği için yenilmez. (K1)

İnek:

♣ İneklerin zamansız bağırması, bir felaketin habercisi olarak görülür ve bundan dolayı insanlar tedirgin olur. (K10)

Koyun:

♣ Bingöl yöresinde koyunun melek olduğuna inanılır. Rüyada koyun görmek bereketin simgesi olarak kabul edilir. İnsanlara göre eğer bir köyde koyun olmazsa o köy bereketsiz bir köydür. (K17)

Keçi:

♣ Keçinin şeytana benzediği inancı vardır. (K15)

♣ Keçi, halk arasında genellikle inatçılığın sembolü olarak kabul edilmiştir. (K18)

At:

♣ Bir eve at alındığı zaman o atın eve uğursuzluk getireceğine inanılır. (K10)

Arı:

♣ Arı bereketin sembolü olarak kabul edilir. Bir kişiyi arı soktuğunda tedavi için arının soktuğu yere çamur sürülür, sıcak taş ve demir bastırılır. (K19)

Balık:

♣ Sarılık hastası kişiler, bir balığa baktırılır. Balık ölürse o kişinin hastalığının geçeceğine inanılır. (K20)

Horoz:

♣ Horozun akşam ötmesi iyi görülmez. (K1)

♣ Horozun diğer hayvanlara göre haber ve hissetme hissini daha fazla olduğu inancından dolayı zamansız ve yersiz horoz ötmesi, bir afet veya kötü olay yaşanacağına yorumlanır. (K10)

Kaplumbağa:

♣ Yağmurun yağmadığı bazı yerlerde yağmur yağması için çobanlar bir kaplumbağayı arka ayağından bağlayarak ağaca asarlar. İnanışa göre böylece susuz kalan kaplumbağa Allah'a yalvarır. Allah'ın da kaplumbağaya acıyarak yağmur yağdıracağı inancı vardır. (K7)

Karınca:

♣ Karıncaya basmak günah sayılır. Çünkü inanışa göre karınca Nemrut tarafından ateşe atılan Hz. İbrahim'e su taşımıştır ve bu yüzden kutsal kabul edilmektedir. (K8)

♣ Bir evi karıncalar sarmışsa o eve yeni bebeğin geleceğine inanılır. (K10)

♣ Karıncaların kurak bir mevsimde çoğalmaları kıtlığı ifade eder. (K15)

♣ Karıncaların bir eve dadanması, o evde yiyeceğin bol olduğunu gösterir. (K15)

♣ Karıncaların bir yerde kümelenmesi, depreme işaret olarak yorumlanır. (K13)

♣ Evde karıncanın olması berekete işarettir. (K2)

♣ Yuva yapan karıncanın yuvası yıkılmaz. (K4)

Kirpi:

♣ Kirpi eti pişirip yiyen kişi abdestliyse o kişinin abdestinin bozulacağına inanılır.

♣ Kirpi etinin romatizma hastalığına iyi geldiğine inanılır. (K11)

Tavşan:

♣ Tavşan beslenen eve uğursuzluk geleceğine inanılır. (K10)

Örümcek:

♣ Hz. Muhammed'i koruduğuna inanılmasından dolayı örümcek öldürmek günah olarak kabul edilir ve örümcek ağına kimse dokunmaz. (K14)

♣ Örümcek bir evde ağ yapmışsa o evin fakirleşeceğine inanılır. (K19)

Kelebek:

♣ Kelebeğe dokunmak ve onu öldürmek günah olarak kabul edilmiştir. (K21)

1.6 Nazar ve Büyü ile İlgili İnanışlar

Halk arasında; “nazara gelme”, “nazara uğramak”, “nazar değmesi”, “göze gelme”, “kem nazar”, “kem göze gelmek” ve “gök (mavi) göze gelme” gibi (Artun, 2008: 287) kullanımlarla ifade edilen nazarın yaratılmış olan canlı veya cansız bütün varlıklarla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmalar; Eski Türklerde de nazar ile ilgili inanç ve uygulamaların var olduğunu göstermektedir. Göktürklerin kurban ettikleri hayvanların kafataslarını sırkalara astıkları, benzer şekilde; Kuzey Kafkas Türklerinin tarlalarında, sırkalara geçirilmiş at kafası diktikleri tespit edilmiştir. Aynı şekilde nazar ve kötü ruhlara karşı korunmak için; Türkistan, Kazak-Kırgızlar, Başkurtlar ve Çuvaşların da at kafası kullandığı belirtilmiştir. Günümüz Türk dünyasında; mavi boncuk, yumurta kabuğu, çeşitli hayvan kafatasları veya kabukları gibi nesnelere nazara karşı korunmak için kullanılmaktadır (Tuna, 2014: 311). Altay Türklerinde kara iyenin, kişinin ruhunu kontrol altına aldığına ve böylece “göz dokunması”, “göz değmesi”, “uğur” ve “uğursuzluk” inançların kaynağında da bu inancın olduğuna inanılmaktadır. Bu durumdan korunmak için Tanrıya sığınmayı sembolize eden mavi boncuk, kamların koruyucu iyelerini sembolize eden kurt dişi ve derisi gibi nesnelere kullanıldığını ve ayrıca beğenilen canlı veya cansız bir şeye baktıktan sonra üç defa “tu” diyerek tükürür gibi yapmanın, kara iyeyi şaşırtmaya yönelik bir davranış olduğuna dair bilgiler verilmektedir (Kalafat, 1999: 67). Anadolu’da nazardan korunmak için “üzerlik” adı verilen bir bitki de kullanılmaktadır. İnsanların üzerlik tohumlarını elbiselerinin üzerinde taşımaları ya da iplere dizerek hazırladıkları nazarlıkları duvara asmaları nazara gelmemek, kem göze uğramamak için başvurdukları tedbirlerdir. Üzerlik tütsülemek ise, hem

nazardan korunmak isteyen hem de nazara uğramış kimseler için bir kurtuluş çaresi olarak başvurulan bir uygulamadır. Üzerliğin nazardan korunmanın yanında kötü ruhlardan arınmak ve uzak durmak için kullanıldığını da belirtmek gerekir (Emeksiz, 1998: 233).

Bingöl’de nazardan korunmak için; nazar muskası, nazarlık ve nazar boncuğunun kullanılması, evlerin kapısına at nalı, sarımsak ve delikli taş gibi nesnelere asılması, çocukların yüzüne is sürülmesi, ağaçlara süs eşyası asılması, kurban kesilmesi, ayet ve dua okunması gibi uygulamalara başvurulmaktadır. Nazar değmiş bir insan veya cansız bir varlığın üzerinden nazarın olumsuz etkisini kaldırmak için ise; kurşun dökmek, ateşe tuz atmak, tütsülemek, şeyhlerle veya türbelere gitmek, ayet ve dua okumak gibi uygulamalara başvurulduğu görülmektedir (Irmak, 2017: 7). İslâm dininde nazarın ve büyüün varlığı kabul edilmiştir ancak nazardan ve büyüden korunmak için geleneksel uygulamalar uygun görülmemiş bunun yerine Kur’an-ı Kerim’den bazı ayet ve surelerin okunması öğütlenmiştir. Felâk ve Nâs sûrelerinde insanlara; büyücülerin kötülüklerinden, cinlerden, vesvesecilerin şerrinden kaçarak Allah’a sığınma emredilmiştir.

1.6.1 Nazar ile İlgili İnanışlar

♣ Evde bir bardak ya da tabak yere düşerse, o evde nazar çıktığına inanılır. (K1)

♣ Sıcak su dolu bir tencerenin içerisine nazar değdiğine inanılan insanların isimleri söylenerek bir köz atılır, bu köz tencerede dibe batarsa o kişiye nazar değdiği düşünülür. (K3)

♣ Bir anne, bebeğini toplum içinde emzirir ve o bebek süttten kesilirse bu durum bebeğin nazara uğradığına yorumlanır. (K2)

♣ Yörede; nazarı önlemek için bir akrep bulunur ve bu akrebin bacağı koparılarak bir kutuya konulur ve onun üzerine bir dua okunduktan sonra evin gizli bir köşesine saklanır. (K3)

♣ Renkli gözlü kişilerin nazarının daha çok değdiğine inanılır (K4)

♣ Bir kişide nazar olduğunu anlamak için bir kovann içindeki suya bir miktar soba kl dökülür. Bu kl suda zlrse o kişide nazar olmadığına, eğer zlmez ise nazar olduğuna inanılır. (K7)

♣ Yörede daha çok çocuklara, mutlu olan aileye ve mal varlığı çok olan kişilere nazar değeceği inancı hkimdir. (K5)

♣ Bir kişinin dili burnunun ucuna değiyorsa o kişinin nazarı değdiğine inanılır. (K2)

♣ Nazar değmesin diye çocukların elbiseleri ters çevrilir. (K1)

♣ Kem gözlü olduğu düşünülen bir kişi yakın bir yerden geçerse vücudun herhangi bir yerine çimdik atılır ki; o kişinin nazarı değmesin. (K8)

♣ Eve gelen konuklardan birinin nazarı olduğuna inanılırsa, o kişinin ayakkabıları ters çevrilir. (K10)

♣ Düğünlerde geline nazar değmesin diye gelin tarafından kapıya yumurta fırlatılır, yerde bardak veya çömlek kırılır. (K17)

♣ Kem gözlü olduğuna inanılan bir kişi sürünün yanından geçmesi durumunda o kişinin nazarından korunmak için oban hemen onun ayak izlerine işer. (K8)

♣ Eve nazar değmemesi için kaplumbağanın kabuğu kapının üstüne asılır. (K1)

♣ Nazardan korunma yollarından bir tanesi de bir sincapın ldrtlerek kurutulması ve evin duvarına asılmasıdır. (K4)

♣ ifti, beside olan hayvanların göze gelmemesi için bir köpek pisliğini bir beze koyarak hayvanın boynuzuna bağlar. (K9)

♣ Hayvanlara nazar değmemesi için dağdağan ağacı yeşil bir beze sarı olarak ahıra asılır. (K8)

♣ Nazarın süt ürünlerine de değdiğine inanılır. Bundan korunmak için de ocakta kaynayan sütün altındaki ateşe kurumuş köpek pisliği atılır. Diğer bir uygulama da; sobada süt kaynarken sobanın içine tuz atılmasıdır. (K5)

♣ İneklere veya küçükbaş hayvanlara nazar değmemesi için hayvanların boyunlarına çan asılır. (K4)

♣ Yörede nazardan korunmak için geyik boynuzunun evlerin duvarına asılması da uygulanan pratiklerdendir. (K8)

♣ Yeni doğan bebeğin nazar olmaması için yastığının altına ekmek bırakılır. (K21)

♣ Yavru kaplumbağa kabuğu evlere, işyerlerine ve arabalara asılır. (K5)

♣ Güzel ve bereketli olan bağ veya bahçenin ortasına bir sıruk dikilir ve o sıruğa ölmüş bir hayvanın kuru kafatası asılır. (K15)

1.6.2 Büyü ile İlgili İnanışlar

♣ Çalınan bir eşyayı bulmak için büyücülere gidilir büyücüye Zazaca “seal” (daire) adı verilen bir büyü yaptırılır. (K6)

♣ Bir kişiyi kıskanmaktan dolayı iplere düğüm atılır. Daha sonra da bu ipler toprağa gömülür ya da suya atılır.(K9)

♣ Karı kocanın arasını bozmak ya da onların mutlu olmalarını sağlamak için büyü yapılır. (K11)

♣ Gelin ve damadın gerdeğe girmelerini, çocuk sahibi olmalarını engellemek için büyü yapılır. (K5)

♣ Bir kişinin gönlünü başka birine ısındırmak için büyü yapılır. (K7)

♣ Bir kişinin şiddetli bir hastalığa yakalanması için çeşitli büyü yapılır. (K2)

♣ Evlenmek isteyen bir kişi kısmetinin açılması için muska yazdırır. (K3)

♣ Yörede çözülmesi en güç olan büyülerden biri saç büyüsüdür. (K1)

♣ Büyüden kurtulmak için Kur’an okunur ve muska yakılır. (K12)

♣ Çalınan eşyayı bulmak için hırsız olduğuna şüphe duyulan kişilere lokma veya okutulmuş ekmek lokması verilir, lokma kimin boğazında kalırsa o kişinin hırsız olduğuna inanılır. (17)

- ♣ Büyüden korunmak için Ayet-el Kürsi, üç evin duvarına asılır. (K19)
- ♣ Nal büyüğü yapılan kişinin kısmetinin kapandığına ve asla evlenemeyeceğine inanılır. (K8)

1.7 Türbe ve Ziyaret Yerleri ile İlgili İnanışlar

Patriarkal aile türünün egemen olduğu toplumlarda karşımıza çıkan sistemde, topluma önderlik eden kişiler kutsal kabul edilmektedir. Türbe, kümbet, yatır, evliya ve erenler gibi ziyaret yerleri bu inanışla ilgilidir. Bir de ölümler kültürü vardır ki, bu da ölümlerin, ataların, babalarının ruhunun kutsanmasıdır. Ziyaret kültürünün kökleri eski Türk inanç ve kültürüne dayanmaktadır. Bazı adetlerde animizm ve natürizm, atalar kültürüne ait bulanık kalıntılar, Şamanî inançlardan kaynaklanan mistik ve sihri unsurlar, Budizm ile olan paralellikler, Hristiyanlık ve Yahudilikle ilgili izler, dini ve özellikle de tasavvufi unsurlarla birleşmiştir (Günay ve Güngör vd., 2001: 112). “Türk kültür sistemi içerisinde dağlar yüceliğin simgesidir. Bu anlayışın yerleşmesinde kuşkusuz Göktanrı inancının etkisi büyüktür.” (Özdemir, 2013: 143) Yine dağların göğe yakın olmasından dolayı kutsal olarak kabul edilmesi ve göktanrıya burada kurbanların sunulması dağ kültürünün önemini ortaya koymaktadır. Bu kültürün izlerini Anadolu’nun hemen her yöresinde görmek mümkündür. Yüksek tepelerin başında bulunan türbe, ziyaret ve adak yerleri buna örnek olarak verilebilir.

Dağlara atfedilen inanışların kökeninde şüphesiz Türklerin Tanrı anlayışı vardır. Türkler, yüksek olmayı tanrıya özgü bir nitelik olarak kabul etmişler, insanların ulaşamadığı yüksek bölgelere, tanrılara özgü aşkınlık, mutlak gerçeklik, sonsuzluk gibi ayrıcalıklar tanımışlar ve bu tür bölgelerin ancak tanrının mekânı olabileceğine inanmışlardır. Böylece inanış, kutsallarla örülü bir kültür halini almıştır (Duymaz ve Şahin, 2008: 117). Ziyaret kültürü bağlamında ilahi güç ve kudretin bulunduğu inanan birtakım mezarların, türbelerin, ağaçların, dağların ve çeşitli mekânların ziyaret edilerek bunlardan birtakım maddi ve manevi faydalar sağlama inancı bugün de halk arasında oldukça yaygındır. Bir araştırmada Kırgızistan’ın Celal-Abad bölgesinde türbe ve ziyaret yerlerinin, ziyaret edilme sebepleri; hastalıklardan şifa bulmak, çocuk sahibi olmak, dilek

tutmak, adak adamak, kısmetinin açılması, ev, araba, mülk, servet, vb. şeylere sahip olmak, rızkın artması ve geçim sıkıntısından kurtulmak olarak belirtilmiştir (Tuğ ve Bedirhan, 2016: 204). Bingöl’de birçok türbe ve ziyaret yerleri bulunmaktadır. Bu türbe ve ziyaret yerleri şunlardır: Şeyh Ahmed Türbesi, Şeyh Alauddin Türbesi, Şeyh Muhyiddin Türbesi, Şeyh Mustafa Türbesi, Yusuf-ı Harputi Türbesi, Şeyh Abdullah Türbesi, Molla İsmail Türbesi, Şeyh Cemal Türbesi, Şeyh Hasan Türbesi, Kara Baba Türbesi, Şeker Baba Türbesi, Şeyh Süleyman Türbesi, Sultan Kibes (Kubeys) Türbesi, Molla Ali Ziyareti, Melik Ahmet Ziyareti, Şehidê Deştê (Ova Şehidi) Ziyareti, Karer Baba Ziyareti, Şehit Asker Ziyareti, Az Ziyareti (Ziyarê Az), Sülbüs Dağı Ziyareti ve Şehit Kumandan Halid Ziyareti. Bingöl’de bulunan bu türbe ve ziyaret yerleri ile ilgili inanış ve uygulamalar şunlardır:

♣ Yusuf-ı Harputî Türbesindeki elma ağaçlarının altında suyu az ve havuzu ufak bir çeşme vardır, bu çeşmenin suyunun sıtma hastalığına yakalanan çocuklar için şifa olduğuna inanılmakta ve çocuklar bu suyla yıkanmaktadır. (K21)

♣ Çocuk sahibi olmak isteyip çocuğu olmayan kişiler Şeker Baba’ya gelir dua ederler ve türbede bulunan dilek ağacına beşiği andıran bezler bağlarlar. Yine adağı olan kişiler de perşembe günü Şeker Baba’yı ziyaret eder ve kurbanlarını burada keserler. Ziyarete gidenler yanlarında şeker götürür ve dönüşte bu şekerleri şifa niyetiyle çocuklara dağıtırlar. (K18)

♣ Molla Ali Ziyaretine giden hasta insanlar mezarın yanında uykuya dalarlar ve bu şekilde şifa bulacaklarına inanırlar. (K16).

♣ Melik Ahmet ziyaretinin kas ve kemik rahatsızlığı olan hastalar için şifalı olduğuna inanılmaktadır. (K22)

♣ Şehidê Deştê ziyaretinde şifalı olduğuna inanılan bir çeşme bulunmaktadır. Dilekleri olan insanlar buraya gelirler, mezarın üstündeki küçük çalılığa ve mezar taşına ipler ya da bez parçaları bağlarlar. Kurban kesmek isteyenler de burayı ziyaret eder ve mezarın üstünde kurbanlarını keserler. (K21).

♣ Bölgede ikamet eden Alevi Zazaları, Karer Baba Ziyaretinden getir-

dikleri taş ve ağaç parçalarını teberrük (uğurlu) kabul ederler. Cuma akşamları eve getirilen ve buldukları yerin aydınlatıldığı bu teberrükler, özel bir torba içinde evin bir köşesinde saklanır. Bu teberrükler hasta olan kişinin başına asıldığı zaman şifa bulacağına inanılır. (K21)

♣ Bir türbenin eşyasını alan kişinin çarpılacağına inanılır. (K22)

♣ Çocukları olmayan kadınlar yörede bulunan türbelere gider, dua eder ve burada uyurlar. Türbede uyuyan kadınları uyandıktan sonra bu kadınların dualarının kabul olacağına inanılır. (K7)

♣ Çocuğu olmayan kadın ziyarete giderek orada bulunan dilek ağacına çaput bağlar ve çocuğu olması için bağladığı çaputu beşik gibi sallayarak dua eder. (K15)

♣ Dili kapanan çocukların dilinin açılması için bu çocuklar üç cuma üst üste bir türbeye götürülür. (K22)

♣ Kısmeti kapanan kişiler kısmetinin açılması için türbelere gider. (K19)

♣ Özürlü çocukların şifa bulması için türbelere gidilir. (K18)

♣ Ziyaret yerlerinde bulunan ağaçlar kesilmez, bu ağaçları kesen insanların çarpılacağına inanılır. (K20)

♣ Türbelere ve ziyaret yerlerine perşembe veya cuma günleri gidilir. (K22)

1.8 Uğur ve Bereket ile İlgili İnanışlar

Boratav, “uğur” sözcüğünü; “bir nesnenin, bir kişinin, bir hayvanın, bir zamanın, bir yerin özündeki iyiliği, mutluluğu, bereketi, kolaylığı kısacası olumlu niteliği ve gücü” olarak tanımlarken, “bereket” sözcüğünü ise; “topraktan elde edilen ürünlerde bolluk”, “iyi, faydalı şeylerin, mal, para ve yiyeceğin artışı” olarak tanımlamıştır (1999: 94-95). Anadolu’nun diğer şehirlerinde olduğu gibi Bingöl’de de uğur ve bereket ile ilgili inançlardan bazıları şunlardır:

♣ Akşamları evi süpürmek bereket kaçıır. (K1)

♣ Bıçakla ekmek kesilmez evin bereketi kaçar. (K7)

- ♣ Dışarıya maya verilirse o evin bereketinin kaçacağına inanılır. (K4)
- ♣ Sağ elle yenilen yemeğin bereketli olacağına inanılır. (K1)
- ♣ Yemeğin ocaktan inmeden yenilmemesi gerekir. Eğer yenilirse o yemeğin bereketinin kaçacağına inanılır. (K3)
- ♣ Gece vakti sıcak su dökmenin kötü ruhlara zarar vereceği inancından dolayı yanlış olduğu düşünülür. (K19)
- ♣ Yumurtanın bereket getirdiğine inanılır ve bundan dolayı yumurta düğünlerde gelin tarafından kapıya atılarak kırılır. (K16)

1.9 Haftanın Günleri ile İlgili İnanışlar

Hemen hemen bütün dinlerde ve toplumlarda günler ile ilgili olumlu ve olumsuz inançlar vardır. Bingöl halkı bazı günleri uğurlu, bazı günleri ise uğursuz olarak kabul etmektedir. Şüphesiz bu inancın temelinde eski inanç ve kültürler olabildiği gibi toplumların bağlı olduğu dinler de etkili olmuştur. Bu bakımdan perşembe, cuma, arefe ve dini bayram günleri İslam dininde kutsal kabul edilmektedir.

Pazartesi:

- ♣ Pazartesi günleri evden kimseye soğan verilmez. Eğer verilirse o evdeki acının soğan verilen eve geçeceğine inanılır. (K11)

Salı:

- ♣ Bazı şeyler salı günlerinde yapılması, uğursuzluk olarak görülür. (K1)
- ♣ Salı günü düğün yapılmaz. (K9)

Çarşamba:

- ♣ İlkbaharda “kara çarşamba” adı verilen günün gecesinde evde bulunan kap kacakların üstü kapatılır ve evde bulunan bir şeylerden sadaka verilir. (K6)

Perşembe:

- ♣ Perşembe ve cuma günü hayırlı günler olarak kabul edilir. (K1)
- ♣ Yeni doğan bebek perşembe veya pazartesi günü yıkanır. (K5)

Cuma:

- ♣ Cuma günü yıkanan çocukların ömürlerinin kısa olacağına inanılır. (K11)
- ♣ Cuma günleri çamaşır yıkanmaz. (K1)
- ♣ Cuma günü tırnağını kesen kişinin diğer cumaya kadar başına kaza, bela gelmeyeceğine inanılır. (K13)
- ♣ Cuma günleri yaş odun kesilmez, ekin biçilmez. (K1)
- ♣ Cuma günü meleklerin evlere geldiğine ve Allah'ı zikrettiğine inanıldığı için o gün evde dikiş yapılmaz ve ev süpürülmez. (K11)
- ♣ Cuma günü, Cuma namazına kadar ağaç kesilmez. (K9)
- ♣ Perşembeyi cumaya bağlayan gece o evde daha önceden vefat kişinin ruhunun eve geldiğine inanıldığı için Yasin okunur ve ölen kişiye dua edilir. (K6)

Dini Günler:

- ♣ Arefe günü iş yapılmaz. (K9)
- ♣ Arefe ve bayram gününü ağaç kesilmez, sabun kullanılmaz. (K18)
- ♣ İki bayram arasında düğün yapılmaz. (K21)

1.10 Rüyalarla İlgili İnanışlar

Rüyalar, bütün dinlerde ve kültürlerde önemlidir. İnsanlar rüyalar yoluyla gelecek yaşamları hakkında bir takım çıkarımlarda bulunurlar. Ancak bu çıkarımları herkes yapamayacağı için bir rüya yorumcuya başvurulmaktadır. Kuran'ı Kerimde; Hz. Yusuf'un çocukken görmüş olduğu rüya ve babası Hz. Yakup'un ondan bu rüyayı kardeşlerine anlatmamasını istemesi, rüyanın İslam dininde de önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Zir Hz. Yakup, Hz. Yusuf'un görmüş olduğu bu rüyadan onun Allah katında makamının yükseleceğini hissetmiş ve onu kardeşlerinden korumak istemiştir. Nitekim Hz. Yusuf, Allah tarafından peygamber olarak görevlendirilmiş ve Mısır'a sultan olmuştur. Mısır'da zindana atıldığında iki zindan arkadaşının ve ayrıca Kralın görmüş olduğu rüyaları tabir etmesi, Hz. Yusuf'a Allah tarafından rüya ilminin öğretildiğini göstermektedir. Bingöl'de tespit ettiğimiz rüya ile ilgili inançlar şunlardır:

- ♣ Kan görmek o rüyanın sahih olmadığına işarettir. (K8)
- ♣ Rüyada beyaz renk gören genç kızın gelin olacağına inanılır. (K4)
- ♣ Rüyada çocuk gören kişinin evleneceğine inanılır. (K17)
- ♣ Rüyada siyah görmek kötü bir şeylerin olacağına işarettir. (K5)
- ♣ Rüyada dişinin düştüğünü veya saçının kesildiğini gören kişinin ailesinden birinin öleceğine inanılır. (K8)
- ♣ Rüyasında birinin öldüğünü görmek, o kişinin ömrünün uzadığına delalet eder. (K11)
- ♣ Rüyada herhangi bir ölüyü görmek, onunla konuşmak kötüye ve uğursuzluğa yorumlanır. (K14)
- ♣ Rüyada temiz su görmek ferahlığa işarettir. (K1)

Sonuç

Abdülkadir İnan, bugün Anadolu’da yaşayan halk inançlarının kökeninde Türklerin anayurdu olan Orta Asya ve Türklerin Şamanizm inancı olduğunu ifade ederken, İsmet Zeki Eyuboğlu ise; çoktanrıci dinler, tek tanrıci dinler ve günlük yaşam olayları olduğunu belirtmiştir. Şüphesiz Anadolu’da halk inançlarının oluşmasında Orta Asya’dan getirilen kült ve inançların yanında Anadolu’da daha önce yaşayan toplumların dini inançları, âdet ve gelenekleri de etkili olmuştur. Eski Türk inançlarından; göktanrı kültü, atalar kültü, ocak kültü, dağ kültü, ağaç kültü, ateş kültü, su kültü, hayvan kültü ve ölüm kültü gibi kültürler günümüzde Anadolu’da halk inançları içerisinde varlığını devam ettirmektedir. Bingöl’de halk inançlarının oluşumunda; gökyüzü ile ilgili inançlarda göktanrı kültü, türbe ve ziyaret yerleri ile ilgili inançlarda atalar kültü ve dağ kültü, çocuksuzluk ile ilgili inançlarda ocak kültü, ağaçlara çaput/bez bağlanması ile ilgili inançlarda ağaç kültü, ateş ile ilgili inançlarda ateş kültü, hayvanlarla ilgili inançlarda hayvan kültü, ölüm ile ilgili inançlarda atalar ve ölüm kültü etkili olmuştur. Tabiat olayları ve mevsimler ile ilgili halk inançları ise halkın binlerce yıl oluşmuş bilgi ve tecrübelerine dayanmaktadır. Türklerin İslamiyet’i

kabul etmesi, yaşanılan kültürel çevreye bağlı olarak hayvanları kutsal ve kutsal olmayan varlıklar şeklinde kategorize etmişlerine neden olmuştur. Bingöl halkı hayvanların davranış ve hareketlerine bakarak uğur, uğursuzluk, ölüm ve mevsimler ile ilgili birçok yorumlamalar yapmaktadırlar. Bingöl’de hayvanlarla ilgili inançların bazıları, Alevilik ve Bektaşılık ile ilgilidir. Zirâ Anadolu’da Hz. Ali kültüne bağlı olarak birçok halk inancı olmuştur. Yörede Nazar inancı ile ilgili inanç ve uygulamalarda da gerek Orta Asya Türk inançlarının etkilerini, gerek İslam dinin etkilerini görebiliriz. Sonuç olarak; Bingöl’de tespit edilen ve yörede canlı olarak varlığını sürdüren halk inançlarının birçoğunun, Türkiye’nin diğer şehirlerinde görülen halk inançlarıyla ortak olduğunu söylemek mümkün olmakla birlikte tabi ki yöresel olarak farklı yönlerinin de olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

Kaynakça

- Araz, Rıfat (1995), *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*, Ankara: AKM Yayınları.
- Artun, Erman (2008), *Türk Halkbilimi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Boratav, P. Naili (1999), *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Çobanoğlu, Özkul (2003), *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnanışları*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Duymaz, Ali ve Şahin H. İbrahim (2008), "Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar", *Balikesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.11, S.19, s.116-126.
- Emeksiz, Abdulkadir (1998), "Türk Halk Kültüründe Üzerlik", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, C.XXVIII, s.229-242.
- Eyuboğlu, İ. Zeki (2014), *Anadolu İnançları*, İstanbul: Derin Yayınları.
- Günay, Ünver-Güngör Harun, Taştan, Vahap- Sayım Huzeyfe (2001), *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması "Kayseri Örneği"*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Irmak, Yılmaz (2016). "Doğumdan Ölümüne Bingöl Geçiş Dönemleri İnanç ve Uygulamaları", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.6, S.11, s.113-132.
- (2017), "Bingöl'de Nazar İnanıcı ve Uygulamaları", *Bingöl Araştırmaları Dergisi*, C.3, S.2, s.65-78.
- İnan, Abdulkadir (2013), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (1988), *Türk Milli Kültürü*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Kalafat, Yaşar (1999), *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*, Ankara: AKM Başkanlığı Yayınları.
- Özdemir, Mehmet (2013), "Türk Kültüründe Dağ Kültü ve Yüce Bir Dağ: Halbaba", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, S.9, s.141-163.
- Şişman, Bekir (2000), "Anadolu'da Yaşayan Halk İnançlarının Menşei Üzerine Bir Araştırma", *Milli Folklor*, S.46, s.104-108.
- Tuğ, Kadir, Bedirhan, Yaşar (2016), "Kırgızistan'ın Celal-Abad Şehrinde Mezarlık Ve Ziyaret Yerleri İle İlgili Halk İnançları", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.6, S.12, s.193-207.
- Tuna, S. Turhan (2014), "Muğla'da Nazar, Büyü, Fal Üzerine Su Kültürüyle İlgili İnanç ve Pratikler", *Prof. Dr. Mehmet Özmen Armağanı*, Adana: Çukurova Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü, s. 309-320.

Kaynak Kişiler:

- K1:** Korkmaz, Fatma, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 31, Ev Hanımı, Lise Mezunu, Recep Tayyip Erdoğan Mahallesi, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi: 15.03.2016
- K2:** Yıldız, Saadet, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 28, Öğrenci, Lise mezunu, Recep Tayyip Erdoğan Mahallesi, Bingöl/Merkez. Görüşme Tarihi: 15.03. 2016
- K3:** Doğan, Ayşe, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 47, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Recep Tayyip Erdoğan Mahallesi, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi: 15.03.2016
- K4:** Kaçan, Huriye, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 32, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Recep Tayyip Erdoğan Mahallesi, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi:16.03.2016
- K5:** Yıldız, Rabia, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 74, Ev Hanımı, Recep Tayyip Erdoğan Mahallesi, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi: 16.03.2016
- K6:** Demir, Refik, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 50, Esnaf, Ortaokul Mezunu, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi:18.04.2016
- K7:** Sağış, şadiye, Doğum Yeri: Yedisu, Yaş 65, Ev Hanımı, Döşengi Mahallesi, Bingöl/Yedisu, Görüşme Tarihi: 05.05.2016
- K8:** Karaağaç, Cemile, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 52, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Recep Tayyip Erdoğan Mahallesi, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi: 18.03.2016
- K9:** Bazencir, Hacer, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 44, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, İçmeler Toki, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi:18.03.2016
- K10:** Butaku, Sabite, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 43, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Kültür Mahallesi, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi:18.03.2016
- K11:** Kaya, Hatice, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 55, Ev Hanımı, Lise Mezunu, Kültür Mahallesi, Bingöl/Merkez. 27.04.2016
- K12:** Aksoy, Halime, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 35, Üniversite Öğrencisi, Kültür Mahallesi, Oğuzhan Caddesi, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi:27.04.2016
- K13:** Bulmuş, Yunus, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 45, Memur, Üniversite mezunu, Yeşilyurt Mahallesi, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi: 28.04.2016
- K14:** Bektaş, şule, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 37, Ev Hanımı, Lise Mezunu, Yenişehir Mahallesi, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi: 28.04.2016
- K15:** Kırdemir, Besra, Doğum Yeri: Karlıova, Yaş 52, Ev Hanımı, İlkokul Mezunu, Kanireş Mahallesi, Bingöl/Karlıova, Görüşme Tarihi: 05.05.2016

- K16:** İşlek, Neslihan, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 47, Ortaokul, Ev Hanımı, Uydukent Mahallesi, Bingöl/Merkez, Görüşme Tarihi: 06.05.2016
- K17:** Yakacı, Melihat, Doğum Yeri: Bingöl, Yaş 45, İlkokul, Ev Hanımı, Çeltiksuyu Köyü, Bingöl, Görüşme Tarihi: 12.05.2016
- K18:** Özevli, Zehra, Doğum Yeri: Genç, Yaş 82, Okur-Yazar Değil, Ev Hanımı, Bahçeli Köyü, Bingöl/Genç, Görüşme Tarihi: 15.05.2016
- K19:** Yurtsever, Filiz, Doğum Yeri: Karlıova, Yaş 51, Ortaokul Mezunu, Ev Hanımı, Bingöl/Karlıova, Görüşme Tarihi:20.05.2016
- K20:** Sevin, Aysun, Doğum Yeri: Sancak, Yaş 32, Lise Mezunu, Ev Hanımı, Karapınar Köyü, Bingöl/Sancak, Görüşme Tarihi:27.05.2016
- K21:** Tartar, Zeynep, Doğum Yeri: Genç, Yaş 87, Okur Yazar Değil, Keklikdere Köyü, Bingöl/Genç, Görüşme Tarihi:15.05.2016
- K22:** Keskin, Hacı Ahmet, Doğum Yeri: Solhan, Yaş 67, Serbest Meslek, Hazarşah Köyü, Bingöl/Solhan, Görüşme Tarihi: 30.05.2016

‘Finansman Kaynağı Olarak Bey’ Bi’l-Vefa, Bey’ Bi’l-İstiğlal ve Bey’u’l-İne*

Enver Osman KAAN**

Öz

Müslümanların geçmişte sermaye sağlamak için karz-ı hasen, müdârebe, zekat, para vakıfları, icâreteyn gibi yolları kullandıkları bilinmektedir. Bu yollara ilave olarak, özellikle faize bulaşmamak için geliştirdikleri alış-veriş yöntemleri de bulunmaktadır. Bu yöntemlerden bey’ bi’l-vefa, bey’ bi’l-istiğlal ve bey’ul-ine bu makalenin konusunu teşkil etmektedir. Bu yöntemler, XI. yüzyılda Maverâunnehir havzasında yaşayan ve faize düşmeden karşılıklı güven içinde alacak-verecek ilişkisini yürütmek isteyen Müslüman Türkler tarafından icat edilmiştir. Bu yöntemler sayesinde sermayesi olmayan insanlar, ihtiyaç duydukları kaynağa kavuşurken, sermaye temin eden ise alacağını garanti altına alma ve alacağı sebebiyle zarardan emin olma zeminine kavuşmuştur. Günümüzün finansman kaynakları değişmiş ve çeşitlenmiştir. Ticari kredi, standart malın peşin para ile mal vadeli olacak şekilde satılması (selem), katılım bankalarının finansman yöntemleri, finansal kiralama (leasing) bunlardan bazılarıdır. Bu makalede, yeni ortaya çıkan bu tür finans kaynaklarından bahsedilmeyecek. Ancak söz konusu finans kaynakları hakkında doğru değerlendirme yapabilmeye imkan sağlar düşüncesiyle bey’bi’l-vefa, bey’ bi’l-istiğlal ve bey’ bi’l-ine akitleri ele alınacaktır. Bu akitlerin daha iyi anlaşılmasına katkı sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Akit, Finansman, Bey’ bi’l-vefa, Bey’ bi’l-istiğlal, Bey’ul-ine.

* Bu makale tarafımızca 2016 yılında savunulan “İslam Hukukunda Şirket Yapısı ve Sürekliliği” adlı doktora tezinin ilgili bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr., Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi. Haseki Religious Speciality Center Instructor. Istanbul/Turkey Elmek: enoskaan73@gmail.com

Bay' Bi'l-Vafa, Bay' Bi'l-Istıǵlal And Bay'u'l-İna As a Finance Source

Abstract

It is known that Muslims used ways such as *karz-ı hasen*, *mudârebe*, *zakat*, money foundations, *icâreteyn* to provide capital in the past. In addition to these methods, there are also other methods developed especially for avoiding interest. From these methods, *bey' bi'l-vefa*, *bey' bi'l-istıǵlal* ve *bey'u'l-ine* constitute the subject of this article. These methods are invented by Muslim Turks who lived in *Maveraunnehir* at XIst century and wanted to carry out a trade relationship without involving interest. With these methods, non-capitalized people have secured the grounds for ensuring that they will get the resources they need, while the capital providers (Lenders) will ensure they will get it and will make sure it is safe from harm. Today's financing resources have changed and diversified. Commercial credit, standard goods would sale with cash in money and goods being delivered delayedly, participation bank financing methods, leasing are some of them. In this article, we will not mention such emerging sources of finance. However, they will deal with the conclusions of *bey'bil-vefa*, *bey' bil-istıǵlal* and *bey 'b'il-ine* in the sense that they allow the correct evaluation of the financial resources. We will try to contribute to a better understanding of these methods.

Keywords: Agreement, Finance, Bay' Bi'l-Vafa, Bay' Bi'l-Istıǵlal, Bay'u'l-İna.

Giriş

Finansman, üretim yapacak girişimcinin ihtiyaç duyduğu sermayeyi temin etme yoludur. İktisadi faaliyetin önemli bir parçası olan finansmanın gayesi, mal ve hizmet üretilmesini sağlayarak insanların ihtiyaçlarını karşılamaktır.

Finansmanın temini akitler yaparak gerçekleşir. Daha genel bir ifadeyle, iş bölümünün geliştiği toplumlarda iktisadi faaliyetin artması karşılıklı rızadan doğan akitler ile yapılır. Karşılıksız fazlalık içerdiği için riba/faiz akdi yasaklanmıştır. Ancak, Müslüman halkın faizsiz borç para temin etmekte karşılaştığı güçlükleri faiz sayılmayacak bir usulle aşmak gayesiyle icat edilen “bey’ bi’l-vefa, “bey’ bi’l-istiğlal” ve “bey’u’l-îne” akitleri fakihler arasında tartışmalı olmakla beraber, bazıları tarafından tecviz edilen akitlerden olmuşlardır.¹ Günümüzde farklı adlandırılırsalar da bu akitler bir şekilde uygulanmaktadır. Anadolu’nun bazı bölgelerinde emlak büroları camlarında “para faizsiz, daire kirâsız” ilanları ve yine halk arasında “tarla icarsız, para faizsiz” ifadeleri bu akitleri anlatmaktadır. Bizim Menkul Değerler (BMD) bünyesinde ve bankalarda uygulanan sukuk işlemleri yine bu akitlere dayanmaktadır.

Biz bu çalışmada söz konusu akitlerin tanıtımını yapmaya ve bu akitler etrafında oluşan görüşleri vermeye çalışacağız.

1-Bey’ Bi’l-Vefa (بيع بالوفاء)

1.1. Tanımı

Bey’, sözlükte “mübadele etmek” anlamına gelir. Terim anlamı olarak “malı, mal ile değiştirmek”tir.² İslam Hukuku terimi olarak satım akdini ifade

* Bu makale tarafımızca 2016 yılında savunulan “İslam Hukukunda Şirket Yapısı ve Sürekliliği” adlı doktora tezinin ilgili bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr., Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi Eğitim Görevlisi, Haseki Religious Speciality Center Instructor. İstanbul/Turkey Elmek: enoskaan73@gmail.com

¹ İslam Ekonomisinde Finansman Meseleleri, Ahmet Tabakoğlu’nun müzakeresi, Ensar Neşriyat, 99.

² Abdulmuim, *el-Elfazi’l-fikhiyye*, 1: 399.

eder.³ Vefa, sözünü yerine getirmek, taahhüt edilen bir işi yapmak veya tamamlamak gibi manalara gelir.⁴ Sözlükte mübadele etmek anlamına gelen bey' İslam terim olarak satım akdi anlamına gelir.

Bey' bi'l-vefa; bedeli iade edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasını konu edinen satış akdidir.⁵ Bu akde bu ismin verilmesinin sebebi, tarafların usulüne uygun olarak yaptıkları vaatleri yerine getirmek zorunda oldukları içindir. Malikiler bu akde “bey'us- seniyye”, Şafililer “bey'ul-uhde”, “bey'un-nâs” ve “er-rehnu'l-muad”, Hanbeliler ise “bey'ul-emane” derler. Aynı şekilde bu sözleşme; “bey'ut-taat”, “bey'ul-caiz”, “bey'ul-muâmele” isimleriyle de bilinmektedir. Hanefi fukahası arasında “el-bey'ul-caiz” de denir.⁶

İsminden de anlaşılacağı üzere vefa satışı yeni bir akittir. Hicri IV. asrın sonları V. asrın başlarında Buhara, Semerkand, Belh şehirlerinde yani Mave-raunnehir bölgesinde ortaya çıkmıştır.

İslam fakihleri bu akdin tanımını farklı şekillerde yapmışlardır. Zeylai, satıcı müşteriye “bu malı senin bendeki alacağına karşılık satıyorum, borcumu ödeyince (قضى الدين) malımı alırım” şeklinde gerçekleşen bir akit olarak tanımlarken, Kadıhan ve İbn Nüceym; “Bu malı şu fiyata sana satıyorum, parayı ödeyince (دفع الثمن) malımı alırım” şeklinde ortaya çıkan bir akit olarak tanımlamıştır. İbn Abidin, alacağına karşılık şu malı al (الرد), “alacağını getirdiğimde malımı alırım” diye tarif etmiştir. Mecelle de benzer bir tanım yapmıştır. Tüm bu tariflere bakıldığında bu akdin bey' ile rehin arasında bir akit olarak düşünüldüğü rahatça görülecektir.

Fıkıh kitaplarında bu akit farklı bölüm ve alt başlıklarda anlatılmıştır. Hattab, yasaklanan alış-verişler başlığında bu akdi zikrederken, İbn Rüşt, bey'in şartları bölümünde bu akdi anlatmıştır. Bezzaz⁷ ve Kadıhan,⁸ fasit bey'

3 Abdulaziz Bayındır, DİA, Bey' maddesi, 6: 20-22.

4 İbnü'l-Münzir, *Lisanu'l-Arab*, 15: 252.

5 Şeyh Bedrettin Mahmud bin İsrail, (İbn Kadı Simavna) *Câmiü'l-füsûleyn* (Mısır 1300) 1: 234; Mustafa Ahmet ez-Zerqa, *Akdu'l-bey'*, Daru'l-kalem, Dımeşk 1999, 155; *el-Fıqhu'l-Hanefi fi Sevbihî'l-Cedid*, Mahmud Tahmaz, 4: 333.

6 Mustafa Ahmet ez-Zerkâ, *Akdu'l-Bey'*, 155; Abdulmuim, *el-Elfazü'l-Fıkhiyye*, 1: 399.

7 Bezzâzi, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziye*, 4: 405.

8 Kadıhan, *Fetâvâ Kâdihân* (el-Fetâva-yı'l-Hindiyeye'nin kenarında). Beyrut 1980, 2: 165.

bahsinde almıştır. İbn Nüceym,⁹ şart muhayyerliği, Zeylâi¹⁰ ise, ikrah bölümünde zikretmiştir.

1.2.İlk Ortaya Çıkışı

1.2.1.Diğer Hukuklarda

Eski hukuklardan Roma hukukunda “pactum de retrovedende” diye ifade edilen ve “bir malı satan kimse, aldığı parayı iade edince sattığı malı geri almak hakkına sahiptir” anlamına gelen ibare ile tanınıyordu.

Cermen hukukunda, “wieder kaufsrecht” denilen ve iki şekilde uygulanan bu satışın ilki tekrar satın alabilme hakkını mahfuz tutarken, diğeri ipoteğin yerine kaim olarak uygulanmıştır. İkinci şekilde satıcı taşınmaz malı tekrar satın alıncaya kadar, alıcıya yıllık bir gelir veriyordu. Bu borcun faizi olarak değerlendirilir, taşınmaz mal da alacağın teminatı olarak kalırdı.

Yeni hukuklardan Alman Medeni Kanunu’nun 497-503.¹¹ maddeleri, Avusturya Medeni Kanunu’nun 1068-1070.¹² maddeleri, Fransız Medeni Kanunu’nun 1659 ve müteakip maddeleri vefâ müessesini tanzim etmektedir.¹³ Yalnız Fransız Medeni Kanunu’nda vefa hakkı infisahi şarta bağlanmıştır. Yani satıcı belirlenen müddet içerisinde vefa hakkını kullanıp, parayı verip malı geri aldığı takdirde hiç akit yapılmamış gibi kabul edilir. Ancak bu müddet içerisinde vefa hakkını kullanmazsa satış kesinleşmiş olur. Bu şart muhayyerliğine de benzerdir. İtalya hukukunda da böyledir.¹⁴

1 Ocak 1912’de yürürlüğe giren İsviçre Medeni Kanunu vefa hakkını kabul etmiştir. Bu kanunun 683 ve 959. maddeleri bu hakkı tanzim etmektedir. Bu maddelere göre; vefa hakkının muteber olması, mukavele ile tespit edilmesi ve tapu siciline şerh konulmasına bağlıdır. Türk Medeni Kanunu’na da buradan geçmiştir.

⁹ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-Raik*, 4: 8.

¹⁰ Zeylâi, *Tebyinül-Hakâik*, 5 184.

¹¹ 497. Madde: “Vefa şartına bağlı olan bir satışta, semenin geri verilmesi ile satılan şeyin geri alınması keyfiyeti, satıcının alıcıya karşı vuku bulan beyanı ile icra olunur. Bu beyanın, satış akdinde geçen şekillere uygun olması şart değildir. Tereddüt halinde önceki semen malın geri alınmasında da muteberdir.”

¹² 1068. Madde: “Satılan bir malı, bedelini vererek geri alma hakkına vefa hakkı denilir. Bu hak, satıcıya herhangi bir şart ve kayda bağlanmadan verilmişse; müşteri satın aldığı malı durumunu kötüleştirmeden geri vermeye, satıcı da malın bedelini iade etmeye mecburdur. Şayet taraflar, ellerindeki mallardan bir gelir sağlamışlarsa bunları takas ederler.”

¹³ M. Tahir Sebük, *Vefa ve İştirâ Akitleri*, İstanbul 1951, 11-12; Hüseyin Kayapınar, *İslam Hukukun’da Beyu’l-vefa ve Bey’u Bi’l-İstiğlal Akitleri*, İstanbul 1986. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)

¹⁴ M. Tahir Sebük, *Vefa ve İştirâ Akitleri*, İstanbul 1951, 13-14.

Vefa hakkı, Türk Medeni Kanunu'nun 660 ve 919. maddelerinde düzenlenmiştir. TMK'nın 660. maddesi şöyledir: "Mukaveleden mütevellit, iştirâ ve vefa hakları tapu siciline şerh verildiği surette, bu şerhte gösterilen müddet içerisinde gayrimenkulün herhangi malikine karşı dermeyan olunabilir. Bu haklar, her halde şerh tarihinden itibaren on sene geçmekle sakıt olur."

Aynı kanunun 919. maddesi şöyledir: "Mukaveleden mütevellit şüf'a ve vefa hakları kira ve isticar gibi şahsi haklar, kanunun sarahaten tayin ettiği hallerde tapu siciline şerh verilebilir. Bunlar tapuya şerh verilmekle o gayrimenkul üzerinde sonradan iktibas edilebilen hak, sahiplerine karşı dermeyan olunabilir."¹⁵

Bu maddeler vefa hakkının doğurduğu sonuçları açıklamakta fakat vefa hakkını tanımlamamaktadır. Çünkü vefa hakkı kanundan değil, resmi sözleşmeden doğan bir haktır. Bu maddelere dayanarak hukukçular vefa hakkını şu şekilde tanımlamışlardır: "Bir taşınmaz malı satan kimseye, satılan taşınmazın mülkiyetini kazanmak üzere alıcı tarafından tanınan ve hak sahibinin tek taraflı isteğine dayanarak yenilik doğuran bir akitir."¹⁶

Ancak Ebu'l-Ulâ Mardin, Mecelledeki vefa ile yeni hukuktaki vefanın aynı şey olmadığını, yeni hukuktaki "rémère" nin vefa diye tercüme edildiğini, hâlbuki Mecelle'ye göre "rémère" nin "hıyar-ı akd" diye tercüme edilmesi gerektiğini söylemektedir.¹⁷

Ebu'l-Ula'nın, "hıyar-ı akd" dediği, akitle ilgili tüm muhayyerliklerdir. Çünkü İslam hukukunda başlı başına "hıyar-ı akd" diye bir muhayyerlik yoktur.¹⁸

Bey' bi'l-vefa günümüzde finansman sağlama kaynaklarından sayılan "stoklar karşılığı kredi" ye de bir yönüyle benzemektedir. Bu işlem, işletmelerin stoklarını karşılık göstererek, bankalardan kredi temin etmesidir. Stoklar koşulsuz menkul rehni yani işletmenin stokları üzerinde her türlü tasarrufa sahip olduğu fakat bankanın haciz hakkının şimdiki ve gelecekteki bütün

¹⁵ Sebük, *Vefa ve İştirâ Akitleri*, 14.

¹⁶ M. Reşit Karahasan, *TMK. Eşya Hukuku*, 2: 905.

¹⁷ Ebu'l-Ula Mardin, *Medeni Hukuk Dersleri*, 7: 19.

¹⁸ Hüseyin Kayapınar, *İslam Hukukun'da Beyu'l-vefa ve Bey'u Bi'l-İstiğlal Akitleri*, 9.

stokları kapsadığı rehin şeklidir. Veya koşullu menkul rehni yani malların seri numaralarının alındığı, belirli bir yerde saklandığı, kullanımının bankanın iznine tabi olduğu rehin şeklinde de olabilir.

1.2.2. İslam Hukukunda

Bey' bi'l-vefanın, hicri V., milâdi XI. yüzyılda Horasan ve Semerkant'ta yaşayan bir kısım Hanefi âlimleri tarafından borç verenin mağduriyetini önleme gerekçesiyle icat edildiği bildirilir. Necmeddin Ebu Hafs Ömer en-Nesefi'nin konu ile ilgili olarak kaynaklarda nakledilen sözleri şöyle başlamaktadır: “Zamanımız halkının faize çare olarak uygulamakta oldukları ve beyu'l-vefa dedikleri satın akdi aslında bir rehindir.” Nesefi zamanında uygulanan bir akit olduğuna göre ondan önce ortaya çıkmıştır.¹⁹

Vefa akdinin gayesi faize düşmeden ihtiyaç duyana sermaye temin etmek, borç verenin ise alacağını garanti altına almaktır. Yani satıcının bu akitten sağladığı menfaat, ihtiyacı olan parayı temin etmektir. Alıcının sağladığı menfaat ise, alacağını güvence altına almaktır. Bu noktada akla şöyle bir soru gelebilir: Eğer maksat alacaklının alacağını güvence altına almaksa neden insanlar üzerinde ihtilaf olmayan rehin yolunu değil de ihtilafı bir akit türü olan bey' bi'l-vefa'yı seçiyorlar? Bunun cevabı şöyledir. Çünkü akit esnasında koşulan bir şartla müşteri, vefa yoluyla satın aldığı malı kullanabiliyor, menfaatinden faydalanabiliyor. Zaten akdin çıkış sebebi de budur.²⁰

İslam fıkıhı zaviyesinden değerlendirildiğinde akit teorisi açısından bey' bi'l-vefa'da üç sorunlu noktanın olduğunu burada vurgulamakta fayda var:

Birincisi, bey'bi'l-vefa'da akdin muktezası olmayan bir şart vardır. O da parayı ödeyince malı satıcıya geri vermek. Bu şart akdi ifsat edici bir şarttır. Çünkü bir şey geri alınmak için satılmaz. İkincisi, Bey'bi'l-vefa'da ikale şart koşulmaktadır. İ kale'nin şart koşulduğu her akit fasittir. Üçüncüsü ise Bey'bi'l-vefa gerçekte rehin akdidir. Rehnin hükmü ise rehni alanın rehnin menfaatinden istifade edememesidir. Burada ise istifade edebilmektedir.

¹⁹ Zeylei, *Tebyinu'l-Hakaik*, 5: 83; Kayapınar, *İslam Hukukun'da Beyu'l-vefa ve Bey'u Bi'l-İstiğlal Akitleri*, 16.

²⁰ Kayapınar, *İslam Hukukun'da Beyu'l-vefa ve Bey'u Bi'l-İstiğlal Akitleri*, 18.

Bu sorunlu yapısı sebebiyle İslam fakihleri Bey'bi'l-vefa'nın hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Malikiler, Hanbeliler, ilk dönem Hanefiler ve Şafiler bu akdin fasit olduğu görüşünü savunmuşlardır. Ancak şu da var ki, akit aslında geri verme şartı koşulmazsa tüm mezheplere göre caiz olur.

Yukarıda ifade edildiği gibi akitte alacak karşılığında menfaat sağlama söz konusu olması sebebiyle fakihler, bu akit türünün meşruiyetini tartışmışlar, aşağıda açıklanacağı üzere kimi rehine, kimi sahih akde kimi ise fasit akide benzetmişlerdir. Burada içtihadı açık bir alanın olduğu bellidir. Mecellede bu akit "Hacet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine indirgenir" kaidesine bina edilerek tecviz edilmiştir.²¹

Maliki mezhebinde İbnu'l-Kasım gibi alimler bu akdin batıl bey' olduğunu söylemişler, Sahnun ve İbnu'l-Macişun gibi fakihler batıl rehin demişlerdir. İbn Rüşd, bu akdin İmam Malik'in ilkelerine uymadığını söylemektedir.²² Hanbeli mezhebi, müşterinin, alacağına karşılık aldığı ve bayi' borcunu verince iade edeceği maldan faydalanmasını riba kapsamında değerlendirerek tecviz etmemiştir.²³ Şafi alimlerin bir kısmı böyle bir akdin fasit olduğunu söylerken²⁴ diğer bazı alimler ise insanların bunu örf haline getirmelerini gerekçe göstererek caiz görmüşlerdir.²⁵ Şimdi bu görüşlere bakabiliriz.

1.2.2.1. Hanefi Mezhebinde Bey' bi'l-vefa

Hanefi mezhebinde bazı alimler bu akdi sahih alış-verişe, bazıları fasit alış-verişe, bazıları ise batıl alış-verişe, kimisi ise rehine benzetmişlerdir.

1.2.2.1.1. Bey' Bi'l-Vefa'yı Sahih Alış-Verişe Benzetenler ve Delilleri

Bu akdi sahih alış-verişe benzetenlerin başında Semerkant alimleri gelir. Mergînânî, Hidaye adlı eserinin İkraah bölümünde "Halk arasında uygulanan caiz bey'i fasit sayanlar onu mükrehin satışına benzetirler..."²⁶ demektedir. Hidaye şarihleri bu ifadeden, Mergînani'nin de bey' bi'l-vefa'nın sahih alış-veriş olduğu görüşünü paylaştığını söylerler.²⁷

²¹ Mecelle mad. 32

²² İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehit*, 2: 175; Mecelletü Mecmei'l-fikhi'l-islami, III, sayı 7, 38.

²³ Keşfu'l-Kına, 3: 149, 150.

²⁴ İbn Hacer el-heytemi, *el-Fetava*, 2: 230.

²⁵ Hatip Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, 2: 31; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza El-Ensari Er-Remli, *Nihayetu'l-Muhtac*, 3: 433.

²⁶ Mergînâni, *el-Hidaye*, 3: 276.

²⁷ Baberti, *el-İnaye*, 8: 169; Ayni, *el-Binaye*, 8: 180

Ömer en-Nesefi'nin öğrencisi Ahmet b. İsa el-Keşşi'nin nakline göre Nesefi, bu akdin sahih bir satım akdi olduğu görüşündedir.²⁸ Ez-Zeylaî Hasan b. Ali es-Siğnaki'nin de bey'ul-vefa'nın sahih bir satım akdi olduğuna dair fetva verdiği söylemektedir.²⁹

Bey' bi'l-vefa'yı sahih alış-verişe benzetenlerin delillerini şöylece sıralayabiliriz:

-Bu akitte sahih alış-verişte olduğu gibi müşterinin (borç veren) maldan faydalanma hakkı vardır. Hatta istiğlal³⁰ şartı ile sattığında malı kabzettikten sonra satıcıya kiraya verebilir.³¹

-Malın vergisi, tamir ve ıslah masrafları ve diğer giderler müşteriye/alıcıya aittir. Satıcı masrafları üstlenmişse bu, kendi arzusuyla yaptığı bir iyilik sayılır.

-Bedeli veya malı geri vererek akdi bozma vaadi bir şart olarak akde eklenmişse ona uymak gerekir. Çünkü Ebu Hanife'ye göre akde sonradan eklenen fasid şart aslına eklenmiş olur ve akdi ifsat etmez. İmameyn bunu kabul etmemektedir.³²

-Malın değerini düşüren bir kusur meydana gelse, mesela ev harap olsa satıcı geri almaya zorlanamaz. Çünkü geri alma aslında yeni bir satıştır.

-Borcun kefilî olsa, alacaklı borçlunun malını vefa yolu ile satın aldıktan sonra sahih alış-verişte olduğu gibi kefalet batıl olur, vefa akdini feshetseler bile kefillik geri dönmez.³³

-Müşterinin, maldan ve maldaki artışlardan faydalanma hakkı vardır. Malın telefi durumunda da sahih alış-verişte olduğu gibi tazmin etmez. Hatta bir kimse bir bahçeyi vefaen satsa sonra senenin bir kısmı geçtikten sonra akdi feshetse gelir on iki aya bölünür, müşteri malın elinde bulunduğu aylarda ürün çıkmasa

28 Keşşi, *Mecmû'un-Nevazil*, 92

29 Zeylaî, *Tebyinu'l-Hakaik*, 5: 184.

30 İstiğlal: Malı satıcısına kiralamak şartıyla yapılan bey' bi'l-vefadır.

31 Ali Haydar, *Düerü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, 1: 222-223.

32 Bayındır, Faiz ve Ticaret, 222.

33 Mustafa Ahmet ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıkhiyye*, 57.

da o ayların gelirini alır. Hiç ürün çıkmamış ise hiçbir şey alamaz. Olgunlaşan ürünü hasat ettikten sonra müşteri, bir sene dolmadıkça alış-verişi bozup parasını isteyemez. Ancak gelirin geçen kısmını alıp geri kalanını bırakırsa isteyebilir.³⁴

Bu benzetmenin eleştiriye açık yönü şudur: Sahih alış-veriş, bir satım akdinin tüm hükümlerini içerir. Buna göre, müşteri satın aldığı mala, satıcı ise aldığı paraya malik olur. Her iki taraf, malik oldukları üzerinde istedikleri gibi tasarruf hakkına sahip olurlar. Yani malik oldukları bedel ve mebi üzerinde hibe, rehin gibi hakları vardır. Bey' bi'l-vefa işleminde ise müşterinin satın aldığı mal üzerindeki hakkı sadece alacağı parayı tahsil edinceye kadardır. Bunun yanında akit esnasında şart koşulmuşsa malın gelirinden faydalanmaktır. O malı, başkasına satamaz, hibe edemez, sadaka olarak veremez, hatta akit yapılırken şart koşulmamışsa kiraya verip kirasını alamaz. Bir satım akdinin hem sahih bir bey' olması hem de müşterinin ondan dilediği gibi faydalanamaması, o akdin sahih bir bey' olması ile bağdaşmaz.

1.2.2.1.2. Fasit Alış-Verişe Benzetenler ve Delilleri

Bu akdi fasit alış-verişe benzetenlerin en tanınmış Kadıhan'dır. Ancak Kadıhan'a göre taraflar hiçbir şart koşmadan bey' akdini yapıp sonradan, ilk akitten bağımsız olarak serbest iradeleri ile karşılıklı bir vaad olarak vefâ şartını ileri sürerlerse akit sahih olur ve bu vaad ile vefâ bağlayıcı hale gelir. Anlaşmalarına uygun olarak sonradan koydukları şartları da yerine getirmeleri gerekir. Ancak taraflar akit esnasında satışı fesh edeceklerini şart koşarak akdi yapmışlarsa, işte o zaman bu satış fasit olur.³⁵

Bu görüş sahipleri, akit esnasında koşulan şartın satım akdini ifsat edeceği prensibinden hareketle bu görüşe varmışlardır. Hindiyye müellifi, Ebu'l-Berakat Abdullah en-Nesefi'da aynı kanaati paylaşmaktadır.³⁶

Bazıları da bu akdi mükrehin satışına benzeterek fasit kabul etmişlerdir. Buhara alimlerinden Zahiruddin el-Buhari Sadruşşehid Hüsameddin bun-lardandır.³⁷

34 Zerkâ, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fıkhiyye*, 57.

35 Kâdihan, *Fetâvâ Kâdihân*, 2: 165.

36 Kerlani, *el-Kıfaye*, 7: 171.

37 Zeylai, *Tebyinu'l-Hakaik*, 5: 184.

Bey' bi'l-vefayı fasit alışverişe benzetenlerin delillerini şöylece sıralamak mümkündür:

-Taraflardan her biri diğeri razı olmasa da akdi feshetme, verdiğini alma hakkına sahiptir. Bu durum sahih olanlarda değil, fasit akitlerde geçerli olur. Kabz edildiğinde mülkiyet ifade eder.

-Vefa şartı, Ebu Yusuf ile İmam Muhammed'e göre akdin aslına eklenmiş sayılmaz ve satış fasit olur. Çünkü bu akit müşteri açısından mükrehin akdi gibi değerlendirilir. Vefa şartı, satıştan sonra eklenirse Ebu Hanife'ye göre akdin aslına eklenmiş sayılır ve satış fasit olmaktan kurtulur.³⁸ Bu durumda müşterinin mükreh olma ihtimalini zayıflamaktadır.

Bey' bi'l-vefa'yı fasit alış-verişe benzetenlere göre fasit alış-verişin tüm hükümlerinin bu akitte uygulanması gerekir. Fakat mevcut durum bunun aksinedir. şöyle ki, fasit alış-verişte müşteri, malı satıcının izni ile kabzetmişe o mala malik olur, dolayısıyla üçüncü bir şahsa satabilir. Ayrıca ilk satıcının, fasit olan ilk satışı feshetme imkânı ortadan kalkar. Bey' bi'l-vefa'da ise müşterinin, malı üçüncü bir şahsa satma yetkisi yoktur, şayet satarsa ilk satıcının malı geri alma hakkı vardır.

1.2.2.1.3. Batıl Alış-Verişe Benzetenler ve Delilleri

Bazı alimler, bey' bi'l-vefa'nın batıl bir satım akdi olduğu tarzında görüşler olduğunu belirtmekte fakat bu görüşün kimlere ait olduğuna temas etmemektedirler.³⁹

Bey' bi'l-vefa'yı, batıl alış-verişe benzetenler bu akdi hâzilin/ciddi olmayan kişinin satışına benzetirler. Hâzilin satışında, satıcı ve alıcının asıl maksadı satmak ve satın almak olmadığı halde "sattım-aldım" lafızlarını kullanırlar. Fakihler, hâzilin satışının batıl olduğunu hiçbir değer ifade etmediğini belirtirler.⁴⁰

38 Abdulaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, 223.

39 Merginâni, *el-Hidaye*, 3: 276; Zeylai, *Tebyinu 'l-Hakaik*, 5: 184.

40 Kasani, *Bedâi*, 5: 276.

Fakihlerden bazıları ise, bu akdi telcie⁴¹ satışına benzetmişlerdir.⁴² Telcie satışını batıl görenler bu akdi de batıl kabul ederler.

Ancak fakihlerin çoğu bey'ul-vefa'da hezl manasının bulunduğuna hiç işaret etmemişlerdir. Sadi Çelebi bey'ul-vefayı hâzilin satışına benzetenleri şu sözleri ile tenkit etmektedir: "Hezlin ne demek olduğunu bilenler, bu kadarcık bir sözle bey'ul-vefa'da hezl'in olmadığını bilirler."⁴³

Bilindiği gibi, bey'ul-vefa'yı akdeden taraflar, yaptıkları akdin ciddi olmadığını ne dilleri ile söylerler, ne de bunu gönüllerinden geçirirler. Onların normal satımdan farklı olarak yaptıkları tek şey vefa şartını koşmalarıdır. Onun için Sadi Çelebi'nin görüşünün isabetli olduğu kanaatindeyiz. Bey'ul-vefa'yı hâzilin satışına benzeterek batıl demek doğru değildir.

Bu akit telcie'ye de benzemez. Çünkü satıcı, malını ona bir zarar dokunur endişesiyle değil, kendi rızası ile ve fayda temin etmek için satmaktadır. Satış esnasında akdi yapanlar, telcieye delalet eden herhangi bir ifade de kullanmamaktadırlar.⁴⁴

1.2.2.1.4. Rehine Benzetenler ve Delilleri

Çoğunluğa göre bu akit rehin akdidir. Ebu'l-Hasan Ali es-Suğdi,⁴⁵ Ebu Hafs Ömer en-Nesefti⁴⁶ bu alimler arasındadır.

el-Fevaid'ul-Behiyye adlı eserde çağın Hanefi fıkhı otoritelerinden olan İmam Ebu Şuca ile İmam Maturidi arasında geçen şu diyalog onların da bey' bi'l-vefa'yı rehin kabul ettiklerini göstermektedir.

Ebu'ş-Şuca⁴⁷, Ebu'l-Hasan el-Maturidi'ye diyor ki, "bu bey' insanlar arasında yayıldı, sen bu akdin rehin olduğuna fetva veriyorsun, benim kanaatim de aynıdır. O halde fukahayı toplayalım, ortak karar alalım ve bunu insanlara duyuralım olmaz

41 Telcie: İki kişinin aralarında satış olmadığı halde bir gerekçe ile satış akdi yapmış görünmeleridir.

42 İbn Nüceym, *el-Bahr*, 6: 9.

43 Sadi Çeleb, *el-Haşiye ala Şerhi'l-Hidaye*, 8: 170.

44 Kayapınar, *İslam Hukukun'da Beyu'l-vefa ve Bey'u Bi'l-İstiğlal Akitleri*, 56.

45 Ali es-Suğdi, Serahsi'nin hocası olup Semerkand ve Buhara civarında yaşamıştır.

46 Nesefti de Nesefti, Maveraünnehir, Semerkand ve Buhara civarında yaşadığı bilinmektedir.

47 Ebu Şuca, Zahiruddin el-Kebir el-Merğînânî'nin hocasıdır. Zahiruddin el-kebir Mergînânî ise Mahmud el-Özcendi'nin kardeşi olup Semerkandlıdır.

mi?” İmam Maturidi’de ona, “bugün muteber olan bizim fetvamızdır. Aksi kanaati olan ortaya çıkar, delilini de getirir” diye cevap vermiştir.⁴⁸

İbn Abidin (v.1252/1836), Cevahiru’l-Fetava ve Fetava’l-Hayriyye’de bu akdin rehin olduğuna fetva verildiğini söyler. Kendisinin de aynı görüşte olduğunu ilave eder.⁴⁹ Bu görüşün ayrıntıları şu şekilde zikredilebilir:

-Bey’ bi’l-vefa akdini yapan taraflardan biri diğerinin izni olmadan o malı satamaz. Çünkü o mal rehindir, nitekim rehin alan kimse de hukuken rehin kendi mülkiyetine geçmediği için bu malı bir başkasına satamayacaktır.

-Bey’ bi’l-vefa ile satılan malın vergisi, giderleri, tamiri, zekatı ve şüf’a hakkı satıcıya aittir. Malın bu yolla el değiştirmesi satış değil rehin olduğundan bu akit başkaları için şüf’a hakkı doğurmaz.⁵⁰

-Vefaen satılan malın yanındaki akar satılsa, şüf’a hakkı alıcıya değil satıcıya aittir.

-Bey’ bi’l-vefa akdinin satıcı tarafı (borçlu) ölse, müşteri alacağını almadıkça diğer alacaklılar alacaklarını tahsil için sıraya giremez.

-Vefaen satılan mal, müşterinin kusuru olmadan helak olduğu zaman rehin gibi muamele görür. Buna göre; kıymeti borca eşit ise borç düşer. Kıymeti borçtan az ise, miktarınca borç düşer, geri kalan borcu müşteri, satıcıdan alır. Eğer kıymeti borçtan fazla ise fazla olan miktar müşterinin elinde emanet hükümündedir. Müşterinin kusuru ile helak olmuşsa ödemesi gerekir, kusur yoksa tazmin etmez.⁵¹

-Vefaen bir malı alan başkasına o malı rehin olarak veremez.

-Vefaen bir malı alan, satıcının izni olmadan malı kullanamaz, gelirinden faydalanamaz ve tüketemez. Aksi halde tazmin etmesi gerekir. Meselâ bey’ bi’l-vefâ ile aldığı bahçenin meyvesini izinsiz yiyen veya kuru dallarını yakan alıcı, bedelini öder.

48Ayrıntılı bilgi için bkz. Şeyh Bedreddin, *Camiu’l-fusûleyin*, I, 234; Hayreddin b. Ahmed er-Remli, *el-Fetâva’l-Hayriyye li-nefi’l-beriyeye* (Bulak: Matbaatu’l-Kubra’l-Emiriyeye), 1300, 225-226; İbn Abidin, *Reddu’l-muhtâr*, V, 276; Mecelletu mecmei’l-Fıkhî’l-İslami, sayı 7, cüz 3.

49 İbn Abidin, *Reddü’l-Muhtar*, 5: 276.

50 Ali Haydar, *Dürrü’l-Hükkam Şerhu Mecelleti’l-Ahkam*, (Arapça çeviri: Avukat Fehmi Hüseyini), 3: 97.

51 Mustafa Ahmet ez-Zerkâ, *Şerhu’l-Kavaidi’l-Fıkhyye*, 58, Tahmaz, *el-Fıghu’l-Hanefi fi Sevbihi’l-Cedid*, 4: 336.

Bunlar satıcının izniyle olursa hibe sayılır. Ancak satıcı bu izni her an kaldırabilir.

-Taraflardan biri ölünce akdi fesih hakkı varislerine geçer.

-Müşteri alacağını tahsil etmedikçe vefaen satın aldığı mala satıcının diğer alacaklıları müdahale edemez.

-Satıcı borcunu ödeyince malı geri alır.⁵²

Bey' bi'l-Vefa'nın rehne benzediği taraflar olduğu gibi, benzemediği taraflar da vardır. Şimdi onları incelemek istiyoruz.

-Bölünebilir olsun veya olmasın hisseli maldaki vefa yolu ile yapılan satış fasit olsa da sahih muamelesi görür yani rehin olarak verilebilir. Hâlbuki hisseli mal mutlak olarak rehin olarak verilmez.

-Vefa yolu ile yapılan satışta bayi' borcun yarısını ödediğinde malın yarısını müşteriden izinsiz başkasına satmaya hak kazanır. Hâlbuki rehinde rehni veren borcunun yarısını ödediğinde malın yarısını müşteriden izinsiz başkasına satamaz.

-Rehin olarak verilen malın, râhine kiralınması caiz olmamasına rağmen vefa yolu ile satılan malın satıcıya veya başkasına kiraya verilmesi caizdir.⁵³ Bu akdi, menfaatlerinin şart koşulmaksızın müşteriye ait olmasından başka⁵⁴ rehinden ayıran ve rehine bir yenilik getiren esas fark budur.⁵⁵

Hanefiler bu akdin akarda caiz olduğunda ittifak etmişlerse de menkulde caiz olup olmadığına ihtilaf etmişlerdir. Hanefilerin çoğunluğu bu akdin menkulde caiz olamayacağına hükmetmiştir.⁵⁶ Fehmi Hüseyin, Mecelle'nin çevirisinde ilaveten bu akdin en fazla rehine benzediğini, rehinin ise menkulde caiz olduğunu, dolayısıyla bu akdin de menkulde caiz olması gerektiğini söylemektedir.⁵⁷

Mâlîki, Şafî ve Hanbelî hukukçular bunu menfaat sağlayan borç kapsamı içerisinde değerlendirmiş ve faiz olarak mütalaa etmişlerdir.⁵⁸

52 Abdulaziz Bayındır, *Ticaret ve Faiz*, 220.

53 Mustafa Ahmet ez-Zerkâ, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fikhiyye*, s. 59.

54 Mustafa Ahmet ez-Zerkâ, *Akdu'l-Bey'*, 160.

55 Mustafa Ahmet ez-Zerkâ, *Akdu'l-Bey'*, 157.

56 Mustafa Ahmet ez-Zerkâ, *Akdu'l-Bey'*, 163.

57 Ali Haydar, *Düreru'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, (Arapça çeviri: Avukat Fehmi Hüseyin), 1-3: 97.

58 Muhammed Osman Şebîr, *Buhusun Fikhiyye fi Kadaya İktisadiye Muasıra*, 2 cilt, Daru'n-Nefais, Ürdün 1997, 2: 703; DİB; Bey' bi'l-Vefa mad., Halil Güneç, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye el-Müeyyere*, 1: 104; Reddu'l-muhtar, 4: 247.

1.3. Bey' bi'l-Vefa'nın Esasları

Bey' bi'l-vefa akdinde hem satıcı hem de müşterinin satışı fesih hakkı vardır. Bunun sebebi müşterinin mala malik olmamasıdır. Dolayısıyla satıcı parayı getirdiğinde malını geri alabildiği gibi, müşteri de aralarında belli bir vakit anlaşması olsa bile malı teslim edip parasını geri isteyebilir.⁵⁹

Yine bu akitte satılan mal hisseli olmamalıdır. Eğer hisseli olursa fasit olur. Ancak fasit olan vefa yollu satışın hükmü sahih olan gibidir. Bu nedenle satıcı yani borçlu, aldığı borcu getirip müşteriye yani alacaklıya vermedikçe malı alıp tasarrufta bulunamaz.⁶⁰

Vefa yollu satış, rehin hükmünde olduğu için hem satıcı hem de müşteri malı başkasına satamamaktadır.⁶¹

Bu akit türünde müşteri malın menfaatlerinin kendisine ait olmasını şart koşabilir. Bu yine rehin akdi hükmü ile alakalı bir şarttır. Çünkü rehinde rehin verenin izni olmadıkça rehin alan rehinden faydalanamaz. Fakat rehin verenin izniyle rehin alan kimse rehini kullanabilir, meyve ve süt gibi hâsılatını alır. Bunlar borca mahsup edilemez.⁶²

Bey' bi'l-vefa'da mal telef olursa borçtan düşülür. Şöyle ki, vefa yolu ile satılan malın kıymeti borca eşit ise borç sakıt olur. Mebi' malın kıymeti borçtan az ise kıymetince borçtan düşer, geri kalanını müşteri (borç veren) bayi' (borç alan) dan alır. Mebi' malın kıymeti borçtan fazla olması ve malın telefinde müşterinin kusuru bulunması durumlarında borç sakıt olur. Ama müşterinin (borç veren) fazla kısmı bayi'(borç alan) 'e ödemesi gerekir. Eğer müşterinin bir kusuru yoksa tazmin etmez.

Malda fiyatını düşürecek bir kusur meydana gelmesi durumunda kusur miktarı borçtan düşülür. Örneğin kıymeti 1000 TL olan bir evi 100 TL Karşılığında vefâen alan kimsenin evine bir afet gelse, evin değeri 500 TL ye düşse borçta bu durumda 50 TL ye düşer.⁶³

59 Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, 1: 664, Mecelle, mad: 85.

60 Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, 1: 665.

61 Mecelle, mad: 756.

62 Mecelle, mad: 750.

63 Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, (Arapça çeviri: Avukat Fehmi Hüseyini), 1-3: 366, 367

Akdi yapanlardan birisinin vefat etmesi durumunda, onun varislerinin muris yerine geçmesi vefa yollu satışın hükümlerindedir.

Akdi yapanlardan birisinin vefat etmesi durumunda, onun varislerinin muris yerine geçmesi vefa yollu satışın hükümlerindedir.⁶⁴

Akdin fesih hakkı varislere geçmesi diğer bir hükümdür. Akit fesih edilirse satıcının (borç alan) varisleri malı geri alır ve önce müşteri (borç veren) nin alacağını öderler.⁶⁵ Müşterinin o malı alma hakkı diğerlerinden daha öncelikli bir haktır.⁶⁶

2. Bey' Bi'l-İstiğlal (بيع بالاستغلال)

Bey' bi'l-istiğlal, bey' bi'l-vefa ile bağlantılı bir finans kaynağıdır. Aynı zamanda günümüzde özellikle katılım bankalarının uyguladığı sukuk⁶⁷ işlemlerinin de temelini teşkil etmektedir.

2.1. Tanımı

İstiğlal sözlükte, gelir elde etmeyi istemektir. İslam hukuk terimi olarak istiğlal satışı, mal sahibinin kendisine kiraya vermek şartıyla malını/eşyasını satmasıdır.⁶⁸ Bu akit türü Mecelle'de 119. maddede şöyle tanımlanmıştır: "Bâyi'in bir malı müşteriden bizzat kendisi isticar etmek üzere vefaen satmasıdır. Aslında bey' bi'l-istiğlal, vefa yolu ile satılan bir şeyi kiralamayı istemektir. Bu akit türü fıkıh kitaplarında daha çok icare bölümlerinde anlatılmaktadır."⁶⁹

2.2. İlk Ortaya Çıkışı

Bey' bi'l-istiğlal, klasik fıkıh kitaplarında yer almamaktadır. Konuya temas eden en eski müellif Ebussuud el-İmadi, el-Haskefi ve Çatalcalı Ali Efendi'dir. Bu akit tıpkı bey' bi'l-vefa gibi "Hacet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine indirgenir" kaidesine binaen istihsan yoluyla caiz görülmüştür.⁷⁰

64 Mecelle, mad: 402.

65 Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, 1: 669.

66 Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, 1: 663, 664.

67 Sukuk: Ticari varlığın menkul kıymetleştirilerek sertifikalar aracılığıyla satımıdır. Bu sertifikalardan alanlar söz konusu varlığa ellerindeki sertifikalar oranında ortak olurlar. Dolayısıyla söz konusu varlığın geliri de onlara ait olur. Bkz. İshak Emin Aktepe, *Sorularla Katılım Bankacılığı*, s. 151.

68 Abdulmuim, *el-Elfazü'l-Fikhiyye*, 1: 404.

69 Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, 1: 224-225.

70 Hüseyin Kayapınar, *İslam Hukukun'da Beyu'l-vefa ve Bey'u Bi'l-İstiğlal Akitleri*, 67. Asıl kaynaklara bak.

2.3. İstiğlal Satışının Uygulanması

Tanımda da görüldüğü gibi bu akit bey' bi'l-vefânın değişik şekli olan bir muameledir ve uygulaması şöyledir:

Paraya ihtiyacı olan kişi evini, dükkânını ya da tarlasını sermaye sahibine vefa yoluyla satmaktadır. Ancak alacaklı kişi, bu akarları ve araziye fiilen kullanıp ondan faydalanma durumunda olmadığından evi, dükkânı icara ve tarlayı da ortakçıya verip ondan faydalanmayı düşünmektedir. Bu durumda esasen bu mallara ihtiyacı olan satıcı bu gayrimenkullerin kendisine kiraya veya ortağa verilmesi şartıyla satmayı teklif etmektedir.⁷¹ Teklifi kabul edilince istiğlâl suretiyle bey' akdi yapılmış olmaktadır. Artık bu durumda ödünç aldığı paraya karşılık evin ve dükkânın kirası veya tarlanın icarı adıyla sermaye sahibine (borcu veren alacaklı kişiye) bir meblağ ödemektedir.

Görüldüğü gibi bu uygulama günümüzdeki “sale and leaseback/satıp geri kiralama” işlemine benzemektedir. Bu işlem 6361 sayılı Finansal Kiralama, Factoring ve Finansal Kiralama Şirketleri Kanununun 18. Maddesi ile düzenlenmiştir. Bu madde şöyledir: “*Kiralayanın, kiracının talebi ve seçimi üzerine üçüncü bir kişiden veya bizzat kiracıdan satın aldığı veya başka suretle temin ettiği veya daha önce mülkiyetine geçirmiş bulunduğu bir malın zilyetliğini, her türlü faydayı sağlamak üzere kira bedeli karşılığında, kiracıya bırakmasını öngören sözleşmedir.*”

2.4. Bey' bi'l-istiğlal ile Bey' bi'l-vefa'nın Birbirinden

Ayrıldığı Hususlar

Bey' bil-vefa maldan yararlanma açısından mutlak, bey' bi'l-istiğlal ise malın satıcıya kiralınması ile mukayettir. Yani bey' bil-vefa daha genel, bey' bi'l-istiğlal ise daha özeldir. Aralarındaki bu itlak-takyid ilişkisinden başka şu farklar vardır:

-Bey' ul-vefa'da, müşteri satın aldığı maldan ancak kendisi kullanarak istifade edebilir. Başkasına kiraya verip, kirasını alamaz. Bey' bi'l-istiğlal'de ise müşteri mebi bizzat satıcıya veya başkasına kiraya verip, kirasını alabilir.

⁷¹ Hacı Reşit Paşa, bir akdin bey' bi'l-istiğlal sayılabilmesi için, mebiin satıcıya kiralınmasının şart olmadığını üçüncü bir şahsa da kiralınabileceğini söylemektedir. Hacı Reşit Paşa, *Ruhu'l-Mecelle*, 2: 22.

-Bey' bi'l-istiğlal'de önce müşterinin sonra da müste'cirin yaptıkları olmak üzere iki ayrı kabz söz konusudur. Müşterinin, malı kabzetmeden başkasına kiraya vermesi caiz olmaz. Bey'ul-vefa'da, sadece müşterinin kabzı bulunmaktadır.

-Bey'ul-vefa'da bir tek şart söz konusudur. O da satıcının, malın belini iade etmesi durumunda müşterinin de malı geri vermesi şartıdır. Bey' bi'l-istiğlalde ise, bu şarta müşterinin malı satıcıya kiraya verebilmesi şartı da eklenmektedir.⁷²

2.5. Hükümü

Yukarıda ifade edildiği gibi bey' bi'l-istiğlal, bey' bi'l-vefa ve icare akitlerinin birleşmesinden oluşmaktadır. Dolayısıyla bey' bi'l-vefa'nın hükümü konusundaki görüşler, bey'bi'l-istiğlal için de geçerlidir. Ancak bey' bi'l-istiğlalde, malını vefaen satan kişinin sattığı malı kiralamasının hükmünü ayrıca belirtmek gerekir.

Fakihlerin çoğunluğuna göre, bey' bi'l-vefa'nın rehin hükmünde olduğunu biliyoruz. Diğer görüşlerin özeti de, bey' bi'l-vefa'nın sahih, fasit veya batıl bey' olduğudur.

Bey'ul-vefa'nın rehin hükmünde olması durumunda malın satıcıya kiraya verilmesi caiz olmaz. Çünkü râhin'in rehin verdiği malı (mal sahibi olduğu için) mürtehinden kiralaması caiz değildir. El-Kerderi "Bey'ul-vefa'yı rehin ve fasit bey' sayanlara göre malın satana kiraya verilmesi caiz değildir. Bey' bi'l-vefa'yı caiz sayanlara göre ise caizdir." demektedir. Caiz olmamakla birlikte mürtehin rehni, râhine kiraya verirse bu icare batıl olur, bu mal ariyet ve veditâ haline gelir. Buna göre rehin sayılması durumunda bey'ul-vefa'da malın satıcıya kiraya verilmesi halinde bu icarenin batıl olması gerekir. Dolayısıyla bey' bi'l-istiğlal ile alınan mal rehin hükmünde olamaz.

Bey'ul-vefa'nın, batıl veya fasit bey' sayılması durumlarında da, mebiin satıcıya kiraya verilmesi caiz olmaz. Çünkü müşteri sahip olmadığı bir malı kiraya vermiş olur.

⁷² Ali Haydar, *Dureru'l-Hükkam*, 1: 877-878.

Vefaen satın alınan bir malın, satıcıya kiraya verilmesi ancak bu akdin sahih bir satım akdi olması halinde mümkündür. Dolayısıyla bey'bi'l-istiğlal ancak sahih akde benzetilerek caiz görülebilir.

Bey'bi'l-istiğlal diğer akit çeşitleri ile karşılaştırıldığında, onun bey'bi'l-vefa'dan daha sorunlu bir yapıya sahip olduğu görülecektir. Ancak yeni bir akdin caiz olması için eski bir akit ile karşılaştırılması zorunluluğu yoktur, prensibinden hareketle Mecelle'nin bey'bi'l-vefa ile ilgili söylediği bu akit türü için de söylenebilir ve bu akit yeni bir akit çeşidi kabul edilebilir. Bunu da belirleyecek olan insanların ihtiyacıdır ve bu işlemin örf haline gelmesidir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi günümüzde uygulanan “sat ve geri kirala” yöntemi fon sağlama yollarından biri olarak şirketler tarafından kullanılmakta ve şirketlere birçok avantajlar sağlamaktadır. Ancak leasing yapan şirketin koyacağı faiz, bu işlemin sıhhatine gölge düşürmektedir.

3. Bey' U'l-Îne (بيع العينة)

3.1. Tanımı

Îne sözlükte, peşin para, malın iyisi gibi manalara gelir.⁷³ Bu akde îne denilmesinin sebebi, akde konu edilen malın satıcıya geri dönmesi ve müşterinin arzu ettiği peşin paraya kavuşmasıdır.⁷⁴

İslam hukuk terimi olarak bey'u'l-îne; bir malı veresiye satan kimsenin aynı malı peşin para ile daha ucuza satın almasıdır.⁷⁵

Örneğin; paraya ihtiyacı olan bir kimse gelerek birisinden ihtiyacını karşılamasını ister. O da ona para yerine vadeli olarak, peşin değerinden pahalıya bir mal satar. Müşteri veresiye olarak pahalıya aldığı bu malı aldığı kişiye aldığı fiyattan daha ucuza satar ve böylece ihtiyacı olan krediyi elde eder.⁷⁶ Eğer aldığı bu malı üçüncü kişiye satarsa Hanbeliler bu satışa “teverruk” ismini vermişlerdir.⁷⁷ Günümüzde de “teverruk” adlandırması benimsenmekle birlikte îne satışının bir çeşidi olmaya devam etmektedir.

⁷³ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, 4: 3199.

⁷⁴ İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, 7: 613.

⁷⁵ İbn Abidin, *Haşiyetu reddi'l-Muhtar*, 8 cilt, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000, 5: 461; Abdulmuim, *el-Elfazı'l-Fıkhiyye*, 2: 560.

⁷⁶ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 170.

⁷⁷ İbnü'l-Kayyim, Şemseddin Muhammed *el-Cevziyye, İ'lâmu'l-Muvakkiin an Rabbi'l-Âlemin*, 1. Baskı, Riyad: Dâru İbni'l-Cevziyye, 5: 86.

3.2. İne Satışının Şekilleri

İne alış-verişinin meşhur olan iki şekli vardır:

1- İhtiyaç sahibi, birisine gelerek ondan örneğin 10 bin TL borç almak ister. Borç verecek olan kişi de “karz-ı hasen” yoluyla borç vermeyi arzu etmez. Verdiği paradan daha çok para almayı arzular ve bunun için de “Sana borç para veremem; ama istersen şu motosikleti sana 12 bin TL’ ye veresiye satarım. O motosikletin çarşıdaki peşin fiyatı da 10 bin TL’ dir. Borç alan kişi de buna razı olur. Bu şart üzerine borç vermek isteyen kişi 10 bin TL değerindeki malını 12 bin TL’ ye satar. Müşteri/borç isteyen daha sonra aynı motosikleti satın aldığı kişiye 10 bin TL karşılığında satarak paraya çevirir. Böylece hem borç isteyen kişi için 2 bin TL fazlalık hâsıl olmuş olur, hem de müşteri arzu ettiği 10 bin TL yi elde etmiş olur.⁷⁸

2- Bu çeşit İne, alıcı ile satıcı arasına üçüncü bir kişinin sokulması ile meydana gelir. Şayet akdin üzerinde gerçekleştiği mal, ilk sahibine dönmeyip başka bir şahsa giderse buna “teverruk” da denilmektedir.⁷⁹ Örneklendirecek olursak; Hasan, Ali’den 100 TL borç ister. Ali de, Hasan’a bir elbiseyi vadeli olarak 120 TL ye satarak teslim eder. Sonra Hasan gidip Hüseyin’e o elbiseyi 100 TL ye peşin satın teslim eder. Hüseyin de tekrar elbiseyi Ali’ye 100 TL ye satar ve 100 TL yi ondan alıp borç isteyen Hasan’a verir. Böylece borç isteyen Hasan 100 TL yi almış ve elbise sahibi Ali’ye 120 TL borçlanmıştır. Ali’nin araya üçüncü kişiyi koymadan doğrudan Hasan’dan düşük fiyata almamasının sebebi; sattığı malın parası ödenmeden tekrar satıcısına daha aşağı fiyatla satmanın yasak oluşudur. Bu yasaktan kurtulmak için o da böyle bir yola başvurmuştur.⁸⁰ Bu örnekte mal ilk sahibine değil de üçüncü bir şahısta kalsaydı buna teverruk diyecektik.⁸¹

3.3. Meşruiyeti:

Bey’u’l-İne ile ilgili hadis kitaplarında şöyle bir hadis yer almaktadır. Rasûlullah (s.a.v.) İne satışı hakkında şöyle buyurmuştur:

⁷⁸ Bunun caiz olmadığını değerlendiren alimler, burada ربح مالٍ يضمن yani tazmin sorumluluğu olmayan kâr olduğunu iddia etmişlerdir. Bkz. Binnur Deniz, Osmanlı Öncesi Orta Asya Hanefî Fıkhdında İne Akdi, Yüksek Lisans Tezi, 59, 63, 65.

⁷⁹ Heyet, Hüküm Bey’i’l-İne, *Mecelletü’l-Buhûsi’l-İslâmî*, 1984, (14), 259-295.

⁸⁰ İbn Abidin, Şamil Yayınevi, İstanbul 1985, tercüme Mehmet Savaş, cilt 12, sayfa 5-38.

⁸¹ İbn Teymiyye, Takrîyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûatü’l-Fetâvâ*, 3. Baskı, Riyad: Dâru’l-Vefâ, 2005, 29: 303.

*“Sizler İne usulüyle alışverişte bulunur, sığırların peşine düşer, ziraata razı olur ve cihadı da terk ederseniz, Allah size öyle bir zillet verir ki, dininize dönmedikçe o zilleti kaldırmaz.”*⁸²

Bu hadis ışığında İslam alimlerinin görüşlerine geçmeden evvel Ömer Nasuhi Bilmen’in Hukuk-ı İslamiyye Kamusundaki İne satışının şekillerini de gösterdiği şu açıklamasına yer verelim:

“Muamele-i şer’iyye” yapılmadan ödünç verilen maldan gelir sağlamak mutlak haramdır. Fakat “muamele-i şer’iyye” suretinde yapılırsa İmam Ebû Yusuf’a göre faiz kalkar ve kazanç caiz olur. İmam Muhammed ve cumhura göre ise mekruhtur.

“Muamele-i şer’iyye” misallerinden bazıları şöyledir:

-Vakıf ve yetim malı hakkında meselâ; vakıf yöneticisi, borç alacak kimşenin bir malını vakıf adına peşin 100 liraya satın alır, sonra bu malı, parasını bir sene sonra almak üzere o kimseye vakıf adına 110 liraya satarsa bu meşru bir muamele olur.

-Vakıf yöneticisi, vakfın malından bir kimseye bir sene müddetle 100 lira borç verir, sonra bir malı da vakıf namına bir sene müddetle o kimseye 10 liraya satıp-teslim eder. O kimse bu malı teslim aldıktan sonra bir şahsa hibe ve teslim eder, o şahıs da bu malı vakıf için yöneticisine hibe ve teslim eder. Bu suretle o kimse de vakfın aldığı borçtan dolayı 100 lira, satın aldığı maldan dolayı da 10 lira olmak üzere toplam 110 lira vakfa borçlanmış olur.

Bu, şeriata uygun bir çözümdür, bununla haramdan kaçınılmış olur. Veli veya yönetici yetimin veya vakfın malını, kazanç olmadan hiçbir kimseye ödünç veremez. Ama faiz olarak borç vermesi de haramdır, o halde meşru bir alım-satım vasıtasıyla hem bunların menfaatleri temin edilmiş olur ve hem de faizli bir muamele de yapılmamış olur. Bu, her şeyinde hikmet olan dinin gösterdiği bir genişlik, bir kolaylık, bir müsaade demektir.⁸³

⁸² Ebu Davud, Büyü’, 9: 324.

⁸³ Bilmen, *Hukuk-u İslâmiye Kamusu*, 5: 47, madde: 600

-Bir diğer misal; bir kimse, bir şahsa bir sene müddetle 1000 lira borç verip kâr elde etmek maksadıyla da 100 liralık bir malını o şahsa yine bir sene müddetle olmak üzere 200 liraya satsa alış-veriş sahih olur. Sonra o şahıs bu malı üçüncü bir şahsa hibe ve teslim eder, bu üçüncü şahıs da borç veren kims-eye hibe ve teslim etse bu hibe de sahih olur. Böylece borç alan kimse, bu hibeden dolayı borç aldığı kimseye ayrıca 200 lira daha borçlanmış olur.

-Bir kimse, bir şahsa 1000 lira borç verip 100 liralık bir malını da ona 300 liraya satsa, o da bu malı 100 liraya üçüncü bir şahsa satsa, bu üçüncü şahıs da 100 liraya borç veren ilk kimseye satsa bu satışlar, sahih olur. Çünkü bunlar birer alış-veriştir. Bu suretle borç alan kimse 200 lira daha borçlanmış olur.

Bu muameleler bir hayra hizmet için yapıldığı ve ayrıca bir alış-veriş mahiyetinde bulunduğu cihetle güzeldir. Faizden kurtulmak için şer'i bir kurtuluş yolu ve kapısıdır. Bunlar menfaati celbeden bir borç muamelesi değil, belki menfaati celbeden birer alış-veriş meselesidir. Ancak bir iyilik ve ihsan yolu olan borç verme hasletini ortadan kaldırma durumu vardır.

Hatta “Borç isteyen kimse borç veren kimseden satın aldığı bir malı başkasına noksan fiyatla satsa da bu mal tekrar borç verenin eline geçerse bu bey'u'l-İne sayılmaz” denilmektedir. Bunda ittifakla kerahet yoktur. İmam Ebû Yusuf’un doğru gördüğü de bu suretle olan bir satış muamelesidir.”⁸⁴

3.3.1. Bey'ul-İne'yi Caiz Görenler

İmam Ebû Yusuf’a göre; İne satışı caizdir. Bu tür satış, haramdan ve faizden kaçınmayı sağladığından dolayı böyle yapan kişi sevap da alır. Çünkü sahâbilerden çokları bu tür alışverişi yapmışlardır ve bundan dolayı da övülmüşler ve bunu faiz olarak addetmemişlerdir.⁸⁵ Ancak Ebu Yusuf’un caiz gördüğü İne satışı, kaynaklarda yer alan açıklamalara göre büyük bir ihtimalle araya üçüncü şahsın girdiği teverruk satışı olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁶

3.3.2. Bey'ul-İne'yi Mekruh Görenler

İmam Şafii ve Davud ez-Zahiri’ye göre İne satışı mekruh olmakla beraber

84 Ö.N. Bilmen, *Hukuk-u İslâmiye Kamusu*, 6: 100-101, madde: 400

85 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, 5: 86; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtar*, 7: 614.

86 İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîin*, 5: 86; İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtar*, 7: 614.

sahihtir ⁸⁷ İmam Şafii, el-Ümm’de bu akde “bey’ul-âcâl/vadeli satış” denildiğini söyler ve şöyle devam eder: “Hz. Peygamber’in ashabından bir kısmı bir konuda bir hüküm verir, diğer bir kısmı ise tersini söylerse ben kıyasa uygun olanı tercih ederim. Eğer bir kimse Zeyd b. Erkam’ın önce sekizyüze veresiye satın aldığı köleyi, paraya ihtiyacı olması sebebiyle peşine altıyüze satmasında kıyas nerededir derse, derim ki, birinci satışta bir mal vadeli satın alınmıştır, bunda bir problem var mı? Hayır. İkinci satışa baktığımızda ise o, birincisinden farklıdır. Bir kimse vadeli aldığı malı peşin fiyata satamaz mı? Eğer aynı kişiye satamaz denilirse, bunu yasak kılan kimdir? diye sorarım.” ⁸⁸

Yukarıda zikredilen olayda kendisine Zeyd b. Erkam ile yaptığı alış-verişi soran Zeyd’in ümmü veledine Hz. Aişe, “Ne kötü alış-veriş yaptın! Zeyd’e söyle tevbe etmezse Resulullah ile yaptığı cihadı ifsat etmiş olur.” cevabını vermiştir. İmam Şafii Hz. Aişe’nin sözünü tartışarak “Eğer bu sözü Hz. Aişe söyleseydi, Zeyd’i değil, süre belli olmadığı için veresiye satış yapan o kadını ayıplaması gerekirdi. Doğrusu bu sözü Hz. Aişe’nin söylediğine ihtimal vermiyoruz” demektedir.⁸⁹

3.3.2. Bey’ul-İne’yi Haram Görenler

İmam Muhammed ise, “Bu satış benim kalbimde dağlar ağırlığında bir yük gibi durmaktadır. Kötü bir satış akdidir. Faiz yiyicilerin ortaya çıkardıkları bir akit türüdür. Çünkü Rasûlullah (s.a.v.): ‘Sizler iyne ile satış yapar, sapanın peşine düşer, öküzün kuyruğuna yapışır (yani cihadı terk eder ziraatla meşgul olursanız) zillete düşersiniz, düşmanlarınız sizlere galip gelir.’ buyurmuştur.”⁹⁰

Malikiler bu tür vadeli satışlara “Buyû’ul-âcâl” derler. Yani müşterinin satın aldığı şeyi satan kişiye veya vekiline vadeli olarak satmasıdır. Ancak îne satışını; bir kimsenin diğerine “sen peşin olarak on liraya bir mal satın al, ben onu senden belli bir süreye kadar on iki liraya satın alırım.” demesiyle yapılan satıştır. Onlara göre, kastın günah olduğuna bir delil varsa bu tür akitler batıl olur.⁹¹

⁸⁷ İbn Hazm, *el-Muhalla bi’l-Âsar*, Daru’l-Fikr, 13 cilt, 4: 548.

⁸⁸ Şafii, *el-Ümm*, 3: 68-69.

⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidayetu’l-Müctehid*, 2: 142; Vehbe ez-Zuhayli, *el-Fikhu’l-İslami*, 5: 327; Mustafa Sait *el-Hmn, İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, (çeviri: Doç. Dr. Halit Ünal), Rey Yayıncılık, Kayseri 1993, s. 381-382.

⁹⁰ İbn Abidin, *Haşiyetu reddi’l-Muhtar*, 5: 461; Zühayli, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, 5: 326.

⁹¹ Vehbe Zühayli, *el-Fikhu’l-İslami*, 5: 3454.

Hanbeliler bu satışı caiz görmemişlerdir. İbn Kudame el-Makdisi, “Kim bir malı vadeli satar sonra dönüp onu peşin daha düşüğüne alırsa bu caiz olmaz” demiştir.⁹²

Ebu Hanife'ye göre A, B den bir mal satın alır ve daha akit tamamlanmadan tekrar B ye düşük fiyatla geri verirse, satım akdi fasit olur. Akit tamamlandıktan sonra, yine düşük fiyatla satarsa caiz olmaz, fakat daha yüksek bir fiyatla satarsa caizdir. Ancak araya üçüncü bir kişi girerse akit muteber olur.⁹³

Fethü'l-Kadîr sahibi Kemalüddin İbnu'l-Hümmam ise şöyle demektedir: “Eğer bunu yapan tüccar, yukarıda ikinci misalde olduğu gibi satmış olduğu malın tamamını veya bir miktarını tekrar kendisine dönecek şekilde yapacak olursa, tahrîmen mekruh olmaktadır. Eğer mal kendisine dönmeyecek şekilde olur, yani alan müşteri, onu çarşı ve pazarda bir başkasına satarsa, bunda kerahet olmamakta; ama uygun bir yol da izlemiş olmamaktadır.”

Tüccarın satmış olduğu mal, bu yolla kendisine dönmediği takdirde bu satışı “beyü'l-îne” adı verilmez. Çünkü “îne” satışı demek, satana o malın tekrar dönmesinin sağlanması demektir. Mutlak bir şekilde malın satışı demek değildir. Aksi halde her satış “beyü'l-îne” olur. Bu da kimse tarafından söylenmiş değildir.”

Fethü'l-Kadîr'in bu ifadeleri, “Bahru'r-Raik, Nehru'l-Faik ve eş-Şurunbulâlîye” gibi eserlerde benimsenmiş ve doğru olan da budur denmiştir. Seyyid Ebussuûd, İmam Ebû Yusuf'un caiz dediği şekli bu surette olana hamletmiş, İmam Muhammed'in görüşünü ve hadisteki yasaklanana da satılan malın bizatihi tekrar satana daha ucuz bir fiyatla dönmesi şekline hamlederek iki görüş arasında bir telife gitmiştir.⁹⁴

3.4. Bey'ul-İne ve Hile-i Şeriyye

“Hile-i şeriyye” hukuki bir meselenin şer'i ölçüler içinde kalarak çözüme kavuşturulması anlamında bir fıkıh terimidir. Amel ve tasarrufları şeklen ve zahiren fıkıha uygun düşürmek, yasak olan şeyleri görünüşte meşru olarak yapı-

⁹² İbn Kudame, *eş-Şerhu'l-Kebir*, 4: 45.

⁹³ İbn Hazm, *Muhalla*, 4: 548.

⁹⁴ İbn Abidin, Şamil Yayinevi, İstanbul 1985, tercüme Mehmet Savaş, cilt 12, sayfa 5-38.

bilmek için bulunan çareler ve çıkış yollarıdır. Bugünkü “kanun boşluklarından yararlanma” ifadesi de kısmen aynı anlama gelmektedir. Hiyele eğer bir hakkın iptali ya da bir haksızlığın ispatı için mübah bir yolun kullanılması şeklinde yapılmışsa haram olur.⁹⁵

Mevcut şekliyle îne satışını hile-i şeriyeye kabul etmemiz mümkün gözükmemektedir. Çünkü îne satışı önceden planlanmış bir alım satım akdidir. Maksat alım satım değildir. İhtiyaç sahibine nakit para verip bunu fazlasıyla geri almaktır. Diğer bir ifadeyle, faiz işlemleri ulaşabileceği bir sonuca, muvazaalı bir alım satım akdiyle ulaşmaktır. Bey’ul-îne, normal seyreden bir alış-veriş içinde vukua gelmiş olsa, bunun haram olduğu söylenemez. Niyetlerde, faiz işlemleri varılacak gayri meşru bir sonuç gizlenmiş olduğundan kanun koyucunun emrini yerine getirme gibi bir maksat da söz konusu değildir. Bu yapıyla bey’ul-îne kanuni çözüm demek olan hile-i şeriyeye değil kanuna karşı yapılan bir hiledir, denilebilir.

Değerlendirme Ve Tercih

Vefa yollu satış (بيع بالوفاء), kredi temin etmek ve bunu yaparken de faizden kaçınmak isteyen yatırımcıya kolaylık sağlamak ve borç verenin borcunu teminata bağlamak amacıyla hareket eden sermaye sahibinin örf haline getirdiği bir satış şeklidir. Satıcı daha sonra parayı geri vermeyi, alıcı da parasını teslim alınca malı iade etmeyi taahhüt ettiği için bu adı almıştır. Bu akitte alıcı mal üzerinde tam bir mülkiyet sağlayamamaktadır.⁹⁶ Satıcı, satış bedelini iade ettiğinde malı geri isteyebilmektedir. Alıcı da malı geri verip parayı talep etme hakkına ve hürriyetine sahiptir. Tarafların sözleşmede belirlenen süreye bağlı kalmaları şart değildir. Bey’ bi’l-vefa yoluyla satılan malda rehin hükmü ağır basmaktadır. Bu yüzden, teminat sayılan bu malı ne satıcı ve ne de alıcı diğerinin izni olmadıkça başkasına satamaz. Bu hak, tarafların mirasçılara da intikal eder. Taraflardan biri diğerinin izniyle satış yapabilir.

Bu satış şekli iyice tetkik edilince, müşterinin maldan faydalanma hakkına nazaran sahih satışa, taraflardan her birinin feshi kabul etme hakkına

⁹⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Hiyele maddesi.

⁹⁶ Süleyman Kaya, XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari Ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri, Doktora Tezi, s. 111.

nazaran fasit satışı, müşterinin başkasına malı satamamasına nazaran ise rehin sözleşmesine benzediği görülecektir. Ancak bu satış şeklinin üç sözleşmeden (sahih, fasit ve rehin) farklı olduğu da anlaşılmaktadır. Bu sebeple Mecelle bir metafora giderek “nasıl ki zürafanın başı devenin başına, boynuzu inek boynuzuna, derisi kaplan derisine benziyorsa bey' bi'l-vefa'da hem sahih alış-verişe, hem fasit alış-verişe hem de rehin akdine benzemektedir. Ama nasıl ki zürafa bu üç hayvandan başka bir hayvan ise bey' bi'l-vefa da başka ve yeni bir akittir” açıklamasını yapmıştır.⁹⁷ Eğer geçmişte belirlenen sözleşme çeşitlerine yenisi ilave edilmez denilirse, bu sözleşme çeşidi bu haliyle mevcut kriterlere uygun değildir. Fakat, faize düşmeden, kimseye de haksızlık etmeden kredi sorunları halledilmek isteniyorsa bey' bi'l-vefa üzerinde durulması ve geçmişte bu akdi uygulayanların gerçek amacının sorgulanması gerekir.

Vefa yollu satış üzerinde kafa yoranları en fazla endişeye sevk eden faiz meselesidir. Kanaatimizce bu satış şekli faizden farklıdır. Faiz, haksız kazanç kapısıdır, bu sebeple haram kılınmıştır. Buradaki haksız kazanç, hiç emek sarf edilmeden, riske girilmeden bir gelirin elde edilmesidir.⁹⁸ Bey'ul-vefa'da haksız kazanç olarak değerlendirilen, borç verenin rehin olarak aldığı maldan faydalanma hakkıdır. Ancak borç verenin bu hakka sahip olması ayrı bir şey, o maldan faydalanması ayrı bir şeydir. Bey'ul-vefa'da maldan faydalanma, içinde risk taşımaktadır; malı satın alan sermaye sağlayıcı, maldan faydalanmayabilir, faydalanmayabilir veya faydalanırken zarar da edebilir. Faizli işlemlerde durum aksinedir. Faizli işlemlerde riski olmayan, garanti altına alınmış bir gelir söz konusudur.

İslam Konferansı Teşkilatına bağlı İslam Fıkıh Akademisi'nin 1992'de Cidde'de yaptığı bey' bi'l-vefa ile ilgili 7. oturumunun 68 sayılı kararında “Bey' bi'l-vefa şer'an caiz değildir. Çünkü bu alış-verişin hakikati (menfaati celbeden bir borç olarak) faize kılıf bulmaktır. Cumhuriyet ulema'da sahih olmadığına hükmetmiştir” denilmektedir. Ancak komisyonda bulunanlar, bu akdi faydalanmanın şart koşulduğu bir rehin akdi olarak değerlendirmişlerdir.

97 Kamil Yelek, İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı ve İslam Finans Uygulamalarına Yansımaları, Yüksek Lisans Tezi, s. 69-70.

98 Özellikle Hanefi geleneğinde ربح ما لم يضمن yani tazmin sorumluluğu olmayan kazanç ve نفعاً جر قرض yani fayda sağlayan borç caiz görülmemiştir.

Hanefi fakihleri ise borcun iadesinde malın iadesi şart koşulan alış-veriş olarak bakmışlardır.

Bu akdi yapan tarafların hedefi satıcının ihtiyaç duyduğu finansmana kavuşması, müşterinin aldığı finansmanı garanti altına almasıdır, yoksa faizli bir işlemin gerçeleştirilmesi değildir. Günümüzde finansman sağlamanın diğer yollarını kullanma imkânı varsa böyle bir finans yöntemi kullanılmaz. Ancak diğer yollar kullanılamıyorsa ihtiyaç halinde, örfün oluşması ve önceki alimlerin de bey'bi'l-vefa'yı caiz görmesi dikkate alınarak bu yola başvurulabilir kanaatindeyiz.

Kiralama şartı ile satış sözleşmesi (بيع بالاستعلال) iş çevrelerinin ihtiyacına binaen bazı Hanefi fakihlerinin tecviz ettiği finansman sağlama yollarından birisidir. Günümüzde "sukuk işlemleri" bu akde dayandırılmaktadır. Buna göre, birisi diğerine teslimden sonra bizzat kiralayıp istifade etmek üzere ve bedelini ödeyince de geri almak şartıyla bir malı satsa, diğer şahıs da kabul etse akit geçerli olur. Bu akit rehin veya fasit akde benzetildiği takdirde kiralama işleminin yapılması caiz değildir. Zira bir kişi kendi malını kendine kiralayamaz. Ancak bu akdi insanların ihtiyaç duyduğu yeni bir akit türü ve finansman sağlama yollarından biri kabul edersek caiz görülebilir.

İne satışında (بيع العينة) ödünç para isteyen zorda olma durumundan yararlanarak malı, veresiye yüksek fiyatla satmak suretiyle kredi vermek ve faiziyle birlikte geri almak düşünceci varsa, bu içinde hile bulunan örtülü bir faizdir. Burada kanuna karşı hile söz konusudur. Ancak nakit paraya ihtiyaçı olan kimse, müşterisi hazır bulunan bir malı vadeli olarak alır, hazır müşteriye tenzilatla peşin olarak satarsa burada alınan mal, ilk satıcısına dönmediği için meşru bir kredi sağlanmış olur. Bu tür bir akde "teverruk işlemi" denilmektedir.

Dolayısıyla vadeli mal alıp peşin parayla aynı kişiye veya üçüncü bir kişiye daha azına satma yolu da finansman sağlama yöntemlerindedir. Böyle bir malın, satın alınan kimseden başkasına peşin veya veresiye fiyatla satılmasında bir sakınca bulunmamalıdır. Ancak vadeli satan kişiye önceden anlaşmalı olarak kendi sattığı malı tekrar daha ucuza peşin fiyatla satmak örtülü bir faizdir, kaçınlması gerekir.

Kaynakça

- Ahmet b. Şuayb Ebu abdurrahman en-Nesaî, Süneni'n-Nesai'l-Kübrâ, (Tahkik: Abdulgafar Süleyman el-Bendari, Seyyid Kûsrevi Hasan) *Daru'l-Kütüb-ü'l-İlmiyye*, Beyrut 1991, 1. Baskı.
- Ali Haydar, *Düreru'l-Hükkam Şerhu Mecelleti'l-Ahkam*, (Arapça çeviri: Avukat Fehmi Hüseyini). Bayındır, Abdulaziz, *Ticaret ve Faiz*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, İstanbul 2007.
- Bayındır, Abdulaziz, "Bey' bi'l-Vefâ", *DİA*, C.6, İstanbul 1992, s. 20-22.
- Bayındır, Servet, *İslam Hukuk Penceresinden Faizsiz Bankacılık*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuki İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay., İstanbul, 8 cilt.
- Buhutî Mansur b. Yunus b. İdris, *Keşşâfü'l-kinâ' an metni'l-İkna'* (nşr. Hilâl Musaylihî Mustafâ), Dâru'l-fikr, I-VI, Beyrut, 1982
- Deniz, Binnur, *Osmanlı Öncesi Orta Asya Hanefî Fıkhında İne Akdi*, Yüksek Lisans Tezi
- Desukî Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, I-IV, Kahire.
- Döndüren Hamdi, *Delilleri ile Ticaret ve İktisat İlmihali*, Erkam Yay., İstanbul 2003.
- Ebu Davut, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistani (ö. 275/888) Sünen, nşr. M. Abdulhamid, Mısır, c. I-IV.
- Ebu'l-fida İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kureşi, *Tefsiru'l-Kur'an'il-Azim*, (Tahkik: Sami b. Muhammed Sellame), Daru Tayyibe, Beyrut 1999.
- El-Ayni, Bedreddin Muhammed Mahmud b. Ahmed (v. 855/1451) *el-Binaye li Şerhi'l-Hidaye*, c. I-IX, Daru'l-Fikr, 1980.
- El-Baberti, Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed (v.786/1384) *el-İnaye ale'l-Hidaye*, c. I-IX, Mısır, 1319.
- El-Kâsani, Alaaddin Ebubekir b. Mes'ud, *Bedaius'Sanai fi Tertibu's-Şeraii*, Daru'l-Marife, Beyrut 2000, 1. Baskı, 8 cilt.
- El-Kerlani, Celalüddin b. Şemsüddin el-Havarizmi (v.880/1475), *el-Kifaye*, c. I-IX, Mısır, 1319.
- El-Keşşi, Ahmet b. Musa b. İsa (v. 550/1155), *Mecmû'un-Nevazil ve'l-Vakıat ve'l-Havadis*, yzm. Carullah Efendi, No: 973
- El-Merğınani, Burhaneddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi Bekir, *el-Hidaye*, Daru'l-Erkam, II cilt.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Rağbet, İstanbul 1998.

- Es-Serahsi, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl (ö. 490/1097) *el-Mebcut, Daru'l-Marife*, Beyrut 1978, 3. Baskı, 30 cilt.
- Ez-Zeylaî, Fahrudin Osman b. Ali el-Hanefî (v.743/1342), *Tebyinu'l-Hakaik Şerhu Kenzi'd-Dekaik*, c. I-VI, 1313.
- Hamidullah Muhammed, *İslam Peygamberi*, terc. İrfan Yayıncılık, İstanbul 2003
- Hüsameddin Affane, *Fikhî ve Ahlaki Yönleriyle İslam'da Ticaret*, Polen Yayınları 2007, (ç. Servet Bayındır),
- İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar, Daru'l-Fikr*, Beyrut 2000, 8 cilt.
- İbn Abidin, Şamil Yayınevi, İstanbul 1985, tercüme Mehmet Savaş, cilt 12.
- İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-Âsar*, Daru'l-Fikr, Beyrut, XIII cilt.
- İbn Kudame, *el-Muğni, Daru'l-Kitabi'l-Arabi*, Beyrut, 13 cilt.
- İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehit ve Nihayetu'l-Muktesid, Daru İbn Hazm*, Beyrut 1995, 4 cilt.
- Kanyılmaz İbrahim, *İslamiyet ve Finans Teorisi, İslam Ekonomisinde Finansman Meseleleri*, Ensar Neşriyat.
- Karahasan, M. Reşit, *TMK Eşya Hukuku*, c. I-II, Ankara 1977.
- Kaya, Süleyman, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari Ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri*, Doktora Tezi.
- Kayapınar, Hüseyin, *İslam Hukukun'da Beyu'l-vefa ve Bey'u Bi'l-İstiğlal Akitleri*, İstanbul 1986. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)
- M. A. Abdulmunim, *Mu'cemu'l-Mustalahat ve'l-Elfazı'l-Fikhiyye, Daru'l-Fazile*, Kahire.
- Muhammed Osman Şebîr, *Buhusun Fikhiyye fi Kadaya İktisadiye Muasıra*, 2 cilt, Daru'n-Nefais, Ürdün
- Mustafa Sait el-Hinn, *İslam Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, (çeviri: Doç. Dr. Halit Ünal), Rey Yayıncılık, Kayseri 1993.
- Sebük, M. Tahir, *Şüf'a Vefa ve İştira Akitleri*, İstanbul 1951.
- Şeyh Hamd b. Abdullah el-Hamd, *Şerhu Zadu'l-Mustakna*, c. IX, s. 185.
- Şirazî İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, I-II, Kâhire 1959.
- Yelek, Kamil, *İslam Hukukunda Vaadin Bağlayıcılığı ve İslam Finans Uygulamalarına Yansımaları*, Yüksek Lisans Tezi.
- Yeniçeri, Celal, *İslam İktisadının Esasları*, Şamil Yayıncılık, İstanbul 1980.
- Zerqa, Mustafa Ahmet, *Şerhu'l-Kavaidi'l-Fikhiyye, Daru'l-Kalem*, Beyrut 2001, VI. Baskı.
- Zühayli, Vehbe, *İslam Fıkıh Ansiklopedisi*, Risale Yay., İstanbul 1994, 10 cilt, (ç. Komisyon).

Decay and Decomposition of Western Ideals and Values in Joseph Conrad's *Heart of Darkness*

Fikret GÜVEN*

Abstract

The turn of the twentieth century was a time of tremendous progress in several different fields. Yet, this progression brought about the destruction of established norms and systems without offering a feasible alternative. It created a devastating effect on modern man causing a sense of dislocation, a loss of faith, a chaotic and meaningless life, and total disorder throughout Europe. Joseph Conrad explored this decay and decomposition of values and ideals in his novella *Heart of Darkness*. A thorough analytical examination of this work can provide valuable insight into its revolutionary contribution to literature. The purpose of the present paper is to bring an analytical approach to the gradual decay and decomposition of Western Society in Conrad's fiction. The novel will bring the alienation and dehumanization into the open. Therefore, as will be seen, Conrad's literary work suggests that western ideals and values are deceptive. The study also argues that, as an attempt to bring morality, the "civilizing mission" brutalizes both colonizers and colonized alike due to its essential hypocrisy.

Keywords: Heart of Darkness, Joseph Conrad, dehumanization, the West, decay, decomposition....

* Ph Dc. Erciyes Üniversitesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı.
Email: fikretguven@gmail.com

Joseph Conrad' ın *Karanlığın Kalbi* adlı Eserinde Batı İdeallerinin ve Değerlerinin Bozulması ve Ayrışması

Öz

Yirminci yüzyıl başlangıcı sayısız alanda büyük ilerlemelerin olduğu bir zamandı. Fakat, bu gelişim ve ilerlemeler, uygulanabilir bir alternatif sunmadan, kurulu normları ve sistemleri yıktı. Bu gelişim ve ilerlemeler, modern insana yerinden olma hissi, inanç kaybı, kaotik ve anlamsız bir hayat ile karşı karşıya bırakma gibi ciddi sorunlar ile baş başa bırakarak, Avrupa'da menfi yıkımların olduğu bir etkiyi de beraberinde getirdi. Joseph Conrad, 1899 yılında yazdığı *Heart of Darkness (Karanlığın Kalbi)* adlı eserinde bu bozulmayı; değerlerin ve ideallerin ayrışmasını konu etmiştir. Bu eserin kapsamlı ve analitik incelenmesi, edebiyata devrimci bir katkı sunarak, dönemin toplumu ve şartları hakkında değerli bilgiler sağlayabilir. Çalışmanın amacı, Joseph Conrad' ın kurgusundaki Batı toplumun derece derece çürütmesine ve ayrışmasına analitik bir yaklaşım getirmektir. Roman, insanlar arasında yabancılaşmayı ve dehümanizasyonu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, görüleceği gibi, Conrad' ın edebi eseri, batıdaki ideallerin ve değerlerin aslında aldatıcı ve yanıltıcı olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışma aynı zamanda, ahlak sağlama çabası olarak sunulan “medenileşme misyonu” un esasen ikiyüzlülüğünden dolayı hem sömürgecileri hem de sömürülenlerin acımasızca yaraladığını savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Heart of Darkness, Joseph Conrad, dehümanizasyon, Batı, çürüme, ayrışma...

Introduction

The imperial powers of the world colonized, exploited, and transformed countries all over the world until the end of World War II. In *Culture and Imperialism* (1993), Edward Said states on the expansion of Western imperialism as: “by 1914, the annual rate had risen an astonishing 240,000 square miles, and Europe held a grand total of roughly 85 percent of the earth as colonies, protectorates, dependencies, dominions, and commonwealths” (Said, 1994, 18). Capitalism also paved the way for this expansion with the “overseas markets, raw materials, cheap labor and hugely profitable land” (Said, 1994, 22). With a rapidly thriving capitalism, the social structures of the dominating countries transformed accordingly. The growing population of the poor and uneducated class caused dramatic transformations in economic and social life, which were also reflected in cultural life. Said points out that “the processes of imperialism occurred beyond the level of economic laws and political decisions, and – by predisposition, by the authority of recognizable cultural formations, by continuing consolidation within education, literature, and the visual and musical arts” (Said, 1994, 35). As a first-hand witness of that age, Joseph Conrad, in his novella *Heart of Darkness*, portrays imperialism not as a giver of light, but; as a harbinger of chaos, disorder, and dehumanization. The novella questions the dogmas of the age and redefines some ideals and values. Moreover, the reality of the Western world becomes an illusion, and the actual address of the darkness turns out to be the heart of civilization. Conrad also accuses the individual as the source of corruption and dehumanization. The governing and the ignorant working class are responsible for these two. And like the poor class, the rich also suffered from the outcomes of the era in terms of alienation and isolation. Conrad’s novella delineates the decomposition and decay of the Western ideals and values and individual contribution to them.

Decay and Decomposition of Western Ideals and Values

Joseph Conrad is the first great novelist in the English tradition to take up the subject of European imperialism. In his most famous work, *Heart of Darkness* (1899), he focused on the European “scramble” for control of Africa, drawing on his personal experiences as a merchant seaman in the Belgian Congo. As the story unfolds, Conrad’s attitude toward imperialism proves to be a devastating critique of imperialism, tracing its crimes back to one single motivation: greed. By the end of the book, Conrad reinforces a terrible self-knowledge that, “If there can be no end to imperialism, then perhaps there can be an end to some of the more absurd and self-deluded idealizations of it”(Conrad, 1899, 8).

Conrad drew on his own experiences of exile and disillusion when writing *Heart of Darkness*. He had traveled extensively in Asia, and in 1890, he made the most important journey of his career, sailing to the coast of Africa and steaming up the Congo River. He had long been fascinated with Africa, but what he found there was nothing like what he’d hoped for. At the time of his visit, the Congo was the private property of King Leopold II of Belgium. Leopold’s men plundered the country and ravaged the population, killing as many as 10 million people in the process. Conrad’s trip proved both physically and morally debilitating. “Everything here is repellent to me,” he wrote in one letter to a friend. “Men and things, but above all men”(Conrad, 1997, 3). These feelings would make their way into *Heart of Darkness*, in which Conrad saw himself as pushing “only a very little...beyond the facts of the case”(Conrad, 1997, 4). Conrad had no hope of putting an end to the scramble for Africa. But, his aim was to challenge the idealization or glorification of European imperialism. Over the course of the novel, supposedly civilized Europeans engage in numerous acts of casual cruelty. Indeed, they enjoy the opportunity to beat, starve, and enslave the Africans. In describing one group of traders, the chief character, Marlow tells us that their sole desire was “to tear treasure from the bowels of the land with no more moral purpose at the back of it than there is in burglars breaking into a safe” (Conrad, 1899, 23). This is especially true of Mr. Kurtz, the novel’s most compelling character. Kurtz comes to Africa hoping to spread civilization, yet before long, he has cast aside his mission and

his morals, becoming a total madman. Marlow is unable to rescue Kurtz from corruption and death. In the end, Marlow gains admiration for Kurtz, but only because Kurtz is marginally more honest than the other European traders. He has gained a horrible self-knowledge, Marlow implies, and ultimately, “that is the most one can hope for” (Conrad, 1899, 76). Thus, *Heart of Darkness* questions and deconstructs some principal concepts of Western Civilization such as light and darkness, injustices and savagery. The concepts serve for the benefit of the imperial system and turn out to be superficial through Marlow’s literal and metaphorical journey to the interior Africa which concludes with a realization of the motives lying under the Western Civilization. His journey to ‘the earliest beginnings of history’ helps him to witness the roots of the Western Civilization, which are falling apart with all its components of ideologies, religions, politics, and even past and future. What he finds there is the ‘Ivory’ lying behind all the injustices and evils. As a symbol of material interests, Ivory is the main reason of the Western interference in Africa. Kurtz, the best agent in the profession of collecting Ivory, is the colonizer who went out to the wilderness to conquer the unknown. As such, Marlow’s journey to the darkness questions the basic motives in European Civilization on an imperial setting.

The novel opens on the mouth of the Thames, gateway to London and the heart of the British Empire. As his boat ‘The Nellie, a cruising yawl’ bobs on the water at sunset, the skipper Marlow, who will be the hero-narrator of the tale, reminisces about his first command of a vessel. *Nellie* is waiting “for the turn of the tide on ‘the sea-reach of the Thames, which stretches ‘like the beginning of an interminable waterway’ (Conrad, 1899, 5). Both the story - teller and listeners are employees of imperialism: the Director of the Companies, The Lawyer, the unidentified outer narrator and the inner narrator Marlow, ‘who still followed the sea’ (Conrad, 1899, 7). It is certain that the narration is an imperialist one with its teller and listeners.

While onboard, Marlow is inspired by his memories and by thoughts of all the great explorers and mariners, from Sir Francis Drake onward, who have navigated the Thames. He mentions how the Romans had conquered and how the British people differed from the Romans: in terms of British being colonists

but not conquerors, and that they have efficiency. As Marlow narrates how Britain itself was a dark place on the maps in the depths of history, he continues with a classical glorification of imperialism as the 'giver of light.' The parallelism between the Britain and Africa and between the rivers going through them, the Thames and the Congo are aligned accordingly. It becomes clear that the journey will not only be retrospective, one made through the heart of darkness in the uncivilized jungles of Africa, but it will also be to the heart of darkness in the civilized city-life of Britain. The seeming message is clear: London was a dark place when it was first conquered. Congo possesses the darkness and the light of civilization will spread there through the contribution of the colonists like Marlow and Kurtz. However, the real message is that London, the cradle of civilization, possesses darkness at least in the amount that Congo possesses, "And this also," he says, "has been one of the dark places of the earth" (Conrad, 1899, 8). At the root of all imperial conquest is the crime.

The story proper begins in Brussels, but neither that city nor the Congo is mentioned by its geographical name. They are, respectively, the "White City," with a sarcastic overtone of the biblical "whitened sepulcher" metaphor of hypocrisy, and the "heart of darkness," an allusion to the heart shape of the African continent. Marlow's narration continues with the idealization of his voyage; how he "as a little chap had a passion for maps", how the darker places of those maps and especially Congo as the darkest one "resembling an immense snake uncoiled... had charmed him" (Conrad, 1899, 3). The imperialist attitude manifests itself in this idealization. The snake metaphor implies the evil residing in the place that the river goes through. The journey will be an adventurous and dangerous one and the Voyager needs to be brave. Marlow says, "I was going into the yellow. Dead in the center" (Conrad, 1899, 4) and he thinks the companies' officers as "guarding the door of Darkness" (Conrad, 1899, 4). Marlow like a 'Buddha preaching in European clothes' explains what he goes through by stating 'as if, instead of going to the center of a continent', in reality, he was to 'set off for the center of the earth' and how he heard the whispers of 'come and find out' in the air (Conrad, 1899, 5), and how the voyage 'will throw a kind of light on everything about' him and into his thoughts" (Conrad, 1899, 6).

The details of the description of the journey constantly indicate the importance, difficulty, and danger of it. Congo is depicted as a snake, which advances to the devilish darkness and the journey up to the river is resembled to a journey to the center of the earth. His metaphorical journey will also be the beginnings of the history, to its past. He will walk heroically ‘ into the gloomy circle of some Inferno’ (Conrad, 1899, 7), face insidious Satan and reveal the hidden truth. Marlow is brave enough to step into ‘deeper into the heart of darkness’ (Conrad, 1899, 9) like ‘traveling back to the earliest beginnings of the world’ (Conrad, 1899, 10). His search soon proves to be a search for his sub-conscious. In fact, his journey can be considered as a pilgrimage of enlightenment to the depths of darkness, which the human condition can descend.

Nevertheless, Marlow’s mission is an imperial journey and the search for his sub-conscious also implies the search for the civilization’s sub-conscious itself. He will finally be one of those ‘pioneers of progress’ (Conrad, 1899, 12). The ‘ heavy writing desk’ He looks through the Company’s office, which he signs documents on including one ‘not to disclose any trading secrets’ (Conrad, 1899, 14). Similar to the desk, the writing activity serves as a symbol of civilization and a tool for the Imperial activity. Cunningham (1998) notes: “The meta-textual writing subject is also a colonial one. The astonishing bookkeeper is the agent of a colonialist system that makes money the supreme value, whose fetish is successful accountancy, spruce book - keeping. Colonizing means writing, and writing –whatever else it might mean–spells colonizing” (Cunningham, 1998, 15).

As his ship approaches the African mainland, Marlow sees a French warship anchored off the coast, pointlessly shelling the bush. “There was a touch of insanity in the proceeding” he writes. Another madness act is that Marlow’s steamer belonged to a Dane named Fresleven; “who was the gentlest and quietest creature” (Conrad, 1899, 16), thought that he was cheated in a bargain, hammers the chief of a native village and in an act of revenge, the chief’s son kills him. Company’s doctor states there in Africa some “mental changes of individuals” (Conrad, 1899, 17) occur. Some go mad; some hang themselves, some change in the character. Thus, the European cannot fit in the reality of Congo, as well as its cultural elements.

Life along with the definitions, meanings, and values begins to transform when they are approaching Africa. Somebody on the ship refers to the natives as 'enemies' (Conrad, 1899, 18) and they are treated as such since the first impression of Marlow at the town of Company's station is threatening. Marlow sees six black men having iron collars on their necks, who are connected together with a chain, and behind them a white man with a uniform jacket and a rifle. "They were called criminals, and the outraged law, like the bursting shells, had come to them, an insoluble mystery from the sea" (Conrad, 1899, 19). The picture summarizes the European interference in the land as exploiters and enslavers. The railway building in the town must be noted as well. Everything is for exploiting the country. What is done is a profitable business: "a stream of manufactured goods, rubbishy cottons, beads, and brass-wire sent into the depths of darkness, and in return came a precious trickle of ivory" (Conrad, 1899, 22).

Mr. Kurtz legend begins to take over when they arrive in Africa. During his voyage up to the river Congo, Marlow hears this name with respect, envy, and admiration. The first person to utter his name is the company's chief accountant. Asking who that Mr. Kurtz is, Marlow finds out that he is 'a first class agent and a remarkable person who is "at present in command of a trading post, a very important one"' (Conrad, 1899, 23). The first impression of Kurtz is of a professional colonialist who is very successful in robbing the country of its wealth of ivory. The accountant believes that: "he will go far, very far, he will be somebody in the Administration before long" (Conrad, 1899, 24). The impression he made on people is substantial.

Kurtz' presence at the Central Station is an indication of his focal position in the colonizing activity. He is presented as a very valuable member of the colonizing Company. Even so, Marlow soon finds out that the unhealthy atmosphere of Africa has also reached Mr. Kurtz. Congo appears to be unhealthy and unreal to Marlow. What the individuals are going through there, is a kind of cultural depression. Western reality cannot resist Africa and everything is quite unreal in a dreamlike atmosphere. As the symbol of material interests, Ivory lives over all. Principles, human rights, or even religion which is the basis of the Western Civilization, have all lost their significance. In other words, people

pray Ivory instead of the Christian God. Beating “niggers”, punishing and killing them is seen as a method to prevent “all conflagrations for the future” (Conrad, 1899, 28). Within the unreality, the legendary man continues to become more unreal. It is said that ‘the chief of the Inner Station’ is not only a success for the trading business and collecting ivory, but he is more than that. The real purpose of Marlow’s journey, ‘the evil or truth’ that he searches for, soon personifies in Mr. Kurtz, in the deepest darkness of Africa, at the farthest point to the civilization. The journey to the Inner Station is like, as Frederick Karl (1996) puts it ‘that of Dante, Odysseus, or Aenas, into the underworld of human existence... and the Inner Station’ has totemic values the lair for a dragon or primitive beast, as the mythical hiding place for Loke or another satanic figure of evil” (Karl, 1980, 30). Similarly, Ross C Murfin (1989) points out “Kurtz, the distinct figure that waits there for Marlow, is a particular kind of evil agent, namely a latter-day Faust figure that has sold his soul in return for forbidden knowledge, experience, power” (Murfin, 1989, 38).

Kurtz is a “universal genius” representing the Western Civilization not only in the profession of collecting ivory, but also “an emissary of pity, and science, and progress” (Conrad, 1899, 33). Kurtz’s desire is not “to tear treasure out of the bowels of the land with no more moral purpose at the back of it than there is in burglars” (Conrad, 1899, 34). On the contrary, he is there “also for humanizing, improving, instructing”(Conrad, 1899, 35). He is an idealist, a mastermind, a light of Western Civilization sent into the darkness in the eyes of Europeans while glorified as a God for the natives. All Europe, Marlow says at one point, went into the making of Kurtz, and one feels that power of generalization about all empires. “All Europe contributed to the making of Kurtz”(Conrad, 1899, 37). He had collected, bartered, swindled, or stolen more ivory than the other agents together.

The journey detaches them from their past, similar to getting them ready for a process of purgation. Western Civilization and its cultural extensions become useless for the purgation in the alienating setting of Africa. The individual is free from the cultural restraints to face the truth. The truth is that Western Civilization is a lie with all its ideologies, religions, and memories. Marlow’s

process of realization indicates his realization of the 'European Hero' sent into Africa. Alienation is not the only outcome of this realization, there must be some other sacrifices while going into the heart of darkness. The death of helmsman is another sacrifice during the process. Marlow is alone again, and his only companion is himself: He must meet that truth with his own true stuff- with his own inborn strength: "principles won't do. Acquisitions, clothes, pretty rags-rags that would fly off at the first good shake" (Conrad, 1899, 41).

In that mind-blowing journey through the darkness, Marlow finds out that Kurtz made up his mind to return, but suddenly changed his mind. The thing that charms Marlow more is the abnormality and inconsistency of this situation. The reality, the hidden 'inner truth' attracts him. He begins to understand the hubris of the justifications of imperialism such as "each station should be like a beacon on the road towards better things, a center for trade of course, but also for humanizing, improving, instructing" (Conrad, 1899: 43). Marlow is fully aware of the fact that humanizing, and progress cannot lie in the groans of the beaten natives.

On the other hand, as a European hero, Marlow is brave, intelligent and honest. However, he cannot be free from his cultural prejudices as the hero of the European Culture and behaves as a colonialist there. In his description of the native, he states: "They were not enemies, they were not criminals, they were nothing earthly now, -nothing but black shadows of disease and starvation" (Conrad, 1899, 44). Benita Parry (2007) in describing Marlow's attitude towards the natives: "Distancing mechanism of racial differentiation. This specific agony of a particular individual dying before his eyes, are transmuted into an insidiously vague generalization about the agelessness of blacks" (Parry, 1998, 48).

Marlow, as an employee of imperialism, has the same limited mind. It is not easy to fully grasp such a reality for a European. As he mentions: "the essentials of this affair lay deep under the surface, beyond my reach, and beyond my power of meddling"(Conrad, 1899, 46). Hence, Marlow is destined to act as an agent to resurface the contradictions inherent. Yet, the voyage to compre-

hend the reality becomes more dangerous and difficult as he contemplates on the injustices of the trade between natives and Europeans. They give the natives brass wire instead of money, which appears very unusual to Marlow along with everything else.

The danger is heightened when the natives' attack on the steamer. Technology for once does good to the passengers as the steamer whistle frightens off the natives. When Marlow finally reaches Kurtz, he is revealed to be wholly mad and corrupted. But we are led to believe that Kurtz's madness is the only sanity possible in this insane place. Kurtz presents 'himself as a voice' as Marlow approaches him. In fact, Marlow is aware of the difficulty of understanding these realities without living the experience too directly: "These little things make all the great difference. When they are gone you must fall back upon your own innate strength, upon your own capacity for faithfulness" (Conrad, 1899, 49). The quotation elucidates the difficulty of an individual realization. The experience is shown as the path to find or to confront the reality through experience, as Marlow confronts Kurtz. The reality itself becomes questionable with Marlow comments and the next step is a general questioning of the imperial terminology and arguments. The imperialist claim of bringing light to the darkness and spreading the humanizing civilization reality is questioned since it is apparent that the imperial reality depends on the narration of a European. A manuscript written by a younger Kurtz shows that he was once an ardent idealist, who came to the Congo with the intention of bringing the torch of enlightenment to the natives.

The Western reality is deconstructed along with the impression of Kurtz when Marlow looks at the skulls around his station. Kurtz's voice proves to be empty, possessive and brutal; a tool of imperial exploitation and he proves to be an anti-Christ with deconstruction when Marlow hears him "My Intended, my ivory, my station, my river, my-... Everything belonged to him- but it was trifle"(Conrad, 1899, 50). Kurtz madness brings to surface the sub-conscious of the Western Civilization: possession as one of the motives of the West and its imperialism. And for the possession every sort of brutality is acceptable. As Kurtz writes in his letter addressed to 'the International Society for the Suppres-

sion of Savage Customs' colonizer "must appear to the savages in the nature of supernatural beings" he had to appear to them as a deity. Benita Parry states "colonialism seeks to construct a cultural 'Other' in terms of polarized oppositions such as white/black, good/evil, civilization/savagery" (Parry, 1998, 57). The name of the society is consistent with Parry's statement. The definitions of colonialism and its oppositions are used to designate the cultural side of imperialism. These definitions create what Edward Said terms as 'the commitment to imperialism and colonialism' The commitment in constant circulation and re-circulation, which, on the one hand, "allowed decent men and women to accept the notion that distant territories and their native peoples should be subjugated, and on the other, replenished metropolitan energies so that these decent people could think of the imperium as a protracted, almost metaphysical obligation to rule subordinate, inferior, or less advanced peoples" (Said, 1978, 53).

'The International Society for the Suppression of Savage Customs' represents a cultural need for imperialism and Kurtz is considered as a theoretician of imperialism, and persona with the practical role in colonizing. Besides, Kurtz' eloquence in both spoken and written language is related to his being a perfect colonialist. Marlow speaks of skill of writing in the report Kurtz penned down for 'the International Society for the Suppression of Savage Customs as "I've read it. It was eloquent, vibrating, with eloquence, but too high-strung, I think. Seventeen pages of close writing he had found time for! But it was a beautiful piece of writing" (Conrad, 1899, 54). Kurtz eloquence is further exemplified through his impression on the colonialist and natives. Russian clearly states "You don't talk with this man- you listen to him" (Conrad, 1899, 55). Kurtz is like a powerful preacher or more a magician of words. The nights pass in the magic of his speech in the deepness of Congo as one of the characters, Russian, says: "This man has enlarged my mind. We talked of everything. I forgot there was such a thing as sleep. The night did not seem to last an hour. Everything! Everything! ... Of, love too ... he made me see things"(Conrad, 1899, 56).

As Marlow observes "he had the power to charm or frighten rudimentary souls into an aggravated witch –dance in his honor"(Conrad, 1899, 57). Marlow takes him as a 'voice' but not as 'body' because his power lies in his words. His

skill at using the language brings him in the symbolical position of swallowing everything in his mouth when Marlow sees him for the first time: "I saw him open his mouth wide- it gave him a weirdly voracious aspect, as though he had wanted to swallow the air, all the earth, all the men before him. A deep voice reached me faintly" (Conrad, 1899, 58).

The heart of darkness that Marlow's voyage aims to arrive in the depths of Congo, has to go through the darkness of Kurtz' open mouth. The darkness is in the darkness of his voice: "A voice! A voice! It was grave, profound, vibrating, while the man did not seem capable of whisper. However, he had enough strength in him- factitious no doubt- to very nearly make an end of us, as you shall hear directly" (Conrad, 1899, 59). Ross C. Murfin comments on Kurtz' use of the language, and Marlow's respond to it with respect to the ideas of Bruce Johnson (1987) as follows: "Kurtz sets himself up among the natives as a god and creates the illusion, of having a wholly adequate language, for anyone worshipped as a God may name and define at will, without being questioned or contradicted. Marlow, though, sees through the illusion and inwardly challenges Kurtz's language. The severed head on Kurtz's fence posts are said by the man in motley, Kurtz's 'disciple' to be those of 'rebels.' 'Rebels!' Marlow exclaims to himself: What would be the next definition I was to hear? There had been enemies, criminals, workers-and these rebels" (Murfin, 1989, 74).

The language creates illusions and distorts realities, separates people as slaves and masters, or enemies and allies. Furthermore, Kurtz' voice is the voice of the educated and civilized European and his language is the language of Europe. As it is stated 'All the Europe contributed to the making of Kurtz' with his 'half-English' mother, half-French' father, and "German' name meaning short. It is not a coincidence that Kurtz lies unconscious with illness on the opened envelopes and letters "that littered his bed" (Conrad, 1899, 62), when Marlow first encounters him. Even in his worst condition, he tries to find a semblance of humanity through language. We also know that Kurtz had been writing for the papers in Europe, seeing it as a "duty for the furthering of his ideas" (Conrad, 1899, 63). His hand "roams feebly amongst these papers." Going into the words or into Kurtz's mouth, Marlow finds the soul lying in the darkness. Kurtz's final,

terrible injunction: “exterminate the brutes.” Suggests that genocide is the final solution of the imperial enterprise, wherever and however nobly it starts. After exploitation, there will be no further use for the natives, as much brutes and as expendable as the elephants. Therefore, imperialism brings death to the uncivilized, as it is evident in the outrageous through that remark. The sub-conscious of Western Civilization and its individual are possessed by the brutal, animalistic instincts. As Marlow asserts and ‘Kurtz’s last disciple’ (Conrad, 1899, 67), the Russian accepts, ‘he raided the country’ (Conrad, 1899, 68). Marlow is fully aware of this reality in the deepest darkness: “I saw on that ivory face the expression of somber pride... ‘The horror! The horror!’” (Conrad, 1899, 69).

Marlow takes the long voyage to the heart of darkness; he enters ‘Inferno’ and confronts the Satan. The Satan he confronts is Western Civilization’s sub-conscious. What he sees is a voice only, an empty voice. The Western Civilization is void as this voice just like the valuable but in fact, useless ivory that comes from Africa. It is built on deceptive values, its reality is different from its appearance and there is violence and horror at the bottom. Instead of their experience with the darkness, Marlow and Kurtz stay as imperialists because as Edward Said (1978) notes:

They are also creatures of their time and cannot take the next step, which would be to recognize that what they saw, disablingly and disparagingly, as a non-European darkness was, in fact, a non-European world resisting imperialism so as one day to regain sovereignty and independence, and not, as Conrad reductively says, to re-establish the darkness. Conrad’s tragic limitation is that even though he could see clearly that on one level imperialism had to end so that ‘natives’ could lead lives free from European domination. As a creature of his time, Conrad could not grant the natives their freedom, despite his severe critique of the imperialism that enslaved them (Said, *Orientalism*, 89).

The juxtaposition between the rivers Congo and Thames reinforces the real address of the darkness to be in the heart of civilization and the snake lies in the hearts of the civilized individuals. Fleishman comments on the experience of Kurtz as:

The norm against which Conrad's account of detribalization was written is ultimately the concept of the organic state. For Conrad shows that the natives, as well as Europeans, are destroyed by the breakdown of their relationship with a stable order of society- by their loss of that sense of identity with a larger reality that gives the otherwise anarchic individual a rule of life. If we were to give a name to Kurtz's vision of 'the horror,' it might appropriately be anarchy: that state of social decomposition at the opposite pole from organic community. This anarchy is already latent in the individual- individuality and anarchy are implicated in each other- and the absence of an ordering community it springs into action as terrorism (Fleishman, 1995, 79).

Fleishman's (1995) point of view indicates Kurtz' being caught up in the corrupting influence of colonialism and becoming a terrorist in the interior Africa. Marlow gets out of Congo in a resurrection to narrate his story. Maurice Beebe (1964) writes:

When Marlow tells Kurtz's Intended that the last word spoken by her betrothed was her name, he does not tell a complete lie, for the final scene of the story shows that there is as much horror, as much darkness in the dark-eyed girl herself as in the depths of the Congo" and "... Kurtz's final utterance- 'The Horror!' The Horror'-reflects not only his realization that the darkness of evil is everywhere, but, that it drives from within the self" (Fleishman, 1967, 72).

Marlow's chivalric journey to the beginnings of history and into the heart of darkness turns out to be the real darkness lying in the heart of the so-called civilized individual. The narration of Marlow concludes the way it started. The unity of the opening and closing scenes of the novella makes the nature to be seen as a continuum like nature, to present the "theme of all experience being one"(Conrad, 1899, 73). As Leo Gurko (1963) states: "What would happen if Kurtz' dreams became true? Europe would see the reality a few decades later with the realization of Hitler's dreams. How that man could talk. He electrified large meetings. He had faith... He could get himself believe anything. He would have been a splendid leader of an extreme party" (Gurko, 1963, 74).

Conclusion

As Marlow's journey throws light on everything, the *Heart of Darkness* brings a new understanding towards concepts like light and darkness, civilized and savage, reality and illusion. The reader hears the voice saying 'come and find out the truth' as Marlow does, and in fact, the texts achieve to deconstruct certain ideas and thoughts. Imperialism, capitalism, materialism and the other components of the 'Western Ideal' are decomposed through the characters and the story. The exposition of the contrariness deconstructs those concepts and systems. Illusion becomes reality while the reality replaces illusion. At the end of the concepts and systems that are defined as the 'Western Ideal' becomes an illusion. Democracy becomes a theatrical play where the ruling and the ruled do not change and colonialism does not bring the light of the civilization to the distant colonized territories but it brings chaos, disorder, bloodshed, and corruption. The machines of the Industrial Age do not work for the good of the public, but they again work for the good of the privileged. The poor African natives' lives are spoiled; they are murdered brutally and enslaved for the meaningless ivory, which is used to decorate the lives of those rich and privileged people. However, those privileged people cannot escape from the influences and effects of the inhumanity, isolation, and alienation, and therefore equally corrupted by the ills of colonialism. The religion loses its humanitarian side as the other institutions. The political discussions, revolutions, the changing nationalist and unionist governments and tortures are all exposed as the wars of benefit in the age of materialism.

All the social groups, classes, and nations take their share of the dehumanization of the New Age. The ordinary English citizen, a simple dock-worker in America, or a universal genius of the Western Culture; all of them feels the dehumanizing, isolating, madding, corrupting and killing effect of the New Age, the genius of that civilization, the 'Western Ideal' becomes an illusion too.

References

- Alighieri, Dante. (1961) *The Divine Comedy. I: Inferno*. New York: Oxford University Press.
- Avrom, Fleishman. (1995) *The Politics of Imperialism, Readings on Heart of Darkness*, San Diego: Greenhaven Press.
- Beebe, Maurice. (1964) *Ivory Towers and Sacred Founts*, New York: New York University Press, New York.
- Conrad, Joseph. (1994) *Heart of Darkness*. New York: Penguin Popular Classics.
- Conrad, Joseph. (1997) *An Outpost of Progress, Selected Short Stories*, New Orleans: Wordsworth Editions Ltd.
- Cunningham, Valentine. (1998) *Fresh Paths in 1990, Joseph Conrad: Heart of Darkness*, New York: Columbia University Press.
- Edward, W. Said. (1978) *Orientalism*, New York: Vintage Publications.
- Edward, W. Said. (1994) *Culture and Imperialism*, Vintage Publications.
- Fleishman, Avrom. (1967) *Conrad's Politics*, Baltimore: The John Hopkins Press.
- Fleishman, Avrom. (1995) *The Politics of Imperialism, Reading on Heart of Darkness*, San Diego: Greenhaven Press.
- Frederick Karl, (1979) *Joseph Conrad: the Three Lives*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Guetti, James. (1981) *The Failure of Imagination, Conrad: Heart of Darkness, Nostromo and Under the Western Eyes*, London: Macmillan ED. Ltd.
- Guerard, Albert J. (1958) *Conrad: the Novelist*, Cambridge: Harward University Press.
- Gurko, Leo. (1963) *Joseph Conrad: Giant in Exile*, New York: Macmillan.
- Hampson, Robert. (1995) *Introduction, Heart of Darkness*, London: Penguin Books.
- Karl, Frederick. (1980) *Joseph Conrad: The Three Lives*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Ross, C. Murfin. (1989) *Joseph Conrad Heart of Darkness: A Case Study in Contemporary Criticism*, New York: St. Martin's Press.
- Valentine, Cunningham. (1998) *Fresh Paths in 1190, Joseph Conrad: Heart of Darkness*, New York: Columbia University Press.
- Watts, Cedric. (1982) *A Preface to Conrad*. Harlow, Essex: Longman.

Applying Gilly Salmon's Five Stage Model For Designing Blended Courses

Mokhira RUZMETOVA*

Abstract

The article gives etymology of a contemporary term 'blended learning' and a reasonable insight into the understanding of G. Salmon's five-stage framework, and provides in-depth analysis of applying all the phases of the model for designing blended courses. The functions, principles and prerequisites of each stage which are to be followed while implementing to design courses are presented thoroughly within the example of a short-term blended course. The core aim of this framework is to develop and promote a mixture of active online and approachable traditional learning atmosphere which is one of the prominent tasks required from course designers. The course created in the framework of G.Salmon is piloted at one of the higher educational establishments, and the subjects are the students of MA programme. Moreover, the final evaluation which consists of two parts is rendered by the subjects of the study after the approbation of the current short course. It precisely elucidates and verifies the efficacious and active integration of blended learning to prepare future prosperous language teachers.

Keywords: blended learning; face-to-face learning; online learning; course design; blended course.

* Uzbekistan State World Languages University, Tashkent, Uzbekistan.
Elmek: mohiraruzmetova@gmail.com

Gilly Salmon'un Beş Aşamalı Modelinin Karma Derslerin Tasarımına Uygulanması

Öz

Bu makale, aktüel sayılmış 'harmanlanmış öğrenme' terimin etimolojisi ve G. Salmon'un beş aşamalı çerçevesinin anlaşılmasına ilişkin makul bir fikir vermeyi amaçlar ve harmanlanmış kursları tasarlamak için modelin tüm aşamalarının uygulanması hakkında derinlemesine bir analiz sağlar. Kurs tasarımcılarının uygulayacakları her aşamadaki işlevler, ilkeler, önkoşullar, kısa vadeli harmanlanmış bir kurs örneğinde ayrıntılı bir şekilde sunulmaktadır. Bu çerçevenin temel amacı, kurs tasarımcılarının öne çıkan görevlerinden biri olan aktif çevrimiçi ve ulaşılabilir geleneksel öğrenme ortamı karışımını geliştirmek ve tanıtmaktır. G.Salmon çerçevesinde oluşturulan kurs yüksek öğretim kurumlarından birinde pilot olarak denendi ve Yüksek Lisans programındaki öğrenciler seçildi. Ayrıca, iki bölümden oluşan nihai değerlendirme mevcut kısa dersin onaylanmasından sonra kurs öğrencileri tarafından verildi. Makale harmanlanmış öğrenmenin başarılı dil öğretmenleri hazırlamaya etkin ve aktif entegrasyonunu kesin olarak aydınlatır ve kanıtlar.

Anahtar Kelimeler: harmanlanmış öğrenme; yüz yüze eğitim; çevrimiçi öğrenme; kurs tasarımı.

There is no precise evidence to refute a phenomenal fact about considerable impacts and effective integration of information and communication technologies (ICT) to all spheres of human life with no exception to educational sectors. Individuals do not only obtain incredibly huge amount of information but also acquire numerous skills, which serve as a cornerstone of their prosperity, via the means of ICT. Currently, educational establishments are becoming fully equipped with the latest technologies and implementing contemporary approaches to teaching and learning.

Technological era with its use of the Internet put conspicuous advancement into the educational field in the last decades. It raised people's eagerness to teach and learn foreign languages through online recourses. Today, it has become highly important to spend time on creating new online applications or programs of the Internet, in particular in teaching process, to guarantee the achievement of learning objectives and ensure the quality of teaching via the Internet.

Currently, educational platforms in the process of foreign language learning and teaching are being widely used taking the current and future needs of users into consideration. These platforms serve as main tools while applying blended learning approach into education. The MOODLE that is modular object-oriented dynamic learning environment is a contemporary platform which is accepted and effectively used by a number of K-12 schools (publicly-supported school grades from the 1st till the 12th grade prior to college), colleges and universities.

For the time being there is a considerable upsurge in interest in blended learning and a number of educational institutions have taken up adopting blended learning to improve educational experiences of students. Researchers are working on codifying new approaches, tools, elements and resources to put insight into blended learning. It opens doors for students to improve and widen their existing knowledge, and for teachers to utilize online programs to consolidate their existing practice. According to Ben Jackson (2014), blended leaning is a mixture of in-person and virtual learning which cannot replace good teaching, but it demands

good teaching. It is expected that by 2019 half of high school students will have been involved into some models of online study.

Blended learning which came into existence at the end of the last century was codified differently by a handful of scholars and professors so it was an ambiguous phenomenon to define. The contributions of scientists such as Friesen, Driscoll, Elliot Masie, Cross, Moore and so forth into the definition of blended learning made the sense of the approach more obvious.

The origin of the term is ambiguous. The initial elucidation of the term appeared in 1999 from EPIC Learning, an Atlanta-based computer skill certification and software training business. The news emphasized that: the company currently operates 220 online courses, but will begin offering its Internet courseware using the company's *Blended Learning* methodology. Select courses will continue to offer the traditional course content online, but will also offer live instruction and other collaborative components, all from the student's desktop (Friesen, 2012).

However, that definition in EPIC Learning, an Atlanta-based computer skill certification and software training business was still vague. This is because do they mean that 'live instruction provides the online presence of both teacher and student or not, the teacher and student are online at the same time or not. Early definitions of the term faced multiple questions and this ambiguity led to the emergence of diverse definitions of the blended learning during the years 2002-2003. More precisely, blended learning is codified as followings:

- to combine or mix modes of web-based technology (e.g. live virtual classroom, self-paced instruction, collaborative learning, streaming video, audio and text) to accomplish an educational goal;
- to combine various pedagogical approaches (e.g. constructivism, behaviourism, cognitivism) to produce an optimal learning outcome with or without instructional technology;
- to combine any form of instructional technology (e.g. videotape, CD-ROM, web-based training, film) with face-to-face instructor-led training;
- to mix or combine instructional technology with actual job tasks in order to create a harmonious effect of learning and working (Driscoll, 2013).

Thus, blended learning is a fusion of web-based technology and pedagogical approaches or in other words, a blend of instructional technology along with face-to-face instructor-led training which is aimed at reaching educational aims and generating profound learning outcomes. Although, there are different perspectives on the meanings of the term, the core of the blended learning that is a mix of face-to-face and technological mediation is codified in each definition.

Another training expert Elliot Masie provided a broad definition of the blended learning by stating almost all forms of learning and instruction: “What is blended learning? It is the use of two or more distinct methods of training. This may include combinations such as: blended classroom instruction with online instruction, blended online instruction with access to a coach or faculty member, blending simulations with structured courses, blending on-the-job training with brownbag informal sessions, blending managerial coaching with e-learning activities” (Friesen, 2012).

Finally, in the middle of the first decade and in the beginning of the second decade on the 21st century, clear and widely acknowledged definitions of the term appeared. Moreover, the first *Handbook of Blended Learning* by Bonk, Graham, Cross and Moore was published in the year 2006 and a year later, another book which is called *Blended Learning in Higher Education: Framework, Principles, and Guidelines* by Randy Garrison and Norman Vaughan was published. The publications of the books put insight into the definition of the term. What is more, the blended learning became momentous in the higher education in comparison to other fields. By reviewing all the broad and early definitions of the blended learning, Graham made a conclusion by codifying that “[blended learning] is the combination of instruction from two historically separate models of teaching and learning: traditional F2F learning systems and distributed learning systems. It also emphasizes the central role of computer-based technologies in blended learning” (Graham, 2006).

In brief, blended learning is the mix of two archetypal learning environments, namely online and face-to-face. Simply, a new approach is combining computers with conventional teaching. It purveys face-to-face learning which maintains the traditional model of teaching and learning where instructors and learners meet

constantly to confer on a subject; self-study learning which embraces a host of online activities and resources; and finally online collaborative learning which encourages both teachers and students work cooperatively. Students are provided with unlimited time and resources to gain adequate knowledge on a particular topic.

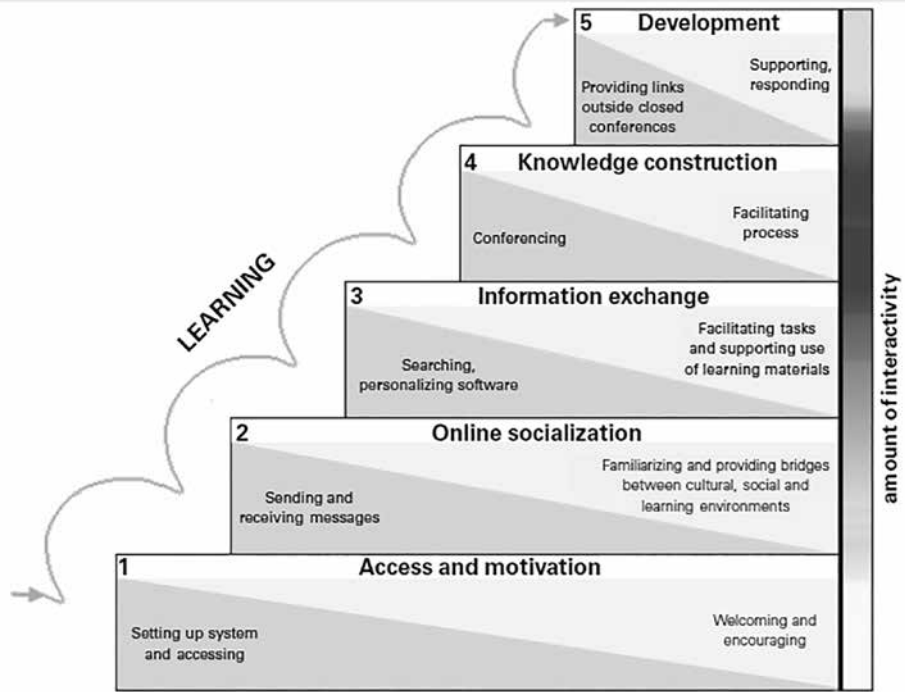
The data obtained based upon research experience in recent years proved that delivering courses with the help of ICT is rather demanding and requires ongoing experiments and analysis from teachers. The implementation of blended learning to teaching foreign languages and preparing prospective personnel was launched in 2015 at Uzbekistan State World Languages University. A year experiment and a year teaching courses via the blended approach encouraged to scrutinize existing courses and develop such new ones which are both approachable and applicable to teach learners with no challenges.

There are a plenty of frameworks to create online and blended courses. Each has its own functions and principles to follow while implementing. However, it is again teachers' onus to think and select a proper one so that aims and objectives of the course can be reached. This paper is going to illustrate a deep analysis of using Gilly Salmon's five stage framework in the creation of an initial short blended course of mine for MA students at university.

The reason behind the design of the course on the framework of G.Salmon was the outcomes of qualitative study on one of the blended courses of MA students which was so-called *English Language Improvement*. Relying on the students' needs and interests towards a number of methodological and pedagogical issues, a new blended course was designed. A structured developmental process, that is structured learning scaffold was to be offered to support students' needs. Scaffolding was essential to build learners' expertise in learning online and face-to-face, and this model supports this process including the following five stages, namely,

- access and motivation;
- online socialization;
- information exchange;
- knowledge structure;
- development.

Figure 1. Model of teaching and learning online through online networking (Salmon, 2002)



The core purpose of the model is to create surpassing interaction and participation among e-learners in blended courses. It provides participants with benefits to develop skill and comfort through working online and face-to-face. Moreover, moderators' deliberate attempts to success at each stage of the course motivate learners, build agreeable atmosphere with the help of proper e-tivities and stride learners' progress in training and development.

One of the main prerequisites of this framework is to encourage individual access and introduction of learners to an online learning procedure which is carried out at Stage 1. The sequencing stage (Stage 2) entails participants setting up their online individualities and groups to interact and collaborate during the course. At Stage 3, learners commence swapping information to create mutuality. Discussions at Stage 4 stimulate students to work towards their group goal. Finally, participants reflect on their learning proceeding to find the benefits gained and goals reached.

The analysis of the current framework in accordance with the sample blended course designed purveys a deep insight into the integration of Salmon's five stage model. The 14-week course is designed for MA students and covers the topics students have had an interest after the completion of the blended course *English Language Improvement*. The topics are chosen on the basis of students' final reflection on the course, and they are as followings:

- Teacher-student relationships;
- Teacher talk;
- Time management;
- Dealing/working with teaching resources.

Objectives of any course show its value to worth learning and its benefits after the completion of the course. The recommended course for MA students also possesses its objectives to be carried out. They are as followings:

- develop and consolidate teacher skills professionally;
- provide insight into teacher professional development through both online and face-to-face tasks;
- develop themselves professionally in the sphere of teacher development by attending in an online community of practice and sharing worth ideas through forum discussions;
- accelerate the interaction amongst participants or between teachers and learner teachers both in F2F and online environments;
- create universal, professional bonds with colleagues in the respect of teacher professional development that will last beyond the scope of the course.

In the initial week of the course, participants are to be oriented to the course by their moderators. Having access quickly and successfully to online system and being motivated are the keys to primary achievement in the course.

Week	Phase	Topics	Online task	F2F & Assessment
1	Access and motivation	Orientation to Course	Welcome and encouragement; Guidance on where to find technical support; Taking pre-test	F2F: Orientation and ice-breaking

Table 1. The first week of the course: Stage I: Access and motivation

Although students are mobilized at the early stage of the course, they have to be directed how to attend actively without being able to read only what they have on their screens. Therefore, participants are to be instructed how to perceive the most common and essential elements of the course and become a part of it. Another crucial factor to be considered at this stage is students' awareness how to utilize software tools. Small face-to-face sessions to present essential rules to access to the platform and interesting and relevant online e-tivities or taking pre-tests can be efficacious technical support.

Motivation, on the other hand, provides students' smooth engagement to the course. E-tivities related to the use of technology should enable students to increase their comfort and start their contribution to the course. Their key purpose of this stage is to raise participants' understanding as to "why they are learning in this way as well as what they have to do to take part in" (Salmon, 2002). The feedback by moderators indicates what and how they are learning and advancing at the initial stage. Thus, it is to be certified that online group is established with a welcome message by instructors and participants are aware of accessing to the system with no difficulties.

In the second week, two stages – *online socialization* and *information exchange* are to be proceeded.

Week	Phase	Topics	Online task	F2F & Assessment
2	Online socialization	Getting to know each other	Forum discussion: Sharing information on your family, work, hobby, interests, etc	
	Information Exchange	Sharing teaching experience	Forum discussion: Sharing information on your teaching experience (teaching styles, achievements, challenges, students' level, age, interest, etc) and expectations.	Frequency of Sts participation in the post will be evaluated.

Table 2. The second week of the course: Stage II: Online socialization;
Stage III: Information exchange

The two stages are accomplished via online forum discussions since virtual environment is more efficient than face-to-face classrooms. At stage 2, participants will be busy with establishing their micro-community by their active participation in forum discussions where they share information on their family, work, hobbies, interests and daily activities in general. Although the existence of micro-community will not last for ages, it is an ideal opportunity to learn within the platform. Establishing mutual connections at this stage is considered to be significant for the success of other stages. The lack of face-to-face classrooms is not regarded as a barrier. On the contrary, this is a good potential to get to know each other since “the professors have indicated that they know the distance-learning students better than their counterparts in the physical classroom” (Mill, 2000).

At stage 3, information is swapped in the form of e-tivities which are short and initiate action and interaction with the course content and individuals,

that is moderators and participants. E-tivities at this stage are called ‘spark’ and most of them are organized in the forum patterns. In the present course, participants share their experience in teaching, for instance, teaching styles, challenges, students’ level, age, expectations, etc (Table 2). Moreover, at this stage, course content, links to online resources, web pages and sites can be presented by moderators. E-tivities should be well-structured so that participants could obtain adequate directions to meet the requirements of further stages. Significantly, familiarity with the utilization of software tools must be reached by this stage. Consequently, this stage is considered to be completed when all its participants learn how to navigate on the platform, to find and exchange information efficiently and properly.

Starting from week 3 till week 10, the rest two stages will be proceeded, these are *knowledge construction* and *development*.

Week	Phase	Topics	Online task	F2F & Assessment
3-4	Knowledge construction	Teacher-student relationships	Forum discussion: Discussion of factors which influence on T-S relationship	Frequency of Sts participation in the post will be evaluated.
	Development		Task: Conducting self-evaluation and identifying strengths and weaknesses	The task will be graded by the tutor (5 %)
5-6	Knowledge construction	Teacher Talk	Forum discussion: Discussion of the analysis of observation	F2F: Sts visit their peer to observe each other's class
	Development		Task: Video record and analysis of its segment	The task will be graded by the tutor (5 %)

7	Knowledge construction	Time Management	Forum discussion: Discussion of examples from reading which change your teaching	Frequency of Sts participation in the post will be evaluated.
8	Development		Task: Writing a reflective essay	The task will be graded by the tutor (5 %)
9	Knowledge construction	Dealing/Working with Teaching Resources	Forum discussion: Discussion about teaching resources	Frequency of Sts participation in the post will be evaluated. F2F: Sts visit the PDC (professional development centre to explore and evaluate language teaching materials.
10	Development		Task: Dealing with materials of the textbook; an online test	The task will be graded by the tutor (5 %).

Table 3. Weeks 3-10: Stage IV: Knowledge construction;
Stage V: Development

The four topics are conducted during 8 weeks and the delivery of each theme is carried out in the last two phases. The participants construct knowledge on a certain topic and they will develop it by doing online and face-to-face tasks. When one theme is over, the instructor enables students to build knowledge on the next topic and this cycle repeats in the content delivery of each topic.

At stage 4, learners commence realizing one of the key potentials of the course, that is “taking control of their own knowledge construction in new ways”

(Salmon 2002). E-tivities related to this phase are oriented to developing a host of skills such as critical thinking including judging, assessing, comparing and contrasting; creative skills including discovering, inventing and hypothesizing; practical thinking including applying, using and practicing. E-tivities belonging to this stage in the current course are online forum discussions and face-to-face tasks (e.g. lesson observation, evaluating language teaching materials) which directly serve to the facilitated advance of skills counted above.

Stage 5, on the other hand, is inextricably linked with participants' reflection. That is, they work on building their own ideas which are obtained through e-tivities of the whole course and implementing acquired knowledge to their own individual context. In this case, each participant will have a variety of approaches to cope with ideas and knowledge in accordance with learning styles they possess.

Students, in general, are asked to look back through the entire course to reflect on their knowledge constructed. Furthermore, they may look through the responses they made for the previous tasks and discussions. E-tivities in the course are entirely aimed to reflect on the knowledge which is built in the previous phase. More precisely, in week 7 students will do reading pertinent to time management in knowledge construction stage and, afterwards, they will write a reflective essay in the development phase. During the course, students are weekly graded by the instructor. In week 11-12, students work on the final project and they contact online to provide peer review for the project. Finally, in the last two weeks, the instructor wraps up the course and students leave their final reflection for the course.

The new course created on the basis of the framework by G.Salmon was piloted in Uzbekistan State World Languages University. The subjects of the study were the first year students of Master's Department. In the beginning of the academic year (2015-2016), two experimental groups were made up as the subjects of the blended course. Both groups have the same opportunities to access to the identical course content and to attend face-to-face classrooms equally.

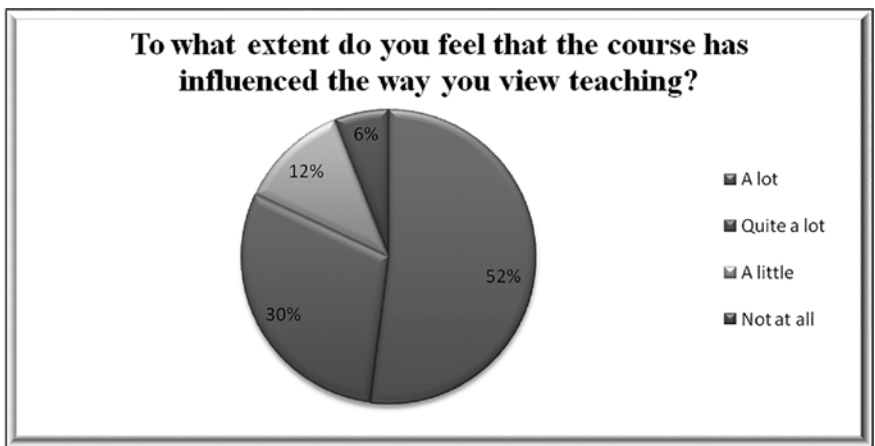
Overall, 17 students attended in the blended course. All of them were in their twenties. They were selected exactly to the piloting of this course by checking their language skills by the faculty at the beginning of the academic year.

The prominence of the module is that it provides an empirical focus and is particularly designed for prospective teachers with a non-English speaking background who are demanded to teach English or ESP/EAP courses. **The principal aim** of the module is to recommend students chances to ameliorate their own English language skills and to advance students' credence in using and teaching English in the curriculum subject classroom and English language classroom.

Concerning **module learning outcomes** the participants will have gained confidence in using language in order to perform as a teacher in the language classroom by the end of the module. They will have been aware of areas of English which are identical to and distinctive from those demanded by the general language user; have improved the target language, and their knowledge of vocabulary on particular topics pertinent to language syllabuses and course-books.

The ultimate tool to analyze the effective implication of this blended course was final evaluation by students on the entire module. The final evaluation form was fulfilled by 17 subjects of the module course. The tool comprised two parts, the former was to research the influence of the course, the relevance of ideas, the interest of students and the course satisfaction; the latter one was to scrutinize the balance of material and activities in online and face-to-face environments along with the students' view on the course entirely.

The analysis of part 1 of the evaluation
Diagram 1



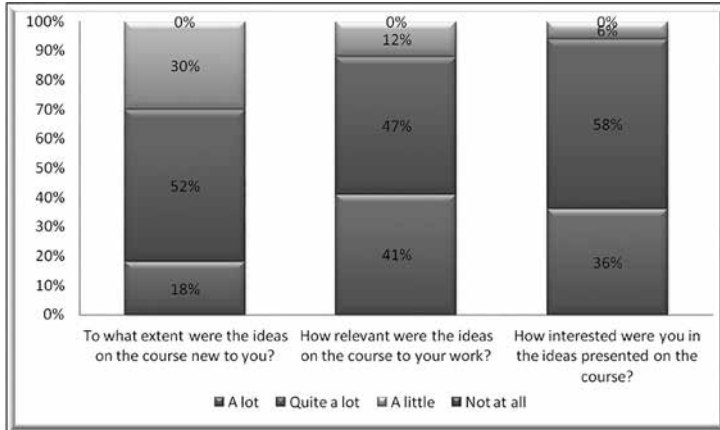
The pie chart reveals an outright answer to the question “To what extent do you feel that the course has influenced the way you view teaching?” It is apparent from the figures that a large proportion of the participants were content with the course since it has a significant impact on their future profession as a teacher. 30% of them answered that they were satisfied quite a lot. Only a small number of students considered that the course did not have a noticeable influence on them, with 12% and 6% respectively. Thus, a huge quantity of the subjects deliberated that the blended course had impacted the way they view teaching.

Diagram 2



The course satisfaction in accordance with the stability of online and face-to-face learning was elevated. More precisely, nearly all the students were satisfied with the balance between online and face-to-face environments (40% with an answer “a lot” and 36% with an answer “quite a lot” accordingly). A few number of students found dissatisfaction with the stability with two conditions, 12% answering “a little satisfaction” and 12% answering “no satisfaction”. A little dissatisfaction with the balance of two environments does not detect that blended learning is not efficacious.

Diagram 3

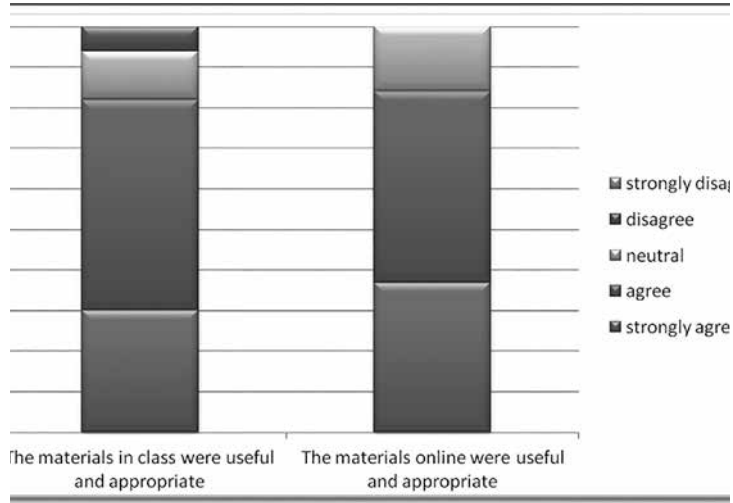


The bar chart above illustrates how much the ideas were new, relevant, and interesting in the module. It can be clearly seen, the majority of students rates that the novelty, relevance of ideas and students’ interest in them was quite a lot, 52%, 47% and 58% respectively. 30 percent of students answered that the novelty of ideas was a little, but very few of them stated that the relevance of the ideas and their interest in them was a little 12% and 6% accordingly. Overall, students found ideas and materials up-to-date and authentic.

The analysis of part 2 of the evaluation

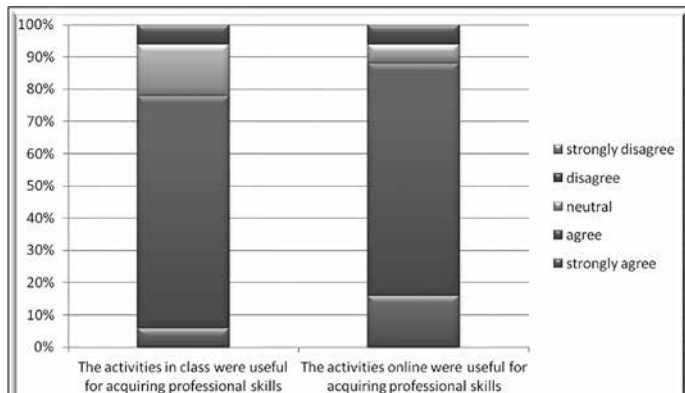
In the second part of the final evaluation 10 statements were given to scrutinize students’ opinions towards them. The analysis of the second part was done by the researcher and illustrated in the following diagrams.

Diagram 4



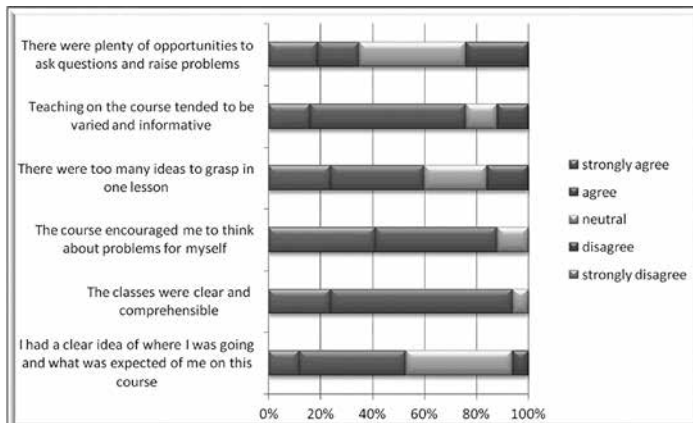
The bar chart above reveals the appropriateness and usefulness of online and face-to-face materials. As can be seen from the graph, 30 and 35 percentage of students firmly confirmed the appropriateness and benefits of resources in class and online. Over 50 percentage of students agreed with the fact that materials were applicable. An insignificant proportion of subjects disagreed with the appropriateness of the materials.

Diagram 5



In terms of activities in class and online to attain professional skills, a host of students showed their agreement (72% for both online and face-to-face activities). On the contrary, the fewest number of students presented their disagreement towards the activities for acquiring professional skills. A small percentage of students were neutral on the statement with 16% for activities in class and 6% for activities online.

Diagram 6



An extensive diagram deals with the students’ views on seven statements provided above. Overall, it can be noticed that almost for each statement students presents their agreement. Only in some cases we may spot a small percentage of students’ disagreement concerning the amount of ideas to understand, variety of teaching on the course and so on.

The study on scrutinizing the efficacious implementation of blended learning to teacher education was thoroughly conducted and the researcher found out informative and relevant data. The final evaluation of the course revealed how much the course influenced the way the subjects view teaching, how much the ideas were informative, relevant and interesting, how much the materials in class and online were appropriate and how well the stability between online and face-to-face environments were maintained.

All facts considered, it is to be accentuated that applying G. Salmon's five-stage framework to design blended courses teach both moderators and participants teaching and learning by mixing online and traditional face-to-face classroom. The model could highly result in providing active online and traditional learning, good contributions, interactions among participants and both teachers' and students' satisfaction.

References

- Bilgin, H. (2009). *Students' CALLing: Blended language learning for students*. London: Spring Gardens.
- Bonk, C.J., & Graham, C.R. (2006). *The handbook of blended learning environments: Global perspectives, local designs*. San Francisco: Jossey-Bass/Pfeiffer.
- Driscoll, M. (2003). *Blended Learning: Let's get Beyond the Hype*. IBM Global Services // available online at http://www-07.ibm.com/services/pdf/blended_learning.pdf
- Friesen, N. (2011). *The Place of the Classroom and the Space of the Screen: Relational Pedagogy and Internet Technology*. New York: Peter Lang.
- Friesen, N. (2012). *Report: Defining Blended Learning* // available online at http://learningspaces.org/papers/Defining_Blended_Learning_NF.pdf
- Garrison, D., & Vaughan, N. (2008). *Blended learning in higher education: Framework, principles, and guidelines*. San Francisco, CA: John Wiley & Sons.
- Graham, C.R. (2006). *Blended learning systems: Definition, current trends, and future directions*.
- King, S. E., & Arnold, K. C. (2010). *Blended Learning Environments in Higher Education: A Case Study of How Professors Make it Happen*.
- Mill A. C. (2000). *Creating Web-based, multimedia and interactive course for distance learning* // CIN: Computers, Informatics, Nursing.
- Salmon G. (2002). *E-tivities: The Key to Active Online Learning*. London; Sterling, VA: Kogan Page Limited.
- Stalker, H., & Horn, M. B. (2012). *Classifying K-12 blended learning*. Mountain View, CA: Innosight Institute, Inc//available online at <http://www.innosightinstitute.org/innosight/wp-content/uploads/2012/05/Classifying-K-12-blended-learning2.pdf>
- Sternberg R. J. (1999). *Intelligence as developing expertise* // *Contemporary Educational Psychology*.
- Vaughan, N. (2007). *Perspectives on blended learning in higher education*. *International Journal on E-Learning*.

Çeviri / Translation

Çeviri: Yunanperest Çılgınlık ve Helenseverlik

Çev. Şaban BIYIKLI*

18. yüzyıldan itibaren Avrupa’da, antik Yunan araştırmalarının hazırladığı zeminde giderek gelişen bir Yunanistan heves ve heyecanı ortaya çıkmıştır. Bu coşku, klasizm ve neoklasizm olarak anılan sanat ve edebiyat akımlarında kendini göstermiştir. Çağdaş kültürün temelleri antik Yunan kültüründe aranmış; bu kadim kültür daha fazla tanınmaya, hatta canlandırılmaya çalışılmıştır. Bu girişimler, edebî ve sanatsal formlar, motifler ve temalarla kendini dışavurmuştur. Öte yandan Avrupa Helenseverliği (*Philhellenism*), politik sahada da etkili olmuştur. Yunan Bağımsızlık Savaşı sırasında müstakil Yunanistan davasını destekleyen sayısız cemiyet kurulmuş; Osmanlı İmparatorluğuna karşı savaşmak için Yunanistan’a gönüllüler gitmiştir. Buna karşılık Yunanistan’da Aydınlanmanın doğuşu da varlığını en azından kısmen, Avrupa üniversitelerinde eğitim görüp Aydınlanma fikirlerini Yunanistan’a getiren bu Yunanlı talebelere borçludur.

Avrupa’da Edebî ve Popüler Helenseverlik

18 ve 19. yüzyıllardaki yeni hümanizmin Avrupa’da Helenseverlik¹ ikliminin oluşmasında önemli bir payı vardır. Bu yeni hareket, Yunan sanatının estetik idealleri ve etik normlarını tespit eden Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) tarafından kurulmuştur. *Geschichte der Kunst des Altertums (Antik Çağın Sanat Tarihi)* (1764) adlı eserinde Winckelmann, Antik Yunan’ı estetize olmuş bir sanat ve kültür tarihinin başlangıç noktası olarak almıştır. Winckelmann’ın şu sözleri, onun düsturunu yansıtmaktadır:

* Marmara Üniversitesi SBE Doktora Öğrencisi
Elmek: sabanbiyikli@gmail.com

1 1989-2010 yılları arasında yazar, Avrupa’da ve dünya genelindeki Yunanperestliğin çeşitli yönleri ve tezahürleriyle ilgili olarak *Philhellenische Studien* adlı 15 ciltlik bir eser yayınlamıştır. İlk cildin editörlüğünü Ursula Wiedenmann, 15. cildin editörlüğünü ise Konstadinos Maras ve Heinrich Scholler ile birlikte yapmıştır.

Der einzige Weg für uns groß, ja wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten, und was jemand von Homer gesagt, daß derjenige ihn bewundern lernet, der ihn wohl verstehen gelernet, gilt auch von den Kunstwerken der Alten, sonderlich der Griechen.²

Sonradan Friedrich von Schlegel (1772-1829), “aramızda akılcı bir ahlâk sezgisine sahip olan ilk kişi, ilahi esinle Antik Çağda ve antik sanat formlarındaki mükemmel insan modelinin varlığını sezen ve bunu duyuran Rahip Winckelmann’dı”³ diyecektir.

1800’lerin başlarında yeni hümanist edebiyat –Goethe’nin *Iphigenia Tauris*’unda “[kederli bir ruhla] Grek yurdunu arayan” Iphigenia gibi”⁴– eski Yunan edebiyatını, bilhassa da sanatını ulaşılmaz bir estetik ideal olarak telakki ediyordu. Avrupalılar bütün Batı kültürünün temellerini antik Yunan kültüründe görüyordu. Bu nedenle “hakiki insanlığın zirvesi” olarak gördükleri “antik Yunan insanının” (idealleştirdikleri) yaşama tarzında kendi ahlâkî pusulalarını buluyorlardı.⁵ Her şeyden önce estetik ve kültürel-tarihsel bir mahiyete sahip olan bu “Yunan antikitesinin keşfi”, bilahare Avrupalıların çağdaş Yunanlıları kendi “ataları” ile bir tutmasına hizmet etmiştir. Karl Mendelssohn-Bartholdy’nin (1838-1897) “althellenische Mode” (antik Yunan modası) dediği, Alman oyun yazarı Julius von Voss’un (1768-1832) aynı adlı piyesinde⁶ “Griechheit” (Yunanlılık) diye alay ettiği bu antik Yunan coşkusu, Avrupa genelinde Yunanperestler (*Hellenists*) ile Helenseverlerin Yunanistan’a ilgi ve Yunanlılara karşı sempati teşvik eden bir hareketi başlatmasına önemli bir dayanak sağladı.

Bu yeni hümanizm ve klasizm döneminde Almanya’da önemli Yunanca elyazmaları yayınlanmış; klasik filoloji, felsefe, arkeoloji ve sanat tarihi gelişme göstermiştir. Kadim Yunan dili ve edebiyatı ile antik vezin şekilleri Almanya’da büyük bir hevesle incelenmiş ve bu incelemeler, Alman edebiyatının ilerlemesine büyük katkıda bulunmuştur. Yunanlıların altı tef’ileli veznini [*heksametron*] kul-

2 Winckelmann, *Gedanken 1756*, s. 3. (“Büyük ve – eğer mümkünse – taklit edilemez olabilmemizin tek yolu eskileri taklit etmektir. Homeros hakkında söylenen “Ona hayran olmayı öğrenen, onu anlamayı da öğrenmiştir” sözü kadim insanların ve bilhassa Yunanlıların sanat eserleri için de geçerlidir”, İngilizce tercüme: Niall Williams [N.W.]) Bu konuda ayrıca bk. Seidl, *Das Land der Griechen* 1989, s. 22.

3 Akt. Beiser, *Political Writings* 1999, s. 134.

4 Goethe, *Iphigenia in Tauris* 1851, s. 1.

5 Pfeiffer, *Studien* 1968, s. 223 (“Gipfel alles echten Menschentums”, “Alten”, İng. terc. N. W.).

6 Bu oyun ilk kez 1807’de Berlin’de sahnelenmiştir. Bk. Quack-Eustathiades, *Philhellenismus* 1984, s. 21.

lanmak suretiyle Alman şiirine yeni açılımlar getiren Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), *Messias* adlı eserinde bu antik vezin yoluyla Alman şiir dilinin özgün bir ifade biçimini yaratmayı başarmıştır.

 büyük Alman şairi olan Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Friedrich von Schiller (1759-1805) ve Friedrich Hölderlin (1770-1843), Almanya’da yaşayıp Almanya’da yazmakla beraber, şiir muhayyilelerinin ağırlık merkezi Yunanistan olan şairlerdi. Bu şairler, Yunanistan’a ayak basmadıklarından antik Yunan’ı ve kültürünü idealize edebiliyorlardı. Hölderlin’in romanına adını veren Hyperion, 1770’de Osmanlı İmparatorluğuna karşı patlak veren fakat büyük bir şiddetle bastırılan Yunan isyanı sırasında Mistra’ya ulaşıyordu. Böylelikle Hölderlin, Rumların siyasi özgürlük arzularına canlı bir kanıt yaratmış oluyordu. Wilhelm Heinse’nin (1749-1803) yazdığı ve kahramanlarının Osmanlı egemenliğine son vermek üzere Yanya’ya seyahat ettiği *Ardinghello*, *Künstlerroman* (bir sanatçının olgunluğa ermesine dair bir anlatı) adlı eserinde de aynı arzu dile getirilmektedir.

Yunanistan’ın ve kültürünün böylesine romantikleştirilmesi, eserleriyle tüm Avrupa’da Helensever bir iklim yaratan Victor Hugo (1802–1885), François-Ren Vicomte de Chateaubriand (1768–1848), Percy Bysshe Shelley (1792–1822) ve Santarosa Kontu Annibale Santorre dei Rossi di Pomarolo (1783-1825) gibi başka Avrupalı yazarlarda da grlmektedir.

17. yüzyıldan itibaren Yunanistan’a seyahat eden Avrupalılar da Helenseverliğe zemin hazırlamıştır. Bu seyyahların esas amacı antik Yunan’ı, yani klasik edebiyat incelemeleriyle ve İtalya’daki antik kentlere düzenledikleri “Büyük Gezilerle” (*Grand Tours*) gerçekleştirmeye çalıştıkları bir rüyayı keşfetmekti. 18. yüzyılda Avrupalı seçkinler, Osmanlı İmparatorluğu’nun parçası olan Yunanistan’a gitmek imknsiz değilse de zor olduğundan dolayı, Yunan kültürünü Roma kültürünün prizması aracılığıyla görüyordu. Bu dönemde ancak birkaç Avrupalı, antik Yunan kentlerine yolculuk etmeyi başarabilmişti. Bu seyahati yapanlar da ister istemez Yunanistan’ın ağdaş halkının durumuna dair fikirler edinmiş ve mlahazalarda bulunmuştur.

Edeb Helenseverliğin izleri, Avrupa’nın en kuzeyinde, rneğin Finlandiya ve İsveç’te dahi grlmektedir. Önceleri bu gelişmede Finli ğrenciler önemli rol oynamış ve bunlardan bazılarına antik Yunan edebiyatını tanıtan kimse Martin Cru-

sius (1526-1607) olmuştu. Bu öğrenciler, Yunan dili ve edebiyatına duydukları hayranlığı ifade eden Helensever şiirler yazmış ve okudukları antik Yunan metinlerini büyük bir coşkuyla taklide girişmişti. Finlandiya’da erken döneme ait edebî Helenseverliğin en önemli kanıtı, Johan Paulinus Lillienstedt’in (1655-1732), 1678’de Uppsala’da⁷ yaptığı *Magnus Principatus Finlandia* adlı konuşmasıydı.

Yunan dili ve edebiyatı, hayranlık duyulduğu 18. yüzyıl Rusya’sında da teşvik görüyordu. Batı Avrupa tarzı eğitimden geçen I. Petro (1672-1725) ve II. Katerina (1729-1796), Rusya’da edebî Helenseverliği teşvik etmişlerdir. Ömrünü Yunan edebiyatı incelemelerine adayan 18. yüzyılın büyük Yunanlı bilgini Eugenios Voulgaris (1716–1806), II. Katerina’nın sarayında etkindi. Yunan Aydınlanmasına katkı sağlayan en önemli isimlerden biri olan Voulgaris, Voltaire (1694-1778) ve başka yazarları Yunancaya tercüme etmişti. II. Katerina’nın emriyle Voulgaris, Çariçenin kanunların kodifikasyonuna dair yol gösterici ilkelerini kaydeden *Nakaz*’ını (*Talimat*) Rusça’dan Yunancaya tercüme etti. Rus Çariçesi 1775’te St. Petersburg’da Yunan çocukları için bir Yunan *jimnaziyası* (*gimnasia*=lise) dahi yaptırmıştır. Rusların Yunanlılara duyduğu sempati edebî Helenseverliği aşarak fiiliyata geçmiş ve Yunanistan’a faal politik destekle neticelenmiştir. Rus Orlov kardeşlerin Osmanlılara karşı Mora’da başlattıkları Yunan isyanı ile (1770) zirveye ulaşan Rus politik Helenseverliğinde iki ulusun da Ortodoks inancını paylaşması kuşkusuz çok önemli bir rol oynamıştır.⁸

Avrupalı Seyyahlar ve Yunanistan’a Seyahat Anlatıları

17. yüzyıldan itibaren Yunanistan’ı ziyaret eden Avrupalı seyyahlar, öncelikli olarak antik Yunanla ilgileniyorlardı. Bununla birlikte bu seyyahlar, antik kentlere yaptıkları ziyaretler sayesinde Yunanlı çağdaşlarının yaşama şartlarını da tanıma imkânı bulmuştu. Sanatsal ve mimari kalıntılara olabildiğine hayranlık duyan bu seyyahlar, bir yandan da uluslarının o parlak geçmişinden ellerinde hiçbir şey kalmamış gibi görünen modern Yunanlıların sefalet ve eğitimsizliğini de anlatıyordu. Bu Yunanistan imajı, Pierre Augustin Guys (1721-1799) *Voyage littéraire de la Grèce* (*Yunanistan’da Edebî Seyahatler*) adlı eserini neşredene kadar (1771) değişmemiştir. Guys, Yunanlı çağdaşlarını meşhur atalarının halefleri olarak gören

⁷ Erken dönem Fin yunanseverliği hakkında bk. Korhonen, *Philhellenismus* 2007.

⁸ 18. yüzyıldaki Rus Yunanseverliğine dair ayrıntılı bir tartışma için bk. Arsh, *Russian State Philhellenism 2007*; Kitromilides, *Eugenios Voulgaris’in Siyasi Görüşleri* 2003 (Yunanca).

ilk Avrupalı seyyah olmuştu. Bu seyahatname, Yunanistan'ın geleceği açısından hassas bir dönemde yayınlanmıştı. Osmanlı hakimiyetine yönelik, yukarıda anılan 1770'deki Rum isyanı, büyük bir güçle bastırılmıştı. Guys, şimdi Yunanlıları, meşru bir özgürlük kampanyası yürüten Hıristiyan bir ulus olarak resmediyordu.

1788 yılına gelindiğinde Başkeşiş Jean-Jacques Barthlemy'nin (1716-1795) *Voyage du Jeune Anacharsis en Grce* (Genç Anacharsis'in Yunanistan Seyahati) adlı romanı Paris'te dolaşımdaydı. M 4. yüzyılda Anacharsis adlı genç bir İskit'in Yunanistan seyahatine dair kurgusal bir anlatı olan bu eser, bol miktarda bilimsel ayrıntılarla dikkati çekiyor ve diğergm bir Helenseverliği teşvik ediyordu. Bira yıl sonra, o dönemde Dersaadet'te Fransız sefiri olarak görev yapan Marie-Gabriel-Florent-Auguste de Choiseul-Gouffier (1752-1817) bu kitabı, Yunanistan ziyaretinde bir tür seyahat rehberi olarak kullanmıştır. Choiseul-Gouffier kendi araştırmalarına dayanarak *Voyage Pittoresque de la Grce*'ini (şyn-ı Tasvir Yunanistan Seyahati) derledi. Arkeolojik malumata geniş yer veren ve aynı zamanda ağdaş Yunan hayatına dair yazarın şahsi gözlemlerini de içeren bu derleme, 1782-1822 yılları arasında bira cilt hlinde basılmıştır. Benzer şekilde Jean-Michel Moreau (1741-1814) ve Jean-Baptiste Hilaire (doğ. 1753) gibi ünlü ağdaş sanatçıların bu çalışma için yarattığı illüstrasyonlar, antik Yunan mimari ve sanatsal kalıntılarına ilişkin çalışmaları teşvik etmekle kalmamış; Avrupalıların, Osmanlı idaresi altında yaşayan Hıristiyanlara duydukları sempatiyi de arttırmıştır.

Avrupa'nın Yunanistan oşkusu, 19. yüzyıl başlarında zirveye ulaştı. Fransız Devrimi ve Avrupa Aydınlanması, siyasi atmosferi Yunanistan lehine değiştirdi. Avrupa devletleri artık, Yunanistan'a, ülkenin şartlarını ayrıntısıyla araştırmak üzere diplomatlar ve politik misyonlarla memurlar gönderiyordu. Bu seyyahlar, Yunanlıların ekonomik ve eğitim şartlarının tedricen iyileşiğini kaydediyor, fakat bunun yanında Osmanlı makamlarının keyfi idaresini ve Rum halka karşı işlenen zulümleri de rapor ediyordu.

Arkeolojik araştırmalar da 19. yüzyıl başlarında Helenseverliğin yayılmasında önemli bir rol oynamıştı. Örneğin, İngiliz Albay Martin William Leake (1777-1860), 1804-1811 yılları arasında hkmeti adına siyasi ve asker istihbarat toplamak üzere gizli politik görevle Yunanistan'ı dolaşmıştır. Bu esnada da kendisini büyük bir iştiyakla arkeolojik ve topografik araştırmalara adanmıştı. Aldığı klasik

eğitim ile antik ve modern Yunanca bilgisi sayesinde yazar, ziyaret ettiği bütün mekânları bilimsel bir kesinlikle tasvir edebilmiştir. Aynı dönemde İrlandalı arkeolog ve illüstratör Edward Dodwell (1767-1832), İskoç mimar ve topograf Sir William Gell (1777-1836) ve ressam Simone Pomardi (1760-1830) ile birlikte Atina'ya seyahat etmiştir. Dodwell'in *A Classical and Topographical Tour in Greece During the Years 1801, 1805 and 1806* (1801, 1805 ve 1806 Yıllarında Klasik ve Topografik Yunanistan Gezisi) adlı eseri ve *Views in Greece* (Yunanistan Manzaraları) adlı güzel albümü Yunanistan'ın geçmişi için çok değerli kaynaklardır.

Yunanistan'a giden ve ortaya koydukları tasvir ve çizimlerle Avrupa'da Helenseverliğin doğuşuna katkıda bulunan seyyah ve araştırmacıların listesi oldukça uzundur. Nürnbergli soylu bir aileden gelen Carl Haller von Hallerstein'in (1774-1817) 1810'da Yunanistan'a gelmesi, Yunanistan'ın geçmişine yönelik arkeolojik çalışmalar açısından uzun süre önemini korumuştur. Bir süre Delphi ve Korint'te vakit geçiren Hallerstein, ardından Atina'ya gitmiş ve burada İngiliz mimarlar Charles Robert Cockerell (1788-1863) ve John Foster (tahm. 1787-1846) ile tanışmıştır. Bu üçlü Acropolis, Sounion ve Yunanistan'ın başka sitelerinde çizimler yapmıştır. Fakat Hallerstein'in kendisine ün kazandıran en önemli çalışması, Aegina [Egine] Adasındaki Aphaia Tapınağı'nda gerçekleştirdiği kazılar olmuştur. Arkadaşları Cockerell, Jacob Linkh (1787-1841) ve Foster'la birlikte, kalıntıları bugün Münih'deki Glyptothek'te* sergilenen Jupiter Panhellenion Tapınağı'nın incelenmesi ve ortaya çıkarılmasına özel önem vermiştir. Hallerstein Olympia'daki çalışmalarından sonra Kasım 1811'de Bassae'deki Apollon Epikourios için inşa edilmiş olan Tapınağı inceleyip planını çıkarmaya girişti.

Hallerstein'in grubuna katılarak bu Tapınaktaki inceleme ve kazı çalışmalarına iştirak eden Otto Magnus von Stackelberg (1787-1837), daha sonra *Der Apollon Tempel zu Bassae in Arkadien und die daselbst ausgegrabenen Bildwerke* (Arkadia Bassae'deki Apollon Tapınağı ve Burada Gün Yüziüne Çıkarılan Duvar Resimleri) başlıklı abidevi eserini yazmıştır. Bu eser, dönemin arkeolojik araştırmalarının zirvesini teşkil etmektedir. Stackelberg'in 1834'te yayınlanan *La Grèce: Vues Pittoresques et Topographiques* (Yunanistan: Şâyân-ı Tasvir ve Topografik Manzaralar)

* Glyptothek Müzesi, Bavyera Kralı I. Ludwig tarafından antik Yunan ve Roma dönemine ait heykellere ev sahipliği yapmak üzere 1816-1830 yılları arasında neoklasik tarzda inşa ettirilmiştir. Müze sonradan Münih'te inşa edilen 16 müze ile 40 galeriyle birlikte bugün 66 hektarlık büyüklüğe ulaşan *Kunstareal* (sanat semti) adlı külliyyenin parçasıdır (çm)

adlı albümü de çağdaş Yunan hayatına ilişkin değerli bilgiler vermektedir. Yunan Bağımsızlık Savaşının patlak vermesinden kısa bir süre önce Yunanistan'a ilişkin seyahat edebiyatı yeni bir atılım yaşamış; bu canlanmada neohümanizm, klasizm ve romantizm adlı edebî ve entelektüel hareketler de etkili olmuştur.

Yunan Aydınlanması

Batı Avrupa'daki bu akademik ve edebî Helenseverlik, Yunanlılar arasında da ulus bilincinin uyanmasına katkıda bulunmuştur. Fransız Aydınlanmacı fikirlerin ülkede giderek artan tesiri de bunda rol oynamıştır. Yurt dışında yaşayan Yunanlı entelektüeller, Aydınlanma döneminin önemli eserlerini Yunancaya çevirerek eğitilmiş yurttaşlarına sundular. Bunların sonradan ilham aldıkları Fransız Devriminin idealleri; bireyin özgürlüğü ve entelektüel yeteneklerinin gelişimine dair klasik kavramlara tekabül eden ilkelere dayanıyordu. Bu yeni çağın öne çıkan şahsiyetleri arasında Adamantios Korais (1748-1833), Rigas Velestinlis (1757-1798) ve Demetrios Kantartzis-Photiadis (1730-1800) gibi isimler yer alıyordu. Bunlar Fransızcadan yaptıkları çok sayıda tercüme ve telif yazılarıyla modern Yunan Aydınlanmasının temellerini attılar.

Atina'da Dionysios Pyrros (1774-1853) adlı bir öğretmen, 1813 yılında okullarda düzenlediği bir törende öğrencilerine antik Yunan isimleri vermişti. Törende birer defne ve zeytin dalı takdim ettiği her öğrencisinin adının artık İoannis veya Pavlos olarak değil Perikles, Themistokles vb. olacağını ilan etti.⁹ Şu var ki Yunan aydınlanmasının nihai hedefi, şair ve devrimci Rigas Velestinlis örneğinin gösterdiği gibi politiktir; yani Osmanlı hakimiyetine karşı ulusal bir isyana zemin hazırlamaktır.

1813'de Atina'da kurulan "İlham Perileri Dostları" cemiyeti (*Philomousos Etaireia*), çağdaş Yunanlıların kadim atalarına yönelik tutumlarının belirlenmesinde önemli bir rolü olmuştur.¹⁰ Carl Haller von Hallerstein, Cockerell, Peter-Oluf Brøndtstedt (1780-1842), Forster, Linkh ve von Stackelberg'in merkezinde olduğu bir arkadaş topluluğu, iki yıl önce zaten XENEION adlı bir dernek kurmuşlardı. Bu derneğin üyelik şartları şunlardı:

Jeder würdige Mann aus jedem Land, jeder Religion und jeden Alters kann

⁹ Bu konuda bk. Demaras, *Modern Yunan Aydınlanması* 1980, s. 59, (Yunanca).

¹⁰ Krş. *Gründungsakt der Gesellschaft der Musefreunde in Wien 1814*, s. 79-103; Koukkou, *Kapodistriasis* 1958, s. 37 vd. (Yunanca); Arnold, *Philhellenismus* 1896, s. 176; Irmischer, *Der Dessauer Dichter* 1968, s. 54-55.

danach streben, XENEIOS zu werden. Die einzige grundlegende Eigenschaft, die er besitzen muss, ist die Begeisterung für Griechenland, für die Literatur, für die schönen Künste der Alten.¹¹

İlham Perileri Dostları'nın ilk başkanı Korfulu Kont İoannis Antonios Kapodistrias (1776-1831) idi. 1814'ten sonra derneğin Viyana'da faal bir şubesi kuruldu. Derneğin esas hedefleri, Yunanlılara Antik Çağın entelektüel mirasını aktarmak, eğitim sistemini yeniden düzenlemek ve sanat hazinelerini bazı Avrupalı "Helenseverlerin" yağmasından korumaktı. Derneğin Viyana şubesine akademisyen ve edebiyatçıların yanı sıra bakanlar ve prensler de katıldı. Şube, Alman üniversitelerinde öğrenim gören Yunanlı öğrencilere de destek veriyordu. Bu öğrenciler, Goethe'nin deyişiyle "*de[m] Wunsch sich besonders deutsche Bildung anzueignen*", ve "*das Verlangen allen solchen Gewinn dereinst zur Aufklärung, zum Heil ihres Vaterlandes zu verwenden*" yolunda teşvik edildiler.¹² Bu öğrencilerden biri olan İoannis Papadopoulos (ö. 1819), 1817-1818 yılları arasında dernekten aldığı bursla Jena'da eğitim görmüş ve aynı dönemde birkaç kez Goethe ile görüşmüş, hatta onun *Iphigenie auf Tauris*'ini 1818'de Yunancaya tercüme etmişti.¹³

Philiki Etaireia da bu bağlamda anılmalıdır. 1814'de Odessa'da Yunanlı tüccarlarca kurulan bu gizli cemiyetin yapılanması, Hür Masonlarınkine benziyordu. Philiki Etaireia'nın temel hedefi, yalnız Osmanlı hakimiyetine karşı bir Yunan isyanı hazırlamak ve uygulamaya koymakla sınırlı değildi. Rusya'nın yardımıyla Balkanların tamamında bir isyan amaçlanıyordu. Bu gizli cemiyetin önemli üyeleri arasında Patmoslu Emmanuel Xanthos (1772-1852), Artalı Nikolaos Skouphas ve Yanyalı Athanasios Tsakalof bulunuyordu.¹⁴

11 Bu konuda bk. *Wünsche*, Hallerstein 2003, s. 233 ("Hangi ülkeden, dinden ve yaştan olursa olsun her onurlu insan XENEIOS olma gayreti içinde olabilir. Sahip olması gereken tek vasıf, Yunanistan'a ve antiklerin güzel sanatları ve edebiyatına duyacağı tutkudur", İng. terc. N. W.).

12 Goethe, *Werke* 1867, c. 23, s. 270 ("bilhassa Alman eğitimi alma isteği" ve "bütün bu müktesabı bir gün Aydınlanma ve vatanlarının selameti için kullanma arzusu", İng. terc. N. W.).

13 Bu çeviri, 1818'de Jena'da yayınlanmış olup Goethe duyduğu hayranlığı şöyle ifade ediyordu: "... wunderbar genug, wenn man das Stück in dieser Sprache und in dieser Beziehung betrachtet, so drückt es ganz eigentlich die sehnsüchtigen Gefühle eines reisenden, und verbannten Griechen aus: denn die allgemeine Sehnsucht nach dem Vaterlande ist hier unter der Sehnsucht nach Griechenland, als dem einzig menschlich gebildeten Lande, ganz spezifisch ausgedrückt" ("... muhteşem bir eser, bu dilde ve bağlamda ele alındığında bu oyun, gezgin ve sürgün bir Yunanlı'nın hissiyatını tam anlamıyla ortaya koymaktadır: zira burada vatana duyulan o genel özlem, çok özel bir bağlamda ve insanî eğitimin bulunduğu tek ülke olan Yunanistan'a duyulan hasret şeklinde ifade edilmektedir."), İng. terc. N. W.) (krş. Irmscher, *Der Dessauer Dichter* 1968, s. 59; Goethe, *Werke* 1867, c. 23, s. 270.)

14 Philiki Etaireia hakkında bk. Vakalopoulos, *Modern Yunan Tarihi* 1990, s. 118-122 (Yunanca).

Yunanistan'ın Desteklenme Sebepleri

Yukarıda belirtildiği gibi Yunanistan'a dair çeşitli şekillerde tezahür eden yoğun ilgi, Avrupalıların Yunan isyanına fiilen katılmalarına zemin hazırlamıştır. Prut'u küçük bir kuvvetle geçerek Boğdan ve Eflak halklarını Osmanlı hakimiyetine karşı ayaklanmaya çağıran Rus hizmetindeki Rum subay Alexander Ypsilantis'in (1792-1828) 6 Mart 1821'de Yunan İsyânını ilan edişi, Avrupa'nın pek çok yerinde anında destek buldu.¹⁵ Kısa süre sonra, Nisan 1821'de Mora'da bir devrim başladı. Avrupa ve Kuzey Amerika'da yayınlanan Yunanistan'la politik dayanışma bildireleri, yukarıda betimlenen edebî, sanatsal ve akademik Helenseverliğin sonuçlarından biriydi.

Farklı toplumsal çevrelere ve sınıflara mensup insanlar Yunanlılarla dayanışma ve destek bildireleri yayınladılar. Çağdaş bir gözlemci, Helenseverliğin doğuşunun ardındaki birçok sebebi şöyle kaydetmiştir:

*Alle Parteien vereinigen sich in dem Interesse für die Griechen. Die Frommen werden von der Religion, die Gebildeten von den klassischen Erinnerungen, die Liberalen von der Hoffnung auf altgriechische Republiken als Vorläufer und Pflanzschulen der künftigen allgemeinen Demokratisierung, Republikanisierung Europas bewegt.*¹⁶

Kuşkusuz Klasik Antik Çağ hayranlığı Helenseverlik olgusunu tek başına açıklamaya yeterli değildir; fakat bu akım politik seferberliğin doğuşunda başka faktörlerle beraber önemli bir rol oynamıştır. Bu seferberlik, Helenseverlik taraftarlarınca “bütün bilimsel ve sanatsal eğitimin doğduğu kutlu coğrafya”¹⁷ olan antik Yunan'a minnet borcunu ödemek şeklinde anlaşılıyordu. Birçok Batı Avrupalı da Osmanlı hakimiyetine karşı savaşan Yunanlıları, antik Yunanlıların doğrudan torunları olarak görüyordu. Almanya'daki Helensever heyecanın temel iddiası da bu savdı. Alman filolog Carl Jakob Ludwig Iken (1789-1841) şöyle diyordu:

... waren nicht ihre [der Neugriechen] Urahen auch unsere Väter in Ge-

¹⁵ Bu konuda ayrıntılı bir tasvir için bk. Klein, *L'humanité* 2000, s. 23 vd.; ve Quack-Eustathiades, *Philhellenismus* 1984, s. 19 vd.

¹⁶ Akt. Irmscher, *Der Dessauer Dichter* 1968, s. 61 “Bütün taraflar kendi ilgilerine göre Yunanistan'da birleşti. Dindarları din, tahsillileri ise klasik Yunan'a dair hafıza harekete geçirdi. Liberaller de genel olarak Avrupa'nın demokratik ve cumhuriyetçi hâle gelmesi yolunda antik Yunan cumhuriyetlerinin öncü ve beşik vazifesi görebileceği umuduyla hareketlendi”, İng. terc. N. W.).

¹⁷ Heynig, *Europas Pflicht* 1921, s. 9; krş. Quack-Eustathiades, *Philhellenismus* 1984, s. 21 (“hehren Geburtsstätte aller wissenschaftlichen und künstlerischen Bildung”, İng. terc. N. W.).

*sinnung und in Ausübung der Tugend, in Worten und Werken, nicht auch unsere Ahnen in der Wissenschaft, nicht unsere Muster in der Poesie, unsere Lehrmeister in der Kunst, sind sie nicht noch jeden Augenblick Erzieher unserer Jugend, Bildner unseres Zartgefühls, Richtschnur für den Denker, Führer und Geleit dem Schriftsteller und dem Volkslehrer, Richtsheit für den Geschmack, Kompass und Leitstern im Gebiet der Wahrheit, des Wissens und Empfindens?*¹⁸

“Minnet borcu” teması, başka ülkelerdeki Helensever hareketlerde de önemli rol oynamıştır. Tek bir örnek zikretmek gerekirse, Emile Claude Gaudin (doğ. 1768), 1822’de *Du soulèvement des nations Chrétiennes (Hıristiyan Ulusların Başkaldırısı Üzerine)* adlı eserinde bu temayı benimsemiş ve savunmuştur. Ona göre Yunan antikitesi, hayatın her veçhe ve safhasına nüfuz etmeliydi.¹⁹ Avrupalıların Yunanlılara minnet borcu olduğu iddiası, Yunan Bağımsızlık Savaşının, Alexander Ypsilantis gibi Yunan öncülerince de bilhassa dillendirilmiştir.²⁰

Helensever Almanya

1821’deki Yunan isyanının en önde gelen Alman destekçileri arasında Leipzigi felsefe profesörü Wilhelm Traugott Krug (1770-1842), Münihli filolog Friedrich Wilhelm Thiersch (1784-1860) ile Bavyera’nın veliht prensi ve müstakbel kralı I. Ludwig (1786-1868) bulunuyordu. Krug, Yunanistan’daki

18 Iken, *Hellenion* 1822, s. 33 (“...onların [modern Yunanlıların] ataları fikirde ve erdemli davranışta, söz ve fiilyatta bizim de ecdadımız; ilimde atalarımız, şiirde numune-i imtisâlimiz, sanatta ustalarımız değiller mi? Bugün de her an gençlerimizin hocaları, hissiyatımızın yaratıcıları, düşünürlerin pusulası, muharrir ve hocaların rehber ve dostları, zevk-i selimimizin kıstası; hakikat, bilgi ve duygu sahasında bir pusula ve kılavuz yıldız değiller mi?”, İng. terc. N. W.). Bu konuda ayrıca krş. Quack-Eustathiades, *Philhellenismus* 1984, s. 37.

19 Gaudin’e göre bebekler, ilk konuşma teşebbüslerini, La Fontaine’in ustaca yeniden işlediği Ezop Masalları eşliğinde yapar. Erkek çocukları Yunan kahramanlarına tutkun, gençler de Yunan tapınak ve heykellerine hayrandır. Erişkinliğe ulaşan erkek, Yunan savaş hünelerinden askerlik sanatını öğrenir. Devlet adamları Yunan filozofları, tarihçi ve retorikçileri tarafından eğitilir ve onlardan ilham alır. Şairler ise Yunanlı üstatlarını taklide çalışır. Nihayet, yaşlı adam son yıllarında Yunan bilgeliliğinin kaynaklarında teselli ve umut bulur. Krş. Gaudin, *Soulèvement* 1822, s. 68 vd.

20 Ypsilantis’in 9 Temmuz 1821 tarihli *Allgemeine Zeitung*’da (s. 760) yayınlanan Avrupalılara çağrısında şu satırlara yer verilmektedir: “Und doch, Ihr Europäer, hat die Natur uns nicht all’ ihre Gaben versagt; sie gab uns einen freundlichen Himmel, sie hat auch auf uns einen göttlichen Funken des Geistes und der Wissenschaft ausgegossen, einen Funken, unsterblich, wie die Quelle, aus der er stammt, den unsere Thyranen zwar unterdrücken, doch nicht ganz zerstören konnten. Wir sind die Nachkommen der Männer, welche stets Eure Bewunderung erregen werden. Die alten Trümmer unserer schönen Künste sind noch der Maaßstab und das Vorbild für die Euren; der Wohlklang unserer Sprache entzückt das Ohr Eurer Gelehrten; die Einbildungskraft Eurer Dichter bildet und bereichert sich noch an den unsern. Eure Kinder bilden sich zu großen Tugenden durch das Beispiel unserer großen Männer ... [deshalb] werfet wenigstens einen Blick des Mitleides, wenn nicht des Beistandes, auf uns.” (“Fakat, ey Avrupalılar, tabiat bize bütün hediyelelerini vermemezlik etmedi: Bizlere güzel bir gökyüzü verdi; üzerimize akıl ve ırfanın mukaddes şerarelerini saçtı. Başımızdaki zalimler, geldiği kaynak gibi ölümsüz olan bu şerareleri söndürmeye çalıştı, ancak tamamen yok edemedi. Bizler sizlerin daima hayranlığı uyardıracak olan o insanların ahfadıyız. Güzel sanatlarımızın eski harabeleri, sizin güzel sanatlarınız için hâlâ bir kıstas ve numunedir. Lisanımızın abengi tahsillilerinizin kulaklarını mest etmekte; şairlerinizin muhayyilesi şairlerimizce inşa ve tezyin edilmektedir. Çocuklarımız, bizim büyük adamlarımızı örnek alarak yüksek meziyetler edinmektedir... [dolayısıyla] bizlere müzaheret ile atf-i nazar etmeyecekseniz dahi hiç olmazsa merhamet gözüyle bakın.”, İng. terc. N. W.)

durumdan, Leipzig’deki Yunan cemaatiyle kurduğu temaslar sayesinde haberdar olmuştu. Bunun üzerine Krug, 1821 yılının Paskalya öncesi Kutsal Pazar’ında Almanya’da yaşayan Yunanlılara *Griechenlands Wiedergeburt (Yunanistan’ın Yeniden Doğuşu)* başlıklı bir konuşma yaparak onları Yunanlılara destek verme-ye çağırdı. Bu konuşmasında şunları iddia ediyordu:

*Die Herrschaft der Türken in Europa kann durchaus nicht als eine rechtmäßige (legitime) angesehen werden; sie ist nur eine angemaaste (usurpirte). Sie entstand durch einen bloßen Angriffs- und Eroberungskrieg, der nach allen gesunden, d. h. vernünftigen Begriffen vom Völkerrechte nie eine Herrschaft des einen Volkes über das andere rechtlich begründen kann.*²¹

Krug’un konuşmasına alt tema olarak *Yeniden Diriliş Bayramını İdrak Programı (Programm zum Auferstehungsfeste)* adını veriş, onun Helenseverlik galeyanında dinî saiklerin ne kadar önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Ona göre İsa’nın yeniden dirilmesi, Yunanistan’ın dirilişini şmgeliyordu.²² Çağdaş Yunanlılar sadece Avrupa’ya kültür ve bilimini veren antik Yunanlıların torunları değil, aynı zamanda Avrupalıların Hıristiyan kardeşleriydi. Bu nedenle Krug, Yunanlılara hitabının sonunda “*die entweihete Sophienkirche ihre Thore öffnet, um euch [Griechen] als Sieger mit dem vorgetragenen Kreuze in ihre weiten Hallen aufzunehmen*” sözleriyle hayalini dile getiriyordu.²³

1 Ağustos 1821 tarihli *Letztes Wort über die griechische Sache: Ein Programm zum Michaelisfeste*’sinde (*Yunan Davası Üzerine Son Söz: Başme-*

21 Krug, *Griechenlands Wiedergeburt 1821*, 18–19 (“Avrupa’da Türk hakimiyeti kesinlikle yasal (meşru) görülmez, bu sadece sözde (gasp edilmiş) bir hakimiyettir. Bu hakimiyet yalnızca yağma ve işgal savaşıyla kurulmuştur. Bu savaş ise hiçbir şekilde, yani milletler arası hukukun akılcı kavramlarına göre, bir halkın başka bir halk üzerindeki hakimiyetine yasal bir zemin sağlayamaz”, İng. terc. N. W.).

22 Adı geçen broşürde Krug şöyle diyordu: “Die Christenheit feiert in diesen Tagen das Auferstehungsfest. Dieses schöne Fest soll uns nicht bloß an Vergangenes erinnern; es soll uns auch mahnen, daß wir stets eingedenk seien unserer höhern Abkunft und Bestimmung, daß wir unser Herz erfüllen mit den Ideen von dem, was ewig wahr und gut und schön, daß wir uns nicht nur selbst erheben von der Finsterniß zum Lichte und von der Knechtschaft zur Freiheit, sondern auch theilnehmend freuen, wenn wir gewahren, daß Andre sich so erheben. Man wird es daher nicht seltsam finden, daß der Verfasser die unlängst begonnene Wiedergeburt Griechenlands zum Thema eines Programms für das christliche Osterfest gewählt hat.” (“Hıristiyan âlemi bugünlerde Yeniden Diriliş bayramını idrak ediyor. Bu güzel bayram bizlere sadece geçmişte ne olduğunu hatırlatmakla kalmamalı; şanlı aslımızı ve hedefimizi daima hatırdı tutmayı, kalplerimizi ilelebet doğru, iyi ve güzel olana dair fikirlerle doldurmayı, sadece kendimizi karanlıktan aydınlığa ve esaretten hürriyete çıkarmakla kalmayıp başkalarının da bu yolda kıyam ettiğini gördüğümüzde memnun olmayı anımsatmalıdır. Dolayısıyla yazarın Hıristiyan Paskalya bayramını anma programının konusu olarak Yunanistan’ın yakın dönemde başlayan yeniden doğuşunu seçmesi şartırcı değildir.” İng. terc. N. W.), aynı yerde, *Vorwort* [Önsöz].

23 Aynı yerde, s. 24 kutsallığı çiğnenmiş Ayasofya Kilisesinin kapıları, önünüzde taşınan haçla birlikte sizleri [Yunanlılar] muzaffer olarak geniş salonlarına almak üzere açılır”, İng. terc. N. W.).

lek Mikail Yortusu Programı) Krug, Alman yurttaşlarını, Yunanistan'a seyahat eden gönüllüleri ve Yunanlı yoksul aileleri destekleyecek cemiyetler kurmaya teşvik ediyordu. İhtiyatlı davranarak bu yardımları "sivil yardımlar" şeklinde nitelendirmesine ve kendisinin "Yunan davasına duyduğu ilginin arkasında insanlık ve Hıristiyanlık aşkı yatan"²⁴ sivil bir vatandaş olduğunu ısrarla söylemesine rağmen Krug'un Almanlara yaptığı çağrı sansür görevlileriyle başını derde soktu. Cemiyetler kurarak gönüllü savaşçılar için para toplama çağrısı, devlet makamlarında güçlü bir olumsuz tepki uyandırdı. Buna rağmen Krug'un iki "programı" da kamuoyunda büyük akis buldu. Yazıları hızla toplumun büyük bir kesimine ulaşarak Yunanistan meselesi hakkında geniş kapsamlı bir tartışma başlattı. Sonuç olarak Almanya'da çok sayıda Helensever cemiyet kuruldu.

Krug'un ilk programından iki ay önce Tübingen Üniversitesi'nde Protestan teolojisi profesörü olan Heinrich Gottlieb Tzschirner (1778–1828), *Die Sache der Griechen, die Sache Europas (Yunan Davası, Avrupa'nın Davası)* başlıklı imzasız bir broşür yayınladı. Bu broşür de hüsn-i kabulle karşılandı. Aslında Almanya'daki Protestan kiliseleri Yunanlıları destekliyor ve antik Yunanlıların torunları, bilhassa da Hıristiyan din kardeşleri olarak onlara yardım ediyorlardı. Buna rağmen Roma Katolik Kilisesi Yunanlıları destekleyecek herhangi bir girişimde bulunmamıştı. Aksine Papalık temsilcisi Giovanni Antonio Benvenuti (1765-1838), Ancona limanına getirilen silahların Yunanistan'a sevkine ambargo koydurmayı başardı. Protestanların aksine Papalık, "Yunan isyanının başından sonuna kadar bu konudaki mutlak tarafsızlığını korumuştur."²⁵

Yunanlılara aktif destek sağlamakla iştigal eden bir başka şahsiyet de yukarıda anıldığı gibi Münih'te antik filoloji profesörü olan Friedrich Wilhelm Thiersch'di. Helenseverliği, soyadını bazı durumlarda "Thyrsios" şeklinde Yunanlaştırmaya bile yöneltmişti Thiersch'i. Sonradan Kral I. Ludwig olan Bavyera veliht prensiyle birlikte Thiersch, Bavyera Helenseverliğinin başlıca öncülerinden olmuştur. Thiersch'i harekete geçiren hem minnet borcu düşüncesi hem

24 Aynı yazar, *Letztes Wort* 1821, s. 22 ("private Hilfe", "sich aus menschlicher und christlicher Liebe für die griechische Sache interessiert", İng. terc. N. W.).

25 Hofmann, *Papsttum* 1952, s. 20-22 ("von Anfang bis Ende der griechischen Erhebung die strenge Neutralität eingehalten", İng. terc. N. W.).

de Hıristiyan din kardeşlerine yardım etme arzusuydu.²⁶ Mart 1848 Devriminden önceki yasakçı siyasi atmosferde Yunanlılara yardım seferberliği düzenleyerek onların yanında savaşacak bir Alman birliği kurulması çağrısında bulundu.²⁷ 2 Haziran - 17 Eylül 1821 tarihleri arasında *Augsburger Allgemeinen Zeitung*'da *Von der Isar (İsar'dan)* başlıklı ve çok ilgi gören bir yazı dizisi neşretti. Bu makalelerde Thiersch, Klemens von Metternich'in (1773-1859) görüşlerini ve Yunan karşıtı tutumunu yansıtan *Österreichische Beobachter*'ine hararetle karşı koyuyordu. Avusturya polisi Haziran 1821'de Thiersch'in bir Alman birliği oluşturma planı olduğunu fark ettikten sonra Metternich, Alman devletlerine sert bir tonla şu talimatı verdi: "*dem revolutionären Spiel des Prof. Thiersch und seinen Konsorten ein Ende zu bereiten, das lächerlich sein würde, wenn es nicht verbrecherisch wäre.*"²⁸ Thiersch'in planına bilhassa Prusya hükümeti şiddetle tepki gösterdi. Prusya Dışişleri Bakanı Christian Günther von Bernstorff (1769-1835), 15 Eylül'de bütün Prusya elçilerine bir genelge gönderdi. Metternich'in de yaptığı gibi Helensever bir birlik kurulması planlarına muhalefetini şiddetle dile getirdiği genelgede şöyle deniyordu: "*Unter den Aposteln der Freiheit hat ... keiner so viel Frechheit und eine so große Verkennung seiner Pflichten und Verhältnisse an den Tag gelegt als der Professor Thiersch zu München.*"²⁹

Bununla birlikte, geleceğin Kral I. Ludwig'i olan Bavyera veliaht prensi, Helensever harekete hem lafzen hem fiilen güçlü bir destek verdi. Veliaht her akşam Kitab-ı Mukaddes'in Yunanca asıl şeklini okuyor ve Homeros'un büstü odasını süslüyordu. Helenseverliği antik Yunan'a duyduğu sevginin yanı sıra, Yunanlılarla paylaştığı Hıristiyan inancından da güç alıyordu. Mesela, 1822 yazında kaleme aldığı bir şiirde şöyle diyordu:

26 Thiersch, Yunan isyanını "kutsal bir borcu çok küçük bir kısmını da olsa geri ödemek" için en iyi fırsat olarak görüyordu ve bu fırsat, minnetle ve can u gönülden değerlendirilmeliydi. Bu amaçla yazar, *Augsburger Allgemeine Zeitung*'da ilk yayımlandığında yazıdan çıkarılan Ypsilantis'in çağrısındaki Hıristiyanlık vurgusunun, çağrının sonraki basımlarında metne eklenmesini sağlamıştır (*Augsburger Allgemeine Zeitung* No. 263, 20 Eylül 1821, ve Ek 122, 24 Temmuz 1821, krş. Quack-Eustathiades, *Philhellenismus* 1984, s. 41).

27 Bu konuda bk. Vakalopoulos, *Mobilisierung* 2007; Klein, *L'humanité* 2000, s. 49-54.

28 Akt. Seidl, *Bayern in Griechenland* 1981, s. 55 ("Prof. Thiersch ile avanesinin devrim oyunlarına son verilmesi: zira bunlar suç sayılmazsa bile gülünçtür", İng. terc. N. W.).

29 Akt. Irmscher, *Philhellenismus* 1966, s. 20 ("Özgürlük havarileri arasında... hiçbiri Münih'teki Profesör Thiersch kadar küstah ve utanmaz olmamış, hiçbiri kendi vazife ve şartlarına dair böylesine bir idraksizlik izhar etmemiştir.", İng. terc. N. W.).

*Da, wo die Kunst der Menschen blühte,
Des Schönen, Großen Vaterland,
Wo Weisheit wurde dem Gemühte,
Die Wissenschaft einst dem Vaterland.*³⁰

Aynı şiirin başka bir kıtası ise şöyleydi:

*Da, wo die früh'sten Kirchen stehen,
Wo Paulus lehrte Christi Wort,
Da soll das Christentum vergehen,
Vertilget werden jetzt durch Mord!*³¹

Ludwig mahkumların serbest bırakılması için bağışlarda bulunmuş; Helen-sever cemiyetlerin kurulmasını teşvik etmiş, Yunan savaşında yetim kalan çocukları Münih'e getirterek bakım ve eğitimlerini üstlenmişti. 1825'te tahta çıktığı gün Yunanlılara hitap ederek onlara daha fazla yardım sözü vermişti:

*Jetzt ist die Lyra verstummt, aber das kräftige Wort,
Tönt von dem Könige aus der Fülle des glühenden Herzens,
Daß sich's gestalte zur That, Griechen, zu euerem Heil.*³²

Yeni kral, Thiersch ile birlikte gönüllüler birliği kurulması için kampanyalar yürütüyordu. Münih'teki Yunanlı öğrencilere burs veriyor ve eğitimlerini yakından takip ediyordu.³³ Thiersch'in teklifi üzerine 1828'de Salvatorkirche'yi Münih'teki Yunan cemaatine tahsis etti.³⁴ Bavyera kralı Haziran 1826'da, güvenilir üsteğmen Carl Wilhelm von Heideck (1788-1861) başkanlığında uzman subay ve astsubaylardan oluşan bir heyeti Yunanistan'a yolladı. Sonradan ikinci oğlu Otto'yu (1815-1867) 1832 yılında bir bilimadamı zümresi, mimar ve sanatçı eşliğinde kral olarak Yunanistan'a gönderdi. Bu ekibin modern Yunan devleti üzerinde derin tesirleri olacaktı.³⁵

30 Akt. Seidl, "Teutschland" 1992, s. 111 ("Oradır, insanın sanatlarının filizlendiği yer / Her güzellik ve asaletin atayurdu / Aklın ırfana dönüştüğü yer / Bir zamanlar ilim ve marifetin atayurdu.", İng. terc. N. W.).

31 Aynı yerde ("Orada, en eski kiliselerin olduğu yerde /Pavlus'un İsa'nın sözünü öğrettiği yerde /Hristiyanlık zeval buluyor /Yok ediliyor cinayetlerle!", İng. terc. N. W.).

32 Aynı yerde, s. 117 ("Artık lir sessiz kaldı, ama kavi söz ise /Kralın âteşin kalbinin en derinlerinden gelmekte /Ey Yunanlılar, sizin felahınız için icraya konulsun diye.", İng. terc. N. W.).

33 Bu konuda bk. Kotsowilis, *Die griechischen Studenten* 1995, s. 276.

34 Kotsowilis, *Die griechische Kirche* 1998.

35 Seidl, *Bayern in Griechenland* 1981, s. 236-238.

Lord Byron

Yunan bağımsızlığı için mücadele eden Avrupalı şairler arasında George Gordon Noel Lord Byron (1788-1824) adı öne çıkar. Goethe'nin "asrın en büyük yeteneği"³⁶ olarak gördüğü Byron'a Alphonse de Lamartine (1790-1869), Shelley, Ugo Foscolo (1778-1827), Alexander Puşkin (1799-1837), Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), Casimir Delavigne (1793-1843) ve Victor Hugo da hayrandı. Yunan milliyetçisi şair Kostis Palamas (1859-1943) ona şu dizeleri ithaf etmiştir:

Χῶρεξ δυνάστευε ὁ Κορσικανός
ὁ Βρετανός δυνάστευε καρδιές.³⁷
(Korsikalı ülkeleri fethetti
Şu Britanyalı ise kalpleri)

Byron, klasik Yunan edebiyatına ait eserleri daha üniversitedeyken tetkik etmişti. Liberal siyasi görüşlere sahip olup Napoléon Bonaparte'nin (1769-1821) büyük hayranıydı. İngiltere'deki siyasi koşullardan hayal kırıklığına uğrayan Byron, 1809-1811 yılları arasında Doğu seyahatine çıktı. *Childe Harold's Pilgrimage*'ın (*Childe Harold'un Hac Seyahati*) ilk kantosunu Yanya'da yazmaya başladı. Bu sırada Byron, hâlâ özgür Yunanistan hayalini şiire döken bir antik Yunan hayranıydı.³⁸ Daha sonra daha etkin bir Yunanperest olarak Yunanistan'a döndü. İtalya'daki devrimci Karbonari hareketinin bastırılmasıyla hayal kırıklığına uğrayan Byron, kendine yeni bir faaliyet alanı aradı. Londra'daki Helensever cemiyetin teşvikiyle devrimci Yunanistan'a doğru yola koyularak 3 Ağustos 1823'te Argostolion'da [Argostoli] karaya çıktı. 29 Aralık'ta gemiyle Mesolongi'ye gitti ve kendi cebinden yaklaşık 500 *Souliotesten*** müteşekkil bir muharip kuvvet oluşturdu. Aynı zamanda İnebahtı'ya (Naupaktos) saldırarak donanmanın masraflarını karşılamak üzere Yunan hükümetine büyük meblağlarda para tedarik etti.

36 Eckermann, Gespräche mit Goethe 1837, s. 364 ("das größte Talent des Jahrhunderts", İng. terc. N. W.).

37 Akt. Athanas, Şair ve Savaşçı 1974, s. 781 (Yunanca).

38 Athanas, Şair ve Savaşçı 1974, s. 781.

** Aslen Yunanistan'ın Epir bölgesinde bulunan Suli köyünün adından türeyen bu sıfat, 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarında adı geçen bölgenin dağlık kesimlerinde özerk bir idare kuran; önce Tepedelenli Ali Paşa'ya isyan eden, sonra da Yunan Bağımsızlık Savaşı'na katılan, etnik olarak Arnavut kökenli Ortodoks milisler için kullanılmaktadır. 1770, 1789 ve 1803'te olmak üzere üç defa isyan eden Sulyotlar, son isyanın başarısız olması üzerine Parga şehrine ve İyon Adalarına sürgüne gitmişlerdir. 1821'de başlayan Rum isyanı ile birlikte sürgünden dönen bir kısmı, Yunan Bağımsızlık Savaşı'nda etkin rol oynamış; Lord Byron da bu isyancıardan bir kısmını düzenli bir orduya dönüştürmeye çalışmıştır (çn)

Fakat askerî hazırlıklar esnasında sıtmaya yakalanarak 19 Nisan 1824'te öldü. Yunanistan'da Byron'ın ölümü büyük bir kayıp olarak idrak edildi. Ülkenin çeşitli kentlerinde adına çok sayıda anıt dikilmiş olup günümüz Atina'sında bir cadde halen Byron adını taşımaktadır. Şairin ölüm haberi, hızla bütün Avrupa'ya yayılarak dikkatleri bir kez daha Yunan davasına çekti. İsabetli olarak kaydedildiği üzere “[j]etzt erst hatte der Philhellenismus seinen Märchenhelden, sein Idol, seinen Märtyrer.”³⁹

Helensever Alman şairler arasında öne çıkan Dessau'lu Wilhelm Müller'in (1794-1827) şairlik yeteneği Yunan bağımsızlık savaşı bağlamında yeşermiştir.⁴⁰ Baskıcı siyasi atmosferde Müller'in ilham perisi, Megaira olmuştu: Amaç, Kutsal İttifakın sözcüsü olan Metternich'in, yani “Ferisilerin başı”nı yenmekti. Wilhelm Müller'in Helenseverliği neo-hümanizminden, romantizmden, ama her şeyden önce liberal siyasi görüşlerinden ileri geliyordu. Ona göre Yunan özgürlüğüne methiyeler düzmek, Almanların kendi özgürlük arzularını ifade etmenin en iyi yoluydu.

Avrupa Helenseverliği

Dönemin Helensever hareketinde İsviçreli banker Jean Gabriel Eynard (1775-1863) gibi finansörler de yerlerini almıştı.⁴¹ 1822-1827 arasında Cenevre'de yaşadığı sırada usanmadan anayurdunun davası için çalışan eski Rus Dışişleri Bakanı Kont Kapodistrias, Eynard'ı Yunan davasına kazandırmayı başarmıştı.⁴² Bundan sonra Avrupalı Helensever ağını kontrolüne alan Eynard, Avrupa'daki tüm Helensever cemiyetler tarafından, hareketin ikinci evresindeki kilit kişi olarak görülüyordu. Eynard, Yunanistan'a büyük miktarda para, silah, cephane, erzak ve ilaç gönderdi⁴³ ve Avrupa Helensever cemiyetlerinin para toplama faaliyetlerini koordine etti. Ayrıca Cenevreli yoldaşı François Marcet ile İngiliz William Romilly'yi muhbir olarak Yunanistan'a gönderdi.⁴⁴

39 Seidl, *Bayern in Griechenland* 1981, s. 67–68 (“Artık Helenseverliğin bir efsanevi kahramanı, idolü ve şehidi vardı”, İng. terc. N. W.).

40 Irmischer, *Der Dessauer Dichter* 1968, s. 48.

41 Bu konuda bk. Choisy, *Suisse et Grèce* 1907, s. 10.

42 Bu konuda bk. Vakalopoulos, *Bağlar* 1975, ss. 32 vd. (Yunanca).

43 Speliades, *Hatıralar* 1972, s. 569 (Yunanca); Vakalopoulos, *Bağlar* 1975, s. 42–44 (Yunanca).

44 Aynı yerde, s. 37 vd. (Yunanca); bu konuda önemli bir tartışma da şu kaynaktan bulunmaktadır, Simopoulos, *Devrimci Yunanistan* 2004, s. 85-91 (Yunanca).

Mesolongi Kuşatmasında kentin savunulmasına desteklerinden dolayı⁴⁵ Yunan hükümeti onu Yunanistan'ın büyük dostu ve bir “velinimet”⁴⁶ olarak övüyordu. Başka Helenseverlerde olduğu gibi Eynard'ın Helenseverliğinde de Hristiyan inancının ve neo-hümanist eğitim ideallerinin payı vardı. Ancak Eynard'da muhtemelen –bağımsız Yunanistan'la ticari bağların kurulması gibi– ekonomik nedenler de rol oynamıştır. Onun ilk Yunan bankasının kurucu ortaklarından oluşu da bu iddiayı destekler niteliktedir.⁴⁷

Helensever hissiyata sahip en önemli Avrupalı politikacılar, Fransız dışişleri bakanı Chateaubriand ve İngiliz mevkidaşı George Canning (1770-1827) idi. Chateaubriand'ın Helenseverliği bazen romantizm, bazen de liberalizmden kaynaklanırken; Canning'in çağdaş Yunanistan'a ilgisi liberal siyasi görüşleriyle ilişkiliydi. Chateaubriand 1825'te hazırladığı bir broşürle Yunan davasına destek verdi. 28 Mayıs 1826'da *Courrier du Léman*'in editörü Charles Durand'a, “Her ne olursa olsun bir Yunanlı olarak ölmek isterim”⁴⁸ diye yazıyordu.

Sayırsız edebiyat ve sanat eserine yansıyan Avrupalı Helensever haletiruhiye, müziği de etkilemiştir. Yunanlıların bağımsızlıkları için kahramanca verdikleri mücadele, sanatsal ifadesini vals, opera ve müzikli komedi formlarında bulmuştu.⁴⁹ Messela, Gioachino Antonio Rossini'nin (1792-1868) *L'assedio di Corinto*'su (1826), Mesolongi kuşatması ve imhasına allegorik bir atıftı. Hector Berlioz'nun (1803-1869) ilk kez 1828'de sahnelenen operası *La Révolution grecque: Scène héroïque*'de Yunan bağımsızlık mücadelesi soylu ve yüce bir devrim olarak tasvir ediliyordu. Ludwig van Beethoven'ın (1770-1827), August von Kotzebue'nun (1761-1819) bir oyunu için yazdığı sahne müziği *Die Ruinen von Athen* [*Atina Harabeleri*] (op. 113, ilk icrası 1812) da güçlü Helensever tınılara sahipti.

Yunanlılara Yardım Cemiyetleri

Helensever faaliyetlerin en önemli şekli, kuşkusuz Helensever cemiyetlerin kurulması olmuştur. Bu cemiyetler, Yunanlılara çeşitli yollarla destek vermek

45 Bu konuda bk. Koukkou, *Jean Gabriel Eynard* 1963, s. 9 (Yunanca); Vakalopoulos, *Bağlar* 1975, s. 42 vd. (Yunanca).

46 Aynı yerde, s. 52 vd. (Yunanca).

47 Bu konuda bk. Simopoulos, *Devrimci Yunanistan* 2004, s. 85, not 1 (Yunanca); Kominos, *Otto ve Ulusal Banka* 1969 (Yunanca).

48 *Documents* 1826, s. 56-58. Ayrıca karşı. Amandry, *Fransız Seramiklerinde Yunan Devrimi* 1982, s. 23 (Yunanca).

49 Karşı. Hess, Agazzi & Décultot, *Vorwort* 2009, s. XII.

için gereken sermayeyi bağış ve yardımlarla topluyordu. İlk Helensever cemiyet, Wilhelm Krug'un halka hitap edişinden hemen sonra 1821 Ağustos'unda Stuttgart'ta kuruldu. Bir ay sonra Darmstadt'ta bir Yunan cemiyeti kuruldu. 1821 sonuna gelindiğinde güneybatı Almanya ve İsviçre'de çok sayıda Helensever cemiyet kurulmuştu. Kasım 1821'de Zürih'de resmî adı "*Zürcherischer Hülfsverein für die Griechen*" olan Helensever bir cemiyet kurulması, Yunanlılara yardımın koordine edilmesi açısından bilhassa önemliydi. Bundan kısa süre sonra Almanya ve İsviçre'de başka birçok Helensever cemiyet kuruldu.

İngiltere'de Helenseverlik faaliyetleri başlarda şahsî ve gayrı resmî bir nitelik taşıyordu. Fakat Sakız Adası'ndaki katliam Helenseverlerin faaliyetlerini arttırmalarına neden oldu. Böylece 1823'te Londra'da Yunan Komitesi [*The Greek Committee*] kuruldu. Fransa'da kurulan "Société de la Morale Chrétienne" [*Hıristiyan Ahlâkı Cemiyeti*] adlı insanî yardım cemiyeti ise Yunanlılara insanî yardım sağlamayı amaçlıyordu. Bunun ardından 1824'te "Société philanthropique en faveur des Grecs" [*Yunanlılara Destek Hayırseverlik Cemiyeti*] adlı bir Helensever bir cemiyet kuruldu. Bu cemiyetin faaliyetleri Yunanlı isyancılara doğrudan yardım sağlamak-tan ibaretti. Yunan Bağımsızlık Savaşı sırasında, 1821-1827 arasındaki dönemde, İtalya, Belçika, İsveç, Hollanda, İspanya ve Rusya gibi başka Avrupa ülkelerinde de Helensever cemiyetler kuruldu. Başkan James Monroe'nun (1758-1831) 1823'te Yunan bağımsızlık mücadelesini resmen onayladığını ilan etmesi, Amerikan Helensever hareketi için bilhassa önemliydi. Bilahare Boston, New York, Philadelphia ve başka yerlerde de Helensever cemiyetler kuruldu.

Bütün bu cemiyetler, Yunan bağımsızlık mücadelesini desteklemek için çeşitli faaliyetler düzenlediler. Yunanistan'a silah, cephane, erzak, giyecek sevkiyatı ile başka türden yardımları finanse ettiler. Sanat sergileri düzenlendi; savaşta-ki önemli olayları tasvir eden ve hasılatları Yunanlılara yardım olarak gönderilen taşbaskı resimler çok miktarda basılarak satıldı; kişisel ziyet eşyaları Yunanistan temalarıyla süslendi ve Yunan bayrakları üretilerek Yunanlı isyancılara gönderildi. Helenseverliğe yardım amaçlı çok sayıda müzayede yapılıyor; ölen savaşçıların veya zulme uğramış Yunanlı bakirelerin resimlerin taşıyan tabak takımları, şarap şişeleri, çiçekli vazolar, nakışlı elbiseler, kadın yelpazeleri, saatler, mürekkep

hokkaları ve mücevher kutuları satılıyordu.⁵⁰ Hatta bir Alman pastacı, Helensever şarkıların sözleriyle bezeli pastalar satıyordu.⁵¹ Yunan bağımsızlık mücadelesi Eugène Delacroix (1798-1863), Horace Emile Jean Vernet (1789-1863), Jacques-Louis David (1748-1825), Antoine-Jean Gros (1771-1835) gibi ressam ve heykeltıraşlar ile Delavigne, Pierre-Jean de Beranger (1780-1857) ve Victor Hugo gibi şairler için de gözde bir ilham kaynağı olmuştu.

Bununla birlikte Helensever cemiyetlerin esas faaliyeti, Yunanlılarla yan yana savaşacağı farz edilen gönüllüleri desteklemektir. Avrupa hükümetlerinin olumsuz tutumuna rağmen birçok Avrupalı, Yunan Bağımsızlık Savaşının başlamasından sonra savaşa katılmak maksadıyla Yunanistan'a gitmek istiyordu. Bu insanlar, kendi ülkelerindeki siyasi şartlardan memnun olmayan genç öğrenciler ve liberal idealistler, Napoléon Savaşlarının bitmesinin ardından kendilerine yeni bir faaliyet sahası arayan subayların yanı sıra maceracılar, topluma uyum sağlayamayanlar ve kanun kaçaklarından oluşuyordu. Bu sebeple bu yardımlar tartışma yaratmıyor da değildi. Gönüllülerin çoğu Yunan isyanının ilk yıllarında (Ekim 1821 ile Kasım 1822 arasında) Yunanistan'a gittiler. Almanya ve İsviçre'deki Helensever cemiyetler, Yunanistan'a dokuz gönüllü seferi düzenledi. Aralarında Fransızlar (71), İtalyanlar (62), İsviçreliler (19) ve İngilizler (12) de bulunmasına rağmen bu dönemdeki gönüllülerin çoğu (265) Almandı. Bunun yanında az sayıda Polonyalı ve Amerikalı da seferlere katılmıştı.⁵²

Profesör Thiersch'in Alman birliği kurma planı bu bağlamda özel bir ilgiyi hak etmektedir. Thiersch planını gerçekleştirmek için Theokharis Kephala gibi Yunan yurtseverlerle temasa geçti. Bunun sonucunda kurulan Alman birliği 130 adamdan oluşuyordu. Ancak Thiersch'in sadece askerî eğitimli kişilerin alınması yönündeki kesin talimatına rağmen bunların çoğu herhangi bir askerî eğitim görmemişti. Birlik Kasım 1822'de Yunanistan'a ulaştı. Bu, anılan süre zarfında gerçekleştirilen doku-zuncu ve son seferdi. Birliğe bağlanan büyük umutlara rağmen bu sefer, maksadına ulaşmamış ve Yunanistan'a varışından birkaç hafta sonra dağılmıştır.⁵³

50 Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için bk. Tsigaku, *Glanz der Ruinen* 1995, s. 20-21.

51 Tsigaku, *Glanz der Ruinen* 1995, s. 21.

52 Bk. St. Clair, *Greece* 1972, s. 356, akt. Quack-Eustathiadis, *Philhellenismus* 1984, s. 55. Gerhard Grimm tüm dönemdeki gönüllü sayısının 800 ilâ 1200 arasında olduğunu tahmin etmektedir. Grimm, *Studien zum Philhellenismus* 1965, ss. 41, 46; ayrıca bk. Klein, *L'humanité* 2000, s. 53, 128 no'lu not.

53 Bu konuda bk. Quack-Eustathiadis, *Philhellenismus* 1984, s. 52-54; Vakalopoulos, *Mobilisierung* 2007; Klein, *L'humanité* 2000, s. 37-39, 266-267.

Gönüllü seferlerinin yanı sıra Helensever cemiyetler ayrıca Avrupa ve Rusya'ya gelen Yunanlı sığınmacılara da yardım sağlıyordu. Örneğin Alexander Ypsilantis'in kuvvetlerinin bir kısım bakayası Rusya üzerinden İsviçre'ye kaçarak, buradaki Helenseverlerin yardımlarıyla, Marsilya üzerinden yeniden Yunan cephesine nakledilmişti.⁵⁴ Başka Yunanlılar da savaşın neden olduğu karışıklıklardan kurtulmak için Ancona'ya kaçmıştı. Helensever cemiyetlerin yardımını göremeyen bu insanlara Papalık devletinin organları yardım eli uzattı. Yaklaşık 52.000 kişiden oluşan bir diğer büyük Yunanlı sığınmacı topluluğu ise Odessa ve Basarabya'ya ulaştı. Bunlar İstanbul'dan ve Tuna eyaletlerinden geliyordu. Bu mültecilere de devletin resmî kurumları ve kilise yardım etti.

Trieste, Ancona, Livorno, Odessa, Marsilya, Malta, Amsterdam ve Viyana'da sığınmacılara destek cemiyetleri kuruldu. Yukarıda anılan Fransız hayır cemiyeti "Société de la Morale Chrétienne", Yunan sığınmacılara yardım için Mart 1823'te "Comité en faveur des Grecs réfugiés en France" [Fransa'ya İltica Etmiş Yunanlılara Destek Komitesi] adlı bir alt dernek kurdu.

Helenseverlerin faaliyetleri, Avrupa'da ve başka ülkelerdeki iklimi Yunanlıların lehine değiştirdi. Helensever hareket, Helenseverlik coşkusunu besleyip sürdürmüş ve Yunan Bağımsızlık Savaşının nihai muharebesinin yaşandığı Navarin'de 1827'de yaşanan olayları belirli ölçüde etkilemiştir. O dönemde de denildiği gibi, "*Navarino ist ein Triumph des Philhellenismus, ein Sieg der Völker über die Politiker*".⁵⁵ Tek sebep olmasa bile Helenseverlik hareketinin Yunan isyanının başarıya ulaşmasına önemli bir katkı sağladığı kesindir.

Bavyera'daki "Devlet Helenseverliği"

Bavyeralı Wittelsbach Hanedanı'nın (1833-1862) himayesi altında modern Yunan devletinin kurulması koşulları üzerinde 1827-1832 Londra Konferansında uzlaşma sağlandıktan sonra Avrupa Helenseverliği yeni bir evreye girmiş ve hükümet tarafından yönlendirilip desteklenen bir tür "devlet Helenseverliği"ne⁵⁶ dönüşmüştür. I. Otto döneminde Bavyera Hanedanı'nı bekleyen tek görev, Bağımsızlık Savaşı ve İç Savaşın yarattığı kargaşa sonrası istikrarlı bir siyasi önderlik ve hükümet kurma görevi değildi. Yunanistan'daki Otto idaresi, yoksul ve geri kalmış bir ülke için kapsamlı bir "yenilenme" süreci

54 Klein, *L'humanité* 2000, s. 38-39.

55 Seidel, *Bayern in Griechenland* 1981, s. 78 ("Navarin Helenseverliğinin zaferi, halkların politikacıları mağlup etmesidir", İng. terc. N. W.).

56 Krş. Spaenle, *Philhellenismus in Bayern* 1990.

de başlatmak zorundaydı: Yunanistan'ı Batı Avrupa'nın kültürel standartlarına ulaştırmayı ve ülkenin Avrupa'yla entegrasyonunu kolaylaştırmayı hedefleyen bu girişimler, Bavyera devletinin sağlayacağı kalkınma yardımlarıyla desteklenecekti.⁵⁷ Böylece ulus-devlet oluşum süreci kaçınılmaz bir şekilde monarşist-otoriter bir modernleşme programının tuzağına düştü. Otto'nun tahta çıkmasına (1835) kadar devlet işlerini yöneten Naiplik İdaresi, Devlet Müsteşarı ve Bakan Joseph Ludwig Graf von Armansperg (1787-1853), Devlet ve İmparatorluk Müsteşarı ve Fransız hukuku profesörü Georg Ludwig von Maurer (1790-1872) ile General Karl Friedrich von Heideck'ten (1788-1861) oluşuyordu. Naiplik İdaresi ilk aşamada işleyen bir merkezî devlet aygıtı kurmayı başarsa da⁵⁸ Bavyeralıların bir Yunan "ulusu kurma" girişimleri en nihayetinde başarıya ulaşamadı. Gerek Bavyera devlet bürokrasisinin modernleşmeye karşı devletçi yaklaşımı, gerekse Otto idaresinin cumhuriyet karşıtı monarşizmi nedeniyle modernleşmeciler –her ne kadar Helensever hissiyatla hareket etseler de– Yunan halkı tarafından fazla sevilmedi. 1843'deki ulusal anayasa kongresini kabul etmek zorunda kalan Otto, nihayet 1862 yılında tahtan feragat etti.

Bavyera kralı I. Ludwig'in tutkulu Helenseverliği sayesinde Atina'nın yeni Yunan devletinin başkenti ve monarşinin payitahtı olmasının ardından kentin mimari yenilenme süreci başladı. Otto idaresinin ilk on yıllık döneminde yeni Atina için birkaç plan hazırlanmıştı. Bu planlardan bazıları kısmen hayata geçirilirken bir kısmı sadece kâğıt üzerinde kalmıştı.⁵⁹ I. Ludwig, kendi kraliyet mimarı olan romantik klasist Leo von Klenze'yi (1784-1864) Atina'ya gönderdi. Antik Çağ sonrasında ait tüm unsurların Akropolis'ten uzaklaştırılması ve yapıların restorasyonuna başlanması büyük ölçüde Klenze'nin çalışmalarıyla gerçekleştirilmiştir. Klenze, kent için tasarlanan ilk planlar üzerinde yeniden çalışarak bir dizi kamu binası tasarladı. Friedrich von Gärtner (1792-1847) mimari planlarını uygulamaya koymada Klenze'ye göre daha başarılı oldu. Atina'da bugün Parlamente'ye ev sahipliği yapan kral konutu Gärtner'in planlarına göre inşa edilmiştir. Karl Friedrich Schinkel'in (1781-1841) öğrencileri olan Stamatios Kleantes (1802-1862) ve Eduard Schaubert (1804-1860) adlı mimarlar, yeni Atina ve Pire kentleri için ilk planları hazırladılar. Arkeolog Ludwig Ross (1806-

57 Krş. Maras, *Philhellenismus* 2012.

58 Dickopf, *Georg Ludwig von Maurer* 2002; krş. Dickopf, *Die bayerische Regenschaft* 1995; Grimm & Nikolaou, *Bayerns Philhellenismus* 1993; Institute for Balkan Studies, *Der Philhellenismus* 1986.

59 Krş. Papageorgiou-Venetas, *Hauptstadt Athen* 2002.

1859) ile birlikte çalışan mimar Hans Christian Hansen Schaubert (1803-1883) Akropolis'teki Athena Nike Tapınağı'nın restorasyonunu yönetti. Alman klasiizminin önde gelen siması Karl Friedrich Schinkel, yeni kurulan Yunan başkentinini hiç ziyaret etmemesine rağmen Akropolis'teki kraliyet sarayının planlarını hazırladı.⁶⁰ Ancak bu Akropolis'in tamamen dönüşmesine neden olacağından, Klenze bu planı kabul etmedi. Öte yandan Baviera Helenseverliğinin Münih'in görünümü üzerinde de önemli etkisi olmuştur. Söz gelişi Königsplatz, Karl von Fischer (1782-1820) tarafından Akropolis model alınarak tasarlanmıştır.

Jakob Philip Fallmerayer ve Helenseverlik Karşıtlığı

Tüm bunlara rağmen Avrupalıların Yunanistan coşkusu ve klasiistlerin antik Yunan'ı idealleştirmesi muhalifsiz kalmış da değildir. Ne gariptir ki Yunanperestlerin kafasındaki Yunanistan imgesine ve onunla ilişkili tüm ideal ve tasavvurlara yönelik hücumlar, Metternich'in egemen olduğu karşı devrimci Restorasyon döneminin simgelediği birinden değil, 1848 Devriminde etkin rol oynamış ve sonuç olarak Münih Üniversitesi'ndeki profesörlüğünü kaybetmiş birinden, yani Jakob Philipp Fallmerayer'den (1790-1861) gelmiştir.⁶¹ Fallmerayer, dünya tarihinin dönemlerinin, bu dönemlerde egemen olan ırklarca belirlendiği tezinden hareketle, modern Yunanlıları tanımlayan unsurun dilsel kimliklerinden çok ait oldukları Slav ırkı olduğunu düşünüyordu. 6. ve 7. asırlardaki Slav göçleri ve Arnavutların yayılması göz önüne alındığında Yunan ırkının Antik Çağdan beri varlığını sürdürdüğü varsayımının çok tartışmalı olduğunu iddia ediyordu.⁶² Fallmerayer'in modern Yunanlıların ulusal kimliğini kabul etmemesi, bir dizi reddiye ve karşı iddiayı tetikledi. Batı Avrupalı Yunanperestlerin Fallmerayer'in iddiasına karşı koymak ve antik Yunanlılarla modern Yunanlılar arasında kültürel-tarihsel ve ulusal süreklilik olduğu tezini desteklemek üzere ileri sürdükleri tüm iddialar, 19. yüzyılda Yunan tarih yazımınca benimsenmiş olup o zamandan beri Yunanlıların devlet ve toplum anlayışlarının özünü oluşturmaktadır.⁶³

Evangelos Konstantinu, Frankfurt

60 Krş. Fountoulakis, *Stamatis Kleanthes und Eduard Schaubert* 2006.

61 Krş. Thurnher, *Jakob Philipp Fallmerayer* 1993.

62 Krş. Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea* 1830.

63 Krş. Speck, *Philhellenismus* 1994.

Kaynakça

- Documents relatifs à l'état présent de la Grèce. Publiés d'après les communications du Comité philhellénique de Paris, 1. Kitap, Paris 1826.
- Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens: 1823-1832: Erster Theil, 2. Baskı, Leipzig 1837.
- Fallmerayer, Philipp Jakob: Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters, Stuttgart 1830, online: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10447159-7> [21/11/2012].
- Gaudin, Emile Claude: Du soulèvement des nations Chrétiennes dans la Turquie européenne, Paris 1822.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Iphigenia in Tauris, Liverpool 1851, online: <http://archive.org/stream/iphigen00goet> [21/12/2012].
- Goethe, Johann Wolfgang von: Werke: Auswahl, Stuttgart 1867, C. 1-36.
- Gründungsakt der Gesellschaft der Musenfreunde in Wien. Printed in: Ερμής ο Λόγιος ή φιλολογικαί αγγελία, Viyana 1814, ss. 79–103.
- Heynig, Johann Gottlob: Europas Pflicht, die Türken wieder nach Asien zu treiben, und Griechenland mit unserer christlichen Welt zu vereinigen, Dessau 1821.
- Hofmann, Georg: Das Papsttum und der griechische Freiheitskampf (1821–1822): Quellenausgabe mit Einführung, Rome 1952.
- Iken, Carl: Hellenion: Über Cultur, Geschichte und Literatur der Neugriechen, Leipzig 1822, 1. Heft.
- Krug, Wilhelm Traugott: Griechenlands Wiedergeburt: Ein Programm zum Auferstehungsfeste, Leipzig 1821, online: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10446862-1> [21/11/2012].
- Krug, Wilhelm Traugott: Letztes Wort über die griechische Sache: Ein Programm zum Michaelisfeste, Frankfurt am Main 1821.
- Schlegel, Friedrich: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, ed. by Ernst Behler v.d., Paderborn 1967, vol. 2.
- Thiersch, Friedrich Wilhelm: “Von der Isar” başlıklı yazı dizisi, *Augsburger Allgemeine Zeitung* (AAZtg) içinde, 1821.
- Winckelmann, Johannes Joachim: Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst, Dresden 1755, 2. Baskı, 1756, online: <http://www.archive.org/details/gedankenuberdie00winc> [21/11/2012].

Kaynakça

- Αμανδρύ, Αγγελική: Η ελληνική επανάσταση σε γαλλικά κεραμικά του 19^{ου} αιώνα, Αθήνα 1982 [Amandry, Angeliki: *19. Yüzyıl Fransız Seramiklerinde Yunan Devrimi*, Atina 1982].
- Arnold, Robert: Der deutsche Philhellenismus: Kultur- und literarhistorische Studie Bayreuth 1896 (Euphorion Özel Baskısı, 2. İlâve Kitap, Bamberg 1896, ss. 71-181).
- Arsh, Gregory L.: The Russian State Philhellenism of the XVIII Century: From Peter the Great to Catherine the Great, Frankfurt am Main 2007, *Philhellenische Studien 13* (2007) içinde, ss. 83–87.
- Αθάνας, Γεώργιος: Ο ποιητής και μαχητής [Athanas, G.: Şair ve Savaşçı], *Nea Estia* 1127 (1974) içinde, ss. 772–785.
- Beiser, Frederick C. (ed.): The Early Political Writings of the German Romantics, Cambridge 1999.
- Choisy, Frank: Suisse et Grèce, Atina 1907.
- Δημαράς, Κωνσταντίνος Θ.: Ο νεοελληνικός διαφωτισμός, Αθήνα 1980 [Demaras, Konstantinos Th.: *Modern Yunan Aydınlanması 2*. Baskı, Atina 1980].
- Dickopf, Karl: Georg Ludwig von Maurer und seine juristische Tätigkeit in Griechenland (Februar 1833–Juli 1834), Alexander Papageorgiou-Venetas (ed.): *Das Ottonische Griechenland: Aspekte der Staatswerdung* içinde, Atina 2002, ss. 143-152.
- Dickopf, Karl: Die bayerische Regentschaft in Griechenland (1833–1835), Reinhard Heydenreuter v.d. (ed.): Die erträumte Nation: Griechenlands Wiedergeburt im 19. Jahrhundert, Münih 1995, ss. 83-97.
- Fountoulakis, Olga: Stamatis Kleanthes und Eduard Schaubert: Zwei Schinkelschüler in Griechenland: Biographische Skizzen der beiden Architekten und ihre grundsätzliche Bedeutung für das moderne Griechenland, *PHILIA: Eine Zeitschrift für Europa I* (2006) içinde, ss. 20-27.
- Grimm, Gerhard: Studien zum Philhellenismus, Habilitationsschrift, Ludwig-Maximilian-Universität Munich 1965 (yayınlanmamış).
- Grimm, Gerhard & Nikolaou, Theodor (ed.): Bayerns Philhellenismus: Symposium an der Ludwig-Maximilians-Universität München am 22. und 23. Kasım 1991, Münih 1993.
- Hess, Gilbert; Agazzi, Elena & Décultot, Elisabeth: Vorwort, Gilbert Hess, Elena Agazzi & Elisabeth Décultot (ed.): *Graecomania: Der europäische Philhellenismus* içinde, Berlin 2009.
- Institute for Balkan Studies (ed.): Der Philhellenismus und die Modernisierung in Griechenland und Deutschland: Erstes Symposium organisiert in Thessaloniki und Volos (am 7.-10.

- März 1985) vom Institut für Balkan-Studien und der Südosteuropa-Gesellschaft München, Selanik 1986.
- Irmischer, Johannes: Der Dessauer Dichter Wilhelm Müller und der deutsche Philhellenismus, *Hellenika* 21 (1968) içinde, ss. 48–74.
- Irmischer, Johannes: *Der Philhellenismus in Preußen als Forschungsanliegen*, Berlin 1966.
- Κητρομηλίδης, Πασχάλης: Η πολιτική σκέψη του Ευγένιου Βούλγαρη [Kitromilides, Paschalis M.: *Eugenios Voulgaris 'in Siyasi Görüşleri*], G. S. Henrich (ed.): Evgenios Vulgaris und die neugriechische Aufklärung in Leipzig: Beiträge der Konferenz an der Universität Leipzig, Institut für Klassische Philologie, Abteilung Byzantinische und Neugriechische Philologie, 16-18 Ekim 1996, Leipzig 2003, ss. 83–96.
- Klein, Natalie: L'humanité, le christianisme, et la liberté: Die internationale philhellenische Vereinsbewegung der 1820er Jahre, Mainz 2000.
- Κομινός, Αχιλλέας: Ο Όθωνας και η Εθνική Τράπεζα, Αθήνα 1969 [Kominos, Achilles: *Otto ve Ulusal Banka*, Atina 1969].
- Korhonen, Tua: Der frühe Philhellenismus und die griechische Tradition im Finnland des 17. und 18. Jahrhunderts, *Philhellenische Studien* 13 (2007) içinde, ss. 61–67.
- Kotsowilis, Konstantin: *Die griechische Kirche in München: Als Gotteshaus zum Erlöser; Gemeinde der Hellenen und Mittelpunkt des bayrischen Philhellenismus*, 4. baskı, Münih 1998.
- Kotsowilis, Konstantin: Die griechischen Studenten in München unter König Ludwig I. von Bayern (von 1826 bis 1844): Werdegang und späteres Wirken beim Wiederaufbau Griechenlands, Münih 1995.
- Κούκκου, Ελένη: Ο Καποδίστριας και η παιδεία. 1803-1822. Τομ. Α. Η φιλόμουσος Εταιρεία της Βιέννης, Αθήνα 1958 [Koukkou, Helene: Kapodistrias ve Eğitim, 1803-1822, Cilt A: Viyana'da İlham Perileri Dostları Cemiyeti, Atina 1958].
- Κούκκου, Ελένη: Ιωάννης Γαβριήλ Ευνάρδος, 1775-1863, ο φίλος των Ελλήνων, Αθήνα 1963 [Koukkou, Helene: *Jean Gabriel Eynard, Yunanlıların Dostu*, Atina 1963].
- Maras, Konstadinos: Philhellenismus: Eine Frühform europäischer Integration, Würzburg 2012.
- Papageorgiou-Venetas, Alexander: Hauptstadt Athen: Zur Planungsgeschichte der Neugründung der Stadt im 19. Jahrhundert, in: Alexander Papageorgiou-Venetas (ed.): Das Ottonische Griechenland: Aspekte der Staatswerdung, Athens 2002, ss. 277–300.
- Pfeiffer, Gerhard: Studien zur Frühphase des europäischen Philhellenismus (1453-1750), Erlangen-Nuremberg 1968.
- Quack-Eustathiades, Regine: Der deutsche Philhellenismus während des griechischen Freiheitskampfes 1821-1827, Münih 1984.

- Seidl, Wolf: Bayern in Griechenland: Die Geburt des griechischen Nationalstaats und die Regierung König Ottos, Münih 1981.
- Seidl, Wolf: Das Land der Griechen mit der Seele suchend: Über das Griechenlandbild der deutschen Klassik, in: *Philhellenische Studien* 1 (1989), ss. 15–37.
- Seidl, Wolf: “Der Teutschland half, wird Hellas retten”: Ludwig I. von Bayern als philhellenischer Dichter, *Philhellenische Studien* 2 (1992) içinde, ss. 111–119.
- Σιμόπουλος Κυριάκος: Πώς είδαν οι ξένοι την Ελλάδα του <21, Αθήνα 20045 [Simopoulos, Kyriakos: *Yabancıların Gözüyle Devrimci Yunanistan (1821)*, C. 5, Atina 2004].
- Spaenle, Ludwig: Der Philhellenismus in Bayern 1821–1832, Münih 1990.
- Speck, Paul: Schlecht geordnete Gedanken zum Philhellenismus, in: Alfred Noe (ed.): *Der Philhellenismus in der westeuropäischen Literatur 1780-1830*, Amsterdam 1994, ss. 1–17.
- Σπηλιάδης, Νικόλαος: Απομνημονεύματα. Για να χρησιμεύσωσιν εις την νέαν ελληνικήν ιστορίαν 1821–1843, Π. Φ. Χριστόπουλος (επιμ.), Αθήνα 1972 [Speliades, Nikolaos: *Haturalar*, ed. P. Ph. Christopoulou, Atina 1972].
- St. Clair, William: *That Greece Might Still Be Free: The Philhellenes in the War of Independence*, Londra 1972.
- Thurnher, Eugen (ed.): Jakob Philipp Fallmerayer: Wissenschaftler, Politiker, Schriftsteller, Innsbruck 1993 (Schlem-Schriften 202).
- Tsigaku, Fani-Maria: Glanz der Ruinen: Die Wiederentdeckung Griechenlands in Gemälden des 19. Jahrhunderts: Aus den Beständen des Benaki Museums, Athen und des Rheinischen Landesmuseums Bonn, Köln 1995.
- Vakalopoulos, Konstantinos A.: Die Mobilisierung der europäischen philhellenischen Vereine zur Aufstellung der deutschen Legion während des griechischen Freiheitskampfes, *Philhellenische Studien* 13 (2007) içinde, ss. 323–329.
- Βακαλόπουλος, Κωνσταντίνος: Σχέσεις Ελλήνων και Ελβετών Φιλελλήνων κατά την ελληνική Επανάσταση του 1821, Θεσσαλονίκη 1975 [Vakalopoulos, Konstantinos A.: *1821 Yunan Devrimi Esmasında Yunanlılarla İsviçreli Helenseverler Arasındaki Bağlar*, Thessaloniki 1975].
- Βακαλόπουλος, Κωνσταντίνος: Νεοελληνική Ιστορία (1204–1940) [Vakalopoulos, Konstantinos A.: *Modern Yunan Tarihi (1204-1940)*, Thessaloniki 1990].
- Wünsche, Raimund: Carl Haller von Hallerstein: Der erste deutsche Philhellene in Griechenland, *Philhellenische Studien* 9 (2003) içinde, ss. 199-235.

Tanıtım / Reviews

**“Gobu”Stan’ın Gizemi (Kıpçaklar’a Giden Yol)*
Kitabı Hakkında**

Murat TAN*

Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü’nde hâlen görev yapan Prof. Dr. Cengiz Alyılmaz tarafından yazılan “Gobu”stan’ın Gizemi (“Kıpçaklar” a Giden Yol) isimli kitap Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları tarafından 2016’da yayımlandı. Büyük boy ve tek cilt olan kitap 704 sayfadır. Kitap sırasıyla Sunuş, Ön Söz, Kısaltmalar Dizini, İnceleme Bölümü, Bibliyografya ve Öz Geçmiş’ten oluşmaktadır.

Kitabın kapak tasarımı Türk Dünyası Görsel Sanatlar Ödülü sahibi Levent Alyap tarafından Türk dünyasının ortak damgalarından olan TEKE damgadan esinlenerek hazırlanmıştır.

Kitabın sunuş yazısı Bitlis Eren Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Mahmut Doğru tarafından kaleme alınmıştır. Sunuş’ta yer alan “bir çok bakımdan ‘öncü’ ve ‘çığır açıcı’ nitelik taşıyan bu eser” ifadeleri kitabın mahiyetini de açıklar niteliktedir. Çığır açıcı nitelikte olan bu kitap, kendinden sonra yapılacak araştırmalara kaynaklık edeceği gibi bugüne kadar benimsenmiş bazı kanıları da düzeltmeye çalışmaktadır. Örneğin; yazar Türk tarihinde sıklıkla vurgulanan Türklerin göçebe toplum olduklarına dair görüşlerin, ulaşılan yeni bulgular ışığında yeniden yorumlanmasına ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Bu ve buna benzer katkılarıyla

* Prof. Dr. Cengiz Alyılmaz, “Gobu”stan’ın Gizemi (“Kıpçaklar” a Giden Yol), Bitlis Eren Üniversitesi Yayınları, Ankara 2016, 704 s.

** Dr., Marmara Üniversitesi Türk Dili Bölümü.
Elmek: murattaan@hotmail.com

beraber kitap hem yeni araştırmacılara yol gösteriyor hem de alanında temel kaynak eser olma niteliğini taşıyor.

Ön Söz kısmında yazar, epigraf olarak Azeri Türkçesinin önemli şairlerinden Bahtiyar Vahapzade'den;

“Ey dilim,
Sende benim halgımın gehramanlığıla dolu
Tarihi vereğlenir.
Sende neçe min illik benim medeniyetim
Şan-şöhretim sahanır.”

dizelerine yer verir. Bu ifadelerde dilin medeniyeti saklama ve taşıma görevine değinilmiştir. Aynı şekilde bu kitap da başka medeniyet unsurları olan petroglifler ve damgaların dilin bu işlevine benzer işlevleri yerine getirdiğini ortaya koyar. Ön Söz kısmında ayrıca kitabın içeriği ile ilgili kısa bilgiler verilmektedir.

Kitabın inceleme bölümü “Gobu” Kavram İşareti (1-170), “Gobustan” Kavram İşareti (171-192), Gobustan’daki Petroglifler (193-596), Gobustan’daki Damgalar (597-642) isimlerini taşıyan dört alt bölümden oluşur. Kitabın inceleme bölümünden sonra Bibliyografya (643-680) ve Öz Geçmiş (681-691) kısımları gelir.

Yazar “Gobu” Kavram İşareti (1-170) bölümünde Gobu kavramının geçmişten günümüze Türk dili içindeki kullanımlarına yer verir. Bu kavram eski yazılı kaynaklarda “Kobi”, “kovi”, “kowi”, “kuba”, “koba”, “kopu”, “kuv” ve “kivi” şeklinde geçmektedir. Kelimenin bugünkü “gobu” şekli, tarihî seyir içinde fonetik bir değişimin son hâlidir. Türk dilinin değişik dönem ve lehçelerinde farklılaşmalar olsa da genel olarak “gobu” sözcüğü “boş; başarısız, şanssız, uğursuz, zavallı; işe yaramaz; faydasız; mal, varlık, miras, kalıt; sararmış, solmuş; oyuk, çukur; iri, kova” vb. anlamları karşılamak üzere kullanılmıştır. Ayrıca bu kelimenin türevlerinin de var olduğu ve kelimenin oldukça yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu örneklendirilir. “Gobu”nun bu kullanımları dışında bu kelimenin ve türevlerinin Türk boy adlarında kullanıldığına dair örneklere de yer verilir. Türk boylarından Kuman ve kitaba da temel teşkil eden Kıpçak boyunun isimlerinin kaynaklarda yer alan “kobi” ve “kovi”dan gelme türevler olduğu söylenir. Yazar bunlara dair oldukça ayrıntılı bir literatür taraması yaparak bu görüşe dair

desteklemelerde bulunur. Literatürde yer alan bilgiler ışığında yazar, Kıpçak kelimesinin aslında “gobu” kelimesinin ilk hâlimden türemiş bir kelime olduğuna işaret eder. Ardından “gobu” sözcüğünün fonolojik ve semantik özellikleri dikkate alınarak tarihî ve yaşayan Türkçenin lehçe ve ağızlarında kullanılan ilgili sözcüklerin tasnifi yapılır. Ayrıca bu bölümün sonunda ise başka dillerdeki “gobu” ile ilgili sözcüklere yer verilir. Bu bağlamda Moğolistan, Ermenistan, Irak, Suriye, Çeçenistan, Dağistan, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti gibi ülkelerde “gobu” ile ilgili sözcükler tespit edilmiş ve işaretler fotoğraflanmıştır.

“Gobustan” Kavram İşareti (171-192) bölümünde “gobu” sözcüğünün Farsçadan gelen “-istan” eki ile birleşimi sonucunda kazandığı anlamlar üzerinde durulur. Bunlar, “girintili çıkıntılı özellik taşıyan yerlerin genel ismi”, “coğrafi yerler” ve “bir halı türü” olmak üzere üç grupta tasnif edilir. Bu bölümde yoğunlukla “gobu” sözcüğünün değişik coğrafyalarda özel yer ismi olarak kullanılması üzerinde durulur. Bunlar, Azerbaycan’da bugün de “Gobustan” olarak anılan bazı kasabalar ve özellikle de Doğu Azerbaycan’ın Büyük Kafkas Dağlarının güneydoğu eteği ile Hazar Denizi arasında kalan yaklaşık 100 km’lik en büyük bölge olan “Gobustan”dır.



Kitapta inceleme kısmında bir diğer alt bölüm olan Gobustan’daki Petroglifler (193-596) hacimce kitabın en uzun kısmıdır. İsminden de anlaşılacağı gibi bu bölüm, bugünkü alfabelerin de çıkış noktasını oluşturan ve medeniyetlerin ilk simgesel işaretleri olan petroglifler hakkındadır. Bu simgesel işaretlerin öneminin anlaşılması için kitapta sunulan açıklayıcı bilgilerden sonra Gobustan’daki petrogliflere odaklanılır. Ancak araştırmanın sahası, tarihi süreç içinde Türklerin yaşadığı geniş coğrafi alanı da içine alır. Özeldir Gobustan’daki petroglifler yer alır

ve genelde ise diğer yerlerdeki örnekler onlarla karşılaştırılır. Bu yolla Gobustan petrogliflerinin Türk kültürü içindeki yeri ve anlamı açıklanır.

Bu bölümdeki bulgulardan hareketle hemen bütün önde gelen uluslarda olduğu gibi Türklerde de yazılı iletişim sistemine doğru giden sıralamanın temelinde petrogliflerin olduğu gerçeği tespit edilir. Daha sonrasında ise sıralama damgalar, harfler, alfabe ile devam eder. Yazılı iletişimin son halkası olan alfabaya geçiş sürecinin şekillenmesinde odak noktası ihtiyaç-iletişim dengesidir. Petroglifler de sistemli iletişime geçişin ilk basamağıdır ve toplumsal ihtiyaçtan doğmuştur. Sürecin başında yer alan petroglifler, bugün alfabe ile dile getirdiğimiz duygu ve düşüncelerimizin atalarımız tarafından kullanılan ilkel biçimleridir. Gobustan'daki araştırma sonucunda ilk örnekleri Milattan Önce 12000'li yıllara kadar giden petrogliflerin varlığı ortaya konur. Buna dair kanıtlar kitaptaki 733 görselin 562'si ile sağlanmaya çalışılmıştır. Bu bölümdeki petrogliflerin Türklere ait olduğuna dair bulgulara epigrafik, fotogronometrik ve topografik bilimsel metotlarla ulaşılmıştır. Bütün Türk dünyasından örneklerin karşılaştırılması sonucunda elde edilen petrogliflerin Türk kültürünün bir parçası olduğu ortaya konulur.

Bu bölümde Türk dünyası ve Türk yaşayış ve inanışlarıyla ilgili olan petrogliflerin yer aldığı coğrafya oldukça geniştir. İsmi geçen yerler arasında Moğolistan, Rusya Federasyonu (Tuva, Hakasya, Dağlık Altay, Yakutistan, Çuvaşistan, Başkurdistan), Kırgızistan, Kazakistan, Afganistan, Tacikistan, Pakistan, Hindistan, Türkmenistan, Özbekistan, Çin Halk Cumhuriyeti, Ukrayna, İran, Irak, Suriye, Gürcistan, Ermenistan, Dağıstan, Azerbaycan, Nahçıvan, Türkiye vb. vardır.

Temelinde Gobustan olmak üzere yukarıda ismi anılan zengin coğrafyada izleri sürülen ve hemen tamamı birbirini destekleyici mahiyette olan petrogliflere baktığımızda daha çok kaya üstüne işlenmiş olanlar ile vazgeçilmez ulaşım aracı olan kayıklardaki tasvirler ön plana çıkar. İçeriklerinde şaman/kam tasvirleri, gizemli kadın tasvirleri ağırlıktadır. Bunların yanında yaşayış ve inanışta güneş tasvirleri ile Türklerin yaşamında önemli olan hayvanların tasvirleri (dağ keçisi/teke, geyik, boğa, öküz, inek, kurt, at, kartal, arslan, deve, domuz) olduğu görülür.

İnceleme bölümünün Gobustan'daki Damgalar (597-642) ismini taşıyan son kısmında Gobustan'daki damgalar araştırılmıştır. Kitapta damgaların önemi ve ait oldukları toplum hakkında verdikleri bilgiler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir topluluk halinde yaşamaya başlayan insanoğlu için "ortak yaşayış ve inanışın, paylaşımın

ürünü olan damgalar (...) ayrıcalıklı grafiksel dil öğeleri içinde yer almış; ait oldukları toplulukların, boyların ve ulusların diğerlerine/ötekilere karşı varoluşlarının, kimliklerinin ve kültürlerinin göstergesi/sembölü olarak kullanılmışlardır.” (s.599)

Damgalar kaynağını genellikle mistik dünyanın totemleştirilen varlıklarından alır. Aynı durum Türk boyları içinde geçerlidir. Bu güçlü dayanaktan dolayı damgalar, Türk boylarının kimliklerini korumada ve bugüne ulaşmada önemli rol oynamışlardır.

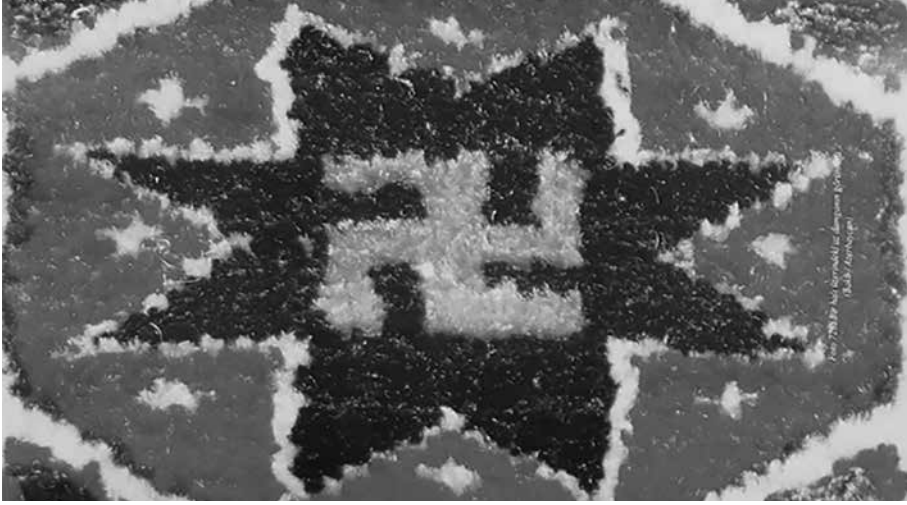
Türk boylarının kendileri için seçtikleri ayırt edici birer sembol olan damgalar; güneş, ay, ok, yay, dağ keçisi, geyik, yılan kuş başta olmak üzere çok çeşitlidir. Bu çeşitliğin en önemli sebebi olarak boyların artış göstermesi ve aralarında ortaya çıkan taht kavgaları gösterilebilir. Damgalara mezar taşlarında, anıtlarda, yazıtlarda, sikkelerde, tuğralarda, tuğlarda, bayraklarda, sancaklarda, sanat ve mimarlık eserlerinde, süs ve kullanım eşyalarında yer verilmiştir.

Türk boylarının kullandıkları birçok damga olmakla beraber kitapta asıl üzerinde durulan damgalar, Gobu damga ve Az damga örnekleridir. Dik bir çizginin üzerinde daire ve aynı çizginin orta kısmının sağında ve solunda ise aşağıya bakan kavisli çizgi şeklindeki yaygın Gobu damganın temsil ettiği manalar kitapta şöyle ifade edilir: “Gobu Damga geniş anlamda ‘insanı’, ‘insan-Tanrı ilişkisini’, ‘insanın Tanrı’ya bağlılığını ve teslimiyetini’, dar anlamda ise, ‘ataları’, ‘atalara bağlılığı’ ifade etmektedir.”(s. 606)



Az damga ise farklı milletlerin ve toplulukların yaşayış ve inanış sistemlerinde değişik manalar ifade eden oldukça yaygın bir işarettir. Şekil itibariyle nü-

ansları olmakla beraber "gamalı haç" şekline çok benzeyen Az damganın yaygın anlamı itibariyle güneşi ve hareket halindeki insanı birlikte temsil ettiği araştırmacılar tarafından ortaya konulmuşsa da Türk boylarında güneşi, evreni, sonsuzluğu, ölümsüzlüğü, ebedi mutluluğu, ışığı, aydınlığı ve tanrıya yakaran insanı temsil ettiği kabul edilmektedir.



Kitapta genel itibariyle yer adı olan Gobu/Gobustan'ın köken, yapı ve anlam bakımından araştırılıp incelenmesi amaç edinilmiştir. Bu itibarla araştırmanın konusu ve önemine uygun olarak geniş bir coğrafyada bütün yaşam kalıtlarının izi sürülmüş ve köken, yaşayış, inanış, davranış, tarih, kültür, uygarlık vb. etrafında bilgilerin derlenmesine çalışılmıştır. Bu çalışmaların yorumlanmasında ve değerlendirilmesinde disiplinlerarası boyutta metotlar uygulanmıştır.

Kitabın dikkati çekici bir özelliği de araştırmanın zengin görsel malzemeye desteklenmiş olmasıdır. Bu kapsamda kitapta numaralandırılmış 733 fotoğraf, tasarım, çizim ve harita bulunmaktadır. Bu görsel malzeme aynı zamanda araştırmaya güçlü bir dayanak teşkil eden bulgulardır.

Kitabın baskı kalitesi, kapak tasarımı, görsel malzemesinin zenginliği, içerdiği bilgilerin önemi ve dolayısıyla Türk kültür ve medeniyetinin daha iyi tanınmasına yapacağı katkı en başta gelen olumlu taraflarıdır. Bu olumlu taraflarına karşılık elde edilen bilgi ve bulguların bir sonuç bölümüyle daha derli toplu sunulmaması önemli bir eksiklik olarak belirtilebilir.

Tanıtım / Reviews

Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri Üzerine **Genel Bir Giriş**

Meliha ÖZHAN*

Kemal Özmen'in Türk edebiyatının Fransız edebiyatı ile ilişkisini ele alan ve Sel Yayıncılık tarafından 2016 yılında yayımlanan *Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri*¹ adlı kitabı, Fransız şiiri bağlamında değişim sürecine giren Türk şiirini ayrıntılı biçimde ele alan bir çalışma olarak nitelendirilebilir. Özellikle edebiyatımızın iç dinamiklerini etkilemesi yönüyle önemli bir edebi kaynak kabul edilen Fransız edebiyatı, Tanzimat döneminden itibaren Türk edebiyatının değişimine yön vermeye devam etmektedir. Buna rağmen şiirimizin Fransız kaynaklarıyla ilişkisini inceleyen derinlikli ve bütünlüklü eserlerin ortaya konmamasından ötürü alanda bir boşluk hissedilmektedir. Türk şiirinin gelişiminde ve dönüşümünde Fransız şiirinin oynadığı rolü detaylı bir tahlil ve kavram çalışmasından hareketle ele alan Özmen'in bu kapsamlı eseri söz konusu boşluğu dolduracak niteliktedir.

Yazarın bu kitabı, modern şiirimizin doğuş ve gelişim aşamalarında "kaynak metin" olarak Fransız şiirinin Türk şiirine katkılarını konu aldığı 1999-2016 yılları arasındaki yazılarından oluşmuştur. Kitabın tamamında özellikle "frankofon" şairlerin meydana getirdikleri eserlere, şiirimizin yol haritasının nasıl belirlendiğine, kuramsal düşünce alanındaki kısırlığın süreç içerisinde nasıl aşılmaya çalışıldığına dikkat çekilir (s.11). Özmen'in bu alandaki yazılarının yeniden de-

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, SBE Türk Dili ve Edebiyatı Doktora Öğrencisi,
Elmek: melihaozhan@gmail.com

1 Kemal Özmen, *Modern Türk Şiirinde Fransız Etkileri*, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2016.

ğerlendirmesiyle biçimlenen bu eserde, ekler de dahil olmak üzere on dokuz başlık vardır. Ekler bölümü ise üç başlıktan oluşur ve bu bölümdeki yazılarda; Divan edebiyatımızın iki şairi Sami ve Mahir'in birer şiirinin, İlhan Berk'in "Aragon" adlı eserinin, Ataoğlan Behramoğlu'nun *Hayata Uzun Veda* adlı kitabındaki şiirlerin, Fransız edebiyatıyla olan metinlerarası ilişkilerinden bahsedilir. Özellikle kitaptaki "Tanzimat Modernizasyonu, 'Frankofoni', Kaynak Kültür ve Etkilenme", "Fransız Etkisinde Modern Türk Şiirinde Yeni Yönelişler Tanzimat Edebiyatında 'Victor Hugo Olayı'", "Tevfik Fikret ve Fransız Şiiri (Musset, Coppée): 'Ferdi Bir Melâlden Büyük Bir İnsanlık Ümidine Doğru'", "Ahmet Haşim'in Sembolizmi:" başlıklı yazılarda tarihsel sürece ve kuramsal tartışmalara da yer verilmekte, dönüşen yeni "sanat algısı"nın arka planı gösterilmeye çalışılmaktadır.

Kitabın "Tanzimat Modernizasyonu, 'Frankofoni Kaynak Kültür ve Etkilenme'" başlıklı giriş yazısı, "Tanzimat modernizasyonu" ve "frankofoni" kavramlarına odaklanır. "Frankofoni" ilk olarak "Fransa'nın sömürgeleriyle olan dilsel ve kültürel birliğine gönderme yapan bir sömürge kavramı iken" daha sonra "Fransız dilinin, edebiyatının, kültürünün Fransa dışındaki varlığını nitelleyen bir kavram" olarak somutlaşmıştır (s.24, 25). "Frankofoni" süreç içinde, "Batı taklitçiliği", "Batı hayranlığı", "dekadan" gibi ifadelerle edebi eserlerde ve çevrelerde eleştiri konusu olsa da Türk edebiyatına çok boyutlu bir açılım ve zihniyet değişimi getirmiştir (s.26). Yazara göre modernist bir dünya görüşüne geçerken kültürel ve düşünsel altyapımız, kuramsal üretimimiz yetersizdir; bu bağlamda yapılan çabalar ise bireysel hamlelerle sınırlıdır. Bu noktada Özmen, Tanzimat döneminde gelişmeye başlayan, kurumsal ve zihinsel düzeyde amaçlanan modernizasyon sürecinin varlığını, ilerleyişin arka planını göstermeye çalışır. Klasik şiire ait birtakım tespitlerden hareketle edebiyatımızın ihtiyaç duyduğu yenileşme sürecinin gerekliliğini açıklar ve Tanzimat döneminde keşfedilmeye başlanan Fransız şiirinin Türk şiirine etkisini değerlendirmek için şu konuları tartışmaya açar: Türk edebiyatında eski-yeni tartışmaları, çeviri eserlerin zihniyet değişimine katkıları, Tanzimat dönemindeki yazarların Fransız edebiyatını tanıma süreci, yazarlarımızın romantizm ve realizme olan ilgileri.

Yazının odağındaki bir başka önemli konu ise metinlerarasılıktır. Başkasına ait fikir ya da ifadelerin yeniden kurgulanması ve özgün bir yaratıya

dönüşmesi mevzuu eskiden beri var olagelen bir sorunsaldır. Özmen'e göre "Fuzuli'nin yaşadığı ve döneminde çözümsüz gibi duran ikilik günümüz metin kuramcıları için artık bir sorun değildir. Başkasına ait olan "fikir" ya da "mazmun" yeni, dahası özgün bir yaratıya dönüşebilir (s.31). Bu bağlamda yazıda, "taklit" eyleminden hareketle yeniden yazım sürecine ışık tutacak çeşitli görüşlere yer verilir. Taklit, yazarlık deneyiminin oluşması ve edebi bir kimlik oluşturmak için gerekli görülen bir süreçtir. Belirli aşamalarda yazar ve şairlerimiz edebi gelişimi, Fransız kültürü ve edebiyatının etkisinde gerçekleşmiştir, geleneğimizde olmayan türlerin keşfedilmesiyle de edebiyat geleneğimiz genişlemiştir.

Özmen'in "Tevfik Fikret ve Fransız Şiiri (Musset, Coppée): 'Ferdî Bir Melâlden Büyük Bir İnsanlık Ümidine Doğru'" adlı yazısı Tevfik Fikret'in görüşlerine ve Fransız şairlerinden nasıl etkilendiğine odaklanır. Fikret, Musset'in sanat anlayışından etkilenmiştir ancak şiirlerindeki Musset etkisi, derinliği olmayan bireysel bir içlenme olarak kalmıştır (s.70). Coppée'nin "seçkin bir manzum-nesir" kullanarak şiir yazma üslubunu da taklit etmiş, öykülemeye dayalı biçimle şiire bakış tarzında yeniliklere gitmiştir. Bunun yanı sıra toplumsal içerikli şiirlerinin esin kaynağının ise François Coppée olduğu görülür (s.72). Fikret'in Baudelaire şiirinden aldığı esintiler hakkında yazılan "Paris'ten İstanbul'a Tevfik Fikret'teki Baudelaire Vizyonu" başlıklı yazıda ise; "Ah Ağlasam" adlı şiiri ile Baudelaire'in "Le Balcon" şiiri, "Terennüm" ile "Moesta et Errabunda" şiiri, "Bir Tenezzühten Avdette" ile "Elévation" şiiri, "Bahar-ı mağmum" ile "Recueillement" şiiri, "Zerrişte" ile "Le Chat" şiiri, "Sis" ile "Epilogue" şiiri arasındaki ilişkiler üzerinde durulmuştur. Fikret'in şiiri hem içerik hem de üslup bakımından Baudelaire şiirinden de önemli "etki izleri" taşır. Ancak Özmen'e göre Tevfik'in şiirindeki bu etkiler "Baudelaire'in dünya görüşü ve şiir estetiğinden kopuk ve uzak bir 'eskiz', bir 'hava', bir 'esinti' görünümündedir" (s.97).

"Ahmet Haşim'in Sembolizmi: Fransız Etkisinde Yeni Bir Şiirsel İdealizm" adlı yazıda, Haşim'in empresyonist ve sembolist üslubu üzerine yapılan tartışmalara yer verilir. Edebiyat çevrelerince yeterince anlaşılmayan ve belirli anlamlara indirgenen bu iki akımın tanımları yapılır, edebi arka planları ayrıntılı

olarak anlatılır. Bu noktada öncelikle yaygın bir görüş olan “Hâşim Sembolizm değil, Empresyonizm bir şairdir” iddiası açıklanır. Özetle şu sonuca varılmıştır: “Oysa bilinmesi gereken temel şey, Hâşim’in Sembolizm olduğu için “Empresyonizm” bir dünya ve eşya algısına sahip olduğudur (...) Hiçbir ‘Sembolizm’ şair yoktur ki ‘Empresyonizm’ olmasın; yani, nesneyi kendi içinde betimlemek, çözümlenmek, incelemek yerine, onun doğurduğu izlenimler yoluyla ‘tespit etmesin’(...) Mallarmé, Verlaine, Régner ve diğerleri ‘Empresyonizm’ değil midir?” (s.116). Hâşim, Fransız Sembolizm şairlerinden etkilenerek dış dünyadan edindiği izlenimlerle iç dünyasını anlatmıştır. Ancak şiirlerinde yeni duyular bulma konusunda Sembolizm kadar uzaklara gitmeyi başaramamıştır. “O, bir anlamda, kendi kozası içinde, Sembolizm’in düşlediği ‘başkalaşım’ı aklına getirmeden, sınırlı bir sözcük dağarcığı içinde, kendi düşsel/düşünsel/ideal dünyasıyla yetin[miştir]” (s.119).

Özmen’in “Yahya Kemal Şiirinin Fransız Kökenleri Üzerine ya da ‘Mektepten Memlekete’ ” yazısı ise Yahya Kemal’in Fransa’ya gidişini, ulusal aidiyetini ve şiir estetiğini orada nasıl keşfettiğini anlatır. Şair burada; Gautier, Banville, Baudelaire’i, Verlaine’i, Mallarmé’nin şiirlerini keşfeder; bu isimlerin dışında çeşitli Fransız şair ve yazarlarını okur ve etkilenir. “Sorel’in Alman ve İtalyan milliyetlerinin uyanışlarıyla ilgili görüşleri (...) özellikle Maurice Barrés’in milliyetçi söylemleri Yahya Kemal’i Osmanlı Türk tarihini yeni bakışla okumaya isteklendirir” (s.128). Mallarmé’nin şiirinden özellikle “saf şiir, ritim, çağrışımcılık ve müzikalite” konusunda etkilenir. Heredia’yı diğer şairlere nispetle geri olarak görse de Latin ve Yunan şairlerinin değerini ondan öğrenir. Şiir tekniği konusunda ise Verlaine şiirleri Yahya Kemal’de en kalıcı etkiyi yapar (s.134). Ancak yazıda bütün bu etkilenmelerin şaire derin bir Batı düşüncesi ve edebiyatı perspektifi sunmadığı gibi, onu “modern dünya”nın yönelişlerine çekmediği vurgulanır. Öte yandan şair Fransız şiirlerinin tesiriyle “kendini”, “tarihini” ve “şiir dili”ni keşfetmeye başlayacaktır. Bu görüşlerin ardından yazıda şöyle bir tespit çıkar karşımıza: “Yahya Kemal’in büyük ölçüde modern Fransız şiirinden hareketle ortaya koyduğu “şiir estetiği”nin özgün bir ‘buluş’ değil, 19. yüzyıl Fransız Sembolizm ve Parnas şiirinin aşamalı bir ‘keşif’i olduğunun altını çizmek gerekir” (s.137).

“İkaros’un Kavşagında İki Şair: Baudelaire ve Tarancı” başlıklı yazıda ise sanatçılara, şairlere ve yazarlara esin kaynağı olan “İkaros’un düşüşü” mitosunu detaylı bir biçimde ele alınır. Biri Fransız, diğeri Türk farklı dönemlerde yaşayan iki şairin yani Baudelaire ve Tarancı’nın birbirine birçok yönüyle benzeyen dramatik hayat serüvenleri, “İkaros’un tutkusu, yükseliş ve düşüşü”ne bağlanarak değerlendirilir. Özmen’in iddiasına göre, Tarancı’nın Baudelaire’in şiirlerinden izler taşıyan şiir ve dize sayısı sanıldığından azdır. “Maziye ya da Daldığı Zaman” ile “Correspondances” ve “Parfum exotique”; “Uzak Bir İklimde” ile “Correspondances”, “Parfum exotique” ve “Harmoni du soir”; “Sarayımız” ve “Düşündüğüm Yer” ile “Invitation au voyage”; “Abbas” ile “Recueillement”; “Ben Aşk Adamıyım” ile “Le Rebelle” şiirleri arasında benzerlikler vardır (s.198). Özmen, tespit ettiği bu şiir kesitleri üzerinden Tarancı’nın Baudelaire’den ne ölçüde etkilendiğini tartışmıştır. Tartışmanın sonucuna göre Baudelaire etkisindeki Tarancı, Türk şiirine alıçılmamış bir hava getirmiş; o döneme kadar işlenmemiş kimi izlekleri şiire sokarak şiirin olanaklarını genişletmiştir. Yazının bir diğeri iddiası ise şöyledir: Tarancı’nın şiirlerinde Baudelaire izi, “metinlerarası bir düzlemde ana izleği “sıkıntı” olan ruhsal bir atmosferin yansımalarıdır” (s.232).

Özmen’in “Tanpınar’ın Şiirindeki Bergson ya da ‘Bugünün Işığında Maziye Görmek Keyfiyeti’ ” yazısında zaman kavrayışını bireysel, toplumsal ve kültürel olgular boyutunda ilk kez işleyen kişinin Tanpınar olduğu dile getirilir. Tanpınar’ın Bergson’u tanıma ve eserlerinde Bergsoncu süreyi ele alma süreci anlatılarak seçilen şiirler üzerinden “süre”nin varlığı açıklanır. Tanpınar zamanı çizgisel ve ölçülebilir kategorilerle ele almaktan öte Bergsoncu anlamda tüm zamansal kategorilerin içselleştirilmiş algı ve anılarla iç içe geçtiği varoluşsal bir oluşum olarak ele almıştır (s.235).

“Tanpınar’ın Valéry Rüyası” yazısında ise Tanpınar’ın şiirinde rüya imajı çeşitli yönleriyle ve detaylı biçimde değerlendirilmiştir. Şiirlerinde Valéry gibi güçlü bir soyutlama yapmaya çalışmışsa da Tanpınar bunu “rüya hali” içine sıkıştırmış, yer yer yapaylığa ve özentili, süslü bir anlatıma düşmüştür (s. 282). Onun şiirinin özünde yer alan “rüya” imajında; dünyayı, eşyayı, zamanı, insanı, olguları algılama biçimi ortaya çıkar ve bir tür aşkınlık vardır. Öte yandan

bilinçli bir kurgu olan rüyası otantik değildir, bir tür yazınsal süstür. Valery'nin rüya algısı gibi "alt bir bilinç düzeyi modeli"nden farklıdır, bununla birlikte Tanpınar'ın rüya algısının Nerval'in yorumlarıyla örtüşen yönleri de vardır (s.283, 285).

"Orhan Veli'nin Fransızcadan Şiir Çevirileri ya da 'Kendi Şiirini Yazmak'" başlıklı yazıda ise Türk edebiyatındaki başarılı şiir çeviri örneklerine ve edebiyatımıza olan etkilerine dikkat çekilir; bunun yanı sıra Orhan Veli'nin şiir çeviri faaliyetlerine ve etkilenme sürecine yer verilir. Orhan Veli Fransızca'dan otuz beş şiir çevirmiş, başka dillerden hikâye, şiir ve roman çevirileri de yapmıştır. Bu çeviri metinleri Özmen, "çeviri yoluyla bir değişim köprüsü kurmak" biçiminde nitelendirir. Yaptığı bu çeviriler, aynı zamanda şairin kendi orijinal şiirlerini yazmasına vesile olmuş; şiir estetiğini olgunlaştırmış ve şiirsel yaratıcılığını beslemiştir (s.315).

"Metinlerarasılığın Kıyısında Bir Şair: Ahmet Muhip Dıranas" adlı yazıda, Dıranas'ın şiirindeki metinlerarasılık ve şiir estetiği ele alınır. Özellikle şiir ya da dize düzeyinde en çok etkilendiği şairin Baudelaire olduğu ifade edilir. Ancak Dıranas, bazı şiirlerinde bu etkilenmeyi yeterince özümsememiş, bazılarında ise yeni bir kurgu ile başarılı metinler ortaya çıkarmıştır. Yazıda Dıranas'ın belirli şiirlerinden örneklere de yer verilmiş ve bu şiirlerdeki metinlerarasılık çeşitli yönleriyle tartışılmıştır. Tüm bu saptamaların ardından Özmen, Fransız şiirinin Dıranas'ın şiirine belirli bir çokseslilik niteliği kazandırmakla beraber, bu etkinin yeni bağlam içinde tam olarak şiirsel dile dönüşemediğini belirtmiştir (s.334).

"İlhan Berk'teki Fransız Şiiri ya da 'Bir Başkası Ama Yine de Kendisi'" adlı yazıda, Berk'in Fransız şiiriyle karşılaşması ve poetikasını oluştururken nasıl bir sistematığı temel aldığı tartışılır. Özmen'e göre Berk; Apollinaire, Rimbaud ve Mallarme'nin şiir anlayışlarından yararlanmış. Bunun yanı sıra Pound, Eliot, Cummings gibi anglo-sakson şairlerden gelen etkiler daha başat bir gelenek olarak Berk'te yankı bulmuştur (s.338). Öte yandan Paris dönüşüyle birlikte Osmanlı şiirinin geleneksel kaynaklarına da yaslanmış. Bu yazıda Özmen, bir şairin bu kadar etkiden sonra özgün olup olamayacağı fikrini tartışır. Tartışmanın sonucunda, yer yer içerdiği öykünmecî yanlarına karşın İlhan

Berk'in Şir dilinin modernist açılımlara örnek oluŐturması açısından özgün olduğunu söyler (s.356.)

zmen'in bu alıŐması; Tevfik Fikret, Ahmet HaŐım, Yahya Kemal, Cahit Sıtkı Tarancı, Orhan Veli, Ahmet Hamdi Tanpınar, Ahmet Muhip Dıranas, İlhan Berk gibi Fransız Őiriyle bağlantılı Şairlerin, Şir estetiklerine ve metinlerarası yaklaŐımlarına odaklanırken; farklı bakış açılarını ve kuramsal arka planı kapsamlı bir biçimde vermesiyle dikkat çekicidir. Modern Şiirimizin gelişim aŐamalarını da inceleyen bu yazılarda, ne çıkan medeniyet merkezli değişim ve etkileŐim sürecinde "zgnlk" bağlamının yeniden gözden geçirilmesi, metinlerdeki etkileŐimi ve bağlantıları daha anlaşılır kılmıştır. Ayrıca, zmen'in Őairlerimizin Fransız Őirleriyle ilişkisini verilerle ve metin odaklı zmlemleri dikkate alarak eleştirel bir üslupla incelemiŐ olması, buna bağlı olarak sanat algılarını tekrar irdelemesi, belirsiz ve yanlış anlaşılan birçok konuyu farklı yönleriyle tekrar düşünmeyi mümkün kılmıştır. Sonuç olarak, Tanzimat döneminde itibaren başlayan modernleşme olgusunu ve Fransız edebiyatının Türk Őirini nasıl etkilediğini çarpıcı tespitler ve derin analizlerle ortaya koyan bu eser, alanda yapılacak başka okumalara da imkn sunabilecek ve yol gösterecek düzeydedir.

Tanıtım / Reviews

Paul H. Fry, *Edebiyat Kuramı*¹ Üzerine Genel Bir Bakış

Bilal AKYÜZ*

“Eğer bir şeye, örneğin bir yüze, çok yakından bakarsanız doğal olarak görebileceğiniz tüm noktacılar, foliküller veya üst yüzeydeki pikseller, retinal bir Mark Tobey tablosudur. Eğer çok uzaktaysanız tüm göreceğiniz bulanıklık veya Zizek’in “lekesi”dir. Eğer bir şeye bakar ve gözlerinizi kaparsanız bu şey retinal bir Mark Tobey tablosu haline gelir. Eğer bir jetteyseniz ve aşağıya bakıyorsanız, gördüğünüz şey kesinlikle bir biçime ve yapıya sahip bir şeye benzer ama bu şey, eğer ayağınız yerde ise, jette gördüğünüz şeyden farklıdır. Hatta düz bir ovada olsanız ve jetten olduğu gibi olabildiğince uzağa, ufka baksanız bile gördüğünüz şey yine tamamen farklı bir biçim ve yapı olacaktır.”² (s. 285-286)

Edebiyat Kuramı'nın “Postmodern Ruh” isimli bölümünden alınan yukarıdaki parça kuram hakkında genel bir çerçeve çizmek için oldukça elverişlidir. Kuram, edebi metni daha detaylı görmeye ve anlamlandırmaya katkıda bulunur. Bakılan yere göre metin de okuyucusuna farklı bir yüzünü gösterir. Bu yüzlerin her biri ise okuyucu için bir farklılığı ifade eder. Edebiyattaki farklılık ise zenginlikle eşdeğerdir. Yani kuram “zenginleştirir”. Durum böyle olunca bir metinden azami düzeyde istifade etmek ve onu çeşitli yönlerden görme imkânı yakalamak için okurun kuramla barışık olması gerekir. Bu barışıklığı ise edebiyat kuramcısı sağlayacaktır. İşte bu noktada Türkçeye 2017 yılında Ayşe Demir ve İbrahim Tüzer tarafından kazandırılan Paul H. Fry’ın *Edebiyat Kuramı* isimli kitabına eğilmek yerinde olacaktır.

¹ Paul H. Fry, *Edebiyat Kuramı*, çev., Ayşe Demir - İbrahim Tüzer, Hece Yay. Ankara 2017.

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Elmek: bllakyz@gmail.com

² Koyu renk üstüne beyazla yaptığı ritmik, soyut kaligrafik imgelerle tanınan Amerikalı (1890-1976) ressam.

Paul H. Fry, Yale Üniversitesi'nde çok uzun yıllar ders vermiş tecrübeli bir akademisyendir. Edebiyat Kuramı da üniversitede verdiği derslerin derlenmesiyle oluşmuştur. İki bölümden oluşan uzunca bir girişten sonra, beş ana başlık altında toplanan kitap iki ek kısımla sonlanmaktadır. Kitapta yirmi altı bölüm vardır ve her birinde farklı bir kuram ya da konu ele alınmıştır. Bu bakımdan okura kuramsal anlamda bahsedilen zenginliği sağlayabilecek nitelikte bir çalışmadır.

Eserin ilk iki bölümü giriş niteliğindedir. Bunlardan birincisinin başlığı “Kuramın Tarih Öncesi ve Yükselişi”dir ki, bu bölüm daha çok sorulan bir takım sorular üzerinden ilerler. Kuramın zaman içerisindeki gelişimi ifade edilirken Marks, Nietzsche, Freud ve Ricoeur gibi önemli isimlerin görüşlerine de yer verilerek konu etraflıca tartışılır. Bu isimler etrafında tartışılan konunun merkezinde daha çok “kuşku” ve “kuram” bağlantısı vardır. “Kuram ve İşlevsellik” adını taşıyan ikinci bölümde ise “kuşku”nun yerini “determinizm” alır. Bu bölümde önceki bölümde adı geçen isimlere Michel Foucault, Roland Barthes, Henry James gibi yakın tarihin önemli kuramcılarının isimleri de eklenir. Foucault ve Barthes’in yazar hakkındaki görüşlerine değinilir.

Giriş mahiyetinde olan bu bölümlerden sonra “Yorumlama ve Okumanın İlk Yansımaları” başlığı altında bir metnin nasıl yorumlanabileceği noktasında farklı bakış açıları getiren açıklamalar yer alır. “Hermenötik Dairenin Giriş ve Çıkışları” bölümünde bu sahanın Hans-Georg Gadamer, E.D.Hirsch ve Martin Heidegger gibi önemli isimleri üzerinden hermenötik konusunda bir tartışma yürütülür. Hermenötiğin ortaya çıkışından ve tarihsel gelişiminden bahsedildikten sonra Gadamer ve Hirsch’in yorumlamaya farklı bakışları incelenir. “Biçimci Okuma” kısmında Gadamer ile devam edilmekle birlikte Hirsch’ten söz edilir ve ardından Wolfgang Iser’e değinilir. Gadamer okuyucu ile metin arasındaki boşluğun küçük olmasını savunurken, Iser bu boşluğun bir üst seviyeye geçebilmek için büyük olması gerektiğini düşünür. “Boşluklar” kavramı bu parçada önemli bir yer tutar. Öte yandan Gadamer’in daha geleneksel bir tarafı, Iser’in ise daha yenilikçi bir kanonu temsil ettiği söylenebilir.

Eserde, “Metin ve Yapı” kapsamında yedi farklı bölüm incelenir. Bunlardan ilki “Bağımsız Sanat Eseri Fikri” ismini taşır ve bu bölümde 20.yüzyıl

biçimciliğine geçiş yapılır. “Biçim” bu bölümde oldukça ön plandadır. Eleştiri tarihi ile edebiyat eleştirisini arasındaki farka vurgu yapılarak yakın okumanın edebiyata olan katkısından bahsedilir. Devamında Platon ve Aristoteles’in şiire bakışı üzerinde durulur. Her ne kadar bu ikili şiire ve şaire zıt kutuplardan baksa da temel nokta ikisinin de biçimle ilgileniyor oluşudur. Platon, “nesnelerin ideal biçimlerinden üç kere uzaklaş”tığını (s. 94) söylerken; Aristoteles, “şairlerin yaptığı şeyin gerçekte dünyada var olan unsurları yeniden düzenlemek daha da iyisi sıraya sokmak”(s. 95) olduğunu söyler. Sir Philip Sidney’in fikirleri üzerinden Aristo’nun düşüncesi savunulur ve yine temelde biçim vardır. Sonrasında Kant’tan bazı parçalar alınarak bunun biçimle bağlantısı kurulur. Bu bölümün dikkat çeken diğer isimleri Oscar Wilde ve özellikle de William K. Wimsatt’tır.

“Yeni Eleştiri ve Diğer Batı Biçimcilikleri” isimli başlık altında “Yeni Eleştiri”nin 1930 ve 40’lı yıllarda ortaya çıktığından hareketle “birlik” kavramını üzerinde durulur. Richards “şiirin çatışan ihtiyaçları uyumlu hale getirme görevi olduğunu savunur.”(s.117). Richards’ın bu düşüncesi Aristoteles’in katarsis kavramına benzetilir. Öğrencisi Empson ise metnin *bütünüyle* ilgilenmemesi ve belirli bir şeye odaklanması bakımından hocasından ayrılır. Ayrıldığı daha önemli kısım ise “şiir sanatının belki de çatışan ihtiyaçlarımızı tatmin etmediği”ni düşünüyor olmasıdır. (s. 123) Konu “Rus Biçimciliği”ne geldiğinde ise, anlam iyice askıya alınır ve odak noktası olarak “biçim” seçilir. Eikhenbaum ve Shklovsky Rus Biçimciliğini anlamamıza katkıda bulunan isimler olur. Shklovsky’nin “yabancılaştırma” kavramını üzerinde durduğuna işaret edilerek biçimcilerin bununla ciddi şekilde ilgilendiklerinden bahsedilir.

“Göstergebilim ve Yapısalcılık” isimli bölümde esas hareket noktası Saussure’ün yazılarıdır. Göstergebilim’in aslında bir edebiyat kuramı olmadığı, fakat pek çok kuramı etkilediğine vurgu yapılır. Dilin geleneksel bir işaretler sistemi olduğundan söz açıldıktan sonra devamında *langue* ve *parole* kavramları genişçe açıklanır. “Freud’un bilinci, bilinçsizlikten çıkarmasına benzer şekilde *eşzamanlı* olarak dil sadece konuşmadan çıkarılabilir.” (s.151) görüşü ortaya atılır. Dilin *gösteren-gösterilen* ilişkisi bağlamında *rastgele* bir ilişki olduğuna işaret edilir. Dilin birbirine bağımlı terimlerden olduğunu belirten Saussure “bağlam”ın öneminden bahseder. Kısacası okur bu bölümde pek çok yeni

kavramla karşılaşır. “Dilbilim ve Edebiyat” başlığı altında dokuzuncu bölümde yapısalcılığın dilbilimden doğduğu vurgulanır. “Eşzamanlılık” ve “ardıllık” kavramları üzerinde daha detaylı açıklamalar yapılır. Levi-Strauss, Roman Jakobson ve Barthes’in fikirleri etraflıca tartışılır.

On ve on birinci bölümlerde ise, göstergebiliminin temel kavramları ve önemli isimlerinin görüşlerine yer verilir. “Yapısökümcülük” başlığı altında sırasıyla Jacques Derrida ve Paul De Man üzerinde genişçe durulur. Derrida’yı anlamaya çalışırken “İnsani Bilimlerin Dilinde Yapı, İşaret ve Oyun” makalesinden hareket edilir. Bu noktada “Merkez”in dağılması, “yapısallığın” eleştirisi, “difference” ve “différance” kavramları oldukça önemlidir. Derrida’nın Levi-Strauss ve Saussure hakkında fikirlerini dile getirdiği konulara odaklanılır. Ses ve yazı arasındaki farktan bahsedilerek, Paul De Man’ın bu konudaki görüşlerine yer verilir. Man, Derrida’nın aksine bir edebiyat kuramcısıdır. Bu noktadan sonra ikisi arasındaki bazı benzerlikler ve farklılıklar üzerinde durulur.

Dil ve biçim üzerine olan tartışmalar eserde genel hatlarıyla bu başlıklar altında toplanmıştır. Çalışmanın ilerleyen safhalarında söylemin psikolojik boyutuna doğru bir yolculuk başlar. Bu bölümler Yazar (Okur) ve Ruh başlığı altında toplanmıştır. “Freud ve Kurmaca” kitapta 12. bölümde ele alınır. Peter Brooks’un Freud ile ilgili fikirleri üzerinden bir tartışma ile başlar. “Bilinç”, “bilinçdışı”, “metafor”, “düzdeğişmece” kavramları ön plandadır. “Bütün yaşamın amacı ölmektir.” (s. 235) ve “Organizma doğru zamanda, doğru biçimde kendi koşullarına uygun biçimde ölmek ister.” (s. 235) gibi fikirleri üzerinden Freud’un “ölüm arzusu” düşüncesi tartışılır.

“Kuramda Jacques Lacan” başlığı altında ise öncelikli olarak Lacan’ın görüşleri üzerinde durulur. Lacan “Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır.” (s. 251) der. Diğer dikkat çeken bir görüşü ise onun “uygun bir sona inanmaması”dır (s. 245). Lacan’ı anlarken Saussure’e ve Derrida’ya sık sık başvurulur. Temel olarak bahsedilen şey şudur: “Göstereni herhangi bir gösterilene bağlamanın imkânsızlığı, arzu nesnesini fark etmenin imkânsızlığına denktir.” (s. 258) “Etki” isimli 14. Bölümde konunun merkezinde Bloom ve Eliot vardır. Eliot, gelenek ve bireysel yetenek arasında bir ilişki kurarken Bloom’da ise diğer

metinlerle olan etkiden söz edilir. Toplumsal bağlama henüz geçmeden önce “Postmodern Ruh” isimli bölüm karşımıza çıkar. Burada Deleuze, Guattari ve özellikle de Slavoj Zizek’le Lacanvari alanlara bir yönelim vardır.

Bu noktadan itibaren edebiyatın, toplumsal, ekonomik, politik ve tarihi sebeplerce üretimine, sosyopolitik doğuşuna odaklanılmaktadır. Buradaki çeşitli bölümler **Toplumsal Bağlam** başlığı altında ele alınır. “Okurun ve Metnin Toplumsal Geçirgenliği” başlığı Mikhail Bakhtin ve Hans Robert Jauss okumalarını içerir. “Bakhtin’in ana ilgisi bir metin üreten yaşam dünyasıdır ancak Jauss’un ana ilgisi, doğrudan yaşam dünyasının kendisidir.” (s. 301). “Çiftseslilik”, “hakiki çok dillilik”, “çokseslilik” gibi kavramlar ön plandadır.

“Eleştirel Kuramın Frankfurt Okulu” başlığı altında edebiyat kuramcılığında bu okulun oynadığı role dikkat çekilir. Marksizm’den bahsedilirken “Edebiyat teorisindeki sosyal eleştirinin kat kat en yayılmış biçimi Marksist olanıdır.”(s. 322) denir ve sonrasında Engels, Lukacsz, Adorno ve Benjamin’in bu konudaki görüşleri üzerinde durulur. Ardından gelen bölüm “Politik Bilinçsizlik”tir. Bu bölümde Fredric Jameson’un “Siyasal Bilinçdışı” isimli çalışması üzerinde durulurken yine Jameson’dan ve Marks’tan bazı pasajlar kullanılmıştır. Toplumsal bağlam “Yeni Tarihselcilik” konusuyla devam eder. Bu konu “1970’lerin sonlarında başlayarak 1980’ler boyunca 1990’lara kadar devam eden ve akademiye silip süpüren bir edebiyat akımı” (s. 357) olarak nitelendirilir. Greenblatt, “Edebiyatın kendisi tarihi bir kurumdur, tarihi iki taraflı/karşılıklı olarak etkileyebilecek söylemsel güçtür.”(s. 362-362) der. Burada esas konu edebiyatın da tarihi etkilediğidir.

Bu aşamadan itibaren sosyal alanın içinde kalmakla beraber özel insan kimlikleri ile ilgili olan bölümler başlamaktadır. Bunlardan birisi “Klasik Feminist Gelenek”tir. Bu bölümde Virginia Woolf ve Elaine Showalter’ın okumaları mevcutken Woolf’un *Kendine Ait Bir Oda* isimli eserine oldukça fazla atıf vardır. “Afro Amerikan Eleştirisi” isimli bölümde de kimlikler üzerinden bir tartışma sürerken Henry Louis Gates ve Toni Morrison’un fikirleri üzerinden konu işlenir.

“Postkolonyal Eleştiri” kısmında temel iki figür Edwar Said ve Homi K. Bhabha’dır.

“Said’in Oryantalizmi yapısalcı öncüller sayesinde çalışır. Ana ilgisi ben ve ötekinin ortak ve karşılıklı ikili itirazıdır (...) Said’in bakış açısının temel ikiciliği çoğu kez Derrida’nın yapısökümüne katılan Bhabha’nın “çifte bilinç” kavramı iki perspektifin birleşmesi veya karmaşası değildir ama bakış açısının bozulması durumudur.”(s. 419-420)

Hegel’in efendi-köle diyalektiği üzerinde durulan bölümde; Lacan, Foucault, Gramsci, Saussure gibi isimlere de göndermeler mevcuttur.

“Eşcinsel Kuram ve Cinsiyet Edimi” adını taşıyan bölümde dikkat çeken isimler Michel Foucault ve Judith Butler’dır. Foucault, “ittifakın yerleşmesi” ile “cinselliğin yerleşmesi” dediği şeylerin ortak ve farklı noktaları üzerinde durur ve şöyle der “Söylem, güç-bilgi yaratır. Güç-bilgi ise kimliği yaratır” (s. 442). Foucault cinselliği, güç-bilginin etkisi olarak (...) Butler ise bunu, görülü olduğu ve dışa vurduğu müddetçe performansın etkisi olarak görür.” (s. 439) Her ikisinin ortak olarak sorduğu soru şudur: “Belli bir kültürün cinsel düzenlemelerinin normal olduğunu kim ileri sürer?” (s. 441). Butler ayrıca ne heteroseksüelliğin ne de homoseksüelliğin önce gelmediğini söyler. Bunu Levi-Strauss ile destekler. Çiğ olan her ne kadar kronolojik olarak pişmiş olandan önce görünse de söz gelimi pişmiş olan bir havucu yemeden diğerine çiğ denilemeyeceğinden bahseder. “Edebi İncelemenin Kurumsal Yapısı” Toplumsal Bağlam başlığının son bölümüdür. Stanley Fish ve John Guillory ikilisinin düşünceleri ile bu bölüm sonlanır.

“Kuramın İyi ve Kötü Tarafları” başlığı altında eserdeki son tartışmalar yapılır. Steven Knapp ve Walter Benjamin Michaels “Kuramın Sonu mu? Yeni Faydacılık” başlığı altında işlenirken bu isimlerin “Yeni Faydacı” oldukları ve hermenötiğe karşı oldukları gösterilir. Knapp ve Michaels insanların, temel olarak üç hata yaptıklarından bahseder. “Birinci hata anlam ve niyet arasında bir fark olduğunu varsaymaktır.” (s. 479) İkincisi “dil ve konuşma arasında bir fark olmadığı ısrarlarından kaynaklanmaktadır”(s. 479), üçüncüsü ise “bilgi ve inancın araçsallaştırılmasıdır” (s. 478). Bu bölüm temel olarak bu “hata”lar üzerine açıklamalarla geçer. “Şimdilerde Kim Kuramdan Nefret Etmiyor ki?” isimli son bölümde ise “Neden edebi teoriyi kurtarma zahmetine girelim ki?” sorusu sorulmakta ve bir önceki bölümle ilintili şekilde bir tartışma yürütülmektedir.

Son iki bölüm kitabı ek nitelikte olup hem nicelik olarak hem de nitelik olarak ciddi bir kaynakçayı içerisinde barındırır. “Derslerde Kaynak Gösterilen Bölümler”, kısmında bazı bölümler için ek okuma kaynakları sunulurken, “Yorumlama Biçimleri: Edebiyat Kuramında İleri Okuma Rehberi” isimli bölümde Stefan Esposito devreye girer ve kuramların kaynaklarını daha derin bir şekilde okuyucuya sunar.

Edebiyat Kuramı temel olarak bu bölümleri bünyesinde barındırır. Kitapta her kuram çeşitli makale ve temel metinlere dayandırılarak anlatılmıştır. Her bölümde çeşitli temel okumalar olması elbette eseri zenginleştirmiştir. Bununla birlikte eser yer yer dolambaçlı yollara girmiş, çok farklı göndermelere başvurmuş ve bu bakımdan okurundan ciddi bir altyapı istemiştir. Yani okurun eseri eline almadan önce bazı şeylere hâkim olmasını zorunlu kılmıştır. Değişilmesi gereken bir diğer nokta çeviridir. Çeviri elbette başlı başına bir uğraştır ve ciddi bir emek gerektirir. Konu kuram olunca bu emek daha da artacaktır. Bu eserde bazı noktalarda çeviriden kaynaklı anlam ve anlatım belirsizlikleri/bozuklukları göze çarpsa da, bu durum eserin değerinden bir şey kaybettirmez. Kuramsal anlamda Türkçe edebiyatta ciddi bir eksiklik söz konusudur. Bu bakımdan *Edebiyat Kuramı* isimli bu kapsamlı eseri çevirme yürekliliği göstermiş, emek harcamış ve bunu başarmış akademisyenlerimize teşekkür etmek gerekir.

Eserin diline bakıldığında metnin tümüne yayılan mizahi bir anlatım dikkat çekmektedir. Bazı bölümlerde ciddi bir anlatıma bürünmüş olsa da üslubun okuru sıktığını söylemek zordur. *Çekici Kamyon Tony* de kuramları anlarken sık sık okuyucunun yardımına koşar ve uygulamalı bir biçimde kuramı tanımaya olanak sağlar. Öte yandan Paul H. Fry’ın alıntılacağı makaleler ve parçalar ile kendi fikirlerini başarılı bir şekilde sentezleyerek okuyucuya sunduğu rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca eserdeki tüm bölümler her ne kadar müstakil olsa da birbirlerine göndermelerle doludur. Bu da zihinde kuramların karşılaştırmalı bir şekilde yer etmesini kolaylaştırır.

Dil ve Edebiyat Araştırmaları

Yayın İlkeleri

1. Dil ve Edebiyat Araştırmaları dergisi, dil ve edebiyat alanlarının yanı sıra tarih, felsefe, sosyoloji, psikoloji, eğitim, iktisat tarihi, siyaset bilimi, iktisat, işletme gibi beşerî ve sosyal bilimler alanında yapılan özgün bilimsel çalışmalar-yayımlandığı uluslararası hakemli, elektronik ve basılı bir dergidir.

2. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce başka bir yerde yayımlanmış yazılara dergide kesinlikle yer verilmemektedir. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, ancak basılmamış olması halinde ve bu durumun açıkça belirtilmesi şartıyla kabul edilebilir. Bu türden yazıların etik sorumluluğu makale sahibine aittir.

3. Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi Bahar/Nisan ve Güz/Ekim olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Her yılsonunda derginin bir önceki yıllık dizini hazırlanır ve bu dizin Bahar/Nisan sayısında yayımlanır.

Bahar sayısı 30 Nisan ve Güz sayısı 31 Ekim tarihlerinde elektronik ve basılı olarak yayımlanır. Bahar sayısı için yazıların son gönderilme tarihi 1 Nisan, Güz sayısı için ise 1 Ekim tarihleridir. Bu sayıların haricinde arada çıkarılacak özel sayılar için de özel tarihler belirlenip ilan edilir.

4. Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına ve abonelere, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

5. Çalışması yayımlanan yazarlara bir adet dergi gönderilir.

6. Yazımda ve kısaltmalarda TDK İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

7. Yazıların Değerlendirilmesi

Dil ve Edebiyat Araştırmaları dergisine gönderilen yazılar, önce Yayın Ku-

rule tarafından incelenir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel nitelik en önemli ölçüttür. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, alanda uzman kabul edilen iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır.

Hakemler kendilerine gönderilen yazıyı 20 gün içinde değerlendirir. Bu süre içerisinde raporunu göndermeyen hakemle irtibata geçilerek değerlendirme için hakeme bir defaya mahsus olmak üzere 10 gün ek süre verilir. Hakem bu sürede de raporunu gönderemezse değerlendirme süreci sonlandırılır.

Makale, yayımlanma aşamasına gelmiş, yukarıda açıklanan süreçlerden geçmiş, hakem raporları olumlu olsa bile, dil ve üslup sorunları, konu birliğindeki kopukluklar veya akademik etiğe uymayan talep ve davranışların fark edilmesi ve buna benzer durumlarla ilgili yazılar Yayın Kurulunun kararıyla yayından çıkarılır.

Yazarlar, katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte hakem raporlarına itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

8. Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Türkiye Dil ve Edebiyat Derneği'ne devredilmiş sayılır. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

9. Yazım Dili

Dil ve Edebiyat Araştırmaları dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Filoloji bölümü mensupları için ilgili dilde yazılmış makalelere ve diğer Türk lehçeleri ile yazılmış yazılara da yer verilebilir.

10. Yazıların Gönderilmesi

Yazım ilkelerine göre hazırlanmış çalışmalarınızı ***hakemliDERGI@tded.org.tr*** mail adresine gönderebilirsiniz.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: Başlık yalnızca ilk harfleri büyük olacak şekilde 14 punto büyüklüğünde ve koyu harflerle yazılmalıdır. Başlıkta en fazla 10 kelime yer almalıdır.

2. Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i:

Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı yazı başlığının sağ altında olmalı, soyadın tamamı büyük harflerle yazılmalı, yazarın unvanı, kurumu ve elektronik posta adresi dipnotta açıkça belirtilmelidir.

3. Özet: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 150, en fazla 300 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Makalenin başlığı her iki özette de belirtilmeli, özet içinde yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Özetlerin altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir.

4. Ana Metin: A4 boyutunda kâğıtlara, Microsoft Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile, 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa yapısı A4 ebadında, kenar boşlukları sağdan, soldan, üstten ve alttan 3 cm olmak üzere, 14 nk satır aralığıyla, iki yandan hizalı ve paragraf arası boşluğu, öncesi ve sonrası 14 nk olacak şekilde ayarlanmalı ve sayfalar numaralandırılmamalıdır.

Bir makalede sıra ile özet, ana metnin bölümleri, kaynakça ve (varsa) ekler bulunmalıdır. “Giriş”, “Sonuç” gibi başlıklar kullanıp kullanmama, çalışmanın türüne ve konunun gereğıne bağılıdır. Fakat makalenin bir sonuç paragrafı bulunmalıdır. “Sonuç” araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Metinde sözü edilmeyen hususlara “sonuç”ta yer verilmemelidir.

5. Bölüm Başlıkları:

Ana başlıklar:

Makalede, bütün başlıklar yalnızca ilk harfleri büyük olacak şekilde ve koyu yazılmalıdır. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) 14 punto ve koyu karakterde yazılmalıdır.

Ara ve Alt başlıklar:

Ara ve alt başlıklar 12 punto ve koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.

6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli. Hemen yanından sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.

7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır.

8. Kaynak Gösterme (Dipnot kullanma) ve Kaynakça:

Alıntılar tırnak içinde verilmeli; 140 kelimedenden az alıntılar satır arasında, daha uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır.

Makalede yapılacak atıflar, ilgili yerden hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası sırasıyla verilmelidir. Eser adları eğik (italik) olmalıdır.

Örnek: (Okay 2016: 142.)

Birden fazla kaynak gösterileceği durumlarda eserler aynı parantez içinde, en eski tarihli olandan yeni olana doğru, birbirinden noktalı virgülle ayrılarak sıralanır.

Örnek: (Köprülü 1989: 125; Okay 2016: 115)

İki yazarlı kaynaklarda, araya tire işareti (-) konulur. İkidenden fazla yazarlı kaynaklarda ise ikinci yazarın soyadından sonra “vd.” kısaltması kullanılmalıdır.

Örnekler: (Andı-Akay 2010: 223). (Kaplan-Enginün vd. 1988: 217)

Yazarın adı, ilgili cümle içinde geçiyorsa, parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir.

Örnek: (2015: 23)

Yazarın aynı yıl yayınlanmış iki eseri varsa, yayın yılına bir harf eklenmek suretiyle gösterilir.

Örnekler: (Ahmet Midhat 2010a: 37), (Ahmet Midhatb: 72)

Soyadları aynı olan iki yazarın aynı yılda yayınlanmış olan eserleri, adların ilk harflerinin de yazılması yoluyla belirtilir.

Örnekler: (Balcı, F. 2014: 83), (Balcı, M. 2014: 112)

Ulaşılamayan bir yayına metin içinde atıf yapılırken, bu kaynakla birlikte alıntının yapıldığı eser şu şekilde gösterilmelidir:

Örnek: (Köprülü 1924: 75'ten aktaran; Demirci 1998: 25)

Dipnotlar: Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. Örnek: (Çoruk 2016: 118)

Kaynakça: Makalede kullanılan bütün kaynaklar “Kaynakça”ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir. Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre (Soyadı kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınır.) harf sırasına göre verilmelidir. Eser adları eğik (italik) yazılmalıdır.

a. Kitap ve kitap niteliğindeki eserler

Yazarın soyadı (küçük harfle), adı (basım yılı), *kitabın adı*, basıldığı şehir: yayınevi.

Örnek: Okay, M. Orhan (2005), *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Eserin hazırlayıcısı, editörü, çevireni varsa, kitap adından sonra aşağıdaki gibi verilir:

Yazarın soyadı, adı, (basım yılı), *eserin adı*, [hazırlayan] hzl., [editör] ed. veya [çeviren] çev. adı soyadı, basıldığı şehir, yayınevi.

Örnek: Ersoy, Mehmet Akif (1991), *Safahat*, hzl. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yayıncılık.

Stevick, Philip (2004), *Roman Teorisi*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Ankara: Akçağ Yay. 2. bs.

Eserin cildi eser adından sonra, kaçınıcı baskı olduğu ise yayınevinden sonra belirtilir.

Örnek: Lekesiz, Ömer (2001), *Yeni Türk Edebiyatında Öykü 5*, İstanbul: Kaknüs Yay.

b. Süreli yayınlardaki yazılar:

Dergiler: Yazarın soyadı, adı (yıl, ay), “makalenin başlığı”, *derginin adı*, cilt no, sayısı: sayfa aralığı.

Örnek: ÇeTişli, İsmail (2000), “Bir Neslin veya Bir Şairin Romantı: Mâi ve Siyah”, *Türk Yurdu*, C. XX, S. 153-154, Mayıs-Haziran, s. 318-333.

Gazete yazılarında ise, yazarın soyadı, adı (yıl. ay. gün), “yazının başlığı”, *gazetenin adı*, (varsa) sayfa numarası verilir.

Mülakat ve röportajlarda yazar adı olarak bunları yapan kişiler verilir.

c. Tezler

Yazarın soyadı, adı, (tarihi), tezin başlığı, şehir: üniversite ve enstitü adı: (yayınlanmamış lisans/yüksek lisans/doktora tezi).

e. İnternette alınan bilgiler

Yazarın soyadı, adı, (son güncelleme tarihi), “internet belgesinin başlığı”, (erişim tarihi), internet adresi.

Örnek: Koçak, Ahmet (2014.01.01). “HİLMİ, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi”

<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4126>

(Erişim tarihi: 2016.10.23)

Dipnot ve kaynakça yönteminde APA sistemi öncelikli olmakla beraber klasik atıf ve dipnot yöntemi de (MLA-Chicago) kullanılabilir.

Yazışma Adresi

Türkiye Dil ve Edebiyat Derneği Feshane Cad. Nu : 3

34050 Eyüp / İSTANBUL

Tel : 90 212 581 69 12

Faks : 90 212 581 12 54

www.tded.org.tr