



ISSN 2147-1673

ASIA MINOR STUDIES

(INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES)

18. Yüzyılın Sonlarında Livno'nun Sosyo-Ekonomik Durumu
Mustafa AKBEL

Said Halim Paşa Üzerine Notlar: İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri Ve Türklerin
İslâm Tasavvuru
Mehmet Kaan ÇALEN

ABD ve 12 Eylül Darbesi: Bir Demokrasinin Darbeye Bakışı
Murat ÖZATA

The History of The Armenian Community in Lebanon: From "Refugee Camps" to
"Neighbourhoods"
Mustafa Tayfun ÜSTÜN

İhmâl Edilmiş Bir Sebki-Hindî Şâiri: Ebubekir Nusret Efendi ve Divanı
Kemal KARABUÇAK

Adana Halk Kültüründe Gökyüzü İle İlgili Halk İnanışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir
İnceleme
İsmail ŞENESEN

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan
Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif
İncelemesi
Sibel KARADENİZ YAĞMUR

Cilt/ Volume:5

Sayı / Issue:9

Ocak/January 2017

www.asiaminorstudies.com



ISSN 2147-1673

(e-ISSN 2148-9858)

ASIA MINOR STUDIES

(Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi)

Ocak ve Temmuz olmak üzere yılda iki kez yayınlanır

Cilt/ Volume:5

Sayı / Issue:9

Ocak/January 2017

KİLİS 2017

Tarandığı İndeksler ve Veri Tabanları Indexes & Databases

Index Ebscohost
<http://www.ebscohost.com/>



Index Copernicus International (ICI)
<http://journals.indexcopernicus.com>



Directory of Research Journals Indexing
<http://www.drji.org>



Central and Eastern European Online
Library (CEEOL)
<http://www.ceeol.com/>



Academia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS)
<http://asosindex.com/journal>



Akademik Türk Dergileri İndeksi
<http://www.akademikdizin.com/>



Bilimsel Yayın İndeksi
<http://www.arastirmax.com/>



ASIA MINOR STUDIES

ISSN 2147-1673

<u>Sahibi / Publisher</u>	<u>Danışma Kurulu / Advisory Board</u>
Yrd. Doç. Dr. Serhat KUZUCU (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)	Prof. Dr. Mehmet ALPARGU (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ali YILDIRIM (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)	Prof. Dr. Hilmi BAYRAKTAR (Gaziantep Üniversitesi)
<u>Editörler / Editors</u>	Prof. Dr. Enver ÇAKAR (Fırat Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Serhat KUZUCU (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)	Prof. Dr. Nurullah ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Ali YILDIRIM (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)	Prof. Dr. Nurettin DEMİR (Hacettepe Üniversitesi)
<u>Yayın Kurulu / Editorial Board</u>	Doç. Dr. Hülya ARSLAN-EROL (Gaziantep Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin AKİS (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)	Prof. Dr. Birsnel KARAKOÇ (Uppsala Üniversitesi-İsveç)
Doç. Dr. Abdurrahman BOZKURT (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK (Fırat Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet EROL (Gaziantep Üniversitesi)	Doç. Dr. Katerina POSOHOVA (V.I.Vernadsky Crimean Federal Universitesi- Ukrayna)
Doç. Dr. Ozan YILMAZ (Sakarya Üniversitesi)	Doç. Dr. Fatih Mehmet SANCAKTAR (İstanbul Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Murat FİDAN (Kastamonu Üniversitesi)	Prof. Dr. Mehmet SEYİTDANLIOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ramazan Erhan GÜLLÜ (İstanbul Üniversitesi)	Prof. Dr. Adalet TAHİRZADE (Bakü Avrasya Üniversitesi-Azerbaycan)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet SOĞUKÖMEROĞLULARI (Gaziantep Üniversitesi)	Prof. Dr. Mustafa TURAN (Gazi Üniversitesi)
<u>Dil Danışmanı / Language Advisory</u>	Prof. Dr. Vygantas VAREİKİES (Klaipeda Üniversitesi-Litvanya)
Yrd. Doç. Dr. İsmail PEHLİVAN (Rusça)	
Okt. Abdil Celal YAŞAMALI (İngilizce)	
Okt. Emrah PAKSOY (İngilizce)	
Arş. Gör. Tuğba BİLVEREN (Türkçe)	
<u>Yayın Sekreteri (Secretary)</u>	
Öğr. Gör. Dr. Halil UZUN	
Öğr. Gör. Dr. Armağan ZÖHRE	
<u>Adres / Address</u> Kilis 7 Aralık Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü 79100 Kilis / TÜRKİYE (TURKEY) Tel: 0533 493 88 11-0505 664 24 12 Fax: +90 (0348) 822 23 51 E-mail: asiaminorstudies@hotmail.com Web: www. asiaminorstudies.com	

Bu Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

Doç. Dr. Mehmet EROL
(Gaziantep Üniversitesi)

Doç. Dr. Erdoğan KELEŞ
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih SANCAKTAR
(İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Ozan YILMAZ
(Sakarya Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Cevdet AVCI
(Gaziantep Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet BİÇİCİ
(Gaziantep Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Olcay ÖZKAYA DUMAN
(Mustafa Kemal Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜLTEKİN
(Gaziantep Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Metin KOPAR
(Adıyaman Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Sacit UĞUZ
(Mustafa Kemal Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Mehmet SOĞUKÖMEROĞLU
(Gaziantep Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Muhammed YAZICI
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Dr. Armağan ZÖHRE
(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Dr. Mehmet Sait KORKMAZ
(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Yasal Sorumluluk/ Legal Responsibility

Yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.
The authors are responsible for the contents of their papers.

EDİTÖRLERDEN

Saygıdeğer Asia Minor Studies Dergisi okuyucuları, yeni bir sayımızla karşınızda olmanın mutluluğunu yaşamaktayız. Dergimiz bu sayısı ile yayın hayatının Beşinci yılına girerken ikisi özel olmak üzere on birinci sayısını yayınlamaktadır. Bu sayımızda Tarih ve Edebiyat alanında kaleme alınmış yedi makele yer almaktadır.

Asia Minor Studies dergisi başta Ulakbilim Dergipark üyeliği olmak üzere ulusal ve uluslararası yedi veri tabanı tarafından indekslenmekte ve her geçen süre bilim dünyasındaki yerini ve önemi artırmaktadır. Dergimizde yer alan tüm makalelere DOI numarası verilmektedir. Bu bakımdan da mutluyuz ve gururluyuz. Bu vesile ile dergimizin gelişimine katkıda bulunan akademisyen ve araştırmacılar ile emeği geçen dostlarımıza şükranlarımızı sunuyoruz.

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS

TARİH/ HISTORY

18. Yüzyılın Sonlarında Livno'nun Sosyo-Ekonomik Durumu / <i>Socio-Economic Status of Livno And Last of The 18th Century</i> Mustafa AKBEL	1
Said Halim Paşa Üzerine Notlar: İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri Ve Türklerin İslâm Tasavvuru/ <i>Notes on Said Halim Pasha: The Reasons of Decline of The Islamic World And Turkish Islam</i> Mehmet Kaan ÇALEN	12
ABD ve 12 Eylül Darbesi: Bir Demokrasinin Darbeye Bakışı / <i>USA and September 12 Coup: The Perspective of a Democracy on the Coup</i> Murat ÖZATA	48
The History of The Armenian Community In Lebanon: From "Refugee Camps" To "Neighbourhoods"/ <i>Lübnan Ermeni Toplumunun Tarihi: Mülteci Kamplarından Mahallelere</i> Mustafa Tayfun ÜSTÜN	93

EDEBİYAT/ LITERATURE

İhmâl Edilmiş Bir Sebk-İ Hindî Şâiri: Ebubekir Nusret Efendi ve Divanı/ <i>A Neglected Sebk-i Hindi Shair: Ebubekir Nusret Efendi and Divan</i> Kemal KARABUÇAK	33
Adana Halk Kültüründe Gökyüzü İle İlgili Halk İnanışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme / <i>A Comparative Study on People Belief About Sky In The Folk Culture of Adana</i> İsmail ŞENESEN	64
Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / <i>Investigating Motifs And Episodes of Minstrel Gunay Yıldız's Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi (AMSSH) ve Yetim Abdullah ile Selvinaz Sultan Hikâyesi</i> Sibel KARADENİZ YAĞMUR	109



Cilt: 5 Sayı: 9, Ocak 2017 / Volume: 5 Issue: 9, January 2017

18. YÜZYILIN SONLARINDA LİVNO'NUN SOSYO-EKONOMİK DURUMU

Socio-Economic Status of Livno And Last of The 18th Century

Mustafa AKBEL *

ÖZ

Rumeli toprakları Osmanlı Devleti'nin Batıya açılan kapısı olduğundan İmparatorluğun önemli bir parçası olma özelliğine sahipti. Çalışmada ele alacağımız Livno kale çevresinde şekillenen bir kaza konumundadır. Kaza sakinleri olan Müslüman ve gayrimüslimler hayvancılık ve tarım ile uğraşmaktadır. Bunun dışında geçiş güzergâhında bulunduğu için önemli bir ticaret merkezidir. Osmanlı Devleti taşra idaresinde kaza hâkimleri olan kadıların tutmuş oldukları defterler yerel kayıtlar olması dolayısıyla özellikle kazanın veya şehir tarihinin yazımında başvurulacak önemli arşiv belgeleri arasında yer almaktadır. Araştırmada amaç, 18. yüzyılın sonlarına doğru Livno kazasının sosyo-ekonomik durumunu kazaya ait "T7" numaralı şer'iyeye sicilini temel alarak değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Bosna, Livno.

ABSTRACT

Rumelia lands have the qualification of being the most important part of the empire since they are the expansive door of the Ottoman Empire opens to the West. Livno is the location of an town formed around the castle that we shall deal with. Muslims and non-Muslims of residents of town are engaged in animal husbandry and agriculture. Other than these specialties, Livno is an important commercial center, because in the transition path. It is among the archival documents, where to important city in the history of writing or especially the blood so that local records in the books that have kept judges in the town of the provincial administration of the Ottoman Empire. The purpose of the study, is to consider as a base of the accident, "T7" number of Shari'a courts of towards the end of the 18th century's socio-economic status of the town of Livno

Keywords: Ottoman, Bosnia, Livno.

*Dr. Celal Bayar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, akbel444@hotmail.com.tr

Giriş

Livno, Bosna'nın batısında yer alan en eski Osmanlı kasabalarından biridir. Kasaba, Livno ovasının güneydoğusunda yer alan yüksek platonun ovaya hâkim yerinde bulunmaktadır. Kasaba, Osmanlı döneminde İhlivne (Hlevne) şeklinde adlandırılmıştır. Bu isim Osmanlı idaresi öncesinde kasabanın bulunduğu bölgenin adyken daha sonra buranın merkezi olan şehre verilmiştir. Osmanlı tarafından kurulup geliştirilen kasabayı geniş alana hâkim kale oluşturmaktadır. Livno, 1326 yılında Bosna eyaletine ilhak edilinceye kadar Hırvatistan'ın bir parçası olarak kalmıştır (Kiel, 2003: 200-201). Muhtemelen 1468-1469 yılları arasında Osmanlı egemenliğine girmiştir. Bu dönemde yapılan tahrir kayıtlarında Osmanlı toprağı olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraki yıllarda zamanla tepedeki kalenin etrafında bir kasaba oluşmaya başlamıştır (Oruç, 2005: 259).

Osmanlı döneminde Livno'da 1485'te on bir Hıristiyan ve yirmi altı konar-göçer hane bulunmaktaydı. Bu dönemde Müslüman nüfus yer almamıştır (Tapu Tahrir Defteri, No: 18). Zamanla kasaba gelişmeye başlamış, 1516 tahririne göre 63 Hıristiyan ve iki Müslüman hanesine ulaşmıştır. Daha sonra Osmanlı fetihlerinin batıya doğru ilerlemesi ile birlikte burada bulunan nüfus da artmaya başlamıştır. Bu artış ile birlikte dini yapıda önemli bir değişim yaşanmıştır. 1604 yılında yapılan sayımda 433 Müslüman hane varken, Hıristiyan hane sayısı 19'a düşmüştür (Kiel, 2003: 201).

Evliya çelebi seyahatnamesinde Osmanlıların kullandığı ifade ile Livno şehrini "Hilevne" olarak adlandırmıştır. Evliya, Livno kalesi içerisinde bulunan sakinler hakkında şu bilgileri vermektedir: Livno'nun Klis sancağına bağlı bir nahiyeye olduğunu ve toplamda 85 köyden meydana geldiğini belirtmektedir. Çelebi ayrıca kale hakkında da ayrıntılı bilgiler vermiştir. Kale çevresindeki yerleşimin 9 mahalleden oluştuğunu, içerisinde 1100 evin yer aldığını, bu evlerin de genel olarak tek ve az sayıda iki katlı olduğunu belirtmiştir. Hanelerinde bağ ve bahçelerin olmadığı üzerinde durmaktadır. Nahiyyede üç medrese, altı sıbyan mektebi, altı derviş tekkesi, bir hamam ve 300 dükkânın bulunduğu bilgisini vermektedir (Çelebi, 2013: 5/283-85).

Livno, Osmanlı-Venedik savaşları esnasında Klis sancağının merkezi haline gelmiştir. Osmanlı-Venedik savaşları sırasında Venedikliler Klis Kalesi ile diğer bazı sınır kalelerini ele geçirdince, Livno Klis sancağının resmî merkezi olmuştur. 1685 yılında General Cornardo kumandasında içinde çok korkulan "Morlaklar"¹ da

¹ Morlak, kelimesi bir diğer anlamı ile "martoloz veya matolos" olarak ifade edilmektedir. Anlam olarak iki ifade ön plana çıkmaktadır. : I. Silâhlı, gönüllü, kale askeri, kır jandarması, Hıristiyan asker ve Tuna taifesi; bilhassa kalelerde ve hudutlarda; II. çapulcu, korsan, haydut ve insan tüccârı olarak ifade edilmektedir. Daha ayrıntılı bilgiler için bkz, Robert Anhegger, "Martoloslar Hakkında." *Türkiyat Mecmuası*, S. 7, 1942, s.281-320. Mithat Sertogiu, "Martolos", *Osmanlı Tarih Lügati*, Ankara 1986, s.210, Zeki Pakalın, "Martulos", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*, İ Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1986, s.409

barındıran bir Venedik ordusu, 1800 yeniçeri ve 700 sipahiden oluşan Osmanlı kuvvetini kasabanın önündeki ovada yenmiştir. Kasabayı yağmalayıp ateşe vermiş, kadın ve çocuklar dâhil hemen bütün ahaliyi öldürüp kaleyi garnizonla birlikte havaya uçurmuştur. Çok geçmeden Osmanlı kuvvetleri yeniden kontrolü ele geçirmiş ve kaleye daha güçlü bir garnizon yerleştirilmiştir. Tahribata uğrayan kasaba yavaş yavaş yeniden inşa edilmeye başlamıştır. Bu dönemde Livno 3000 ev, 240 dükkân, birçok cami, depo ve ambarıyla bir ticaret merkezi konumundaydı (Kiel, 2003: 201).

18.yüzyıldan itibaren Livno konumunu yeniden güçlendirmeye çalışmış ve Müslüman nüfus artmaya devam etmiştir. Osmanlı devletinde beylik döneminden itibaren fethedilen yerlere hukuki olarak temsil için kadı ve idareyi temsil için bir Subaşı atanırdı. Livno, Neretva kadılığına bağlı bir kasaba konumundaydı. Kadı bulunduğu yerdeki adli vakalardan sorumluydu. Ahalinin hukukunu gözetmek kendisinden beklenirdi. Kadı yapmış olduğu adli işlemleri Şer'iyeye sicili ismi verilen defterlere kaydedirdi (Ortaylı, 2001: 69-73) Livno'ya ait tespit edilen iki şer'iyeye sicili bulunmaktadır. (Günay, 2003: 74) "T7" numaralı sicil bunlardan birisidir. Değerlendirmeye aldığımız defterde mikrofilmlerdeki orijinal sayfa numaraları çıkmadığından, bizim daha sonra verdiğimiz sayfa numaralarına göre, defter bir sayfa müsvedde olmak üzere 46 varaktan meydana gelmektedir. Bizde dipnotlarda künyeyi buna göre vermeye çalıştık. Sicilde yer alan kayıtlara nazaran H 1196-1197 (M 1782-1783) tarihlerini ihtiva etmektedir. Çalışmada ele alınacak sicil defterinde yer alan davalar karmaşık ve özensiz kaleme alınmış, bazılarında ise kişinin yaşadığı mahalle veya köy belirtilmeden doğrudan konuya geçilmiştir. Davalarda geçen bazı mahalle ve karye isimleri de net olarak anlaşılmamaktadır. Bazı hükümler oldukça silik olduğundan okunamamaktadır. Bazı davalar ise yarıda kesildiğinden net bir bilgi vermemektedir.²

Defterin içeriğine bakıldığında 18. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı coğrafyasının genelinde olduğu gibi asayiş ve eşkıyalık ile ilgili pek çok hüküm bulunmaktadır. Bunun dışında bölgede hayvancılık ve tarımın yaygın olduğunu gösteren pek çok dava konusu mahkemeye intikal etmiştir. Kasaba ticari merkezlerden biri olduğundan alacak-vereceklerle ilgili anlaşmazlıklar deftere kaydedilmiştir. 18.yüzyılda Livno'yu doğrudan ele alan çalışma neredeyse bulunmamaktadır. Bu çalışma ile özellikle 18. yüzyılın sonlarında Livno'nun sosyo-ekonomik durumu hakkında bilgiler verilmiş olacaktır. Çalışma bir defter ışığında ele alındığından Livno'yu her yönüyle gösterme iddiasında değildir.

I. Livno'da Hukukî Meseleler

Livno Müslim ve gayrimüslimlerin mukim olduğu yerlerden biriydi. Bunun dışında kalede Evliya'nın toplamda 600 civarında verdiği yeniçeri sayısı yıllara göre değişiklik gösterebilmekteydi. Kayıtlarında bu sakinlerin pek çok dava konusu

² Bu sicil defteri, Livno Şer'iyeye sicili katoluğu altında bulunan "T7" numaralı defterdir.

mahkemeye intikal etmiştir. Müslümanlar kadar gayrimüslimlerde mahkemeye başvurmuş ve kendilerine yapılan haksızlık veya anlaşmazlıkları çözülmesi amacıyla mahkemeye taşımışlardır.

Osmanlıda kazalar genel olarak ahalinin birbirini tanıdığı ve ilişkilerin sıkı olduğu yerlerdi ve kişiler arasında bazı olaylar yaşanabilmekteydi. Bu olaylardan biri küfretme olmuştur. Kişiler için onurlarını ve toplum içerisindeki yerlerini zedeleyecek küfretme, mahkemeye gitme sebeplerinden biri olmuştur. Örneğin; kazada dükkân sahibi olan Sokullu Mehmed'e dükkânın önünde Abdullah isimli şahıs "anasına ve cümlesine" küfretmiştir. Mehmed durumu kadıya bildirip Abdullah'ın cezalandırılmasını istemiştir (L.Ş.S., T7/7-2). Yine bir başka davada Mustafa b. Kemal mahkemeye giderek Kefaroğlu Hasan'ın taşla üzerine saldırıp, anasına küfrettiğini belirtip şikâyetçi olmuştur. Davalarda küfretme ile ilgili ne gibi bir cezanın verildiği hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir (L.Ş.S.,T7/16-1).

Bazı durumlarda sakinler arasındaki kavgalar yaralanmalara sebebiyet verebilmekteydi. Mesela; Mirzaoğlu Hasan taş ile Maslaoğluna vurmıştır. Bundan dolayı da yaralanan Maslaoğlu mahkemeye başvurarak şikâyetçi olmuştur (L.Ş.S., T7/2-7). Yine Ocak karyesinden Hasan sopa ile Nikola isimli zimmîyi darp etmiştir. Olay ahaliye sorulduğunda Yusuf b. Ali şahitlik etmiş ve Hasan'nın Nikol'u darp ettiğini belirtmiştir. Burada Müslüman biri gayrimüslim biri adına şahitlik yapmakta ve olayın aydınlatılmasında aktif rol oynamaktadır. Bu durumda kasaba sakinleri olan Müslim ve gayrimüslimler arasında ilişkilerin iyi olduğunu ve birbirlerinin haklarına riayet etmeye çalıştıklarını göstermesi açısından önemlidir (L.Ş.S., T7/20-2).

Livno'da asayiş ilgilendiren bazı davaların olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan biri Debbağ dükkânı bulunan Dervazoğlu Süleyman ve refiki gayrimüslim Hadi dükkândan çıkıp mukim oldukları mahalleye vardıklarında Salih, Süleyman, Terboğlu Sivur, İbrahim adlı kişiler yoluna çıkıp bıçak ile darp etmişlerdir. Yanlarında bulunan kemer, kürk, kuşak gibi mallarını almışlardır. Durumdan şikâyetçi olan mağdurlar kendilerini darp edip eşyalarını çalan kişilerin cezalandırılmasını istemişlerdir. Malların iadesi ve suçluların yakalanmasına kadı karar vermiştir. (L.Ş.S., T7/2.2). Bu asayiş problemlerinden biri yine Derincek karyesinden Antuan ile İvan isimli zımmiler Agob isimli muhtemelen tüccar olan kişiyi darp edip eşyalarına el koymuşlardır. Bundan dolayı Agob şikâyette bulunarak bu durumun önlenmesi ve bir daha tekrarlanmaması için talepte bulunmuştur. (L.Ş.S., T7/5-2,24-4).

Gayrimüslimlerde aralarındaki tartışmaları mahkemeye taşımışlardır. Bu olaylardan biri Mikame isimli nasraniye Yorgo v. Agoru hakkında şikâyette bulunmuştur. Mikame ifadesinde bundan bir gece önce Yorgo'nun kaldığı evi basıp kendisine fenalık yapmak istediğini ve direndiği için "darb-ı şedid" ile darp ettiğini söylemiştir. Muhtemelen Mikame'yi tecavüze yeltenen Yorgo'nun durumu ve ifadesi ile alakalı olarak herhangi bir bilgi verilmemiştir (L.Ş.S., T7/4-3). Kazada bulunan asayiş problemlerinden biride yolların güvenli olmaması olmuştur. Mesela; Tesmiye ismindeki nasraniye Yonur karyesinden giderken Osman oğlu Ebubekir

yoluna çıkıp üzerinde bulunan yağmurluğu zorla almıştır. Bunu tecavüz mü; yoksa darp amacı ile mi yaptığı konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır (L.Ş.S., T7/11-3).

Eşkiyalık hareketlerinden Müslümanlar kadar, gayrimüslimler de etkilenmişlerdir. Livno sakinleri mahkemeye başvurup içerisinde Hüseyinoğlu Ali, Şenarbeyoğlu Ahmed, Osman Alamdar ve yine aynı karyeden Nikola Bey ile Agob oğlu İvan nam zımmiler ve birkaç neferin kendilerine baskı yaptığını ve mallarına el koyduğunu belirtmişlerdir. Eşkiyalar ahalinin keçi ve koyunlarını alıp reayadan bir kısmını yaralamışlardır. Ahali eşkıyanın yapmış olduğu bu fenalıklardan bunalıp şikâyetle bulunmuştur. Kadı bunu yapan eşkıyanın yakalanıp mahkemeye getirilmesine karar vermiştir. Ancak eşkıya yakalanamamış ve kadının huzuruna getirilememiştir (L.Ş.S., T7/6-3).

Eşkiyalık hareketlerinden birinde Ocak karyesinden Büyük İvan mahkemeye gelip şikâyetle bulunmuştur. Karyeden Garaşoğlu Tapar isimli zımmi ile birlikte yolda giderken Hazi isimli asi ve yanındaki sekiz eşkıyayla üzerlerine hücum etmiştir. Tapar'ı olay yerinde tüfek kurşunu ile öldüren eşkıyanın elinden İvan canını zor kurtarmıştır. Mahkemeye gelip şikâyetçi olmuş ve eşkıyanın yakalanmasını istemiştir. Maktül Tapar'ın eşi de dem-i diyetini talep etmiştir (L.Ş.S., T7/19-1). Yine Kaza sakinlerinden Ahmed Ağa ve aynı Kasabadan Karacaoğlu Rama giderken Polona isimli yere geldiklerinde eşkıyanın saldırısına uğramış ve ölmüşlerdir. Yapılan keşif sonucunda vücutlarında beş kurşun yarası olduğu tespit edilmiştir (L.Ş.S., T7/27-2).

Mahkemeye intikal eden dava konularından biri de faili meçhul cinayetler olmuştur. Livno kalesi civarında olan Mehmed mahkemeye gelerek bundan beş gün önce Yazır nam zımmi'nin katledildiğini söylemiştir. Katilin kim olduğunu bilmediği belirtilmiştir. Ölen Yazır'ın kendi halinde olup kimse ile herhangi bir anlaşmazlığı olmadığı söylenmiştir (L.Ş.S., T7/10-1). Bu dönemde Livno da çeşitli güvenlik problemlerinin olduğunu gösteren bir diğer davada Kethüda karyesinden İvan v. Marko isimli zımmi mahkemeye giderek Azim karyesinden Ripo oğlu Yazırpa'nın ölü bir şekilde bulunduğunu belirtmiştir. Kadı keşif yapılmasına karar vermiştir. Yapılan keşif sonucunda kurşun yaralarının olduğu anlaşılmıştır. Katilin kim olduğu belli değildir. (L.Ş.S., T7/10-4). Yine Gölhisar Kazasından Honunoğlu ve yine aynı karyeden Kulmani nam zımmiler Livno kalesi civarında iken tüfek ile öldürülmüşlerdir. (L.Ş.S., T7/10-5.) Yukarıda örnekleri de verilmiş olan davalar göstermektedir ki Livno'da güvenlik ile ilgili olarak önemli zafiyetler bulunmaktadır. Yukarıda verilen örnekler ışığında işlenen cinayetlerin çoğu ateşli silah olan tüfeğin kullanılması ile gerçekleşmiştir.

Bölge sakinlerinin şikâyetlerinden biride hırsızlık gibi vakaların olması olmuştur. Bu olaylardan biri Muharrem'in 25'nci gecesi Valikoğlu İbrahim isimli kişi yine nahiye sakinlerinden Mehmed'in ambarına girmiştir. Hırsızlıktan dolayı Mehmed şikâyetçi olmuştur. Kadı, İbrahim'e durumu sorduğunda suçlamayı kabul etmemiştir. Osmanlı coğrafyasındaki pek çok mahkeme kaydında görüleceği üzere kadı bu durumda bölge sakinlerine İbrahim'in durumunu sormuştur. Mahallenin

nasıl bir ifade verdiği hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kadı bölge sakinlerinin ifadesi doğrultusunda suçlamanın doğru olup olmadığı konusunda karara varacaktır (L.Ş.S., T7/4-6). Kazada yine hırsızlık olaylarından biri gecenin karanlığından fırsat bilen Abdullah oğlu Muşcu tarafından yapılmıştır. Abdullah oğlu Muşcu gece ile Yaku Borek Gusta'nın evine gitmiş sim hançerini, iki kuruşunu, bir boylu tüfeğini, bir bıçak, yastık, bir kürk, dokuz gömlek gibi eşyalarını ve iki öküzü, bir bargir, iki inek gibi hayvanlarını götürmüştür. Şikâyetde bulunan Borek eşyalarını ve hayvanlarını talep etmiştir (L.Ş.S., T7/26-4).

Livno coğrafi olarak dağlık ve dağınık bir yerleşmeye sahiptir. Kimi olaylarda yabancı hayvanların insanlara saldırısı olmuş ve vefat etmelerine sebebiyet vermiştir. Bu olaylardan biri Bata Naktaş isimli zımni yaylada iken Rezarda karyesi yakınlarında iken kurtların saldırısına uğrayıp ölmüştür. Bata'nın ölümü mahkemeye nasıl gerçekleştiği bilgisi verilerek kaydedilmiştir. Burada amaç daha sonra kimsenin haksız yere suçlanmasını ve "dem-i diyet" gibi dava konularının önüne geçmektir. (L.Ş.S., T7/3-1).

Bölge sakinleri yöneticilerin yaptığı haksızlıklardan dolayı mahkemeye gitmişlerdir. Mahkemeye gidenlerden biri gayrimüslim İvan Goru mahkemeye başvurup mütesellimden şikâyetçi olmuştur. Şikâyetinde mütesellimin kendisini haksız yere zorla hapsedtiğini belirtmiştir. Kadı'nın nasıl bir hüküm verdiği ile alakalı herhangi bir bilgi bulunmamaktadır (L.Ş.S., T7/3-2).

Livno aynı zamanda yeniçerilerin yoğun olduğu bir yerdi. Bunlar arasındaki bazı anlaşmazlıklar mahkemeye sirayet etmiştir. Bu olaylarından biri kale topçularından Babürzade Ahmed Beşe, Şakıroğlu ve Musluoğlu Ali ve diğer yeniçeriler mahkemeye gelip Yeniçeri Ağası İbrahim Ağa hakkında şikâyetle bulunmuşlardır. Şikâyetlerinde İbrahim Ağa'nın 580 kuruş ulufelerine el koyduğunu ve dağıtmadığı yönünde şikâyetle bulunup, İbrahim Ağa'ya durumun sorulmasını istemişlerdir. Durumun sorulup sorulmadığı hakkında ve davanın nasıl sonuçlandığı konusunda bir bilgi verilmemiştir (L.Ş.S., T7/4-7).

Livno'da sakin olan yeniçeriler çeşitli olaylara karışmışlardır. Bunlardan biri Livno kalesi Topçuyan karyesinden İbrahim Ağa, Topçu neferlerinden Karcıoğlu Abdullah'ın üzerine hücum edip, boğazını sıkımsı ve yüzünü darp etmiştir. Kadı olayın soruşturulmasına karar vermiştir. Yapılan soruşturma sonucunda şahitlerin ifadesinde olayın anlatıldığı gibi gerçekleştiği doğrulanmıştır. Yeniçerilerin bu tür taşkınlıkları ahalinin düzenini bozmuştur (L.Ş.S., T7/11-5). Livno sakinlerinin mahkemeye gidişlerinde hukukî sorunların genel olarak neler olduğunu somut örnekler vererek ele almaya çalıştık. Burada verilen örnekler olayları doğrudan gösterme imkânı vermese de dönemdeki problemler hakkında önemli ipuçları vermektedir.

II. İktisadi Yapı

Şer'iyye sicillerine yansıyan hükümlerde bölgenin ekonomik yapısı ile ilgili bazı bilgiler bulunmaktadır. Deftere yansıyan bilgilere bakıldığında Livno'nun

ekonomik yapısında önemli bir yeri hayvancılık ve tarım oluşturmaktadır. Mahkemeye gelen hayvan alım-satımı ve hayvancılık ile ilgili çeşitli vakalar bunu göstermektedir. Bu davalardan biri nahiyeye sakinlerinden Ahmed'in almış olduğu iki öküzü vermemesinden dolayı Ali mahkemeye başvurmuş ve kendisine ait öküzleri vermesini istemiştir (L.Ş.S., T7/2-1). Hayvan alım-satımının önemli örneklerinden biri İbrahim Ağa'nın sahip olduğu yirmi beş öküzü Ali b. Süleyman'a satması olmuştur. Satmış olduğu öküzlerin parası olan 250 kuruşu hala alamamıştır. Bundan dolayı da hakkını talep etmektedir. Davada bir öküzün fiyatı on kuruş olarak tespit edilmektedir (L.Ş.S., T7/4-1).³ Yine İbrahim Ağa üç öküz, üç bargir, iki inek, yüz yirmi koyun ve kuzusunu Muşca v. Aro'ya satmıştır. Satmış olduğu hayvanların parasını talep etmektedir (L.Ş.S., T7/16/4). İbrahim Ağa'nın hayvancılık ile uğraştığı ve nahiyenin ileri gelenlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Değerlendirmeye alınan dönemde yirmi beş öküz gibi bir hayvan sayısına sahip ve bunların satışını yaptığı görülmektedir (L.Ş.S., T7/9-3). Satılan hayvanlar içerisinde pek çok çeşidin olduğu anlaşılmaktadır. Ali oğlu Veli altı öküz, iki bargir, iki inek ve kırk koyununu satmıştır. Satılan hayvanların sayısı ve alıcıların bulunması, hayvan ticaretinin yaygın olduğu izlenimini vermektedir (L.Ş.S., T7/8-3). Kaza sakinleri için hayvanlar hem tarımda hem de ulaşım için önemli olmuşlardır. Onların zarar görmesi şikâyet konusu olmuştur. Yakır isimli zımmi bir bargire sopa ile vurmuştur. Sopa ile vurması sonucunda bargir sakatlanmıştır. Bargirin sahibi mahkemeye gidip şikâyette bulunmuş ve atın bedelini talep etmiştir (L.Ş.S., T7/26-1.)

Evluya çelebi kasabada çok sayıda çeşme ve su yolundan bahsetmektedir. Şehirde 13 adet su değirmeni bulunmaktadır. Bağ ve bahçelere su taksimatı yapılmaktadır. Su şebekeleri yapılmış ve tarla- bahçeler sulanmıştır. (Çelebi, 2013: 5/284). İncelenen belgelerde su çeşmelerin tamiri ve su yollarının yapılması ile ilgili verilen veraset kayıtları bulunmaktadır. Bu durumda göstermektedir ki su nahiyeye içerisinde önemli görülmüş ve çeşitli faaliyetler yapılmıştır. Mesela; Mehmed Ağa'nın babası El-hac İbrahim bundan yirmi sene önce 160 kuruşu iki çeşme suyunun tamiri ve bakımı için vakfetmiştir. Parayı çeşmelerin bakımı ve tamiri için sarf etmiş ve babalarının vekâletine uymuşlardır (L.Ş.S., T7/13-1). Kazanın önemli geçim kaynaklarından birini de tarım oluşturmaktaydı. Çelebinin kazayı anlatırken bahsettiği sulama kanalları sayesinde tarım kayda değer bir gelir kapısı olmuştur. Sulama kanallarının tamiratının ve bakımı için kaza sakinlerinin para vakfettikleri olmuştur. Bunlardan biri Atik Mahallesinde ikamet eden El-hac İbrahim Ağa 160 kuruşu suların ahaliye dağıtılması ve su kanallarının tamirini için vakfetmiştir (L.Ş.S., T7/18-3). Bu dönemde Livno'da çeşitli vakıflar olduğunu ve olara ait mallar ile ilgili bazı belgeler geçmektedir. Bunlardan bir Merhum Mustafa vakfında İbrahim'in oğlu Salih'in toplamda 5290 kuruş malı bulunmaktadır. (L.Ş.S., T7/3-7.)

Tarım ürünlerinin ticaretini gösteren bazı örnekler mevcuttur. Yetiştirilen tarım ürünleri arasında buğday, mısır, arpa, hinta gibi tahıl ürünleri yer almaktadır (L.Ş.S., T7/18-1). Örneğin, Bunlardan biri Asloni'ya isimli zımmi otuz yük buğdayını Oyuzade Hüseyin Ağa'ya teslim ettiğini belirtmiştir (L.Ş.S., T7/7-3). Bir başka davada

³ Hayvan alımı ve anlaşmazlık ile ilgili bkz., 8-2, 14-3, 21-3, 24-3, 26-2, 26-3, 27-3, 29-2.

ise Nikoloğlu Eskol isimli zımmi Salih Beşe'ye bir miktar ot satmıştır. Otun karşılığı 30 kuruştur. Bu paranın verilmemesi üzerine aralarında anlaşmazlık çıkmıştır (L.Ş.S., T7/15-1, 20-1). Satılan eşyalar içerisinde arabalar da bulunmaktadır. Tepra karyesinden Hasan'ın babası 25 kuruş karşılığında arabalarını satmıştır. Muhtemelen at veya beygir tarafından çekilen arabadır. (L.Ş.S., T7/16-3). Bazı arazi satışlarının olduğu görülmektedir. Mehmed Bey satmış olduğu arazisinden kalan 100 kuruş, iki yük hintanın verilmesi için mahkemeye başvurmuş ve alacaklarını talep etmiştir (L.Ş.S., T7/23-4, 25-2). Bunun dışında verimli arazilerin icara veya kiralandığı anlaşılmaktadır. Kaza sakinlerinden Zilkare bt. Ali bundan sekiz sene önce Baliye karyesi hududunda bulunan çayırılığını iki kuruşa Mehmed b. Mustafa'ya kiraya vermiştir (L.Ş.S., T7/25-3.)

İncelenen belgelerde ticaretin aktif olduğu ve Evliyanın bir asırdan önce bahsettiği 300 dükkân ile ilgili belgelerde çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Yapılan meslekler arasında debbağ, dokumacı, terzi, dokumacı, mutaf, eyerci, ayakkabıcı, kılıççı ve sarraf gibi mesleklerin olduğu anlaşılmaktadır. Ticaret için gelen tüccarlar ile ilgili bazı bilgilere ulaşmak mümkündür. Bosna Eyaletinde bulunan Boğutçu Kasabasından ve Bosna tüccarlarından Ahmed b. Davud Kivno kazasında iken hastalanıp vefat etmiştir. Muhtemelen ticaret amacı ile burada bulunan tüccarın ölümü kayıt altına alınmış ve toplamda 10590 kuruş gibi oldukça yüksek bir meblağ değerinde bulunan eşyası kayıt altına alınıp varislerine verilmiştir (L.Ş.S., T7/30-2).

Canlı ticaretin göstergelerinden biri olan borç-alıp verme ile ilgili olarak pek çok davaya rastlamak mümkündür. Alınan mal veya hayvan alım-satımı sonucunda bir borç ilişkisi kurulmuştur (L.Ş.S., T7/2-4, 5-3, 8-1, 14-2, 16-2, 21-4, 21-5, 21-6). Bu davaların birinde Tekfurzade Mihal Mehmed bundan beş sene evvel babasının beş ineğini Ali çelebiye teslim ettiğini belirtip inekleri geri istemiştir. Durum Ali çelebiye sorulduğunda kabul edip, inekleri vermeye yanaşmıştır (L.Ş.S., T7/3-3). Bir başka davada ise El-hac Musa Ağa yüz yirmi beş kuruşu Hamza oğlu Ali'ye vermiştir. Borcun verilmemesi sonucunda mahkemeye başvurup borcunu istemiştir (L.Ş.S., T7/3-4). Yine aynı şekilde İbrahim Çavuş mahkemeye başvurarak Ali'den 35 kuruş alacağı olduğunu belirtip şikâyetinde bulunmuştur (L.Ş.S., T7/4-2).

Kişiler arasındaki parasal bazı anlaşmazlıkların yine mahkeme yolu ile çözüldüğü görülmektedir. Bu davaların birinde Ömer Ağa daha önce Topçu İbrahim'e verdiği elli yedi kuruş parasını vermesini talep etmiştir (L.Ş.S., T7/3-9). Başka bir davada ise Hasan beşe dükkânında bulunan eşyalardan toplamda 25 kuruş karşılığı malı Ali'ye satmıştır. Ali'nin borcu olan 25 kuruşu vermesini talep etmişlerdir (L.Ş.S., T7/4-4). Borç davalarında mahkemeye gelmenin nedenlerinden biri de mahkemenin noter görevini üstlenmiş olmasıydı. Kişiler almış oldukları borçları ödediklerin de bunu kayıt altına almışlardır (L.Ş.S., T7/4-5).

Borç-alıp verme veya yapılan ticaret sonucunda bazı anlaşmazlıklar şiddette sebebiyet vermiştir. Bu olaylardan biri Livno kazasında vaki olan Veli Çavuş tüfek ile Kurinoğlu Anton üzerine hücum edip vurmuştur. Bunun üzerine Anton mahkemeye başvurmuştur. Kadı Veli Çavuş mahkemeye çağırıp sebebini sorduğunda; Veli Çavuş ifadesinde Anton'un kendisinden hayvan aldığını; ancak

parasını vermediğini söylemiştir. Münakaşanın ve Anton'un yaralanmasında bu borcun etkili olduğunu belirtmiştir (L.Ş.S., T7/14-1.)

Müslim ve gayrimüslimler arasında ekonomik ilişkilerin olduğu görülmektedir. Mehmed Ağa 25 kuruş Yuvan v. Agob'tan alacağı olduğunu söyleyip mahkemeye başvurmuştur. Kadının ne tür bir hüküm verdiği konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır (L.Ş.S., T7/5-1). Mahkeme kayıtları içerisinde vekilleri aracılığı ile mahkemeye başvurup alacakların tahsil edildiği bazı vakalar olmuştur. Livno Sinan çavuş mahallesi sakinlerinden Ümmühan ve kızı Zeynep vekilleri Zeyneb'in eşi Mustafa b. El-hac Hasan aracılığı ile mahkemeye giderek Topçuoğlu Osman Beşe'den 110 kuruş alacakları olduğunu ve bunu talep ettiklerini bildirmişlerdir (L.Ş.S., T7/18-2). Ticaret amacı ile Livno'ya gelen tüccar Algoyab'ın mallarına el konulmuştur. Elgayob müvekkili Emin Ağa b. El-hac Salto Ağa aracılığı ile mahkemeye başvurup şikâyetle bulunmuştur (L.Ş.S., T7/2-5).

Livno sakinleri aralarındaki anlaşmazlıkların çözülmemesi durumunda bir üst merci olan Bosna divanına başvurmuşlardır. Kaza sakinlerinden Sakıroğlu Mehmed ve Hamza oğlu Ali iki yüz elli beş kuruş paralarının Tariboğlu Mehmed zimmetinde olduğunu söyleyip paralarını talep etmişlerdir. Ancak Taripoğlu paralarını vermediğinden dolayı Bosna divanına başvurarak alacaklarını istemişlerdir (L.Ş.S., T7/8-4). Yine Süleyman Efendi 279,5 kuruş alacağı için Bosna divanına başvurmuştur (L.Ş.S., T7/9-1). Örneklerden anlaşıldığı üzere Livno mahkemesinde çözüme kavuşturulamayan problemler bir üst merci olan Bosna divanına taşınmıştır. Bunu başarabilen bölge sakini az olsa da örnekler haklı olduğunu düşünen bazı kasabalıların bu yola başvurduğunu göstermektedir.

Değerlendirmeye alınan mahkeme kayıtları içerisinde bazı tereke kayıtları bulunmaktadır. Bu kayıtlar kişilerin sahip oldukları eşyalar ve ekonomik durumları hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu kayıtlardan biri gayrimüslim Anton v. Mihtar'ete aittir. Anton'un mirasçıları arasında eşi, annesi, küçük oğlu ve kızı bulunmaktadır. Eşyaları arasında şunlar zikredilmektedir. Hayvan olarak öküz, inek, koyun ve kuzuları bulunmaktadır. Diğer eşyaları ise kürk, çukadar, tiftik, bakır kese, balta, leğen, hançer ve kocuktur (L.Ş.S., T7/5-4).

Başka bir tereke kaydı ise Müslüman Ebubekir b. Ömer bali Ağa'ya aittir. Mirası eşi üç erkek çocuğuna ve bir kız çocuğuna kalmıştır. Ebubekir'in tereke kaydında bazı kitap, eşya ve menkul'ün yanında borçları yer almaktadır. Kelam-ı kadim, mecmua-i şerif, kara kılıç, raht müstağmel, çukadar dolama, çukadar kürk, çukadar bohça, kilim, tüfek sim bıçak, bargir, inek, menzilhane, akarat, Mecmua-i Abdullah ve bunun dışında da bazı eşyaları bulunan Ebubekir'in çok sayıda kişiye de borcu bulunmaktadır. Muhtemelen ticaret ile uğraşan Ebubekir'in toplam tereke miktarı, borç ve cenaze masrafından sonraki tereke miktarı hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır (L.Ş.S., T7/1-1).

III. Aile Davaları

İslam hukuku çerçevesinde aileyi ilgilendiren bazı vakalar mahkemeye intikal etmiştir. Boşanma, evlenme, mehir ve nafaka gibi konular mahkemeye taşınmıştır. Bu tür davalardan biri Livno kazasına bağlı Gazıbabalı Ağa mahallesinden Emine hatun 11 sene önce zevci Yörükoğlu Ali'nin sefere gittiğini ve hala gelmediğini belirtmiştir. Eşinin kendisine herhangi bir nafaka bırakmadığını ve geçinemediğini belirtip, eşinin mülkleri üzerinden nafaka talep etmiştir. Kadı durumu soruşturmuş ve olayın anlatıldığı gibi olduğunu öğrenince yevm-i 2 pare verilmesini kararlaştırmıştır. İslam hukukuna göre kocanın temel görevlerinden biri kadının ihtiyaçlarını sağlamaktır bunun yerine getirilmediği durumlarda kadının boşanma hakkı bulunmaktaydı (L.Ş.S., T7/8-5).⁴

Müslümanlarda olduğu gibi gayrimüslimlerde aralarında miras taksimini yapamadıkları durumda mahkemeye başvurmuşlardır (L.Ş.S., T7/12-2, 14-4, 29-1). Örneğin; Livno kazasında vaki Habbaz mahallesinden Tapo v. Yuvan isimli zimmi öldükten sonra mirası eşi Katır ve çocuklarına kalmıştır. Aralarındaki anlaşmazlık sebebi ile mahkemeye başvurmuşlardır (L.Ş.S., T7/12-3). Başka bir davada Livno Kazası sakinlerinden Beyzuşyeled? bt. Raku isimli nasraniye Mehmed Ağa b. İbrahim Ağa vasıtasıyla mahkemeye başvurup, yine aynı kazada vaki Veşpinoğlu Yakır isimli zimmi hakkında şikâyetinde bulunmuştur. Şikâyetinde ölen babası ile Yakır'ın ortak mülkiyetleri olduğunu belirtip babasından kendisine kalan eşya, hayvanat, akarat ve arazi hisselerini talep etmiştir (L.Ş.S., T7/22-1).

Aile içerisindeki miras anlaşmazlıklarında mahkeme özellikle yaşı küçük olanların haklarını almalarına ve miraslarına sahip çıkacak yaşa gelene kadar kendilerinden sorumlu bir varis atamaya dikkat etmiştir (L.Ş.S., T7/15-2). Küçük yaşta olan mirasçılar büyüdüklerinde haklarını talep etmişlerdir. Bu haklarının verilmesi sonucunda mahkemeye başvurmuşlardır (L.Ş.S., T7/15-3). Yolcu karyesinden Hatice bt. Mehmed, zevci Salih b. Ahmed ve çocukları Lütfioğlu Mustafa hakkında şikâyetinde bulunmuşlardır. Hatice Hatun babaları vefat ettiğinde kardeşi Mehmed'in mirası el koyduğunu ve hakkını vermediğini belirtip şikâyetinde bulunmuştur (L.Ş.S., T7/30-1). Yukarıda örnekleri aile konuları dışında boşanma, nikâh, mehir gibi davalar defterde yer almamıştır. Aile konusunda oldukça az sayıda davanın olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Bosna vilayetinde küçük kasabalardan biri olan Livno, Osmanlı'nın verdiği isimle "Hlivne veya İhlivne" olarak belgelerde geçmiştir. Osmanlı'nın eline geçen

⁴ Kocanın gaib durumunda kadının bekleme süresi bulunmaktaydı. bu durumda olan kişiler "mefkûd" sözcüğü ile tanımlanmaktaydı. Mezheplere göre bu bekleme süresi farklılık gösterebilir. Örneğin Hanifi mezhebi 120 yaşa kadar bu süreyi çıkarmaktadır. Bundan dolayı da kadın kocasının ölüm haberi gelene kadar beklemesi gerektiği veya boşanmaya mahkemenin karar vermesi gerektiği belirtilmiştir. Beşir Gözübenli, "Mefkûd" Cilt 28 *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*, İstanbul 2003, s. 353-354.

en eski kasabalardan biri olan Livno'da iskân ve ihtida hareketleri sonucunda Müslüman nüfus hızla artmıştır. Değerlendirilen şer'iyeye sicili defterinden de anlaşıldığı üzere Müslim ve gayrimüslimler bölgede mukim konumdalar. Bu dönemde mahkemeye özellikle sosyal ve ekonomik sorunları ilgilendiren vakalar gelmiştir. Bölge sakinlerini ilgilendiren eşkıyalık, yaralama, cinayet, hırsızlık, tecavüze yeltenme gibi sorunlar yaşanmıştır. Aileyi ilgilendiren mehir boşanma, nikah davalarına rastlanmazken, çok az sayıda nafaka, miras ve vasi tayini gibi davalar görülmektedir.

Livno'nun ekonomik yapısı hakkında önemli bilgiler veren davalar deftere kaydedilmiştir. Kasabada tarım ve hayvancılığın yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Tarım alanlarında verimi arttırmak amacı ile sulama yaygınlaştırılmaya çalışılmış, su bentlerinin yapımına ve tamirine önem verilmiştir. Bunun dışında kasabada ticaretin canlı olduğu ve üç yüzün üzerinde dükkân olması muhtemeldir. Ticaret amacı ile tüccarların kasabaya uğradığı, borç-alacak konusundaki bazı anlaşmazlıkların mahkemeye taşındığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

I. ARŞİV BELGELERİ

L.Ş.S., T7 (Livno Şer'iyeye Sicili T7 Numaralı Defter)

Tapu Tahrir Defteri, No: 64

II. KAYNAK VE TELİF ESERLER

Anhegger, R. (1982). "Martoloslar Hakkında" *Türkiyat Mecmuası*, S. 7, s.281-320, İstanbul.

Çelebi, E. (2013). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gözübenli, B. (2003). "Mefkûd" *DİA*, Cilt: 28, s. 353-354, İstanbul.

Günay, V. (2003). "Balkan Şehir Tarihleri Kaynağı Olarak Şer'iyeye Sicilleri." *Tarih İncelemeleri Dergisi*, S. 18, s.71-82, İzmir.

Kiel, M. (2013). "Livno", *DİA*, Cilt: 27, s.200-201, İstanbul.

Ortaylı, İ. (2001). "Kadı", *DİA*, Cilt: 24, s. 69-73, İstanbul.

Oruç, H. (2005). "15. Yüzyılda Bosna Sancağı ve İdari Dağılımı." *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 18, s.249-271, Ankara.

Pakalın, Z. (1986) "Martulos", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Sertoglu, (M. 1986). "Martolos", *Osmanlı Tarih Lügati*, Ankara:Enderun Kitabevi



Cilt: 5 Sayı: 9, Ocak 2017 / Volume: 5 Issue: 9, January 2017

**SAİD HALİM PAŞA ÜZERİNE NOTLAR: İSLÂM ÂLEMİNİN GERİLEME
SEBEPLERİ VE TÜRKLERİN İSLÂM TASAVVURU**

**Notes On Said Halim Pasha: The Reasons Of Decline Of The Islamic World
And Turkish Islam**

Mehmet Kaan ÇALEN*

ÖZ

Türkiye’de İslâmcı düşüncenin önemli isimlerinden birisi olan Said Halim Paşa, Batılılaşma meselesi ve İslâm dünyasının geri kalma sebepleri üzerine derin tahliller yapmış ve özgün düşünceler ortaya koymuştur. Paşa, İslâm dünyasının geri kalışını büyük ölçüde Müslüman milletlerin İslâm öncesi geleneklerine bağlamaktadır. Paşa’ya göre İslâm dini, Müslümanların ilerlemek için ihtiyaç duyduğu bütün esasları ihtiva etmektedir. Ancak İslâm öncesi geleneklerinin etkisiyle dinlerini yanlış yorumlayan Müslüman milletler, İslâmî ilke ve hakikatlerden uzaklaşmışlar ve bu sebeple ilerleyememişlerdir. Batılılaşma hareketlerini de ikinci bir İslâm’dan uzaklaşma olarak yorumlayan Paşa, Müslüman milletlere ilerlemek için İslâm öncesi gelenekleri ile Batı taklitçiliğini bırakmalarını ve İslâmî ilke ve hakikatlere dönmek anlamında İslâmlaşmalarını tavsiye etmektedir. Bu makalede Said Halim Paşa’nın İslâm âleminin geri kalma sebepleri ve Türklerin İslâm yorumu hakkındaki düşünceleri problematik bir yaklaşımla tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Said Halim Paşa, İslâmcılık, İslâm Medeniyeti, Batılılaşma, Türkler ve İslâmiyet.

ABSTRACT

Said Halim Pasha, one of the important figures of Islamist thought in Turkey, has deeply analyzed the subject of Westernization and the reasons of the decline of the Islamic world and revealed original ideas. Pasha attributes to the decline of the Islamic world to pre-Islamic traditions of Muslim nations to a large extent. According to Pasha, the religion of Islam contains all the basics that Muslims need for progress. But, Muslim nations, misinterpreting their religion under the influence of pre-Islamic traditions, have moved away from Islamic principles and truths and for this reason they could not progress. Pasha, who interpreted the Westernization movements as a second deviation from Islam, recommends

* Yrd. Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.
mkaancalen@trakya.edu.tr

Islamization, in the sense of returning to Islamic principles and truths, and to abandon pre-Islamic traditions and Western imitation to Muslim nations for progress. In this article, Said Halim Pasha's thoughts about the reasons of the decline of the Islamic world and Turkish Islam have been analyzed with a problematic approach.

Keywords: Said Halim Pasha, Islamism, Islamic Civilization, Westernization, Turkish Islam.

Giriş

Said Halim Paşa, modern Türk düşüncesinin nev-i şahsına münhasır isimlerinden birisidir. Eserlerini 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, biri müstesna II. Meşrutiyet yıllarında veren Paşa'nın zihnî mesaisini ağırlıklı olarak modernleşme meselesi teşkil etmiştir. Bu vadideki özgün düşüncelerinin, çeşitli tezlerinin, bazı çözüm önerilerinin, kimi tespitlerinin hem çağdaşlarını, hem de kendinden sonra gelen kuşakları etkilediğini söylemek mümkündür. Cumhuriyet döneminin milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı çevrelerinde, Batılılaşma ve kültür değişimleri üzerine kalem tecrübesinde bulunmuş pek çok isimde Paşa'nın açık veya örtük izleri tespit edilebilir¹. Bu makalede de Paşa'nın İslâm âleminin gerileme sebepleri, Müslüman milletlerin İslâm yorumları, Türkler ve İslâm, İslâm ve milliyet gibi meseleler etrafında etki performansı yüksek düşüncelerini önce “*İnhitât-ı İslam Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye*” ve “*İslâmlaşmak*” isimli risâlelerinden hareketle tahlil etmeye, netice kısmında ise diğer eserlerini de nazar-ı dikkate almak suretiyle bu konudaki düşünce yapısını daha bütünlüklü olarak resmetmeye çalışacağız.

İnhitât-ı İslâm'a Giriş: Said Halim Paşa'nın Bazı Ön Tespitleri

İslâm âleminin geriliği Said Halim Paşa için bir ön kabuldür; geri kalmışlık durumunu samimiyetle itiraf eder. Bu geriliğin mahiyetini ve sebeplerini tartışmaya başlamadan evvel, üç ön tespitte bulunur. Birincisi, İslâm âleminin içerisinde bulunduğu geriliğin gerçek sebeplerinin bilinmediğini, bu hususta derin bir cehaletin hüküm sürdüğünü vurgular ve hiçbir zihnin bu mesele ile ciddi bir surette uğraşmadığından şikâyetçi olur. İkincisi, Müslümanları bu gerilikten kurtarmayı kendilerine vazife addedenlerin, kendi mazileriyle alakalarını kesmiş olmalarını önemli bir sorun olarak işaretler ki bu nokta meseleye ve çözüme dair Paşa'dan beklenebilecek yaklaşım tarzı, tespitler ve teklifler hususunda ipucu verilebilecek niteliktedir. Son olarak, Müslüman milletlerin geri kalmış olduklarını ancak yabancıların esareti altına girdikten sonra fark edebildiklerine, Batıların bu olguyu

¹ Kurutuluş Kayalı, Said Halim Paşa'nın etkileri hususunda şöyle der: “*İslâmcı yazarların son dönemlerdeki yeni görünümlü çoğu düşüncelerinin vaktiyle Said Halim Paşa tarafından telaffuz edilmiş olması da ilginçtir... Ülke sorunlarından kopuk olmayan ve sosyal şartların etkisini önemseyen ve her tür İslâmcı akımın Said Halim Paşa'nın düşüncelerinin doğal uzantısı olduğu açıktır* (2011: 34, 38-39).” Asım Öz, Paşa'nın entelektüel etkisine dair daha temkinli bir duruştan yanadır: (2011: 154-155).

Müslümanlardan daha önce gördüklerine temas eder. İslâm âleminin geç kalmış farkındalığı ve Batıların bu husustaki kıdemi, Batı dünyası tarafından üretilen söylemi hâkim bir konuma yerleştirerek yeni sorun alanları açmaktadır (Mehmed, 1334: 3-6; Said Halim Paşa, 1973: 171-174).

Batılılar, İslâmiyet ve Müslümanların Geriliği

Said Halim Paşa, İslâm âleminin neden geri kaldığı meselesi ile Müslümanlardan çok daha önce meşgul olmaya başlayan Batılıların, hissî ve zihnî engeller sebebiyle meseleyi doğru bir şekilde tespit ve tahlil edemediği kanaatindedir. Hristiyan dünyanın bu meselede, İslâm dinine ve Müslümanlara ait olan her şeye karşı ırsî ve şuuraltı bir kin besledikleri için tarafsızlık sorunu vardır. Daha önemli bir sorun ise epistemolojik düzeyde ortaya çıkmakta, İslâm âlemine başka bir anlam ve değer dünyasının içerisinden bakan Batılılar, “*şuûn ve hâdisât-ı şarkiyyeyi kendi hâlet-i fikriyye ve rûhiyyelerine nazaran pek yanlış tefsîr ederek ona göre hüküm*” vermek gibi bir hataya düşmektedirler (Mehmed, 1334: 4; Said Halim Paşa, 1973: 172). Neticede, geri kalmışlık İslâm dünyasının tamamında gözüktüğü için bu çöküntüyü ortak bir sebebe bağlayarak izah etme ihtiyacı duyan Batılılar, Müslüman milletler arasında tek ortak nokta olan dinlerini bu hususta mesul tutmuşlar ve Müslümanların geriliğini İslâm şeriatının noksan oluşuna bağlamak gibi bir kolaycılığı alışkanlık hâline getirmişlerdir².

İslâm Âlemindeki Gerilemenin Sebebi Dinî mi Yoksa İçtimâî ve Tarihî mi?

Batılıların İslâm dünyasındaki geriliği İslâm şeriatının noksanlığına bağlanmasını çok sathî bir hüküm addeden Said Halim Paşa, meselenin bir din meselesine ircâ edilmesine karşıdır. İçtimâî hâdiselerde dinî inançların büyük bir etkisi olduğunu kabul etmekle birlikte ona göre meselenin esasî tarihî ve içtimâîdir. İçtimâî hâdiselerde ise dinî ve mezhebî hâdiselerden farklı olarak “*efrâdın mâzisi, seciyesi, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklim*” gibi çeşitli faktörler de belirleyici olmaktadır³ ki Paşa bu noktada Avrupa’da ortaya çıkan içtimâî bir olgunun, dinî bir mesele gibi ele alınarak orada hüküm süren dinin kıymet ve mahiyetine atfedilmediği kaydını düşer (Mehmed, 1334: 6; Said Halim Paşa, 1973: 174). Görüldüğü üzere Paşa, dinî inançların tek başına bir gerileme sebebi olamayacağını savunur. Gerileme ve çöküş nasıl dinî inançlardan bağımsız olarak içtimâî ve tarihî bir zeminde gerçekleşiyorsa, terakki ve tekâmül de aynı sosyolojik zeminin bir neticesi olarak ortaya çıkmalıdır. Nitekim “*hiçbir dinin, hasâil ve evsâf-ı mukteziyyeye mâlik hiçbir kavmi terakki ve tekâmülden alıkoymayacağı bir bedâhet hâline girmiştir*” (Mehmed, 1334: 8; Said Halim Paşa, 1973: 176) cümlesiyle Paşa, gerileme sebebi olamayacağını söylediği dinin, en azından ilerlemeye mani teşkil

² Benzer düşüncelere “*Taassub*” isimli eserinde de değinir: (Mehmed, 1335: 108-111).

³ “*Taassub*”da şöyle demektedir: “*Cemiyât-ı beşeriyyenin terakkisine mâni olan esbâb ve avâmili tayin eylemek umûr-ı sehileden değildir. Tedenni-i akvâm, ekseriyâ medîd bir silsile-i ahvâl ve hâdisâtın tekâmül-i umûmî-i beşeriyyenin cemiyât-ı mezkûre dâhil ve hâricinde ihdâs eylediği birçok esbâb ve avâmilin neticesi olmuştur.*” (Mehmed, 1335: 112).

edemeyeceğini de beyan eder. Budist Japonlar ile Hristiyan Avrupalıların aynı seviyede medenileşmiş olmaları örneğiyle de bu iddiasını desteklemek ister. Paşanın düşüncelerinde buraya kadar herhangi bir sorun ve çelişki yok gibi durmaktadır. Ancak Paşa bundan sonra bir gerileme sebebi olamayacağını ifade ettiği dini, İslâmiyet özelinde bir ilerleme kaynağı hâline getirir ki, gerilemede ve hatta ilerlemede etkisi olmadığı iddia edilen din unsurunun şimdi bütün beşeriyet için bir ilerleme amilî hâline getirilmesi izahı zor yeni bir mesele hâline gelmektedir.

Paşa öncelikle, bir din olarak İslâmiyet'in tarihte medenî bir ilerlemeyi gerçekleştirdiğini söyler. Eski medeniyetlerinin sönmeye başladığı bir anda İslâmiyet'e giren milletler, İslâm sayesinde parlak bir medeniyet kurabilmişlerdir. İkinci olarak, Müslüman milletler bugün de İslâm dininin esaslarını doğru bir şekilde anlayıp tatbik edebilirlerse içine düştükleri gerilik çukurundan çıkabilecekler ve hatta Batı medeniyetinden üstün bir medeniyet kurabileceklerdir (Mehmed, 1334: 31; Said Halim Paşa, 1973: 199). Hatta ve hatta Batılı milletlerin temeddün ve ilerleme yolundaki maceraları da İslâm'ın ideal nizamı içerisinde son bulacaktır. Hâl-i hazırda bocalamaları ve Avrupa medeniyetinin çeşitli kusur ve zaafı İslâm'ın esaslarından haberdâr olmamalarıyla ilgilidir. Paşa, önce ilerleme ve gerileme gibi tarihî ve içtimâî mâhiyetteki hâdiselerde dinin bir etkisinin olmadığını söyleyerek İslâmiyet'in İslâm dünyasını geri bıraktığı iddiasına karşı bir savunma mekanizması oluşturur fakat konu ilerleme meselesine gelince İslâmiyet'i bir medeniyet kurucusu din hâline getirir. “*Biz o fikirdeyiz ki şer'-i mübîn-i İslâm'ın ihtivâ ettiği desâtir-i ahlâkiyye, içtimâiyye ve siyâsiyye serâpâ tab'-ı beşerden mülhem olduğundan ilelebed nev'-i âdemin nâzım-ı mukadderâtı olmağa şâyestedir.*” (Mehmed, 1334: 28; Said Halim Paşa, 1973: 196) cümlesinden sonra bu esasları tanıyıp yüklenmiş bulunan Müslümanların, bu esasları hiç bilmeyen Hristiyanlar karşısında geri kalmış olmaları hem bu durum özelinde, hem de Paşanın önceki düşünceleri muvacehesinde önemli bir çelişki yaratmaktadır. Paşa da bu çelişkinin farkındadır:

“Din-i İslâm saâdet-i beşeriyyeye hâdim ve onu temîn eden bilcümle anâsır ve avâmîli câmi min-küllü'l-vücûh bir din-i ekmel olduğu hâlde bu dine tâbi olanların akvâm-ı Hristiyâniyyeye nisbeten câlib-i nazar bir mevki-i mâduniyette bulduklarını görüyoruz.” (Mehmed, 1334: 8; Said Halim Paşa, 1973: 175-176)

Mesele bu vadede ilerlemeye başlayınca, peşinden gidilen soru da değişir. İslâm âleminin geri kalma sebebi artık teşhis edildiği için cevap aranılacak soru, “*İslâm dünyası neden geri kaldı?*” değil, “*acaba Müslüman milletler, dinlerinde bulunan sonsuz nimetlerden ne için istifade edemediler?*” sorusudur. Demek ki Müslümanların ilerlemek için ihtiyaç duydukları her şey dinlerinde vardı, ancak onlar dinlerinden gerektiği gibi istifade edemedikleri için geri kalmışlardı. Neticede Said Halim Paşa, İslâm dünyasındaki geriliğin sebeplerini, sosyolojik ve tarihî bir zeminde tartışmak istediğini vaat etse de doğrudan dine olmasa bile dinin yanlış yorumlarına ırcâ etmek suretiyle tıpkı eleştirdiği Batılılar gibi konuyu eninde sonunda bir din meselesine yaslamaktadır.

“İslâmiyet’in mani-i terakki olup olmadığı” tartışmaları Said Halim Paşa’dan önce başlamıştır. İslâmiyet’i geri kalmanın bir sebebi olarak görmeleri mümkün olmadığı için tartışmaya İslâmiyet’in ilerlemeye engel olmadığını savunarak katılan Müslüman aydınların önlerinde aşmaları gereken önemli bir çelişki ve cevaplamaları gereken bir soru vardır: “*İslâmiyet ilerlemeye engel değilse, Müslümanlar neden geri kalmıştır?*” İslâmcı aydınlar bu soruya da cevap olarak “Müslümanların yanlış İslâm yorumunu” tartışma masasına sürerler. İslâm ilerlemeye mani değildir ancak İslâm’ı yanlış anlayan ve dinin özünden uzaklaşan Müslümanlar bu sebeple geri kalmıştır (Kara, 2005: 75-125; Kara, 2003: 234-264). Said Halim Paşa’nın görüşleri de bu çerçevede içinde vücut bulur ve geri kalmanın sebebi olarak İslâmiyet değil, İslâmiyet’in Müslümanlar tarafından yapılmış yanlış yorumları ve bu yanlış yorumların hayata geçirilmesi zikredilir. Bu bağlamda Paşa, aslında İslâm dünyasının çöküş sebebini içtimâî, tarihî, iktisadî bir zeminde tartışmaz, o geri kalmayı yine dinî bir sebebe, yani Müslümanların İslâm’ı yanlış yorumlamasına bağlar ve vaat ettiği sosyolojik ve tarihî bir açıklamayı sadece ve sadece söz konusu yanlış İslâmî yorumların ortaya çıkışını, yani Müslümanların ilerleyebilmek için dinlerinden neden faydalanamadıklarını açıklamaya münhasır kılar. İslâm dünyasındaki farklı İslâm yorumlarının tarihî ve içtimâî köklerine inmek ister, bu aşamada sosyolojik bir bakış açısı vardır ancak neticede farklı İslâm yorumları üzerinden de olsa geri kalmanın sebebi din ile açıklanır ve bu süreçte menfî ya da müspet etkisi olmadığı iddia edilen din, İslâm özelinde ilerleme ve gelişme için temel bir amile dönüşür. Paşa’nın düşüncelerinden İslâmiyet Müslümanlar tarafından yanlış yorumlanmasaydı İslâm dünyası geri kalmazdı hükmünü çıkarmak pekâlâ mümkündür. Bu noktada, onun dikkati İslâm dünyası neden geri kaldı sorusundan çok, Müslümanlar kendi dinlerini neden yanlış yorumladılar meselesine dönüktür. Paşa’nın İslâm dünyasının çöküşünü sosyolojik ve tarihî bir zeminde izah etmekten kastı da ancak “*Müslüman milletlerin dinlerinden ne için layıkıyla istifade edemedikleri*”, yani “*Müslümanlar dinlerini neden yanlış yorumladılar*” sorusuna cevap bulmaktan ibarettir. İçtimâî zeminde tartışılacak konu gerilik değil, yanlış din yorumlarıdır. Bu yaklaşım İslâm dünyası için ilerleme meselesini de aslında bir çözüme bağlamaktadır. Eğer Müslümanlar dinlerini doğru bir şekilde anlayıp yaşarlar ise, tabii olarak ilerlemeye ve gelişmeye de başlayacaklardır. Yapı aslında gayet basittir: Müslümanlar geri kalmıştır, çünkü ilerlemek için bütün esasları ihtiva eden dinlerinden gereği gibi faydalanamamışlardır. Dinlerinin öngördüğü ilerlemeyi gerçekleştirememişlerdir, çünkü dinlerini doğru anlayıp tatbik edememişlerdir. Bu noktada dinlerini hangi sebeple doğru yorumlayamamışlardır sorusunun cevabını da iki ayak üzerine oturur. Birincisi, din yorumunun zamanın değişen şartlarına göre ayarlanamamasıdır:

“Akvâm-ı Müslime, mütemediyen hâl-i tedavülde bulunan ilcâât-ı zamanı nazar-ı itibâra almayarak tebeddül-i zamandan mütevellid ihtiyâcât-ı cedidelerinin ancak dinlerinin daha âli ve daha feyyâz bir tarzda tefsîr ve tatbikiyle kâbil olacağını idrâk edemedikleri cihetle duçar-ı inhitât olmuşlardır (Mehmed, 1334: 10; Said Halim Paşa, 1973: 178).”

İkinci ayak ise tam da Paşa'nın tarihî ve sosyolojik bir olgu olarak açıklamak istediği meseleye tekabül eder. Müslüman milletler, İslâm'ı kabul ettikten sonra hafızalarını ve hayatlarını sıfırlayamadıkları, geçmişlerini unutamadıkları, İslâm öncesi geleneklerini İslâmî döneme taşıdıkları için eski hayatlarının etkisinde kalmışlar, tam olarak İslâmlaşmamışlardır. Dolayısıyla İslâm'ı doğru yorumlamalarını engelleyen eski inançları, geri kalmalarının da esas sebebi olmuştur.

Paşa, “*İnhitât-ı İslâm*” risâlesinde, İslâm dünyasının gerilemesi hususundaki temel açıklamasını ilkeler ile hayatın örtüşmemesi, hayatın ilkelere göre kurulup yaşanmaması tezi üzerine dayandırır. Fakat daha önceki eserlerinde ve son eseri olan “*İslâm'da Siyasî Teşkilat*”ta gerilemeyi iktisadî ve ilmî sebeplerle de açıklamaya çalışır, skolastik bir kafa yapısıyla hayata temas etmeyen metafizik konular içinde dönüp duran Müslümanların deneye ve gözleme dayalı pozitif bilimlerden uzak kalışını esas gerileme sebebi olarak zikreder (Kara, 1980: 23; Said Halim Paşa, 1335: 78; Said Halim Paşa, 2003: 220-226; Kara, 2011: 153-158). “*İnhitât-ı İslâm*”da inşa ettiği düşünce yapısını tek başına tahlil etmek pek çoğu cevapsız kalan yeni sorular ortaya çıkardığı gibi eserlerini bir bütün hâlinde mütalaa etmek ise soru listesini daha da kabartmaktadır. Bu başlık altında ağırlıklı olarak “*İnhitât-ı İslâm*”dan hareketle bizim zihnimizde tutarlı bir yere oturmayan soruları işaretlemek, gerek duyduğumuz hâllerde diğer eserlerine atıf yapmak, “netice” kısmında ise çerçeveyi biraz daha geniş tutmak amacını taşımaktayız.

Paşa'nın bu risalede serdettiği düşüncelerden hareketle medeniyetlerin yükselişinin ve çöküşünün dinî sebeplerle mi, yoksa tarihî ve içtimâî sebepler mi olduğu sorusuna verilebilecek açık ve tatmin edici bir cevaba biz ulaşamadık. Paşa'nın ilk başta iddia ettiği gibi içtimâî hâdiselerde dinin tayin edici bir rolü yoksa İslâm'ın yanlış yorumlarını bir gerileme sebebi olarak, en azından başat sebep olarak kabul etmemek icap eder. Paşa, İslâm'ın gerilemeden mesul tutulamayacağını söyler ancak ilerlemek için ihtiyaç duyulacak esasları da ihtiva ettiğini beyan eder. Din, gerileme ve ilerleme hâdiselerinde esas amil ise Paşa'nın da dikkat buyurduğu Hristiyan Avrupa'nın ve Budist Japonya'nın yükselişi nasıl izah edilecektir? İslâm dışı eski inançları Müslümanları bile ilerlemek yolundan çıkarmışsa, İslâm ile hiç tanışmamış olan bu toplumlar Hristiyanlığa ve Budizm'e rağmen nasıl ilerlemişlerdir? Bu toplumların İslâm dünyasından daha ileri bir konumda olmaları bir realite ise, İslâm'ın ilerlemek için ihtiva ettiği esaslara riayet etmeden de ilerlemek mümkün olmuyor mu? Bu esaslara riayet etmeden de ilerlemek mümkün oluyorsa, Müslümanların yanlış din yorumları ve eski medeniyetleri neden geri kalmalarının bir sebebi olsun? Geri kalmanın esas sebebi olarak işaretlenen bu unsurlara rağmen, Müslümanlar geçmişte ileri ve parlak bir medeniyet kurmamışlar mıydı?

Acaba Paşa İslâm dünyası için ilerlemenin yollarını, ölçülerini ve nihai hedefini farklı mı görüyor gibi bir başka soru daha akla geliyor. Düşünce dünyasında gözükken keskin Doğu-Batı ayrımı sebebiyle Batılıların ilerlemesi ile Müslüman dünyanın ilerlemesini nitelik olarak birbirinden ayırıyor olabilir mi? İki dünyada

hayatı kuran ilkelerin farklı olması sebebiyle bir ayrılık tasarladığı açıktır ancak aslında bütün ileri konumuna rağmen Batı medeniyetini İslâm medeniyetinin eksik bir versiyonu gibi gördüğünü, iki dünya arasındaki esas ayrılığı akaitte temellendirerek beşer fıtratındaki değişmezliğe de atıfla siyasî ve içtimâî düzende gaye birliği aradığını hissettirmektedir ki bu sebeple sosyalizmi İslâm'ın kurmak istediği nizamı yakın buluyor olmalıdır. Başka eserlerinde de Müslümanların Batı medeniyetinden faydalanmalarını zaruri bir ihtiyaç olarak görmesi, tecrübî ilim metodunu Batıdan alarak tıpkı modern Batı medeniyetinin yaptığı gibi bu metodlar sayesinde doğadan hakkıyla istifade etmek suretiyle iktisadî zenginleşmeyi bir hedef olarak tayin etmesi, Batının ürettiği hürriyet ve müsavat gibi siyasî kavramları bir açıdan İslâmîleştirilmesi, bir başka açıdan da İslâmî ilkeleri bu kavramlarla ifade etmesi gibi yorumlanabilecek zihnî mesaisi nasıl okunmalıdır⁴? Paşa, Avrupalıların en azından toplumsal çelişkilerini aşarak demokratikleşme yolunda ilerledikçe Batı medeniyetinin İslâm'ın ideal nizamına yaklaşıcağını iddia ediyor, hatta sosyalist ütopya ile İslâm'ın içtimâî ve siyasî esasları arasında bir ayniyet bile kuruyor. Bu durumda İslâm'ın esaslarını hiç bilmeden, kendi iç dinamikleriyle de olsa Batılı toplumların Müslüman milletlerin önüne geçebilmeleri nasıl izah edilecektir? Paşa, İslâm'ın da esaslarını üzerine kurduğu tek bir beşerî fıtrat tasarlayıp, hangi yollardan geçerse geçsin yolculuğun hep aynı menzile doğru gittiğini, Müslüman olmanın bu yolculukta daha kestirme ve doğru bir yol çizdiğini mi düşünüyor? Hristiyan dünya da inişli çıkışlı bir macerayla İslâm'ın koyduğu hedefe doğru mu ilerlemektedir? Terakki ve tekâmül beşeriyetin esas gayesi ise, Paşa'nın bir yerde Avrupalıların dinlerini medeniyetlerine yardımcı bir unsur olacak şekilde yorumlayabildiklerini belirtmesi bu bağlamda ne mana ifade etmektedir? Burada sekülerleşme ve Protestanlaşmaya örtük de olsa bir ima bahis konusu edilebilir mi? Müslümanlar dinlerini, medeniyetlerine "yardımcı bir unsur" olarak nasıl yorumlayabilirler? Bütün bu sorulardan belki de daha önemlisi özel olarak İslâmiyet'in, genel olarak bütün dinlerin insanın fıtratında yer aldığı iddia edilen terakki ve tekâmül arzusunu motive ederek sınırsız bir ilerlemeye dayalı bir medeniyet tesis etmek gibi bir hedefi var mıdır? "*Temessük eyledikleri dindeki gâye-i kusva fitrat-ı beşeriyedeki kabiliyet-i tekemmüliyyeyi inkişâf ettirmek*" ibaresi (Mehmed, 1334: 9-10; Said Halim Paşa, 1973: 177-178) Paşa'nın eserlerini neşrettiği döneme hâkim olan ilerleme düşüncesi açısından nasıl yorumlanabilir⁵? Paşa'nın İslâm'ın itikadî ve ahlâkî esaslarından kaynaklandığını belirttiği içtimâî ve siyasî nizamını tasvir etmeye çalışırken, kısmen eleştirel bir biçimde de olsa döneminin revaçtaki kavramları müsavat, hürriyet, adalet, tecrübî bilimler, pozitivizm, idealizm gibi modern medeniyetin ürünlerine başvurması nasıl açıklanmalıdır? İslâm'ın esasları arasında modern Batılı bilim ile tecrübî usûlleri koyup, Müslümanların İslâm öncesi gelenekleri sebebiyle bunlardan uzak kaldıklarını iddia etmek ne kadar tutarlıdır?

⁴ Hürriyet, müsavat, beynelmilelcilik gibi kavramları kullanımına dair bazı eleştiriler için bakınız: (Öz, 2011: 170-172; Erkilet, 2015: 61-62).

⁵ "Tassub"da da dinin hizmetini, "*kabiliyet-i tekemmüliyelerini nâmütenâhi tevsi ve tenmiyeden ibaret bulunan hizmet-i âliye*" şeklinde tanımlar. (Mehmed 1335:111)

“İnhitât-ı İslâm’ın” Temel Sebebi Olarak Yanlış İslâm Yorumlarının Tarihi ve İçtimâî Sebepleri

Said Halim Paşa, İslâm âleminin geriliğini yanlış din yorumuna, yanlış din yorumunu da Müslüman milletlerin İslâm öncesinden taşıdıkları geleneklerine bağlar. Bu itibarla, İslâmiyet’i kabul eden milletlerin, eski ve köklü medeniyetleri, tarihî tecrübeleri, kendilerine mahsus adet ve gelenekleri, ahlâkî ve felsefî inançları, karakterleri ve ruh halleri, içtimâî ve siyâsî esasları vardı. İslâm’ı kabul ettikten sonra Müslüman milletler İslâm öncesi hayatlarına bir sınır çekememişler, eski geleneklerini İslâmî döneme aktarmışlar, bu geleneklerin etkisiyle İslâm’ı doğru yorumlayamamışlar ve hayatı İslâmî ilkelerle yeni baştan kuracak saf bir İslâmlaşma yaşayamamışlardır. Paşa, Müslüman milletlerin tarihlerini sorunlu bir miras telakki eder ve bu istenmeyen miras için Müslüman milletlere bir tür tarihsizleşme, hafızasızlaşma, unutmama anlamında red-i miras teklif eder. Fakat İslâm milletleri, hafızalarını boşaltıp hayata sıfırdan başlayamadıkları için eski gelenekleriyle yeni dinin esaslarının yan yana yaşadığı karmaşık bir yapı ortaya çıkar. Bu yapı İslâm’ın ahlâkî, içtimâî ve siyâsî esaslarının uygulanmasında bir zaaf yaratır. Her ne kadar İslâm’ın ilk asırlarında yeni dinin etkisiyle medeniyette ilerlemiş olsalar da eski gelenekleri onları dinlerinin sevk ettiği ilerleme yolundan alı koyar ve İslâm’ın inhitâtı başlar. Anlaşıldığı üzere Said Halim Paşa için İslâm âleminin gerileme sebebi, Müslüman milletlerin tarihî mirası ile ilişkilidir. Yaşadığı dönemdeki İslâm dünyasına baktığında da bu milletleri hâlâ İslâm öncesi hayatları içerisinde görür ve şöyle der:

“Müslüman akvâmın bu inhitâtını hâlâ nüfûzundan kurtulamadıkları kable’l-İslâm hayatlarının, üzerlerine ikâ eylemekte olduğu tesîre atfetmek lâzım gelir. Şu hâlde akvâm-ı Müslîmenin inhitâtı evvel ve âhir vukû bulmuş bilcümle inhitâtlar misillü bu akvâmın temîn-i istikbâl zmnında mâzilerinden ne gibi şeyleri unutmak ve fedâ etmek icâb ettiğini takdir edememelerinden neşet etmiştir (Mehmed, 1334: 9; Said Halim Paşa, 1973: 177).”

“İnhitât-ı İslâm” risâlesi üzerine, Türkçülerin yayın organı olan “Yeni Mecmûa” da imzasız fakat bazı terminolojik karinelere hareketle Ziya Gökalp tarafından kaleme alındığını düşenebileceğimiz bir tenkit yazısında⁶ Paşanın bu minvaldeki düşünceleri için şu değerlendirmeler yapılır:

“Bu ifadelerden anlaşıldığına göre İslâmiyet’in inhitâtı, İslâmiyet’i kabul eden kavimlerin, eski medeniyetlerine ait bir takım adet ve ananelerinin baki kalmasından ileri gelmiştir. Biz bu ta’lîli doğru bulmuyoruz. Çünkü, hâl böyle olsa idi, İslâmiyet’in inhitâtı, bu kavimlerin İslâmiyet’e ilk girdikleri dakikada başlamak

⁶ Yazıda hars-medeniyet ayrımının yapılması, bir milletin hayatında kavmî devirden bahsedilmesi, aydın halk ikiliği üzerinde çok durulması ve intihar olgusunun sosyolojik olarak ele alınması gibi Gökalp sosyolojisinde önemli yere sahip olan unsurların bulunması bu düşüncemizi kuvvetlendirmektedir. Nitekim Kudret Bülbül ve Niyazi Berkes de metnin Gökalp tarafından kaleme alındığı kanaatindedirler: (Bülbül, 2015: 180-181; Berkes, 1978: 408).

lâzım gelirdi. Hâlbuki, muhterem müellif, bu kavimlerin İslâmiyet'i kabulden sonra, birçok asırlar 'medeniyetin şâhikasında' yüksek bir dinî hayat yaşadıklarını beyân ediyor. Bir kavim bir dine yeni girdiği zaman tabîî, eski adetleri ve ananeleri daha canlı, daha kuvvetli bir surette yaşar. Ancak yeni dinde asırlarca yaşadıkdan sonradır ki bu dinin tesiriyle eski adetlerini, ananelerini unuttur. Bir milletin kavmî adetleri, dinin inhitâtına sebep olsa idi, ilk asırda bu sebebiyeti gösterirdi. İnhitâtın birçok asırdan sonra zuhur etmesi, gösterilen sebebin doğru olmadığına delâlet eder. Bu hâdisenin sebebi, ancak o zamana ait hâdiseler arasında aranır. O hâlde İslâmiyet'in inhitâtını, en kuvvetli zamanı İslâmiyet'in kabulü anına tesâdüf eden kavmî ananelerde aramamak, belki inhitâta takaddüm eden zamanlarda yeniden tahaddüs eden ahvâlde taharri etmek iktizâ eder." (Yeni Mecmûa, 1918, 275)

Yeni Mecmûa'daki bu tenkidin Paşa üzerinde pek etkili olmadığı düşünülebilir. Çünkü bu yazıdan birkaç ay sonra neşredeceği "İslâmlaşmak" isimli yeni risâlesinde İslâmlaşmayı tanımlayıp İslâm'ın inanç, ahlâk, cemiyet ve siyaset esaslarını izah ettikten sonra bu esasların Müslüman milletler tarafından nasıl anlaşılıp tatbik edildiği meselesi üzerinde durur, bu yolla ilkeler ve hayat, yani İslâm'ın asıl hâliyle bugünkü hâli arasındaki mesafeyi göstermek ister ve eski görüşlerini tekrar ederek ayrıntılandırır. Paşa'ya göre, İslam genel bir çöküntü içerisindeki bir dünyada ortaya çıkmıştı. Tabîî olarak kendilerine Müslümanlık teklif edilen milletler de bu kötü dünyanın bir parçasıydılar. Pek çok yanlış telakki, asırlardan beri bu milletlerin zihinlerine hâkim olmuş, ruhlarına kök salmıştı. İslâm ile tanışan bu milletler, eski hayatın yanlış telakkileri ve hurafelerini terk edememişler ve neticede yeni dinin esaslarıyla İslâm öncesine ait geleneklerin yan yana gelmesiyle zihni bir karmaşanın içerisine düşmüşlerdi:

"Akâid ve telakkiyât-ı İslâmiye ile kable'l-İslâm olan evhâm ve hurâfât, kezalik İslâm'ın hür-endişliği ve müsâmahakârlığıyla taban tabana zıd olan istibdâd ve taassub her bir araya gelmişti. Kafalar İslâm'ın evâmir ve tâlimiyle İslâm'dan evvel mer'iyü'l-ahkâm bulunan bir takım ananelerin, dalâletlerin âdetâ halitası şeklinde idi. Ve bu öyle bir sürü telakkiyât ve ihtisâsât-ı mütezâddenin mahsûlü idi ki bir kısmı yeni, diğerleri eski dinden doğup birincileri ikincilerine hâkim olmakla beraber bilmukâbele onların tesîri altında bulunmaktan hâlî kalamıyordu (Prens Mehmed Said Halim Paşa, 1337: 14-15; Said Halim Paşa, 1973: 213-214)."

Yeni dinin hayatı/kültürü, mevcut hayatın/kültürün de idrak, yorum ve tatbik anlamında dini biçimlendirdiği bir etkileşimden bahseden Said Halim Paşa, bu etkileşimi tabîî ve kaçınılmaz bir sosyolojik olgu gibi mütalaa ediyor görünse de aslında dinin çeşitli millî kültürler çevresinde yeniden yorumlanmasını gerçek İslâm'dan uzaklaşma, dolayısıyla İslâm âleminin geri kalmasına yol açan menfi bir gelişme olarak telakki eder. Meselâ ilk Müslümanların inançları çok kuvvetli olsa da mazileriyle ilişkilerini hemen kesemedikleri, eski dinlerinin ve millî geleneklerinin etkisini taşımaya devam ettikleri için İslâm'ın cemiyetle ilgili esaslarını tam olarak hayata geçiremediklerini ifade eder (Prens Mehmed Said Halim Paşa, 1337: 15-16; Said Halim Paşa, 1973: 214-215). Paşa, ilmî veya ahlâkî herhangi bir hakikatin, özü bozulmadan, tarafsızlığını ve beynelmilel mâhiyetini kaybetmeden

millileşemeyeceğini savunur. İslâm ahlâkının da Müslüman milletlerin “*irki ve irsi hurafeleri*” içinde kaybaldığını iddia eder. Giderek İslâmlaşacaklarına, zaman geçtikçe İslâm’dan uzaklaştılar gibi garip bir ifade bile serdedir. Konumuz açısından şu cümleleri oldukça öğreticidir:

“Müslümanlığın rûhuna taban tabana zıd olan kavmiyet, dini, üzerine mevzî bir seciye damgası vurmak suretiyle tabiatından çıkararak, ifsâd ederek İslâm beynelmileliyetini izmihlâle uğrattı. Ahlâk-ı İslâmiye Müslüman akvâmın her birine hâs olan seciye göre değiştirdi; hâlbuki o ahlâkın illet-i gâiyyesi bütün bu kavmiyetleri merkez-i hayr ve hakîkate birleştirmekten başka bir şey değildi. Ahlâk-ı İslâmiye üzerine istinâd eden içtimâiyât-ı İslâmiye dahi onun kadar bozularak öyle bir şekil aldı ki: Müslüman akvâmın her biri, nâkıs bir surette anlamış oldukları esâsât-ı İslâmiyenin birbirine karşılaşmasından, mevzî yahut millî âdâtın zaman zaman tesîrini göstermesinden mütevellid ayrı bir hayat-ı içtimâiyeye sahib kesildi. Artık Müslümanların ahlâk ve içtimâiyâtı İslâmî olmaktan ziyâde İrani, Hindî, Türkî yahut Arabî oldu ve vahdet-i İlâhiye-i mebd-i İslâmiye’nin nâsiye-i pâkine şâibe-i işrâk ile az çok kirlenmiş bir damga vuruldu (Prens Mehmed Said Halim Paşa, 1337: 16-17; Said Halim Paşa, 1973: 217).”

Paşa, İslâmlaşmak risâlesinde de “İslâm’ın inhitâtı”nı İslâm öncesinden kalan gelenek ve hurafelerin yol açtığı eksik İslâmlaşmaya bağlar. Dinin millî kültürler çevresinde yorumlanışını da hem İslâm’ın beynelmilel mesajını bozan, hem de İslâm’dan uzaklaşma anlamına gelen, dolayısıyla bizatihi İslâm dünyasının çöküşünden sorumlu olan bir gelişme olarak telakki eder. Fakat Paşa, bir yandan Müslüman milletlerin İslâm’ı doğru anlayıp yorumlayamadıklarını, eski geleneklerinin etkisiyle gerçek İslâm’ı yaşayamadıklarını iddia etmek suretiyle İslâm medeniyetinin tarihini sorunlu bir miras haline getirir, diğer yandan da bu medeniyetin Batı medeniyetinin kuruluşuna bile yardım eden yüksek bir medeniyet olduğunu söyler. Üstüne teceddüt dönemi aydınlarının aslında sorunlu addettiği bu tarih ile alakalarını kesmelerinden de şikâyetçi olur. Bu minvalde, Yeni Mecmûa’daki tenkidin de ışığı altında, zihnimizde uyanan bazı soruları şu şekilde sıralayabiliriz:

İslâm dünyasındaki din yorumlarının hepsi mi yanlıştır? Bütün İslâm âlemi kendi dinlerini doğru yorumlamak ve gerçek İslâm’ı yaşamaktan aciz midir? Daha önemlisi Müslümanlar ne zamandan beri dinlerini yanlış yorumlamaktadır? İslâm tarihi yanlış yaşanmış bir geçmişin tarihi midir? İslâm medeniyetinin parlak dönemlerinde de din yanlış mı yorumlanıyordu? Paşa tarafından “muazzam bir medeniyet” şeklinde tavsif edilen İslâm medeniyeti, yanlış bir din yorumuyla nasıl kurulabilmişti? İslâm öncesi gelenekler İslâm’ın gerilemesinin esas sebebiyse, bu geleneklerin olumsuz tesirlerini en çok İslâm’ın ilk asırlarında göstermesi ve dolayısıyla Paşa’nın Avrupa medeniyetine de yardım ettiğini söylediği yüksek İslâm medeniyetinin kurulmasını engellemesi beklenmez mi? Dahası, İslâm’ın ilk asırlarında parlak bir medeniyetin kurulmasına mani olmayan bu gelenekler, İslâm âleminin son asırlardaki geriliğinin esas sebebi olabilir mi? Müslüman milletlerin, İslâm öncesi bütün gelenekleri dinin esasını bozacak ve şirk olarak yorumlanacak bir

mahiyette midir? Bu gelenekler arasında eski dinden bağımsız ve yeni din ile uyuşması mümkün olan unsurlar yok mudur? Müslüman milletler, tarihî birikimleri olmadan yeni dinin kurmak istediği dünyaya katılabilirler miydi? Tarihî tecrübeleri, devlet felsefeleri, düşünce mirasları, edebiyatları, aile yapıları vs. hem onların İslâm'ı idrak edip yorumlamalarında, hem de İslâm'ın kurmak istediği yeni medeniyetin inşasında bir dezavantaj mı yoksa avantaj mı oluşturuyordu?

İslâm'dan İkinci Uzaklaşma Olarak Batılılaşma ve Gerilikten Kurtulmanın Çaresi Olarak İslamlaşmak

Müslüman milletlerin, İslâm'dan ilk uzaklaşması, eski geleneklerinin tesiriyle olmuştu. Bu milletler, İslâm öncesi geleneklerinden kurtulabilmiş olsaydılar, dinlerini doğru bir şekilde anlayacaklar ve bu sayede geri kalmayacaklardı. Çünkü: *“temessük eyledikleri dindeki gâye-i kusva fitrat-ı beşeriyedeki kabiliyet-i tekemmüliyyeyi inkişâf ettirmek ve insanları mâzinin mirâs-ı nekâyis ve hatâyâsından kurtarıb hakikat ve kemâle lâ-inkita takarrüblerini temîn edecek bir teâlî-i fikrî ve ahlâkîye mecbur kılmak ve bu sayede saâdet-i beşeriyeyi temîn eylemektir* (Mehmed, 1334: 9-10; Said Halim Paşa, 1973: 177-178).”

Müslümanların dinlerinin hakikatinden uzaklaşmaları sadece millî hurafelerinin yozlaştırıcı etkilerinden ibaret kalmamış, Batılılaşma hareketiyle birlikte ikinci bir İslâm'dan uzaklaşma hareketi daha başlamıştır. Paşa'nın nezdinde İslâm dünyasındaki teceddüt hareketi aslında ikinci bir İslâm'dan uzaklaşma sürecinden başka bir şey değildir. (Prens Mehmed Said Halim Paşa, 1337: 18-20; Said Halim Paşa, 1973: 219-221). İlkine göre çok daha tehlikeli addettiği bu ikinci uzaklaşmayı da aslında ilk uzaklaşmanın tabii neticesi olarak görür ve aralarında bir devamlılık olduğunu vurgular (Prens Mehmed Said Halim Paşa, 1337: 27; Said Halim Paşa, 1973: 229). Bu yapı içerisinde Paşa'nın reçetesi bellidir: Müslüman milletler mademki İslâm'dan uzaklaştıkları için geri kalmışlardır, o hâlde ilerlemeleri de onları İslâm'dan uzaklaştıran şeylerden uzaklaşarak, yani İslamlaşarak olacaktır:

“Akvâm-ı Müslime din-i İslâm'ı kabul ederek muazzam ve müşaşa bir medeniyet kurmaya muvaffak olmuşlardı. Esâsât-ı İslâmiye'yi daha güzel anlayıp daha vâkıfâne ve fâzılâne bir surette tatbîk ve icrâ eyledikleri ve onlara daha ciddi ve daha samimi bir irtibât ile bağlandıkları takdirde bugünkü küreyve-i inhitâtlarından yükselerek medeniyet-i hâzıranın fevkinde yeni bir medeniyet halk edeceklerdir (Mehmed, 1334: 31; Said Halim Paşa, 1973: 199).”

Peki, İslamlaşmak ne demektir?⁷ Paşa, İslamlaşmak düşüncesini inancın ahlâkı, ahlâkın içtimâî hayatı, içtimâî hayatın siyaseti belirlediği bir hat üzerine kurar. *“Kendisine hâs itikâdiyâtı, o itikâdiyât üzerine müesses ahlâkiyâtı, o ahlâkiyâttan mütevellid içtimâiyâtı, elhâsıl o içtimâiyâttan doğan siyâsiyâtı”* ihtiva eden İslâmiyet, *“beşer hayatını sevk ve idare eden âmillerin bir toplama olan”* esaslarıyla kusursuz bir bütün teşkil eder. Bu itibarla *“İslamlaşmak demek, İslâm'ın*

⁷ Bu konuda bakınız: (Bostan, 2011: 81-99).

itikâdiyatını, ahlâkiyatını, içtimâiyâtını, siyâsiyatını daiama zamanın ve muhitin ihtiyâcâtına en muvafık bir surette tefsir ederek bunlara gereği gibi tevfi-k-i hareket etmekten ibârettir.” Said Halim Paşa’nın “*bu tatbikin ise o esasların, zaman ve muhitin ihtiyaçlarına en uygun bir şekilde tefsir edilmesinden sonra yapılması gerekir*” kaydını düşmesi önemlidir (Prens Said Halim Paşa, 1337: 4-5; Said Halim Paşa, 1973: 203-204). Hayat, “*dinin esaslarını göre hissedip, düşünüp, hareket etmek*” ile kurulur. Bu süreçte zamana ve muhite göre yorum ve tatbik farklılıklarını gerekli görür ve farklı İslâmlaşma modellerinin olabileceğini kabul eder gibi durur.

Türklerin İslâmlaşma Tecrübesi

Said Halim Paşa, “*İnhitât-ı İslâm*” eserinde, Türklerin İslâmlaşma tecrübesini diğer Müslüman milletlerinkinden ayrı bir yere koyar. Bu düşüncesini de Türklerin İslâm’dan önceki medeniyetleri, İslâm’ı yanlış yorumlamalarına ve hurafe üretebilmelerine imkân vermeyecek ölçüde basit olduğu iddiası ile temellendirir. Eski Türk medeniyeti bu bağlamda olumsuz miras teşkil edebilecek seviyede olmadığı için İslâm’ı kabul eden Türklerin terakki ve tekâmüllerine için bir engel teşkil etmemiştir. Ancak Arap ve Acem medeniyetleri ile temasları arttıkça, İslâm âleminin geriliğine sebep olan durumun etkisi altında kalmaktan Türkler de kurtulamazlar (Mehmed, 1334: 10; Said Halim Paşa, 1973: 178).

Paşa, “İslâmlaşmak” isimli eserinde de Türklerin İslâm’ın hakikatinden uzaklaşmasını özel bir bahis olarak inceler ve aynı düşünceleri işler. Yine İslâm’dan önceki medeniyetlerinin pek ileri olmamasından hareketle Türklerin ırkî özelliklerinin ve geleneklerinin İslâm’ın hakikatini bozmadığını, bu sayede İslâm’ın esaslarını kolayca benimseyip başarı ile tatbik ettiklerini belirtir. Bu bağlamda Türkler, Paşa’nın arzu ettiği saf ve tam İslâmlaşmanın numunesi olmuştur. Nitekim “*Müslümanlığı kabul eden akvâm arasında İslâm’ın mebdelerini en iyi anlayıp en güzel bir surette tatbik eden Türkler oldu*” iddiası, Türklerin İslâm’a adeta “*bir boş levha*” suretinde dâhil olup sıfır noktasından bir İslâmlaşma gerçekleştirmesi ile ilgilidir. Paşa’nın Osmanlı Türkleri için “*maddî ve manevî birçok fazâil ile meftûr bir kavim*” tanımlamasını kullanması da konumuz açısından manidârdır (Prens Said Halim Paşa, 1337: 18; Said Halim Paşa, 1973: 218-219).

Türklerin gerileyişi bir bakıma İslâm âleminin gerileyişidir. İdeal bir İslâmlaşma tecrübesi geçiren Türkler, zamanla hem hâkimiyet sürdükleri coğrafyadaki muhtelif unsurların, hem de Araplar ile Acemlerin tesiri altında kalarak yavaş yavaş ve fark etmeksizin Müslümanlıktan uzaklaşırlar ve gerilerler. Bu süreçte sadece istiklâllerini ve siyasî hâkimiyetlerini kaybetmeyerek diğer Müslüman milletlerden ayrılırlar. İslâm âlemindeki ilk İslâm’dan uzaklaşma hastalığına Araplar ve Acemler üzerinden yakalanan Türkler, ikinci İslâm’dan uzaklaşma hareketi olan Batılılaşma sürecine de katılarak “*mazilerindeki büyüklüğün İslâm’dan kaynaklandığını unutarak*” geriliğin çaresini Batılılaşmakta bulurlar ve İslâm’ın hakikatinden daha da uzaklaşırlar. Demek oluyor ki, Türkler önce şarklı milletlerin, sonra da garplı milletlerin tesiri ile İslâm’dan uzaklaşırlar (Prens Said Halim Paşa, 1337: 18-21; Said Halim Paşa, 1973: 219-221).

Paşa'nın Türklerin İslâmlaşması ile ilgili düşüncelerinde de bazı boşlukların bulunduğu kanaatini taşımaktayız. Türklerin İslâmlaşma süreci, bütün Türk dünyasında eş zamanlı olarak gerçekleşmediğini dikkate alıp, Paşa'nın da tam olarak hangi Türklerden bahsettiği belli olmasa da daha ziyâde Osmanlı Türklerini ve kısmen Selçuklu Türklerini esas aldığını kabul edersek, Türklerin eski hayatının İslâm'ın hakikatini bozmayacak ve hurafe üretemeyecek kadar ilkel olduğunu varsaysak bile, Türkler Paşa'nın tezine göre zaten çoktan kendi hakikatinin uzağına düşerek çöküş sürecine girmiş bir İslâm dünyasının ve en azından üç asırlık bir mâzisi olan bir medeniyetin içinde İslâm'ı kabul ettiler. Bu atmosfer içinde İslâm'ın saf hakikatine ulaşabilmeleri, dahası Arap ve Acemlerin aracılığına başvurmaksızın yeni dinlerini öğrenebilmeleri mümkün müdür? Muhakkak ki Türkler, yeni bir dine ve yeni bir medeniyete sonradan dâhil olmanın avantajlarını ve dezavantajları birlikte yaşamamışlar, kendi seciyeleri ve tarihî tecrübeleri doğrultusunda bu medeniyeti değiştirmişlerdir. Ancak, Araplar ve Acemler üzerinden olumsuz bir tesire maruz kalmışlarsa, bunu daha İslâm'ı kabul ettikleri ilk dakikadan itibaren yaşamış olmaları gerekmez mi?

İkinci olarak Paşa, tarihî süreci bir İslâm'dan uzaklaşma, bozulma, yozlaşma süreci gibi okur ancak ikinci bir İslâm'dan uzaklaşma hareketi olarak Batılılaşma sürecindeki yeniliklerin *“asırlardan beri kurulup yerleşmiş olan inançları, fikirleri, telakkileri, ananeleri, hisleri ve ahlaki harap etmekten başka bir iş görmediklerini”* belirterek Türkleri mazilerine bağlayan rabitaların ortadan kalkmış olmasına üzülür. Ancak *“bu mâzi hangi mâzidir?”*, *“nerede başlayıp nerede bitmektedir?”*, *“İslâm'dan uzaklaşma bu mâzinin içerisinde gerçekleşmemiş midir?”*, *“Türkleri mâzilerine bağlayan rabitalar ne zaman kopmuştur?”*, *“harap olan gelenekler zaten Acemlerin ve Arapların etkisiyle bozulmuş olan gelenekler değil midir?”* gibi pek çok soru cevapsız kalır.

Kavmiyet, Milliyet, İslâm Beynelmilleciliği ve Türk Müslümanlığı

Said Halim Paşa'nın millet ve milliyetçilik meselesini tutarlı bir terminolojik yapı içinde ifade etmekte zorlandığı anlaşılmaktadır. Bu zorluğu sadece Paşa'nın yaşadığını düşünmek yanıltıcı olur. Metinlerini kaleme aldığı dönemde millet, ümmet, kavim, ırk, cins gibi kavramlar üzerinde çeşitli tartışmalar vardır. Pek çok yazarın kişisel hikâyesinde bu kavramların kullanımında sert dönüşümler yaşanmıştır. Bugün bile söz konusu kavramları genel geçer tanımlar içine oturtabilmek pek mümkün gibi durmamaktadır. Paşa özelinde meseleyi zorlaştıran sebeplerden birisi de belki Said Halim Paşa ile okuyucusu arasında *“dil”*in önemli bir mesafe oluşturmasıdır. Paşa eserlerini Fransızca kaleme alır ve yazdığı metinler sonra Türkçe'ye tercüme edilerek neşredilir. Cumhuriyet döneminde de bu eski yazı metinlerin, yeni yazıya aktarılırken sadeleştirme işleminden geçmesi bu mesafeyi daha da açar. Neticede ümmet, millet, kavim, cins, halk, ırk, ulus, kavmiyet, milliyet, milliyetçilik, ırkçılık, millî, kavmî kavramlarının kullanışı tam bir kafa karışıklığı yaratır. Paşa'nın metinlerinde *“akvâm-ı müslime”* bazen *“mile-i İslâmiye”* olur. Kavimden ve kavmiyetten bahsedilirken birden millî, millet ve milliyet kelimeleriyle konuşulmaya başlanır (Prens Said Halim Paşa, 1337: 22-26).

“*Garptan gelen kavmiyet cereyânı*”, aynı sayfada “*milliyet cereyânına*” dönüşür (Prens Said Halim Paşa, 1337: 23). Bazen bir Osmanlı milletinden bahsedilir ancak bu milletin kimlerden oluştuğu, sadece İmparatorluğun Müslim unsurlarını mı, yoksa din ve mezhep farkına bakmaksızın bütün “*anâsır-ı Osmaniye*yi” mi temsil ettiği pek belli olmaz (Said Halim Paşa, 1335: 4, 9, 21).

Paşa, Batıdan gelen ve Batıda cari olan şekliyle milliyetçiliğe muhaliftir. Genellikle bu bapta “kavim” ve “kavmiyet” kelimelerini tercih ederse de, batılı milliyetçiliğe vurgu yaptığı zaman bu kelimeler, çeviri metinlerde “ırk” ve “ırkçılık” kelimeleriyle karşılanmaktadır ki bu dikkat doğrudur. Paşa’nın Batılı ve Batıdan ithâl edilen milliyetçiliğe dair tarifi, muhalif olduğu şeyin doğrudan “ırkçılık” olduğunu açık bir surette ortaya koymaktadır. Paşa, “*millî hodgâmlık*” şeklinde tavsif ettiği bu bağlamdaki milliyetçiliği, fertteki bencillik, taassup, gasp ve tahakküm arzularını millet düzeyine taşımak diye tasvir eder. Bu itibarla bir milletin, kendi mutluluğu için başka bir milleti sömürmesi ve yok etmesini meşru gören bu düşüncenin İslâm’ın esaslarıyla, bağdaşmayacağını, “*Müslümanca bir kafanın*” da böyle bir düşünceyi asla kabul edemeyeceğini beyan eder. Gelişmiş milletler, kendi saadetlerini daha aşağıdaki milletlerin felaketi üzerine kurdukları için millî bencillik hissine dayanan modern medeniyet, insanların en ilkel duygularını harekete geçirerek görülmemiş bir vahşete yol açmaktadır. Daha önemlisi, bu düşüncenin yerli temsilcileri “ırkçılığı” insanlığın en yüksek gayesi olarak takdim etmekte, İslâmiyet bu tarz bir ırkçılığa cevaz vermediği için de kendi dinlerine saldırmaktadırlar (Prens Said Halim Paşa, 1337: 21-24; Said Halim Paşa, 1973: 223-226). İrkçılık fikrine ve millî bencillığe dayalı Batılı bir milliyetçiliğe karşı olan Paşa, I. Dünya Savaşı’nın bu tarz bir milliyetçiliğin sonunu getireceği kanaatini taşımaktadır. Ancak sosyolojik bir vâkıa olarak millet ve milliyet gerçeğini inkâr etmez:

“*Gerek muayyen bir muhitin mahsûl-i tarihisi olmak, gerek hayatî bir hakikat bulunmak itibâriyle bugünkü milliyet cereyânının her ne suretle olsun müstakbel beynelmileliyetine inkılâb edeceğini tahayyül etmek pek gülünç olur. Şüphe yoktur ki böyle bir şeyden dolayı Alman Fransız’a benzememekten, Fransız da İngiliz yahut İtalyan’la bir olmamaktan geri kalmayacaktır*” (Prens Said Halim Paşa, 1337: 24; Said Halim Paşa, 1973: 226).

Paşa, I. Dünya Savaşı’ndan sonra ırk nazariyesine ait hurafelerin ve millî bencilliklerin son bularak beynelmilel bir dayanışmaya doğru insanlığın yol alacağını söyler ama bununla milletlerin ortadan kalkacağını da iddia etmez. Milletlerarası bir kardeşlik ve dayanışmanın oluşacağı, savaşların ve sömürünün son bulacağı, milletlerarası münasebetlerin yumuşayacağı, bir nevi Birleşmiş Milletler gibi bir yapının vücuda geleceği bir beynelmileliyet tasarlar. İslâm’ın da sosyalizmin tesis etmek istediği tarzda bir beynelmileliyet öngördüğünü belirtir. Bu iddiasını da “*ilmî hakikatlerin nasıl bir vatani yoksa; nasıl bir İngiliz matematiği, Alman astronomisi, Fransız kimyası yoksa; beynelmilel olan İslâmî hakikatlerin de vatani yoktur; dolayısıyla ayrı ayrı Türk, Arab, Acem, Hint Müslümanlıkları da olamaz*” düşüncesiyle temellendirir (Prens Said Halim Paşa, 1337: 23-25; Said Halim Paşa,

1973: 225-227). Akait, inanç esasları ve ilkeler düzeyinde beynelmilel ve cihanşümül bir çerçeve çizen Paşa, bu durumun İslâm'ın millî kültürlerin oluşumuna imkân tanımadığı anlamına da gelmediğine temas eder. “*İslâmî hakikatlerin cihânşümül seciyesi de heyet-i mecmûası ahlâk ve içtimâiyât-ı İslâmiye'nin mümessili olan ahlâkî, içtimâî, bununla beraber millî bir takım harslar ibdâ eder. Mamâfih her ne kadar bu hakikatlerin vatanı yoksa da tecellileri tefsir ve tatbik edilmekte buldukları muhîte tâbidir*” (Prens Said Halim Paşa, 1337: 25; Said Halim Paşa, 1973: 227). Anlaşıldığı üzere, Paşa bir Türk Müslümanlığı olamaz derken İslâmî akide, ilke ve hakikatlerin değışmezliğine, değıştirilemezliğine işaret eder, bu yönüyle İslâm tek ve biriciktir, milletler ve zaman üstüdür. Ancak bu ilkelerin hayata geçirilmesi anlamında, ilkelerin çizdiği hadleri aşmadan millî kültürler tarafından yorumlanmasını da zorunlu görür. İslâm dünyasının milletler halinde teşkilatlanmasını ideal bir düzen olarak kabul eder ve İslâmî hakikatlerin en mükemmel şekilde ancak bu düzen içerisinde tefsir ve tatbik edilebileceğine temas eder. Bu itibarla milliyeti kabul etmekte ve istemekte olan İslâm, batılı sapık milliyetçilik karşısında doğru milliyetçiliği esaslarını da vermektedir (Prens Said Halim Paşa, 1337: 25-26, 30-31; Said Halim Paşa, 1973: 227-228, 233). “*Ferdi, içtimâî ve siyâsî bir unsur olarak kabul eden İslâm'ın, milliyeti istediğine ve kabul ettiğine*” dair Paşa'dan yaptığımız şu iktibas konumuz açısından oldukça kıymetlidir:

“*Ferdi bir âmil-i içtimâî ve siyâsî telakkî etmek, kavmiyeti istemek ve onu kabule icbâr etmek demektir; zira kavmiyet yekdiğerine kaynaşabilen bir takım anâsır-ı içtimâîye ve siyasiyenin birleşmesi, yani uzun müddetle bir arada yaşamış, aynı lisan ile konuşur, müşterek hissiyât ve efkâra sahib, kendilerine mahsûs bir sanat, bir edebiyat vücûda getirmiş, elhâsıl diğerk beşer kümelerinden temâyüzlerine medâr olacak ahlâkî ve ruhânî bir hars ibdâ etmiş ferdlerin ittihâdından başka bir şey değildir*” (Prens Said Halim Paşa, 1337: 26; Said Halim Paşa, 1973: 228).”

Netice: Said Halim Paşa Düşüncesinde Türklere Mahsus Bir İslâm Tasavvuru Mümkün mü?

Said Halim Paşa'nın İslâm dünyasında Batılılaşma teşebbüsleri ve demokratikleşme hareketleri, İslâm dünyasının geri kalma sebepleri, Müslüman milletlerin içtimâî ve siyâsî yapısı, İslâm dünyası ve Avrupa arasındaki farklılıklar, Türk toplumunda aydın sınıfın yabancılaşması gibi konular etrafında inşa ettiği düşünceleri oldukça kıymetli, derin ve özgündür. Temel kaygısı ve arayışı, hayatı ilkeler üzerinden yeniden kurarak İslâm dünyasına mahsus bir medeniyet tasavvuru inşa etmek olan Paşa'nın, ana hatlarıyla kendi çerisinde tutarlı ve bütünlüklü bir düşünce örgüsüne sahip olduğu söylenebilirse de, eserleri bir bütün olarak okunduğunda bazen bir muhafazakâr, bazen modernist bir İslamcı, bazen Türk-İslâm sentezi çizgisinde bir Türkçü, bazen koyu bir Batı karşıtı, bazen seçmeci bir Batıcı gibi farklı izlenimler verdiğini, yerlilik/millilik ile beynelmilelcilik⁸ arasında gidip

⁸ Said Halim Paşa'da yerlilik ve millilik meselesi için bakınız: (Akın, 2011: 141-149; Bülbül, 2015: 154-156, 224, 254, 273-277, 284).

gelen bir profil çizdiğini, düşünce ve tespitleri arasında da bazı boşluklar ve çelişkiler bulunabildiğini, terminolojisinin de çeşitli sıkıntılar taşıdığını söylemek mümkündür. Bazen tek bir eseri içinde bile fark edilebilen bu hususlar, eserleri bütün hâlinde dikkate alınınca daha da belirginleşmektedir. İslâm âleminin geri kalma sebeplerine dair serdettiği fikirlerin bu minvalde yeterince tartışıldığını düşünmekteyiz. Son olarak, Paşa'nın İslâm'ın millî kültürler içerisinde yeniden yorumlanması konusunda çelişik gibi görünen ifadeleri üzerinde durarak, "*düşünce dünyasının Türklere mahsus bir İslâm yorumuna imkân tanıyıp tanımadığı*" sorusu etrafında tutarlı bir yapı kurmaya çalışacağız.

Paşa'nın Türk Müslümanlığı konusunda çok net ifadeleri mevcuttur: "*Bütün hakâyık-ı fenniye gibi hakâyık-ı İslâmiye'nin de vatanı yoktur. Nasıl bir İngiliz riyâziyesi, bir Alman hey'eti, bir Fransız kimyası olamazsa ayrı ayrı Türk, Arab, Acem yahud Hind Müslümanlığı da olamaz* (Prens Said Halim Paşa, 1337: 25; Said Halim Paşa, 1973: 227)." Paşa zaten tarihî süreç içerisindeki millî/mahallî yorumları İslâm'ın hakikatinden uzaklaşma olarak görmekte ve hatta bu hususu İslâm dünyasının geri kalmasına yol açan esas âmil olarak zikretmektedir. Paşa'nın "Türk Müslümanlığı" meselesindeki net tavrına rağmen, bu tavrı tecessüm ettiren ifadelerini bağlamına yerleştirip, aksi istikametteki düşünceleriyle birlikte değerlendirince daha farklı bir manzaranın ortaya çıktığını düşünmekteyiz. Bizim kanaatimize göre Said Halim Paşa'nın inşa ettiği düşünce yapısı idrak, yorum ve tatbik bağlamında Türklere mahsus bir İslâm tasavvuruna teorik planda imkân tanımaktadır.

Paşa öncelikle zamana, muhite ve ihtiyaçlara göre dinin yorum ve tatbik tarzının da değişebileceğini vurgular. Esasen İslâm dünyasının gerilemesini de değişen zamana ve ihtiyaçlara İslâmiyet'in daha yüksek seviyede yorumlanamamasıyla izah eder. Ona göre "*esâslar değişmez ancak tefsîr ve tatbîk tarzları değişebilir*" (Mehmed, 1334: 28; Said Halim Paşa, 1973: 195). Paşa'nın zamana, muhite ve ihtiyaçlara göre dinin yorum ve tatbik tarzının değişmesi gerektiğini ifade etmesini, ilk planda dinin millî kültürler çevresinde yorumlanabilmesine kapı araladığı şeklinde yorumlayabiliriz. Ancak, bunun için Paşa'nın İslâm dünyasının tek ve homojen bir yapı olmadığını, farklı kültürlerle mensup milletlerden oluştuğunu, bu milletlerin tarihî tecrübelerinin, ihtiyaçlarının, toplum yapılarının, gelişmişlik düzeylerinin farklı olduğunu da kabul etmesi gerekmektedir.

Paşa, tek ve homojen bir İslâm toplumundan/milletinden mi, yoksa farklı farklı milletlerden meydana gelmiş bir İslâm dünyasından mı bahsetmektedir? Dinin bütün farklılıkları ortadan kaldıran bir erime potası olduğunu mu düşünmektedir? Bu noktaları anlamak her zaman kolay değildir. İlkeler ve esaslar söz konusu olduğunda Paşa tabii olarak son derece beynelmilel bir çehreye bürünür ancak şekilsiz, renksiz, tatsız, kıvamsız bir beynelmilelcilik içerisinde durduğu yeri de kaybetmez; yerli ve millî bir tavrı taşımasını da bilir. Yerliliği bazen hangi düzeyde kurduğu pek hissedilemez. Bağlama göre Garp karşısında Şark, Avrupa ve Hristiyan dünya karşısında bütün İslâm coğrafyası bir yerli tavrın zemini olabilmektedir.

Beynelmillelciliği bazen bütün beşeriyet, bazen sadece İslâm âlemi düzeyinde oluşabilmekte, hatta bazen İslâm milletleri arasında bir beynelmillecilikten değil de tek, yekpare ve homojen bir İslâm toplumundan bahsediyor gibi de görülebilmektedir. Ümmet, millet, kavim, cins halk, milliyet, milliyetçilik, ırkçılık, millî kavramlarını kullanışı da yerlilik ve milliliğin sınırlarının nerede başlayıp bittiği hususundaki belirsizliği daha da arttırmaktadır.

Paşa, Hristiyan Batı dünyasını tek ve homojen bir bütün olarak görmez. Müşterek dine ve medeniyete rağmen Alman'ın, Fransız'ın, İngiliz'in birbirlerinden farklı olduğunu sık sık telaffuz eder. Mesela Fransızların İngilizlerden asla kanun ve müessese ithal etmeyeceklerini, çünkü bunun Fransız milliyetinin tabî tarihî akışını bozacağını, Fransız millî kimliğinin yok olmasına yol açacağını beyan eder (Said Halim Paşa, 1335: 12). Avrupa içinde, ayrı bir Alman medeniyetinden, harsından, irfanından bahsettiği de olur (Said Halim Paşa, 1335: s. 59). Bu tarz değerlendirmeler, Paşa'nın Hristiyan Batı dünyasındaki farklılıkların farkında olduğunu izhar ederek, İslâm dünyasına bakışının da benzer bir noktadan olabileceğini ikaz etmektedir. Hristiyan dünya farklı milletlerden ve millî kültürlerden oluşuyorsa, bu milletler birbirlerinden müessese ve kanun iktibas etmiyorlarsa, ortak din Batı'da homojen bir toplum yaratmıyorsa aynı önermeleri İslâm dünyası için de kurmak acaba mümkün mü?

Paşa'nın İslâm dünyasından bahsederken genellikle “akvâm-ı İslâmiyye” (İslâm milletleri/ kavimleri) kullanımını tercih etmesi, birbirlerine indirgenemeyecek farklılıkların, yani milletlerin ve millî kültürlerin varlığını kabul ettiğini göstermektedir. Bu milletler, daha İslâm'dan önce oluşmuşlar, İslâm'ı kabul ettikten sonra da yaşamaya devam etmişler, hatta İslâmî döneme İslâm öncesi kültür ve geleneklerini taşımışlardır. İslâm dünyasındaki farklılıkları tarihî bir realite olarak gören Paşa, bu farklılıkları tecessüm ettiren millî geleneklere, adetlere ve tarihî tecrübeye bazen kuvvetli ve müspet vurgular yapar, bazen de bu unsurları ötelere gibi bir tavır takınır. Bazen İslâm dünyası adına sahiplenmeye çalıştığı mazi, tarihî tecrübeden, yaşanmışlıklardan, örf ve adetlerden çok soyut ilkelere ibaretmiş gibi hissedilir (Said Halim Paşa, 1973: 194-195). Ancak Paşa, her halükarda İslâm âleminin farklı şubelerden, kavimlerden, milletlerden oluştuğunu kabul eder ve ahenkli bir çeşitliğe vurgu yapar. Milletlerin ortadan kalkmayacağını, İslâm'ın da milliyeti kabul ederek istediğini, İslâm dünyasının milletler suretindeki teşkilatlanma modelinin en mükemmel düzen olduğunu belirtir. Paşa için milletlerin saadet telakkileri bile birbirlerinden farklıdır. Bu minvalde İslâm tarihi içinde Türklere, bilhassa Osmanlı Türklerine, özel bir konum tahsis eder. Batılılaşma meselesinde Osmanlı Türklerinin farklılığının altını çizer, onlara mahsus çözümler üretmeye çalışır.

“Meşrutiyet”, “Mukallitliklerimiz”, “Buhrân-ı İçtimâimiz” ve “Buhrân-ı Fikrimiz” isimli eserlerinde Osmanlı dünyası ve bir millî kültür içinden konuşan Paşa'nın muhafazakâr tonu baskındır. Mazi, tarih, İslâm medeniyetinin ve Osmanlı Devleti'nin müesseseleri hakkında müspet ve korumacı bir dili vardır. Memleket şartları, muhit, farklılık, özgünlük, Osmanlı tecrübesi, milliyet bu metinlere ruhunu

veren anahtar kavramlardır. Her milletin kendisine mahsus şartları, düşünceleri, ihtiyaçları, gelenekleri, örf ve adetleri olduğunun altını çizen Paşa, “*efkârdan eşyâya değil, eşyâdan efkâra*” gitmeyi teklif ederek yaşanılan hayat, yani millî kültür merkezli bir yaklaşımı benimser. Eğer beşeriyet farklı milletlerden oluşmasaydı, sosyoloji ile zooloji (ilm-i ahvâl-i içtimâiye ve ilm-i ahvâl-i hayvanât) garip bir şekilde birleşirdi der. (Said Halim Paşa, 1335: 30-34) “Meşrutiyet” isimli eserinde “Kânûn-i Esâsî”yi kaleme alanlara “*memleketi dikkate almadıkları*” eleştirisini yapması bu açıdan manidardır (Said Halim Paşa, 1335: 12). “*Buhrân-ı İçtimâimiz*”de “*bir memleketin müesseseleri en muazzez, en zikîymet miras-ı millisini temsil ettiğini ve müessesât-ı milliyenin terki mevcudiyet-i milliyeden ferâgatı mutazammın olduğunu*” söyleyerek gelenekleri, örf ve adetleri, tarihî tecrübeyi, millî musikiyi, Osmanlı mimarî üslûbunu vs. yüceltir (Said Halim Paşa, 1335: 72, 75-77). “*Buhrân-ı Fikrimiz*”de Batılıların millî müesseselerini ıslah ederek muhafaza etmeye çalıştıklarını belirttikten sonra Osmanlıdaki aydın sınıfın mevcut olan her şeyi yıkmak istediğinden şikâyet eder. “*Fikren muhaceret, ruhen de tebdil-i tâbiiyet*” eyleyen Batıcı aydınlar, muhitin önemini kavrayamamışlar, kendi muhitlerine yabancılaşmışlardır. Oysa milliyet ve medeniyet aynı şey demektir ve Osmanlı medeniyeti bir zamanlar Batı medeniyetinden üstündü. Paşa tipik bir muhafazakâr duruşla “*nevzuhur ve meçhul olan*” şeylere karşı mesafe koyar. Yeniliklerin, gelenekleri yıkarak toplumun maddî ve manevî varlığını sarsabileceği uyarısında bulunur. (Said Halim Paşa, 1335: 50, 53-54, 58-59) “Mukallitliklerimiz”de de “*bir milletin örf, âdât ve teâmülâtının bir günde değiştirmeye kalkmak doğru değildir*” ibaresiyle aynı uyarı vardır. Esasen “*tedenni ve inkiraz da örf ve adetlerin değişmesiyle vukua gelmektedir*” (Said Halim Paşa, 1335: 43).

Görüldüğü üzere, Osmanlı-Türk tecrübesine, bu tecrübenin tarihî süreç içerisinde ürettiği değerlere, müesseselere, örf ve adetlere, geleneklere kuvvetli vurgu yapan Paşa, İslâm dünyasındaki farklılıkların farkındadır ve bu farklılıkları tabii, kaçınılmaz ve kıymetli bulur. Bu farklılıklar ısrarla üzerinde durduğu “zamanın ve muhitin”, yani tarihin ürünüdürler. Zaman ve muhit, dinin yorumlanacağı temel birim olarak milliyeti mecbur kılar. İslâm’la beraber milletler ortadan kalkmamıştır. İslâm’da milliyeti istemektedir ki İslâm dünyası da milletler hâlinde yapılanmıştır. Bir toplumun gelenekleri yaşadığı vatan toprağından daha kıymetli bir manevî vatan vücuda getirir ve bu gelenekler o toplumu millet hâline getirir. Bu itibarla, Paşa Türk medeniyetini, irfanını, ruhunu kabul eden her Müslümanı Osmanlı Türkü olarak kabul eder. Paşa’nın güzel sanatlar ve edebiyatta milliliği kaçınılmaz addetmesi dikkate değerdir. Millî bir ruha sahip olması gereken edebiyatın bir vatani olmalıdır. (Said Halim Paşa, 1335: 55, 61-62)

Müslüman milletlerin kendilerine mahsus bir İslâm tasavvuru yaratmaları bu itibarla kaçınılmazdır. İster menfi, ister müspet bir nazarla bakılsın, zaten tarihsel pratikte de böyle olmuştur. Paşa, bir dinin bir toplumun hayatını dönüştürmesi ve değiştirmesi kadar, bir toplumun tarihinin, karakterinin, muhitinin, örf ve adetlerinin de idrak ve yorumlanma işlemleriyle o dinin tatbik edilme tarzını değiştireceğini kabul eder. Bu vadede şöyle der:

“Herhangi bir kavmin hayatı, ananâtını, secâyâsını tesis ve itikâdât-ı diniyesine bir mâhiyet-i husûsiye vererek mefkûresini tenmiye eden bir takım hâdisât-ı içtimâiyenin, bir takib-i daimisinden başka bir şey değildir... Bir dinin alacağı seciye, zemin-i tedvini olan muhite tâbi olduğundan o muhitteki tesîri de onu tedvîn ve tatbîk edecek efrâdın seciyesine tâbi olmak zaruridir (Mehmed, 1334: 7; Said Halim Paşa, 1973: 175)”.

Hristiyanlık'ta Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık; İslâmîyett'e ise Sünnilik ve Şiiğin ortaya çıkışını bu mekanizma ile izah eden Paşa, hatta Alman Katolikliği ile İspanya ve İtalya Katolikliği, Türk Sünniliği ile Arap Sünniliği, Acem Şiiği ile Hint Şiiğinin de farklı olduğunu ifade eder. Bu bağlamda dinlerin, millî kültürler çevresinde yeniden yorumlanıp millî bir karakter kazanmasını tabii ve kaçınılmaz bir sosyolojik bir hadise gibi mütalaa eder. Fakat zamana ve muhite göre dinin tefsir edilmesini gerekli gören, milliyeti dinin yorumlanacağı temel içtimai zemin olarak kabul eden Paşa'nın İslâm tarihindeki Türk Müslümanlığı, Arap Müslümanlığı gibi yapılara neden karşı çıktığı, millî özellikler kazanan bu yorumları neden bir gerileme sebebi olarak işaretlediği hala cevapsız bir sorudur.

Bizim kanaatimize göre Paşa'nın karşı olduğu şey dinin zamana, muhite, ihtiyaçlara göre farklı şekillerde yorumlanması değil bir tür cahiliye dönemi mirası gibi telakki ettiği İslâm öncesi inançların, İslâmlaşmadan sonra da yaşamaya devam etmesidir. Paşa İslâm tarihi içerisinde üretilmiş millî geleneklerden değil, İslâm öncesinden geldiğini düşündüğü yapılardan rahatsızdır. Müslüman milletlerin eski hayatını ve bu hayattan devreden gelenekleri de ekseriyetle eski dinin İslâm'a aykırı inançlarından ibaret görür. Mesele Müslüman milletlerin kendi ihtiyaçlarına göre dinin ilkelerini yorumlayıp tatbik etmeleri değil, İslâm öncesi hayatlarını dinin esasları ile çelişecek şekilde devam ettirmeleridir. Müslüman milletler, İslâm'ı kabul ettikleri anda, hayatlarını ve zihinlerini sıfırlayıp, millî hayatlarını yeni baştan kursaydılar, yani değişmez ve beynelmil olan İslâmî esasları yorumlayarak “İslâmî olan millî kültürlerini” yaratsaydılar Paşa buna karşı çıkmayacaktı.

Durmuş Hocaoğlu'nun “Numenal İslâm” ve “Fenomenal İslâm” ayrımının Paşa'nın düşüncelerini ve kaygılarını anlayabilmek için önemli bir imkân sunduğunu düşünmekteyiz. Hocaoğlu, mukaddes kitabı, akaidi, düsturları itibariyle İslâm'ın tek, biricik ve değişmez olduğunu ancak, dinin insan için olması, bu yönüyle insan idrakinden bağımsız olmaması sebebiyle dinin numenasının idrâk, yorum ve tatbikinde farklılıkların kaçınılmaz olduğunu, bu itibariyle fenomenal İslâm'ın, yani Müslümanlık tarzlarının muhtelif olabileceğini, bu anlamıyla bir Türk Müslümanlığı, bir Arap Müslümanlığı, bir Fars Müslümanlığının tarihî ve sosyolojik bir olgu olarak kaçınılmaz olduğunu beyan eder (Hocaoğlu, 1999: 8-12). Paşa, bir Türk Müslümanlığı olmaz, İslâmî hakikatlerin vatanı yoktur gibi ifadeleriyle, Türkler'in İslâm'ı kendi hayatlarına ve ihtiyaçlarına göre yorumlayıp tatbik edemeyeceklerini kastetmemektedir. O, numenal İslâm'ın, yani İslâm akaidinin ve esaslarının zamana ve muhite göre değişmeyeceği, bu yönüyle İslâm'ın zaman, mekân ve milletler üstü olduğu hakikatine işaret eder. Bu anlamıyla bir Türk Müslümanlığı mümkün değildir. Ancak Paşa'nın İslâm'ın yorum ve tatbiki

anlamında bir Türk Müslümanlığına, yani fenomenal İslâm'a karşı olmadığı, bunu kaçınılmaz ve gerekli gördüğü de açıktır. Paşa'nın çelişir gibi ifadeleri bağlamına oturtulduğunda bu çelişkiler ortadan kalkmaktadır. İnsana bir hareket tarzı tayin eden esaslar değişmezdir, fakat esasların tefsir ve tatbik tarzları değiştiği, “*bir dinin alacağı seciye, zemin-i tedvini olan muhite tâbi olduğundan o muhitteki tesiri de onu tedvin ve tatbik edecek efrâdın seciyesine tâbi olmak zaruri*” olduğu için bir Türk Müslümanlığı ve Türklerle mahsus bir İslâm tasavvuru zaruri olduğu gibi tarihen de sabittir. Said Halim Paşa'nın ifadesi ile:

“*İslâmî hakikatlerin cihânşümûl seciyesi de heyet-i mecmûası ahlâk ve içtimâyât-ı İslâmiye'nin mümessili olan ahlâkî, içtimâî, bununla beraber millî bir takım harisler ibdâ eder. Mamâfih her ne kadar bu hakikatlerin vatanı yoksa da tecellileri tefsir ve tatbik edilmekte buldukları muhite tâbidir*” (Prens Said Halim Paşa, 1337: 25; Said Halim Paşa, 1973: 227).

KAYNAKÇA

- Akın, Mahmut, H. (2011). “Said Halim Paşa Düşüncesinde Yerlilik Meselesi”, *TYB Akademi*, S. 3, s. 141-149.
- Berkes, Niyazi (1978). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Bostan, M. Hanefî (2011). “Said Halim Paşa'da ‘İslâmlaşmak’ Düşüncesi”, *TYB Akademi*, S. 3, s. 81-99.
- Bülbül, Kudret (2015). *Siyasal Bir Düşünür ve Devlet Adamı Said Halim Paşa*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık.
- Erkilet, Alev (2015). *Mazlum Doğu'nun Mağrur Çocukları*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Hocaoğlu, Durmuş (1999). “Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Notlar”, *Köprü*, S. 66, s. 8-23.
- Kara, İsmail (1980). “Said Halim Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri II. İslâm Dünyasının Gerileme Sebepleri”, *Fikir ve Sanatta Hareket*, VII. Devre, S. 14, Nisan, s. 19-24.
- Kara, İsmail (2003). “İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları, s. s. 234-264.
- Kara, İsmail (2005). *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, İsmail (2011). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi*, C. 1, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kayalı, Kurtuluş (2011). *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Said Halim Paşa Üzerine Notlar: İslâm Âleminin Gerileme Sebepleri ve Türklerin İslâm Tasavvuru / Mehmet Kaan ÇALEN

Mehmed (1334). *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye*, İstanbul.

Öz, Asım, (2011), “Fark Düşünüğü ve İslâmcılık Üzerine Dolaylı Açılımlar”, *TYB Akademi*, S. 3, s. 151-174.

Prens Mehmed Said Halim Paşa (1337). *İslâmlaşmak*, Dârü'l-Hilâfe.

Said Halim Paşa (1335). *Buhrânlarımız*, İstanbul.

Said Halim Paşa (1973). *Buhranlarımız*, Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdâğ: Tercüman 1001 Temel Eser.

Said Halim Paşa (2003). *Bütün Eserleri*, Hazırlayan: N. Ahmet Özalp, İstanbul: Anka Yayınları.

“Tenkid: İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemîyye” (1918). *Yeni Mecmûa*, Birinci Sene, İkinci Cild, Sayı: 40, Nisan, s. 275-277.



Cilt: 5 Sayı: 9, Ocak 2017 / Volume: 5 Issue: 9, January 2017

**İHMÂL EDİLMİŞ BİR SEBK-İ HİNDÎ ŞÂİRİ: EBUBEKİR NUSRET
EFENDİ VE DİVANI**

**A Neglected Sebk-i Hindi Shair: Ebubekir Nusret Efendi and
Divan**

Kemal KARABUÇAK*

ÖZ

XVIII. yüzyıl Osmanlı şiirinde Nedîm, Şeyh Gâlib gibi usta şâirler yetişmiştir. Yine edebiyat araştırmacılarının değerlendirmesine göre ikinci derece şiir yazar birçok şâir bu dönemde ismini duyurmuştur. Bu yüzyılda yaşamış olan Ebubekir Nusret Efendi'nin şarihliği ve tıp kitabı yazarlığı edebiyat ve dil araştırmacıları tarafından inceleme konusu olmuştur. Bununla beraber Ebubekir Nusret *Divanı*'nın yeteri kadar bilinmemesi şâirliği konusunda çok az değerlendirmede bulunulmasına sebep olmuştur. Bu makalede ulaşabildiğimiz Ebubekir Nusret *Divanı*'nın beş nüshasından hareketle sanatçının şiirleri ve şâirliği konusunda bilgi vermeye çalıştık. Türkçe, Farsça ve Arapça şiirler yazar şâir, gazellerinde Sebk-i Hindî akımını başarıyla yansıtmıştır. Şiirlerinde Sa'ib-i Tebrizî'nin tesiriyle sosyal konulara ağırlık vermiş, ayrıca geleneğe uygun olarak aşk, şarap, sâkî gibi mefhumları ve remizleri de sık sık kullanmıştır. Orta hacimde bir divana sahip olan şâir, şiirleriyle de XVIII. yüzyılda şöhret kapısını aralamayı başarmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ebubekir Nusret, Şiir, Divan, Sebk-i Hindi, Nazîre

ABSTRACT

In the 18th century in Ottoman poetry, famous poets graud up like Nedîm, Şeyh Gâlib according to the evaluation of literature researches, many poets who are second-rate poet announced their names is this term. Ebubekir Nusret Efendi lived is this cuntery and his poetry and writership of medical books has became a subject of review by literature and language researchers. At the same time, Ebubekir Nusret *Divanı* is'not know as much so about his poetry wrere underestimated. In the case, we tried to give information about the artist's poems and poetry, in five copys of

* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, kemalkarabucak@mynet.com

Ebubekir Nusret *Divanı*. The poet wrote poems in Turkish, Farsi and Arabic's language. In his ghazal, trend Sebki-Hindî reflected successfully by him. In his poetry, it was under the influence of Sa'ib-i Tebrizî. There, he focused on social issues, besides in accordance with tradition, the poet often used concepts and symbols like love, wine, saki in his poem. The poet has a medium-sized divan with poetry in the 18th century, he has succeeded in opening a gate of fame.

Keywords: Ebubekir Nusret, Poem, Divan, Indian Style of Poetry, Ghazal

Giriş

Son Klasik Dönem, sosyal ve kültürel hayatta yeni bir değişimin başladığı, III. Ahmet'in tahta çıkışından batılılaşma sürecinde önemli bir dönüm noktası olan II. Mahmut devrine kadar devam eden bir süreci içine almaktadır (Horata, 2009: 13). XVIII. yüzyılda siyasî, iktisadî ve ictimai hayatta kendini belirgin olarak hissettiren gerilemeye karşılık, bilim, kültür ve edebiyat hayatı bu çöküntüden fazla etkilenmemiş ve önceki asrın devamı olarak olgunluk dönemini yaşamayı sürdürmüştür (Şentürk, Kartal, 2010: 489).

XVIII. yüzyıl şâir sayısı çok olması nedeniyle 'şiir' ve 'şâir asrı' olarak kabul edilmiştir (Şentürk-Kartal, 2010: 490). Bu dönem tezkirelerinde 1322 şâirin yetiştiği saptanmıştır (Çeltik, 1998: 49-85). Prof. Dr. Osman Horata, bu asırda yaşayan şâirleri edebiyat hayatındaki yerleri ve etkilerine göre dört gruba ayırmıştır (Şentürk-Kartal, 2010: 501-503):

I. gruptakiler, el değmemiş düşünceler ile kendilerine has hayallere ve yaratıcı vasıflara sahip olan şâirlerdir. Bu gruba Nedîm ve Şeyh Gâlip girmektedir. Nitekim bu şâirlerin birçok takipçisi vardır.

II. gruptakiler, üstat kabul ettikleri bir başka şâirin peşinden gitmelerine rağmen yer yer üstatları seviyesinde şiir söyleme kudretine sahip olan şâirlerdir. Kamî, Sâmî, Nahîfî, Sünbülzâde Vehbî bu gruba giren şâirlerden bazılarıdır.

III. gruptakiler, nazım ve nesri, şâirler arasında kabul gören ve devrinde şöhret bulmayı başaran şâirlerdir. Dürrî, Osmanzâde Tâib, Kânî, Hoca Neşet ve Nevres-i Kadîm bu kısımda değerlendirilen şâirlerdendir. Ebubekir Nusret Efendi'yi de bu gruba dâhil edebiliriz.

IV. gruptakiler, kendilerinden öncekileri takip etmekle birlikte bazen güzel tanzim ve ictibas edebilen şâirlerden oluşmaktadır. XVIII. yüzyıldaki şâirlerin önemli bir kısmı bu gruba girmektedir.

İncelememize konu olan XVIII. yüzyıl şâirlerinden Ebubekir Nusret *Divanı* ile ilgili ilk bilgiler Aynur Koçak tarafından verilmiştir. Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu'nda sunulan bildiri Ebubekir Nusret'in hayatı hakkında bilgi verildikten sonra şiirleri ve şâirliği konusuna değinilmiştir. Bildiride Ebubekir Nusret *Divanı*'nın üç nüshası tespit edilmiştir. Şâirin şiirleri ile ilgili değerlendirmelerde İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY. 515'te bulunan nüsha kullanılmıştır. Bildirinin sonuç kısmı; geniş bir çalışmayla diğer

nüshalarının da ortaya çıkarılması ve edisyon kritik yapılarak incelenmesi, ilim âlemine büyük bir kazanç olacaktır, temennisiyle bitmektedir (Koçak, 1999: 476).

A. Ebubekir Nusret'in Hayatı

XVIII. yy. şâirlerinden Hoca Ebubekir Nusret Abdullah Efendi Harputludur (Mehmet Tahir, 2000: 240). Ebubekir Nusret Efendi'nin hangi yılda doğduğu belli değildir. Ailesi Harput'ta "Çankalzade" namıyla tanınmaktadır (Koçak, 1997: 470). Ulûm-ı resmiyeyi Dağıstanî Ali Efendi'den, ilm-i tasavvufu Mustafa el-Bekrî-i Kuddusî'den tahsil etmiştir (Mehmet Tahir, 2000: 240). Sıbgatullah ve diğer bilginlerle tanışmıştır ve bir müddet de İran, Bağdat ve Şam'da bulunmuştur (Koçak, 1997: 470) (Selçuk, 2016: 86). Ebubekir Nusret, *Divanı*'ndaki tarihlerden anlaşıldığı üzere genç yaşta Şam'a ilim tahsil etmek üzere gitmiştir. *Divanı*'ndaki bir tarih manzumesinden Hicrî 1158/Miladî 1745/1746'da Şam'da bulunduğu anlaşılmaktadır.

Dımışk-ı Şâm'a lâyih Mihrî geldi (N 50a, T./4)¹

İstanbul'da III. Osman tarafından yaptırılan Nuruosmaniye Câmii Kütüphanesi'nde hâfız-ı kütüblük vazifesini yürütmüştür (Mehmet Süreyya, 1314: 554). Nusret, bu kütüphanede görev yapan üçüncü hâfız-ı kütübdür (Ünlü 2009: 444). Farsçaya ve İran edebiyatına hâkim olduğu, Nuruosmaniye Kütüphanesinde dönemin meşhur hocası Hoca Neş'et ile birlikte talep edenlere Farsça ve Arapça öğrettiği bilinmektedir (Fatin, H. 1275: 407). Öğrencilerinden birisi az vakit içinde şiir ve inşâ ile şöhret bulmuş ve genç yaşta şehit olmuş Beylikçi İzzet Bey'dir (Mualim Nâci, 1986:179).

Mâ-hazar isimli eserin mukaddimesinden 30 küsur sene İstanbul'da ikamet ettiği anlaşılmaktadır (Mehmet Tahir, 2000: 240). *Divanı*'nda bulunan tarihlerden yola çıkarak bu sürenin kırk yıl civarı olduğu söylenebilir. Ebubekir Nusret'in Nuruosmaniye Camii çeşmesi için düşürdüğü tarih Hicrî 1167/Miladî 1753-1754 yılına rastlamaktadır.

Dedi târihini bu âb-ı hayâtın **Nusret**

Zemzem oldı harem-i mescide bu çeşme-i şâh (TS 10b, T./2)

Ebubekir Nusret Hicrî 1208/Miladî 1793-1794'te İstanbul'da vefat etmiştir (Fatin, Hicrî 1275: 408). Ölümünün ani olduğu Sürûrî-i Müverrih'in yazmış olduğu tarihten anlaşılmaktadır (Batur-Karabuçak, 2010: 251).

¹ Kısaltmalar; Tire Necip Paşa Ktp. Diğer Vakıflar = N, Kral Suud Üniversitesi Ktp.= S, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Hazine = TS, Gazel=G, Müfret= M, Tarihler=T olarak gösterilmiştir.

Târîh-i irtihâlini yazdım telâş ile
Nusret Efendi eyledi azm-i bekâ meded (Hicrî 1208/Miladî 1793-1794)

Ebubekir Nusret Efendi'nin mezarı Eyüp'te Karyağdı Sokağı üzerinde bulunan Kaşgarî Dergâhı'ndadır (Mehmet Tahir, 2000:240).

Ebubekir Nusret *Divanı*'nda Mevlevîlik ile ilgili beyitlere ve bir gazele rastlanmasına rağmen gerek Şam'daki çevresi gerekse İstanbul Eyüp'te bulunan Kaşgarî Dergâhına gömülmesinden dolayı Nakşibendî tarikatına mensubiyeti kuvvetle muhtemeldir.

Nusret Efendi'nin esmer olduğu ve yüzünde bir ben bulunduğunu divanındaki beyitten anlıyoruz.

Rû siyâhî **Nusretâ** çün iftihâr-ı hâmedir
Nokta-i âlem neden hâl-i melâl olmuş sana (S 5b, G./6)

Karakter olarak da kendisini hoş tabiatlı, inci ruhlu, şirin-edalı olarak görmektedir.

Nusret gibi sükkeri tabî'at
Dikkatde şîrîn-edâ durur ruh (S 30a, G./7)

Aşağıdaki müfrette bulunan mazmun Muallim Nâci tarafından Osmanlı Şâirleri kitabında beğenilmiştir. Beyit şâirin sosyal konulara bakışını yansıtmaktadır.

Pîr isen etme Habeş câriyesine ragbet
Sefer-i Bahr-ı Siyâh etme kasımdan sonra (TS 55a, M./1)

'Eden' redifli gazelin matla beyti de başta Bursalı Mehmet Tahir olmak üzere birçok tezkire yazarı tarafından Ebubekir Nusret'in meşhur şiiri olarak zikredilmiştir.

Kadrin bilürse tâ'ati n'eyler günâh eden
Teshîr éder merâmını vaktinde âh eden (S 115a, G./1)

B. Ebubekir Nusret'in Eserleri

a. Ebubekir Nusret Efendi Mecmuası

Ebubekir Nusret'in tıpla ve faydalı ilimlerle ilgili olan eseri, "Mücerrebât-ı Nusret, Nusret Efendi Mecmuası, Mâ-hazar fi't-tıb, Nusret Efendi Risâlesi" gibi isimlerle anılmaktadır. Yazma ve basma nüshalarının çok sayıda bulunması bu eserin çok beğenilip okunduğunun bir işaretidir. Muallim Nâci Osmanlı Şâirleri adlı eserinde Ebubekir Nusret için 'Tıbbâ dair meşhur "Nusret Efendi Risâlesi"'nin

sahibidir (Muallim Naci, 1986: 179) Ayrıca bu eser, “Mâ-hazar fi’t-tıbbu’r-rûhânî ve’l- cismânî” adıyla İstanbul’da ilki 1245/1829’da, ikincisi de 1301/1883 yılında olmak üzere iki defa basılmıştır (Ünlü, 2009: 444).

Ebubekir Nusret’in tıp kitabı ile ilgili Muhittin Eliaçık tarafından iki bildiri sunulmuştur. İlki Gümüşhane Üniversitesi’nde Mayıs 2014’te gerçekleştirilen Uluslar Arası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu’nda ‘Ebubekir Nusret Efendi’nin “Mâ-hazar” Adlı Tıbbî Eseri ve Bazı Edebî Tetkikler’ başlığı ile sunulmuştur. İkincisi yine aynı yıl Van’da gerçekleştirilen 6. Uluslararası İslam Tıp Tarihi Cemiyeti Kongresi’nde ‘Ebubekir Nusret Efendi’nin Mâ-hazar Adlı Tıbbî Eseri’ başlığıyla sunulmuştur. Mâ-hazar üzerine Zeynep Atiye Aksaraylı tarafından ‘Bir 19. yy. (H. 1257) Metni Olan Mâ-hazar’ın Dil İncelemesi’ konulu yüksek lisans çalışması yapılmıştır.

b. Mûlahhas min Tefsir-i Keşfi’l-Esrâr

Osmanlı Müellifleri’nde, Nusret’in Safevî’nin Hetk-i Esrâr adlı tefsirini özetlediği (ihtisar eylediği) belirtilmiştir. Arapça olan bu eserin adı da Mûlahhas min Tefsir-i Keşfi’l-Esrâr’dır (Mehmet Tahir, 2000: 240). Bu eserin iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi nr: 162 ve Hamidiye nr. 192’de bulunmaktadır (Yakut, 2007: 13).

c. Şerh-i Sâ’ib-i Tebrizî

Ebubekir Nusret’in şerh alanındaki önemli çalışması Sâib-i Tebrizî’nin şiirlerine yaptığı şerhlerdir. Ebubekir Nusret’in yaptığı şerhler hakkında Bursalı Mehmed Tâhir’in Osmanlı Müellifleri’nde “Divan-ı Sâibin elif kâfiyesine şerhi vardır”, (Mehmet Tahir, 2000: 240) Fatim Tekiresinde “gazeliyyât-ı Sâibe bir miktar şerh-i rengin makâlesi vardır” (Çiftçi, 2000: 300). Mehmet Sürayya’nın Sicill-i Osmânî’inde “Sâibin bazı gazellerini şerh eyledi” bilgileri bulunmaktadır (Mehmet Süreyya, 2000: 544). Ebubekir Nusret’in Sa’ib-i Tebrizî şerhi aslında üç farklı metindir. Sa’ib-i Tebrizî’nin ‘elif’ harfli gazellerin şerhi ilk metindir. İkinci metin ‘te’ harfli gazellerin şerhidir. Üçüncü metin Sa’ib-i Tebrizî *Divanı*’nın her harfinden birkaç gazel seçilerek oluşturulmuş şerhtir (Ünlü, 2006: 88).

Ebubekir Nusret’in Sâ’ib-i Tebrizî Şerhi metinlerine yönelik üç adet yüksek lisans tezi yapılmıştır. İlk yüksek lisans tezi Osman Ünlü tarafından ‘Şerh-i Divan-ı Sâ’ib-i Tebrizî’den Elif Harfli Gazeller’ adıyla 2001 yılında Celal Bayar Üniversitesi’nde yapılmıştır. İkinci yüksek lisans tezi Hüseyin Gönel tarafından ‘Şerh-i Ba’zı Gazeliyat-ı Sâ’ib-i Tebrizî ve Şerh Metodu’ adıyla 2004 yılında Fatih Üniversitesi’nde yapılmıştır. Üçüncü yüksek lisans tezi Emrullah Yakut tarafından ‘Sâ’ib-i Tebrizî Divanı Şerhi’nin İncelenmesi’ adıyla 2007 yılında İstanbul Üniversitesi’nde yapılan çalışmadır.

d. Dîvân-ı Nusret

Ebubekir Nusret'in *Divanı*'nın tespit edebildiğimiz 9 nüshası vardır. Bunlardan üçü Türkiye'de, altısı yurt dışında bulunmaktadır. Bu *Divan*ların en hacimlişi 162 varak olan Kral Suud Üniversitesindeki 5418 numaralı nüshadır. Sayfa sayısı olarak ikinci büyük nüsha Medine Arif Hikmet Bey Kütüphanesinde 197/811 katalog numarası ile kayıtlıdır. Nüsha 84 varaktır ve istinsah tarihi H. 1218'dir (Şarlı, 2001:107). Türkiye'de bulunanlardan İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan TY 515 numaralı *Divançe* müellif hatlıdır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine numara 879 (Karatay, 1961:215) ve Tire Necip Paşa Kütüphanesi Diğer Vakıflar numara 808'de bulunmaktadır. Yurt dışında bulunanlar diğer nüshalar ise şunlardır: Katalog numarası Talat 227 Mısır Milli Kütüphanesi Kahire/Mısır'da (Selçuk, 2016: 86), 383-C.O.D. Turc Bayerishcen Staatsbibliothek München Münih/Almanya'da, No: 382 Saint Petersburg Doğu Dilleri Enstitüsü Saint Petersburg/Rusya'da (Smirnow, 1897: 99), Or. 1246 katalog numarası ile Universty Library, Cambrige Üniversitesi /İngiltere'de (Arberyy, 1952: 20) bulunmaktadır.

İncelediğimiz beş *Divan* nüshasını üç grupta toplamak mümkündür:

1. grup, Tire Necip Paşa Diğer Vakıflar 808 ve Kral Suud Ünivrsitesi Kütüphanesi 5418'de kayıtlı nüshalardan oluşmaktadır. Nüshaların başında dibace vardır. Dibaceden sonra 'elif=ل' harfinden 'ye=ع' harfine kadar 28 harfte Türkçe ve Farsça gazeller yer almaktadır. Bu gazellerin Türkçe olanların sayısı 557, Farsça olanların sayısı ise 38'dir. Nüshalar musammat, mukattaat, müfredat ve tarihlerle sona erer.

2. grup, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine 879 ve Bayerishce Staatsbibliothek München Cod 383 nüshalarından oluşmaktadır. Bu nüshalar kasideler ile başlamaktadır. Daha sonra kısa mesneviler bulunmaktadır. Kısa mesnevilerden sonra Farsça bir murabba ile mersiye yer almakta ve tarihlere geçilmektedir. Nüshaların ikinci bölümü Farsça ve Türkçe gazellerden oluşmaktadır. Gazellerden sonra müfredat ve mukatta'at bulunmaktadır. Son bölümde Arapça ve Farsça tahmis ve Türkçe tercî-i bend bulunmaktadır. Nüshalar Farsça 24 beyitlik kısa mesnevi ile bitmektedir. Bu grupta olan 20 Türkçe gazel 1. grupta bulunmamaktadır.

3. grup, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'ndeki TY 515 katalog numaralı nüshadır. Müellif hatlı kaydı olmasına rağmen en az şiir olan nüsha budur. 96'sı Türkçe ve Farsça gazel olmak üzere çeşitli nazım şekillerinde 159 şiir vardır.

C. Ebubekir Nusret'in Nazîreleri, Şiirlerine Söylenen Nâzîreler

Ebubekir Nusret *Divanı*'nında dikkati çeken bir başka husus nazîre olarak söylediği şiirlerindeki başarısıdır. Şâir; Füzûlî, Bâkî, Şeyhülislam Yahyâ, Nâbî, Nedîm ve Şeyh Gâlip gibi Türk edebiyatının bazı büyük şâirlerine nazîreler söylemiştir.

Fuzûlî'nin 'yazmışlar' redifli şiirine söylemiş olduğu nazîre:

Ezel kâtibleri uşşâk babtın kare yazmışlar
Bu mazmun ile hat ol safha-i ruhsâre yazmışlar (Fuzûlî, G. 104/1)

Gönül pîşâne-i bahtın görüp âvâre yazmışlar
Kusûr-ı resm-i hâlimden beni bî-çâre yazmışlar (Nusret, S 47b, G./1)

Bâkî'nin 'yıkılası' cinası ile meşhur şiirine söylediği nazîre:

Hoş geldi bana mey-gedenin âb u hevâsı
Va'llahi güzel yirde yapılmış yıkılası (Bâkî, G. 508/1)

Kasr-ı emelin âh u bana âb u hevâsı
Her vech ile manzûr-ı tabî'at yıkılası (Nusret S 138b, G./1)

İlk olarak Neşâtî'nin yazdığı daha sonra Na'îlî-i Kadîm'in nazîre söylediği 'nihânız' redifli gazele Ebubekir Nusret aynı üslupla fakat kafiyesi farklı nazîre söylemiştir.

Şevkuz ki dem-i bülbül-i şeydâda nihânuz
Hûnuz ki dil-i gonçe-i hamrâda nihânuz (Neşâtî, G. 50/1)

Mâruz ki 'asâ-yı kefi Mûsâ'da nihânız
Mâr anlama mûruz ki teh-i pâda nihânız (Na'îlî-i Kadîm, G. 135/1)

Sad-ekber-i devlet gibi ahterde nihânız
Revnağ-dih-i her pâyeyiz efserde nihânız (Nusret S 56b, G./1)

Ebubekir Nusret, ilk olarak Nâbî'nin yazdığı daha sonra Tecellî'nin nazîre söylediği 'taarruz' redifli şiirlerine nazîre söylemiştir.

Zâhid dir idüm it yûri rindâna ta'arruz
Bilseydüm eger itmegi rindâna ta'arruz (Nâbî, G. 363/1)

Bir âlet imiş zâhid-i nâdâda ta'arruz
Eylerse n'ola zümre-i rindâna ta'arruz (Tecellî, G. 62/1)

Hâr etmese gülzârda dâmâna ta'arruz
Bülbül edemez gonca-i handâna ta'arruz (Nusret S 71a, G./1)

Ebubekir Nusret'in Şeyhülislâm Yahyâ'nın 'bakar' redifli şiirine nazîre söylemiştir

Hemîşe merdüm-i çeşmim izâr-ı yâre bakar
Gözüm o pencereden sahn-ı lâle-zâre bakar (Yahyâ, G. 73/1)

Çü hâl-i dîde-i hasret ki rûy-ı yâre bakar
Hemân o suhte-pervânedir ki nâra bakar (Nusret, S 18a G. /1)

Ebubekir Nusret, Nedîm'in 'olmuş sana' ve 'söylerim sana' redifli gazellerine nazîreler söylemiştir.

Haddeden geçmiş nezâket yâl u bâl olmuş sana
Mey süzülmüş şîşeden ruhsâr-ı hâl olmuş sana (Nedîm, G. 2/1)

Mesti-i çeşmin çü mey reng-i celâl olmuş sana
Mezhebin vü'satlıdır kim mey helâl olmuş sana (Nusret, S 5b G./1)

Gör kadd-i yâri serv-i çemân söylerim sana
Bak ol dehâna râz-ı nihân söylerim sana (Nedîm, G. 3/1)

Püşti-i dü-tâ-yı çarhı kemân söylerim sana
Bahr ü nihâd-ı kevni nihân söylerim sana (Nusret S 9a, G./1)

Ebubekir Nusret çağdaşı Şeyh Gâlib'in 'ateş' redifli gazeline nazîre söylemiştir.

Gül âteş gülbün âteş gülşen âteş cûy-bâr âteş
Semender-tıynetân-ı aşka besdir lâle-zâr âteş (Şeyh Gâlib, G. 165/1)

'Aceb pervâne-mezhebdir nişâmen-gâh-ı hâl âteş
Dil âteş meşreb âteş şem'-i ruhsâr-ı cemâl âteş (Nusret S 68a, G./1)

Ebubekir Nusret'in Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde Hoca Neşet'le birlikte gençlere Arapça ve Farsça öğrettiği bilinmektedir. Bu gençlerden Müvakkit-zade Pertev ve Beglikçi 'İzzet'in divanlarında Nusret'e nazîre söyledikleri görülmektedir. Divanında Ebubekir Nusret'in gazeline bir tahmis söyleyen Pertev ayrıca şâirin divanındaki gazelleri tefe'ül olarak görmektedir.

A'dâya zafer bulmaga itdükde tefe'ül
Dîvânın açup bul anı Nusret gazeline (Pertev, G. 460 /2)

Safâ-yı gonca-ı râhat-nümâ belâ-yı vatan
Sabâ-yı gülşen-i ârâm olur hevâ-yı vatan (Nusret, S 116a G./1)

Diyâr-ı gurbete çıkdık edüp fedâ-yı vatan
Çi sûd serde berâber gezer hevâ-yı vatan (Beylikçi 'İzzet Bey, sayfa 77)

D. Ebubekir Nusret'in Şiirlerinde Sebki-Hindî

Hind yolu, Hind üslûbu, Hind tarzı gibi anlamlara gelen Sebki-Hindî Türk edebiyatına XVII. yüzyılda dışarıdan gelmiştir. İran'da doğmasına rağmen Hindistan'da gelişmiş ve XVII. yüzyılda Türk edebiyatını etkisi altına almıştır (İpekten, 1998: 62).

Sebki-Hindî şiirinin en dikkat çekici özelliği zincirleme tamlamalar ile yüklü ağır bir dilinin olmasıdır. Ayrıca soyut ve somut kavramların birlikte kullanılması da Sebki-Hindî'nin dikkat çeken bir diğer dil özelliğidir. Bu akım şâirleri şiirlerinde redifi çok önemsemişlerdir. Bunun yanında tezat ve mübalağa sanatları Sebki-Hindî akımında şâirlerin en önem verdikleri edebî sanat olmuştur. Şâirler, insan ruhunun ıztıraplarını dile getirmişler; yine acı ve ıztıraplarını dindirmek için çareyi tasavvufta aramışlardır (Deniz, 2005: 75).

Tüm Sebki-Hindî şâirleri gibi Ebubekir Nusret de şiirde ince manalar aramaktadır. Şâir aşağıdaki beytinde sevgilin yakıcı güzelliğini cehennem kıvılcımlarıyla mübalağa ederek aşığın gönlünde dumansız bir ateşe dönüştürmektedir. Beyitte bulunan uzun tamlamalar yine bu akımın bir özelliğidir. Ayrıca 'âteş-i bî-dûd' tamlaması da alışılmamış bağdaştırmadır. Dumansız ateş olmaz.

Şerâr-ı düzah-ı hüsn-i cemâldir sende
Gönülde var ise bir zerre âteş-i bî-dûd (S 31a G./4)

Beyitlerde bulunan tamlamaların somut ve soyut kelimelerden oluşması Sebki-Hindî akımının en önemli özelliklerinden biridir. Şâir aşağıdaki beyitte: 'Hayalden (sevgiliye) kavuşma dilenciliği etsem, fikir mahallemin ana yolu bana daracık gelir.' diyerek somut ve soyut kelimeleri bir araya getirmektedir. 'Deryûze' somut, 'visâl' soyut kelimedir. İkinci mısradaki 'Şehrâh' ve 'kûy' somut kelimeler, 'fikir' ise soyut kelimedir. Beyitte hayâl ile fikir arasında çatışma söz konusudur. Şâirin realist tarafı sevgiliye kavuşma hayali kurmasına engel olmaktadır.

Deryûze-i visâlini etsem hayâlden
Şehrâh-ı kûy-ı fikrim olur teng-nâ bana (S 4b G./3)

Şiirin var olmasında 'hayâl' önemli bir etkindir. Özellikle Sebki-Hindî şâirleri için 'hayâl'in özgün oluşu son derece önemlidir. Ebubekir Nusret aşağıdaki beyitte Sebki-Hindî şâirlerinin üzerinde çokça durduğu 'gussa' ve 'gam'dan bahsetmektedir. Şâir: 'Kederler kardeş gibi hayâlimin rahmindedir. Benim bahtımın annesi sıkıntudan hamile olur.' diyerek Sebki-Hindî akımının hayal, gussa ve gam yüklü özelliğini şiirinde yansıtmaktadır.

Gussa birâder-sıfat rahm-ı hayâlimdedir
Mâder-i bahtım benim gamdan olur hâmile (S 133a G./4)

Tezat sanatı Sebki-Hindî şâirlerinin rağbet ettiği sanatlardan biridir (Deniz, 2005: 75). Şâirler girift anlamı özellikli bu sanatı kullanarak yakalarlar. Ebubekir Nusret aşağıdaki beytinde ‘gayret ateşiyle’ ‘kerem suyunu’ birbirine karıştırarak girift bir anlam ortaya çıkarmaktadır. Şem ve pervane mazmunuyla birlikte ateş ve ab kelimelerinin kullanılması dikkat çekicidir.

Âteş-i gayret u âb-ı keremin mezc etdi
Yine şem’-i ruhu görmüş gibi pervânesini (S 134b G./2)

Sebki-Hindî şâirlerinde tasavvufun önemli bir yeri vardır. Onlar ruhlarında duydukları acı, ızdırıp ve çalkantıları yansıtmak için çareyi tasavvufa sığınmakta bulmuşlardır. Onlar için tasavvuf amaç değil bir araçtır (Deniz, 2005: 75) Ebubekir Nusret’te de bu durum aynıdır. Aşağıdaki beyitte şâir arzu ve isteklerin çok olduğu bir meyhanede (tekkede) başını rahatça koyabileceği bir yastığın bulunmadığını söylemektedir. Şâirin hayret makamında olan başının altında testi gibi bir şey vardır. Ama testinin de farkında olması hayret makamında olmadığını ve tûl-ı emelinin yani hırsının hala çok olduğunu göstergesidir.

Bâliş ne arar mey-gede-i tûl-ı emelde
Zîr-i ser-i hayretde sebû-veş elimizdir (S 43b G./2)

Sebki-Hindî’nin en önemli özelliklerinden biri de realist söyleyiştir. Bu anlayışı sahip şâirlerin birçoğu toplumsal konulara duyarlılığı olan şahsiyetlerdir. Ebubekir Nusret aşağıdaki ilk beyitte zamanından yakınmaktadır. Şâir insanların yüzünde edebe dair bir iz görünmediğini söylemektedir. İkinci mısradaki şâirâne bir söyleyişle edep şarabının yüz kadehinden döküldüğünü yani edepli olmaktan insanların çıktığını ve artık yüzlerinin kızarmadığını söylemektedir.

Vücûh-ı ehl-i ‘asrda görünmez âb-ı edeb
Döküldü sâgar-ı rûda olan şarâb-ı edeb (N 5b G./1)

Ebubekir Nusret’te Hikemî tarzda şiirler de görülür. Aşağıdaki beyitte şâir: ‘Acaba hiç elden gitmemiş kına rengi gördün mü?’ diyerek zamanla her şeyin elden gideceğini söylemektedir. İkinci mısradaki da deryûze-gınâ yani dilencilik-zenginlik tezadı söz konusudur. ‘Dilencilerin gözünde hiç zenginlik sürmesi gördün mü?’ sözünüle toplumsal algıya yönelik bir eleştiri söz konusudur.

Gitmemiş elden ‘aceb reng-i hmâ gördün mi hiç
Dîde-i deryûzede kuhl-ı gınâ gördün mi hiç (S 26a G./1)

SONUÇ

Ebubekir Nusret XVIII. yüzyılda yaşamış şâirlerden biridir. Şâirliğinden daha çok şarihliği ve tıp kitabı yazarlığıyla ün kazanmıştır. Ebubekir Nusret *Divanı*'nın yeteri kadar bilinmemesi şâirliğini geri planda bırakmıştır. Ancak şâirin divanının dokuz nüshasının bulunması bu alanda da azımsanmayacak kudrete sahip olduğunun göstergesidir. İncelediğimiz nüshalardan hareketle şâirin mürettep bir divana sahip olduğu görülmektedir. Divanında dibace, kaside, musammatlar, kısa mesnevi, tarih, gazel, mukatta'at ve müfretten oluşan nazım şekilleri bulunmaktadır. Ebubekir Nusret *Divanı*'nda en çok bulunan nazım şekli gazeldir. Tespit ettiğimiz 577 Türkçe gazelin arasında 14 adet dü-beyt vardır. Her harften gazel yazma çabası bazı şiirlerinde anlamın ve ahengin bozulmasına yol açmıştır. Şâirin şiirlerinde Sebki-Hindî akımının etkisi görülür. Bununla birlikte sosyal konulara değindiği birçok şiiri vardır. Dili Sebki-Hindî'nin tesiriyle tamlamalarla doludur. Şâir, Arapça ve Farsça kelimeleri şiirlerinde çok fazla kullanmıştır. Ebubekir Nusret, Divan şiirinin büyük şâirlerine nâzire söylemiştir. Beylikçi 'İzzet Bey ve Pertev'in şâire nazireler söylemesi, bu şâirleri etkilediğinin göstergesidir.

KAYNAKÇA

- Aksaraylı, Z. A. (2013). 'Bir 19. yy. Metni Olan Mâ-hazar'ın Dil İncelmesi. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Manisa: Celal Bayar Üniversitesi.
- Arberry, A. J. (1952). A Second Supplementary Hand-List Of The Muhammeden Manuscripts In the University & Colleges Of Cambridge. Cambridge: Cambridge At The University Press.
- Batur A.-Karabuçak K. (2010). Müverrih Sürûri Külliyyatı-II/1 Tarihleri İnceleme. Ankara: Divan Kitap.
- Beglikçi 'İzzet (Hicrî 1258). Beglikçi 'İzzet Beg Divanı. İstanbul.
- Bilkan, A. F. (2011). Nâbi Divan 1-2. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çeltik, H. (1998). 18. yy. Tezkirelerindeki Divan Şâirler. Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları (TUBA) (Hasibe Mazioğlu Armağanı II), Harvard University, 22, s. 49-85.
- Çiftçi, Ö. Hâtimetül-Eş'âr (Fatin Tezkiresi). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.(e-kitap).
- Deniz, S. (2005). Tecellî ve Divan. İstanbul: Veli Yayınları.
- Eliaçık, M. (2014). Ebubekir Nusret Efendi'nin Mâ-hazar Adlı Tıbbî Eseri ve Bazı Edebî Tetkikler. Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu, 08-10 Mayıs 2014, s. 753-765, Gümüşhane.

- Eliaçık, M. (2014). Ebubekir Nusret Efendi'nin Mâ-hazar Adlı Tıbbî Eseri. 6. Uluslararası İslâm Tıp Tarihi Cemiyeti Kongresi, 23-26 Eylül 2014, s.103-104, Van.
- Ertem, R. (1995). Şehüslâm Yahyâ Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Fatin (Hicri. 1275). Hâtimetü'l- Eş'âr. İstanbul.
- Gölpınarlı, A. (2005). Fuzûlî Divan. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Gönel, H. (2004), Şerh-i Ba'zı Gazeliyat-ı Sa'ib-i Tebrizi ve Şerh Metodu. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Fatih Üniversitesi.
- İpekten, H. (1997). Na'îlî Hayatı, Sanatı, Eserleri. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İpekten, H. (1990). Na'îlî Divanı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Horata, O. (2009). Has Bahçede Hazan Vakti- XVIII. Yüzyıl Son Klasik Dönem Türk Edebiyatı. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kaplan, M. (1996). Neşâtî Divanı. İzmir: Akademi Kitabevi.
- Karatay, F. E. (1961). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazma Eserler Kataloğu. C. II. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Yayınları.
- Koçak, A. (1999). Hoca Nusret Efendi ve Divanı. Dünü ve Bugünüyle Harput - Tarih-Edebiyat-Şiir- Folklor, 1998, s. 469-476, Elazığ.
- Macit, M. (1997). Nedim Divanı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Muallim Nâci (1997). Osmanlı Şâirleri (Haz. Cemâl Kurnaz).Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Okçu, N. (1993). Şeyh Gâlib (Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlîli ve Divanının Tenkidli Metni). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Selçuk, B. (2016). Harputlu Bir Şarih: Ebubekir Nusret Efendi. Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu, s. 85-91, Elazığ.
- Smirnow, V. W. (1897). Manuscrifs Turc de Litstitut De Langues Orinentales. Saint-Petersbourg: Imprimerie de l'Academie Imperiale des Sciences.
- Şarlı, M. (2001). Medine-i Münevvere'deki Arif Hikmet Bey Kütüphanesi'nde Bulunan Edebiyatla İlgili Türkçe Yazma Eserler. İlmî Araştırmalar : Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri, 11., s. 99-112.
- Şentürk, A. A.-Kartal A. (2010), Eski Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Ünlü, O. (2001). Şerh-i Divan-ı Sâ'ib-i Tebrizî'den Elif Harfli Gazeller. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Manisa: Celal Bayar Üniversitesi.
- Ünlü, O. (2006). Türk Edebiyatında Sâ'ib-i Tebrizî Şerhleri. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Cilt 4/Sayı 1, s. 85-93, Manisa.

Ünlü O. (2009) Ebubekir Nusret'in Sâ'ib-i Tebrizî Şerhleri. Turkish Studies, Volume 4/6 Faal 2009, s. 442-455, Ankara.

Yakut, E. (2007). Sâ'ib-i Tebrizî Divanı Şerhi'nin İncelenmesi. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

Şiir Örnekleri

I (S 14b)

Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün

- 1 Bildirirdim nabz ile derd-i dili Lokmân'a hep
Korkarım sûz-ı tenimden dest ü resmi yana hep
- 2 Killetin kesretde ma'nâsı 'aceb vüs'atlıdır
Zulmet-i şeb munkalibdir bir meh-i tâbâna hep
- 3 Târ-ı cismi 'aks-i sevdâdan 'ibâret etdiler
Hemcü müjgânım çıkar hurşîd için seyrâne hep
- 4 Çeşm-i bîmârın gazel âbıyla bulsa sıhhati
Şarf ederdim kuvvet-i nutkum ana dermâne hep
- 5 Bâd-pây-ı kilimin aldıkda sît-ı ma'nasın
Leng olur esb-ı tabi'ât girmeden meydâne hep
- 6 Şöhret-i Yûsuf bulunmaz sa'y-ı bâtıldır hele
Hüsni ile meşhûr olan 'azm etseler Ke'nân'e hep
- 7 Gevher-i nutkum ne lâyık dâne-i 'ömr gayrına
Söyle **Nusret** varise bahş eyledim cânâne hep

II (S 26b)

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

- 1 Belâ-yı gamda kalsın 'âşıkın şâd olmasın mı hiç
Ne dersin bezm-i vaslın dillere yâd olmasın mı hiç
- 2 Mey olsun mutrib olsun sâkî-i mestâne-rev gelsin
Bu bezm-i fitne-engîz içre feryâd olmasın mı hiç
- 3 Akar sad cûy-ı çeşm-i haste diller pâyına her şeb
Nümâyîş-gâh-ı kaddin serv-i âzâd olmasın mı hiç

- 4 Dil-i gülzâr-veşden rû-nümâdır cüy-ı ülfetler
Bu kühsâr-ı Şîrîn'e 'aşk-ı Ferhâd olmasın mı hiç
- 5 Safâ-gâh-ı nikâtım **Nusretâ** 'âlemde seyr eylese
Sabâ-yı şî'r-i bâg-ı nazma münkâd olmasın mı hiç

III (S 68a)

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

- 1 'Aceb pervâne mezhebdir nişîmen-gâh-ı hâl âteş
Dil âteş meşreb âteş şem'-i ruhsâr-ı cemâl âteş
- 2 Sevâd-ı dūd-ı âh külbe-i hicrândan bilkim
Nezâket ile komuşdur dilde eyyâm-ı visâl âteş
- 3 Sebebdir ihtirâk-ı kevkeb-i âsâyiş-i dehre
Vüfûr-ı ma'rifet oldukça hürşîd-i kemâl âteş
- 4 Olursun nâvek-endâz-ı dil-i agyâr-ı gamzenden
Dimezsın sengden peydâ eder zahm-ı nisâl âteş
- 5 Dil-i bülbül kebâb-ı puhte-i nâr-ı tecellîdir
Tenûr-ı sîne-i 'uşşâka besdir infi'âl âteş
- 6 Vücûd-ı 'âriyet gerd-i fenâ-yı rû-yı 'âlem ken
Olur dil-beste-i hâkister-i fikr-i muhâl âteş
- 7 Cahîm-i intizâr-ı vasla ülfet etdigimdendir
Semender-veş dil-i zârımdan etmez irtihâl âteş
- 8 Mukâbil âfitâb-ı hüsne pertev-sûz-ı ruhsârın
Biründur küre-i ta'bîrden ol bî-misâl âteş
- 9 Meşâm-ı câna bu sûziş-i ma'nâ gelir **Nusret**
Yine çok nükte-i rengîne salmışdır hayâl âteş

IV (S 87a)

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe' ilün

- 1 Dolanır mûy-miyânına hayâlim yârin
N'eylesin da'iredir togrı yolu pergârın
- 2 Vehci vâr ravza'-ı ikrâra dil-âvîz olsam
Düzah-ı fikre çeker bir tarafi inkârın

- 3 Hastadır nefsi denî verme hevâsın hergiz
Düşmenimdir hele tab'ınca giden bîmârın
- 4 Zikr-i meyhâne mükerrer bizi mest etmiştir
Zâhidâ vecde getirmez mi seni ezkârın
- 5 Yâra ibrâm-ı visâli diyemem terk eyle
Elleri var ise tutsun etegin gülzârın
- 6 Tavk-ı kumrı gibi teng oldu gönüller gamdan
Kime ey serv-i kıyâmın ne yere refâtârın
- 7 Gerçi vîrân-şude semt-i belâyım **Nusret**
Bir eli yapmadadır kâmil olan mi'mârın

V (S 115a)

Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mefâ'ilü Fâ'ilün

- 1 Kadrin bilürse tâ'ati n'eyler günâh eden
Teshîr eder merâmını vaktinde âh eden
- 2 Hayt-ı şî'â'-ı cezbe-i nutkun keser mi hiç
'Âlemde kehrübâ-yı giriftâr-ı kâh eden
- 3 Mânend-i dîde kible-nümâ-yı cihân olur
Mihrâb-ı ebruvânına vaz'-ı cibâh eden
- 4 Bilmez henüz bâde-i gül-fâmın ismini
Mey meclisinde âb-ı hayâta nigâh eden
- 5 Mânend-i meyl-i âh-ı mücessem gerek hele
Çeşm-i kebûd u çarh-ı sitemkâra râh eden
- 6 **Nusret** eder mi hâk-ı Sıfâhân'a iltifat
Çeşmin sevâdı şî'r-i terimle siyâh eden



Cilt: 5 Sayı: 9, Ocak 2017 / Volume: 5 Issue: 9, January 2017

ABD VE 12 EYLÜL DARBESİ: BİR DEMOKRASİNİN DARBEGE BAKIŞI¹

USA and September 12 Coup: The Perspective of a Democracy on the Coup

Murat ÖZATA*

ÖZ

Türkiye’de gerçekleşen darbelerde Amerikan etkisi her zaman dikkat çekici bir konu olmuştur. Bu çalışma, ABD yönetiminin 12 Eylül ile ilişkisini Amerikan ulusal arşivlerinde yer alan gizliliği kalkmış belgelere, Amerikan Kongresine ait raporlara, Amerikan diplomatlarının hatıralarına ve Amerikan basınına dayanarak ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu amaca ulaşmak için 12 Eylül öncesinde ABD’nin Türkiye’de gerçekleşmesi muhtemel bir darbeye ilişkin görüşleri ve 12 Eylül sonrasında ABD’nin darbeye yaklaşımı mercek altına alınmıştır. Edinilen belgeler ışığında, Amerikan yönetiminin 12 Eylül öncesinde darbenin gelişinden haberdar olduğu, darbenin aktörlerini yakından tanıdığı sonucuna ulaşılmıştır. 12 Eylül sonrasında ise, Amerika’nın Türkiye’deki askeri yönetimi siyasi ve ekonomik olarak desteklediği, karşılığında ise ikili ilişkilerde son yıllarda ortaya çıkan ayrışmaya son vererek, problemlerin kendi ulusal çıkarları doğrultusunda çözülmesini sağladığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: 12 Eylül Darbesi, Türk-Amerikan İlişkileri, Paul Henze

ABSTRACT

American influence on military coups in Turkey has always been an attention grabbing subject. In this study, the connection of US administration to September, 12 coup has been investigated according to declassified documents of US National Archives, Congress reports, memoirs of American diplomats and American press. With this aim, views of US administration on possible coup before September, 12 and American perception of Turkish military coup after September, 12 has been analyzed in a detailed way. In the light of the documents obtained, it has been seen that American administration is well aware of the coup before September 12, and they are familiar with the actors of the coup. Likewise, in the aftermath of Sept. 12,

¹ Bu makale 2016 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunulan " Türkiye-ABD İlişkileri (1971-1984) " başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

*Araş. Gör. Dr.,Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, murat.ozata@giresun.edu.tr

it has been found that US supported the military government of Turkey politically and economically, in return for this support, the problems in bilateral relations which emerged in recent years, were solved in accordance with US national interests.

Keywords : September,12 Coup, Turkish-American Relations, Paul-Henze

Giriş

15 Temmuz 2016'da Türkiye'de gerçekleştirilmek istenen darbenin ardından Türkiye'de gerçekleşen askeri müdahaleler ve bu müdahalelerdeki Amerikan etkisi yeniden tartışma konusu olmuştur. Türkiye'nin tüm diplomatik çabalarına rağmen ABD'nin Fethullah Gülen'i iade etme yönünde yavaş ve isteksiz hareket etmesi ikili ilişkiler üzerinde bir baskı oluşturduğu gibi, darbecilerin ABD tarafından desteklendiği düşüncesinin kamuoyunda yayılmasına sebep olmuştur.

15 Temmuz darbe girişiminde ABD etkisinin boyutlarına ilişkin detaylar henüz tarihe mal olmuş olmasa da 12 Eylül için aynı şey söylenemez. 12 Eylül öncesi ve sonrasında ABD'nin darbeye ilişkin kamuoyuna yaptığı açıklamalar, bu açıklamalara yön veren karar alma mekanizmaların siyasi ajandaları hakkında bugün birçok belgeye ulaşılabilmektedir. Döneme ilişkin Türk Dışişleri Bakanlığı arşivleri kapalı olmasına rağmen, ABD ulusal arşivleri, ABD basını ve ABD kongresine ait kaynaklar bu dönemi çalışılabilir kılmaktadır. Bu kaynakların yaşanan olayları tümüyle yansıtacağı iddiası ise gerçekçi olmayacaktır. Çünkü ABD Ulusal Arşivlerinde döneme ilişkin belgelerin tamamı araştırmacılara açılmadığı gibi açılan arşiv fonlarından da birçok belge ABD'li uzmanlarca erişime kapatılmıştır. Yine de erişilen belgeler ABD'nin 12 Eylül ile ilişkisine dair birçok "ipucu" vermektedir.

1970'li yılların ikinci yarısında tırmanmaya başlayan şiddet olayları 1979 yılına gelindiğinde her gün onlarca kişinin öldürüldüğü bir iç savaş görüntüsü almıştır. Demirel hükümetinin TSK'ya şiddet olaylarını bastırmak için verdiği tüm yetkilere rağmen olaylar hız kesmeden devam etmiştir. Siyasi ve ekonomik kriz, görev süresi dolan Cumhurbaşkanı Fahri Korutürk'ün yerine yeni bir kişinin seçilememesi ile iyice derinleşmiştir. 12 Eylül'de yüksek komuta kademesinin önceden planladığı "Bayrak" harekâtı başlamış ve TSK yönetime el koymuştur. Genel Kurmay Başkanı ve Türk Silahlı Kuvvetlerinin dört kuvvet komutanının teşkil ettiği MGK Kasım 1983 genel seçimlerine kadar Türkiye'yi yönetmiştir. MGK çıkardığı kararnamelemler ile anayasayı askıya almış, parlamentoyu dağıtmış, siyasal partileri kapatmış, sendikal faaliyetlere son vermiş belediye başkanlıkları ve valilikler ordu mensubu kişilere verilmiştir. Böylece ordunun yönetimde mutlak bir hâkimiyeti kurulmuştur (Ahmad, 2002:230).

1979 yılına gelindiğinde Türkiye için içeride yaşanan siyasi çekişme ana gündemi oluştursa da Batı basını için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. İran devriminden hatta Afganistan'da komünist partinin iktidara gelmesinden itibaren "NATO'nun Güneydoğu Kanadı" söylemi içinde Türkiye'nin önemi sıklıkla gündeme gelmiştir. Türkiye'de parlamenter sistemin varlığı ve Türkiye'nin NATO içinde üstlendiği rol ABD'nin Ortadoğu'daki diplomatik ve stratejik amaçlarına

katkı sağlamaktadır. Fakat 1978-1980 yıllarında Türkiye'nin ve ABD'nin bölgedeki amaçları birbirinden ayrılmaya başlamıştır. Bu ayrışma içinde Amerikan yönetimi Türkiye'yi ABD'nin Ortadoğu politikası çizgisine çekmekte zorlanmaya başlamıştır (Congressional Research Service [CRS] Report:5). Türkiye'deki siyasi ve ekonomik kriz ABD'nin bölgedeki çıkarlarını tehlikeye sokmuştur. Türkiye'de demokratik kurumların kan kaybettiği, darbenin ayak seslerinin duyulduğu bu yıllarda ABD yönetiminin izlediği politikalar, ABD'nin 12 Eylül ile ilişkisine ışık tutmaktadır.

12 Eylül Öncesi ABD'nin Darbeye İlişkin Görüşleri

Türkiye'de askerın yönetime el koyma ihtimali 12 Eylül'den önce defalarca gündeme gelmiştir. Darbe ihtimali Türkiye'den Washington'a çekilen telgraflarda, CIA tarafından hazırlanan raporlarda, hatta Amerikan basınında sıklıkla dile getirilmiştir. Bu erken tahminlere ilişkin Ankara'dan Washington'a çekilen ilk telgraf 5 Mart 1977 tarihlidir. ABD Ankara Büyükelçisi Macomber bu telgrafta ekonominin ve sivil istikrarın bozulduğunu bu sebeple askerlerden her an bir müdahale gelebileceğini belirtmektedir (National Archives [NA], Record Group [RG] 59, 1977Ankara01642).

CIA'nın Türkiye'de bir darbenin yaklaştığına dair erişilebilen ilk raporu 27 Aralık 1978 tarihlidir. Bu raporda, sıkıyönetime rağmen sağ ve sol gruplar arasında çatışmalar devam ederse Ecevit'in kısa sürede itibarını kaybedeceği, parti içinden ve dışından şiddetli eleştirilere maruz kalacağı, ordunun 1971'de olduğu gibi yönetime yeniden el koyabileceği belirtilmektedir (United States Department of State [USDS], 2014:394-396). ABD Ankara Büyükelçiliği de benzer raporları Washington'a sunmaktadır. Ankara'dan 20 Nisan 1978 günü Washington'a çekilen telgrafta Ecevit hükümetini ilk 100 gün değerlendirilmektedir. Ekonomiden dış politikaya birçok konunun değerlendirildiği raporda siyasi şiddet ortamının sürerse Ecevit'in askeri bir darbe ile devrilebileceği belirtilmektedir (NA, RG59, 1978Ankara03044). Ankara ABD Büyükelçiliği'nde Politik Danışman olarak çalışan Dennis Cox, Ankara'dan Diyarbakır'a Türkiye'nin her yerinde güvenlik problemi yaşandığını, fakat ülkede yaşanan her şeyin ABD çıkarlarına uygun olarak geliştiğini belirtmektedir (Association For Diplomatic Studies and Training [ADST], 1998).

New York Times gazetesinden Richard Burt, 1979 Ocak'ında yazdığı makalede, Carter yönetiminin istihbarat servislerinin faaliyetlerini gözden geçirerek Türkiye, Mısır gibi stratejik önemi olan ülkelerdeki etkisini arttıracaklarını belirtmektedir (Burt, 1979:A-2). ABD Ankara Büyükelçisi Spiers, 19 Temmuz 1979 tarihli telgrafında politik ve ekonomik durum kötüleşmeye devam ederse ordunun yönetime üçüncü kez el koyabileceğini, fakat bunun 1979 Ekim'inde yapılacak seçimlerden önce gerçekleşmesini beklemediğini söylemektedir. Spiers, üst düzey askeri bürokratların darbe ihtimalini kendi aralarında ve Türk siyasetinden bazı kişilerle tartışıldığını da bildiğini belirtmektedir (USDS, 2014:434). Ordunun darbe yapmadan önce böyle bir müdahalenin halk tarafından kabul edilebilir olmasını istediğini bu sebeple biraz daha beklediğini belirtmektedir ("Military Says", 1980:8).

Spiers'ın bu yaklaşımı, Kenan Evren'in anılarında yer alan ve birkaç yerde bahsedilen "bıçağın kemiğe dayanmasını bekledik." cümlesi ile büyük paralellik göstermektedir.

1 Ocak 1980 tarihinde, Generaller Cumhurbaşkanı Korutürk'e verdikleri mektupta ülkenin yaşamış olduğu politik sorunların çözülerek istikrarsızlığa son verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir ("Military Says", 1980:8). Genel Kurmay Başkanı Evren'in yanında Hava, Kara, Deniz ve Jandarma Kuvvet Komutanları tarafından da imzalanan mektubun birer kopyaları Korutürk tarafından Demirel ve Ecevit'e verilmiştir. "Türk Silahlı Kuvvetlerinin Görüşü" başlıklı yazılı uyarıda şu satırlar yer almaktadır;

"Anarşiye, yıkıcılığa, bölücülüğe milletimizin tahammülü kalmamıştır. Türk Silahlı Kuvvetleri, ülkemizin sorunlarına bir çözüm getiremeyen, anarşi ve bölücülüğün ülke bütünlüğünü tehdit eden boyutlara varmasını önleyemeyen, bölücü ve yıkıcı gruplara taviz veren ve kısır çekişmeler nedeniyle uzlaşmaz tutumlarını sürdüren siyasi partileri uyarmaya karar vermiştir. Anarşist ve bölücüler, genel bir ayaklanmanın provasını yapmaktadır. Siyasi partiler, anarşiye, teröre, bölücülüğe karşı bütün önlemleri müştereken almalı, diğer anayasal kuruluşlar da bu yönde yardımcı olmalıdır." ("Ordu, Partileri Uyardı", 1980, s.1).

Türkiye'nin bir darbeye doğru gittiği ABD basınında da geniş yankı bulmuştur. 3 Ocak günü çıkan gazetelerin birçoğu Türkiye'de bir askeri darbenin olabileceği haberini vermektedir ("Turkish Military", 1980:A1A). Generaller tarafından istikrar yönünde bir çağrı da Mayıs ayında Brüksel'de yapılan NATO toplantısından dönen Kenan Evren tarafından yapılmıştır. Evren, yaptığı açıklamada ülkede artan anarşiye dikkat çekerek "sabrın da bir sonu var." Demektedir (Howe, 1980:1).

ABD Ulusal Güvenlik Konseyi Üyesi Paul B. Henze 20 Şubat 1980 tarihli raporunda Demirel'in kamu düzeni sağlamak yolunda adımlar attığını ama askeri müdahale ihtimalinin var olmaya devam ettiğini bildirmektedir. (National Security Council [NSC] Report, 1980:1) 9 Mart 1980'de CIA tarafından hazırlanan bir raporda ise Demirel'in azınlık hükümetinin Türkiye'nin politik ve ekonomik problemleriyle başa çıkamadığını, siyasal şiddetin tırmanmaya devam ettiğini bildirmektedir. Türkiye yabancı fonlara hızlı ve kolay bir şekilde erişemediği sürece sanayisini ve tarımını tekrar harekete geçirmeyeceğini ve ordunun ülkenin problemlerini çözmek için yönetimi ele geçireceğini belirtmektedir (USDS, 2014:453).

ABD Kongresi için 1980 Mart'ında hazırlanan başka bir rapor ise, son bir kaç yıldır ülkede devam eden politik kriz sebebi ile demokratik kurumların yerini askeri diktatörlüğe bırakabileceğini belirtmektedir. (Senate Committee on Foreign Relations [SCFR], 1980:22) Rapor, Türkiye'deki ekonomik krizin politik çatışmayı alevlendirdiğini ve krizin demokratik sistemi tehdit eder boyutlara ulaştığını belirtmektedir. (SCFR, 1980:40) Yine Mart ayında dış ilişkiler komitesi için

hazırlanan başka bir rapor, Türkiye'nin ekonomik olarak varlığını sürdürebilmesinin parlamenter demokrasinin ayakta kalması için kritik öneme sahip olduğunu belirtmektedir (House Committee on Foreign Affairs[HCFA], 1980:4). Bu raporda, Türkiye'de politik sistemin geleceği hakkında ileri sürülen ilk alternatif askeri darbedir (HCFA, 1980:43).

ABD makamlarına sunulan raporların yanında basında da darbe ihtimali sürekli olarak canlı tutulmaktadır. Amerikan gazeteleri 1977 yılı başından itibaren farklı tarihlerde Türk ordusunun yönetime el koyabileceğini sayfalarına taşımışlardır (Burns, 1980; Doder, 1977; Kohen, 1977; Lawton, 1977; Markham, 1977; Sulzberger, 1977,). The New York Times gazetesi yazarı Marvine Howe (1980) makalesinde *“Buradaki askeri personele göre Türkiye’de yapılacak bir darbenin ABD tarafından tasdik edilmesi gerekmektedir. Türk Silahlı Kuvvetleri büyük ölçüde Amerikan desteğine ihtiyaç duyduğundan ABD’den onay almadan böyle bir harekete girilmeyecektir.”* Demektedir (s.4). Gazetenin Ankara temsilcisi olan Howe darbeden bir gün sonraki yazısında da TSK personellerinin kendisine Washington’dan onay almadan böyle bir darbeyi yapmayacaklarını söylediğini belirtmektedir. Aynı şekilde ABD Dışişleri Bakanlığı görevlileri de gerçekleşen darbenin kendilerine sürpriz olmadığını, hatta böyle bir darbeyi beklediklerini belirtmişlerdir (Howe, 1980:4).

1977-1980 yılları arasında ABD Ankara Büyükelçisi olan Ronald I. Spiers, kendisi ile yapılan mülakatta Türkiye’de bulunduğu süre içinde generallerle çok yakın ilişkiler kurduğunu belirtmektedir. (ADST, 1998) 12 Eylül’den kısa bir süre önce, Dışişleri Bakanlığı İstihbarat Bürosu Başkanlığı görevi için Türkiye’den ayrılan Spiers, Türkiye’nin ekonomi politikaları üzerine generaller ile düzenli olarak görüştüğünü söylemektedir (ADST, 1998). Spiers’ın Türk Genel Kurmayı ile kurduğu bu ilişki, bir Dışişleri Bakanlığı diplomatı için çok sıradan değildir. Generaller ile ilişkilerinin daha sonraki dönemde de faydalı olduğunu dile getiren Spiers, Türkiye’den ayrılmadan önce Genel Kurmay Başkanı, Hava, Kara, Deniz ve Jandarma Kuvvet komutanlarının kendisi için veda yemeği düzenlediğini de eklemiştir (ADST, 1998.)

ABD Ulusal Güvenlik Konseyi’nde Türkiye üzerine çalışan Paul B. Henze 10-12 Eylül 1979 tarihinde İstanbul’da düzenlenen “Türkiye’nin Güvenliği ve Müttelikleri” konulu bir çalışmaya katılmıştır. Henze bu çalışmada Ordunun Türk toplumu üzerindeki etkili olduğunu belirtmiş, ordunun gelişmekte olan bir ülkede oynayabileceği role Türk ordusunun çok iyi bir örnek olduğunu belirtmiştir (National Security Archive [NSA], Box, 4).

ABD Ankara Büyükelçisi Spain de, darbeden 3 ay kadar önce Türkiye’de bir darbenin kaçınılmaz olduğunu kararına vardığını belirtmektedir (Spain, 1984:26). ABD Ankara Büyükelçiliği’nde 1980-1983 yılları arasında Ekonomik danışman olarak çalışan Arma J. Karaer, kendisi ile yapılan mülakatta askeri darbenin uzun zamandır beklenildiğini belirtmektedir (ADST, 2005). Karaer, askeri yardımlar sayesinde askerler ile çok yakın ilişki kurduklarını, darbe sonrasında askerler ve yeni

kurulacak hükümet üzerinde etkili olabileceklerini bildiklerini dile getirmektedir (ADST, 2005).

New York Times yazarı C.L. Sulzberger makalelerinde belirli aralıklarla Türk ordusunun yönetime müdahalelerini dile getirmiş ve ortamın böyle bir müdahale ile sonuçlanmasını adeta temenni etmiştir. Gazetenin ortaklarından olan ve II. Dünya Savaşı yıllarından itibaren ABD dış politikası ve Türkiye üzerine yazılar yazan Sulzberger'in ABD yönetimine yakın bir gazeteci olduğu bilinmektedir.

Türkiye hakkında hem CIA'nin hem de Ankara Büyükelçiliğinin hazırlamış olduğu raporlar ülkenin bir darbeye doğru gittiğini açıkça belirtmektedir. Bu gidişte politik kutuplaşma kadar Türkiye'nin içinde bulunduğu ekonomik darboğazında etkisi bulunmaktadır. Demokrasinin kalesi olan ABD, bir demokrasinin adım adım darbeye gidişine göz yummuş, Türkiye'nin ekonomik sorunlarını görmezden gelerek krizin derinleşmesine neden olmuştur. Gizliliği kalkmış belgelere dayanarak ABD'nin darbeye seyirci kaldığını söylemekten ileri gidilemese de darbe sonrası gelişmeler ABD'nin darbeyi ve darbecileri desteklediğini göstermektedir. 12 Eylül sonrası Türk-Amerikan ilişkilerinde yaşanan gelişmelere bakıldığında ABD'nin izlediği bu politikanın sebebini anlamak daha kolay olacaktır.

12 Eylül Sonrası ABD'nin Darbeye Yaklaşımı

*"Siz Türkiye için ne yapmak gerekiyorsa onu yapmak zorundasınız ve yapıyorsunuz. Tarih bu sorumluluğu size verdi." (Evren, 1990, s.169)
Alexander M. Haig (ABD Dışişleri Bakanı)*

Türkiye'de yapılan darbenin ardından ABD Dışişleri Bakanlığı sözcüsü John Trattner yaptığı ilk açıklamada, Türkiye'nin derin ekonomik ve politik zorluklar yaşadığını ordunun hareketinin bunun sonrasında geldiğini belirterek, darbeyi meşru görmüştür (USDS, 2014:474). Yine aynı açıklamada, Türkiye'ye yapılan ABD yardımlarının devam edeceği bildirilmiştir (Oswald, 1980:A9). ABD yardımıyla ilgili kararını ayrıca, tüm NATO ve OECD üyesi ülkelere Dışişleri Bakanlığı aracılığıyla da iletmiştir (USDS, 2014:474). Böylece, ABD'nin darbenin karşısında olmadığı, yeni yönetimin ABD tarafından destekleneceği ittifak üyesi tüm ülkelere ilk günden duyurulmuştur.

Demokrasiyi, parlamenter sistemi her fırsatta savunan, bu idealler için askeri müdahalede bulunmaktan çekinmeyen ABD Türkiye'deki darbeyi sempati ile karşılamıştır. Türkiye'de gerçekleşen darbeden yaklaşık bir yıl sonra Polonya'da gerçekleşen darbeye şiddetle karşı çıkan Amerikan tavrı Türk darbesinde görülmemektedir. Darbenin yapıldığı gün ABD Ulusal Güvenlik Konseyince hazırlanan rapor, yönetimi ele geçiren askerlerin Yunanistan'ın NATO'ya dönüşü, Ege sorunlarının çözümü konularında işbirliğine açık olduğunu belirtmektedir (USDS, 2014:113). Raporu hazırlayan konseyin üyesi Henze, darbenin pozitif bir gelişme olduğunu, Amerika ya da NATO karşıtı bir hareket olmadığını bu sebeple

ABD'nin darbeyi açık olarak eleştirmemesi gerektiğini belirtmektedir (USDS, 2014:114).

ABD Ankara Büyükelçisi James W. Spain (1984) hatırlarında 11 Eylül günü Amerikan Personel Eşleri Kulübüne (American Officers Wives Clup) öğle yemeği için gittiğini, orada genç bir Amerikan subayın kendini beklediğini belirtmektedir. Subay, Büyükelçiye askeri darbenin bu gece olacağına dair bir telgrafi Washington'daki karargâha bildirmek istediğini söylemiştir (s.17). 12 Eylül 1980 günü ordunun yönetime el koyduğu radyolarda daha yayınlanmadan bir saat on beş dakika önce Türk Genel Kurmayı ABD Büyükelçiliğini arayarak Türkiye'de Amerikan ya da NATO karşıtı olmayan bir darbe yapılacağı bilgisini vermiştir (Goshko, 1980:A17). Bu bilgi darbeden sonra ABD Dışişleri Bakanlığı sözcüsü John H. Tratter tarafından yapılan açıklamada da yer almıştır ("Turks Gave Assurances", 1980:24) . ABD Ankara Büyükelçiliği'nin Finans bölümünde çalışan Alfred Joseph White ise, 12 Eylül gecesi saat 3'te ev telefonunun çaldığını ve elçilik personeli tarafından kendisine "*yarın sabah işe gitme, bir şeyler oldu.*" denildiğini kaydetmektedir (ADST, 2001).

Carter yönetiminin demokratik olarak seçilen meşru bir hükümetin düşürülmesine tavrı son derece yumuşak olmuştur. Yapılan açıklamalarda Türkiye'nin seçilen Başbakanının görevine son verilmesinden çok, askerlerin demokrasiye olan inancına, anarşiyi bitirip ülkeye huzura kavuşturma planlarına vurgu yapılmıştır. 4 Nisan 1949 tarihli NATO antlaşmasının amacı demokrasi, bireysel özgürlük ve hukukun üstünlüğü ilkelerini korumak olmasına rağmen, ve Türkiye'de bu ilkelerin hepsi ihlal edilmesine rağmen ABD darbeye eleştiri getirmekten kaçınmıştır.²

Carter yönetiminden bürokratların darbenin yapılmasına şaşırmadıkları, darbeyi gerçekleştiren generallerin Batı tarafından iyi tanınan, güvenilir generaller olduğu, ABD basınında yer alan haberlerde görülmektedir. Bu haberlerin darbenin yapıldığı gün yayına hazırlanan gazetelerde olduğu düşünülürse, 12 Eylül darbesinin Türkiye ile ilgilenen hemen hemen her gazeteci tarafından beklendiği, bunu ABD yönetiminden kişilerin kendilerine daha önceden dile getirdiği anlaşılmaktadır.

ABD yönetimi gibi ABD basını da Türkiye'deki darbeyi olumlu bir gelişme olarak değerlendirmiştir. 12 Eylül sonrası gazetelerde yoğun bir şekilde işlenen darbe konusunda en çok vurgulanan temalar, askerlerin demokrasiden yana olduğu, daha önce de benzer darbelerin yaşandığı ama sonuçta demokrasiye dönüldüğü,

² NATO'nun kuruluş amacı şöyle belirtilmiştir ; "Bu Antlaşma'nın Tarafları, Birleşmiş Milletler Yasası'nın amaçları ve ilkelerine olan inançlarını ve bütün halklar ve bütün hükümetlerle barış içinde bir arada yaşama arzularını teyid ederler. Demokrasi, bireysel özgürlük ve hukukun üstünlüğü ilkeleri temelinde bütün halkların özgürlüklerini, ortak miraslarını ve uygarlıklarını korumakta kararlıdır. Kuzey Atlantik bölgesinde istikrar ve refahın geliştirilmesini amaçlarlar. Toplu savunma ve barış ile güvenliğin korunması için çabalarını birleştirmekte kararlıdır." (Çevrimiçi, http://www.nato.int/cps/en/natohq/official_texts_17120.htm?selectedLocale=tr 10.12. 2015)

askerlerin NATO'ya ve ekonomik reform paketine sadık kalacağı olmuştur (Howe, 1980; Kifner, 1980; Middleton, 1980; ve d.). Hatta bazı gazeteler kavşaklarda tankların yanında bekleyen güler yüzlü askerlerden, Evren'in demokrasinin savunucusu olduğundan, darbe sebebi ile işe gitmeyen insanların mutluluğundan bahsetmekte, “*iyi ki darbe oldu.*” diyen Türk vatandaşlarının görüşlerine yer vermektedir (McManus, 1980a). Türkiye'deki darbenin demokrasi için gerekli olduğunu savunan makaleler bile görmek mümkündür (Mcmanus, 1980b). Darbe sonrası dönemde gazetelerde yer alan, yazarı bazen belli olmayan bu makaleler açık bir şekilde Amerikan kamuoyuna Türkiye'de darbenin gerekli olduğunu bildirmektedir. Böylece ABD yönetiminin darbeye karşı sempatik duruşu kamuoyu tarafından daha anlaşılır olacaktır.

Türkiye'de 12 Eylül darbesi olduğunda Brüksel'den NATO yetkililerinin yaptığı açıklamada ise istikrarın önemine dikkat çekilmiştir. Darbe ile ilgili açıklamada şöyle denilmektedir;

“Türkiye'de gerçekleşen kansız darbe Türkiye'nin kendi iç sorunudur fakat güçlü, istikrarlı ve çatışmanın olmadığı bir Türkiye Batı ittifakının için hayati öneme sahiptir.” (“NATO Designates”, 1980:A2).

ABD, Türkiye'de darbe ile yönetimi ele geçiren orduya desteğini sadece açıklamaları ile vermemiş, darbeden 3 gün sonra 15 Eylül 1980'de Türkiye'de yapılması planlanan NATO Askeri Komitesi toplantısının gerçekleşmesi ve “Anvil Express” adı verilen NATO tatbikatının yapılması için de çok çabalamıştır (USDS, 2014:474). ABD'nin çabaları amacına ulaşmış ve darbeden sadece üç gün sonra Türkiye'de NATO toplantısı ve tatbikatı yapılmıştır (“Mediterranean Exercises”, 1980:A34). 30 Eylül'de Çorlu'da yapılan iki günlük başka bir tatbikatla askeri yönetimin NATO ile iyi ilişkiler içinde olduğu bir kez daha tüm dünyaya, özellikle de batılı demokrasilere gösterilmiştir (“Straits Defense”, 1980:A15).

ABD Ankara Büyükelçiliği, Washington'a çektiği 19 Eylül 1980 tarihli telgrafta darbenin öncesi ile ilgili bilgiler vermiş ve darbe sonrası beklentilerinden bahsetmiştir (USDS, 2014:468). Yaklaşık 5 sayfalık telgrafın ilk paragrafı ABD açısından darbenin önemini ortaya koymaktadır. Büyükelçi Spain, Türkiye'nin dış politikasında ve ekonomik sisteminde bir değişiklik olmayacağını, 1980 başında alınan ekonomik kararlara generallerin uyacağını, Yunanistan ile problemlerin çözüleceğini Washington'a bildirmektedir (USDS, 2014:468).

Darbe ile ABD yönetiminin Türkiye'den beklentileri artarken, diğer yandan Türkiye'deki yönetimin meşru ve gerekli olduğuna ABD ve dünya kamuoyu ikna edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla, Kenan Evren'in darbenin demokrasi getirmek amacı ile yapıldığını belirten mektubuna ABD Kongresinin 29 Eylül 1980 tarihli oturumunda yer verilmiştir (House Congressional Record [HCR],1980:27897). Mektup Türkiye'de darbeden başka bir seçenek kalmadığını ve ülkeye daha ileri bir demokrasi getirmek amacı ile darbe yapıldığını belirtmektedir. 12 Eylül sonrası ABD Kongresi için hazırlanan birçok raporda da ülkedeki siyasi ve ekonomik kriz

sebebi ile Türkiye'deki darbenin gerekli olduğu ima edilmektedir. (House Committee on Foreign Relations [HCFR], 1983; SCFR,1982; SCFR,1983; CIA,1981) Bu raporların hepsinde Türkiye'de gerçekleşen darbeye “askeri müdahale” olarak değinilmiş ve askerlerin demokrasiye bağlılığı vurgulanmıştır.

ABD Ulusal Güvenlik danışmanına 12 Eylül ile ilgili olarak “*Bizim çocuklar yaptı.*” mesajını ileten Paul B. Henze ise, 1981 yılında katıldığı bir çalıştayda Türk askerinin demokrasinin koruyucusu olduğunu etkili ve başarılı bir şekilde gösterdiğini belirtmektedir (NSA, Box, 4). Ayrıca darbe yıllarında Hacettepe Üniversitesinde iktisat profesörü olan Aydın Yalçın, ABD'ye davet edilmiş ve Senatoya bağlı bir alt komisyonda 12 Eylül öncesi Türkiye'de yaşanan terör olaylarında SSCB'nin etkili olduğunu öne sürmüştür (U.S. Congress Senate, 1981:4-27). Yalçın, Türkiye'de Paul B. Henze' in yazılarına sıklıkla yer veren Yeni Forum dergisini çıkarmaktadır. Bu ilişkiler, 12 Eylül sonrası dönemde bazı Türk entelektüelleri ile CIA personellerinin Türkiye'deki askeri yönetimi meşrulaştırmak için birlikte çalıştıklarını göstermektedir.

12 Eylül sonrasında ABD Dışişleri Bakanlığı, askeri yönetimin Amerikan kamuoyu nezdinde itibarlarını arttıracak, yardım programının kesintiye uğramadan devam etmesini sağlayacak bir takım önerileri de Büyükelçi Spain vasıtasıyla Türkiye'ye bildirmiştir. Dışişleri Bakanlığının MGK'ya önerileri şu maddelerden oluşmaktadır.

1. Hızlı bir şekilde demokrasiye dönüş için yol haritası çıkarılmalı, bu haritada aşama aşama ne zaman hangi adımın atılacağı belirtilmelidir.
2. Gözaltında tutulan siyasi liderler ve hakkında suçlama olmayan diğer siyasilere serbest bırakılmalı, gözaltında tutulmaya devam edenlerin kanunlar çerçevesinde işlem göreceği ilan edilmelidir.
3. General Rogers ile Yunanistan'ın NATO'ya dönüşü konusunda görüşülmeli, hızlı bir şekilde (birkaç hafta içinde) Yunan ordusu NATO'ya dahil edilmelidir.
4. Kıbrıs konusunda toplumlar arası görüşmelerin yeniden başlamasına destek verildiği belirtilmelidir (USDS, 2014:475).

ABD'nin MGK'ya yapmış olduğu bu uyarıların tamamı özenle yerine getirilmiştir. İlk olarak, 16 Eylül'de Kıbrıs sorununun çözümü için taraflar arası görüşmelere 14 ay aradan sonra yeniden başlanılmıştır (“Turks and Greeks”, 1980:A9). Sabık Başbakan Demirel, muhalefet partisi lideri Ecevit ve 61 Milletvekili 12 Ekim 1980'de serbest bırakılmıştır (Howe, 1980b:1). Sıkıyönetim kanununun öngördüğü bir aylık gözaltı süresi dolar dolmaz liderlerin çıkarılması, askerlerin kanunlara uygun davrandığı izlenimi vermesi açısından önemlidir. ABD'nin Yunanistan'ın NATO'ya yeniden entegrasyonunu içeren üçüncü talebi ise 20 Ekim 1980'de yerine getirilmiştir (Howe, 1980c:A7). Altı yıldır devam eden bu

sorun Türkiye'yi yöneten generallerin idaresinde bir ay gibi kısa bir sürede çözülmüştür. Türkiye'nin daha önce anlaşma için öne sürdüğü Ege Denizi ile ilgili şartlar ise generaller tarafından göz ardı edilmiştir.

Demokrasiye dönüş konusunda da generaller ABD tavsiyelerine uymuş ve anarşi ve üç haneli enflasyon sona erdikten, seçimler ve siyasi partiler hakkında gerekli kanunları çıkarttıktan, yeni bir anayasa hazırladıktan sonra seçilmiş bir meclise yönetimi bırakacaklarını 14 Ekim 1980'de açıklamışlardır (Howe, 1980d:A11). Detaylı takvimi ise Milli Güvenlik Konseyi Genel Sekreteri Haydar Saltık 1 Kasım 1980'de açıklamıştır. Saltık, Türkiye'nin demokrasiye dönüş yolunda sırasıyla uygulayacağı 8 adımı İngilizce ve Türkçe olarak okumuştur (Chenoweth, 1980:65). Açıklamadan sonra Türkçe ve İngilizce metinlerin basın mensuplarına dağıtılması ile ABD'nin MGK'dan acilen yapmasını istediği her şey tamamlanmıştır.

ABD Senatosu Silahlı Kuvvetler Komitesi Başkanı Senatör John G. Tower, 1981 Şubat'ında ABD ile Türkiye arasında hiçbir zaman olmadığı kadar yakın dostluk oluştuğunu söylemektedir ("Türkiye-ABD İlişkileri", 1981:1). Tower, ayrıca Türkiye'nin ekonomik problemlerinin çözülmesi için daha fazla yardım yapılması gerektiğini belirtmektedir (Howe, 1981:8). ABD Dışişleri Bakanı Haig, 1981 dış ilişkiler komisyonu toplantısında Türkiye'nin ekonomik ihtiyaçlarını karşılamaya devam edeceklerini belirtmiştir ("ABD Bakanı", 1981:1).

2 Nisan 1981 tarihinde Beyaz Saray, Türk hükümetinin terörizmi sona erdirmek ve uzun dönem istikrar sağlayacak reformları yapmak için gösterdiği çabayı sonuna kadar desteklediğini ifade etmektedir (Reagan, 1982:323). ABD Savunma Bakanı Caspar Weinberger 1981 Aralık ayında Ankara'yı ziyaret etmiş ve bu ziyaretle "iki ülke arasındaki sıcak ve yakın ilişkileri gösterme fırsatı bulunduğunu" dile getirmiştir. ("Weinberger Arrives", 1981:6) 1982 Mayıs'ında Türkiye'ye gelen ABD Dışişleri Bakanı Alexander M. Haig, ABD'nin Türkiye ilişkilerinin son yıllarda geliştiğini ve Türkiye'ye olan askeri, ekonomik yardımların devam edeceğini söylemiştir ("Valued Ally", 1982:6). Kenan Evren, Haig'le görüşmesinde ABD'nin bu dönemde Türkiye'ye verdiği destek ve gösterdiği anlayış için minnettar olduğunu belirtmiştir (Evren, 1990:168). Bu olaylar ABD'nin askeri yönetimi desteklediğini gösteren en açık gelişmelerdir. Avrupa ülkeleri ile bozulan ilişkiler ABD'yi Türkiye'deki askeri rejimin tek destekçisi yapmıştır. ABD askeri rejimin uluslararası alanda yalnızlığını kırmak için Türkiye'yi üst düzey ziyaretler ile desteklemiştir.

SONUÇ

12 Eylül öncesi Türkiye ile ilgili hazırlanan raporlar, gazetelerde yer alan haberler Türkiye'de bir darbenin adım adım yaklaştığını belirtmektedir. Bu darbeyi gerçekleştiren isimler ABD tarafından yakinen tanınmaktadır. Fakat Türkiye bölgesinde kendisine ABD tarafından biçilen role razı olmadığı için, ABD darbenin gerçekleşmesine, en iyimser durumda, "seyirci" kalmıştır. Generallerin, darbe

öncesinde ABD Savunma Bakanlığı tarafından, dış politikada inisiyatif almak için cesaretlendirilmesi ABD'nin Türkiye ile yaşadığı zorlukları göstermektedir.

12 Eylül öncesi dönemde Türkiye lehine açıklama yapmaktan çekinen ABD, darbeyi takiben yönetimi ele geçiren askerleri destekleyen önemli açıklamalar yapmıştır. Darbe gerçekleşmeden ABD Dışişleri Bakanlığına darbe hakkında bilgi verilmiştir. Darbe sonrasında da askerleri destekleyen ilk açıklamanın ABD'den gelmesi manidardır. Darbe sonrası izlenecek politikalar hakkında ABD Dışişleri Bakanlığının çizdiği yol haritasına harfiyen uyulması, askeri yönetim ile ABD arasında ne kadar sıkı bir işbirliği olduğunu göstermektedir.

Türkiye'de gerçekleşen darbe ile yakın zamanda dünyanın başka bölgelerinde gerçekleşen darbelere bakıldığında ABD'nin ağırlığını bazen demokrasiden bazen ise darbecilerden yana koyduğu görülmektedir. Bu değişkenlik, yönetimi ele geçiren askerlerin ya da elinde tutmayı başaran parlamenterlerin, ABD ile ilişkilerin yakınlığına göre şekillenmektedir. Örneğin, Güney Kore'de 1979 sonunda gerçekleşen darbeye ABD oldukça olumlu yaklaşmış ve darbecileri desteklemekten kaçınmamıştır (Chapman, 1980:A19). Polonya 1981 Aralık'ında gerçekleşen darbeye karşı ise ABD tepkisi oldukça şiddetli olmuştur. Darbeden sadece birkaç gün sonra ABD, Polonya'ya gıda yardımı dâhil yaptığı tüm yardımları durdurduğunu açıklamıştır ("U.S. Suspends",1981:A1). İspanya'da ise başarısız olan bir darbe girişimi sonrası, ABD Dışişleri Bakanı Alexander M. Haig İspanya'yı ziyaret etmiş ve ABD'nin İspanya demokrasisinin arkasında olduğunu belirtmiştir (Oberdorfer,1981:B1).

ABD liberal demokrasinin en büyük savunucusu olmasına rağmen ulusal çıkarları söz konusu olduğunda demokrasiyi arka plana atmaktan çekinmemektedir. Bu Yunanistan'da Papandreu devrildiğinde de, Türkiye'de Demirel devrildiğinde de aynıdır. Yeni yönetim halk desteğinden yoksun, içeride güçlü fakat dışarıda zayıf bir hükümet olduğundan ABD çıkarlarına uygun davranması muhtemeldir. Bu sebeple ABD bu tür darbeleri engellemeye çalışmak ya da darbe sonrasında eleştirmek gibi yöntemlere başvurmamaktadır. Hatta stratejik olarak önemli ülkelerdeki istikrar ABD için o kadar önemlidir ki, kendinden yana olan yöneticilerin bile ordu tarafından devrilmesini memnuniyetle karşılamıştır.

Askeri darbe sonrası politikadan uzaklaştırılan geniş kitleler ve medya üzerindeki sıkı denetim MGK'nın dış politika kararlarını dilediği gibi alabileceği bir ortam doğurmuştur. Bu siyasi sessizlik ortamı için ABD Türkiye ile ilişkilerini kendi istediği şekilde kolaylıkla düzenleyebilmiştir. 12 Eylül'den sonra ABD'nin askeri yönetimi desteklemesi ABD için, demokrasiden çok, ABD çıkarlarına hizmet eden istikrarlı bir yönetimin gerekli ve önemli olduğunu göstermiştir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

- CIA, “Turkey: Forging a New Order An Intelligent Assesment”, 15.01.1981, CIA-RDP83B00140R000100120002-0, **CIA Records Search Tool (Crest)**, **Natinal Archives**, College Park, MD.
- Paul B. Henze, “Instability an Terrorism in NATO South, Records of Workshop on NATO’s Southern Flank, The Mediterranean and the Persian Gulf, Napel, September 21-23,1981, **National Security Archive**, Milton Moss Donation, , Box 4
- Telegram From AmEmbassy Ankara to Secretary State Washington, 05.03.1977, Subject: US Turkish Security Relationship, **National Archives**, RG 59, Central Foreign Policy Files, 1977. Confidential, <http://aad.archives.gov> (Çevrimiçi, 26.10.2015)
- Telegram From AmEmbassy Ankara to Secretary State Washington, 20.04.1978, Subject: Political Trend Analysis: The Ecevit Governments First Hundred Days-And The Next, **National Archives**, RG 59, Central Foreign Policy Files, 1978. Confidential, <http://aad.archives.gov> (Çevrimiçi, 26.10.2015)
- United States National Security Council Staff, Information Memorandum From Paul B. Henze For Zbigniew Brzezinski, 20.02.1980, Subject: Evening Report—20 February 1980, Secret. **DNSA Koleksiyonu**, CIA Covert Operations: From Carter to Obama, 1977-2010. [http:// www.proquest.com](http://www.proquest.com) (Çevrimiçi, 13 Kasım 2015)

Resmi Yayınlar

- U.S. Department of State, **Foreign Relations of United States, 1977-1980**, C.XXI Cyprus; Turkey; Greece, U.S. Government Printing Office, Washington, 2014.
- U.S. Congress, Senate, Committee on Foreign Relations, **Turkey, Greece and NATO: The Strained Alliance**, Committee Print, 96th Congress, 2nd Session, U.S. Government Printing Office, Washington, 1980.
- U.S. Congress, House, Committee on Foreign Affairs, Subcommittee on Europe and Middle East, **Turkey's Problems and Prospects: Implications for U.S. Interests**, Committee Print, 96th Congress, 2nd Session, Government Printing Office, Washington, 1980.
- U.S. Library of Congress, Congressional Research Service, Ellen Laipson, **Turkey and U.S. Interests**, Report No. IB79089, Washington, 1980.
- U.S. Congress, **Congressional Record-House**, 96th Congress, 2nd Session, September 29, 1980.

- U.S. Congress, Senate, **Terrorism: Turksih Experiiece Hearings Before the Subcommittee of The Committee on The Judiciary**, 97th Congress, 1st Session, U.S. Government Printing Office, Washington, 1981.
- U.S. Congress, Senato, A Report to The Committee on Foreign Relations United States Senate, **NATO Today : The Alliance in Evolution**, Committee Print, 97th Congress, 2nd Session, Government Printing Office, Washington, 1982.
- U.S. Congress, Commission on Security and Cooperation in Europe, **Staff Report on The Human Rights Situation in Turkey**, Government Printing Office, Washington, 1982.
- White House Statement Concerning the Centennial Anniversery of the Birth of Mustafa Kemal Atatürk of Turkey, 02.04.1981, **Public Papers of The Presidents of The United States: Ronald Reagan- January 20 to December 31,1981**, U.S. Government Printing Office, Washington, 1982.
- U.S. Congress, House, Report Prepared For The Subcommittee on Europe and The Middle East of The Committee on Foreign Affairs U.S., **U.S. Interests In The Eastern Mediterranean: Turkey, Greece and Cyprus**, Committee Print, 98th Congress, 1st Session, Government Printing Office, Washington, 1983.
- U.S. Congress, Senato, A Report to The Committee on Foreign Relations United States Senate, **U.S. Security Assistance to NATO's Southern Flank**, Committee Print, 98th Congress, 1st Session, Government Printing Office, Washington, 1983.
- The Department of State Bulletin**, C.80, S.2044 (Kasım 1980) U.S. Government Printing Office, Washington, 1980.
- Frontline Diplomacy: The Foreign Affairs Oral History Collection, Interview With Alfred Joseph White, 17.09.1997, **ADST**, Library of Congress, Manuscript Division, Washington, D.C., Digital ID: <http://hdl.loc.gov/loc.mss/mfdip.2004whi01> (Çevrimiçi,26.10.2015)
- Frontline Diplomacy: The Foreign Affairs Oral History Collection, Interview With Dennis Cux, 13.01.1995, **ADST**, Library of Congress, Manuscript Division, Washington, D.C., Digital ID: <http://hdl.loc.gov/loc.mss/mfdip.2004kux01> (Çevrimiçi,26.10.2015)
- Frontline Diplomacy: The Foreign Affairs Oral History Collection, Interview With Ronald I. Spiers, 11.11.1999, **ADST**, Library of Congress, Manuscript Division, Washington, D.C., Digital ID: <http://hdl.loc.gov/loc.mss/mfdip.2004spi02> (Çevrimiçi,26.10.2015)
- Frontline Diplomacy: The Foreign Affairs Oral History Collection, Interview With Arma J. Karaer, 19.04.2004, **ADST**, Library of Congress, Manuscript

Division, Washington, D.C., Digital ID: <http://hdl.loc.gov/loc.mss/mfdip.2007kar01> (Çevrimiçi,26.10.2015)

Sürelî Yayınlar

- Burns, M. (1980, 29 Haziran). Turkish Polarization Grows as Military Ponder Its Role. The Baltimore Sun, s.1.
- Burt, R. (1979, 29 Ocak). U.S. Seeks Ways to Gauge Foreign Nations' Stability. The New York Times, s. A-2.
- Chapman, W. (1980, 6 Haziran). Ex-Im Bank to Continue Seoul's Loans Despite Military Rule. The Washington Post, s.A19.
- Chenoweth, K. (1980, 2 Kasım). Turkey's Regime Plans for Civilian Rule. The Boston Globe, s.65.
- Doder, D. (1980, 11 Şubat). Embattled Turkey: A Dying Economy, Growing Terrorism. The Boston Globe, s.3.
- Goshko, J. (1980, 13 Eylül). From the Allies: Patience: For Turkey, Understanding by the Allies. The Washington Post, s. A17.
- Howe, M. (1980, 31 Mayıs). 34 Are Slain in Turkey As Generals Demand Moves to End Violence. The New York Times, s.1.
- Howe, M. (1980, 13 Eylül). Military Motives in Turkey. The New York Times, s.4.
- Howe, M. (1980, 12 Ekim). Ex-Premiers Freed by Junta in Turkey. The New York Times, s.1.
- Howe, M. (1980, 21 Ekim). Turks Welcome Greece's Return To NATO Wing. The New York Times, s. A7.
- Howe, M. (1980, 15 Ekim). Turk Says Junta Will Stay Till 'Anarchy' is Ended. The New York Times, s. A11.
- Howe, M. (1980, 2 Kasım). Turks Outline Path Back to Democracy. The New York Times, s.11.
- Howe, M. (1981, 13 Şubat). Senator Tower Favors More U.S. Assistance. The New York Times, s.8.
- Kifner, J. (1980, 13 Eylül). Turkish Coup Chiefs Make Vow to Bring Stability to Nation. The New York Times, s.1
- Kifner, J. (1980, 16 Eylül). Turkey's Task After the Coup. The New York Times, s.A11

ABD ve 12 Eylül Darbesi: Bir Demokrasinin Darbeye Bakışı / Murat OZATA

- Kohen,S. (1977, 8 Şubat) Turkish Leader Warns: Shape Up or Military Intervene Again. The Christian Science Monitor, s. 6.
- Lawton, J. (1977, 11 Şubat). Turkish General Says Government is Mismanaging. The Washington Post, s.A16.
- Markham, J. (1977, 13 Mart). Greek, Turkish Students March. The New York Times, s.156.
- McManus, D. (1980, 14 Eylül). Coup in Turkey Brings Relief to Slum Battlefields. Los Angeles Times, s.A1.
- McManus, D. (1980,21 Eylül). In Turkey, the Army Is Democracy's Strong Arm. Los Angeles Times, s.E2
- Middleton, D. (1980, 13 Eylül). Friend to the West, Foe of Turkish Terrorists Kenan Evren. The New York Times, s.4
- Oberdorfer, D. (1981, 10 Nisan). Haig Visits Spain to Explain Comment on Coup Attempt. The Washington Post, s.A30
- Oswald, J. (1980, 13 Eylül). U.S. Planning to Continue Turkish Aid. Los Angeles Times, s.A9.
- Sulzberger, C. (1977, 4 Haziran). No Straw Vot in Turkey, The New York Times, s.15.
- Sulzberger, C. (1977, 17 Ağustos). Turkey's Poltical Dilemma. The New York Times, s.21.
- Military Says Anarchy Near in Turkey. (1980, 3 Ocak). The Boston Globe, s.8.
- Turkish Military Blast Terrorism, Hints Take Over. (1980, 2 Ocak). Los Angeles Times, s.A1A.
- Turks Gave Assurances Before Coup. (1980, 13 Eylül) The New York Times, s.5
- NATO Designates Turkey Coup As Internal Matter. (1980, 12 Eylül). Los Angeles Times, s.A2
- 6th Fleet Announces Mediterranean Execises. (1980, 18 Eylül) The Washington Post, s. A34
- NATO Maneuvers Test Straits Defense. (1980, 01 Ekim). The Washington Post, s. A15
- Türk-ABD İlişkileri En İyi Dönemini Yaşıyor. (1981, 13 Şubat). Cumhuriyet, s.1.
- Weinberger Arrives in Turkey for Talks. (1981, 4 Aralık) The Boston Globe, s.6.
- Haig: Turks a 'Valued' Ally. (1982, 14 Mayıs) The Boston Globe, s.6.
- U.S. Suspends Food Shipments to Poland. (1981, 14 Aralık) Los Angeles Times, s. A1.

Araştırma İnceleme Eserleri

Ahmad, F. (2002). **Modern Türkiye'nin Oluşumu**. Çev. Yavuz Alogan, Ankara:Doruk Yayınları.

Evren, K. (1990.) **Kenan Evren'in Anıları**. C.III. İstanbul: Milliyet Yayınları.

James W. S. (1984) **American Diplomacy in Turkey : Memoirs of an Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary**. New York: Praeger Publishers.



Cilt: 5 Sayı: 9, Ocak 2017 / Volume: 5 Issue: 9, January 2017

ADANA HALK KÜLTÜRÜNDE GÖKYÜZÜ İLE İLGİLİ HALK İNANIŞLARI ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

A Comparative Study on People Belief About Sky In The Folk Culture of Adana

İsmail ŞENESEN¹

ÖZ

İnsanlar, var oldukları ilk günden itibaren yeryüzüyle ilgilendikleri kadar gökyüzüyle de ilgilenmişlerdir. Gökyüzü ile ilgili olaylar, nesnelere ve kavramlar çevresinde çok zengin inanışlar oluşmuştur. Türklerin İslamiyet'i kabulünden önceki inançları ve kültür sistemleri gözden geçirildiğinde görülmüştür ki Türkler önce atalar kültürü sonra birbirinden farklı tabiat kültürleri ve en sonunda da Gök Tanrı dini ile üst düzey, gelişmiş bir inanç sistemine ulaşmışlardır. Bu kültürün izleri günümüzde de Türk Dünyası, Anadolu ve araştırma sahamız olan Adana'da Gök Tanrı, güneş, ay, yıldızlar, gök olayları ve meteoroloji ilgili inanışlar biçiminde görülmektedir.

Anahtar Sözcükler: inanış, gökyüzü, ay, güneş, yıldızlar

ABSTRACT

People, from the beginning of the history, have been interested in the skies as they have been interested in the earth. A series of very fertile beliefs have formed around events, objects and concepts related to sky. Evaluation of the beliefs and cultural systems before the Turks accepted Islam showed that Turks have reached the peak simultaneously through the cult of ancestors, different cults of nature and finally through the Sky God (Tengrism) cult. The traces of this cult are also seen in today's Turkish World, Anatolia and in our research field Adana, in forms of various beliefs related with the Sky God, the sun, the moon, stars, celestial events and meteorology.

Keywords: Belief, sky, moon, sun, stars.

¹ Dr., Çukurova Üniversitesi Türk Dili Bölümü, isenesen@cu.edu.tr

GİRİŞ

Bütün eski dinlerde kozmogonik, antropogonik, teogonik, eskatolojik mitler; yani evrenin, insanoğlunun, tanrıların var oluşları ve evrenin sonu ile ilgili kutsal oldukları kabul edilen soyut ya da somut kavramlar, inancın özünü oluşturan önemli birer unsurdur.

İnsanlar, var oldukları ilk günden itibaren yeryüzüyle ilgilendikleri kadar gökyüzüyle de ilgilenmişlerdir. Gökyüzü ile ilgili olaylar, nesnelere ve kabuller çevresinde çok zengin inanışlar oluşturmuşlardır. Bilindiği gibi, halk inanışları konusunda pek çok çalışma yapılmıştır. Gökyüzü ile ilgili inanışları değişik bölgelerimizde derleyen bazı çalışmalar da bulunmaktadır.

Adana'da gökyüzü ile ilgili inanışları araştıran böyle bir çalışmanın yapılmamış olmaması bizi bu konuyu araştırmaya sevk etmiştir. Çalışmamızın konusunu, Adana halk inanışlarında yer alan "gökyüzü" konulu inanışların derlenmesi, sınıflandırılması ve Anadolu'nun değişik bölgeleriyle Türk dünyasının farklı coğrafyalarındaki gökyüzü ile ilgili inanışların benzer ve farklı yönleriyle karşılaştırılmaları oluşturmaktadır.

Çalışmamızın amacı, Adana'da gökyüzü ile ilgili inanışlarının ortaya konulması, bu inanışların bilimsel bir bakış açısıyla yorumlanıp değerlendirilmeleri, konuyla ilgili Türk dünyasındaki ve Anadolu'daki uygulamalarla aralarında ilintiler kurulması ve bu inanışların beslendiği kaynakların tespit edilmesidir. Ayrıca, çalışma sonunda elde edilen verilerin, Türk halk inançları envanterine kazandırılması amaçlanmıştır.

Çalışmada, 2010-2014 yılları arasında Adana il merkezi ve ilçelerinde alan araştırmasının gözlem ve görüşme teknikleri ile yapılan derlemelerde altmış kişiden elde edilen sözlü malzeme kullanılmıştır.

Elde edilen malzemenin değerlendirilmesinde, karşılaştırmalı yöntemden yararlanılmıştır. Adana'da gökyüzü ile ilgili inanışlar, gök cisimleri ve gökyüzü olaylarına göre sınıflandırılmış, Anadolu ve Türk dünyasındaki benzer uygulamalarla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Ayrıca; bu uygulamaların kültürel kodlarına ait değerlendirmelerle, Türk kültürü içerisindeki yerleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Adana'da Gökyüzü ile İlgili İnanışlar ve Bu İnanışların Karşılaştırmalı Bir Bakış Açısıyla İncelenmesi

Türklerin; evrenin, insanoğlunun, tanrıların var oluşları ve evrenin sonu ile ilgili birden çok izlenimleri olduğu bilinmektedir. Eski Türklerin evreni iki temel inana sadık kalarak anlamlandırdıklarını görüyoruz. Birincisi, canlı ya da cansız her varlık kendisinden daha güçlü varlığın sayesinde var olur; varlığını ya da yaşamını sürdürür. İkincisi ise her varlık kendi içerisinde bölünerek farklı ruhlara dönüşebilir ya da daha güçlü olabilmek için farklı varlıklarla birleşebilir.

Türklerin İslamiyet'i kabulünden önceki inançları ve kültür sistemleri

gözden geçirildiğinde görülmüştür ki Türkler tarihin en eski dönemlerinden bu yana yaşadıkları coğrafyanın sosyolojik ve fiziki şartlarına göre kendilerine özgü bir inanç biçimi ortaya koymuşlardır. Önce atalar kültü sonra birbirinden farklı tabiat kültleri ve en sonunda da Gök Tanrı inancı ile en üst düzeye ulaşmışlardır. Türk milleti tarih boyunca, Animizm, Totemizm, Şamanizm, Budizm, Zerdüştlük ve Manihaizm gibi değişik inanç sistemlerinin de etkisi altına girmiştir.

Farklı uluslara ve coğrafyalara ait bu inanışlar, Türkler tarafından art zamanlı veya eş zamanlı olarak yaşanmıştır. Zaman içerisinde bu dinlerin hiçbirinin yayılmadığı kadar geniş bir kitleye yayılan İslamiyet, bu inanışların yerini almıştır.

Uluslar, bir inanç sisteminden diğer bir inanç sistemine geçerken uzun süreden beri o ulusun en önemli kültür öğesini oluşturan eski inanışlarını bir anda ve bütünüyle unutmazlar. Eski inançlarının bazılarını, yeni inanışlarına adapte ederek yaşatmaya devam ederler. Bu öğeler, o toplumun yeni sosyal yaşamında yer alırken halkın neredeyse bütün hayatında önemli rol oynar. Dolayısıyla daha önceki inanışlar kaybolmamıştır, bazı Türk topluluklarında aynen veya değişerek devam etmiştir. Türk dünyasında süren bu eski inanışların etkilerinin Anadolu'da halen devam ettiği görülmektedir.

Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre Adana'da "gökyüzü" ile ilgili inanışları şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

I. GÖK TANRI İLE İLGİLİ HALK İNANIŞLARI

II. GÖK UNSURLARI İLE İLGİLİ HALK İNANIŞLARI

2.1. Ay ve Güneş ile İlgili Halk İnanışları

2.2. Ay ve Güneş Tutulması ile İlgili Halk İnanışları

2.3. Yıldızlar ile İlgili Halk İnanışları

III. GÖK OLAYLARI İLE İLGİLİ HALK İNANIŞLARI

3.1. Gök Gürültüsü ve Yıldırım

3.2. Gökkuşakı

IV. HAVA TAHMİNİNDE GÖKYÜZÜ İLE İLGİLİ İNANIŞLARI

Bunları şöyle açıklayabiliriz:

I. GÖK TANRI İLE İLGİLİ HALK İNANIŞLARI

Orta Asya'nın uçsuz bucaksız bozkırlarında yaşayan Türklerin manevi dünyalarına yön veren inanç sistemi daha sonraları Şamanizm'e de çok büyük etkilerde bulunacak olan Gök Tanrı Kültü'ne bağlıydı. Eski Türkçede Tanrı sözcüğü Tengri biçiminde söylenirdi. Tengri, eski Türkçede aynı zamanda "Gök" anlamına da gelmekteydi. Dolayısıyla Tengri sözcüğü "Gök Tanrı" sözcüklerinin her ikisini

de kapsamaktaydı. Bugün bizim kullandığımız “*Gök*” sözcüğüne karşılık, atalarımız “*Kök*” sözcüğünü kullanmaktaydı. Kök olarak söylenen gök sözcüğünün ise Eski Türkçede üç anlamı vardı: Gök, gökyüzü; mavi renk; ulu, yüce, kutsal (Candan, 2013, s. 109).

Eski Türklerde Tanrı kelimesi gök ve ilah anlamında kullanılmıştır. Şamanist halklarda Gök Tanrı göğün belli katında bulunan ve insana benzeyen bir varlık olarak düşünülmüştür. Altaylarda göğün üç veya dokuz katından söz edilir (Şener, 2001, s. 49).

Gök rengi genellikle mavi olarak kabul edilir. Mavi veya gök rengi tanrısal ışıktır. Bu yüzden mavi sembolik ve kutlu bir renk olarak metinlerde yer alır. Işık günlük yaşamda sahiplenilirken karanlık ötelenir. Ötede karanlık içinde kötülükler, beride ışıklar arasında iyilikler ve güzellikler vardır (Önal, 2000, s. 156).

On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Şamanlıkla ilgili araştırmalarda Gök Tanrı'nın yanında iyi ve kötü ruhların da bulunduğu anlaşılmıştır. Bu tanrının buyruğunda, göğün en üst katında ve daha alt katlarda pek çok “oğlu” veya “ulağı” vardır. Bunların sayısı kabileden kabileye değişmektedir (Eliade, 1999, s. 28).

Yedi kattan ibaret olan göğün en üst katında Ülgen ve eşinin oturduğu var sayılır. Diğer katlarda ise Tanrıların oğulları ile insanlara elçi olarak gönderilen ruhların oturduğuna inanılır (Şener, 2001, s. 50).

Göğün kutsallığıyla ilgili en yaygın uygulama, elleri göğşe açıp dua ve beddua okunması; yeni doğan bebeğin, gerdekten önce damadın, defnedilmeden önce mevtanın göğşe doğru kaldırılmasıdır (Eliade, 1999, s. 28).

Gök Tanrı kültürünün hemen bütün Orta Asya Türk toplumlarında çok köklü bir inanç olması sebebiyle etkisi, İslâm sonrası dönemde dahi kendini göstermiştir. İslâmiyet'e geçişi belli bir ölçüde kolaylaştırdığı, eskiden beri ileri sürülen bu kültürün, İslâmî döneme mahsus bazı metinlerde de ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Bu metinlerin tipik bir örneğini Dede Korkut Kitabı teşkil etmektedir. Bu eserdeki hikâyeler incelendiğinde, her ne kadar Orhun kitabelerindeki hüviyetiyle olmasa da, Oğuz beylerinin dua ederken yüzlerini göğşe kaldırmalarını anlatan pasajlara rastlamak zor değildir. Özellikle “Deli Dumrul” hikâyesi bu açıdan dikkate şayan bir örnektir (Ocak, 1983, s. 32).

Araz, Harput yöresinde yaptığı araştırmalarda gökle ilgili inanç ve pratiklerin genellikle “felek” kavramı etrafında merkezileştiği görüldüğünü ifade eder. Yöredeki halk inançlarında “felek”, bazı hallerde doğrudan doğruya “gök” anlamında kullanıldığı halde, bazen de yapı ve mahiyeti bilinemeyen bir kudret olarak tasavvur edilir (Araz, 1995, s. 37).

Harput'ta “Ah felek ah” diyerek acı ve acılarını ortaya koyan kişi, içine düştüğü her türlü kaza ve belânın, hastalığın, yoksulluğun, felaketin, ölümün, karşı kişiye verilen huzurun, refahın, malın, mülkün, servetin, nihayet “aslanı kediye boğduranın” müsebbibi olarak gördüğü feleğin yaptığı, bunca kötülükler karşısında

acizdir, çaresizdir. Bu kudretli varlığın zulmüne karşı direnme gücünü kendinde bulamayan kişi, ona “zalim” ve “kahpe” sıfatlarını yüklemekle ayrıca, “Felek evin yıkılsın”, “Felek gözün kör olsun”, “Felek ocağın sönsün” gibi kargış (beddua)lar yapmakla yetinmektedir (Araz, 1995, s. 38).

Adana’da bununla ilgili inanışları şöyle sıralayabiliriz:

-Göğün yedi kat olduğuna inanılır (K.13, K.14, K.18, K.19, K.20, K.21, K.22).

-İnsanların sinirlendiklerinde veya çaresiz kaldıklarında gözlerini gökyüzüne dikmesi, dua veya beddua ederken ellerini göğe açarlar (K.3, K.4, K.5, K.6, K.7, K.8, K.9, K.10)

-Askere giden gençler, gerdeğe girecek damatlar havaya atılır (K.7, K.8, K.16, K.18, K.20, K.21, K.22, K.23).

-Yeni doğan bebeklerin, ölen kişilerin defnedilmeden önce havaya kaldırılmaları veya atılmaları gerektiğine inanılır (K.7, K.8, K.16, K.18, K.20, K.21, K.22, K.23).

-İnsanlar günah işlerlerse başlarına gökten taş yağacağına inanılır (K.23, K.24, K.25, K.26, K.30, K.32, K.35, K.39, K.40, K.44, K.47, K.52, K.59).

-Adana’da Felek’in gökyüzünde yaşadığına ve kimine kavun kimine kelek yedirdiğine inanılır (K.16, K.17, K.18, K.26, K.27, K.28, K.29).

-“Feleğin çemberinden geçmek”, “Feleğin sillesini yemek”, “Felekten bir gün çalmak” gibi deyimler çok sık kullanılır (K.15, K.17, K.21, K.25, K.37, K.38, K.39).

DEĞERLENDİRME

“Tengri” Türkçedeki en eski sözcüklerden biridir. Hem soyut hem de somut anlam içerir. Somut biçimiyle göğü, soyut biçimiyle Gök Tanrı’yı ifade eder.

En büyük ruh olan ve gökte yaşayan Gök Tanrı, her şeye gücü yeten kudreti ile tanınır. Yeryüzünü, güneşi, ayı ve yıldızları, gök kubbeyi o yaratmıştır. Düzeni sevk ve idare edip kaderi tayin eden ve her şeye sahip olan bir güçtür. İnsanlara çocuk verir, kötülük etmez yalnız iyilik eder.

Gök Tanrı kültürünün etkisi, İslâm sonrası dönemde de kendini göstermiştir. Dede Korkut Kitabı’ndaki özellikle “Deli Dumrul” hikâyesinde Oğuz beylerinin dua ederken yüzlerini göğe kaldırdıklarını görüyoruz. Bu kültürün izleri günümüzde de Anadolu’da görülmektedir. Günümüzde Anadolu ve Adana’da da Allah’a dua ederken eller gökyüzüne açılır, yüzler göğe kaldırılır. Feleğin gökyüzünde yaşadığına ve günah işleyenin başına gökten taş yağacağına inanılması da Gök Tanrı kültürünün birer örneğidir. Adana’da doğum, evlenme ve ölüm gibi geçiş dönemi ritüellerinde de Gök Tanrı kültürünün özelliklerinin günümüze yansıdığını görebiliriz.

II. GÖK UNSURLARI İLE İLGİLİ HALK İNANIŞLARI

2.1. Ay ve Güneş ile İlgili Halk İnanışları

Türk mitolojisinin en eski katmanlarından birini oluşturan Ay inancı eski dünyanın hemen hemen bütün halklarında mevcut olmuştur. Ay merkezli inanç sisteminin ezoterik öğretilerde önemli bir yer tutması bakımından da Ay Tanrı kavramı, uzun bir süre Tanrıcılığın ana kavramı olmuştur. Zamanla bu kültürün yerini Güneş kültü almıştır (Bayat, 2007, s. 268a).

Güneş, ay ve yıldızlar Türklerin hayatına o kadar etki etmiştir ki, meselâ Hunlar, herhangi bir işe başlarken güneşin ve ayın durumlarına bakmışlar ve önemli kararları yıldızların durumunu yorumlayarak almışlardır (Türkmen, 1974, s. 159). “Güneş ve Ay kültürlerinden müteşekkil Türk Gök Dini” (İnan, 1976, s. 49) şeklinde tanımlanıyor olması, Türklerin bu inanç ve tasavvurlardan kaynaklanmış olmalıdır. Güneş ve ayı kutsallaştıran Hunlardan sonra da bu inanç diğer Türk boylarında da çeşitli tasavvurların doğmasına ve günümüze kadar sürdürülmesine sebep olmuştur (Uçkun, 2007, s. 2200).

Kumuk Türklerinde aya, yeni doğmuş aya ve güneşe saygısızlık edilmez. Birçok isminde ay ve güneş kelimesi de geçer (Kalafat, 1995, s. 76).

Gagauz Türkleri tarafından “gün” olarak adlandırılan güneş, anne ve babası olan canlı bir varlık olarak düşünülmektedir. Türkler genellikle güneşi dişi, ayı erkek olarak kabul etmektedir (Uçkun, 2007, s. 2198).

Kıbrıs Türkleri arasında ay, insan şeklinde ve bir genç kız olarak tasavvur edilir. Bedir zamanında bir tarafı esmer, bir tarafı *beyaz*, hilâl halinde iken yalnız beyazdır. Güneşle ayın kardeş oldukları söylenir, güneş ay’ı tutmak için daima onun arkasından koşar. Güneşle ay-kavga etmişler, güneş ayın yüzüne bir avuç çamur atmış, bedir halindeki ayın bir tarafında görülen esmerlik bundan ileri geliyormuş. Güneş ve ay battıkları zaman: “Vah zavallı güneş.” ve “Ay babasına gidiyor.” demek âdetidir. Güneşle ay doğdukları zaman da: “Güneş anasından doğdu”, “Ay evinden çıktı” denir (Cemalettin, 1956, s. 2282).

Sinop’ta ay Allah’ın bir kulu olup onun emriyle Şark’tan doğar. Garp’tan batar. Halk, ay’a karşı çok hürmet eder ve ismi anıldığı zaman mutlaka “mübarek” sıfatı ilâve edilir. Ay “erkek” güneş ise “kadın” telâkki edilir. Ay’a layıkıyla bakılabildiği için erkek, güneş ise gözleri kamaştırdığından dolayı mahrem ve bu itibarla kadındır (Ülkütaşır, 1956, s.1463).

Kırşehir’de ay’ın, insan şeklinde olup bir erkek çocuk olduğuna, bedir halinde iken etrafında görülen hâlenin meleklerin kanatları olduğuna; ayrıca ay’ın evinin varlığına, gündüz evinde oturup gece dışarı çıktığına, bir de yavrusunun olduğuna inanılır (Abdulkadiroğlu, 1997, s. 177).

Uşak’ta ayın erkek güzelliğinin alegorisi olduğuna işaret eden bir masal anlatılır: “Bazı geceler, bu güzel ve genç erkeği peri kızları kandırırlar ve onunla bir arada yatma saadetine ererler.” Bu hâdise ay tutulması sebebidir de. Bu inancın

tesiriyledir ki hâlâ ay tutulmalarında şehir ve köylerde davul çalınır ve minarelerden müezzinlere selâ verilir. Buna ilâve olarak Uşak'ta Güneş'in kız alegorisi olduğu inancı da vardır. Ay erkektir. Güneş kız olması ve geceleri korkmaması için gündüze bırakılmıştır. Erkeklik cesareti ile ay, geceleri dolaşır ve görünür (Tunç, 1957, s. 1528).

Ankara'da ay halk arasında erkek olarak ve cesur telâkki edilir. Bu hususta şu hikâye rivayet olunur: Allah iki kardeş yaratmak ve bunları gece ile gündüzü beklemeye memur etmek istemiş. Kadın gecenin karanlığından korktuğunu kendisinin gündüzü beklemeye memur edilmesini dilemiş ve bu suretle güneş olmuştur. Gecenin vahşi karanlığından korkmayan erkek olduğu için ay da erkektir. Güneşin Hıristiyan, ay'ın Müslüman olduğunu iddia edenler de vardır (Bedi, 1956, s. 1411b).

Adana'da bazılarına göre ay, on dört on beş yaşında bir gençtir. Gezmek için babasından izin alıp gökyüzüne çıkınca kendisine âşık olan şeytanlar kralının kızı tarafından gönderilen bir sürücünün takibine uğrar, bunun için gökyüzünde koşup kaçmaya çalışır (Bedi, 1956, 1417a).

-Adana'da ay ile güneşin sevgili olduklarına; Allah'a karşı geldikleri için bir türlü kavuşamadıklarına inanılır (K.16, K.17, K.18, K.22, K.23, K.24, K.25).

-Ayla güneşin iki kardeş olduğuna güneşin kız; ay'ın ise erkek olduğuna inanılır (K.3, K.7, K.8, K.9, K.13, K.14, K.15).

-Ay'ın güzel bir erkek çocuk olduğuna inanıldığı için güzel çocuklara "Ay'ın on dördü gibi" denir (K.3, K.4, K.5, K.9, K.10, K.11, K.12).

Türk dünyasında güneş ve ay ile ilgili "uğur-uğursuzluk" inanışları da vardır:

Gagauz Türklerinde ayla ilgili pek çok inanç mevcuttur. Halk arasında ay görünüşüne göre; "yeni ay", "büyük ay" ve "yarım ay" şeklinde adlandırılmaktadır. Yeni ay ilk görüldüğünde, bereket olması için yeşillige bağa bahçeye bakılmakta, servet olsun diye de avuca altın veya metal para alınmaktadır. Yeni ay döneminde yeşillige değil de, eve veya insanlara bakmanın felaket, uğursuzluk getireceğine inanılmaktadır (Uçkun, 2007, s. 2198).

Ay hilâl halinde ilk görüldüğü vakit, ay'ı gören kimse altına bakarsa zengin olur. İyi bir yüze bakarsa mesut olur, bazı kadınlar da vücut uzuvlarından birine bakarlar.

Gagauz Türklerinin inancına göre aydınlık iyiliğe, karanlık kötülüğe işaret etmektedir. Gagauzlar kötü ruhların ve kuvvetlerin güneş doğarken kaybolduğuna, güneş batıp karanlık olunca da bunların yeryüzüne dağıldığına inanmaktadır. Güneşin yeryüzündeki temsilcisi ateş olarak kabul edilmekte, ateşin sağaltıcı ve yenileyici, canlandırıcı gücünden de yararlanmaya çalışılmaktadır. Güneş çarpması da çalışkan olan Gagauzlar tarafından daha çok, Allah'ın tembel insanları cezalandırmasıdır, şeklinde yorumlanmaktadır. Gagauz Türklerinde kadın hamile

olduğunu anlayınca ay ve güneşe bakmaktadır. Bu uygulamada, doğacak çocuğun ay ve güneş kadar güzel olacağı inancı mevcuttur. Güneşin üzerinde kızılık varsa, bu kuvvetli bir rüzgârın habercisi olarak yorumlanmaktadır (Uçkun, 2007, s. 2196).

Bulgaristan Türklerinde de benzer bir inanış bulunmaktadır. Bulgaristan'ın Kırcalı bölgesi Sultan Yeri'nde yeni ay doğduğu zaman, hatta bazı yörelerde aya her bakıldığında ay selamlanmakta ve "Ay gördüm Allah elhamdülillah, ayım mübarek olsun amentübillah" denilmektedir (Uçkun, 2007, s. 2198).

Eski Türkler ve günümüzde Türkiye'de Alevî ve Bektaşîler, göğü, güneşi, ışığı (nuru), ay ve yıldızları kutsal bir varlık olarak görürler. Anadolu'daki Alevî ve Bektaşî topluluklar, nefeslerinde, ay ve güneşin kutsallığını Hz. Ali ve Hz. Muhammed'e bağlayarak sürdürürler. Hatta Hz. Ali, Bektaşîlerde ve özellikle ilâhîlerde bir "Güneş-Tanrı" olmuştur. Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinde de bu kültürün tek Tanrı inancı etkili olmuştur (Eröz, 1992, s. 209).

Kars ve çevresinde, güneş batarken uyuyan uyandırılır, aksi halde uyuyanın öleceğine inanılır. Erzurum'un Şenkaya ve İspir ilçelerinde, cılız, hastalıklı çocuklar, aya doğru kaldırılıp "ya al ya ver" diye seslenilir. Bundan sonra çocuğun ya iyileşeceği ya da öleceği düşünülür. Burada koruyucu bir varlık olarak düşünülen ay ile koruyucu iye olduğuna inanılan Umay'ın aynı şekilde algılandığı görülür (Kalafat, 1995, s. 36).

Anadolu'nun birçok yerinde ve hususiyile İzmir'de ay bedir halinde iken aşk bahsinde, gençlerin birleşmesi ve ayrılması konusunda ihtiyar kadınlar sihir ve büyü yaparlar. İçinde su bulunan bir kaba ay'ın hayalini aksettirerek orada görülen leke ve gölgelerin hareketlerinden ve durumlarından mana çıkarırlar. Sihir ve büyü yapanların ay'ın sudaki aksine bakarak söylediklerinin yüzde doksan beşinin doğru çıktığı iddia edilir. Aya ait şu bilmeceyi İzmir'de bilmeyen yoktur: "Sandık üstünde yarım çörek / Dam başında yarım ekmek" (Tolunay, 1956, s. 2282).

Ay, hilâl halinde ve bir iki günlük iken erkekler avuçlarına madeni bir para alarak ay'a doğru döner, dua okurlar. Sonra güzel bir çocuğa bakarlar, bu suretle işlerinin uğurlu olacağına ve kazançlarının yolunda gideceğine inanırlar (Tolunay, 1956, s. 2282).

Kastamonu'da ay'ı gören "Ayı gördüm Allah, Âmentü bi'llâh." der ve Amnetü'yü tamamen okur. Hamile kadınları aya baktırırlar. Siğil için aya bakarak okurlar. Ay'ı görünce "Ay yüzüme, nur gözüme" diyenler de vardır. Ay tutulunca namaz kılınır. Evlerden silah atarlar. Eskiden teneke çalarlarmış. Ay'ı meleklerin tutup bırakmadıkları düşünüldüğünden bu faaliyet onun kurtarılması içindir. Ay'ı ayakta iken görenlerin çok seyahat edeceğine inanılır (Abdulkadiroğlu, 1997, s. 177).

Isparta'da Ay hilâl halinde iken bağ budanmaz, ağaç kesilmez, yere tohum ekilmez, ayın yirmi yedisinden sonra da bu âdete uyanlar çoktur. Çünkü ay hilâl ve üzgün iken budanan bağda üzüm az ve cılız olur. Kesilen ağaçtan yapılan odunun kuvveti, ekilen tohumun bereketi olmaz. Ay hilâl halinde iken uçları Kible'ye doğru

ise o ayda yağmur yağacağı, iyilik görüleceği, hilâl halinde ayın uçları yukarı doğru ise, o ayın pek hayırlı geçmeyeceğine inanılır. Her ayın son çarşamba gününü iyi saymayanlara da rastlanır. Ay içinde cumartesi ve salı günleri yola çıkmak, çamaşır yıkamak, fırında ekmek pişirmek uğurlu olmayacağına inanılır. Ay, bedir halinde iken ilk doğuşunda kırmızılık görülürse ihtiyar kadınlar, dünyanın herhangi bir kösesinde savaş olacağına inanarak “Allah memleketimizi korusun, hepimizi düşman şerrinden saklasın” diye dua ederler. Ay berrak halde iken üzerinde görülen karaltılar cinlerle şeytanların mücadelesinden husule gelir (Bücuoğlu, 1957, s. 1483).

Tokat'ta hilâli parmakla gösterenin parmağında, dolama çıkar, derler. Ay parmakla gösterildiği vakit, dolama çıkmaması için parmak acı duyuncaya kadar ısırılmalıdır. Ay, nasıra ilâçtır. Ay'ı ilk defa gören kimse:

“Ay'ı gördüm yay gibi Nasırım erisin yağ gibi.” derse, nasırı erirmiş (Cinlioğlu, 1957, s. 1442).

Tokat'ta gebe bir kadın hilâli görürse, çocuğu erkek ve güzel olur. Hilâli ilk defa erkek çocuk görürse, o ay evde bereket olur. Kız çocuk görürse, o ay evde zarar olur. Hilâl halinde ay'ı gören güzel bir yüze bakar. Ay'ı gördüğünü söylerse iyidir. Aksi takdirde o ay içerisinde evde fincan ve tabak kırılır. Ay'ı ilk gören bir kimse çirkin bir yüze bakarsa işi ters gider. Ateşe bakacak olursa kederli günler geçirir. Ay bedir halinde iken koyunun kürek kemiği islenir, onunla ay'a bakılırsa savaş olup olmayacağını ve savaş olacaksa hangi tarafın galip geleceğinin anlaşılacağı iddia edilir. Hasta bir çocuğun iyi olup olmayacağını anlamak için ay ışığı bir tas suya aksettirilir, sonra suya bir yumurta kırılır, yumurtanın sarısı, suyun dibine çökerse, çocuğun iyi olmayacağı, yumurta sarısı suyun yüzünde kalırsa, çocuğun iyileşeceği anlaşılır. Ay'ı cinler tutar, güzel olduğu için kaçırrır veya soyarlar (Cinlioğlu, 1957, s. 1442).

Adana'da ayın bir inek olduğuna da inanılır. Bu inek cadılar tarafından takip edilir ve nihayet yakalanarak sağılır. Cadılar ay'ı gökyüzünde yakalayamazlar, onu Kaf dağına kadar kovalar ve orada sağmayı başarırlar. Sütü sağılan inek, kuvvetini kaybedip zayıflar. Ay'm ilk doğduğu zaman ince ve ışsız olmasının sebebi budur. Doğarken aya bakanların, yere tükürmeden herhangi birinin yüzüne bakmalarının uğursuzluk getireceğine inanılır (K.19, K.20, K.26, K.27, K.28, K.29, K.30).

-Adana'da ay'm eskisinin yapılacak her iş için uğurlu olduğuna inanılır. Herhangi bir işe başlamak isteyenlerin eski ay'ı beklemeleri, işte bu hayır ve uğurdan dolayıdır. Bunun aksine ayın yenisi uğursuzdur. Ayın yenisinde yapılan işler güç olur; hatta başarılmaz. Meselâ tavuğu kuluçkaya yatırmak için, mutlaka ayın eskimesi beklenmelidir, beklenmezse yumurtalar cılk çıkar yahut civcivler birkaç gün içinde ölürler (Bedi, 1956, 1417a).

-Adana'da ay hilal biçimindeyken bağ budanırsa, ağaç kesilirse, toprağa tohum ekilirse darlık olacağına inanılır. (K.1, K.2, K.3, K.4, K.23, K.24, K.25).

-Ayın eskisinde, ayın sonuna doğru, doğan çocukların daha sağlıklı ve dinç olacağına, ayın dolunay hali gibi gelişmiş eksiksiz ve sağlıklı olacağına inanılır (K.1, K.2, K.3, K.4, K.5, K.6, K.7, K.8, K.10, K.11, K.12, K.46, K.47, K.48).

2.2. Ay ve Güneş Tutulması ile İlgili Halk İnanışları

Altaylı Şamanistlere göre ay ve güneş tutulması, iyi ruhlarla kötü ruhların mücadelesinden meydana gelir. Kötü ruhlar, ayı ele geçirirlerse ay tutulur. Güneşi ele geçirirlerse güneş tutulur (Tan, 2007c, s. 261).

Ay ve güneş tutulması, Gagauz Türklerine korku veren tabiat olayları arasında yer almaktadır. Gagauz Türkleri arasında, ay ve güneş tutulmasının olağanüstü varlıkların etkisiyle gerçekleştiği inancı yaygın olarak görülmektedir. Gagauz Türkleri tarafından, ay ve güneş tutulmasının sebebi olarak kabul gören inanmaları şöyle sıralayabiliriz: Tutulma sırasında ay ve güneş kanatlı bir yılandan süt içmektedir. Ay ve güneşi, kuyruklu *yıldızın* kuyruğu kapatmaktadır. Cadı kadınlar ayın üzerinde oturmaktadır (Uçkun, 2007, s. 2196).

Muğla'da güneş ve ayın tutulmasının uğursuzluk getireceğine inanılır. Deprem veya felaket olacağına yorumlanır. Güneş ve ay tutulması karşısında çeşitli uygulamalar gerçekleştirilir. Göge kurşun sıkılır. Teneke ve davul çalınır. Silah atınca havanın açıldığına inanılır. Evlerin kapılarına ve direklerin bazılarına tüy asılır, dua okunur (Çınar, 2006, s. 153).

Ankara'da ayın tutulmasının fena olduğuna inanılır. Ay tutulduğu zaman birtakım periler, cinler ayın etrafına kaplayarak ışığının yayılmasına engel olurlarmış. Bu sebeple ayı bu perilerin, cinlerin elinden kurtarmak için ay tutulunca göge silâh atarlar. Ay kurtulunca halk, atılan silâhlardan perilerin, cinlerin korkup kaçtığına inanır (Bedi, 1956, s. 1411b).

Anadolu'da bugün bile ay tutulması sırasında teneke çalınarak, havaya silah sıkılarak gürültü çıkarılır (Şener, 2001, s. 50). Malatya'da ay ya da güneş tutulması durumlarında bir kötülüğe maruz kalmamak için davul ya da teneke çalınır, havaya silah sıkılır, ay ya da güneş tutulması hali uzun sürerse hatim indirilir. Güneş tutulduğu zaman kıtlık olacağına inanılır (Yardımcı, 1993, s. 284, 285).

Tokat'ta ay tutulduğu vakit silâh atar ve ezan okurlar. Bu, cinleri korkutmak ve ay'ı kurtarmak içindir. Ay üzerinde görülen karartılar, ay'ın ağzı, burnu, gözleri ve kaşlarıdır. Eğer çok dikkatli bakılacak olursa ay'ın elindeki değnek de görülür, denilir (Cinlioğlu, 1957, s. 1442).

Kırşehir'de ay tutulduğu zaman, gökte cinler tarafından bağlanmış demektir. Onun için silâh atmak ve Kur'an veya ezan okumak şarttır. Şayet silâh atılmaz yahut Kur'an veya ezan okunmazsa cinler ay'ı bırakmaz. (Abdulkadiroğlu, 1997, s. 177).

Mut ve çevresinde ay ve güneş tutulmalarının sonunda büyüklerden birinin ya da birkaçının öleceğine, savaş çıkacağına, kıyamet kopacağına inanılır. Ay ve

güneşin tutulmasını böyle yorumlayan bölge halkı, bu olaya karşı teneke ve davul çalarak, ateş yakarak, silah atarak bazı tedbirler alırlar (Aydın, 1992, s. 34).

Adana'da ayın, cadılar tarafından kovalanıp Kaf dağına varmadan gökyüzünde yakalanırsa ışığını kaybedeceğine, gözle görünmez olacağına inanılır. Ay tutulduğu sırada silâh atılması, tencere ve sahan kapağı çalınması, cadıları korkutmak içindir. (K.1, K.2, K.13, K.14, K.15, K.16, K.17).

Güneş veya ay tutulduğunda kadın-erkek camiye koşarlar, topluca dua ederler. Caminin hoparlöründen dualar okunur. Çoğunluğunu çocukların ve gençlerin oluşturduğu gruplar da teneke çalarlar, tüfek sıkarlardı. Ufak çocuklar da taş atarlardı (K.3 K.4, K.6, K.30, K.34, K.44, K.45, K.46).

Ay tutulduğunda teneke çalınıp mermi atılırsa ay ve güneşin ayrılacaklarına inanılır. Böylece uğursuzluk giderilir (K.13, K.17, K.22, K.23, K.26, K.30, K.40, K.41, K.42, K.43, K.44).

2.3. Yıldızlar ile İlgili Halk İnanışları

Türk dünyasının hemen hemen her yerinde görülen yıldız kültü, ister bozkır çobanlarında, isterse de avcı toplayıcı Altay topluluklarında ve ren geyiği besleyen Altay ve Sibiryâ Türklerinde antropomorfik özellikler kazanarak eski Türklerin kozmik görüşlerini ve kısmen de olsa kozmik bilgisini yansıtmaktadır (Bayat, 2007, s. 280b)

Ay, güneş gibi yıldızların da halk inançları içinde geniş bir yeri vardır. Yıldızlarla ilgili inançlar da gök varlıklarının birer tanrı, tanrıça olarak benimsendiği, kutlandığı dönemlerden kalmadır (Eyuboğlu, 1998, s. 92).

Bazı Türk topluluklarında kimi yıldızların veya gezegenlerin çok önemsendiği veya bunlara tapıldığı iddia edilir. J. P. Roux özellikle yedinci gezegen Venüs ile dokuzuncu gezegen Mars'ın pek çok uygulamanın kaynağını oluşturduğunu ifade eder. Bu yüzden yedi ve dokuz ile bu sayıların katlarına önem verilir. Türk mitolojisinde Venüs Erlik'le ilişkilendirilir ve şafak söktüğünde Venüs'ün yıldızları öldürdüğüne inanılır. (Roux, 2000, s. 343, 1102).

Türklerde yıldız bilgisi, çok önemli bir rol oynamıştır. Geceleri, vakti öğrenmede yıldız bilgisi, tek yol ve çaredir (Ögel, 2010, s. 261).

Yıldızlarla ilgili uğur ve uğursuzluk inanışları da vardır:

Gagauz Türkleri gökyüzünde, dünyadaki insan sayısı kadar yıldız bulunduğuna inanmaktadır. Her insanın sosyal mevkiine göre bir yıldız olduğu düşünülmektedir. Kralların yıldızının büyük, fakirlerin yıldızının ise küçük olduğu düşüncesi, yaygın olarak görülmektedir. Gökten düşen ya da kayan yıldız, ölümün habercisi sayılmakta ve yıldız sahibinin öldüğüne inanılmaktadır. Gagauz Türkleri düşen bir yıldız gördükleri zaman, hemen bir dilek tutmaktadır (Uçkun, 2007, s. 2200).

Adana Halk Kültüründe Gökyüzü İle İlgili Halk İnanışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme / İsmail ŞENESEN

Anadolu inançlarına göre, yıldızlarla insanlar arasında bir *yazgı* (alinyazısı) bağlantısı vardır. Yıldızlar insanların *yazgılarıdır* *Gökten yıldız düştüğünde bir insan ölür*. Halk yıldız kaymalarına *yıldız düşmesi* der. Her insanın bir *yıldız*'ı vardır. Kimin yıldızı düşerse o ölür. *Kimin yıldızı parlarsa o yükselir*. (Eyuboğlu, 1998, s. 92).

Halk gökte cereyan eden bazı olayları da kendine göre yorumlamıştır:

1. Herkesin bir yıldızı vardır. Büyük zevatın yıldızı daha parlak ve daha büyüktür.
2. Yıldız kayması iyi görülmemektedir.
3. Gökteki her yıldız bir kişiyi temsil eder. Her yıldız kaymasında bir kişi ölmektedir. Her doğan çocukla birlikte bir yeni yıldız doğmaktadır. (Aydın, 1992, s. 34).

Eskiden “Yıldızname” adlı kitaplara bakılarak gelecek hakkında ihtimaller yürütülürdü. Bugün bununla fazla ilgilenen yoktur. Yıldız kayması (Gök taşı) ile birinin öldüğü düşünülür (Abdulkadiroğlu, 1997, s. 177).

Adana’da;

- Yaşayan her insanın bir yıldızı olduğuna, bir yıldız kaydığına yıldızın sahibinin öldüğüne inanılır (K.13, K.17, K.25, K.30, K.34, K.37, K.38, K.53, K.54, K.55, K.56, K.57)

-Yıldızları saymanın uğursuzluk getireceğine inanılır (K.39, K.42, K.51, K.54).

-Yıldız kayarken yıldızın kaydığını gören kişi ne dilek dilerse kabul olacağına inanılır (K.36, K.37, K.38, K.39, K.46, K.47, K.48, K.49, K.50, K.51, K.52, K.53, K.54, K.55).

-Gökyüzündeki yıldızların seyrek ya da normal sıklıkta olmasının havaların iyi gideceğine, *sık olmasının* havanın bozacağına, bozuk bir havada yıldızların gökte seyrek olmasının havanın açacağına delalet ettiğine inanılır (K.8, K.14, K.18, K.22, K.23, K.24, K.30, K.33, K.34, K.41, K.42, K.43).

-Kuyruklu yıldızın kuyruğunun arkada olursa bolluk, önde olursa kıtlık olacağına inanılır (K.1, K.2, K.3, K.6, K.7, K.8).

DEĞERLENDİRME

Türkler, gökyüzü ile ilgili öğelerle var olduğu günden beri ilgilenmiş; hatta ay, güneş ve yıldızları gözlemleyerek kendilerini onlara göre programlamışlardır. Altay Şamanları göğe çıktıklarında; Ay Baba’yı altıncı katta, Güneş Ana’yı yedinci katta selamlar. Yaptığımız kaynak taramalarında, ay tutulması olayının Yakutlar tarafından ayın küçülmesi olarak yorumlandığını gördük. Altaylar, “yelibegen” adı verdikleri canavarın ayı yemesinden ileri geldiğine inandıkları ay tutulmasının, havaya silah, taş vs. atılarak veya teneke çalınarak gürültü yapmak suretiyle sona

ereceğine inanırlar.

Güneş, ay ve yıldızlar Türk milletinin yaşamını çok etkilemiştir. Hunların güneş ve ayı kutsallaştırdıklarını çeşitli kaynaklardan öğreniyoruz. Tarihte kurulan veya günümüzde yaşayan Türk devletlerine baktığımızda; Ak Hunların, Hazarların, Gaznelilerin, Altınorduluların, Osmanlıların, Türkiye Cumhuriyeti'nin, Azerbaycan'ın, Kazakistan'ın, Kırgızistan'ın, Türkmenistan'ın, Özbekistan'ın, KKTC'nin, Başkurtistan'ın, Çuvaşistan'ın, Hakasların, Yakutistan'ın, Abhazyaya'nın, Adigelerin, Batı Trakya Türkleri'nin, Doğu Türkistan'ın, Gagavuzya'nın, Karakalpakistan'ın, Irak Türkmenleri'nin, İnguşlar'ın, Kabartayların, Balkarların, Kalmukların, Karaçayların, Çerkezlerin, Taciklerin, Moğolların vd. bayraklarında güneş, ay veya yıldızın olması tesadüf olamaz. Bize göre Gök Tanrı dininin de temelini oluşturan en önemli faktör budur.

Tarih boyunca, Türk kültürünün en önemli halkasını oluşturan edebiyat sanatının içerisinde güneş, ay ve yıldızın önemli ve çok sık kullanılan bir öge olduğunu da vurgulamamız gerekir. Türk dünyası, Anadolu ve Adana'da gerek klasik edebiyatçılar gerek ozanlar gerekse çağdaş yazarlar hep "ay yüzlü sevgiliyi" özlemiş, aramış ve çağırmışlar, sevgiliye "güneşim, ay'ım" diye hitap etmişlerdir.

Günümüzde de Türk dünyası, Anadolu ve Adana'da devam ettiğini yazılı ve sözlü kaynaklardan tespit ettiğimiz bu konu ile ilgili bazı inançların temelini, yine bu eski inançların teşkil ettiğini düşünüyoruz. Eski Türkler bir karar vermeden önce güneşin, ayın ve yıldızların durumuna bakmışlar ve ona göre harekete geçmişlerdir. Günümüzde de Adana'da yapılacak bazı işler için ay'ın eskisinin daha hayırlı olduğuna inanılması da bu eski inancın bir devamıdır. Bunun aksine, ayın yenisinin uğursuz olduğuna inanılır. Yeni ayda yapılan işlerin güç olacağına; hatta başarılamayacağına inanılır. Örneğin tavuğu kuluçkaya yatırmak için ayın eskimesinin beklenmesi; beklenmezse yumurtaların cılk çıkacağına veya civcivlerin birkaç gün içinde öleceğine inanılması, ayın eskisinde, ayın sonuna doğru, doğan çocukların daha sağlıklı ve dinç olacağına inanılması göğün hareketleriyle ilgilidir.

Eski Türkler, aydınlığın iyiliğe, karanlığın kötülüğe işaret ettiğine inanırlar. Bu yüzden, kötü ruhların ve kara iyelerin güneş doğarken kaybolduğuna, güneş batıp karanlık olunca da bu iyelerin yeryüzüne dağıldığına inanılır. Bu yüzden, Anadolu ve Adana'da güneşin doğması "gün doğumu" olarak ifade edilir. "Sabahın şerri, akşamın hayrına" tercih edilir. Ateşin ise güneşin yeryüzündeki temsilcisi kabul edilmesi, ateşin sağaltıcı gücünden yararlanmaya çalışılması sonucunu ortaya koymuştur. Türk dünyasında hamile kadının doğacak çocuğun ay ve güneş kadar güzel olacağı inancı ile ay ve güneşe bakmasının da pasif büyü olarak adlandırılması mümkündür.

Ay ve güneş tutulması ile ilgili inanışların eski Türklerde olduğu gibi günümüzde de tüm Türk dünyası, Anadolu ve Adana'da da uğursuzluk üzerine kurulduğunu gösterir. Kara iyeleri kaçırmak, uğursuzluğu gidermek için de gürültü çıkarmanın şart olduğuna inanılır.

Anadolu ve Adana'da ay hilâl halinde iken bağ budanmaması, ağaç kesilmemesi, yere tohum ekilmemesi, kesilen ağaçtan yapılan odunun kuvveti, ekilen tohumun bereketi olmadığına inanılması, hilâli ilk defa erkek çocuk görürse, o ay evde bereket; kız çocuk görürse, o ay evde zarar olacağına inanılması, ayın bolluk ve bereketle ilgili inanışları da etkilediğinin bir göstergesidir.

Gebe bir kadın hilâli görürse, çocuğunun erkek ve güzel olacağına inanılması, ayın doğum ile ilgili cinsiyet belirlemede de etkisinin olduğunu ifade eden bir inanıştır. Bu tür tahminler, bizi Şamanizm'in temel prensiplerinden kehanet ve fal uygulamalarına götürür.

Eski Türklerde olduğu gibi günümüzde de Anadolu ve Adana'da, göğü, güneşi, ışığı (nuru), ay ve yıldızları kutsal bir varlık olarak görürler. Bu inancın yansıması olarak çocuklara konulan adlar dikkat çekicidir.

Güneş, Hilal, Yıldız, Aysen, Tolunay, Aybilge, Biray, Aygöl, Aygün, Aydanur, Doğanay, Aydeğer, Ayça, Zühal, Zülal... gibi adların hâlâ konuluyor olması güneş, ay ve yıldızlarla ilgili inanışların ne kadar güçlü bir biçimde yaşadığının bir göstergesidir.

Günümüzde, ay ve güneş tutulduğunda bunları kurtarıp yeniden aydınlığa kavuşturmak amacıyla Türk dünyası, Anadolu ve Adana'da Eski Türklerdeki gibi çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Yine yazılı ve sözlü kaynaklardan tespit ettiğimiz uygulamalara göre davul-teneke çalarak, silah sıkarak gürültü çıkarmak veya ateş yakarak kötü güçleri ve ruhları korkutmak suretiyle bu ruhların kaçırılacağına inanılmaktadır. Ateş yakılması kötülük olarak görülen karanlığın yerine aydınlığın gelmesinin amaçlandığı birer taklit büyü örneğidir.

Türk dünyası, Anadolu ve Adana'da oluşan yıldızlar ile ilgili inançlarda eski Türk inanışlarının izlerini görebiliriz. Örneğin, dünyada her insanın bir yıldızı olduğuna inanılması, bir yıldız kaydığında yıldızın sahibinin öldüğüne inanılması, yıldız kayarken yıldızın kaydığını gören kişinin dileğinin kabul olacağına inanılması, yıldızları saymanın uğursuzluk getireceğine inanılması, kuyruklu yıldızın kuyruğu arkada olursa bolluk, önde olursa kıtlık yılı olacağına inanılması, bunlar arasında sayılabilir.

3. GÖK OLAYLARI İLE İLGİLİ HALK İNANIŞLARI

3.1. Gök gürültüsü ve Yıldırım

Türk mitolojisinde doğa güçleri bağlamında yıldırım ve şimşek iyelerinin özel bir yeri vardır. Nitekim doğayı hem tahrip edecek hem de ihtiyaçları karşılayacak yıldırım; yağmur gibi diğer bir doğa olayını da çağrıştırmaktadır. Aslında yıldırım; yağmur, rüzgâr, yel, doğal tabiat güçlerinin iye kategorisi bağlamında birleşmesidir (Bayat, 2007, s. 163b).

Şamanist düşünceye göre, gerek yerde, gerek gökte meydana gelen çeşitli tabiat olaylarının nedeni birtakım ruhlar ve tanrılardır. Uygurlar gök gürelediği zaman

haykırmalarla birlikte göğe ok atarlarmış. Bu şekilde rahatsız oldukları gök gürlemesini, şimşek çakmasını engellediklerini sanırlarmış (Şener, 2001, s. 53).

Altay toplumlarında ve Sibirya’da da gök gürültüsü hayvan biçimli bir varlık ve hatta ejderha olarak düşünülmektedir (Roux, 2011, s. 126).

Yakutlar, yıldırım düşmesinden kaçınmak için; madeni şeylerle gürültü yapıp, gök gürültüsünü uzaklaştıracaklarını sanırlarmış. Tunguzlar, gök gürlemesinin gökteki büyük bir kuşun kanat çırpmasından meydana geldiğine inanırlarmış. Göğe çıkan Şaman’ı bu çeşitli tehlikelerden bu kuşun koruduğu varsayılmış. Kalmuklar’da yıldırım çarpmasından ölenlere özel bir tören yapılmış. Bulgatlar’da yıldırım düşen ev ya terk edilir veya orayı kötü ruhlardan temizlemek için Şaman öncülüğünde özel bir tören yapılmış. Türkler ve Moğollar gök gürültüsü yapan varlığa kurban sunarlarmış. Yakutlar; rüzgârların dağlarda uyduklarını ve herhangi bir nedenle uyandıklarını varsayarlar. Kasırmanın da, yaşadığına inandıkları bir ruhtan çıktığını düşündükleri için ona “kasırğa ruhu” adını verirler (Şener, 2001, s. 53, 54).

Anadolu’daki gelenekler, yıldırımın taş veya maden olarak maddeleştiğini göstermektedir. Koroğlu’nun bu madenden doğaüstü bir kılıç yaptırdığından söz edilir (Roux, 2011, s. 127).

Anadolu’da, Ağrı ve Sivas’ta gök gürleyip şimşek çakınca, insanlar sırtını duvara sürter, ağızlarına demirden bir nesne alıp ısırırlar. Böylece sırtının pek, dişlerinin sağlam olacağını umarlar. İki uygulamada, bilerek veya bilmeyerek, temas ve benzerlik büyüsü yapılmaktadır (Eliade, 1999, s. 28).

Kastamonu’da gök gürleyince salavât getirilir. Bazıları elini açıp kelime-i şehâdet söyler. Gürleme esnasında pencere önünde durulmaz, al elbiseler giyilmez. Kışın kar yağarken gök gürlerse o kışın şiddetli geçeceğine hükmedilir. Baharda ilk gök gürlemesini duyunca köylüler bereket ve bolluk için ambar ve harman teperler, ceplerine vururlar (Abdulkadiroğlu, 1997, s. 177).

Yıldırım çakması şimşeğin şakıması da yağmurun yağma zamanının yaklaştığı göstergesidir. Uzun zaman yağmur yağmamıştır, gökyüzü kızgındır. Gökyüzü yere yağmur taneleri dökerek öfke ve şiddetinden kurtulacaktır. Yağmurun yıldırımın gürültüsünü duyan halk genellikle “Maşallah, bismillah veya lâ ilâhe illalâh” der. Bu sözlerle rahmetin hayırlı ve bereketli olacağına inanılır (Rayman, 2003, s. 91).

-Adana’da gök gürlediğinde sırtını duvara sürtenin üzerine yıldırım düşmeyeceğine inanılır (K.38, K.39, K.40, K.41, K.42, K.43, K.44, K.45, K.46).

-Şimşek çaktığında ağızına demir alıp ısırmanın üzerine yıldırım düşmeyeceğine inanılır (K.12, K.13, K.14, K.15, K.16, K.17, K.18, K.19),

-Büyük ağaçlara demir çakanın üzerine yıldırım düşmeyeceğine inanılır (K.50, K.51, K.52, K.53, K.54, K.55, K.56).

-Gök gürlediğinde demir ısıtmanın evi uğursuzluktan koruduğuna inanılır (K.4, K.5, K.6, K.7, K.8, K.9, K.10, K.11, K.12, K.59).

3.2. Gökkuşağı

Kuşak, bütün Türk kültür çevrelerinde, ebekuşağına ait başlıca özelliktir. Altay kuzeyindeki Türklerin hepsi ebekuşağına “gökkuşağı” derler. Yay veya Tanrı'nın kamçısı diyenler de vardır (Ögel, 2010, s. 291).

Halk arasında “Ebem Kuşağı” diye adlandırılan bu mit gökyüzü ile yeryüzü arasında bulunur ve tanrıların yolu olarak bilinir. Fırtına ve yağmurdan sonra ortaya çıkar. Ebemkuşağının çıkması ile halkta büyük bir sevinç başlar. Herkes ebemkuşağının altından geçmeye çalışır. Şamanizm’de tanrılar, ebemkuşağından Bay Ülgen’e gitmek için yararlanırlar. Ebemkuşağı yeryüzü ile gökyüzü arasında bir tür köprüdür (Rayman, 2003, s. 91).

Eleğimsağma, Osmanlıca “alâim-i sema” isim takımından bozmadır. Yurdumuzun çeşitli yörelerinde eleğimsağmaya; gökkuşağı, ebekuşağı ebemkuşağı, dede kuşağı, ebem seccadesi, ebemkeçik, alkım, Fatma Anamızın kuşağı, allım yeşillim, ebe zemzem de denmektedir. Kimi yerlerde, daha doğal bir deyişle yağmur kuşağı adı da kullanılmaktadır (Tan, 2007, s. 259a).

Yağmurlu havalarda görülen gökkuşağı güneşin etekleridir. Eleğimsağma, güneşin ayla karşı karşıya geldiklerine ve güneşin gelin olduğuna işarettir (Tan, 2007, s. 259a).

1713 tarihli “Mecmua-i Eş'âr” adlı bir yazmada Paşaeli (Trakya) bölgesinde gökkuşağına ilişkin inançlara rastlanmıştır. Bu yazmaya göre, gökkuşağı kış aylarında göğe kaçar, yaz aylarında yere inermiş. Ayrıca bu yazmada şu inançlar vardır:

Gökkuşağının yeşili alta gelirse yaz günleri güzel olur. Sarı renk alta gelirse hastalık çok olur, fakat sonunda sağlık vardır. Kızıl renk alta gelirse savaş olur. Mavi renk alta gelirse kış çok olur. Pembe renk alta gelirse salgın (veba) olur. Gri renk alta gelirse yıl yağmurlu olur, sular taşar, gemiler batar. (**Gök** kuşağının renkleri kırmızı, turuncu, sarı, yeşil, mavi, lacivert ve **mordur.**) (Tan, 2007, s. 259a).

Gökkuşağı çıkınca yağmur diner. Gökkuşağının altından bütünüyle geçebilen cinsiyet değişikliğine uğrar. Şimşek çakınca Allah’a sığınılıp salavât-ı şerife getirilir. Ulu ağaçların diplerine gidilmez. Kuyruklu yıldızın zuhurunu hem bolluğa hem de kıtlığa yoranlar vardır. Gökkuşağı da böylece iki ihtimalle yorumlanır (Abdulkadiroğlu, 1997, s. 177).

Yedi renkli gök kuşağının altından geçenlerin dileklerinin yerine geleceğine inanılır. Yedi rengin gökyüzünün yedi katını sembolize ettiği söylenir. (Rayman, 2003, s. 91).

Eleğimsağmaya ilişkin iki yaygın inanç vardır ki, Anadolu'nun neresine

giderseniz gidiniz rastlayabilirsiniz:

1. Eleğimsağmanın altından geçebilenler cinsiyet değiştirir.
2. Eleğimsağma görüldüğü zaman yağmur kesilir.

Bu iki yaygın inancın dışındaki inançlar ise şunlardır:

- Altından geçen hastalar iyileşir.
- Altından geçen kızlar çabuk koca bulur.

Gökkuşağı kutsaldır. Gökkuşağını kim önce görürse; “Yeşili benim, yeşili benim” diye bağırarak gökkuşağının yeşil rengine sahiplenir. Çünkü gökkuşağının yeşil rengi cenneti, kırmızısı cehennemi temsil eder. Gökkuşağının yeşil rengi çoksa o yıl buğday, kırmızı çoksa mısır çok olacak demektir. Eleğimsağma bahçe, tarla, mezarlık ve ev üzerine doğarsa bereket olacağına inanılır. Dede kuşağı (ebemkuşağı), doğuda olursa çok yağmur yağar. Yüksek yaylalardan bakınca gökkuşağının bir ucunun yüce bir dağın ötesinde, bir ucunun ırmak ya da deniz üstünde olduğu görülür. Bu durumu görenler: “Gök ırmaktan su çekiyor, denizden su alıyor, ilerde gene yağmur yağacak.” derler (Tan, 2007, s. 259a).

Bazı yörelerde ebemkuşağını görenler dua okur. Ebemkuşağının çıkması Tanrı'nın öfkesinin yatıştığına işaretidir. Tanrı'nın tahtı gök kuşağı ile çevrelenmiştir (Rayman, 2003, s. 91).

Gökkuşağı gökyüzünde belirlediği zaman dileği olanlar eline bir kâse yoğurt alarak gökkuşağının altından geçmeye çalışır. Çay ve ırmak üzerlerinde gök kuşağından kopmuş ve gökkuşağına benzeyen renkli küçük şekiller görülür. Bu küçük ışık parçalarına nur denir. Bu ışık parçalarını görenler kimseye gördüğü ışığı söylemez. Böylece gördüğü ışık kendisinin olur. Eğer, görülen nur başkasına söylenirse o ışığın kaybolacağına inanılır (Rayman, 2003, s. 91). Halkın, gökyüzünün durumuna bakarak tahminde bulunduğu bir durum da depremlerdir. Uzun süre yağmur yağmadığı zaman deprem olacak diye korkulur. Hava sisli ve rüzgârsız ise “tam deprem havası” denilir. Dağlarda basık, sisli, bulanık, sıkıcı bir hava bulunuyorsa deprem olabileceği düşünülür. Anormal sıcaklık da deprem işareti kabul edilir (Çınar, 2006, s. 153).

Adana'da;

-Gökkuşağının altından geçen hastaların iyileşeceğine inanılır (K.33, K.37, K.41, K.45, K.51, K.52, K.58, K.59).

-Gökkuşağının altından geçen kızların çabuk koca bulacağına inanılır (K.54, K.55, K.57, K.58, K.59, K.60).

-Gökkuşağının altından geçen kişinin cinsiyetinin değişeceğine inanılır (K.5, K.10, K.17, K.26, K.32, K.33, K.42, K.45, K.48, K.53, K.55, K.60)

-Yağmurlu havada ortaya çıkan gökkuşağının bir ucunun denizde diğer ucunun dağların arkasında olduğuna inanılır (K.17, K.18, K.26, K.27, K.33, K.48, K.49, K.50, K.51, K.52).

-Mezarlık üzerinde doğan gökkuşağının o yılın bereketli olacağına işareti olduğuna inanılır (K.1, K.19, K.20, K.21, K.22, K.23, K.24).

-Gökkuşağının yeşil renginin cennet rengi, kırmızı renginin ise cehennem rengini temsil ettiğine inanılır (K.22, K.34, K.49, K.50, K.51, K.52, K.53).

DEĞERLENDİRME

Şamanizm’de ruhlar ve tanrılar, yerde veya gökte oluşan birçok doğa olayının nedeni olarak görülür. Örneğin Türklerin gök gürültüsü yapan varlığa kurban sundukları, Uygurların gök gürlemesinden, şimşek çakmasından rahatsız oldukları zaman çığlıklar atarak göğe ok attıkları, Yakutların yıldırım düşmesini engellemek için madeni eşyaları biri birine vurarak gürültü yaptıkları, Tunguzların gök gürültüsünün büyük bir kuşun kanat çırpmasından meydana geldiğine inandıkları, Kalmukların yıldırım çarpmasından ölenlere özel bir tören yaptıkları, Bulgatların yıldırım düşen evi ya terk ettikleri veya orayı kötü ruhlardan temizlemek için Şaman öncülüğünde özel bir tören yaptıkları, Yakutların rüzgârların dağlarda uyduğuna ve kasırganın da, yaşadığına inandıkları bir ruhtan çıktığını düşündükleri için ona “kasırga ruhu” adını verdikleri bilinmektedir.

Yıldırımdan korkulur; çünkü yıldırımın Tanrı’nın kızgınlığı sonucunda oluştuğuna inanılır. Uygurlar, gök gürültüsünün canlı olduğuna inandıkları için göğe ok atarlar. Türk dünyasında gök gürültüsünün korkunç bir hayvan veya ejderha olduğuna dahi inanılır.

Bugün Anadolu’da ve Adana’da gök gürleyince salâvat getirilmesi, ellerin açılıp kelime-i şahadet getirilmesi, pencere önünde durulmaması, kırmızı kıyafetler giyilmemesi, baharda gök gürlemesi ilk kez duyulduğunda bolluk ve bereket için köylülerin ambar ve harman tepeleyerek, ceplerine vurma uygulamalarında eski ve yeni Türk dünyasındaki inanışların benzerliği görülür. Ayrıca gök gürlediğinde sırtını duvara sürtenin veya şimşek çaktığında ağza demir alıp ısranın üzerine yıldırım düşmeyeceğine inanılması da gökyüzü ve demir kültürleriyle doğrudan ilgilidir.

Yağmur yağarken ağaç altında oturulmaması, gök gürlediğinde demir ısıtmanın evi uğursuzluktan koruduğuna, kapıya asılan demirin dolu yağmasını önlediğine, dolu yağdığı zaman, dama demir parçası koyulursa dolunun çok yağmayacağına, çok şiddetli yağmur yağduğunda evin büyük çocuğuna demir verilip dua okunup ve demir dışarı atılırsa, yağmurun kesileceğine, büyük ağaçlara çakılan demirin ağaca yıldırım düşmesini engelleyeceğine inanılması demir ve demirci kültürüyle ilgilidir.

Gökkuşağı, mitolojide tanrıların yolu olarak bilinir. Şamanizm’de ise Ebemkuşağının yeryüzüyle gökyüzü arasında bir tür köprü olduğuna inanılır. Tanrıların ebemkuşağından Bay Ülgen’e gitmek için yararlanması ile Türk dünyası, Anadolu ve Adana halkının fırtınadan, yağmurdan sonra ebemkuşağının ortaya çıkmasıyla büyük bir sevinç yaşaması arasında bir ilgi olduğu açıktır.

Türk dünyası, Anadolu ve Adana'da yedi renkli gök kuşağının altından geçenlerin dileklerinin yerine geleceğine, evlilik çağı gelmiş kızların çabuk koca bulacaklarına, hastaların iyileşeceklerine, cinsiyetlerinin değişeceğine dair inanışların benzerliği de dikkat çekicidir.

Gökkuşağı mezarlık üzerinde doğarsa o yılın bereketli olacağına inanılması, bolluk ve bereketle; gökkuşağının yeşil renginin cennet rengi, kırmızı renginin ise cehennem rengini temsil ettiğine inanılması tabiat ve ateş kültürleriyle; gökkuşağı görüldüğü zaman yağmurun kesileceğine inanılması halk meteorolojisiyle; yağmurlu havada ortaya çıkan gökkuşağının bir ucunun denizde diğer ucunun dağların arkasında olduğuna inanılması dağ ve su kültürleriyle ilgilidir.

4. HAVA TAHMİNİNDE GÖKYÜZÜ İLE İLGİLİ İNANIŞLARI

İngiltere'de 1854 yılında ilk meteoroloji istasyonunun kurulmasından bu yana, bütün gelişmelere rağmen tahmin yüzdesi % 80'i geçmemiş (ortalama yüzde), bir haftayı aşan güvenilir tahminler yapılamamıştır. Oysa bir tarım ve hayvancılık ülkesi olan yurdumuzda, asırlardan beri geleneksel yöntemlerle atmosfer olayları tahmin edilmektedir. Özellikle, balıkçılarımız ve göçebe Yörükler hava tahmininde çok uzadırlar. Öyle ki, bütün bir yılı kapayan tahminler yapacak kadar ileri gitmişlerdir. Geleneksel yöntemlerle yapılan tahminlerde, zaman zaman %80'i aşan sonuçlara ulaşılmaktadır. Yörükler, on-on beş saat önceden %95 isabetle hava olaylarını haber verirler (Tan, 2007, s. 221b).

Yıldırım çakması şimşegın şakıması da yağmurun yağma zamanının yaklaştığı göstergesidir. Özellikle yaşlı kimseler geceleri gökyüzü ve yıldızlara bakarak yarının nasıl olacağı hakkında görüş belirtirler. Eğer gökyüzü açık ve yıldızlı ise ertesi günü hava sıcak ve güneşli olacak demektir. Bulutlu ise ya da bulutlar hareket halinde ise yağmurun yağacağını müjdecisidir. Bulut haberci olarak kabul edilir. Uzun zaman yağmur yağmamıştır, gökyüzü kızgındır. Gökyüzü yere yağmur taneleri dökerek öfke ve şiddetinden kurtulacaktır. Yağmurun yıldırımın gürültüsünü duyan halk genellikle "Maşallah, bismillah veya lâ ilâhe illalâh" der. Bu sözlerle rahmetin hayırlı ve bereketli olacağına inanılır (Rayman, 2003, s. 91).

Muğla'da en iyi hava tahminini Yörükler, çobanlar ve çiftçiler yapar. Yörükler geçmişte konargöçer yaşadıkları için bu yetenekleri geliştirmiştir. Bunun yanında yaşlılar, tecrübeli insanlar; görecik, yaşayarak hava tahmininde bulunurlar. Ağaçlara, hayvanlara, bitkilere, güneşe, aya, bulutlara bakarak, insanların organlarındaki ağrılara göre hava tahmini yaparlar. Gök cisimlerine bakılarak yapılan hava tahmininde; bulutların hareketi ve durumu, gelişi ve gidişi, yıldızların görünümü, parlaklığı, azlık ve çokluğu; ayın şekli ve güneşin hareketlerine bakılarak hava tahmininde, geleceğe ait çeşitli yorumlarda bulunulur (Çınar, 2006, s. 153).

Adana'da;

-Ağaçların yaprakları geç dökülürse, kışın geç geleceğine inanılır (K.12, K.13, K.14, K.15, K.16, K.37, K.38, K.39, K.40, K.41, K.42).

Adana Halk Kùltüründe Göküzü İle İlgili Halk İnanışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme / İsmail ŞENESEN

-Ağaçların meyveleri çok olursa kışın uzun süreceğine inanılır (K.48, K.56, K.57, K.58, K.59, K.60).

-Kavak ağacı yaprağını yukardan dökmeye başlarsa kışın uzun süreceğine inanılır (K.23, K.24, K.25, K.26, K.28, K.29, K.40, K.43, K.45, K.46, K.47, K.48, K.49, K.50, K.52).

-**Erik çok olursa** kışın uzun süreceğine inanılır (K.22, K.24, K.26, K.27, K.32, K.33, K.36, K.37, K.39, K.40, K.44).

-Turuncun çiçeği fazla olursa kışın uzun süreceğine inanılır (K.11, K.12, K.26, K.30, K.31, K.32, K.37, K.38, K.39, K.40, K.42).

-Geceleyin gökyüzündeki kızılığın havanın güzel; sabahki kızılığın ise havanın kötü olacağına delâlet ettiğine inanılır (K.22, K.24, K.28, K.29, K.38, K.39, K.40, K.50, K.51, K.54, K.55, K.56, K.59, K.60).

-Ayın berrak görüldüğü, geceler ayaz olacağına, ayın etrafındaki hâle, yağmur veya kar yağacağına delâlet ettiğine inanılır (K.16, K.24, K.25, K.26, K.28, K.29, K.30, K.32, K.35, K.56, K.58, K.60).

-Yağmur yağdıktan sonra güneş batarken hava güneş doğarcasına aydınlanırsa bu durumun bir sonraki günün yağışlı olacağının işareti olduğuna inanılır (K.6, K.7, K.8, K.13, K.18, K.19, K.20, K.26, K.37).

-Yıldızlar seyrekse havaların iyi gideceğine, *çok sıkısa* havanın bozacağına; bozuk bir havada gökte yıldız görülüyorsa havanın açacağına inanılır (K.2, K.5, K.8, K.12, K.17, K.19, K.20, K.53, K.54, K.55, K.56, K.57, K.58, K.59, K.60).

Yağmur yağmadığı zaman şehit kemiği ıslanırsa yağmur yağacağına inanılır (K.6, K.7, K.8, K.9, K.10, K.19, K.20, K.21, K.22, K.23, K.24, K.25).

-Ağaç yaprakları aşağı doğru sarkarsa yağmur yağacağına inanılır (K.19, K.20, K.21, K.25, K.26, K.27, K.36, K.37, K.38, K.39, K.40, K.41).

-Hacılarla hocalarla duaya çıkılırsa yağmur yağacağına inanılır (K.5, K.6, K.7, K.8, K.9, K.10, K.29, K.30, K.33, K.35, K.36, K.37, K.38).

-Küçük çocuklar devamlı tükürürse yağmur yağacağına inanılır (K.12, K.13, K.18, K.19, K.44, K.45, K.50, K.51, K.54, K.57, K.59, K.60).

-Romatizma ağrıları ortaya çıkarsa yağmur yağacağına inanılır (K.9, K.10, K.11, K.12, K.13, K.14, K.47, K.48, K.49, K.50, K.60).

-Toprak buharlaşırsa yağmur yağacağına inanılır (K.12, K.15, K.18, K.20, K.23, K.35, K.40, K.42, K.43, K.44, K.45, K.46).

-Hayvanların kuyruğu aşağı inerse yağmur yağacağına inanılır (K.15, K.19, K.28, K.30, K.34, K.36, K.38, K.40, K.41, K.46, K.48, K.50).

-Karıncaların hareketleri hızlanırsa yağmur yağacağına inanılır (K.6, K.7, K.11, K.12, K.17, K.18, K.19, K.20, K.33, K.35, K.36, K.39).

-Rüyada balık görülürse yağmur yağacağına inanılır (K.37, K.38, K.39, K.40, K.41, K.42, K.43, K.44, K.46).

-Horoz çok öterse yağmur yağacağına inanılır (K.34, K.35, K.36, K.37, K.38, K.39, K.40, K.41, K.42).

-Atın başı kesilip kuyuya atılırsa yağmur yağacağına inanılır (K.36).

-Yılan yakılırsa yağmur yağacağına inanılır K.7, K.8, K.9, K.10, K.11, K.18, K.19, K.20, K.21, K.28, K.29, K.30, K.38, K.39).

-Karıncalar yuvalarından kaçarsa yağmur yağacağına inanılır (K.10, K.14, K.16, K.17, K.23, K.27, K.30, K.34, K.38, K.40, K.56, K.60).

-Kurbağalar çok bağırip seslerini yükseltirlerse yağmur yağacağının işareti olduğuna inanılır (K.39)

-Çocuklar taş oyunu oynarsa yağmur yağmayacağına inanılır. Bu nedenle çocuklara taş oyunu oynatılmaz (K.9, K.10, K.24, K.30, K.32, K.33, K.39).

-Kapıya asılan, dama koyulan demirin dolu yağmasını önlediğine inanılır (K.28, K.50, K.51, K.52, K.53, K.54, K.55).

-Dolu yağdığı zaman, dama demir parçası koyulursa veya evin ilk çocuğu yere demir atarsa dolunun çok yağmayacağına inanılır. (K.50, K.51, K.52, K.53, K.54, K.55, K.56).

DEĞERLENDİRME

Halk meteorolojisi ile ilgili inanç ve ritüeller doğanın devinimi sonucunda edinilen deneyimlere dayanır. Yörüklerin ve yaşlı insanların hava tahmini yaptığı görülür. Bu kişiler, havanın durumunu ağaçlara, hayvanlara, bitkilere, güneşe, aya, bulutlara bakarak tahmin ederler. Bunlar, eski Türklerdeki tabiat kültürünün açık bir devamıdır. Ayrıca yağmur yağması ile ilgili taşa ve demire dayanan inanışlar da eski Türk inançlarının öğelerinden olan taş ve demir kültürüyle ilgilidir.

Meşelerdeki pelit miktarına, kavak (çınar) ağaçlarının sonbaharda yapraklarını tepeden başlayarak dökmelerine, çeşitli meyvelerin yıllık ürün miktarına, ağaçların çiçek açma durumlarına, bazı ağaçların yapraklarının yön değiştirmesine, otların sararma durumuna bakılarak da hava tahmini yapılır. Keçilerin kuyruğunun durumu, karıncaların hareketi, kuşların, kedi ve köpeklerin, arıların, öküzlerin, sürüngen hayvanların, köstebeklerin davranışları veya hareketleri hava tahmini yapılırken yararlanılan diğer verilerdir.

Gökcisimlerinin, bulutların ve rüzgârın hareketine, ay ve yıldızların görünümüne, rüzgârın yönüne bakılarak hava tahmini yapılmasının, ilk örneklerini Hun Türklerinde gördüğümüz, Şamanizm'deki fal ve kehanet uygulamalarının bir devamı olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Uluslar en önemli kültürel köklerini oluşturan eski inanışlarını bir anda ve bütünüyle unutmazlar. Yeni bir inanç sistemine geçseler dahi eski inançlarının bazılarını, yeni inanışlarına adapte ederek yaşatmaya devam ederler. Türk dünyasında da etkisini sürdüren bu eski inanışların birçoğunun etkilerinin Anadolu ve Adana'da devam ettiği söylenebilir. Bu öğeler, halkın neredeyse bütün hayatında önemli rol oynar.

İnsanlar, bilinen en eski dönemlerden beri gökyüzüyle de ilgilenmişlerdir. Manevi kültür öğelerinin en önemlilerinden biri olan halk inanışlarında gökyüzü ve gökyüzüyle ilgili olaylar çevresinde birçok inanış ortaya çıkmıştır.

Türk dünyası, Anadolu ve Adana'da güneş, ay ve yıldızlarla ilgili birçok inanış vardır. Ay ve güneş tutulması ile ilgili inanışların neredeyse tamamının günümüze Şamanizm'den aktarıldığını söyleyebiliriz. Ay ve güneş tutulmasının iyi ruhlarla kötü ruhların çatışmasından meydana geldiğine inanılır. Eski Türkler bir karar vermeden önce güneşin, ayın ve yıldızların durumuna bakmışlar ve ona göre harekete geçmişlerdir. Günümüzde de Adana'da yapılacak bazı işler için ay'ın eskisinin daha hayırlı olduğuna inanılması da bu eski inancın bir devamıdır. Bunun aksine, ayın yenisinin uğursuz olduğuna inanılır. Yeni ayda yapılan işlerin güç olacağına; hatta başarılacağına inanılır.

Eski Türkler, aydınlığın iyiliğe, karanlığın kötülüğe işaret ettiğine inanırlar. Kötü ruhların ve kara iyelerin güneş doğarken kaybolduğuna, güneş batıp karanlık olunca da bu iyelerin yeryüzüne dağıldığına inanılır. Bu yüzden, Anadolu ve Adana'da güneşin doğması "gün doğumu" olarak ifade edilir. "Sabahın şerri, akşamın hayırına" tercih edilir. Ateşin ise güneşin yeryüzündeki temsilcisi kabul edilmesi, ateşin sağaltıcı gücünden yararlanmaya çalışılması sonucunu ortaya koymuştur. Türk dünyasında hamile kadının doğacak çocuğun ay ve güneş kadar güzel olacağı inancı ile ay ve güneşe bakmasının da pasif büyü olarak adlandırılması mümkündür. Yıldızlarla ilgili inançlar da gök varlıklarının birer tanrı, tanrıça olarak benimsendiği, kutsandığı dönemlerden kalmadır.

Anadolu'da ve Adana'da dua edilirken ellerin göğe açılması, feleğin gökyüzünde yaşadığına ve günah işleyenin başına gökten taş yağacağına inanılması Gök Tanrı kültürünün birer etkisidir.

Gökyüzü ile ilgili bir başka inanış da gök olaylarıyla ilgilidir. Şamanist düşünceye göre, gerek yerde gerek gökte meydana gelen çeşitli tabiat olaylarının nedeni birtakım ruhlar ve Tanrılardır. Bugün Anadolu ve Adana'da yağmur yağarken ağaç altında oturulmaması, çok şiddetli yağmur yağdığında evin büyük çocuğuna demir verilip dışarı atılırsa yağmurun kesileceğine inanılması tabiat ve demir kültürleriyle ilgilidir. Kapıya asılan demirin dolu yağmasını önlediğine, dolu yağdığı zaman, dama demir parçası koyulursa dolunun çok yağmayacağına inanılması da demir kültürüyle ilgilidir.

Gök gürleyince ellerin gökyüzüne açılıp kelime-i şehadet getirilmesi, pencere önünde durulmaması, kırmızı kıyafetler giyilmemesi, demir ısıtmanın evi uğursuzluktan koruduğuna inanılması eski ve günümüz Türk dünyasındaki inanışların birbirinin devamı olduğunu göstermektedir. Ayrıca gök gürlendiğinde sırtını duvara sürtenin veya şimşek çaktığında ağza demir alıp ısırmanın üzerine yıldırım düşmeyeceğine, büyük ağaçlara çakılan demirin ağaca yıldırım düşmesini engelleyeceğine inanılması da Eski Türklerdeki gök ve demir kültürleriyle doğrudan ilgilidir.

Gökkuşağının mitolojide tanrıların yolu olarak bilinir. Şamanizm’de Ebemkuşağının yeryüzüyle gökyüzü arasında bir tür köprü olduğuna ve Tanrıların ebemkuşağından Bay Ülgen’e gitmek için yararlandıklarına inanılır. Türk dünyası, Anadolu ve Adana halkının fırtına ve yağmurdan sonra ortaya çıkan ebemkuşağının çıkmasıyla büyük bir sevinç yaşaması, ebemkuşağının altından geçmeye çalışması Şamanizm inancından kaynaklanır. *Yedi* renkli gökkuşağının altından geçenlerin dileklerinin yerine geleceğine, evlilik çağı gelmiş kızların çabuk koca bulacaklarına, hastaların iyileşeceklerine, cinsiyetlerinin değişeceğine dair inanışların benzerliği de dikkat çekicidir.

Meteoroloji ile ilgili halk inanışları da gökyüzü ile ilgilidir. Türkler meteorolojik olayları yüzlerce yıldan beri geleneksel yöntemlerle tahmin edebilmektedir. Anadolu’da ve Adana’da özellikle göçebe Yörükler hava tahmininde çok uzadılar. Şimşek, yağış durumu ile bilgi veren en önemli emaredir. Geceleri, gökyüzünün yıldızlı, bulutlu olmasının da geleneksel hava tahmininde kullanılması fal ve kehanetle ilgilidir.

Hava tahminlerinin, hayvanların durum ve davranışları, bitkilerin biçim ve ürün miktarları, bulutların hareket biçimleri, ay ve yıldızların görünüşleri, gök cisimleri ve rüzgârın yönüne bakılarak yapılması da kehanetle açıklanabilir.

KAYNAKÇA

- Abdulkadiroğlu, A. (1997). *Kastamonu’da dini folklor veya dini-manevi halk inançları. Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Yazıları*, 158-187, Ankara: Akademi Kitabevi.
- Araz, R. (1995). Harput’ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Aydın, M. (1992). *Mut bölgesinde yaşayan halk inançlarının dinler tarihi açısından tahlili*, IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri IV, Gelenek, Görenek, İnançlar, 32-40, Ankara: Ofset Repromat Matbaası.
- Bayat, F. (2007a). Türk Mitolojik Sistemi, C. 1, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayat, F. (2007b). Türk Mitolojik Sistemi, C. 2, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bedi, N. (1956a). *Adana’da ay hakkında inanmalar*, TFA, C. 4, 1417.

Adana Halk Kültüründe Gökyüzü İle İlgili Halk İnanışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme / İsmail ŞENESEN

- Bedi, N. (1956b). *Ankara'da ay hakkında inanmalar*, TFA, C. 4, 1483.
- Bücuoğlu, S. S. (1957). *Isparta'da ay hakkında inanmalar*. TFA, C. 4, 1483.
- Candan, E. (2013). *Atalarımızın Gök Tanrı Dini*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları.
- Cemalettin, O. (1956). *Kıbrıs Türkleri arasında ay hakkında inanmalar*. TFA, C. 4, 2282.
- Cinlioğlu, H. T. (1957). *Tokat'ta ay hakkında inanmalar*. TFA, C. 4, 1442.
- Çınar, A. A. (2006). *Muğla ve çevresi halk meteorolojisi*. *Muğlaname*, 151-156, İzmir: Private Edition.
- Çoruhlu, Y. (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Eliade, M. (1999). *Şamanizm*. İstanbul: İmge Kitabevi.
- Eröz, M. (1992). *Eski Türk dini (Gök Tanrı inancı) ve Alevilik ve Bektaşilik*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.
- Eyuboğlu, İ. Z. (1998). *Anadolu inançları*. İstanbul: Toplumsal Dönüm Yayınları.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kalafat, Y. (1995). *Halk inançlarımızda "göğe kaldırma" dini pratiği*. III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri, 133-139, Ankara: Kültür bakanlığı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1983). *Bektaşi Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Önal, M. N. (2000). *Muğla'da nevrüz*. *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi* Güz, C. 1, S.2, 184-197.
- Rayman, H. (2003). *Yozgat yöresinde bazı şamanik ve kozmogonik inançlar*. *Milli Folklor Dergisi*, Sayı 60.
- Roux, J. P. (2011). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Roux, J. P. (2000). *Gök-Tengri ve Türkler ve Moğollarda Yıldızlar, Türklerde Din, Antik Dünyada ve Geleneksel Toplumlarda Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü* Ankara .
- Şener, C. (2001). *Şamanizm*. İstanbul: Etik Yayınları.
- Tan, N. (2007a). *Eleğimsağma ile ilgili inançlar*. *Derlemeler/Makaleler IV*, 259-260, Ankara:
- Tan, N. (2007b). *Türkiye'de halk meteorolojisinde hava tahmini*. *Derlemeler / Makaleler VI*, 219-247, Ankara:
- Tan, N. (2007c). *Türk folklorunda ay tutulması*. *Derlemeler/Makaleler IV*, 261-265, Ankara:

Adana Halk Kùltüründe Göküzü İle İlgili Halk İnanışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme / İsmail ŞENESEN

- Tolunay, F. (1956). *İzmir’de ay hakkında inanmalar*. TFA, C. 4, 2282.
- Tunç, A. (1956). *Uşak’ta ay hakkında inanmalar*. TFA, C. 4, 1528.
- Türkmen, F. (1974). *Türk halk hikâyelerinde gökyüzü ile ilgili allegoriler*, I. Uluslararası Türk Folklor semineri Bildirileri, Ankara:
- Uçkun, R. (2007). *Gagauz Türklerinin gök ve gök cisimleri ile ilgili inançları*. I. Uluslararası Türk Dünyası Kùltür Kurultayı Bildiriler V, 2195-2199, Ankara: Lazer Ofset.
- Ülkütaşır, M. Ş. (1956). *Sinop’ta ay hakkında inanmalar*. TFA, C. 4, 1463.
- Yardımcı, M. (1993). *Halk Bilim ve Edebiyat Yazıları*. Malatya: Açıkşöz Yayınları.

Sözlü Bilgi Kaynakları

- K. 1** : Emiş Özlü, 1959- Adana, ilkokul, ev hanımı, evli, 3 Mart 2013 tarihinde kişinin Gürselpaşa mah. 75053 sok no:16’daki evinde yapılan görüşme.
- K. 2** : Sultan Kılıç, 1960-Adana, ilkokul, ev hanımı, evli, 9 Mart 2013 tarihinde kişinin Sarıçam İlçesi Acidere Köyü’ndeki evinde yapılan görüşme.
- K. 3** : Bedriye Kaşdan, 1962- Adana(Seyhan), üniversite, emekli, bekâr, 10 Mart 2013 tarihinde kişinin Yeşilyurt Mah. 70001 Sok. Evren Sitesi B/4 Blok No: 24 Adana Seyhan adresindeki . 7 numaralı evinde yapılan görüşme
- K. 4** : Sultan Karadağ, 1966-Adana, ortaokul, ev hanımı, evli, 10 Mart 2013 tarihinde kişinin Adana Seyhan’daki evinde yapılan görüşme.
- K. 5** : Seher Ölker, 1968-Adana, ilkokul, ev hanımı, dul, 14 Mart 2013 tarihinde Eyüp Kot’un Adana Seyhan’daki Yeşilyuva mah. 36002 sok. no: 44 adresindeki evinde yapılan görüşme.
- K. 6** : Ümran Yılmaz, 1940-Adana, okur-yazar, ev hanımı, evli, 14 Mart 2013 tarihinde kişinin Adana Seyhan’daki evinde yapılan görüşme.
- K. 7** : Mükerrrem Türel, 1965-Adana, lise, ev hanımı, evli, 20 Mart 2013 tarihinde kişinin 2000 Evler Mah. Bülent Ecevit Bul. Has Apt. No: 1/1 Adana-Seyhan’daki evinde yapılan görüşme.
- K. 8** : Ali Türel, 1962- Adana, ortaokul, emekli, evli, 20 Mart 2013 tarihinde kişinin 2000 Evler Mah. Bülent Ecevit Bul. Has Apt. No:1/1 Adana Seyhan’daki evinde yapılan görüşme.
- K. 9** : Perihan Çankurt, 1957-Kadirli, ilkokul, ev hanımı, evli, 24 Mart 2013 tarihinde kişinin Kadirli’nin Köyü’ndeki 16 numaralı evinde yapılan görüşme.
- K. 10** : Eşe Çankurt, 1937- Kadirli, okur-yazar, ev hanımı, dul, 25 Mart 2013 tarihinde kişinin Kadirli’nin Akdam Köyü’ndeki 16 numaralı evinde yapılan görüşme.

K. 11 : Safiye Deveci, 1967- Adana, ilkokul, ev hanımı, evli, 28 Mart 2013 tarihinde kişinin Mehmet Akif Ersoy mah. 45 Sok. no:6 Sarıçam/Adana adresindeki evinde yapılan görüşme.

K. 12 : Adem Deveci, 1964- Adana, ortaokul, inşaat ustası, evli, 28 Mart 2013 tarihinde kişinin Mehmet Akif Ersoy mah. 45 Sok. no:6 Sarıçam/Adana adresindeki evinde yapılan görüşme.

K. 13 : İsmet Saçıkaralı, 1948- Ceyhan, ilkokul, emekli, evli, 30 Mart 2013 tarihinde kişinin Ceyhan'ın Orhan Gazi mah. 3225 sokak no: 54 adresindeki evinde yapılan görüşme.

K. 14 : Tenzile Saçıkaralı, 1949- Ceyhan, ilkokul, ev hanımı, evli, 30 Mart 2013 tarihinde kişinin Ceyhan'ın Orhan Gazi mah. 3225 sokak no: 54 adresindeki evinde yapılan görüşme.

K. 15 : Ali Polat, 1959- Sarıçam (Adana), ilkokul, çiftçi, evli, 30 Mart 2013 tarihinde kişinin Adana merkez Sarıçam İlçesi'ndeki evinde yapılan görüşme.

K. 16 : Ünal Topaktaş, 1959-Kozan, ortaokul, emekli, evli, 01 Nisan 2013 tarihinde kişinin Ova mah. 44045 sok. no:26 Seyhan/ Adana adresindeki evinde yapılan görüşme.

K. 17 : Gülderen Aci, 1948-Çukurova, ilkokul, ev hanımı, dul, 01 Nisan 2013 tarihinde kişinin Çukurova'nın Kabasakal köyündeki evinde yapılan görüşme.

K. 18 : Ayşe Aci, 1961-Çukurova, ilkokul, ev hanımı, evli, 01 Nisan 2013 tarihinde kişinin Çukurova'nın Kabasakal köyündeki evinde yapılan görüşme.

K.19 : Ali Aci, 1963-Çukurova, ilkokul, serbest meslek, evli, 01 Nisan 2013 tarihinde kişinin Çukurova'nın Kabasakal köyündeki evinde yapılan görüşme.

K. 20 : Fethiye Derinöz, 1943- Adana, okur-yazar, ev hanımı, dul, 07 Nisan 2013 tarihinde kişinin Sarıçam İlçesi Kılıçlı Köyü'ndeki evinde yapılan görüşme.

K. 21 : Muharrem Ünür, 1958- Çankırı, ortaokul, emekli memur, evli, 07 Nisan 2013 tarihinde kişinin Adana (Seyhan) Sarıhamzalı mahallesindeki evinde yapılan görüşme.

K. 22 : Hasan Aci, 1969-Çukurova, ilkokul, belediye, evli, 08 Nisan 2013 tarihinde kişinin Çukurova'nın Kabasakal köyündeki evinde yapılan görüşme.

K. 23 : Mediha Erdoğan, 1947- Mersin, okur-yazar, ev hanımı, evli, 09 Nisan 2013 tarihinde kişinin Tarsus'un Yarbay Şemsettin Mahallesindeki evinde yapılan görüşme.

K. 24 : Ayşe Öz, 1955- Kozan(Tepecikonan köyü), öğrenim yok, mesleği yok, dul, 10 Nisan 2013 tarihinde kişinin Kozan'ın Tepecikonan Köyü'ndeki 27 numaralı evinde yapılan görüşme.

K. 25 : Cuma Ali Can, 1954-İmamoğlu(Adana), ortaokul, çiftçi, evli, 12 Nisan 2013 tarihinde kişinin İmamoğlu'nun Ufacıkören Köyü'ndeki 174/A adresindeki evinde yapılan görüşme.

K. 26 : Hüseyin Karabulut, 1962- Karaisalı(Kırıklı), ilkokul, emekli, evli, 16 Nisan 2013 tarihinde kişinin Karaisalı'nın Kırıklı Köyü'ndeki 31 numaralı evinde yapılan görüşme.

K. 27 : Meral Karabulut, 1961-Kırıklı, ilkokul, ev hanımı, evli, 16 Nisan 2013 tarihinde kişinin Karaisalı'nın Kırıklı Köyü'ndeki 31 numaralı evinde yapılan görüşme.

K. 28 : Songül Karabulut, 1961-Kırıklı, ilkokul, ev hanımı, evli, 16 Nisan 2013 tarihinde kişinin Karaisalı'nın Kırıklı Köyü'ndeki evinde yapılan görüşme.

K. 29 : Ahmet Önel, 1966- Şanlıurfa, ilkokul, market toptan, evli, 17 Nisan 2013 tarihinde kişinin Tatlıses cad. 1251 sok. no:1 Yüreğir'deki evinde yapılan görüşme.

K. 30 : Taha Buldak, 1960- Şanlıurfa, öğrenim yok, mesleği yok, evli, 17 Nisan 2013 tarihinde kişinin Tatlıses cad. 1251 sok. no:1 Yüreğir'deki 32 numaralı evinde yapılan görüşme.

K. 31 : Havaf Boğa, 1957-Şanlıurfa, öğrenim yok, çoban, evli, 17 Nisan 2013 tarihinde kişinin Tatlıses cad. 1251 sok. no:1 Yüreğir'deki evinde yapılan görüşme.

K. 32 : Hamdi Bozkurt, 1961-Kadirli(Osmaniye), lise, emekli memur, evli, 20 Nisan 2013 tarihinde kişinin Adana(Seyhan) Sarıhamzalı mahallesindeki evinde yapılan görüşme.

K. 33 : Şükran Bozkurt, 1960- Ceyhan(Adana), ilkokul, ev hanımı, evli, 20 Nisan 2013 tarihinde kişinin Adana(Seyhan) Sarıhamzalı mahallesindeki evinde yapılan görüşme.

K. 34 : Murat Duran Bozkurt, 1961-Seyhan(Adana), üniversite, kaynakçı, bekâr, 20 Nisan 2013 tarihinde kişinin Adana(Seyhan) Sarıhamzalı mahallesindeki evinde yapılan görüşme.

K. 35 : Güldane Eroğlu, 1957- Ceyhan(Adana), ilkokul, ev hanımı, evli, 21 Nisan 2013 tarihinde kişinin Adana(Seyhan) Belediye evleri mahallesindeki evinde yapılan görüşme.

K. 36 : Ünzile Döğer, 1965- Bulgaristan, ilkokul, ev hanımı, dul, 22 Nisan 2013 tarihinde kişinin Kozan'ın Kamışoba Köyü'ndeki evinde yapılan görüşme.

K. 37 : Nazmiye Ağzıdeli, 1963-Andırın(K.Maraş), ilkokul, ev hanımı, evli, 22 Nisan 2013 tarihinde 7 Mart mahallesi 404 sok. nu:4/4 adresindeki 35 numaralı evinde yapılan görüşme.

K. 38 : Mahmut Ağzıdeli, 1961- Andırın(K.Maraş), ilkokul, lastikçi, evli, 22 Nisan 2013 tarihinde 7 Mart mahallesi 404 sok. nu:4/4 adresindeki 35 numaralı evinde yapılan görüşme.

- K. 39 :** Cemile Kıyıkçı,1944- Andırın(K.Maraş), evli, ev hanımı, 22 Nisan 2013 tarihinde 7 Mart mahallesi 404 sok. nu:4/4 adresindeki evinde yapılan görüşme.
- K. 40 :** Hasibe Türkmenoğlu, 1939-Kadirli, okumamış, evli, ev hanımı, 23 Nisan 2013 tarihinde Kadirli'nin Karatepe köyünde yapılan görüşme.
- K. 41 :** Cemile Gündüz, 1969- Ceyhan(Adana), ortaokul, ev hanımı, evli, 23 Nisan 2013 tarihinde kişinin Ceyhan'daki evinde yapılan görüşme.
- K. 42 :** Mehmet Erdoğan, 1976-Adana, lise, evli, 24 Nisan 2013 tarihinde Adana Buruk Beldesi Cumhuriyet camiinde yapılan görüşme.
- K. 43 :** Semiha Kırmızıdam, 1940-Seyhan(Adana), öğrenim yok, mesleği yok, dul, 29 Nisan 2013 tarihinde kişinin Yumurtalık'taki evinde yapılan görüşme.
- K. 44 :** Gülhan Yıldırım, 1968-Yumurtalık(Adana), ilkokul, ev hanımı, evli, 29 Nisan 2013 tarihinde kişinin Toros Mah. 78004 Sok. Harran Apt. No:6 adresindeki evinde yapılan görüşme.
- K. 45 :** Hasan Yıldırım, 1963-Yüreğir(Adana), ilkokul, emekli, evli, 29 Nisan 2013 tarihinde kişinin Toros Mah. 78004 Sok. Harran Apt. No:6 adresindeki evinde yapılan görüşme.
- K. 46 :** Ümren Karaca, 1943-Adana, ilkokul, ev hanımı, evli, 30 Nisan 2013 tarihinde kişinin Baraj Yolu Ziyapaşa Mah. 67003 sok. no:13 Seyhan/ Adana adresindeki evinde yapılan görüşme.
- K. 47:** Şadi Akday, 1957-Adana, ortaokul, memur, evli, 01 Mayıs 2013 tarihinde kişinin Belediye Evleri Mah. 84109 sok. Kat:2 Çukurova-Adana adresindeki 43 numaralı evinde yapılan görüşme.
- K. 48 :** Şermin Akday, 1960-Adana, ilkokul, ev hanımı, evli, 01 Mayıs 2013 tarihinde kişinin Belediye Evleri Mah. 84109 sok. Kat:2 Çukurova-Adana adresindeki 43 numaralı evinde yapılan görüşme.
- K. 49 :**Necati Özcan, 1937-Tuzla, ilkokul, emekli, evli, 05 Mayıs 2013 tarihinde Adana Atatürk Park'ında yapılan görüşme.
- K. 50 :** Süreyya Süzer, 1948-Karaisalı, öğrenim yok, ev hanımı, evli, 07 Mayıs 2013 tarihinde kişinin Ova mah. 44162 sokak ev no 6 Seyhan'daki evinde yapılan görüşme.
- K. 51 :** Gülseren Demir, 1939-Karataş, öğrenim yok, ev hanımı, evli, 07 Mayıs 2013 tarihinde kişinin Ova mah. 44162 sokak ev no 6 Seyhan'daki evinde yapılan görüşme.
- K. 52 :** Güngör Kutur, 1958-K.Maraş, ilkokul, ev hanımı, dul, 19 Mayıs 2013 tarihinde kişinin Adana Belediye evleri mahallesindeki evinde yapılan görüşme.
- K. 53 :** Güldane Kutur, 1973-K.Maraş, ilkokul, ev hanımı, bekâr, 20 Mayıs 2013 tarihinde kişinin Adana Belediye evleri mahallesindeki evinde yapılan görüşme.

Adana Halk Kùltüründe Gökyüzü İle İlgili Halk İnanışları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme / İsmail ŞENESEN

K. 54 : Elif Sofu, 1957-Adana, lise, emekli, evli, 22 Mayıs 2013 tarihinde kişinin Kenan Evren Bul. Toros mah. Akasya Apt. Kat: 1 No:2 Çukurova/Adana adresindeki evinde yapılan görüşme

K. 55 : Emiş Öztoran, 1946-Kozan(Adana), ilkokul, ev hanımı, evli, 23 Mayıs 2013 tarihinde kişinin 100.yıl mah. Manolya apt. Çukurova/Adana'daki evinde yapılan görüşme.

K. 56 : Döndü Yılmaz, 1959- Kadirli(Osmaniye), lise, emekli hemşire, evli, 23 Mayıs 2013 tarihinde kişinin 100.yıl mah. Manolya apt. Çukurova/Adana'daki evinde yapılan görüşme.

K. 57 : Adnan Günaltın, 1968- Çevlik, lise, forklift operatörü, evli, 26 Mayıs 2013 tarihinde yapılan görüşme.

K. 58 : Songül Günaltın, 1950- Bekirli, ilkokul, ev hanımı, evli, 26 Mayıs 2013 tarihinde yapılan görüşme.

K. 59 : Mansur Bozer, 1965-Kadirli, lise, evli, işçi, 27 Mayıs 2013 tarihinde kişinin Gültepe mah. 368 sok. No: 4 Sarıçam adresindeki evinde yapılan görüşme.

K. 60 : Şenel Dikbaş, 1951-Ceyhan(Adana), ilkokul, ev hanımı, dul, 28 Mayıs 2013 tarihinde kişinin Kazım Karabekir Mah. 4261 Sok. No:21 Yüreğir adresindeki evinde yapılan görüşme.



Cilt: 5 Sayı: 9, Ocak 2017 / Volume: 5 Issue: 9, January 2017

**THE HISTORY OF THE ARMENIAN COMMUNITY IN LEBANON:
FROM “REFUGEE CAMPS” TO “NEIGHBOURHOODS”**

Lübnan Ermeni Toplumunun Tarihi: Mülteci Kamplarından Mahallelere

Mustafa Tayfun ÜSTÜN*

ABSTRACT

Lebanon is the first example coming to mind once multi-ethnic and religious societies are mentioned. Throughout the ages, it has welcomed various ethnic and religious groups in the Middle East. Migration of Armenians to Lebanon was important flows changing the distribution of population deeply. This paper is about the Armenian community in Lebanon. As a non-native population of the Lebanon, Armenians were able to establish their community and to appear a distinct community. This paper consists of two sections. Firstly, the roots of the Armenian presence will be explained in the historical point of view. Secondly, it is aimed to focus on the construction process of the Armenian community. Overall, it could be argued that Lebanon for Armenians be seen as religious, cultural and political centres. Experiences of Armenians caused them to root into Lebanese society. It is not exaggerated that no other place where Armenians national life is organised so well and as efficiently as Lebanon. For this reason, Lebanon can be called as a capital of the Armenian diaspora. Lebanese Armenians have distinctive features not only in the diaspora but also in Lebanon.

Keywords: Armenians, Lebanon, Diaspora and Migration

ÖZ

Çok etnikli ve dini toplumlardan bahsediliğinde Lübnan akla ilk gelen örnektir. Çağlar boyunca, farklı etnik ve dini gruplara ev sahipliği yapmıştır. Ermenilerin Lübnan'a göçü nüfus yapısını değiştiren önemli bir akım olmuştur. Bu makale, Lübnan'daki Ermeni toplumu hakkındadır. Lübnan'ın yerli nüfuslarından olmayan Ermeniler, sadece kendi topluluklarını kurmakla kalmamış aynı zamanda belirgin bir toplum olmayı başarmışlardır. Makale iki kısımdan oluşmaktadır. İlk olarak, Ermeni varlığının kökenleri tarihsel bir bakış açısı ile açıklanacaktır. Daha

*Dr. Mustafa Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü,
mtustun@mku.edu.tr

sonra ise, Ermeni toplumunun oluşum süreçleri üzerinde durulacaktır. Bu makalede, Lübnan’ın Ermeniler için dini, kültürel ve siyasi bir merkez olduğu ileri sürülmektedir. Ermenilerin deneyimleri Lübnan toplumuna entegre olmasına yol açmıştır. Lübnan dışında başka hiçbir yerde Ermenilerin etkin ve organize olmuş ulusal yaşamları yoktur. Bu nedenden dolayı Lübnan Ermeni diasporasının başkenti olarak adlandırılmaktadır. Lübnanlı Ermeniler sadece diasporada değil aynı zamanda Lübnan’da da ayırt edici özelliklere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Ermeni, Lübnan, Diaspora, Göç

Introduction¹

Lebanon is the first example coming to mind once multi-ethnic and religious societies are mentioned. Throughout the ages, it has welcomed various ethnic and religious groups in the Middle East. Because of its geopolitical and geostrategic features, Lebanon has become a meeting point where different cultures encounter. As an important country in the Levant, Lebanon consists of 18 different sects (Kasabian, 2006:86).

It is possible to argue that historical experiences of Lebanon played the significant role to diversify the population. In the 7th century, Lebanon was exposed to Arab occupation. Because of the influences of the Umayyad Empire, Lebanon absorbed the Arab culture. Later on, the Ottoman Empire expanded its borders in the Middle East. Between the 16th century and 20th century, the region of Levant experienced the Ottoman rule. Two main families; namely, the Maans who were Druze and the Chehabs (later on, they converted to Christians) were gained autonomy from the Ottoman Empire. The authority of the Ottoman Empire lasted until the 20th century. After the First World War, the region was occupied by France. The French mandate governed Lebanon between 1918 and 1943.² As a result of the colonial mentality, the French mandate did some demographic and administrative changing. For instance, the region was subdivided into six states. They were the states of Damascus (1920), Aleppo (1920), Alawites (1920), Jabal Druze (1921), the autonomous Sanjak of Alexandretta (1921, modern-day Hatay), and the State of Greater Lebanon (1920). In this way, the borders of Lebanon were drawn. Implications of the French mandate emerged out various movement of population. Accordingly, Lebanon was affected migration waves in the region. These migration flows made Lebanon into a diverse place. Once Lebanon gained its independence, it had already had multi-ethnic and religious population.

Migration of Armenians to Lebanon was important flows changing the distribution of population deeply. According to the census of 1932, Armenians were 4 per cent of the total population. There were 31,992 Armenians in Lebanon (Greenshields,

¹ This article is an improved version of the chapter of Ph.D. thesis which was completed in 2015 at the University of Exeter.

² The mandate document was ratified in 1923; however, Lebanon was held after the First World War. France began to do administrative changing in 1920.

1978: 83) Even though the presence of the Armenian population dated back to 14th century, they cannot be considered as "community". Putting it differently, they cannot be seen as an ethnic group. The religious point of view was an essential dynamic while defining them (Abramson, 2013:190). However, the modern Armenian community and its integration to Lebanon relate to socio-political events in the 20th century. The events of 1915, the withdrawal of the French troops from Cilicia in 1921 and the independence of Hatay state are crucial events which increased the population of Armenians in the Levant and Lebanon. Armenian migration not only increased the population of Armenians in Lebanon, but also it increased numbers of the Christians.

This paper is about the Armenian community in Lebanon. As a non-native population of the Lebanon, Armenians were able to establish their community and to appear a distinct community. This paper consists of two sections. Firstly, the roots of the Armenian presence will be explained in the historical point of view. The migration of Armenians occurred in different times and various motivations. This section helps us to understand how the Armenians had discovered Lebanon before the modern Armenian community was established. In the second section, it is aimed to focus on the construction process of the Armenian community. It should be underlined that Lebanon is one of the countries which do not have current statistics about the census in the Middle East. Due to the lack of infrastructure, heavy bureaucracy and political climate, there is not any official census since the mandate regime. Therefore, it will be given descriptive information about the community. This section can be useful to understand the power and possibilities of the Armenian community. Overall, it could be argued that Lebanon for Armenians, is considered as religious, cultural and political centres. Experiences of Armenians caused them to root into Lebanese society. It is not exaggerated that no other place where Armenians national life is organised so well and as efficiently as Lebanon (Nalbantian, 2011:298). For this reason, Lebanon can be called as a capital of the Armenian diaspora. Lebanese Armenians not only in the diaspora but also in Lebanon have distinctive features.

The Roots of the Armenians in Lebanon

As Kasabian (2006:86) states, the Armenians are among 18 other sects and peoples in Lebanon, and they are the 7th largest community having long historical roots. Even though the modern Armenian community emerged out socio-political events in the 20th century, it was possible to observe the presence of Armenians in the 14th century. As a result of the dissolution of the Armenian Kingdom of Cilicia, Armenians migrated to different places. Lebanon was one of the main destinations. Additionally, interactions between Armenians and the Crusaders were important events mobilising Armenians towards the Middle East.

Some of the Armenian population migrated to Mount Lebanon with the Crusaders. Once the crusaders came to Anatolia, Armenians had interactions with them. They cemented each other through intermarriages and helped Crusaders to pass the near east (Hodgson, 2011:83-107). Instead of establishing their communities, they were

absorbed by the Maronite population. Their migration can be seen as a seed of the Armenians' presences in Lebanon. However, it was difficult to see them as ethnic "community" or "congregation" because they tended to define themselves as "Christian" referring Catholic sect rather than Armenian or Apostolic (Schahgaldian, 1979:52). In other words, religious identity and affiliation with Catholic Church were important parameters while people were defining themselves and perceiving the world even if they were called as "Armenian" by next generations.

Following that, it is hard to see any significant migration until the last quarter of the 17th Century. At this time, Catholic Armenians who had been persecuted by the authorities of the Apostolic community in the Ottoman Empire began to migrate to Lebanon. As Sanjian and others argue, "... the Armenians' Christian faith as the crucial factor in their being welcomed by the Maronites and quickly embedded into the system, thereby strengthening (numerical) Christian dominance in Lebanon" (in Kasabian, 2006:84). Therefore, it could be argued that Armenians not have any difficulties in integration due to their Christian identity until the 19th century. According to Schahgaldian (1979:52), they preferred to speak French instead of their native language. In this period, relations between Armenians and Maronites were powerful. As Abramson (2013:189) cites, the Maronites further acted on the Armenians behalf in 1742 when they interceded with Vatican to win Papal recognition for the patriarch of the Armenian Catholics. Also Armenian was able to institute a convent in Bzoummar in Kisrawan. It is known as the oldest extant Armenian monastery in Lebanon. Furthermore, Armenians were financially supported by Maronites. They were settled down in the northern Lebanon. The Khazens (a clan of Maronite) and other Maronite notables contributed landholdings and money to help the Armenians establish themselves in Lebanon (Abramson, 2013:189). Apart from Catholic Armenian, Lebanon welcomed some Protestant Armenians at the end of 19th century (Schahgaldian, 1983:47). It should be stated that their population was not noticeable numbers.

In addition to these two migration trends, Apostolic Armenians started coming to Lebanon in the last quarter of the 19th century. Trade and education were important motivations behind their interests. Lebanon provided opportunities for both Armenian entrepreneurs and students (Abramson, 2013:190). On the one hand, entrepreneurs sought to expand their business networks over Lebanon and involve Lebanese market into their targets. On the other hand, students began to come to Lebanon for modern European style education. Sanjian states that schools were modified by efforts of missionaries and turned Lebanon into an educational centre (in Abramson, 2013: 190). The American University of Beirut and St. Joseph's University can be given examples which were established in the 19th century. Both efforts of entrepreneurs and numbers of Armenian students increased the visibility of Armenians in public. Another event triggered Armenians to migrate to Lebanon was mutual conflicts between Muslim and Armenian subjects in the Ottoman Empire. Armenian political parties and revolutionists organised serious of uprisings against the Ottoman Empire. The revolt of Sasun, the revolt of Zeytun and following the events of Hamidiye led the government to take more serious precautions

(Schahgaldian, 1979: 53). As a result of this, both Muslim and Armenians had to leave their hometowns. From the Armenian point of view, Lebanon was considered as the main destination. There is no doubt that connections of Armenians with the previous community (even if it was so small) in Lebanon encouraged Armenians to migrate to Lebanon. They were welcomed by Catholic Armenians and Maronites (Abramson, 2013: 190). It should be noted that motivations behind the migration of Armenians throughout the 19th century differed from each other.

The last quarter of the 19th century saw the migration of Apostolic Armenians. As can be argued their experiences shaped the Armenian community in different ways. Differently from the Catholic point of view, it is possible to observe more ethnic and national elements among Apostolic Armenians. Catholics did not tend to establish their communities. Rather, they were assimilated among the Maronite population. However, Apostolic Armenians established their schools and clubs. Throughout the 19th century, the population of Armenians remained in a few thousand (Abramson, 2013:190).

The Lebanese-Armenian Community

It can be argued that the Armenian community become more visible and enlarged in the earlier of the 20th century. Lebanon received Armenian migrants those who were affected by the Law of relocation in 1915. Once the First World War broke out, the Ottoman Empire had to fight various fronts. Undoubtedly, the Eastern front that was established against the Russian expansion was one of the important fronts for the future of the Ottoman Empire (Maan, 2004). The Committee of Union and Progress (CUP) declared mobilisation to prevent Russian occupation. Even though Armenian political actors stated that they would be natural, a few thousand Armenian joined the Russian Army (Ozdogan et al., 2009: 154). Their decision was interpreted as disloyalty by the government. Also, their actions would jeopardise position of the Ottoman Army. Furthermore, Turkish villages were attacked by Armenian gangs. To prevent a further chaos, it was decided that Armenians should be relocated. It was aimed to relocate Armenians living nearby strategic locations and Russian fronts such as Erzurum, Van and Bitlis to different districts of the Empire where consisted of the less Armenian population. On 27th May 1915 the parliament drafted the Law. Accordingly, the relocation of Armenians began (Halaçoğlu, 2002:74). Until the Law was abolished on 15th March 1916, they were sent to Syria. On contrast to some Armenians who returned to Anatolia after the war, the majority of Armenians tended to stay in Syria and Lebanon where were transferred to the French Mandate.

Thousands of Armenians were deported from their hometowns in Anatolia and became refugees in the province of Aleppo. Migliorino (2008) describes Armenians as aliens in that time, as they found themselves in different Arab provinces of the Ottoman Empire without knowing a single Arabic word. As cited in Jebejian’s work, the numbers of Armenian speakers in the first generation were limited, and they did not have any education in Armenian. For this reason, they got used to speaking Turkish in their everyday life. Undoubtedly, this was a tough experience for first generation Armenians. Even though the CUP issued various instructions to reduce

casualties in the deportation of Armenians, they tried to survive from famine, poverty and disasters psychically. Once they were able to alive, they had to reconstruct an Armenian community to shoulder the responsibility in reconstructing the wider Armenian community but this time in a diasporic space.

A short history of Armenians in Lebanon is highly undulate. They started their journey in refugee camps with considerable difficulties. Gradually, they reconstructed their Armenian community and integrated themselves successfully into Lebanese society socially, economically and politically. According to Payaslian, Armenians tried to balance between integration and preservation of ethnic culture and identity (in Kasabian, 2006:88). Armenians are deemed the least assimilated group in Lebanon due to their linguistic differences and fresh social memories remaining from the events of 1915 (Hourani, 1947). The Armenians’ short history in Lebanon can be a good example of solidarity and division in the post-traumatic community as it is possible to observe how the first generation of settlers reconstructed Armenianness and how the community was divided by following generations.

Under political developments in Lebanon, experiences of Armenians can be split into four periods; namely, the French Mandate, the Lebanese independence, the civil war, and the post-civil war. Socio-political developments in these periods not only shaped the Armenian community in Lebanon but also initiated to enlarge Armenian diaspora in different countries. It can be argued that the duration of the French mandate provide a suitable environment for Armenians before reconstructing their communities. After the First World War, the territories of the Ottoman Empire in the Middle East were occupied by French and British armies by referring the agreement of Sykes-Picot (Sander, 2003: 282). As a secret agreement, it seemed to be “a guideline” how territories of the Ottoman Empire should be shared by win-win principle. It not only drew maps of the Middle East, but also it sought to compromise interests of the Great Powers. For this agreement, the Middle East was divided into two main areas. The south of the Anatolia and the western Mesopotamia (Syria and Lebanon) were taken by France whereas Britain planned to occupied Iraq and southern Mesopotamia. Armenians those who were living in the region of Cilicia and the Eastern parts of Anatolia were considered under the dominances of French and Russian powers respectively. Even though the agreement was decoded by Bolsheviks, it was used to legitimate their occupations after 1918. Accordingly, Armenians found themselves within the French mandate.

The mandate period can be seen as a peak in the French-Armenian relations. Not only Armenians living in Cilicia, but also Armenians in Syria who were relocated by the Ottoman government developed relations with France. Although territories of Syria belonged to the Ottoman Empire officially, they were not included in the National Pact. In the 1920s, the authority of the French mandate began. Until national governments were established, the League of Nation accepted that French had a right to exercise its power. Accordingly, the region experienced social, cultural, economic and political engineering. Establishment of the Alawi state in

Lebanon and administrative changing can be given as examples how the French mandate altered dynamics of the region.

However, the French mandate did not find a suitable environment in the south of Turkey because of resistances of local people and conflicts between the national forces (Kuvay-i Milliye) and the French Army. They had to sign the agreement with the Ankara government in 1921. Later on, they withdrew their soldiers from Antep, Marash, Urfa and Adana. Needless to say, the Ankara agreement was an important success and provided advantages for the Ankara government; it did not solve border issues between France (Oran, 2001:151). Some territories (the Sanjak of Alexandretta) which were considered within the national pact had to remain in the French mandate. While the French troops were withdrawing from Cilicia, Armenians were also brought into the Sanjak, Syria and Lebanon (Ada, 2013). As Güclü (2001:23) states, the population of Armenians who were brought from Cilicia was 172.000. They were mainly resettled down in Syria and Lebanon (around 80.000). According to Greenshield (1978:132), 27.500 Armenians left the region. Consequently, it increased the population of Armenians in the Middle East. The French mandate took responsibility to mobilise Armenians and to settle down. Shemmassian (2012: 4-5) points out that Armenians were supported and carried by the French mandate. As he describes, goods of the Armenians were shipped to Ras al Basit. Between Kesab and Latakia, the women, children and the elderly were carried by trucks and buses. Men and animals had to walk. Until they settled down permanently, the French mandate supported them financially and bought lands in Lebanon. It could be argued that using French vessels to transport Armenians and buying lands for Armenians can be interpreted as significant indicators how the French mandate involved in the resettlement of Armenians in the Middle East. In the earlier years, Armenian refugees thought that they were "nation in temporary exile" (Schahgaldian, 1979:1). They used to rely on aids of Catholics and Lebanese authorities. Nevertheless, political climate and events transformed Armenian refugees as “fully integrated minority” in Lebanon (Nalbantian, 2011: 303). Later on, next generations began to consider Lebanon as “fatherland” (Schahgaldian, 1979:227).

In addition to intensive relations between Armenian community and the French mandate, two important events increased the loyalty of Armenians to Lebanon. The headquarters of the Armenian Catholic Church and the Catholicosate of Cilicia (which had been in Sis) moved to Lebanon in 1928 and 1930 respectively (Abramson, 2013:193). Differently from refugees, Armenians had their spiritual centre and began to establish the community around these centres. It could be argued that religious centre not only emphasised Armenians’ religious identity, also allowed them to have political representation. According to Migliorino (2008:52), relocation of the religious centre in Lebanon had a positive contribution in developing of the Armenian community. They integrated socially, economically and politically.

The mandate era not only for Armenians but also other ethnic groups, provided a suitable environment to develop their communities and the boundaries of modern

Lebanese society. For Sanjian (2001:161), the unity of the Lebanese society between Armenians and ‘others’ was based on common past experiences. Both communities saw themselves as having “... endured the tyranny of the Ottoman government in the late 19th and early 20th centuries.” As Migliorino (2008) points out, the political and constitutional formula provided some advantages in the sense of maintaining their cultures and identities. The mandate regime created a protective environment for Armenians who suffered from the deportation and conflicts. In this environment, they established their churches, schools, political parties and other cultural associations gradually.

Armenians did not participate in politics intensively at the beginning of the mandate regime since they were dealing with the trauma and were getting used to living as refugees in an odd place. However, they always paid attention to being affiliated with the mandatory regime. In 1924, Armenians were granted citizenship, and so they transferred their status from "alien to citizen" (Migliorino, 2008: 52). This decision of the mandatory regime was criticised by the Muslim population in Lebanon because it changed the balance of the population (Der-Karbetian, A and Proudian-Der-Karabetian, A, 1984:5). The Armenians started to take active roles in politics after the 1920s and became more pragmatic. They decided that Lebanon would be a new home for the Armenians, and so they became more concerned with political life. As Payaslian argues, the Armenian elites and political leaders tried to involve themselves in the decision-making process as much as they could and maintained the principle of being loyal citizens because they were repeatedly let down by the Western powers (in Kasabian, 2006:86). Armenians participated in the election of Lebanon’s Representative Council in 1925. They had their first representative in Lebanon’s Chamber of Deputies in 1929. Although he was not Apostolic and his representation was limited, there is no doubt that importance of his existence in the parliament could not be ignored. He served as a representative of minorities officially, so the requests of the Armenian community were mentioned in the parliament (Schahgaldian, 1979: 178).

The Armenian community was represented by Apostolic members of parliament in 1934. Accordingly, political parties tried to involve Lebanese politics shortly. Differently from other ethnoreligious groups, the Armenian community brought their political parties which had active political life and agenda in the Ottoman Empire. They had somehow sympathisers. Subsequently, the Armenian parties; namely, Dashnak, Hunchak and Ramgavar began to involve Lebanese politics. Before moving on to explain experiences of Armenians in the Lebanese independence period, it should be noted that there is a consensus about the political parties are the real representative of the community (Abramson, 2013:194). This consensus allows political parties to be active at ground level. Throughout the years, they were able to establish their schools, neighbourhoods and clubs. In this ways, the political doctrine can pass next generation easily and prevent assimilation while they are integrating into the Lebanese society.

Interactions between Armenians and Arab nationalists also played significant roles in developing the community. Although the Armenian political elites supported the mandatory regime since they arrived in Lebanon, their support decreased, and they began to approach the nationalists in Lebanon because the French's policy toward Turkey changed. For instance, the mandatory regime recognised the province of Alexandra (which had an intensive Armenian population) as an autonomous/independent Republic in 1938. Afterwards, the assembly of Hatay (Alexandretta) made a decision to join Turkey. For this reason, relations between the Armenian community and France started breaking down (Abramson, 2013:194). Changing attitudes of the Armenian political elites are also a good example of how Armenians conducted their checks and balances policy. According to Schangaldian (1979:178), Armenians actively participated in Lebanese nationalist movements. Once the nationalists took power, they won four seats in parliament. By the time of the 1930s, Armenian political elites and parties began to legitimise their presence in Lebanon and maximised the interests of the Armenians in the new Lebanese system. It should be pointed out that Armenian political elites and Arab nationalists had political cooperation in the past. In the election of 1936 in Sanjak, Armenians and Watani Party sought to establish independence Syria by including territories of the autonomous Sanjak worked together. Armenians were nominated in provinces that were ethnically Turks (Birsal and Ozkaya Duman, 2012: 351). It could be seen that Armenian political elites passed the destiny of the Armenian community along to other ethnoreligious groups to not live in under the Turkish autonomy. Arab nationalism became popular in Lebanon after the 1930s, Armenian political elites paid attention to developing relations with them. Even though they did not declare against the French mandate officially, they were close to Arab nationalists. It could be argued that Armenian community benefits from relations with Arab nationalists once the French mandate was terminated. In this period, their social influence and visibility in everyday life became clearer. Armenians started to transform refugee camps and shelters into neighbourhoods and modern houses.

On contrast to this transformation, it is hard to argue that the Armenian community is homogeneous. Lebanese Armenians also became divided into several fragments across political, ideological lines. The crisis of 1958, which produced the election of the Catholicos of Cilicia, was an important event that polarised the Armenians. When the head of the Catholicos of Cilicia passed away in 1952, Armenian parties were not able to agree on a candidate. All attempted elections failed. As Milgiorino (2008: 100-103) summarises, the root of the problem was Soviet interference, according to the Dashnak perspective. They argued that the Soviet authorities intend to use diasporic institutions to control Armenian communities in diasporic spaces. Therefore, the Dashnak insisted that the new spiritual leader of the Catholicos of Cilicia must be capable and courageous, independent-minded, and completely free of Soviet influence. The tension within the Armenian community was enhanced through Etchmiadzin Vazken I visiting the Catholicos. Besides, the Dashnak collaborated with President Camille Chamoun to receive the support of the central government. Despite claims that he suspended the elections, Chamoun sent

gendarmeries to Catholicos to ensure that voting would take place. In February 1956, it was declared that the Dashnak candidate, Bishop Zareh of Aleppo, had won the election. This broke up the religious unity of the Apostolic community and triggered further divisions among the Armenians. In the following days, anti-Dashnak groups, including Hunchak, Ramkavars, independents and other community representatives did not recognise the authority of the new Catholicos. They elected their candidate as locum tenens. However, it was not successful and recognised by the Lebanese government. The Lebanese government helped the new Catholicos to maintain its authority on the monastery of Bikfaya which was controlled by opposition groups.

Following years, tension and violence within the Armenian community were favoured by Arab political groups that had already had disagreements about national institutions of Lebanon. Armenian political groups had deep disagreements in May 1958 and began to attack each other (Milgiorino, 2008: 102). The Armenian quarters of Beirut were divided along political lines. While the Hunchak were based on Nor Hadjin, Khalil Badawi and Charchabouk, advocates of the Dashnak took the opposite side of the Nahr Beirut in Bourj Hammoud. Due to subsequent violence and radicalisation, some Hunchaks had to move out from Bourj Hammoud and diasporic institutions such as schools, churches, and social clubs were clearly marked in accordance with political affiliations.

In addition to intra-Armenian division and sectarianism in Lebanon, the Lebanese Civil War between 1975 and 1990 is another important event in the history of the Armenians. As a result of Palestinian refugee problems, aggressive enlargement of Israel and claim for reformation in the Lebanese National Pact, conflicts between the Lebanese National Movement (LNM) and the Lebanese Front (LP) spread across Lebanon and became a civil war. This war had multiple players who did not hesitate to use violence against civilians. Despite the multi-ethnic and religious mosaic of Lebanon, Beirut (and also other provinces) was divided into two fronts. While Christian forces controlled the east side of Beirut, Muslim powers controlled the west. The civil war continued until 1990 through the support of regional and super powers. The Armenian community was also affected by the civil war, even though Armenian parties decided not to get involved in conflicts on either side since the early days of the civil war. Rather, they even tried to be arbitrators to end the civil war. Meanwhile, both Dashnak and Hunchak continued to train their paramilitary forces to protect Armenians and their neighbourhoods from possible attacks by Christian and Muslim militants. It should be pointed out that the fact that the Armenians' took this decision was perceived as a betrayal of other Christians. They were threatened by Christian militants and became targets of some bombings in Borj Hammoud (Der-Karbetian, A and Proudian-Der-Karabetian, A, 1984; Milgiorino, 2008:152-154). As Milgiorino (2008:153) states, a large number of civilians were killed due to attacks of Chammounists and Lebanese Forces against residential and commercial areas. As a result of the civil war and insecurity, many Armenian families decided to migrate to Western countries.

This insecurity and “failed state” practices in Lebanon led to terrorist methods to be popular among Armenian youngsters. As mentioned in the history of Armenians in Turkey, ASALA was one of these terrorist organisations that developed in Lebanon. In addition to its terrorist attacks against Turkish diplomats and officers, ASALA initially aimed to kill members of the Dashnak in order to forcefully protest their methods and position regarding the “genocide of 1915”. When Lebanon was occupied by Israel, ASALA had to move its headquarters to Damascus and turned into contract killers that were used by different secret services. Also, there were other groups, namely JCAG (Justice Commandos of the Armenian Genocide), that adopted violence and radical methods by using the discourse of “genocide” as a justification (Milgiorino, 2008:154-155; Wilkinson, 1983; Hyland, 1991; Gunter, 2007).

As is seen in the short history of Armenians in Lebanon, they had highly fluctuating experiences. The seeds of the Armenian community took root and sprouted in the refugee camps, and they were then able to establish neighbourhoods. In a short time, Lebanon became one of the most important centres for Armenians regarding political, economic and cultural strength. As Milgiorino (2008) mentions, the Armenian community in Lebanon was the third largest diasporic Armenian community (175.000) in the world after the Soviet Union and the USA in the 1970s.

The presence of Armenians is still felt intensely even if the population of the Armenian community decreased radically due to the civil war. It is easy to understand which neighbourhoods of Beirut belong to the Armenians through symbols, shops, streets or architecture of the churches. For instance, while walking on the streets of Borj Hammoud, one may come across the flag of Armenia and the Dashnak or find different street names helping Armenians to remember where they come from. Currently, it is estimated that the population of Armenians in Lebanon is around 150.000 (Minority Right Group, 2008). It is difficult to find official statistics and figures related to Lebanon because the last census was conducted in 1932. Since then, there were not any formal records. Lebanese society and politics depend on critical ethnoreligious balances; it is believed that new census would jeopardise the Lebanese social system. However, it is possible to understand population trends indirect ways.

The Armenian community also has power in the economic system of Lebanon. As Abramson cites (2013:195), Armenians’ contributions to national economy were 15 per cent in 1975 even though their proportion was 8 percent of the Lebanese population. Their contributions allowed Armenians to increase their incomes. Armenians' income was forty per cent more than the Lebanese national income. Armenians are known as artisans, merchants, and professionals of every variety. They have a reputation in Lebanese society for their industry and honesty (Milgiorino: 2008:133).

The first generation’s efforts and interactions in the earlier years of Lebanon enriched the Armenian community. Differently from Kurds and Palestinian who remain marginalised, disenfranchised people, detached from Lebanese society in

sentiment and practice, Armenians can integrate into not only economic life but also social and political life. They have difficulties to reach fundamental rights such as citizenship, equality and political representation. The social exclusion leads them to live in isolated places.³ The possibilities of the Armenian community cannot be compared to what they have (Abramson, 2013:211). No other country in the Armenian diaspora provided opportunities to represent the Armenian community in the parliament. The Armenian community has the official representation and communal autonomy (Nalbantian, 2011:56). Armenians boast six seats in the 128 member-legislature. Five of the seats are allocated to Apostolic whereas one seat belongs to the Catholic Armenians. They are also guaranteed a ministerial position. Nevertheless, Protestant Armenians as the largest single Protestant group are not officially entitled. They do not have their seat, but they can be represented by various coalitions with other political groups (Abramson, 2013: 197). In the Armenian diaspora, Lebanon is unique in being the only country that guarantees its Armenian community both parliamentary and ministry representation (Nalbantian, 2011:56).

In addition to economic capital and power in parliamentary and ministry representation, the Armenian community is distinctive in terms of social and cultural capital. By standing on the heritage remained from the mandate period, they were able to establish cultural and social institutions. In 1944, Armenians were highly productive in publishing. Migliorino (2008:67) states, there were 57 publications in Lebanon. The number of the publication might be seen as the small proportion in the Western literature; however, it can be considered a significant success for the Armenian community which consisted of efforts of refugees. Behind their success, the contributions of political parties and churches cannot be ignored. Each church and political party possess publishing house, daily and even radio and TV stations. For instance, there are two main printing houses run by Lebanese Armenians; namely, Hamazkayin and Antelias. It is possible to observe connections with political parties. Hamazkayin also is known as Dashnak’s printing house and bookstore. As Migliriona (2008: 210) states they sold 7.500 items throughout book fair in 2002. Moreover, the Armenian community is also highly rich to have daily in this cultural production. In similar to political fragmentation among the Armenians, each political parties have own dailies in Lebanon. Aztag, Ararat and Zartonk are well-known newspapers are circulated among Armenians. Even if they deal with the economic crisis and have limited budgets, they are printed around 3.000 copies every day Migliriona (2008: 212). Before the Syrian war, they were sold in Syria as well. However, they are circulated only in Lebanon. In addition to printed media, social media helps Lebanese Armenians to announce their voices easily. Even though there are not any figures, it is possible to come across those web pages, social groups or blogs are published through Lebanese network. Cost efficient media

³ Further information about Palestinian refugees in Lebanon; Robers, Rebacca (2010) *Palestinians in Lebanon: Refugees Living with Long-term Displacement* (London: I.B Tauris).

tools not only allow Armenians to connect themselves with the rest of the world, but also they can strengthen relations with motherland “Armenia” easily. They can follow and react to news in Armenia easily. Finally, it should be noted that the Armenian community also has visual media facilities. FM radio stations and TV channels can contribute cultural production of the Armenians in Lebanon Migliriona (2008:212). All can be indicators showing how Armenian integration has been done in Lebanon.

It could be considered that fourth generation Armenian youngsters overcame difficulties in using Arabic and integrated into Lebanese society in contrast to their ancestors. Visibility of Armenians has increased quantitatively and qualitatively. In that vein, the Armenian community has 28 schools, over 20 churches (including Apostolic, Catholic and Protestant), radio stations, newspapers and cultural clubs.⁴ Differently from other diasporic communities, Lebanese Armenians have their university. Haigazian University has helped the Armenian culture to find a room at the highest level in the education system. It is one of the few universities which host “Armenianology” (in Abramson, 2013: 203).⁵ It is preferred by mainly Armenian students due to scholarship opportunities and cheaper tuition fee policy.

The Armenian community in Lebanon has to deal with serious issues even if their experiences are mostly positive. As a result of the civil war in Lebanon and on-going instability in the region, Lebanon has lost its economic charms Migliriona (2008: 179). In similar to other Lebanese people, Armenians also preferred to migrate to various countries to have a better life. They not only come to the European countries but also some preferred to live in the Gulf countries. Although their leaving has shrunk the size of the Armenian community in Lebanon, it has led to establishing new communities which are Lebanese origins in various countries. It could be argued that the population of Lebanese Armenians who migrated to different countries be 150.000.⁶

Conclusion

As Hawsen argues, Lebanon has become the second best country providing significant opportunities for Armenians (in Abramson, 2013:196). Even though roots of the Armenians can be found since the 14th century, their presences as a community relate to the events of 1915, the withdrawal of the French troops in Cilicia and the independence of the Sanjak of Alexandretta. It could be argued that

⁴ The first schools were opened in refugee camps and later in more congenial surrounds. Abramson (2013: 203) cites that there were 59 Armenian schools and 11.000 pupils.

⁵ The department of Armenian Studies was established in Saint-Joseph University and the American University of Beirut in 1955

⁶ It should be noted that there are not any official figures about the Armenian population. Therefore, all projections based on estimation. According to Schahgaldian before the Civil War, the population of Armenians was 250.000. However, currently, it is estimated that the Armenian community is around 100.000. Therefore, it could be assumed that 150.000 Armenians migrated from Lebanon during the Civil War.

refugees who were gathered in Lebanon be seeds of the Armenian community. Throughout the time, not only did their population increase, but also they have found a respectable place in the Lebanese society. The experiences of the Armenian community are not a straight line. Rather, their relations and experiences have been changed following socio-political developments. In earlier, they were close to the French mandate. However, later on, they did not hesitate to develop certain relations with nationalists. For this reason, the Armenian political elites have been able to maximise interests of the Armenians.

In earlier years, Armenians considered themselves as “a nation in exile”; however, they embraced and integrated themselves into the Lebanese society. Differently, from other diasporic communities, it was started that Lebanon was a religious and cultural centre for Armenians. Political representation, cultural production and headquarters of the churches differentiate Lebanese Armenians from other communities. Lebanon is the only country where the Armenian political parties find seats in the parliament. Even though the Armenian community has lost their former glory because of the civil war, economic crisis and subsequent migration flows, they have played crucial roles to establish Armenian communities in various countries.

It could be argued that experiences of Armenians have transformed Lebanon as religious, cultural and political centres. It is not exaggerated that Lebanon is a capital of the Armenian diaspora. Lebanese Armenians not only in the diaspora but also in Lebanon have distinct features.

REFERENCE

- Abramson, S. (2013). Lebanese Armenians; a Distinctive Community in the Armenian Diaspora and in Lebanese Society. *The Levantine Review*, 2(2), 188–216.
- Ada, S. (2005). *Türk-Fransız ilişkilerinde Hatay sorunu: (1918 - 1939)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- America, A. M. A. O. 2015. Amaa Directory 2015. Paramus: Armenian Missionary Association of America.
- Birsel, H., & Özkaya Duman, O. (2012). Le Sandjak est Turc (Sancak Türktür) broşüründe İskenderun sancağı sorunsalı. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 13(50), 343–366. doi:10.1501/tite_0000000361
- Der-Karabetian, A. & Proudian-Der-Karabetian, A. 1984. Ethnicity and Civil War: The Lebanese-Armenian Case. California: University of La Verne.

The History of The Armenian Community In Lebanon: From “Refugee Camps” To
“Neighbourhoods”/ Mustafa Tayfun ÜSTÜN

Greenshields, T. H. (1978). *The Settlement of Armenian Refugees in Syria and Lebanon, 1915-1939*.

Durham University.

Group, M. R. 2008. Lebanon Overview [Online]. London: Minority Right Group. Available:

<http://www.minorityrights.org/5058/lebanon/lebanon-overview.html> [Accessed 10/06 2015].

Güçlü, Y. (2001). *The question of the Sanjak of Alexandretta: A study in Turkish-French-Syrian relations*.

Ankara: Turkish historical society.

Gunter, M. M. 2007. Armenian Terrorism: A Reappraisal. *The Journal of Conflict Studies*, 27.

Hodgson, N. (2010). Conflicts and Cohabitation: Marriage and Diplomacy between Latins and Armenians

c1097-1253. In C. Kostick (Ed.), *The crusades and the near east: Cultural histories* (pp. 83–107). London: Routledge.

Hourani, A. (1947). *Minorities in the Arab world*. London: Oxford University Press.

Hyland, P. F. 1991. Armenian terrorism : the past, the present, the prospects. USA: West View Press.

Kasbarian, S. 2006. Rooted and Routed: the Contemporary Armenian Diaspora in Cyprus and Lebanon.

SOAS.

Mıghorino, N. 2008. Reconstructing Armenia in Lebanon and Syria: Ethno-cultural diversity and the state

in the aftermath of a refugee crisis, London, Berghahn Books.

Nalbantian, T. (2011). *Fashioning Armenians in Lebanon, 1946-1958* (PHD thesis)

Oran, B. (2001). *Türk dış politikası: Kurtuluş Savaşından bugüne olgular, belgeler, yorumlar* (7th ed.).

İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdoğan, G. G., & Üstel, F. (2009). *Türkiye’de Ermeniler Cemaat-Birey-Yurttaş*. İstanbul: İstanbul Bilgi

Üniversitesi Yayınları.

Sanjian, A. (2001). The Armenian minority experience in the modern Arab world. *Bulletin of the Royal*

The History of The Armenian Community In Lebanon: From “Refugee Camps” To
“Neighbourhoods”/ Mustafa Tayfun ÜSTÜN

institute for Inter-Faith Studies, 3(1), 149–179.

Sanjian, A. 2008. Armenians in the Middle East. Minorities in the Middle East. Florida State University.

Schalgaldian, N. B. (1979). *The Political Integration of an Immigrant Community into a Composite*

Society: The Armenians in Lebanon, 1920-1974. (PHD thesis)

Shemmassian, V. (2012, December 2). The exodus of Musa Dagh Armenians: From the Sanjak of

Alexandretta to Anjar, Lebanon. *Special Reports*. Retrieved from <http://armenianweekly.com/2012/12/02/the-exodus-of-musa-dagh-armenians-from-the-sanjak-of-alexandretta-to-anjar-lebanon/>

Wilkinson, P. 1983. Armenian Terrorism. *The World Today*, 39, 344-350.



Cilt: 5 Sayı: 9, Ocak 2017 / Volume: 5 Issue: 9, January 2017

ÂŞIK GÜNAY YILDIZ'IN ÇOBAN MİRZEHAN HİKÂYESİ, AVCI MUSTAFA İLE ŞAHNİZER SULTAN HİKÂYESİ VE YETİM ABDULLAH İLE SELVİNAZ SULTAN HİKÂYESİNİN EPİZOT VE MOTİF İNCELEMESİ^{1*}

Investigating Motifs And Episodes of Minstrel Gunay Yıldız's Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi (AMSSH) ve Yetim Abdullah ile Selvinaz Sultan Hikâyesi

Sibel KARADENİZ YAĞMUR^{**}

ÖZ

Halk hikâyeleri geçmiş ve günümüz kültürel ve modern hayattan izler taşır ve geleneksel edebiyatımızın en zengin ve çok yönlü türlerinden biridir. Âşık Günay Yıldız Çoban Mirzehan Hikâyesi (ÇMH), Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi (AMSSH) ve Yetim Abdullah ile Selvinaz Sultan Hikâyesini (YASSH) tasnif ederek halk hikâyeleri halkasına bir yenisini eklemiştir. Bu makalede, ÇMH, AMSSH ve YASSH epizot ve motif yönlerden ele alınıp incelenmiştir. Halk hikâyeleri metni epizotlarına ayrılmış, hem de bu epizotlarda geçen motiflere yer verilmiştir. Ayrıca daha önce doktora çalışmasını yaptığım ÇMH, YASSH ve YASSH bu makaleyle halk edebiyatı bilim dünyasına duyurulmuş olacaktır.

Günay Yıldız'a ait ÇMH, AMSSH ve YASSH'de sırasıyla şu motifler tespit edildi: Çobanlık, avcılık, evlilik, evlenme âdetleri, âşık olma, ilk görüşte âşık olma, aşk hastalığı, zengin adamlar, sihir, rüya, bade içme, rüya âleminde aşk, yardımcı derviş, çocuklara ad verme, şans ve kaderin değişmesi, yardımcı kadın, yardımcı adam, hile yoluyla aldatma, dua, formalistik sayılar, duyguların şiirle ifade edilmesi, hak âşığı, baba ana ve oğul ve çeşitli kardeşlikler, hapsederek cezalandırma, pir, hızır, harami, gurbete gidiş, baştan geçeni anlatma, düğün ve at motifi. Bunlardan özellikle rüya, bade, aşk, ilk görüşte âşk, gurbete gidiş ve dönüş,

* Yağmur, S.K. (2016). Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesinde yapılan Âşık Günay Yıldız'ın Hikâyelerinin Epizot ve Motiflerinin İncelenmesi. Basılmamış doktora tezinden türetilmiştir.

**Dr. Gaziantep Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Okutmanı, sibelkaryag@hotmail.com

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

harami, pir, derviş, çocuklara ad koyma ve düğün motifleri tüm hikâyelerde karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Âşık Günay Yıldız, hikâyeler, epizotlar, motifler.

ABSTRACT

Folk tales carry traces of past and present cultural life and one of the richest and most versatile types of our traditional literature. Three of these tale written by Minstrel Günay Yıldız are Çoban Mirzehan Hikâyesi (ÇMH), Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi (AMSSH) and Yetim Abdullah ile Selvinaz Sultan Hikâyesi (YASSH). Günay yıldız has added a new ring of folk tales by classifying these tales. In this study, the common motif structure of ÇMH, YASSH and YASSH were examined. The texts devoted to the episode as well as the motives. Also, doctoral thesis I've studied before on ÇMH, YASSH ve YASSH will be introduced to folk literature science.

The common motifs of Yıldız written 3 tales were found as shepherds, hunting, marriage, marriage customs, fall in love, fall in love at first sight, love sickness, rich men, magic, dreams, drinking bade love in a dream world, deputy dervish, giving a name to child, change of luck and fate, assistant woman and man, fooled by fraud, deception by fraud, prayer, formalistic numbers, the expression of feelings with poetry, divine minstrels, father mother and son and several fraternities, imprisoning, Pir (patriarch), Hızır (vice holy man), thieves, going abroad to find the love, explaining the things happened, the wedding ceremony and horse. Of these, dream, bade drinking, love, be in love at first sight, going abroad and return to find the loved one, thieves, pir, dervish, putting children name and wedding motifs were commonly come across in all stories.

Keywords: Âşık Günay Yıldız, tales, episodes, motifs.

GİRİŞ

Halk kültürümüzün önemli bir kolu olan halk hikâyelerimiz, eski destan geleneğinin günümüze kadar gelen uzantısıdır. Halk hikâyeleri geçmişteki ve günümüzdeki kültürel ve modern hayattan izler taşır. Halk hikâyeleri geleneksel edebiyatımızın en zengin ve çok yönlü türlerinden biridir. Halk hikâyelerinin konuları genel olarak âşık kahramanların hayatı ve maceralarıdır. Halk hikâyelerinde türkü ve anlatım iç içedir. Bir kısmının konusu tamamen aşka bağlı lirik ürünlerdir. Bazıları ise Dede Korkut ve Köroğlu gibi kahramanlık teminin ağır bastığı epik destanı hikâyelerdir. Halk hikâyelerinden Âşık Günay Yıldız tarafından tasnif edilen Çoban Mirzehan Hikâyesi (ÇMH), Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi (AMSSH) ve Yetim Abdullah ile Selvinaz Sultan Hikâyesi (YASSH) olarak üç hikâye vardır. Âşık Günay Yıldız, bu hikâyeleri tasnif ederek halk hikâyeleri halkalarına yeni hikâyeler eklemiştir. Âşık Günay Yıldız, Kars ve çevresi âşıklık geleneğinin 20. yy'daki önemli temsilcilerinden birisidir. Günümüzde halk

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

hikâyeciliği geleneğini ve babası Âşık Murat Karahan Yıldız'dan öğrendiği âşıklık geleneğini başarıyla sürdürmektedir.

Bu makalede, Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah Hikâyeleri epizot ve motif yönlerden ele alınıp incelenmiştir. Metinler kısmında okuyucunun daha iyi anlayabilmesi için hem halk hikâyesi metni epizotlarına ayrılmış, hem de bu epizotlarda geçen motiflere yer verilmiştir. Ayrıca daha önce doktora çalışmasını yaptığım (dip not) Âşık Günay Yıldız tarafından tasnif edilen ÇMH, AMSSH ve YASSH bu makaleyle halk edebiyatı bilim dünyasına duyurulmuş olacaktır.

MATERİYAL ve METHOD

Günay Yıldız'ın hikâyelerin tümünü içeren el yazması defter ve Cengiz Gökşen'in "Sana mı Kalmış Âşık Günay Yıldız Hayatı, Sanatı, Şiirleri, Atışmaları, Hikâyeleri" (Gökşen, 2012) adlı kitap bulunmaktadır. Gökşen'in kitabındaki hikâyelerle Günay Yıldız'ın kendi el yazması defterindeki hikâyeler tamamiyle aynıdır. Basılmış olması açısından Gökşen'e ait kitaptan yararlanıldı.

Âşık Günay Yıldız'ın ÇMH, AMSSH ve YASSH hikâyelerindeki epizotlar aşağıda belirtilen sırayla incelenecektir.

- 1.Kahramanların doğumları ve aileleri.
2. Kahramanların âşık olmaları.
- 3.Kahramanların sevgililerini bulmak için seyahate çıkmaları.
- 4.Kahramanların kavuşmalarını engelleyen kişi ve unsurlar.
5. Kahramanlara yardım eden kişiler.
6. Konuşmalar ve sonuç

Epizotlardaki motifler Stith Thompson tarafından belirlenen motif ana başlıklarına göre incelenecektir.

1.1 ÇOBAN MİRZEHAN HİKÂYESİ

Epizot 1: Kahramanların Doğumları ve Aileleri

Hikâyede Mirzehan ve Nazlı Süzan ülkesi, Şafak şehrinin Sürmeli köyünde yaşarlar. Aralarında ciddi bir muhabbet ve sevgi bağı olan Mirzehan ve Nazlı'nın gözleri toktur. Mirzehan'ın geçim kaynağı çobanlıktır. Nazlı da bostanında ektiği sebzeleri satarak eve katkıda bulunmaktadır. Yıllar sonra ikisinin de babaları ve anneleri vefat eder.

Burada karşımıza **çobanlık** (işler ve meslekler; cemiyet) ve **evlilik motifi** çıkmaktadır.

Hikâyede Seyithan doğarken şu olaylar yaşanır: Mirzehan ve Nazlı'nın çocukları olmamış ve bu duruma üzülmüyorlardı. Bir gün yaşlanıp kuvvetten düşüklerinde ellerinden tutan eden bir evlatlarının olmasını ve soylarının devam etmesini isterler. Her ikisi de Allah'tan umut kesilmez, bizi yaratan Allah'tır, Allah her şeye kadirdir" diyerek dua ettiler. Çoban Mirzehan bir duvarın dibinde oturur ve

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

o anda Kible tarafından ince bir rüzgâr esmeye başlar. O rüzgârın etkisi ile Çoban Mirzehan şu dörtlüğü okur:

Mirzehan fedadır yoluna bu can,
Çökünce karanlık ağarınca tan,
Bir evlat isterim yüce Allah'tan,
Bizleri de yazsın fermana söyle.

Bu dörtlükle içindeki arzularını çok büyük bir kapıya, yani Yaradan'a yollamıştı. O kapıdan cevap geleceğine inanıyordu. Eve geldiklerinde yüzlerinde bir tebessüm vardır. Nazlı bu mutluluğun sebebini sorar. Mirzehan buna şu dörtlükle cevap verir:

Bir haber yolladım şahlar şahına,
Kible tarafından esen yel ile
Arzu maksudumu beyan eyledim,
Götürdüler bilinmeyen yol ile.

Nazlı Çoban Yaradan'a bir yalvarışı gibi dua ettiğini anlar. Birbirlerine sarılarak yattıktan sonra Çoban Mirzehan bir rüya görür. Mirzehan rüyasında koyun güderken çok şiddetli yağmur yağmakta olup kuvvetli bir rüzgâr kendisini çok yüksek bir dağın tepesine atar. Çok korkunç, zindan gibi karanlık ve soğuk bir ortamda aksakallı nurani bir baba görünür. Zorluklardan kurtulmak için şu dörtlüğü okur:

Amansız darda kalmışım,
Baba yardım eyle bana.
Buraya nasıl gelmişim,
Baba yardım eyle bana.

Sakallı pir baba, yavrum hiç korkmama gerek yok bu dağa Murat dağı derler. Duası kabul olan kula Allah her şeyi verir. Pir, Mirzehan'a "Dön arkana, bak. Ne var?" diye sorar. Arkasına döner ve dağın boyunca up uzun bir ağaç görür ve bu ağaca tutunarak aşağı iner. Hanımı Nazlı, "Bey, inşallah o ağaç bize bir evlattır, olacak büyüyecek bizi kurtaracak, kol kanat olacak." der. Aylar geçtikten sonra Nazlı Hanım hamile kalır. Nazlı dünyaya bir oğlan çocuğu getirir.

Burada **rüya** (harikulade hadiseler) **ve badelenme ve yardımcı derviş motifi** karşımıza çıkmaktadır.

Çoban Mirzehan aradan zaman geçtiği halde ismi olamayan oğluna koyacağı ismi Nazlı'ya şu dörtlükle söyler:

Geçti Mirzehan yanından.

Ermişlerin mekânından,

Ses geldi Kible yönünden.

Adını Seyithan verdi

Burada çocuklara ad verme motifi karşımıza çıkar:

Seyithan yedi yaşındadır. Annesi Nazlı razı olmadığı halde babası ile koyun gütmeye gider. Bir zaman sonra Çoban Mirzehan ile oğlu Seyithan birkaç saat birbirlerini göremezler. Yolda arkadaşı bir çobana rastlar ve Seyithan'ı sorar. Çoban yolda geçen bir kervan gördüğünü, o kervanla beraber olabileceğini söyler.

Burada şans ve kaderin değişmesi ve tesadüfi karşılaşmalar ve yardımcılar motifi karşımıza çıkar.

Epizot 2: Kahramanların Âşık Olmaları

İbrahim Bey'in 7 yaşlarında iken evlatlık aldığı Seyithan 17-18 yaşında yakışıklı bir delikanlı olmuştur. Babası gibi nal ustası olmuştur. Ailesi onun eğitimine de önem vermiş ve iyi bir medrese eğitimi almıştır. Gülüzar medrese arkadaşıdır. Gülüzar ile gönül dostluğu başlar. Gülüzar zengin olan Rıza Beyin kızı olup hem çok güzel hem de akıllıdır.

Annesi, Seyithan'a, "Anlarım hani, bir sevda rüzgârı mı var, yoksa sana da mı o rüzgârdan esti?" diye sorar. Seyithan annesinden saz ister ve çalma bilmesi de sazı göğsüne dayar şu dördlüğü okur:

Ana aşkın pazarında gezerken.

Aklımı başımdan aldı bir güzel.

Ben kendi hâlimde okuryazarken,

Beni sevdasına saldı bir güzel.

Burada âşık olma (evlilik aşk motifi), isteğin şiirle ifade edilmesi (tanıma imtihanı) ve baba ana ve oğul (cemiyyet, aile motifi) motifleri karşımıza çıkar.

Seyithan bahçenin içine girer ve Gülüzar'a şu dördlüğü okur:

Sazlıbahçenin içinde,

Ben bir peri kızı gördüm.

Gökyüzüne ziya salan,

Bir seher yıldızı gördüm.

Sözler bittikten sonra her ikisi birbirlerine sarıldılar, görüştüler. Bu buluşmaları yaşlı bir kadın Gülüzar'ın annesine söyler. Gülüzar'ın anası babası

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

öğrenirse her ikisini de cezalandıracağını söyler ve görüşmemeleri için oda hapsi verir. Gülüzar Seyithan'ı görünce yasemen zülüflerini bastı sinesine ve şöyle karşılık verir:

Sevda sarhoşuyam pirlere elinden,

Aşkın badesini içip gelmişem.

Müsaade istedim seni görmeye.

Sırrımı anama açıp gelmişem.

Söz tamama erince her ikisi birbirlerine öyle sarıldılar ki, siyah sandal sarı tele, şeyda bülbül gonca güle, melez gömlek kulaç kola, aç sarıçiçeğe, Çıldır çeçile, Şöreyel lavaşa, Azeri boşbaşa, deve kangala, Terekeme hangele sarılan gibi sarıldılar.

Burada kötü yaşlı kadın, hapsederek cezalandırma, âşık olma ve bade içme motifleri karşımıza çıkar.

Epizot 3: Çoban Mirzehan'ın Oğlu Seyithan'ı Bulmak İçin Seyahate Çıkması

Çoban Mirzehan ve Nazlı kendi aralarında anlaşarak Mirzehan'ın oğlunu arayıp bulmasına karar verdiler. Yaşlı kadın Senem nene Nazlı'nın yanında kalır. Mirzehan yola çıkar ve Yol Üstü Hanı'nda konaklar. Hancı Kadir baba isminde yaşlı birisidir. Çoban Mirzehan Hancı babaya kaybolan yavrusunu şu dörtlükle söyler:

Nasıl kayboldu ki bende bilmedim,

Ben yavrumu aramaya gelmişem.

Her yanı aradım baktım bulmadım,

Ben yavrumu aramaya gelmişem,

Duruma üzülen hancı şöyle cevap verir: İki gün evvel buraya yol kesip adam kaçırın bir kervan geldi. Yanlarında yedi sekiz yaşlarında güzel bir çocuk vardı. Kamer şehrine doğru gideceklerini söylüyorlardı.

Burada yardımcı yaşlı kadın ve yardımcı yaşlı adam motifleri bulunmaktadır.

Epizot 4: Kahramanları Engelleyen Kişi ve Unsurlar

Haramilerin kervanı yolda giderken dereye doğru inen Seyithan'ı görürler. Çocuğu kandırma yolunu denerler. İçlerinden birisi develeri sürenlerin hepsinin çocuk olduğunu hem sürüp hem eğlendiklerini söyleyerek çocuğu heveslendirir ve deveye bindirip kaçıtır.

Burada hile yoluyla aldatma ve kaçırılmalar motifleri bulunmaktadır.

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

Seyithan'ı kaçıran haramiler, Kamer şehrinde yanlarında 10 çocuğu varlıklı ailelere satarlar. Şehir esnaflarından Nalcı İbrahim isminde bir adamın da hiç çocuğu yoktur. Nalcı İbrahim'e haber verirler ve bir çocuğu satmak isterler. Nalcı İbrahim'in gözü Seyithan'a takılır. Seyithan bana evlat olur musun sorusuna haramilerden kurtulmak için evet der ve birlikte eve gelirler.

Burada akıllı davranışlar ve talihsizlikte teselli ve şans ve kaderin değişmesi motifleri bulunmaktadır.

Çoban Mirzehan sazı elinde, sözü dilinde Kamer şehrine varmaya çalışırken para kazanması için bazı âşık kahvelerinde çalıp söylüyordu. Âşık Bedirhan Serdar Hanın tüm âşıklarını yenmiştir. yörede tanınan, saygı duyulan birisi olan Serdar Han onurumuzu kurtarsa ancak Mirzehan kurtarır diyerek, bir hafta sonra o yüz elli âşığı yenen Âşık Bedirhan'ın önüne âşık çıkacak adı da Mirzehan'dır diye ilan ettirir. Eğer Mirzehan o âşığı yener ise kırk gün kırk gece davullar zurnalar çalacak. Serdar Han, Mirzehan'a zorlu imtihanında kendisini inşallah mahcup etmeyeceği söyler. Yarışmada geleneğe göre ilk söz hakkı herkesi yenen usta âşığın idi. Serdar Han ilk sözü Bedirhan'a verir. Sözler bittikten sonra Bedirhan'ın morali biraz bozulur. Serdar Han Mirzehan'a aferin âşık der. Âşık Bedirhan, âşık şimdi sana bir muamma ayağı açacağım, önce benim açmam lazım, çünkü ben burada birçok âşıkla değiştim, bunları yendim der. Son sözler söylendi. Mirzehan'ın son sözüne de Âşık Bedirhan'dan cevap gelmemiştir. Âşık Bedirhan sazını çıkardı, Mirzehan'a uzattı. Mirzehan, Âşık Bedirhan'a sazını almasını, bu âşıklığın şanına yaraşmayan bir şey olduğunu söyler.

Burada imtihan (atışma), dua, kaybetmeler ve kazanmalar, formalistik sayılar, alçak gönüllülük (akıllı ve akılsız davranışlar) ve ziyafetler (adetler, cemiyet) motifleri karşımıza çıkar.

Epizot 5: Kahramanlara Yardım Eden Kişiler

I. Rıza Bey'in Bindiği Atın Ayağının Nallanması

Tellal, duyduk duymadık demeyin, Rıza Bey'in bindiği atın ayağındaki nalın birisi düşmüş, ne kadar nal ustası getirdiysek, aynı ölçüyü tutturamadılar, ayrıyeten o atı da hiç kimse nallayamıyor, kendine güvenen varsa nalını alsın gelsin, eğer yapar ise istediği ne ise onu verecek, ağırlığı kadar da altın verecek, diye bağırır. Seyithan hünerlerini göstererek atın nalını yapıp sevdiği kızın bası Rıza Bey'e kendisini kanıtlamayı düşünür.

Burada mükâfatlandırma, mükâfatlandırılmış işler ve hüner imtihanı motifleri bulunmaktadır.

Seyithan tellal yine gelsin diye dua ediyordu. Tellallar göründü ve duyduk duymadık demeyin çok acil olarak beyin kıratının bir nalı çıkmış, şimdiye kadar yapan çıkmadı diye bağırmaya başladılar. Seyithan, Bey'in atının nalını çakan Arap usta geçen yıl vefat ettiğini duyar ve sevinerek duygularını şöyle ifade eder:

Her yerde gözlerim seni arıyor.
Neredesin kara gözlüm, neredesin.
Esen yelden uçan kuştan soruyor.
Neredesin kara gözlüm, neredesin.
Burada dua ve Şans ve kaderin değişmesi motifleri bulunmaktadır.

III. Çoban Mirzehan Günler Sonra Kamer Şehrine Ayak Basması

Bu arada Çoban Mirzehan günler sonra Kamer şehrine ayak basar. Çoban Mirzehan 11 yıldır oğlunu bulmak için dolaştığını şu dörtlülle anlatır:

Saz elinde vatanımdan uzakta,
Bir iş için ben bu yola düşmüşüm.
Çileli yaşadım gamda merakta,
On bir yıldır gurbet ele düşmüşüm.

Çoban Mirzehan Yaren şehrinden Serdar Han'ın verdiği nameyi Tufan Han'a vereceğini söyler. Han, Serdar Han bu mektupta senin değerli bir Hak âşığı olduğunu ve yüz elli âşığı yenen âşığı sen mat ettiğin yazıyor der.

Burada Hak âşığı (hükümler ve kararlar; geleceğin tayini) motifleri bulunmaktadır.

IV. Mirzehan'ın Rıza Bey'in Zarfın İçine Koyduğu Muammaı Bilmesi

Rıza Bey, âşık dinlemek için Tufan hanın hanına gelir ve yanında aşığa katkı için para topladığını, fakat zarfın içine koyduğu muammaı çözerse parayı vereceğini belirtir. Sazını eline alan Âşık Mirzehan muamma için şu dörtlüğü okur:

Mirzehan der ki yarenler,
Benden muamma soranlar.
Bade içiren erenler,
Seslesin bu yerde beni.
Bir hayır iş var başında,
Ayrılık yolu görünür.
Genç bir çocuğun elinde,
Kıratın nalı görünür

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

Rıza Bey " muamma öyle de ama tahminler yanlış. Çünkü ne hayır iş, ne hayırlığı, sonra benim atın nalını her usta yapamıyor, bir çocuk nasıl yapabilir?" der. Mirzehan devam eder:

Davul zurna sesi gelir,
İnsanın hevesi gelir,
Âşıklar destesi gelir,
Sazların teli görünür

Muammayı açarlar ve Bey'in "acaba benim kıratımın ayağına nal yapacak bir usta bulunacak mı?" diye yazdığını görürler. Han, Mirzehan'a muamma doğru, fakat dediklerinden bizler bir şeyler anlayamadık diye sorunca? Mirzehan bunu şöyle ifade eder:

Bir devran karşımda durdu,
Erenler aynayı kurdu.
Pirlerim böyle gösterdi,
Ben gördüğümü söyledim

Burada muamma (imtihan) ve bade içme ve pirlerin aynada muammayı göstermesi motifleri bulunmaktadır.

V. Âşık Mirzehan'ın Tufan Han'a Niye Geldiğini Söylemesi:

Mirzehan, Tufan Han'a neden geldiğini şu dördlülle cevap verir.

Bezirgânlık yapan birkaç harami,
Gör bizlere neler ettiler beyim.
Oğlumu kaçırıp Kamer şehrinde,
Köle niyetine sattılar beyim.

Tufan Han senin oğlunu, şehrin altını üstüne getirip buldurtacağım, der.

Burada isteğin şiirle ifade edilmesi (tanıma imtihanları), harami (işler ve meslekler) ve çeşitli kaçırımlar motifleri bulunmaktadır.

VI. Kahramanımız Seyithan'ın Gülüzar'a ulaşması mücadelesi

Seyithan günleri sayıyordu. Gülüzar'ın komşusu yaşlı bir neneden kâğıdı Gülüzar'a vermesini istedi. Seyithan mektupta şu dördlüğü söyler:

Seyithan der boş dünyayı neylerim,
Senin ile ben gönlümü eylerim,
Saçın okşar kulağıma söylerim,

Sana bir sözüm var gelince yârim.

Seyithan Gülüzar'a buluştuktan sonra, babasıyla kesilen bir ay zamanın yarın dolacağını, Allah yardım ederse babasının atının öbür nalını çakacağını ve bunun onun bir imtihanı olduğunu belirtir.

Burada yardımcı yaşlı kadın, beceriklilik imtihanı ve vazifenin tayin edilmesi (cesaret imtihanı) motifleri bulunmaktadır.

VII. Rıza Beyin, Seyithan'a Dönerek, Babasıyla Beraber Gülüzar'ı İstemeye Gelmesini Söylemesi

Elinde çekici ve nalı olan Seyithan tellalara, Bey'in atının nalını yapacak ustayım, bu elimdekiler de malzemelerim, der. Rıza Bey baktı ki genç bir delikanlı, hemen o akşam âşığının dediğini hatırlar. Seyithan kıratın dört ayağını da öyle bir nalladı ki eskisinden daha güzel olmuştu. Buna sevinen Bey şimdi benden iste ne istersen, ev mi para mı, tarla mı ne istersen iste diye sorunca Seyithan sözle isteğini şöyle ifade eder:

Hakkın emri Peygamber'in kavliyle,

Bey'im senden Gülüzar'ı isterim.

Beni gözlü yaşlı düşürme yola,

Bey'im senden Gülüzar'ı isterim.

Beni Mecnun etti zülfü dolaşık.

Elbet âşığımı gezdirir maşuk,

O bana sevdalı ben ona âşık.

Beyim senden Gülüzar'ı isterim.

Seyithan'ım böyle yazılmış yazı,

Koyma içimizde kurtulmaz sızı.

Göster beyliğini kavuştur bizi,

Bey'im senden Gülüzar'ı isterim.

Bey adamlarına Seyithan'ı bir yere kapatmalarını ve içeriden çıkarmamalarını emir verir. Bey, Gülüzar'a bu çocuğu tanıyıp tanımadığını sorar. Gülüzar yirmi dört yasemen zülüflerini bastı sinesine ve şöyle cevap verir:

Baba ben birini sevdim,

Sinemde dağlar bıraktı.

Yüreğime ataş saldı,
Gözümü ağlar bıraktı.

Bir bakışta gördü beni,
Güzelliği sardı beni,
Sevdasıyla vurdu beni,
Yaramı bağlar bıraktı.

Babası kızına bey çocuklarına layıksın, ben senin hatırın için onu cezalandırmadan yollarım gider, sen de unutursun olur der. Gülûzar ağlayarak:

Düştüm ataşına yanar ağlarım,
Baba Seyithan'ı benden ayırma,
Yoksa kara giyer kara bağlarım,
Baba Seyithan'ı benden ayırma.

Bey, Seyithan'a dönerek, birbirlerini çok sevdiklerini anladığını kendisinin haber verdiğinde babasıyla beraber Gülûzar'ı istemeye gelmesini söyler. Seyithan babasına şu dörtlüklerle haber verir:

Bey söz verdi elçi bekler,
Baba git al sevdiğimi,
Sevinsin seven yürekler,
Baba git al sevdiğimi.

Burada anlaşmalar ve söz vermeler (geleceğin tayini), mükâfatlandırılmış işler (mükâfatlar ve cezalar), cezalandırılmış işler (mükâfatlar ve cezalar), adetler (cemiyet), nal ustası (işler ve meslekler, cemiyet), hüner, beceriklilik imtihanı (aşk imtihanı) ve vazifenin yerine getirilmesi (cesaret imtihanlarının vazifeleri) motifleri bulunmaktadır.

VIII. Âşık Mirzehan'ın 11 Yıl Sonra Oğluna Kavuşması

Mirzehan, atı nalladığı zaman Beye türkü söyleyen gencin adının Seyithan olduğunu duyunca gencin Nalbant İbrahim'in oğlu olduğu öğrenmiş, fakat şüphelenmiş ve Han'a söylemiştir. Han Seyithan adlı çocuğu saraya getirmelerini emretmiş. Mirzehan Seyithan'ı görünce, uzaktan bile olsa gelişinden tanıdı oğlunu dayanamadı, sazını eline aldı ve oğlunun gelişine şunları söyledi:

Tufan han müjdeler olsun,
Bu gelen benim oğlumdur,

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

Daha bu hasret son bulsun,
Bu gelen benim oğlumdur.

Kendisini oğlu tanımayınca Mirzehan Tufan Han'a doğru söyledin, beni tanıyamadı der ve eline sazı alır:

Düşmüşem çöllere görsen halımı,
Ben Çoban Mirzehan babanım senin.
Anan Nazlı bekler durur yolunu,
Ben Çoban Mirzehan babanım şenin.

Baba oğul birbirlerini sarıldılar, bu hasretin kavuşması Han'ı da duygulandırmıştı.

Burada baba ve oğlu (aile, cemiyet), Asker (işler ve meslekler, cemiyet), Şans ve kaderin değişmesi (şans ve kaderin tabiatı) ve işaretle tanıma (tanıma imtihanları) motiflerine rastlanmaktadır.

IX. Seyithanın İbrahim ustaya gerçek babası Mirzehan'a kavuşmasını anlatması: Seyithan babası İbrahim ustaya:

Baba gittim Han yanına,
Gördüm babamı babamı.
Selam verdim divanına,
Gördüm babamı babamı.
İbrahim Usta şaşırınca, Seyithan şu dördlüğü okur:
On bir yıl gurbette kalmış,
Hasretle sararmış solmuş,
Benim peşim sıra gelmiş,
Gördüm babamı babamı.

Burada gurbete gidiş ve şans, kaderin değişmesi (kaderin ters dönmesi) ve baştan geçeni anlatma (tanıma imtihanı) motifleri vardır.

Epizot 6: Sonuç ve Konuşmalar

I. Gülüzar'ı Seyithan'a İstemeye Gitme:

İbrahim Usta hanımı ile Bey'in konağına gelir ve geleneklere göre yaşlı birisi Gülüzar'ı Seyithan'a ister. Aralarında söz kesildi, nişandan bir hafta sonra düğün günü alınır.

Burada gelenek (âdetler, cemiyet), söz vermeler ve anlaşmalar (geleceğin tayini), nişanlanma (aşk, evlilik), isteğin şiirle ifade edilmesi (tanıma imtihanları) ve tanıma imtihanı motifleri bulunmaktadır.

II. Damat Seyithan ile Gelin Gülüzar'ın muratlarına ermeleri

İbrahim Usta'nın bir endişe vardı içinde. Acaba Han sarayında düğün nasıl olacaktı diye. Neyse bir söz var, at ayağı külünk olur, âşık dili yürük olur, tez vurur tez götürür menziline tez yetirir. Zaman geldi, düğün sona erdi, gelin ile damat doğruca İbrahim Usta'nın evine gitti.

Burada **düğün merasimi (evlilik) ve kalıp sözler motifleri** bulunmaktadır.

III. Seyithan'ın 11 yıl sonra gerçek annesi Nazlı ile buluşması

Yaşlı Nene Nazlı'ya sahiplik etmiş, Nazlı ise bostanda yetiştirdiği şeylerle yıllar yılı geçimini tedarik etmişti. Nazlı, Nene'yi uyandırarak, Nene kalk çok güzel bir rüya gördüm, rüyamda bizim bostanda bir ağaç bitmişti, onun iki dalı vardı, her dalda da bir büyük elma, ben hemen gittim, o elmaları koparmaya, sen bırakmadın, sen hele zamanı var deyip bırakmadın der. Kervan Şafak şehrine geldi ve Seyithan anasına şöyle seslenir:

Ana yaklaş gel bu yana,

Bu gelen senin oğlundur.

Ey dikkat eyle bak bana,

Bu gelen senin oğlundur.

Burada **rüya (harikulade hadiseler) motifi** bulunmaktadır.

1.2. AVCI MUSTAFA İLE ŞAHNİZER SULTAN HİKÂYESİ

Epizot 1: Kahramanların Doğumları ve Aileleri

I. Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan'ın Aileleri ve Sosyal Durumları:

Helen ülkesinin Güder şehrinde çok değerli, saygı duyulan, zengin bir insan "ağa" lakaplı Abdullah Ağa'nın hanımının ismi Nergiz ve yedi kız bir de oğlu vardır. Mustafa en küçük çocuktur ve avlanmayı çok sevdiği için yörede Avcı Mustafa diye bilinir ve çağrılır. Şahnizer Sultan Karan ülkesinin Serhat şehrendir. Babası bir şahtır, adına Ahmet Şah derler.

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

Burada zengin adamlar (sosyal durumlar), şah (krallık ve asilzadelik, cemiyet), çeşitli kardeşlikler (aile) ve avcılık (işler ve meslekler) motifleri bulunmaktadır.

Epizot 2: Kahramanların Âşık Olmaları

1. Avcı Mustafa İle Şahnizer 'in İlk Karşılaşmaları

Mustafa ise ceylanı yakalamaya uğraşınca önünde bir güzeller sürüsü görür. güzellerden birisi çok değişik bir güzelliğe sahiptir ve görür görmez âşık olmuş ve aşk ile düşüp bayılmıştır.

Burada ceylan (hayvan) ve sevgililerin karşılaşmaları (aşk, evlilik) ve ilk görüşte âşık olma (aşk, evlilik) motifleri bulunmaktadır.

II. Mustafa'nın Âşık Olduğunu Arkadaşlarına Şiirle Anlatması

Arkadaşları baygın gördükleri Mustafa'yı cin çarptı zannederler. Mustafa arkadaşlarına şöyle seslenir:

Geçti güzeller sürüsü,
birisi vurdu bana,
Saçlarını kement etti,
bir tuzak kurdu bana.
Mustafa'yım o güzelin hayalini anarım,
Bir daha onu görmezsem ateş alıp yanarım.
Bir semin esiri oldum, pervane tek dönerim,
Yaratırım bu sevdayı münasip gördü bana.

Burada cin çarpması (harikulade yaratıklar, periler ve cinler) ve isteğin şiirle ifade edilmesi (tanıma imtihanları) motifleri bulunmaktadır.

III. Şahnizer Sultan'ın İsmi Bilmediği Âşık Olduğu Kişi İçin Hastalanıp Yatağa Düşmesi

Sevdadan daha birkaç ay geçmesine rağmen Şahnizer Sultan erimeye başlamıştı. Güleser cariyeye ve Anası Melek Sultan durumun hekimlik olmadığını aşk olduğunu biliyorlardı.

Burada aşk hastalığı motifi bulunmaktadır.

Epizot 3: Kahramanların Sevgililerini Bulmak İçin Seyahate Çıkmaları

I. Avcı Mustafa'nın Şahnizer Sultan'ı Aramaya Çıkması

Arkadaşları ile Şahnizer'i ararken bir zaman sonra Ceylan Dağının eteklerine kadar gelirler. Mustafa orada durarak sazını çıkarır ve şu dörtlüğü okur:

Mustafa'yım sana geldim,

Gezdim gördüm ilham aldım

Ben sevdayı sende buldum,

Âşık oldum yara dağlar.

Burada gurbete gidiş dönüş (kaderin ters dönmesi) motifi bulunmaktadır.

II. Avcı Mustafa'nın Aşkı Şahnizer Sultan'ı Bulmak İçin Evden Ayrılması

Mustafa anasına gideceğini şöyle söyler:

Hakkını helal et kesme duanı,

Men gedirem gurbet ele ay ana.

Uzak yerde gözü yolda kalan var.

Hasret koyma gonca güle ay ana.

De ki getti sevdiğini getire.

Sevdasını muradına yetire,

Mustafa der her şey kalır hatıra.

Yeter sonu hayır ola ay ana.

Mustafa ve arkadaşı Hasan, kervanla avladıkları hayvan derilerini götürerek orada bir dükkân kiralamayı ve hem satıp ticaret yapmayı planlarlar.

Burada gurbete Gidiş (kaderin ters dönmesi), akıllı adamlar (zeki insanlar ve hareketleri, zekilik), ve ticaret yapma (işler ve meslekler) motifleri bulunmaktadır.

III. Avcı Mustafa'nın Aşkı İçin Yollara Düşmesi

Kervanın her şeyini yüklemişlerdi. Mustafa ayrılmanın çok zor olduğunu görünce, terazinin diğer kefesinde sevda ağır basıyordu. Bu durumu Mustafa şöyle belirtir:

Anadan babadan elden ayırdın,

Nerden geldin buldun beni ayrılık.

Sonu görülmeyen yollara saldın,

Heç olmaz olaydın seni ayrılık.

Burada gurbete gidiş (kaderin ters dönmesi) motifi bulunmaktadır.

IV. Avcı Mustafa'nın Kervanla Beraber Çok Zor Bir Geçitten Geçerken Haramilere Esir Düştüğünde Sazı İle Haramileri Dize Getirmesi

Harami başı, ellerinizi yukarıya kaldırın dediğinde, Mustafa sazı ile ellerini yukarıya kaldırır. Harami başı, âşıkları çok sevdiğini söyler ve kendilerine bir iki çalmasını ister. Mustafa kendi sazı ile şöyle der:

Bir aydır gurbet eldeyiz,

Bizi azat et harami.

Bitmez tükenmez yoldayız,

Bizi azat et harami.

Harami başı, Mustafa'dan âşıklara yenilmeden geri dönmesi söz vermesini ister ve yollarını açar.

Burada harami (işler ve meslekler) ve gurbet motifleri bulunmaktadır.

V. Avcı Mustafa ve Arkadaşı Hasan'ın Şehre Ayak Basmaları

Şehre varınca planları şehirde bir dükkân kiralayıp getirdikleri o hayvan derilerini satarken, bir taraftan da bir terzi ayarlayıp giyecek elbise hâline getirip satarken asıl amaçları olan Şahnizer Sultan'ı sormaktır. Bir gün tellalın Ahmet Şah'ın kızı Şahnizer Sultan ağır hastadır, onu kurtaracak doktor hekim aranıyor diye çağırır. Mustafa'nın planı hekim kılığına girerek Şahnizer'i görmektir. Hekimlik elbisesini giydi yüzüne sakal yapıştıırıp, eline de bir baston alarak saraya gider. Uyuyan kızla yalnız kaldığında elindeki bastonu sinesine dayayarak şunu söyler:

Sevdiceğim aç gözünü beri bak,

Sevdana tutulup sana gelmişem.

Aynayı devranda gördüm yüzünü,

Ateş alıp yana yana gelmişem.

Şahnizer Sultan gözünü açar, Mustafa takma sakalını aşağıya indirdi, o anda Şahnizer Sultan kalkarak Mustafa'ya, Mustafa'da Şahnizer Sultan'a öyle sarıldılar ki, ne milyar üzerine, siyah sandal sarı tele, şeyda bülbül gonca güle, farsı lügat imran dile, aç arı çiçeğe, Çıldır çeçile, Ardahan kayışa, Şöreyel lavaşa, yerli haşıla, Kürt soğana, Azeri bozbaşa, deve kangala, terekeme hangele sarılan gibi sarıldılar.

Burada tellal (işler ve meslekler), Kılık değiştirme (tebdil-i kıyafet şeklinde aldatma, aldatmalar), Mustafa'nın Şahnizer'i bulmak için dükkân kiralaması (akıllı davranışlar) ve diğer hileler, aldatmalar motifleri bulunmaktadır.

Epizot 4: Kahramanlara Yardım Eden Kişiler

I. Avcı Mustafa'nın Piri Dervişle Karşılaşması ve Dervişin Türkü ile Cevap Vermesi

Derviş adının Piri Derviş olduğunu işinin bu olduğunu söyler ve bunun üzerine Mustafa:

Kudretten verdiler bir kadeh içtim,
Gördüm cemalini kendimden geçtim,
Olanlar olmuştu gözümü açtım;
O devranın o hayali bendedir. der.

Buna karşılık Piri Derviş şöyle der:

O divan ki ermişlerin cemidi,
Âşıkların devranı demidi,
Sana o badeyi veren kimidi,
Keramet Allah'ta dolu bendedir.

Mustafa şöyle karşılık verir:

Burada Piri Derviş (yardımcı derviş, yardımcıları, şans kader), bade içme (aşk) ve din motifleri bulunmaktadır.

II. Piri Derviş'in Avcı Mustafa'nın Sevdiği Kız Şahnizer Sultan'ı Avcunun İçinde Göstermesi

Derviş Mustafa'ya," Oğul şimdi kulağımı aç beni iyi dinle, seni aşka düşürüp badelendirme görevi benimdi der ve avcuna bakmasını ister. Mustafa, Dervişin elinin içinde büyük bir saray içinde aşık olduğu kızın cemalini görür. Derviş Baba, Şahnizer Sultan'ın Babasının bir şah olduğunun adının Ahmet Şah ve Karan ülkesinin Serhat şehrinde yaşadığını söyler.

Burada bade içme (aşk) ve yardımcı derviş (Piri Derviş) motifleri bulunmaktadır.

III. Ahmet Şah'ın Kızı Şahnizer Sultan'daki Değişiklikleri Fark Etmesi ve Bu Durumu Anlamak İçin Arkadaşı Güleser Cariye'den Yardım Alması

Ahmet Şah çok arif insandı kızı Şahnizer Sultan günden güne zayıflıyor olmasının normal durum olmadığını düşünerek arkadaşlarından Güleser Cariye'den yardım ister. Şahnizer Sultan yirmi dört yasemen zülüflerini bastı sinesine ve Güleser Cariye şu dörtlükle cevap verir:

Aşkın hastasıyam, sevda sarhoşu.

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

Dolanıram iki gözü yaş gibi.

Ayrılığa düştü belalı başım,

Eşini yitiren garip kuş gibi.

Burada aşk hastalığı (aşk, evlilik) ve yardımcı kadın (yardımcılar, şans ve kader) motifleri bulunmaktadır.

IV. Şahnizer Sultan'ın Rüyasını Güleser Cariye 'ye Anlatması

Şahnizer Sultan, Güleser'e, rüyasında kendilerine doğru bir kervan geldiğini, herkes koştuğu halde kendisinin koşmadığını, kervandakilerin ne sattıklarını sorduklarında güzeller için çeyiz sandığı sattıklarını anlatır. Şahnizer Sultan, Güleser Cariye 'ye bunu şu dörtlüklerle söyler:

Sevdiğim çıkıp gelecek diye,

Yollarını beklemekten yoruldum.

Bu gün bu gün yarın yarın diyerek,

Günlere gün eklemekten yoruldum.

Şahnizer Sultanım verdiler bade,

Söylemedim ne kardeşe ne ya da,

Gündüzler gaflette gece rüyada,

Hayalini koklamaktan yoruldum.

Burada bade içme, realist rüya (harikulade hadiseler) ve rüyada âşık olma (aşk, bade içerek âşık olma) motifleri bulunmaktadır.

V. Şahnizer Sultan'ın Türkü Söyleyerek İyileşmesi

Bahçedeki Güleser cariye ve tüm kızlar Sultanlarının iyileşmesine çok memnun olmuşlardı. Sultanları iyileşmiş türkü söylüyordu. Buna şaşırان Melek sultan şöyle söyler:

Gönlümün sultanı canımın canı,

Senin yüzün gülse men de gülerem.

Ele sarhoş durup öldürme meni,

Kara tellerine kurban olaram.

Burada harikuladelik, aşk, İşaretle tanıma motifleri bulunmaktadır.

VI. Ahmet Şah'ın Şahnizer Sultan'ı Mustafa'ya Vermeye Karar Vermesi

Durumu anlayan Ahmet şah kızını iyileştiren hekim kimdir diye sorduktan sonra o zindandaki adamı çıkarıp getirin emrini verir. Şah, ellerini açtığı Mustafa'ya benim kızımı iyileştirdin, neden âşık oldun, sen kimsin, nerelisin diye sorduğunda Mustafa şöyle seslenir:

Ahmet Şah'ım bir sevdaya tutuldum,

Pir verdi badeyi içtim de geldim.

Aynayı devranda bir güzel gördüm,

Onun sevdasına düştüm de geldim.

Burada bade içme ve olağanüstü ayna (ayine-i devran, zaman aynası, harikuladeliçler) motiflerine rastlanmaktadır.

VII. Taya Nenenin Şahnizer Sultan'ın Falına Bakması Ve Falında Şahnizer Sultan İçin İki Kısmet Görmesi:

Taya Nene Şahnizer Sultan'ın falına baktı ve fal senin iki tane taliplin olduğunu söylüyor, ama birisi çok büyük yerdendir der. Aradan birkaç gün geçmişti ki Melek Sultan morali bozuk bir halde Şahnizer Sultan'a, Togan Sahi sana elçi gelmiş, seni oğluna isteyecek dedi.

Burada **fala bakma (geleceğin tayini) motifi** bulunmaktadır.

VIII. Avcı Mustafa ile Şahnizer 'in Buluşmaları

Mustafa hekimlik elbisesini giyerek yüzüne sakal yapıştırıp, eline de bir baston alarak saraya gider. Şahnizer Sultan gözünü açar ama Avcı Mustafa olduğunu anlamaz. Bunun üzerine Mustafa takma sakalını aşağıya indirdi, o anda Şahnizer Sultan kalkarak Mustafa'ya, Mustafa'da Şahnizer Sultan'a öyle sarıldılar ki, ne milyar üzerine, siyah sandal sarı tele, şeyda bülbül gonca güle, farsı lügat imran dile, aç arı çiçeğe, Çıldır çeçile, Ardahan kayışa, Şöreyel lavaşa, yerli haşıla, Kürt soğana, Azeri bozbaşa, deve kangala, terekeme hangele sarılan gibi sarıldılar.

Mustafa Şahnizer Sultan'ı görünce şöyle seslenir:

Gelişine kurban olum.

Yanakları lale yarım.

Kaşları yay kiprikler ok,

Gözleri piyale yarım.

Mustafa terzilere elbisenin üzerine kurt derisinden yakalıklar yapılacak, ayriyeten ceylan gözleri de iki yakasına dikilecek der ve hazırlıklar başlar. Bir ay kadar zaman içinde Şahnizer Sultanin keyifli elbiseyi giyinmiştir.

Burada hile ile kıyafet değiştirme (kılık değiştirme, aldatma), aşk (sevgililerin kavuşmaları), kaşların yaya kipriklerin oka benzetilmesi (tanımlama), terzi (işler ve meslekler) ve zeki insanlar ve hareketler motifleri bulunmaktadır.

Epizot 5: Kahramanların Kavuşmalarına Engel Olan Kişiler

I. Mustafa'nın Şahnizer İle Buluşmasını Gören Adam

Mustafa'nın Şahnizer ile buluşmasını gören bir adam kızın babasına bu durumu söyler. Bu duruma Ahmet Şah Mustafayı hapse attırır. Şahnizer Sultan babasına bu durumu anlatmaya karar verir şöyle seslenir:

Şah babama bir ricaya gelmişem,

Gönlümün sultanı tutsak oluftu.

Onun için sararmışam solmuşam.

Derdimin dermanı tutsak oluftu.

Burada hain adam (alçaklar ve ihanet edenler, hile vasıtasıyla tehlikeli kazanç), hapsederek cezalandırma (cezalar) ve isteğin şiirle ifade edilmesi (tanıma imtihanları) motifleri bulunmaktadır.

Epizot 6: Sonuç ve Konuşmalar

I. Mustafa'nın Togan Şah ile Ahmet Şah'ın Olduğu Ortamda Aşkını Dile Getirme Cesareti

Mustafa sazını alarak Ahmet Şah'ın sarayına gelir. Ahmet Şah tarafından tanınmayan Mustafa, Togan Şah'ın olduğu ortamda şöyle seslenir:

Sana bir ricam var gel kabul eyle,

Salma beni derde belaya Şah'ım.

Seven kulu sevdiğinden ayırma.

Can dayanmaz böyle çileye Şah'ım.

Ahmet Şah bunlar pirlar tarafından aynayı devranda yani rüya âleminde birbirlerine âşık edilmişlerdir, yani kaderleri yazıları birleştirilmiştir der. Ahmet Şah, şehirde kırk gün kırk gece düğün var der.

Burada kılık değiştirme, cesaret imtihanı, aşk (rüya âleminde aşk), evlenme âdetleri (evlilik) ve düğün merasimi (evlilik) motiflerine rastlanmaktadır.

II. Mustafa Ve Şahnizer Sultan'ın Abdullah Bey ve Hanımı ile Karşılaşması

Kız ve oğlan önce Şah'ın sonra da anasının elini öptüler ve kervan ile yola çıktılar. Nihayet günlerin birinde Helen ülkesinin Güder şehrine gelmişlerdi. Şahnizer Sultan kecabadan iner, kurbanlar kesilir, davullar zurnalar vurmaya başlar.

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

Ayrı bir düğün başlamış ve açlar doyuruldu, çıplaklar giydirildi, yetimler sevindirildi. Mustafa ile Şahnizer Sultan muratlarına erdiler.

Burada gurbete gidiş, ziyafetler (adetler, cemiyet) ve düğün merasimi motifleri bulunmaktadır.

1.3. YETİM ABDULLAH İLE SELVİNAZ SULTAN HİKÂYESİ

Epizot 1: Kahramanların Doğumları ve Aileleri

I. Yetim Abdullah'ın Ailesi ve Sosyal Durumları

Kahramanımız Abdullah, Baden ülkesinin Serhan şehrinin Allılar köyünde, varlıklı olmayan Hasan ile Zehra adlı bir ailenin çocuğudur. Baba Hasan terbiyeli ve aynı zamanda yakışıklı bir delikanlıdır. Annesi Zehra çok fakir bir çobanın kızıdır. Geçimlerini çiftçilikle sağlarlar.

Burada evlilik, çiftçi, çoban (işler ve meslekler) ve zengin, fakir (sosyal durumlar, cemiyet) motiflerine rastlanmaktadır.

II. Kahramanınız Abdullah'ın eğitimi

Abdullah 7-8 yaşlarında okula yani medreseye yazdırılır.

Burada medrese eğitimi (diğer sosyal kurumlar, cemiyet) motifine rastlanmaktadır.

III. Abdullah'ın Anne ve Babasının Ölmesi ve Yetim Kalması

Gece vakti Hasan'ın oturduğu evin bir tarafı uçmuştur. Baba Hasan ile anne Zehra ölmüştür. Abdullah sağ olarak çıkarılmıştır. Köylü kendi aralarında evi yeniden dikmişler.

Burada ölüm ve yardımcıları (şans ve kader) motifleri bulunmaktadır.

IV. Abdullah'ın yetim olarak adlandırılması

Köyde Abdullah isimli birkaç kişi vardır. Aşağıdaki mahalledekine birileri "Yetim Abdullah" deyince Abdullah yetim lakabı ile adlandırılır.

Burada lakap takma (tanıma imtihanı) motifi bulunmaktadır.

Epizot 2: Kahramanların Âşık Olmaları

I. Abdullah'ın Rüyasında Pir Baba'yı Görmesi ve Pir Baba'nın Abdullah ile Selvinaz Sultan'ı Karşılaştırması

Pir Baba, rüyasında Abdullah'a aşk badesi içirir ve onu kendisinin arayarak bulacağı bir kıza âşık eder. Pir Baba, bu kapıdan girmesi gerektiğini söyler. Pir Baba, bu kapının kendisi için bir imtihan olduğunu, açılması için üç kıta türkü söylemesini söyler.

Abdullah, korktuğu için kapıdan Pir Baba ile beraber girmek ister. İçeri girince Abdullah çok şaşırır. Pir Baba, bu şehrin Seden ülkesinin Kalemzer şehri olduğunu yayan altı aylık bir yol olduğunu söyler. Abdullah sarayda, ince belli, kalem kaşlı, sırma saçlı, ceylan bakışlı, mışmış kokuşlu, boy bir yetmiş, omuz genişliği doksana doksan, Allahu Teâlâ Yusufu Zeliha'nın yirmi dört güzelliğinin hepsini taşıyan Selvinaz Sultan'ı görür. Pir Baba, senin badeli maşukundur der. Selvinaz Sultan, bu oğlan gariptir fakat oğlana vurulmuştu. Abdullah, Selvinaz Sultan'a ben ömrümde böyle bir güzellik görmedim, der. Abdullah Selvinaz Sultan'a şöyle seslenir:

Ela gözlüm yay gaşların can alır.

Ne güzel yaraşır ay cemalına.

Ezzim ay cemalına,

Tüşüf ay cemalına,

Bir doyunca seyredim,

Bağım ay cemalına,

Siyah teller dal gerdana değende,

Perçemler dolaşır ay cemalına.

Burada rüya (harikuladelik), Pirin elinden bade içme (aşk), imtihan (türkü söyleyerek vazifenin tayini ve yerine getirilmesi), formalistik sayılar ve tanımlama (güzel kadın tanımlaması) motifleri bulunmaktadır.

II. Selvinaz Sultan'ın Aşkını Türkü ile Dile Getirmesi

Selvinaz Sultan dala konan bir bülbül de yanık yanık ötmeye başlamıştı ki arkadaşlarına türkü söyler:

Gül dalında öten bülbül,

Yârimden bir haber mi var.

Sesi sese katan bülbül.

Yârimden bir haber mi var.

Pir elinden dolu içtim,

İçip sevdasına düştüm.

İkrar eyledim, görüştüm, ...

Yarimden bir haber mi var.

Burada isteğin şiirle ifade edilmesi ve Pir elinden dolu içme (aşk) motifleri bulunmaktadır.

Epizot 3: Kahramanların Sevgilerini Bulmak İçin Seyahate Çıkması

I. Abdullah'ın Sevgilisini Bulmak İçin Seyahate Çıkması

Abdullah sevdiğinin peşinden gidecektir. Ahmet Ağa âşık misafirini alıp saraya getirmesini ister. Abdullah nerden gelip nereye gittiğini öğrenmeye çalışan Ahmet Ağa ve cemaatine şöyle seslenir:

Ağam gel söyletme gizli sırrımı,

Sevda dolu bir dünya var içimde.

Mecnun olup arıyorum yârimi.

Her sahrada bir Leyla var içimde.

Ahmet Ağa Abdullah'ın pirlere tarafından badelenmiş olduğunu düşündü.

Burada kıymetli sırların öğrenilmesi (şans ve kader) ve Pirlere tarafından badelenmiş olmak motifleri bulunmaktadır.

II. Abdullah'ın Ahmet Ağa'nın Sarayından Ayrılıp Sevgilisini Bulmaya Çıkması

Abdullah'ın akli fikri rüya âleminde gördüğü âşık olduğu Selvinaz Sultan'daydı. Ahmet Ağa yarından tezi yok seni yolcu edeceğim, der. Ertesi gün Ahmet Ağa Abdullah'a bazı şeyler hazırlar ve bol miktarda altın ve para verir. Abdullah 'ı Ehlemzer şehrine yani İbrahim Şah'ın şehrine girmişti. Şehirdeki insanların hepsinin kara giyinmiş olması garipti. İbrahim Şah'ın bir çift haber güvercininin saraydan çalındığını, üç aydır bulunamadığını, bulununcaya kadar da kara giyileceğini öğrenir.

Burada gurbete gidiş (kaderin ters dönmesi), yardımcı adam, yaşla ilgili adetler (cemiyet) ve hayvan motifleri bulunmaktadır.

Epizot 4: Kahramanların Kavuşmasına Yardımcı Olanlar

I. Kahramanımız Selvinaz'a Yardım Eden Kişiler

Gülnaz cariye Selvinaz Sultan'ın derdinin sevda olmasına sevinir. Fakat oğlanı merak eder. Selvinaz Sultan Gülnaz cariyeye şöyle söyler:

Yarı gördüm bir sevdanın sihrinde,

Baden ülkesinin Serhat şehrinde,

Selvinaz'am kaldım girdap kahrında.

Söylemezsem öldürürdü sır beni.

Selvinaz Sultan, kızlara, kaderin cilvesine bakın ki beni rüya âleminde buralara götürdü, bu oğlana götürdü, der.

Burada sihir, rüya ve yardımcı cariyeye motifleri bulunmaktadır.

II. Selvinaz Sultan'ın Rüyası

Selvinaz Sultan'a rüyasını Kızlara şöyle seslenir:

Ben rüyamda yarı gördüm,

Mecnun olmuş çöl içinde,

Hâlini hatrını sordum,

Melul kalmış yol içinde.

Burada rüya (harikuladelik) motifi bulunmaktadır.

III. Abdullah'ın İbrahim Şah'ın Güvercinlerinin Yerini Bilmesi İçin Allah'a Yalvarması

Abdullah şöyle seslenir:

Kün emriyle âlemleri yaratan,

Bana yardım eyle sana sığındım.

Bir çıkmaza düştüm umudum sensin,

Bir çıkar yol söyle sana sığındım.

Yetim Abdullah kalkıp abdestini alır, namazını kılar ve duasını ederek yatar. Rüyasında, bade İçiren Hazreti Pir Baba yanına gelir ve Güvercinleri olarak bir yıldır bir mağarada saklayan Deli Hayro'dur der. Abdullah,

Bir pirin elinden yandı ışığım,

Kalemzer'de Selvinaz'a âşığım,

Ben bir garip ben bir yetim âşığım,

Bana da sen baba olasın şahım.

Abdullah'ım dua ettim Mevlâ'ya,

Kabul oldu derviş getti rüyaya,

Deli Hayro salmış bir mağaraya,

Kuşların çok iyi bilesin şahım.

Deli Hayro sakladığı haber kuşlarını getirip İbrahim Şah'a verdi.

Burada dua (dini merasimler), namaz (dini merasimler), rüya, yardımcı pir baba (yardımcılar) ve isteğin şiirle ifade edilmesi motiflerine rastlanmaktadır.

VI. Abdullah'ın Sevgilisine Güvercinlerle Haber Vermesi

Şah, mektubu bir iple güvercinin birinin boynundan asar ve Selvinaz Sultan'a vermesini ister. Abdullah, şu haberi yollar:

Al bu haberimi canım sevdiğim,
Bekle yollarımı gelene kadar.
Ne sevdam azalır ne arzum biter.
Seni arayıp da bulana kadar.

Burada güvercin (yardımcı hayvanların hizmetleri) motifi bulunmaktadır.

VII. Abdullah'ın Selvinaz Sultanla Kavuşmasına İbrahim Şah'ın Yardım Etmesi

İbrahim Şah Abdullah'ı alır kızı istemek için Seden ülkesine Kalemzer şehrine gider. Aradan bir zaman sonra İbrahim Şah Kadir Şah'ın sarayına gelir. Kadir Şah İbrahim Şah'ın bir âşık ile gelmesini gelenek zanneder.

Burada gurbete gidiş, yardımcı şah (yardımcılar, şans ve kader) ve adetler motiflerine rastlanmaktadır.

Epizot 5: Kahramanların Kavuşmalarına Engel Olanlar

I. Abdullah'ın Zindana Atılması

Askerlerden birisi, bir saz sesi duyduk, türkü söyleyen vardı, biliyorsunuz türkü söylemek, eğlence yapmak, İbrahim Şah'ın emriyle yasak edilmiştir der ve Abdullah'ın kollarını bağlayarak doğruca zindana atarlar. Bir aydır zindanda olan Abdullah'ı, İbrahim Şah yanına çağırdığında Abdullah rüyasında âşık olduğunu pirlere ayine-i devranda âşık etti, der ve İbrahim Şah'a şöyle seslenir:

Bir pirin elinden içtim badeyi,
Düşmüşüm sevdanın közüne şahım.
Bir güzelin cemalini seyrettim,
Dayanılmaz cilve nazına şahım.

Burada yasak (şahın yasakları), cezalandırma (zindan) ve rüyada aşk motiflerine rastlanmaktadır.

Epizot 6: Sonuç ve Konuşmalar

I. Selvinaz Sultan ve Abdullah'ın Kavuşmaları

Abdullah ve Selvinaz Sultan öyle sarıldılar ki siyah sandal sarı tele, şeyda bülbül gonca güle, nakışkar bezment kulaç kola, aç arı çiçeğe, Çıldır çeçele,

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

Ardahan gayışa, Şöreyel lavaşa, Azeri bozbaşa, deve kangala, terekeme hangele sarılan gibi sarıldılar.

Hacer Sultan Abdullah'a sizleri böyle biri birine âşık eden Allah'tır der. İbrahim Şah Kadir Şah'tan müsaade isteyerek Allah'ın izni Peygamber'in kavliyle Kadir Şah'ın kızı Selvinaz Sultan'ı istemeye geldik, der.

Burada âşık olma (evlilik), aşk (sevgililerin kavuşması) ve düğün merasimi (evlilik) motifleri bulunmaktadır.

ÇMH	AMSSH	YASSH	
X	X	X	Çoban Avcı
X	X		Evlilik
	X	X	Evlilik Adetleri
X	X		Âşık Olma
	X		İlk Görüşte Aşk
	X		Aşk Hastalığı
	X		Zengin Adam
			Ticaret Yapma
X	X	X	Rüya ve Bade
X	X	X	Rüyada Aşk
X	X	X	Derviş
X			Hamile Kadın
X			Ad verme
X			Şans Kader
X	X	X	Yaşlı Kadın
X		X	Yaşlı Adam
X			Hile
X	X		Kılık Değiştirme
X	X	X	Dua
X			Kaçırma
X		X	Formalistik
X			Ziyafet

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

X	X	X	Şiirle İfade
X	X		Baba Ana Oğul
X	X	X	Hapsetme
X			Hızır
X			Muamma
X	X		Harami
X	X	X	Gurbete Gitme
X	X		Düğün
X			Baştan Geçeni Anlatma
X			Nişanlanma
X			At

Tablo 1. Çoban Mirzehan Hikâyesi (ÇMH), Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi (AMŞSH) ve Yetim Abdullah ile Selvinaz Sultan Hikâyesi (YASSH) motifleri

TARTIŞMALAR

Halk hikâyeleri epizotlarına ve motiflerine göre incelenir. Halk hikâyeleri epizotlarına göre incelerken, hikâyenin ana motifleri ele alınır. Epizotlarına göre inceleme genel olarak kahramanın ailesi, doğumu, ad verilmesi, eğitimi, kahramanların âşık olmaları, kahramanın sevgiliyle karşılaşması, kahramanın gurbete çıkması, sevgilinin bir başka kahramanla evlendirilmek istenmesi, kahramanın memleketine dönüşü ve sonuç olarak incelenir (Alptekin, 2013,92). Âşık Günay Yıldız'ın halk edebiyatımıza kattığı her üç hikâyesinde de anlatımı aynı epizot sırasına göre verdiğini görmekteyiz.

Motif masal araştırma ve incelemelerinde önemli olan konulardan birisi olup, anlatımda geleneksel bir oluşum göstermesi ve anlatımın en küçük unsuru olması olarak tanımlanır. Stith Thompson'a göre motif, konu içerisinde devamlılık gösteren en küçük unsurdur. Motif; konu içerisinde olayları meydana getiren ve devam ettiren en küçük unsurdur. Masal araştırmalarında motif incelemesinin önemli bir yeri vardır. Motif araştırmalarında, bu alanda çalışanlara öncülük eden S. Thompson'dır. Thompson, 1946 yıllarında yayınladığı 6 ciltlik "Motif Index of Folk Literature" (Halk Edebiyatının Motif İndeksi) adlı ansiklopedik eserinde, çeşitli milletlerin halk edebiyatlarında kullanılan motifleri 23 ana başlık altında toplamış (1-5 ciltler) daha sonra 6. ciltte de konuların alfabetik indeksini oluşturmuştur. Bu eserin ikinci baskısı 1958 yılında tamamlanmıştır. Thompson (Thompson, S. 1955-1958), halk edebiyatı motiflerini A-mitolojik motifler, B-Hayvanlar, C-Yasak, D-

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

Sihir, E-Ölüm. F-Olağanüstülükler. G-Devler. H-Sınavlar. I-Akıllı ve aptal. K-Aldatmalar. L-Kaderin ters dönmesi. M-Geleceğin bilinmesi. N-Şans ve talih, P-Toplum. Q-Ödül ve cezalar, R-Esirlik ve kaçaklar. S-Anormal zulümler. T-Cinsiyet. U-Hayatın doğası. V-Din. W-Karakter özellikleri. X-Mizah ve Z-Çeşitli motif grupları olmak üzere 23 ana başlık altında tasnif etmiştir (Aslan, 2011:321).

İncelediğimiz Aşık Günay Yıldız'ın ÇMH, AMSSH ve YASSH hikâyelerinde bu motifleri sık kullandığını görmekteyiz.

Çoban Mirzehan Hikâyesi'nde epizotlara baktığımızda motif olarak sırasıyla çobanlık (işler ve meslekler; cemiyet), evlilik, sihir, rüya (harikulade hadiseler), bade içme, yardımcı derviş, çocuklara ad verme (evlilik), şans ve kaderin değişmesi, tesadüfi karşılaşmalar ve yardımcımlar, yardımcı yaşlı kadın, dua, yardımcı yaşlı adam, hile yoluyla aldatma, kaçırılmalar, akıllı davranışlar ve talihsizlikte teselli, imtihan motifi olarak atışma, kaybetmeler ve kazanmalar (kazanılan ve elde edilen akıl, bilgi), formalistik sayılar, akıllı ve akılsız davranışlar, ziyafetler (adetler, cemiyet), âşık olma (evlilik aşk motifi), isteğin şiirle ifade edilmesi, baba ana ve oğul (cemiyet, aile motifi), mükâfatlandırma, mükâfatlandırılmış işler, hüner imtihanı, kötü yaşlı kadın (aldatma), hapsederek cezalandırma, gurbete gitme, hak âşığı, muamma (imtihan),pir, keramet, harami, vazifenin tayin edilmesi, anlaşmalar ve söz vermeler, cezalandırılmış işler (mükâfatlar ve cezalar), adetler (cemiyet), asker, baştan geçeni anlatma, nişanlanma (aşk, evlilik), düğün merasimi (evlilik), at (hayvanların dostlukları) motifleri karşımıza çıkmıştır.

Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi'inde motif olarak sırasıyla zengin adamlar (sosyal durumlar), şah (krallık ve asilzadelik, cemiyet), çeşitli kardeşlikler (aile), avcılık (işler ve meslekler), ceylan (hayvan), sevgililerin karşılaşmaları (aşk, evlilik), ilk görüşte âşık olma, isteğin (aşk) şiirle ifade edilmesi, gurbete gidiş dönüş, piri derviş, bade içme, din, yardımcı derviş, aşk hastalığı, yardımcı kadın, ticaret yapma, rüya, rüyada âşık olma (aşk, bade içerek âşık olma), harami, kılık değiştirme (tebdil-i kıyafet şeklinde aldatma, aldatmalar), hapsederek cezalandırma, olağanüstü ayna (aynayı devran, zaman aynası, harikuladelikler), evlenme âdetleri (evlilik) ve düğün merasimi, ziyafetler motiflerini tespit ettik.

Yetim Abdullah ile Selvinaz Sultan Hikâyesinde motif olarak; evlilik, çiftçi, çoban (işler ve meslekler), zengin, fakir, ölüm, lakap takma (tanıma imtihanı), rüya, pir, bade içme, formalistik sayılar rüyada âşık olma, isteğin şiirle ifade edilmesi, sihir, yardımcı cariyeye, gurbete gidiş, yardımcı adam, yaşla ilgili adetler (cemiyet), hayvan: güvercin, zindan, dua ve düğün merasimi motifleri karşımıza çıkmaktadır.

Her üç hikâyede Tablo 1 de görüldüğü gibi ortak motif olarak evlilik, âşık olma, rüya ve rüyada aşk, bade, yaşlı kadın ve adam, dua, şiirle anlatım, baba ana oğul, hapsedme, gurbete gitme ve düğün motiflerine rastlamaktayız. Çoban Mirzehan Hikâyesi'nde ad verme, hızır (pir), Hak âşığı ve muamma motiflerine ayrıca

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

rastlamaktayız. Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi'nde kılık değiştirme motifi kullanılmıştır.

Halk hikâyelerinde kahramanlar genellikle bade İçerek, aynı evde büyüyen kahramanlar kardeş olmadıklarını öğrenince, resme bakarak âşık olma ve ilk görüşte âşık olma şeklinde birbirlerine âşık olurlar. Bade İçerek: Mezarlıkta, su yanında veya ıssız bir yerde uykuya dalan kahraman, rüyasında Hazreti Hızır'ı veya pirleri görür. Hazreti Hızır, kahramana üç defa bade uzatır. Kahramanlık hikâyelerinde de, hikâyenin asıl kahramanı pir elinden bade içmiştir. Umay Günay'ın (Günay, U. 2005) sistemleştirdiği şekilde, bade içme hâdisesi dört safhada tamamlanmaktadır: 1. Hazırlık safhası: Âşık ve maşukun bade içmeden önceki (âşık olmadan önceki) durumu ele alınır. 2. Rüya: Bir yerde (çeşme, harman, mezarlık) uyuma, pir (aksakallı ihtiyar, derviş, Hazreti Hızır) elinden üç bade içilmesi. 3. Uyanış: Baygın vaziyette yatan kahramanın saz sesini duyunca uyanması. 4. İlk deyiş: Âşığın rüyada olanları şiirle ifade etmesi. (Öcal, 2008;187).

Bade içmede âşık kendisini, resmini veya aynada gördüğü ve adını öğrendiği erişilmesi güç bir sevgiliye âşık olur. Âşık edebiyatında bade içme; rüya, bade ve pir motif kompleksi içerisinde aşamalı olarak gelişen, ilahi düşüncelerle yetenek kazanma olarak karşımıza çıkar. Bade içme motifi, âşıklığa geçişin başlangıç noktası olarak görülüp âşığın yaşamında önemli bir olgudur. İslami inanç ve kurumların topluma hâkim olmasıyla dini görevlerini ve toplumdaki itibarlarını kaybeden ozanlar, kendilerinin de manevi bir güce sahip olduklarını ve ilham kaynaklarının ilahi güçler olduğunu belirtmek ve kanıtlamak amacıyla rüya görme ve bade içme motifini işlemeye başlamışlardır. Rüyasında veya gaflet anında pirlere, dervişlere, erenler meclisinde değişik ritüellerle aşk (pir) badesi sunulan genç, saz çalma ve türkü söyleme yeteneği kazanır. Bade, sıvı bir içecek, herhangi bir yemiş, ulu bir kişinin söylediği öğüt nasihat sözleri veya bir görüntü şeklinde olabilir. Rüyasında veya gaflet anında pirlere, dervişlere, erenler meclisinde değişik ritüellerle aşk (pir) badesi sunulan genç, saz çalma ve türkü söyleme yeteneği kazanır. Mirzehan da piri gördükten sonra türkü söylemeye başlar. Aşk konulu hikâyelerde kahramanlara bade sunarak bir sevgiliye âşık eden ve şairlik-saz çalma yeteneği kazandıran pîr, aynı zamanda onları yenilmezlik kuvvet ve kudretine kavuşturur. Bu nedenle anlatımda zor durumlarla karşılaşan kahramanın, şairliği ve yiğitliği sayesinde önüne çıkan her türlü engeli aşması, olağan bir durum olarak kabul edilir. (Aslan,2008:179-180)

Eski ve yeni zamanlarda yaşayan âşıkların çoğunun bir rüya görme elinden bade içme öyküsü vardır. Badeli âşıkların ilham kaynaklarının İlahi olduğuna inanılır ve bunlara Hak Aşığı denir. Birinci sınıf usta âşık olan Hak Âşıklarının toplumda, halk arasında saygın bir yeri vardır. Bu nedenle ikinci sınıf âşık durumunda olmak istemeyen âşıklar kendilerine bir bade içme öyküsü hazırlarlar. (Aslan, 2008:179-180). İncelediğimiz Çoban Mirzehan Hikâyesi'nde gördüğümüz Hak aşığı motifinin Stith Thompson'un motifleri arasında bulunmaması bu motifin Türk halk hikâyelerine özgü bir motif olmasıdır.

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

Halk hikâyelerinde, sevgililerin kavuşmaları heyecanın yüksek olduğu ve yoğun duyguların yaşandığı yerdir. Dinleyicilere daha fazla duygulandırmak ve heyecanlandırmak için kalıplaşmış söz ve ifadeler kullanılır. Özellikle hikâye anlatıcıları Doğu Anadolu'da, bu sözleri süsleyerek sunarlar: Sandal şana siyah tele, şeyda bülbül kızıl güle, melez gömlek kadd-i dala, nakışkâr pazıband kulaç kola, yeşil baş ördek duru göle, gümüş kemer ince bele, aç arı çiçeğe, deve kangala, Azeri bozbaşa, Kars hamama Ardahan kayışa, Şüregel lavaşa Posof şinele, Çıldır çeçile, Terekeme hengele, kurt ölüsü şivli beze, sarılan gibi kavuşup sarıldılar. (Aslan, 2003: 143-144; Aslan, 2004: 311-326). Kalıplaşmış söz ve ifadeleri Aşık Günay Yıldızın da hikâyelerinde kullandığını görmekteyiz.

Çoban Mirzehan Hikâyesi'nde rastladığımız muamma motifi, âşık geleneğinde önemli bir konudur. Muamma ve lügaz, âşık karşılaştırma ve yarışmalarında çok sık başvurulan bir manzum bilmece söyleme sanatıdır. Divan edebiyatında muamma insan lügaz ise hayvan ve cansız varlıklar için kullanılır. Ancak âşıkların lügazı bilmedikleri ve canlı veya cansız bütün varlıklar için muamma kavramını kullandıkları görülmektedir. Âşık geleneğinde muamma sorma ve muamma çözme iki usulde yapılır. Eski dönemlerde yapılan uygulamalarda köy odalarında, düğün meclislerinde ve kahvehanelerde, âşık tarafından canlı veya cansız bir varlığın adı yazılarak, ağzı mühürlü bir torba içerisinde herkesin görebileceği şekilde toplantı salonunun tavanına asılır. Toplantının sonunda muammayı çözecek Âşık veya âşıklar sırayla söyledikleri deyişlerle torbada yazılı olan muammayı (varlığın adını) bulmaya, çözmeye çalışırlar. Muammayı çözen âşık, daha önce dinleyicilerden toplanan para ve armağanları alır. (Aslan, 2008:187-188).

İncelediğimiz hikâyelerde kadın kahramanların saçlarının tellerini saz yaparak söylediklerini görmekteyiz. Halk hikâyelerinde kadın kahramanlar türkülerini söylerken çoğu zaman saçlarının tellerini saz yaparak söyler: Yirmi dört örük saçından, sırma zülüflerin arasından, üç tel çekip bastı sinesine, geçti sözün hanesine, görelim ne söyler, onun vekili biz ne diyelim, meclisimiz ne dinlesin, on iki yasemin örüklerinden birini ayırıp, sinesine bastı, bakalım ne dedi. (Aslan, 2004: 311-326)

Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi'nde de rastladığımız kılık değiştirme motifi, başta halk hikâyeleri olmak üzere çeşitli edebi ürünlerde görülmektedir. Kılık değiştirme motifi örnekleri ve stereo tipleri, bir birini tamamlayan motifler zinciri ile bir karmaşık teşkil eden iki türde gelişmektedir: Birinci kılık değiştirme motifi de erkek kahraman kıyafet değiştirerek sevgilisinin düğününe son günde yetişir. Stith Thompson'un Motif Index'inde K 1837 numarada gösterilen bu motif, bazı hikâyelerde, kahramanın ozan kıyafetinde saz çalıp türkü söyleyerek kendisini tanıtmaya motifi ile bir zincir teşkil eder. İkinci kılık değiştirme motifi de bazı hikâyelerde kahramanların derviş kıyafetine girdiğini görüyoruz. Kahramanların konu içerisinde bu şekilde tebdil-i kıyafet olmalarındaki amaç, rakipleri tarafından tanınmadan saraylara ve düğünlere rahatça girerek,

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

olayları ve gelişmeleri daha rahat görüp, dost-düşmanı iyi seçerek ona göre hareket etmeleridir. Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi'nde, saraydakilerin kendisini tanımaları ve ailesi tarafından hasta kabul edilen kızlarını tedavi eden birisi olmak için Mustafa, sakal takarak elinde bastonu ile doktor kılığına girerek Selvinaz'ın yanına girmeyi başarır. Halk hikâyelerinde yaygın olarak kullanılan "kıyafet değiştirme" motif zinciri konunun önemli bir epizotunu oluşturur (Aslan, 2001:1-10).

Aşık Günay Yıldız'ın hikâyelerinde kalıp sözlere rastlamaktayız. Kalıp sözler daha uzun ve değişik manzum şekillerde Halk hikâyeciliğinde yaygın olarak kullanılır. Kahramanları en kısa sürede uzak mesafelere vardırarak amacıyla söylenir. Her ne kadar Dede Korkut'ta olduğu gibi değişik durumlarda zamanı kısaltmak amacı söz konusu olsa da, aşağıdaki örnekte görüleceği gibi "At ayağı" sözü, "Menzile yetirmek", "Derelerden sel gibi, tepelerden yel gibi", "Bu şehirlerin arası üç aylık yol imiş" ve "Oldular vasil" gibi yolculuk ve hareket bildiren kavramlarla birlikte kullanıldığı için, yolu-mesafeyi kısaltmak konusuna daha uygun düşmektedir. Uzatmayalım hikâyeyi, vermeyelim zahmeti, derelerden sel gibi, tepelerden yel gibi, bade-i serser gibi, Hamza pehlivan gibi. At ayağı külünk olur, âşık dili yüğrük olur, tez vurur tez götürür, menziline tez yetirir, o zaman ayınan yılanın, bu zaman muhtasarı dilinen. Bu şehirlerin arası, deve ilen at ilen, üç aylık yol imiş, güne bir menzil, tayy-i menazil, günlerin birinde, oldular vasil. "At ayağı külüg, ozan dili çevük olur" sözlerindeki "külüg" sözcüğü, sözlü gelenekte değişerek "külünk" (kazma, kürek), "cevük" sözcüğünün de bazı söyleyişlerde "yüğrük" şeklinde söylendiği görülmektedir. Halk şairlerinin hikâyelerini anlatırken yukarıdaki manzum sözlerin tamamını veya sadece bazı dizelerini kullandıkları görülür. (Aslan, 2004:311-326)

SONUÇ

Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah ile Selvinaz Sultan Hikâyesi'ni epizot ve motif olarak incelediğimiz bu çalışmada, hikâyeleri kaleme alan Âşık Günay Yıldız'ın türkü ve anlatımı iç içe olarak kullandığı görülmektedir. Âşık Günay Yıldız onlarca aşığın yetiştiği Kars'ın Akyaka ilçesine bağlı Karahan köyündendir. Kars ve çevresi Âşıklık geleneğinin 20. yy'daki önemli temsilcilerinden biri olan ocağın ismini taşıyan Âşık Murat Karahanlı (Yıldız)'nın oğludur. Çoban Mirzehan Hikâyesi, AMSSH ve YASSH'nde evlilik, aşık olma, rüya ve rüyada aşk, bade, yaşlı kadın ve adam, dua, şiirle anlatım, baba ana oğul, hapsedme, gurbete gitme ve düğün motiflerine rastlamaktayız. Çoban Mirzehan Hikâyesi'nde ad verme, hızır (pir), Hak aşığı ve muamma motiflerine ayrıca rastlamaktayız. Avcı Mustafa ile Şahnizer Sultan Hikâyesi'nde kılık değiştirme motifi kullanılmıştır.

Âşık Günay Yıldız'ın Çoban Mirzehan Hikâyesi, Avcı Mustafa İle Şahnizer Sultan Hikâyesi ve Yetim Abdullah İle Selvinaz Sultan Hikâyesinin Epizot ve Motif İncelemesi / Sibel Karadeniz Yağmur

KAYNAKÇA

- Alptekin, A.B. (2013). *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*, Ankara: Akçağ
- Aslan, E. (2001). Halk Hikâyelerinde İmtihan Motifi Kompleksi, *Milli Folklor*, 7 (51), 5-15.
- Aslan, E. (2001). Halk Hikâyelerinde Kahramanlarının Kıyafet Değiştirme Motifi ve Arabizengi Tipi, *Türkbilig*, 1-10.
- Aslan, E. (2003). *Halk Bilimi Araştırmaları I.*, Dicle Üniversitesi, Diyarbakır.
- Aslan, E. (2006). “Türk Halk Hikâyeciliğinde Kullanılan Kalıp Söz Grupları ve Manzum Tasvirler”, Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyum Bildirileri, Haz. M. Öcal Oğuz-Tuba Saltık Özkan, *Gazi Üniversitesi THBMER Yayını*, Ankara, 311-326.
- Aslan, E. (2008). Türk Halk Edebiyatı, *Maya Akademi Yayınları Ankara*.
- Aslan, E. (2011). *Türk Halk Edebiyatı*, Ankara: Maya Akademi.
- Aslan, E. (2004) *Türk Halk Hikâyeciliğinde kullanılan kalıp Söz grupları ve manzum tasvirler* Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Milli eğitim Dergisi 164;311-326
- Gökşen, C. (2012). *Sana mı Kalmış Âşık Günay Yıldız Hayatı-Sanatı-Şiirleri-Atışmaları*, Ankara: Akademisyen.
- Günay, U. (2005). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*, Ankara: Akçağ.
- Öcal M. O. (2008). *Halk Hikâyeleri*. Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (Ed.), Ankara. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10800,giris-editordenpdf.pdf> (erişim tarihi: 10.04.2016).
- Thompson, S. (1955-1958). *Motif-index of folk-literature : a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, medieval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends. Revised and enlarged edition.* Bloomington : Indiana University Press.
- Yağmur, S.K. (2016). *Âşık Günay Yıldız'ın Hikayelerinin Epizot ve Motiflerinin İncelenmesi*. (Basılmamış Doktora Tezi), Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi.

EDITORIAL POLICY

- 1.** Asia Minor Studies Journal is a publication of the international peer-reviewed scientific body ,regardless of any institution that is not connected to the magazine . In January and July of each year , it is published in a journal at least twice a year. When it is needed, private numbers are published on a variety of topics,too. All scientific researches in the field of social sciences and Humanities are given place.
- 2.** Publication language is Turkish of Turkey, other Turkish dialects, English and Russian papers will be included.
- 3.** Works published in the journal must be previously unpublished.Because of published elsewhere specified or determined previously published studies on the legal consequences that may arise regarding , the copyright belongs to the author completely.
- 4.** Manuscripts on the web page along with the completed Application Form will be sent to the Article
- 5.** Submitted articles will not be returned.
- 6.** The title of the article should be placed under the author's name and surname and title, institution, and its increasing access to his e-mail address should be given in the footnote .
- 7.** Evaluation of scientific studies submitted to the journal is presented at least two referees.
- 8.** The author and the names of arbitrators are kept confidential mutually in the evaluation studies .
- 9.** The author must fulfill the correction suggestions.which are stated arbitrator or board
- 10.** The editorial board has the right to make any changes in terms of the shape of the article
- 11.** Any legal responsibility regarding the content of published papers, belong to the authors
- 12.** Studies published in the journal publication rights reserved. Resources can be copied.
- 13.** Any royalties fee is not paid on published writings.
- 14.** printing and postage costs of Worth publishing arrangements made by the judges, and the last publication of articles submitted to the board belong to the owners of the article

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. Yayınlanan makalelerin uluslararası indekslere eklenmesinde sorun yaşanmaması için özet ve anahtar kelimeler gerekmektedir. Bu sebeple dergiye gönderilecek makalede mutlaka Türkçe-İngilizce özet ve anahtar kelimeler bulunmalıdır. Özetler 200 kelimeyi geçmemeli, Anahtar kelimeler kısmında en fazla 7 kelime kullanılmalıdır.
2. Makalelerin İngilizce başlığın, Türkçe başlığın altına küçük harflerle yazılarak eklenmelidir.

Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki tablodaki gibi düzenlenmelidir:

Kağıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Boşluk	5,5 cm
Alt Kenar Boşluk	4 cm
Sol Kenar Boşluk	4 cm
Sağ Kenar Boşluk	4 cm
Yazı Tipi	Times News Roman
Yazı Tipi Stili	Normal
Boyutu (normal metin)	10
Boyutu (dipnot metni)	9
Satır Aralığı	Tek (1)

3. Makale içerisindeki başlıkların her bir kelimesinin sadece ilk harfleri büyük yazılmalı, başka hiç bir biçimlendirmeye, yer verilmemelidir.
4. Gönderilecek bilimsel çalışmaların sayfa sayısı belge, kroki, harita ve benzeri malzemeler gibi eklerle birlikte en fazla 30 sayfa olacaktır.
5. Makalede en fazla 8 şekil ve/veya tablo verilmelidir. Şekil ve tablolar metin içerisinde mutlaka belirtilmelidir. Şekil ve tablo ebatları makale için belirtilen ölçüler dışına taşmamalıdır.
6. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
7. Makalelerdeki dipnotlar, sadece APA (American Psychological Association) formatında hazırlanıp yani metin içerisinde verilmelidir.

ARTICLE WRITING RULES

1. Abstract and key words are needed in order to avoid problems about being included in the articles published in international indexes. For this reason, English-Turkish abstracts and key words must be taken place in the the article which will be sent to journal . Abstracts should not exceed 200 words, 7 words should be used as maximum in the part of key words.

2. The title of the articles in English, should be added below the title of articles in Turkish.

Manuscripts should be written in Microsoft Word, and page structure of the program shall be in the following table

Paper Size	A4 vertical
Top Margin	5,5 cm
Lower Margin	4 cm
Left Margin	4 cm
Right Margin	4 cm
Font	Times News Roman
Font Style	Normal (Standard)
Size (plain text)	10
Size (footnote text)	9
Line Spacing	Single (1)

3. Only the first letters of each word in the article titles must be great, no other formatting, should not be included.

4. Number of pages of scientific studies which will be sent , will have maximum of 30 pages, including attachments, such as the map and sketch and similar materials.

5. In article, up to eight shapes or tables must be given. Shapes and tables must be noted in the text . Figure and table size should not be out of the specified dimensions for the article.

6. Spelling and punctuation must be based on the Turkish Language Institution Speller. the exceptions of some specified situations enforcing the terms of article or topic.

7. Footnotes in the article should be given APA((American Psychological Association) format.

METİN İÇİNDE ATIF YAPMA (APA)

- ✓ Metin içinde kaynaklara atıf yapılırken yazarın/yazarların soyad(lar)ı, ilgili yayının basım yılı ve sayfa numarası kullanılır. Yazarın soyadı ile eserin basım yılı arasına virgül (,) sonra iki nokta konularak sayfa numarası yazılır.

Örnek: Bu beklentilerinin ilk ve en önemlisi devlet ve kamu faaliyetlerinin devamlılığını sağlamak amacıyla halkından vergi almasıydı (Küçük, 2007: 26).

- ✓ Yazar sayısı 3 ile 5 arasında ise ilk atıfta, yazar soyadları eserdeki sıraya göre verilir. Aynı esere daha sonra yapılacak atıflarda ise sadece ilk yazarın soyadı yazılır ve Türkçe yazılarda “vd.”; İngilizce yazılarda “et al.” kısaltması kullanılır.

Örnek: Bu şekilde ihracattan doğabilecek halkın temel gereksiniminde kullandığı malların darlığın önüne geçmek istemiştir (Savrul, Özel ve Kılıç, 2013).

- ✓ 5’ten fazla yazarlı eserlere ilk atıftan itibaren ilk yazarın soyadı ile birlikte, Türkçe yazılarda “ve diğer.”; İngilizce yazılarda “et al.” kısaltması kullanılır.

Örnek: Bununla birlikte ithalatı mümkün en az seviyeye çekerek yerli üreticisini dış rekabetten korumak amacıyla ticaret politikaları uygulanmaktaydı(Kulak vd, 2013: 57).

- ✓ Aynı bilgi için birden fazla esere atıfta bulunuluyor ise kaynaklar cümle sonunda parantez içinde, aralarına noktalı virgül konularak, kronolojik sıralama ile verilmelidir.

Örnek: Antep Osmanlı idaresine girdikten sonra gerek fizikî gerekse nüfus bakımından bir gelişim sürecine girdi (Özdeğer, 1996: 468-469; Akis, 2002:4-5).

- ✓ Bir yazarın aynı yıla ait iki ayrı eserine atıf yapılıyorsa bu yayınların yıllarına bir harf eklenir.

Örnek: (Yıldırım, 2010a) ,(Yıldırım, 2010b)

- ✓ Atıf yapılan eser bir kurum adına hazırlanmışsa ilk atıfta, kurumun açık adı, yanında kısaltması, basım yılı ve sayfa numarası verilir. Daha sonraki atıflarda kurumun açık adı değil sadece kısaltması kullanılır.

Örnek: (Türk Tarih Kurumu, [TTK], 1998) , (TTK, 1998)

- ✓ Arşiv belgelerine yapılacak atıflarda belgenin veya defterin ilgili fon ve numaralı ile kısaltılarak verilmeli. Kaynakça kısmında ise bu kısaltmaların açıklmaları parantez içinde yazılmalı.

Örnek: Önce Özi Kalesine oradan da Bender tarafına geçerek Osmanlı Devleti’ne iltica etti (BOA, İ.E. H. DN: 15/1458). Kaynakçada ise BOA, İ.E. H. DN: 15/1458 (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İbnül Emin, Dosya No).

Ekler: Araştırmanın anlaşılır olmasında önemli bir işleve sahip olan ölçek, belge, resim vb. ek olarak verilebilir. Ekler, Ek-1, Ek- 2, şeklinde numaralandırılmalıdır.

KAYNAKÇANIN HAZIRLANMASI

KAYNAKÇA başlığı altında, önce arşiv belgeleri yazılmalıdır. Daha sonra atıfta bulunulan kaynaklar soyadına göre küçük harflerle yazılarak sıralanmalıdır.

Arşiv Belgeleri:

BOA, A.DVN. DVE. D.83/1. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Rusya Ahidname Defteri)

BOA, *İ.E. DN:* 15/1458 (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İbnül Emin, Dosya No).

Kıtap:

Özkaya Y. (1994). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Âyânlık*, Ankara: TTK.

Tabakoğlu, A. (2003). *Türk İktisat Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Çok Yazarlı Kıtap:

Özkılıç, Ahmet-Ali Çoşkun vd. (2000). *373 Numaralı Ayntab Livâsı Mufassal Tahrir Defteri (950/154)*. Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları.

Çeviri Kitabı:

Bloom, B. J. (1998). İnsan nitelikleri ve okulda öğrenme. (Çev.: Durmuş Ali Özçelik). İstanbul: MEB Yayınevi.

Kurum Yazarlı Kıtap:

Türk Dil Kurumu. (1988). *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK.

Editörlü Kıtap:

Kütükoğlu, M. S. (1999). Osmanlı İktisadi Yapısı. *Osmanlı Devleti Tarihi, C. 2*, Editör: E. İhsanoğlu, İstanbul: Feza Yayıncılık.

Makale:

İnalçık, H. (1994). Yeni Vesikalara Göre Kırım Hanlığı'nın Osmanlı Tabiliğine Girmesi ve Ahidname Meselesi. *Belleten*, VIII/30, s. 185–229, Ankara.

Fidan, M. (2013). 1714–1715 Tarihleri Arasında Ayntab'da Sosyal, Siyasî ve İktisadî Yapı (65 Numaralı Ayntab Şer'îye Sicili'ne Göre). *Asia Minor Studies*, I, (2), s. 72–92, Kilis.

Ansiklopedi Maddesi:

Sahillioğlu, H. (1991). “Avarız”, *DİA*, Cilt: 4, s.108-109, İstanbul.

Darkot, B. (1997). “Ayıntab”, *İA*, MEB, Cilt: 2, s.64-67, Eskişehir.

Kongre Bildirisi:

Aksın, A. (2002). *Osmanlı-Rus Ticari Münasebetleri (1787-1830)*. *Türk Tarih Kongresi*, 9-13 Eylül, s.1027-1042, Ankara.

Tez:

Fidan, M. (2002). *XIX. Yüzyılda Osmanlı-Rusya Ticari Münasebetleri*. (Basılmamış Doktora Tezi), Samsun: 19 Mayıs Üniversitesi.

Küçük, L. (2007). *Osmanlı Vergi Hukukunda Avâız Kavramı ve Avâızın İdaredeki Rolü*. (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi.

Elektronik Kaynak:

http://tr.wikipedia.org/wiki/Tevfik_Paşa(10.07.2012)