

E-ISSN 2717-7785



TRAKYA ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
TRAKYA UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS



TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

TÜEF dergisi

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/trkede>
<https://dergipark.org.tr/en/pub/trkede>

Cilt: 16, Sayı: 32, Temmuz 2026
Vol.16, No.32, July 2026

**TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

Cilt: 16 Sayı: 32 Temmuz 2026

**TRAKYA UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF
LETTERS**

Volume: 16 Issue: 32 July 2026

E-ISSN 2717-7785

Edirne

TRAKYA ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Cilt: 16, Sayı: 32, Temmuz 2026

TRAKYA UNIVERSITY
JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS
Volume: 16, Issue: 32, July 2026

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi | Owner

Prof. Dr. Müberra GÜRGENDERELİ (Dekan/Dean)
(Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Editör | Editor

Doç. Dr. Selma SOL
(Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Dr. Seda ÇETİN (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)
Dr. Serkan CÖMERTEL (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Alan Editörleri | Field Editors

Prof. Dr. Gülay APA KURTIŞOĞLU (Sanat Tarihi • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Doç. Dr. Cengiz FEDAKAR (Tarih • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Doç. Dr. Dolunay KUMLU (Mütercim Tercümanlık • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Ali Sertan BEŞER (Sosyoloji- Psikoloji • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Ferhan KIRLIDÖKME MOLLAOĞLU (Balkan Dilleri ve Edebiyatları • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Fuat YILMAZ (Arkeoloji • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Dr. Seda ÇETİN (Türk Dili ve Edebiyatı • Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Doç. Dr. Ergün KARACA
(Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors

Doç. Dr. Hülya UZUNTAŞ (Türkçe • Trakya Üniversitesi Edirne/Türkiye)
Doç. Dr. Fatoş Işıl BRITTEN (İngilizce • Trakya Üniversitesi Edirne/Türkiye)
Dr. Seda ÇETİN (Türkçe • Trakya Üniversitesi Edirne/Türkiye)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Alena CATOVIĆ (Saraybosna Üniversitesi - Saraybosna/Bosna Hersek), Prof. Dr. Ali İhsan ÖBEK (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Prof. Dr. Aliagha MAMMADLİ (AMEA Arkeoloji ve Antropoloji Enstitüsü - Bakü/Azerbaycan), Prof. Dr. Anar AZİZSOY (Karabük Üniversitesi - Karabük/Türkiye), Prof. Dr. Daniş BAYKAN (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Prof. Dr. İbrahim KELAÇA AHMET (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Prof. Dr. Meryem Salim AHMET (Şumnu Üniversitesi - Şumnu/Bulgaristan), Prof. Dr. Müberra GÜRGENDERELİ (Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye), Prof. Dr. Vahit TÜRK (İstanbul Kültür Üniversitesi - İstanbul/Türkiye)

İnternet Sayfası | Website

DergiPark
AKADEMİK

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/trkede>

Taranan ve Dizinen İndeksler | Abstracted and Indexed in



Web Sorumlusu | Website Administrator

Dr. Serkan CÖMERTEL
(Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Dizgi ve Mizanpaj | Typesetting and Layout Editor

Dr. Serkan CÖMERTEL
(Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Kapak Tasarım | Cover Design

Dr. Yavuz GÜNER
(Trakya Üniversitesi, Edirne/Türkiye)

Dergi Hakkında | About the Journal

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Ocak ve Temmuz aylarında) yayımlanan, uluslararası, çift kör hakemli, açık erişimli ve elektronik akademik bir dergidir. Dergide yayımlanan makalelerin bilimsel, etik, hukuki ve dil bakımından tüm sorumluluğu yazar(lar)a aittir. Yayımlanan makalelerin telif hakkı yazar(lar)a aittir. Makaleler Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında yayımlanmaktadır. Bu lisans; uygun atıf yapılması, lisansa bağlantı verilmesi ve değişikliklerin belirtilmesi koşuluyla, eserlerin her ortam ve formatta kopyalanmasına, paylaşılmasına, çoğaltılmasına ve uyarlanmasına, ticari kullanım dâhil olmak üzere izin vermektedir. Bilimsel bilginin serbestçe erişilebilir olmasının akademik iletişimi ve küresel bilgi paylaşımını güçlendirdiği ilkesini benimseyen dergi, yayımlanan tüm içeriğine anında, ücretsiz ve sürekli açık erişim sağlamaktadır. Dergi, yayın süreçlerinde Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayımlanan ilke ve kılavuzları esas almaktadır.

The Trakya University Journal of Faculty of Letters is an international, double-blind peer-reviewed, open-access electronic academic journal published twice a year (January and July). The scientific, ethical, legal, and linguistic responsibility for all published articles rests solely with the author(s). Authors retain the copyright of their published work. Articles are published under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0). This license permits copying, sharing, reproducing, distributing, and adapting the work in any medium or format, including for commercial purposes, provided that appropriate credit is given, a link to the license is provided, and any changes made are indicated. Recognizing that free access to scholarly research strengthens academic communication and promotes the global exchange of knowledge, the journal provides immediate, free, and permanent open access to all published content. The journal follows the principles and guidelines of the Committee on Publication Ethics (COPE) throughout its publication processes.



İletişim | Contact

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Balkan Yerleşkesi, Edirne-Türkiye
Tel.: 0284 235 95 27, Faks: 0284 235 95 22, Email: tuefdergi@trakya.edu.tr

BİLİM ve DANIŞMA KURULU / SCIENTIFIC ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah GÜNDOĞDU • Ankara Üniversitesi (Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet KANLIDERE • Marmara Üniversitesi (İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet TAŞAĞIL • FSMV Üniversitesi (İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Ahmet YARAŞ • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Ali İhsan ÖBEK • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Bülent BAYRAM • Kırklareli Üniversitesi (Kırklareli/Türkiye)
Prof. Dr. Cengiz GÖKŞEN • Gümüşhane Üniversitesi (Gümüşhane/Türkiye)
Prof. Dr. Derman KÜÇÜKALTAN • İzmir Kavram Meslek Yüksekokulu (İzmir/Türkiye)
Prof. Dr. Edina SOLAK • Zenica Üniversitesi (Zenica/Bosna Hersek)
Prof. Dr. Gülgün YILMAZ • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK • Ankara HBV Üniversitesi (Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Lokman TURAN • Atatürk Üniversitesi (Erzurum/Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ALİ YOLCU • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (Çanakkale/Türkiye)
Prof. Dr. Metanet ABBASOVA • AMEA Folklor Enstitüsü (Bakü/Azerbaycan)
Prof. Dr. Muhammet YELTEN • İstanbul Arel Üniversitesi (İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Murat CERİTOĞLU • İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi (İzmir/Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH • Erciyes Üniversitesi (Kayseri/Türkiye)
Prof. Dr. Mustafa ÖZER • İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul/Türkiye)
Prof. Dr. Nebi MEHDİYEY • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Osman EMİN • Aziz Kiril ve Metodiy Üniversitesi (Üsküp/Kuzey Makedonya)
Prof. Dr. Özlem ÇEVİK • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ • Ankara Üniversitesi (Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Tilla Deniz BAYKUZU • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Prof. Dr. Yavuz KARTALLIOĞLU • Ankara HBV Üniversitesi (Ankara/Türkiye)
Prof. Dr. Yüksel TOPALOĞLU • Trakya Üniversitesi (Edirne/Türkiye)
Doç. Dr. Behruz BEKBABAYİ • Allameh Tabataba'i Üniversitesi (Tahran/İran)
Doç. Dr. Harun BEKİR • Paisii Hilendarski Üniversitesi (Plovdiv/Bulgaristan)
Doç. Dr. Mirsad TURANOVİĆ • Saraybosna Üniversitesi (Saraybosna/Bosna Hersek)
Doç. Dr. Mustafa AÇA • İzmir Demokrasi Üniversitesi (İzmir/Türkiye)
Doç. Dr. Nodirbek JURAKUZİYEY • Taşkent Üniversitesi (Taşkent/Özbekistan)
Doç. Dr. Salih DEMİRBEK • Ondokuz Mayıs Üniversitesi (Samsun/Türkiye)
Dr. Cıldız ALİMOVA • Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi (Bişkek/Kırgızistan)
Dr. Dženana BRAČKOVIĆ • Uluslararası Saraybosna Üniversitesi (Saraybosna/Bosna Hersek)
Dr. Elif GÜN • Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi (Bişkek/Kırgızistan)
Dr. Hossein HEİDARİ • Akademik Eğitim, Kültür ve Araştırma Merkezi (ACECR) –
(Kazvin/İran)

Dr. Madina MOLDASHEVA • Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak
Üniversitesi (Türkistan/Kazakistan)
Dr. Mirzat RAKIMBEK UULU • Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
(Bişkek/Kırgızistan)
Dr. Ulanbek ALİMOV • Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi (Bişkek/Kırgızistan)
Dr. Viktor TRAJANOVSKI • Cyril and Methodius University (Üsküp/Makedonya)

BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

Prof. Dr. Akin BİNGÖL • Kafkas Üniversitesi
Prof. Dr. Alpaslan CEYLAN • Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi
Prof. Dr. Aylin ATİLLA MAT • Ege Üniversitesi
Prof. Dr. Berna KÖSEOĞLU • Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Burhanettin TATAR • Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Bülent İŞLER • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Ertuğrul KARAKUŞ • Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Hanife Dilek BATİSLAM • Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Kadriye TÜRKAN • Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL • İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut GÜN • Mersin Üniversitesi
Prof. Dr. Metin BECERMEN • Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Muna YÜCEOL ÖZEZEN • Çukurova Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa KARABULUT • Adıyaman Üniversitesi
Prof. Dr. Nesrin GÜLLÜDAĞ • Iğdır Üniversitesi
Prof. Dr. Reyhan ŞAHİN ALLAHVERDİ • Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Prof. Dr. Satı KUMARTAŞLIOĞLU • Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Sema ASLAN DEMİR • Hacettepe Üniversitesi
Prof. Dr. Tolga AKAY • Kafkas Üniversitesi
Prof. Dr. Umut KARABULUT • Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Erman ARAL • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Asil KAYA • Ardahan Üniversitesi
Doç. Dr. Ayhan KARAKAŞ • Çukurova Üniversitesi
Doç. Dr. Bahar DERViŞCEMALOĞLU • Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Canan OLPAK KOÇ • Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Doç. Dr. Cem DÜZEN • Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Doç. Dr. Cenk TAN • Pamukkale Üniversitesi
Doç. Dr. Dinçer APAYDIN • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Dinçer ATAY • Kafkas Üniversitesi
Doç. Dr. Emrullah KALELİ • Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. Ergün ACAR • Sinop Üniversitesi
Doç. Dr. Esra ÖZKAYA MARANGOZ • İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Fazıl ÖZDAMAR • Ege Üniversitesi
Doç. Dr. Fecri YAVI • Hakkari Üniversitesi
Doç. Dr. Filiz GÜVEN • Sinop Üniversitesi
Doç. Dr. Gürhan ÇOPUR • Ardahan Üniversitesi
Doç. Dr. Hamza KOÇ • Giresun Üniversitesi
Doç. Dr. Handan BELLİ • İnönü Üniversitesi

Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR • Mardin Artuklu Üniversitesi
Doç. Dr. İlker Mete MİMİROĞLU • Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail GÜNEŞ • Aksaray Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Ali GÜNDOĞDU • İstinye Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÖZDEMİR • Artvin Çoruh Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa AÇA • İzmir Demokrasi Üniversitesi
Doç. Dr. Nazan Müge UYSAL • Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Doç. Dr. Nilay KINAY CİVELEK • Hakkari Üniversitesi
Doç. Dr. Özkan DAYI • Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Pınar SERDAR DİNÇER • Yozgat Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Seçkin EVCİM • Ordu Üniversitesi
Doç. Dr. Serap SUNAY • Balıkesir Üniversitesi
Dr. Barış SADAY • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Dr. Fatih İKİZ • İstanbul Üniversitesi
Dr. Işıl AYDIN ÖZKAN • İstanbul Aydın Üniversitesi
Dr. María Antonia PANIZO BÜYÜKKOYUNCU • İstanbul Üniversitesi
Dr. Melike S. TURAN • Kırklareli Üniversitesi
Dr. Mustafa Yasin BAŞÇETİN • Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Dr. Tuba EFENDİOĞLU • Kırklareli Üniversitesi
Dr. Senem DİNÇ • Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Dr. Serhat ARSLAN • Bingöl Üniversitesi
Dr. Zeliha DURAN • Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Mustafa KARAGEÇİ - Emine ÇALBAY - Oktay ÖZGÜL

Analysis and Evaluation of Bronze Age Ceramics from some Centers in Kars and its Surroundings

Kars ve Çevresindeki Bazı Merkezlerden Ele Geçen Tunç Çağı Seramiklerinin Analizi ve Değerlendirilmesi 1-26

Filiz DUMAN

Özne-Nesne-Felek Bağlamında Kardeş Mersiyelerine Genel Bir Bakış

An Overview of Sibling Elegies in the Context of Subject-Object-Fate 27-61

Adem GÜRBÜZ

Halime Toros'un "Halkaların Ezgisi" Romanında Kadın Sorunsalı

The Problematical of Women in Halime Toros's Novel "Halkaların Ezgisi" ... 63-84

Mehtap DEMİRTÜRK

Nature's Untamed Voice: A Critical Ecofeminist Reading of Zora Neale Hurston's *Their Eyes Were Watching God*

Doğanın Ehlileştirilmemiş Sesi: Zora Neale Hurston'ın "Tanrıya Bakıyorlardı" Romanının Eleştirel Bir Ekofeminist Okuması 85-108

Abonoz KÜÇÜK - İlkay YILDIZ

Efsanelerin Halk İnançlarının Kökenlerini Anlamlandırma İşlevine Bir Örnek: Doğu Karadeniz'de Elik Keçi Neden Öldürülmez?

An Example of Legends' Function in Interpreting the Origins of Folk Beliefs: Why is the Elik Goat not Slaughtered in the Eastern Black Sea Region? 109-125

Fatma YILDIRMIŞ

Kadın Âşıkların Kendilerine Biçilmiş Geleneksel Rollere Cinsiyet Eşitliği Bağlamında Eleştirel Yaklaşımları

Critical Approaches of Female Minstrels in the Context of Gender Equality to Traditional Roles Assigned to Themselves 127-153

Sertan ALİBEKİROĞLU

Ağız, Kültür, Kimlik İlişkisi Bağlamında Âşık Davut Sularî'nin Dilinde Erzincan Ağzı

Dialect in the Context of the Relationship Between Culture and Identity Erzincan Dialect in the Language of Âşık Davut Sularî 155-170

Hale ERDOĞAN HACIBANOĞLU

İspanyol Çocuk Edebiyatından *Celia'nın Anlattıkları'nın* İkircikli Metin Kavramı Bağlamında İncelenmesi
An Analysis of What Celia Says in Spanish Children's Literature within the Framework of the Ambivalent Text Concept 171-189

Gül Hanım GÖKTAŞ CENGİZ

Osmanlı Toplumunda Ramazan Ayı: Müslüman Ailelerin Dinî ve Sosyal Yaşamı
The Month of Ramadan in Ottoman Society: Religious and Social Life of Muslim Families 191-221

Umut C. KARADOĞAN

Cumhuriyet'in Kuruluşundan II. Dünya Savaşı'nın Sonuna Kadar Türk Hükûmetlerinin Sulama Barajı İnşası, Bataklık Kurutma ve Sulama Siyaseti (1923-1945)
Dams, Swamp Drainage and Irrigation Policies of Turkish Governments from the Foundation of the Republic to the End of World War II (1923-1945) 223-254

Dinçer GÜNAY - Elif Buse GÜVEN GÜNAY

Corbulo'ya Atfedilen Metinlerin *Commentarius* Geleneğindeki Yeri ve Niteliği Üzerine Bir İnceleme
An Examination of the Position and Nature of the Texts Attributed to Corbulo within the Commentarius Tradition 255-284

Emine AYDOĞAN

"Yazarın Ölümü" Temasında Gadamer
Gadamer on the theme "The Death of the Author" 285-303

Cahit KARAKÖK - Durmuş GÜR

Konya Akmanastır Sınırlarında Bulunan İki Bronz Kilise Çanı
Two Bronze Church Bells Discovered Within the Boundaries of Akmanastır, Konya 305-337

Seda KUŞÇU ÖZBUDAK - Aslı Özlem TARAKCIOĞLU

Rendering Verse on Screen: Subtitling Poetry Translation in *Kelebeğin Rüyası*
Şiiri Ekrana Taşımak: Kelebeğin Rüyası'nda Şiir Çevirisinin Altyazısı 339-359

Orçun ERDOĞAN

A Byzantine Lookout Near Kadyanda in Lycia: Bayraktepe
Lykia'daki Kadyanda Yakınlarındaki Bir Bizans Gözetleme Noktası: Bayraktepe 361-384

Kubilay FENER

Türkçede Fiilimsiler: Zarf-Fiiller Neden Ayrı Bir Alt Kategori Olmalı?
Verbals in Turkish: Why Converbs be a Separate Subcategory? 385-410

Seyfullah KOŞMAZ

Âlim ve Şair Bir Kadı: Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi ve Biyografisi

A Scholar and Poet Judge: The Biography of Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi 411-437

Bülent ATALAY

Eksarhanenin Kuruluşundan Kiliseler Kanununa: Bulgar Ortodokslarının Rum Patrikhanesi Karşısında Meşruiyet ve Varlık Mücadelesi

From the Establishment of the Exarchate to the Churches Law: The Struggle for Legitimacy and Existence of the Bulgarian Orthodox Community Against the Greek Patriarchate 439-472

Burcu SIBİÇ

Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Tıp Metinlerinde Sirke ve Kullanım Alanları

Vinegar and Its Uses in Old Anatolian Turkish Medical Texts 473-492

ANALYSIS AND EVALUATION OF BRONZE AGE CERAMICS FROM SOME CENTERS IN KARS AND ITS SURROUNDINGS*

*Kars ve Çevresindeki Bazı Merkezlerden Ele Geçen Tunç Çağı
Seramiklerinin Analizi ve Değerlendirilmesi*

Mustafa KARAGEÇİ**
Emine ÇALBAY***
Oktay ÖZGÜL****

ABSTRACT: Located in Turkey's Eastern Anatolia Region, Kars Province has been continuously inhabited since the Paleolithic Age due to its position on important trade routes connecting the Caucasus to Anatolia. Scientific excavations and surface surveys conducted in Kars and its surroundings provide important data on the region's ancient history. In this context, within the scope of surface surveys initiated in 2000 and continuing to the present day, the typological characteristics and additives of Bronze Age ceramic finds identified at Ziyarettepe Castle in the Central District, Tomarlı Castle in the Arpaçay District, and the Çardakçatı Settlement in the Sarıkamış District have been evaluated. The ceramic samples in question were then analyzed using X-ray fluorescence (XRF) technology. The basic chemical compositions of a total of seven ceramic samples taken from the three centers were determined, and the elemental distributions in these compositions were evaluated in detail. During the analysis of the ceramics, the mineral composition ratios of the inorganic additives used were examined through XRF technique in the form of internal, external, and general

* Bu makale, Kafkas Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı'nda Doç. Dr. Mustafa KARAGEÇİ Danışmanlığında hazırlanan 'Yüzey Araştırmaları Işığında Kars ve Çevresindeki Seramiklerin Analizleri ve Değerlendirmeleri' başlıklı yüksek lisans tezinden oluşturulmuştur.

** Assoc. Prof. Dr., Kafkas University, Faculty of Science and Literature, Department of History, Department of Ancient History, Kars, mkarageci@kafkas.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6419-9325

*** Doctorant, Kyrgyzstan-Turkey Manas University, Institute of Graduate Studies, Department of History, Bishkek/Kyrgyzstan, emine.calbay16@hotmail.com, ORCID: 0009-0005-3702-1213

**** Prof. Dr., Yalova University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History, Yalova, oktay.ozgul@yalova.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0575-0436



© 2026 The Author(s). This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Geliş Tarihi / Received: 17.10.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 06.01.2026
Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

surface analyses; the average values of the results obtained were presented. The findings indicate that the raw materials used in the production of ceramics were largely sourced locally. Furthermore, the similarities observed in terms of content and form reveal cultural and technological interactions among Bronze Age communities in Kars and its surroundings.

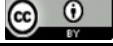
Keywords: Eastern Anatolia, Kars, Bronze Age, Ceramic, X-Ray Fluorescence

ÖZ: Türkiye'nin Doğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan Kars ili, Kafkasya'yı Anadolu'ya bağlayan önemli ticaret yolları üzerinde konumlanması nedeniyle, Paleolitik Çağlardan itibaren sürekli yerleşim görmüştür. Kars ve çevresinde gerçekleştirilen bilimsel kazı ve yüzey araştırmaları, bölgenin Eskiçağ tarihine ilişkin önemli veriler sunmaktadır. Bu doğrultuda, 2000 yılında başlatılıp günümüze kadar sürdürülen yüzey araştırmaları kapsamında; Merkez ilçedeki Ziyarettepe Kalesi, Arpaçay ilçesindeki Tomarlı Kalesi ve Sarıkamış ilçesindeki Çardakçatı Yerleşmesi'nde tespit edilen Tunç Çağı'na ait seramik buluntuların tipolojik özellikleri ve katkı maddeleri değerlendirilmiştir. Söz konusu seramik örnekleri, ardından X-Işını Floresans (XRF) tekniği kullanılarak analiz edilmiştir. Üç merkezden alınan toplam yedi seramik örneğinin temel kimyasal bileşimleri belirlenmiş; bu bileşimlerdeki elementel dağılımlar ayrıntılı biçimde değerlendirilmiştir. Seramiklerin analizi sürecinde, kullanılan inorganik katkı maddelerinin mineral bileşim oranları XRF tekniği aracılığıyla iç, dış ve genel yüzey analizleri şeklinde incelenmiş; elde edilen sonuçların ortalama değerleri sunulmuştur. Elde edilen bulgular, seramiklerin üretiminde kullanılan hammaddelerin büyük ölçüde yerel kaynaklardan temin edildiğini göstermektedir. Ayrıca, içerik ve form bakımından gözlenen benzerlikler, Kars ve çevresindeki Tunç Çağı toplulukları arasında kültürel ve teknolojik etkileşimlerin bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Doğu Anadolu, Kars, Tunç Çağı, Seramik, X- Işını Floresans

Cite as / Atıf: KARAGEÇİ, M., ÇALBAY, E., ÖZGÜL O. (2026). Analysis and Evaluation of Bronze Age Ceramics from some Centers in Kars and its Surroundings. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 1-26. <https://doi.org/10.33207/trkede.1805529>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/ licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Introduction

Located within the borders of Erzurum-Kars Plateau in the Eastern Anatolia Region, Kars province lies between 39° 56' and 41° 06' north parallels and 42° 08' and 43° 41' east meridians. Located in the north-east of Anatolia, Kars province is a crossing point connecting Anatolia and the Caucasus (Atalay, 2004: 1 vd.; Günaşdı, 2016: 393; Ceylan et al., 2018: 33; Kocaman, 2014: 273).



Figure 1: Physical Map of Kars Province

When we look at the geological structure, we can see that in the Pliocene period, while the Northern Anatolia and Eastern Anatolia faults were merging, the Kars Plateau was formed as a result of volcanic movements in the Kars region where the northern fault lines approached each other (Özgür, 2001: 15). The elevation of Kars province, which consists of high plateau plains and shows a general morphological feature, is 1900 m on average. Apart from the plateaus, the valleys forming the landforms consist of deep ‘V’ shaped young valleys, especially around Sarıkamış. In general, the areas of Arpaçay, Çıldır and Kür Valley are mostly volcanic lands (Demir, 2013: 17-37).

This geography, which has been inhabited since the Palaeolithic Age, has been home to many communities throughout history due to its location. The first scientific excavations and researches in the region were carried out by N. Marr in Ani in 1892-93 (Marr, 1921: 395-410). In 1942-44, İsmail Kılıç Kökten introduced Dündartepe, located 8-9 km south of Kars city centre, to the scientific world (Kökten, 1944: 667-668). Other studies in the region include the excavations and surveys carried out by Kemal Balkan and Osman Sümer in 1965 in and around Ani (Balkan and Sümer, 1967: 103), the Ani excavations carried out by Beyhan Karamağaralı in 1990 (Karamağaralı, 1998: 493), the Ani excavations conducted by Muhammet Arslan beginning in 2019 (Arslan, 2022: 209; Arslan, 2024: 275), the surveys by Savaş Harmankaya and Oğuz Tanındı in 1996 within the scope of the TAY Project (Harmankaya & Tanındı, 1996), and the Kars-Ardahan and Iğdır Provinces Surveys by Onur Özbek and Bakiye Yükmen in 1997 (Özbek and Yükmen, 2000: 37-42). In addition to these studies, within the

scope of the “Eastern Anatolia Surveys Project” in and around Kars province, the surveys that started in 2000 under the direction of Alpaslan Ceylan and continued until 2014. After 2014, the Eastern Anatolia Surveys Project carried out by Akın Bingöl.

When we look at the history of the region, the Palaeolithic Age is identified with a certain chronology as Lower, Middle and Upper Palaeolithic Age (Kökten, 1947: 471) and provides data on the Mesolithic (Kökten, 1952: 176), Chalcolithic and Bronze Age. The first study on the known Bronze Age centers in and around Kars was conducted by Kökten. One of the centers identified is Dündartepe Höyük (Kökten, 1943: 601), located near the center of Kars, which was inhabited from the Bronze Age until the end of the Urartian Empire. Another is the Kurbanağa Settlement in the Kars-Kağızman district (Ceylan, 2008: 81). Although there are many settlements in the region, we have observed that some ceramic analyses are subject to a systematic spread from local to central in the light of the evaluations we have made for the centers that we think contain details in terms of findings.

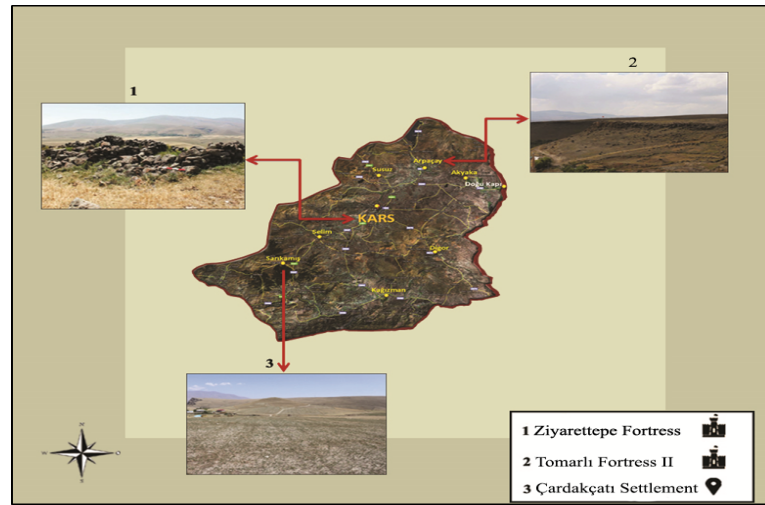


Figure 2: Kars Province Bronze Age Center Map

In this sense, the Bronze Age ceramics found in Arpaçay-Tomarlı Fortress II, Center-Ziyarettepe Fortress and Sarıkamış-Çardakçatı Settlement in and around Kars as a result of the studies conducted within the scope of Eastern Anatolia Surveys Project, which are the subject of our research, were analyzed by X-Ray Fluorescence (XRF) spectrometry. First of all, if we give

brief information about the definition of ceramics and XRF spectrometry used in the analysis of ceramics.

Ceramic is derived from the Greek word “Keramos” meaning “clay soil, earthenware vessel”. In European languages, it is generally translated as “ceramic” or “keramik” (Singer and Singer, 1964: 5; Şahin, 1983: 30; Arcasoy, 1983: 2; Ökse, 2012: 12; Tez, 2021: 23). Ceramics are usually made with clay, which consists of limestone, quartz (silica), mica and iron oxide rocks (Anılanmert and Rona, 1997: 1634).

X-rays were discovered by Wilhelm Conrad Röntgen, professor of physics, in 1895 (Riesz, 1995: 1536; Seliger, 1995: 25-31; Shackley, 2011: 7). Later, this technique was applied to archaeological materials in 1960 by E. Hall in his article “X-Ray Fluorescent Analysis Applied to Archaeology” (Hall, 1960: 29-35). This method is an X-ray based study method in which the rays sent to the sample to be analyzed are absorbed by the atoms. Each element has a unique radiation and this radiation is called “Fluorescence”. The recorded rays are evaluated and the minerals on the sample are detected and evaluated in this way (Kunç, 1985: 49; Gönüldaş, 2012: 36; Lopez, 2017: 14).

Today, XRF spectrometry has been used in many scientific studies and applied in different fields. When we look at the scientific studies used in this sense, respectively;

- “X-Ray Fluorescence Analysis of Archaic Greek Pottery”: In this study, the results of the XRF analysis technique applied to Ancient Greek pottery from 2 different regions were compared and evaluated, and as a result of this evaluation, inferences were made about the raw material sources of the ceramics and accordingly their origins (Stern and Descoeudres, 1977: 73-86).
- “An Introduction to X-Ray Fluorescence (XRF) Analysis in Archaeology”: In this study, the chemical components of archaeological artifacts are determined, providing information about the origin and production methods of the artifacts (Shackley, 2011: 7-44).
- “Characterization of Chalcolithic Ceramics from the Lisbon Region, Portugal: An Archaeometric Study”: The main objective of the study was to evaluate the chemical and mineralogical characteristics of Chalcolithic ceramics using XRF analysis techniques and to provide information on whether they remained the same over time and whether they were produced locally (Chaves et al., 2022: 2422).

- “Interpreting Bronze Age Exchange in Sicily through Trace Element Characterization of Ceramics Utilizing Portable X-Ray Fluorescence (pXRF)”: The XRF analysis technique applied to ceramic samples from southern Sicily provides a periodic and regional characterization of the elemental composition of the ceramics, with emphasis on the comparison of ceramic exchanges between the Early and Middle Bronze Age. Thus, the interconnection of the Sicilian peoples before the Aegean influence is established (Mckendry, 2015: 5).

- “Interpreting Bronze Age Exchange in Sicily through Trace Element Characterization of Ceramics Utilizing Portable X-Ray Fluorescence (pXRF)”: The XRF analysis technique applied to ceramic samples from southern Sicily provides a periodic and regional characterization of the elemental composition of the ceramics, with emphasis on the comparison of ceramic exchanges between the Early and Middle Bronze Age. Thus, the interconnection of the Sicilian peoples before the Aegean influence is established (Fierascu et al., 2020: 1-13).

- “A Study of Ancient Pottery by Means of X-Ray Fluorescence Spectroscopy, Multivariate Statistics and Mineralogical Analysis”: In this study, XRF analysis of the ceramics from the Orraon settlement in Greece was used to classify the basic components of the pottery and to identify the pottery group as locally produced. In addition, the compositional and mineralogical data are related to the selection of raw clay, firing conditions and various aspects of pottery production (Papachristodoulou et al., 2006: 347).

- “Determination of Traces of Heavy Metals in Estuarine Waters of Barbacoas Bay, Colombia, by X-Ray Fluorescence Spectrometry”: Unlike other studies, this study was conducted for the detection of heavy metals in water samples. By using XRF analysis technique; the importance of monitoring water pollution, living creatures in the bay and its effects on the environment and health were emphasized (Mazo-Gray et al., 1997: 57-64).

In general, XRF analysis technique is used for comprehensive and versatile studies in different disciplines. It provides the opportunity to use in a wide range of areas from archaeological artifacts to environmental samples. According to the area of use with the XRF technique, which has been used in the scientific studies mentioned above;

1- Ceramics: Mapping of raw material sources of ceramics, determination of their origins whether they are local production or not, degree of firing,

2- In Water Samples: By determining heavy metals in water; the effects on aquatic life, health and the environment were concluded.

The XRF analysis method, which is used to examine the chemical composition of archaeological artifacts and especially ceramics, helps to determine the raw material sources, production techniques, usage areas and geographical origins of ceramics.

With these archaeometric studies using XRF spectrometry, the chemical and mineralogical structures of the ceramics are presented in reports with percentage values, and in this way, we also learn about the effect of additives used in ceramic production on ceramics and the soil structure of the geography.

Purpose

The aim of the research is to provide a new perspective on the general description and characteristics of the Bronze Age ceramics found in Kars and its surroundings and to determine the mineral components of the ceramics by using the XRF analysis method; the raw materials with which the ceramics were produced, the production processes and the cultural interactions of the Bronze Age ceramics that differ in mineral components.

Method

Within the scope of “Eastern Anatolian Surveys Project”, the typological characteristics and additives of a total of 7 Bronze Age ceramics found in 3 centers in Kars and its surroundings as a result of the surveys that started in 2000 and continued until today were firstly evaluated. Then, their detailed mineral compositions were analyzed using XRF technique.

As a result of these analyzes the basic components of the ceramics, the elements in these components and other properties were determined. The elemental compositions for each ceramic sample are given in percentages. In addition, the XRF data obtained within the scope of this study are supported by similar studies and studies used in different disciplines. In addition, XRF analysis data is a reliable method for understanding the production processes, raw materials used and the origin of Bronze Age ceramics in the Kars region, and has helped to make a general assessment of the ceramic production traditions of the region.

Findings

With the data obtained as a result of these analyses, the basic compositions of these ceramics and the minerals in these compositions were evaluated separately within each identified center. In addition to this, the ceramics were grouped as amorphous and form-giving, and 7 sherds of Bronze Age ceramics were analyzed and physically analyzed in terms of form, paste and additives, and this information was supported by photographs, hand and computer-aided drawings. These centers and ceramic analyses are listed below.

1. Tomarlı Fortress II (Kars-Arpaçay)

Tomarlı Fortress II is located on the hill rising to the west of Tomarlı Fortress I in the northwest of Tomarlı Village, 7 km east of Arpaçay district. The fortress was built on a rocky cliff that dominates the plain and agricultural fields to the West (Karageçi and Bingöl, 2020: 68).

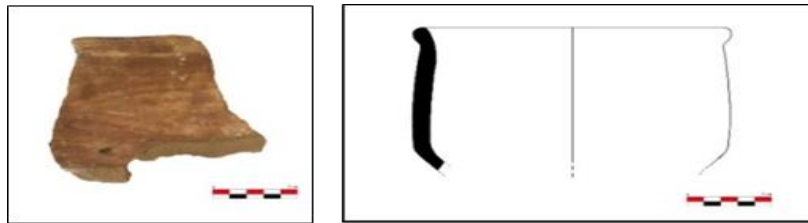


Figure 3: Tomarlı Fortress II-1 Ceramic Photograph and Drawing

When we analyze the sherd numbered II-1 from the Tomarlı Fortress firstly in terms of form; it is an everted rim sherd of a vessel with a diameter of 18 cm. It is wheel-made, burnished and slipped, and the inorganic additives are lime, mica, medium-large stoneware and medium-coarse sand. According to the Munsell color catalogue; it is 7.5 YR 5/6 in color.

Ceramic Analysis and Evaluation

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Tomarlı Fortress II-1 (Interior)			24.6.2019			15:44:32		60 s		
Element	Mg % 2.66	Al % 5.66	Si % 22.55	P % 1.90	S % 0.58	K % 6.38	Ca % 6.44	Ti % 0.41	Cr % 0.04	Mn % 0.07
Element	Fe % 4.94	Co % 0.01	Ni % 0.01	Zn % 0.01	As % 0.00	Se % 0.00	Rb % 0.01	Sr % 0.07	Zr % 0.02	Nb % 0.00
Element	Mo % 0.00	Ba % 0.07	Ta % 0.00	Hg % 0.00	Pb % 0.00	Th % 0.00				

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Tomarlı Fortress II-1 (Exterior)			24.6.2019			15:43:08		60 s		
Element	Mg %	Al %	Si %	P %	S %	K %	Ca %	Ti %	Cr %	Mn %
	3.04	5.59	23.14	0.54	0.62	7.22	5.91	0.39	0.05	0.11
Element	Fe %	Co %	Ni %	Zn %	As %	Rb %	Sr %	Zr %	Nb %	Mo %
	5.92	0.01	0.01	0.01	0.00	0.01	0.08	0.02	0.00	0.00
Element	Cd %	Sb %	Ba %	Ta %	Hg %	Pb %	Th %			
	0.00	0.01	0.10	0.00	0.00	0.00	0.00			

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Tomarlı Fortress II-1c			24.6.2019			15:46:04		60 s		
Element	Mg %	Al %	Si %	P %	S %	K %	Ca %	Ti %	Cr %	Mn %
	2.46	4.48	17.40	0.01	11.13	10.08	7.13	0.35	0.08	0.12
Element	Fe %	Co %	Ni %	Zn %	As %	Sn %	Rb %	Sr %	Zr %	Nb %
	6.39	0.02	0.02	0.01	0.00	0.02	0.01	0.10	0.03	0.00
Element	Mo %	Ba %	Ta %	Hg %	Pb %	Th %	Cu %	Sb %	Au %	
	0.00	0.09	0.00	0.00	0.01	0.00	0.01	0.01	0.01	

Table 1. XRF Laboratory Results of Fragment II-1 of Tomarlı Fortress

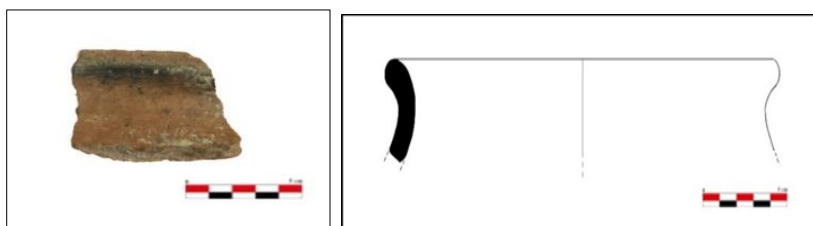


Figure 4: Tomarlı Fortress II-2 Ceramic Photograph and Drawing

The sherd numbered Tomarlı Fortress II-2 is a sherd of a vessel in terms of form, with an everted rim with a diameter of 22 cm. The wheel-made, burnished and slipped vessel is well baked with the same slip and paste color. In terms of inorganic additives lime, mica, small stones, fine-medium sand were used. According to the Munsell color catalogue, the color is 7.5 YR 6/4.

Ceramic Analysis and Evaluation

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Tomarlı Fortress II-2 (Interior)			24.6.2019			16:12:10		60 s		
Element	Mg %	Al %	Si %	P %	S %	K %	Ca %	Ti %	Cr %	Mn %
	1.76	7.44	24.44	0.24	0.06	4.46	5.21	0.62	0.04	0.15

ANALYSIS AND EVALUATION OF BRONZE AGE CERAMICS
FROM SOME CENTERS IN KARS AND ITS SURROUNDINGS

Element	Fe % 6.93	Co%	Ni %	Zn %	As %	Rb %	Sr %	Zr %	Nb %	Cd %
Element	Sb %	Ba %	Ta %	Hg %	Pb %	Th %	Cu %			
	0.01	0.06	0.00	0.00	0.00	0.00	0.01			

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Tomarlı Fortress II-2 (Exterior)			24.6.2019			16:10:38		60 s		
Element	Mg % 1.92	Al % 5.46	Si % 18.50	P %	S %	K % 8.61	Ca % 6.33	Ti %	Cr %	Mn %
				0.16	8.59			0.58	0.05	0.18
Element	Fe % 7.51	Co%	Ni %	Zn %	As %	Rb %	Sr%	Zr %	Nb %	Cd %
		0.01	0.02	0.01	0.00	0.01	0.06	0.03	0.00	0.00
Element	Ba %	Ta %	Hg %	Pb %	Th %					
	0.09	0.01	0.00	0.00	0.00					

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Tomarlı Fortress II-2c			24.6.2019			16:15:27		60 s		
Element	Mg % 2.72	Al % 5.31	Si % 20.74	P %	S %	K % 5.11	Ca % 8.04	Ti %	Cr %	Mn %
				0.40	3.40			0.49	0.04	0.21
Element	Fe % 8.15	Co%	Ni %	Zn %	As %	Rb %	Sr %	Zr %	Nb %	Cd %
		0.02	0.02	0.02	0.00	0.01	0.06	0.03	0.00	0.00
Element	Mo %	Sn %	Sb %	Ba %	Ta %	Hg %	Pb %	Th %	Cu %	
	0.00	0.02	0.01	0.07	0.01	0.00	0.01	0.00	0.00	

Table 2. XRF Laboratory Results of Fragment II-2 of Tomarlı Fortress

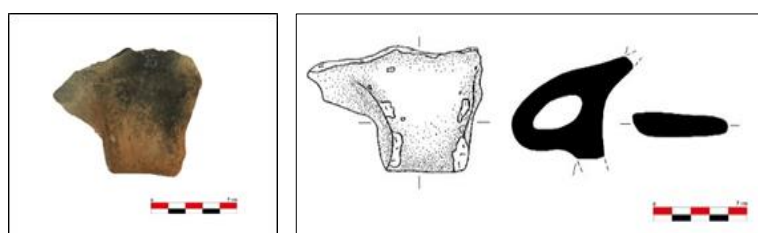


Figure 5: Tomarlı Fortress II-3 Ceramic Photograph and Drawing

Tomarlı Fortress II-3 is a handle fragment detached from the body of a vessel. The handle, which is moderately fired, is glazed and lined. The lining color differs from that of the body. Its color has become mottled black due to the uneven flow of air into the kiln during firing and the effects of physical deformation during subsequent use. The additives used are lime, mica, small-medium pebbles, and fine-medium sand. According to the Munsell color catalog, it has a color of 7.5 YR 6/6.

Ceramic Analysis and Evaluation

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Tomarlı Fortress II-3 (Interior)			24.6.2019			16:40:33		60 s		
Element	Mg % 2.48	Al % 4.49	Si % 21.74	P % 2.11	S % 0.52	K % 3.58	Ca % 9.38	Ti % 0.46	Cr % 0.05	Mn % 0.16
Element	Fe % 6.75	Co % 0.03	Ni % 0.02	Zn % 0.02	As % 0.00	Rb % 0.01	Sr % 0.09	Zr % 0.02	Nb % 0.00	Mo % 0.00
Element	Cd % 0.00	Sb % 0.01	Ba % 0.09	Ta % 0.01	Hg % 0.00	Pb % 0.00	Th % 0.00	Cu % 0.01		

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Tomarlı Fortress II-3 (Exterior)			24.6.2019			16:39:02		60 s		
Element	Mg % 2.98	Al % 5.68	Si % 22.82	P % 0.36	S % 0.41	K % 4.88	Ca % 8.75	Ti % 0.46	Cr % 0.03	Mn % 0.15
Element	Fe % 5.92	Co % 0.01	Ni % 0.02	Zn % 0.01	As % 0.00	Rb % 0.01	Sr % 0.08	Zr % 0.02	Nb % 0.00	Nb % 0.00
Element	Ba % 0.07	Ta % 0.01	Hg % 0.00	Pb % 0.01	Th % 0.00	Cu % 0.00				

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Tomarlı Fortress II-3c			24.6.2019			16:43:56		60 s		
Element	Mg % 2.74	Al % 5.32	Si % 24.88	P % 0.33	S % 2.48	K % 3.14	Ca % 6.43	Ti % 0.34	Cr % 0.05	Mn % 0.13
Element	Fe % 6.12	Co % 0.01	Ni % 0.02	Zn % 0.02	As % 0.00	Rb % 0.01	Sr % 0.07	Zr % 0.02	Nb % 0.00	Cd % 0.00
Element	Sb % 0.01	Ba % 0.06	Ta % 0.01	Hg % 0.00	Pb % 0.02	Cu % 0.00	Se % 0.00	Tl % 0.00	Th % 0.00	

Table 3. XRF Laboratory Results of Fragment II-3 of Tomarlı Fortress

XRF results in ceramics usually show which elements are present and how much of them. These elements include basic minerals such as silicon (Si), aluminum (Al), iron (Fe), calcium (Ca), sodium (Na) and potassium (K). When we look at the components of the main additives of ceramics;

- Lime / Limestone, Calcium (Ca)-Magnesium (Mg)

[various proportions of Iron (Fe), Aluminum (Al), Silicon (Si), Sulfur (S) are also present (Lime, 2025)].

- Mica, Aluminum (Al)-Silicon (Si)

[contains varying proportions of Iron (Fe), Magnesium (Mg), Potassium (K) and Sodium (Na) (Mica, 2025)].

- Quartz contains the minerals Silicon (Si)-Oxygen (O)

[with varying proportions of Lithium (Li), Sodium (Na), Aluminum (Al), Titanium (Ti) and Magnesium (Mg) (Nesse, 1991: 261)].

Under normal conditions, the dough undergoes chemical changes and loses its plasticity at least at 450-500°C. Baking takes place at 700°C. Accordingly, the melting process of the minerals in the dough and color changes occur at this stage (Ökse, 2012: 43).

Taking into account the firing of the vessel and the physical deformations it has undergone up to the present day, the additives used for the paste, especially the stoneware and lime, are noticeable. In addition, the dye element contents of both the paste and the slip are different from each other. As can be seen from the analysis reports, the results are presented separately as internal-external and general analysis. Accordingly, SiO₂ (Silicon), which varies between 21.03-21.22% when we take the average of the general values of the ceramics numbered 1,2 and 3 of Tomarlı Fortress II, is very important in terms of the hardness and durability of the ceramic. The average ratio of the mica additive, which is found as visible small shiny particles on the ceramic and has Al-Si (Aluminum-Silicon) in its basic composition, varies between 26.27-27.29%. 5.24% Al₂O₃ (Aluminum Oxide) increases the refractory properties of ceramics and helps to maintain form at high temperatures. When we consider the chemical interactions and functional role of minerals, Al₂O₃ (Aluminum Oxide) also increases the thermal conductivity and durability of ceramics, allowing for better quality products. 6.49-8.18% CaO (Calcium Oxide) lowers the firing temperature of ceramics and makes the structure more homogeneous, reducing the risk of cracking of ceramics due to sudden heat loss during firing. 5.75-6.07% Fe₂O₃ (Iron Oxide) adds coloring effect to ceramics. Depending on the degree of firing, it gives the ceramics red, brown and sometimes black tones, as in the ceramic samples numbered 2 and 3 of Tomarlı Fortress II above. The high percentage of 7.89% K₂O (Potassium Oxide) in the internal, external and general analysis results gives the ceramics a less porous, firmer and waterproof structure in a functional sense (Çalbay, 2019: 47-55).

2. Ziyarettepe Fortress (Kars-Center)

Ziyarettepe Fortress is located on a hill with an altitude of 1805 m between Esenkent and Soylu villages at the 35th km of Kars-Ani highway.

The entrance gate of the fortress, which has a round plan and is surrounded by walls, is in the east direction (Karageçi, 2016: 258; Belli and Yardımcıel, 2016: 5; Bingöl, 2016_a: 287; Bingöl, 2016_b: 494; Bingöl and Karageçi, 2017: 268; Ceylan et al., 2018: 241).

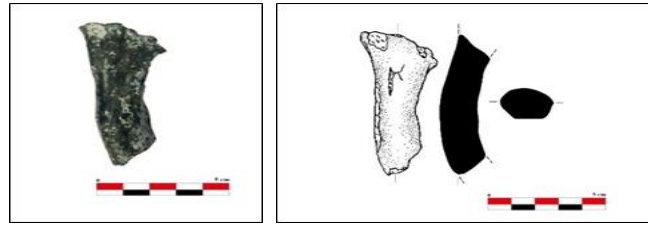


Figure 6: Ziyarettepe Fortress-1 Ceramic Photograph and Drawing

The sherd numbered Ziyarettepe Fortress 1 is a handle fragment detached from the body of a vessel. The handle is well baked; burnished and slipped. The additives consist of lime, mica, medium-coarse sand, medium-small stones. Mica, which is one of the additives; is observed intensely on the handle fragment and on the handle.

Ceramic Analysis and Evaluation

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Ziyarettepe Fortress-1 (Interior)			21.6.2019			15:05:33		60 s		
Element	Mg % 1.69	Al % 4.93	Si % 7.38	P % 0.22	K % 1.53	Ca % 21.73	Ti % 0.40	Cr % 0.04	Mn % 0.31	Fe % 7.07
Element	Co % 0.01	Ni % 0.02	Cu % 0.01	Zn % 0.01	As % 0.01	Rb % 0.02	Se % 0.00	Rb % 0.03	Sr % 0.07	Zr % 0.04
Element	Nb % 0.01	Cd % 0.00	Sn % 0.02	Ba % 0.17	Ta % 0.00	Hg % 0.00	Pb % 0.04	Th % 0.00	V % 0.21	

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Ziyarettepe Fortress-1 (Exterior)			21.6.2019			15:02:59		60 s		
Element	Mg % 1.89	Al % 8.18	Si % 27.02	P % 0.15	K % 1.74	Ca % 4.99	Ti % 0.40	Mn % 0.49	Fe % 4.57	Co % 0.01
Element	Ni % 0.02	Zn % 0.01	As % 0.00	Rb % 0.01	Sr % 0.04	Zr % 0.02	Nb % 0.00	Ba % 0.09	Ta % 0.00	Pb % 0.05
Element	Th % 0.00									

ANALYSIS AND EVALUATION OF BRONZE AGE CERAMICS
FROM SOME CENTERS IN KARS AND ITS SURROUNDINGS

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Ziyarettepe Fortress-1c			21.6.2019			15:05:33		60 s		
Element	Mg % 1.86	Al % 6.84	Si % 25.13	P % 0.21	K % 2.96	Ca % 5.43	Ti % 0.27	V % 0.28	Cr % 0.04	Mn % 0.18
Element	Fe % 8.08	Co % 0.01	Ni % 0.02	Zn % 0.02	As % 0.00	Rb % 0.02	Sr % 0.05	Zr % 0.05	Nb % 0.01	Mo % 0.00
Element	Sn % 0.02	Sb % 0.01	Ba % 0.15	Ta % 0.01	Hg % 0.00	Pb % 0.01	Th % 0.00			

Table 4. XRF Laboratory Results of Fragment No. 1 of Ziyarettepe Fortress

According to the analysis results, the overall average of high SiO₂ mineral values is 23.17%. The high silica content in the ceramics indicates both that the clay is rich in quartz and that the ceramics are durable. 10.71% CaO (Calcium Oxide) reduces the risk of cracking in the ceramics, making them more durable.

Unlike the others, this ceramic sample contains 0.28% V (Vanadium) mineral. It has high hardness, strength and durability according to the areas where it is used (Greenwood and Earnshaw, 1997: 976; Vanadium, 2025). Vanadium (V) is used as a coloring dye in ceramics. However, this mineral is found in Konya-Seydisehir boksit, Şırnak-Silopi and Mardin asphaltite deposits in Turkey (Vanadium, 2025). Since the study area consists of the province of Kars and its surroundings, it gives the idea that this ceramic came to the region through trade or some other means (Çalbay, 2019: 81).

3. Çardakçatı Settlement (Kars-Sarıkamış)

Çardakçatı Settlement is located on a flat area south of Çardakçatı Village, 25 km southeast of Sarıkamış. It has an area of approximately 15,000 m² at an altitude of 1740 m above sea level (Karageçi and Bingöl, 2020: 67).

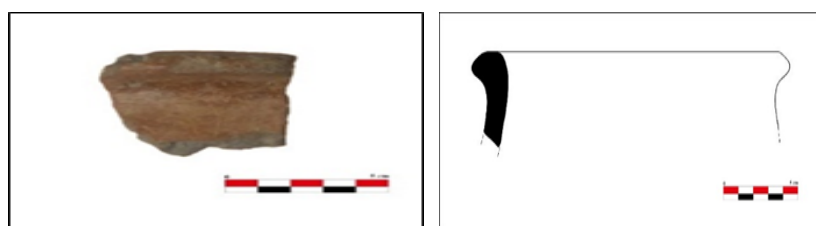


Figure 7: Çardakçatı Settlement -1 Ceramic Photograph and Drawing

The sherd from Çardakçatı Settlement-1 is a sherd of a vessel in terms of form, with an everted rim with a diameter of 20 cm. The wheel-made,

burnished and slipped vessel is well baked. Lime, mica, fine-medium sand and small stones were found as admixtures.

Ceramic Analysis and Evaluation

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Çardakçatı Settlement-1 (Interior)			24.6.2019			14:52:26		60 s		
Element	Mg %	Al %	Si %	P %	K %	Ca %	Ti %	Cr %	Mn %	Fe %
	2.12	8.03	28.02	0.13	2.73	2.98	0.51	0.03	0.06	4.66
Element	Co %	Ni %	Zn %	As %	Rb %	Sr %	Zr %	Nb %	Sb %	Ba %
	0.01	0.01	0.01	0.00	0.01	0.08	0.02	0.00	0.01	0.08
Element	Ta %	Pb %	Th %							
	0.00	0.01	0.00							

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Çardakçatı Settlement-1 (Exterior)			24.6.2019			14:50:48		60 s		
Element	Mg %	Al %	Si %	P %	K %	Ca %	Ti %	Cr %	Mn %	Fe %
	1.95	6.45	26.33	0.31	3.93	5.26	0.43	0.03	0.12	5.75
Element	Ni %	Cu %	Zn %	As %	Rb %	Sr %	Zr %	Nb %	Sb %	Ba %
	0.01	0.01	0.01	0.00	0.01	0.09	0.03	0.00	0.01	0.10
Element	Ta %	Hg %	Pb %	Th %						
	0.00	0.00	0.01	0.00						

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Çardakçatı Settlement-1c			24.6.2019			14:54:08		60 s		
Element	Mg %	Al %	Si %	P %	K %	Ca %	Ti %	Cr %	Mn %	Fe %
	3.14	7.96	25.68	0.30	2.38	3.99	0.42	0.03	0.15	6.07
Element	Co %	Ni %	Cu %	Zn %	As %	Rb %	Sr %	Zr %	Nb %	Ba %
	0.01	0.01	0.00	0.01	0.00	0.01	0.09	0.09	0.00	0.8
Element	Ta %	Hg %	Pb %	Th %						
	0.00	0.00	0.01	0.00						

Table 5. XRF Laboratory Results of Fragment Number 1 from Çardakçatı Settlement

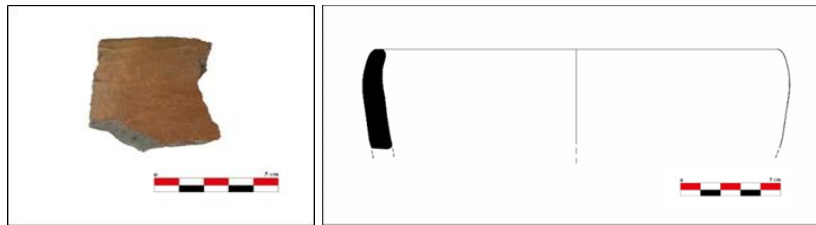


Figure 8: Çardakçatı Settlement -2 Ceramic Photograph and Drawing

ANALYSIS AND EVALUATION OF BRONZE AGE CERAMICS
FROM SOME CENTERS IN KARS AND ITS SURROUNDINGS

The sherd from Çardakçatı Settlement-2 is an inverted rim sherd of a vessel with a diameter of 20 cm. It is burnished and slipped. The sherd is wheel-made and very well fired and lime, mica, fine-medium sand and small-medium pebbles were used as additives. The color description according to the Munsell color catalogue is 10 YR 6/6.

Ceramic Analysis and Evaluation

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Çardakçatı Settlement-2 (Interior)			24.6.2019			15:00:29		60 s		
Element	Mg % 3.64	Al % 7.21	Si % 23.67	P % 0.38	K % 3.80	Ca % 5.68	Ti % 0.44	Cr % 0.04	Mn % 0.08	Fe % 6.74
Element	Co % 0.02	Ni % 0.02	Cu % 0.01	Zn % 0.01	As % 0.00	Rb % 0.01	Sr % 0.03	Zr % 0.01	Nb % 0.00	Ba % 0.03
Element	Ta % 0.01	Hg % 0.00	Pb % 0.01							

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Çardakçatı Settlement-2 (Exterior)			24.6.2019			14:59:04		60 s		
Element	Mg % 4.97	Al % 7.31	Si % 24.58	P % 0.13	K % 2.13	Ca % 5.76	Ti % 0.32	Cr % 0.03	Mn % 0.06	Fe % 5.41
Element	Co % 0.01	Ni % 0.02	Cu % 0.01	Zn % 0.01	As % 0.00	Rb % 0.01	Sr % 0.02	Zr % 0.01	Ta % 0.00	Pb % 0.01

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Çardakçatı Settlement-2c			24.6.2019			15:03:05		60 s		
Element	Mg % 4.07	Al % 6.73	Si % 25.01	P % 0.31	K % 1.90	Ca % 5.30	Ti % 0.36	Cr % 0.06	Mn % 0.11	Fe % 6.93
Element	Co % 0.02	Ni % 0.02	Cu % 0.01	Zn % 0.01	As % 0.00	Rb % 0.01	Sr % 0.02	Zr % 0.01	Sb % 0.00	Ba % 0.03
Element	Ta % 0.01	Hg % 0.00	Pb % 0.0							

Table 6. XRF Laboratory Results of Fragment Number 2 from Çardakçatı Settlement

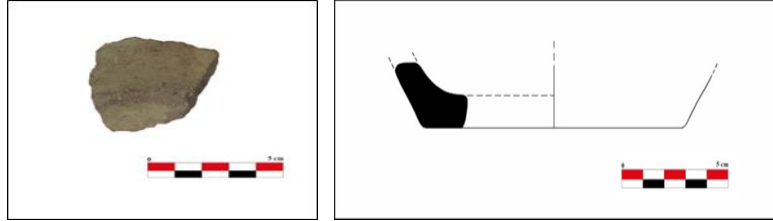


Figure 9: Çardakçatı Settlement-3 Ceramic Photograph and Drawing

The sherd numbered Çardakçatı Settlement-3 is a sherd of a vessel in terms of form with a flat bottom, expanding outwards and a diameter of 12 cm. The burnished and slipped vessel is well fired. Lime, mica, fine-medium sand and small stones were used as additives in the wheel-made pottery. In addition to inorganic additives grass was also used as organic additive. The color description according to Munsell color catalog is 10 YR 6/3.

Ceramic Analysis and Evaluation

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Çardakçatı Settlement-3 (Interior)			24.6.2019			15:18:23		60 s		
Element	Mg % 3.27	Al % 6.40	Si % 26.01	P % 0.24	K % 2.34	Ca % 4.96	Ti % 0.46	Cr % 0.08	Mn % 0.15	Fe % 6.69
Element	Co % 0.00	Ni % 0.03	Cu % 0.01	Zn % 0.01	As % 0.00	Rb % 0.01	Sr % 0.03	Zr % 0.02	Nb % 0.00	Cd % 0.00
Element	Ba % 0.00	Ta % 0.00	Hg % 0.00	Pb % 0.01						

Center Name	Mine Class		Day			Time		Duration		
Çardakçatı Settlement-3 (Exterior)			24.6.2019			15:17:04		60 s		
Element	Mg % 3.98	Al % 6.47	Si % 25.42	P % 0.19	K % 1.69	Ca % 7.07	Ti % 0.41	Cr % 0.06	Mn % 0.14	Fe % 5.21
Element	Co % 0.01	Ni % 0.02	Cu % 0.00	Zn % 0.01	As % 0.00	Rb % 0.01	Sr % 0.03	Zr % 0.01	Ba % 0.03	Hg % 0.00
Element	Pb % 0.00									

Center Name	Mine Class		Day		Time		Duration	
Çardakçatı Settlement-3c			24.6.2019		15:19:54		60 s	

ANALYSIS AND EVALUATION OF BRONZE AGE CERAMICS
FROM SOME CENTERS IN KARS AND ITS SURROUNDINGS

Element	Mg %	Al %	Si %	P %	K %	Ca %	Ti %	Cr %	Mn %	Fe %
	4.58	5.87	23.34	0.36	2.03	9.23	0.35	0.05	0.18	5.68
Element	Co %	Ni %	Cu %	Zn %	As %	Se %	Rb %	Sr %	Zr %	Nb %
	0.01	0.02	0.00	0.01	0.00	0.00	0.01	0.03	0.02	0.00
Element	Cd %	Sb %	Ba %	Ta %	Pb %	Th %				
	0.00	0.00	0.05	0.00	0.00	0.00				

Table 7. XRF Laboratory Results of Fragment Number 3 from Çardakçatı Settlement

According to the analysis results, the Si (Silicon) ratio of the ceramic, whose main components are SiO₂, Al₂O₃, CaO and Fe₂O₃ as in other ceramic samples, is quite high. This shows that the ceramic contains a lot of silica and since it is a component of the additive mica, it is seen intensively on the ceramic surface. The proportion of Al₂O₃, which increases the durability of the ceramic and allows for better quality and thermal conductivity, varies between 6.24-7.08%. High CaO (Calcium Oxide) with an average of 7.08% is more common in the outer and 3c general analysis than in the inner layer analysis. This can be explained by the primer components applied to the outer surface of the ceramic or the degree of ceramic firing and the effect of the air flow entering the kiln during firing. Again, Fe₂O₃ (Iron Oxide) in the ceramic, which underwent different oxidations during firing, gave its brown color as in this ceramic sample and its average value varies between 5.86%-6.36%. In addition, the Fe (Iron) mineral ratio of the settlement in the 2c analysis is higher than the internal and external analyses, indicating that there was more oxidation due to the firing conditions (Çalbay, 2019: 95).

Discussion and Conclusion

The XRF technique, which we used in the analysis and evaluation of ceramics, which is the main subject of our study, is one of the important methods used because it is fast, accurate, reliable, gives precise results and does not cause damage to the analyzed samples.

The evaluation of the results of the analysis of the Bronze Age ceramics found in Kars and its vicinity using the XRF technique provided important information on raw material sources, production techniques and geographical origins.

The findings of our research are limited to a total of 7 ceramic groups sampled from Arpaçay-Tomarlı Fortress II, Center-Ziyarettepe Fortress and Sarıkamış-Çardakçatı Settlement where Bronze Age ceramics were identified. Their basic compositions and the elements in these compositions

were analyzed and evaluated by XRF technique, especially the technical properties.

In general terms, the ceramic data consists of rim, base and handle sherds which were subjected to photography, drawing and identification. The majority of our study material consists of well or moderately fired pottery sherds. In addition to firing, which plays an important role in determining the quality of the ceramics, the additives are also of great importance. In this sense, it is noteworthy that fine sand constitutes the majority of the additives in the analyzed ceramics. Small stoneware is one of the most common additives along with fine sand. Medium stoneware is generally found in ceramics where medium sand is used. In addition to organic additives inorganic additives such as mica, quartz and lime (limestone) were also used. The mineral ratios of the inorganic additives used in the evaluation of the ceramics were analyzed by XRF technique in stages by internal, external and general analysis and presented by taking average values.

High temperatures cause irreversible changes in the structure of materials. The changes in the chemical structure of the ceramics as a result of firing and the effect of these changes on the mineral values in them are seen in the ceramic composition ratios in the centers we have given above with the analysis results. In this sense, the high proportions of Si (silicon) in the composition of quartz and mica can be considered as a very important mineral in terms of the hardness and durability of the vessels with the effect of good firing. Quartz, in particular, is an important additive as it acts as a skeleton in ceramics and prevents deformation. Fe (iron), which varies according to the centers, is the most abundant mineral in nature. It is a mineral that undergoes different oxidations during firing and forms a red, brown and almost black color scale when exposed to more degrees of firing. It is very important in terms of both hardness and coloring in ceramics with the effect of firing, and it was also seen in these ceramic samples.

In particular, the 0.28% Vanadium(V) mineral, which was found in the Kars-Center/Ziyarettepe Fortress, one of the centers we studied, is found in the asphaltite deposits of Şırnak-Silopi, Mardin and in the bauxites of Konya-Seydişehir in Turkey. Whether this mineral came to the region through trade or some other means or whether this mineral is also present in the region may be a new research topic in terms of pedology. Thus, the XRF analysis method also provides information about the sources of the raw materials used in the production of ceramics. During the Bronze Age, it is also known that the raw materials used in the production of ceramics were

transported to other regions through regional trade. Therefore, Bronze Age ceramics found in different regions not only show the existence of trade relations between the regions where the raw materials were transported, but also provide information about their origins. The issue of origin here is related to the geographical region to which the ceramics belong according to their raw materials.

XRF and X-Ray Diffractometry (XRD) techniques are used to analyze the chemical composition of ceramic samples whose raw material is clay in order to determine whether the ceramics belong to the places where they were recovered and to determine their source and origin. However, we only used the XRF technique. Thus, if the ceramics of Kars and its surroundings, except for one ceramic sherd, are considered to belong to the region from which they were obtained, according to the results of the analysis, we can learn the geochemical properties of local raw materials from the high proportion of Silicon (Si) as the main component, as well as Aluminum (Al), Magnesium (Mg), Calcium (Ca) and Iron (Fe) minerals. In this way, the chemical composition of soils in a particular region can create a distinct profile in the analysis results.

In addition, with the functional role of minerals and their chemical interactions;

1. SiO₂ (Silicon Dioxide): Increasing hardness and durability in ceramics.
2. Al₂O₃ (Aluminum Oxide): Increases the refractory properties of ceramics, enabling them to withstand high temperatures in the furnace during firing.
3. CaO (Calcium Oxide): Provides structural homogeneity in ceramics by stabilizing the firing temperature.
4. Fe₂O₃ (Iron Oxide): It plays an important role in determining the color of ceramics, revealing colors in shades of brown and black, especially red, in ceramics that undergo different oxidations during firing, are very important components in terms of evaluating the effects of minerals on ceramics.

The coexistence of SiO₂ and Al₂O₃ contributes to the high heat resistance properties of ceramics in mechanical strength and refractory properties. The combination of CaO and SiO₂, on the other hand, provides both homogeneous distribution and reduces the possibility of cracking or deformation of ceramics when fired. Again, according to the CaO and SiO₂

ratios, the degree of firing of ceramics is also estimated. CaO, which is especially high in CaO, provides homogeneous distribution and helps the ceramics to be fired faster, at low temperatures and to obtain quality goods. According to the results of XRF analysis, if we consider the functional role of minerals and their chemical interactions, as mentioned above, they make a great contribution to ceramics both mechanically and aesthetically.

If we make a general evaluation according to both the period and XRF analysis results of the Bronze Age ceramics found in Kars and its surrounding centers, we can see that the Bronze Age is the period when ceramic production was fully developed and advanced. Plus, various ceramic styles emerged in different regions of Anatolia, especially in Kars and its surroundings, which is our study area. Based on the results of the XRF analysis of Bronze Age ceramics, the characteristics of the raw materials used are revealed, but we have noted that the ceramics generally contain a high proportion of silica and that the effect of the compositions makes a great functional contribution to the ceramics. With this function, the more durable ceramics reveal the idea that they were used as daily use or storage vessels. The high proportions of Al₂O₃ (Aluminum oxide) and CaO (Calcium Oxide) indicate that ceramics with high refractory properties were produced in accordance with the firing techniques used in this period. In addition, the aesthetically prominent Fe₂O₃ (Iron Oxide) ratios reveal red tones in oxidative firing and brown and black tones in reduced firing depending on the degree of firing.

Finally, the ceramic data obtained from the identified centers and centers;

- The raw materials and production techniques of the ceramics,
- The mineral richness and clay ratio of the soils of the region with the analysis results,
- The most clear evidence that Kars and its surroundings have been continuously inhabited since the Bronze Age with their periodization,
- The centers with a high density of ceramics are the most important data in terms of being the major administrative centers in the region.

In general, the ceramics produced and the mineral ratios in the XRF analysis results show that there are a wide range of differences from raw material selection to production techniques. Especially the changes in CaO and SiO₂ ratios provide important clues about the intended use of these ceramics and the conditions they were exposed to.

Our findings are in line with the studies in the literature above, and the findings and results obtained will make an important contribution to illuminate the Ancient Age history of the region and the XRF analysis technique we use will be an example for new studies.

REFERENCES

- ANILANMERT, Beril and RONA, Zeynep (1997), “Seramik”, Ed. Ali Gevgilili, Hasan Doğan ve Bülent Özer, *Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi III*, Yapı Endüstri Merkezi Yayınları, İstanbul, 1634.
- ARCASOY, Ateş (1983), *Seramik Teknolojisi*, Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Seramik Anasanat Dalı Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Muhammet (2022), “Yeni Dönem Ani Kazıları (2019 ve 2020 yılı çalışmaları)”, Ed. Ali Özme, *2019-2020 Yılı Kazı Çalışmaları*, 3, T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 209-228.
- ARSLAN, Muhammet (2024), “Ani Örenyeri Kazısı 2022 Yılı Çalışmaları”, *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 3, T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 275-294.
- ATALAY, İbrahim (2004). *Türkiye Coğrafyası ve Jeopolitiği*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir.
- BALKAN, Kemal and SÜMER, Osman (1967), “1965 Yılı Ani Kazıları Hakkında Kısa Rapor”, *Türk Arkeoloji Dergisi*, VIV.1-2, 103-118.
- BELLİ, Oktay and YARDIMCIEL, Ayhan (2016), “Eski Çağ’da Kars-Ani Bölgesi’nin En Önemli Savunma Tesisi: Ziyarettepe Kalesi”, *TAC Mimarlık Arkeoloji Kültür Sanat Dergisi*, 7, 5-13.
- BİNGÖL, Akın (2016_a), “Ziyarettepe Kalesi ve Nekropolisi’nden Küçük Arkeolojik Buluntular”, *Seleucia*, 4, 287-300.
- BİNGÖL, Akın (2016_b), “Kars ve Çevresinde Karaz Yerleşmeleri”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18, 487-502.
- BİNGÖL, Akın and KARAGEÇİ, Mustafa (2017), “2015 Kars-Iğdır İlleri Yüzey Araştırmaları”, *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 34.1, 23-27 Mayıs 2016, T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Edirne, 265-280.
- CEYLAN, Alpaslan (2008), “Kağızman’da Tarihi ve Arkeolojik Araştırmalar”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 73-92.
- CEYLAN, Alpaslan, Bingöl, Akın and Karageçi, Mustafa (2018), *Eskiçağ’da Kars Kaleleri*. Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- CHAVES, Rute Correia, VEIGA, Joao Pedro and SOARES, Antonio Monge (2022), “Characterization of Chalcolithic Ceramics From the Lisbon Region, Portugal: An Archaeometric Study”, *Heritage*, 5.3, 2422-2443.

- ÇALBAY, Emine (2019), *Yüzey Araştırmaları Işığında Kars ve Çevresindeki Seramiklerin Analizleri ve Değerlendirmeleri*, Yüksek Lisans Tezi, Kafkas Üniversitesi, Kars.
- DEMİR, M. (2013), *Kars Kent Coğrafyası*, Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, Erzurum.
- FIERASCU, Radu Claudiu et al. (2020), "Characterization of Historical Ceramics: A Case Study", *Romanian Reports in Physics*, 72, 1-13.
- GÖNÜLDAŞ, Fehmi (2012), *Tam Seramik Sistemlerde Tekrarlanan Fırınlama İşlemlerinin Etkisinin Densitometrik Analizi ve X-Ray Floresans (XRF) Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- GÜNAŞDI, Yavuz (2016), "Doğu Anadolu Kaya Resimleri Işığında Doyumlu Kaya Panoları", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 39, 391-407.
- GREENWOOD, Noman Neill and EARNSHAW, Alan (1997), *Chemistry of the Elements*, Butterworth-Heinemann.
- HALL, Edward Thomas (1960), "X-Ray Fluorescent Analysis Applied to Archaeology", *Archaeometry*, 3.1, 29-35.
- HARMANKAYA, Savaş and TANINDI, Oğuz (1996), *TAY-Türkiye Arkeolojik Yerleşmeleri-1: Paleolitik/Epipaleolitik*, Ege Yayınları, İstanbul.
- KARAGEÇİ, Mustafa (2016). "Borluk Vadisi Erken Demir Çağı Mezarı", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18.1, 253-265.
- KARAGEÇİ, Mustafa and BİNGÖL, Akın (2020). "2018 Kars-Iğdır İlleri Yüzey Araştırmaları", *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 34.1, 17-21 Haziran 2019, T.C Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 63-82.
- KARAMAĞARALI, Beyhan (1998), "Ani Tarihi ve Kazılarına Toplu Bakış", *Sanat Tarihi Dergisi*, 9, 37-42.
- KOCAMAN, Sinan (2014), "Kars İli'nin İdari Coğrafya Analizi", *International Journal of Social Science*, 29, 271-292.
- KÖKTEN, İsmail Kılıç (1943), "Kars'ın Tarih Öncesi Hakkında İlk Kısa Rapor", *Belleten*, VII.27, 601-613.
- KÖKTEN, İsmail Kılıç (1944), "Orta, Doğu ve Kuzey Anadolu'da Yapılan Tarih Öncesi Araştırmaları", *Belleten*, VIII.32, 667-668.
- KÖKTEN, İsmail Kılıç (1947), "1945 Yılında Türk Tarih Kurumu Adına Yapılan Tarih Öncesi Araştırmalar", *Belleten*, 11.43, 431-475.
- KÖKTEN, İsmail Kılıç (1952), "Anadolu'da Prehistorik Yerleşme Yerlerinin Dağılışı Üzerine Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 11(2-4), 167-204.
- KUNÇ, Şeref (1985), "Arkeolojik Eserlerde 12 Element Analiz Yöntemleri", *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, 1, 20-24 Mayıs 1985, Ankara, 47-54.

- LOPEZ, Natalie FFeinberg (2017), "History Through the Elemental Analysis of Materials and pXRF", *APT Bulletin: The Journal of Preservation Technology*, 48.4, 13-18.
- LIME, (06.10.2025), Erişim Adresi: <https://www.mta.gov.tr/v3.0/bilgi-merkezi/kirec>
- MICA, (06.10.2025), Erişim Adresi: <https://www.mta.gov.tr/v3.0/bilgi-merkezi/mika>
- VANADIUM, (06.10.2025), Erişim Adresi: <http://www.marbleport.com/dogal-kaynaklar/31/vanadyum>
- MARR, Nicolas (1921), "Anı, La ville arménienne en ruines, d'apres les fouilles de 1892-1893 et de 1904-1917", *Revue des Etudes Armeniennes*, 1, 395-410.
- MAZO-GRAY, V., SBRIZ, L. and ALVAREZ, Moises (1997), "Determination of Traces of Heavy Metals in Estuarine Waters of Barbacoas Bay, Colombia, by X-Ray Fluorescence Spectrometry", *X-Ray Spektrometry*, 26, 57-64.
- MCKENDRY, Erin Marie (2015), *Interpreting Bronze Age Exchange in Sicily Through Trace Element Characterization of Ceramics Utilizing Portable X-Ray Fluorescence (pXRF)*, Master Thesis, University of South Florida.
- NESSE, William D. (1991), *Introduction to Mineralogy*, Oxford University, New York.
- ÖKSE, Ayşe Tuba (2012), *Ön Asya Arkeolojisiinde Çanak-Çömlek*, Arkeoloji Sanat Yayınları, İstanbul.
- ÖZBEK, Onur and YÜKMEN, Bakiye (2000), "1997 Yılı Kars, Ardahan ve Iğdır İlleri Yüzey Araştırması", *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, 1, 111-118.
- ÖZGÜR, Ertuğrul Murat (2001), *Türkiye Coğrafiyası*, Ankara.
- PAPACHRISTODOULOU, Christina et al. (2006). "A Study of Ancient Pottery by Means of X-ray Fluorescence Spectroscopy, Multivariate Statistics and Mineralogical Analysis", *Analytica Chimica Acta*, 573-574, 347-353.
- RIESZ, Peter B. (1995), "The Life of Wilhelm Conrad Roentgen", *American Journal of Roentgenology*, 165.6, 1323-1556.
- SELIGER, Hovard H. (1995), "Wilhelm Conrad Röntgen and The Glimmer of Light", *Physics Today*, 48.11, 25-31.
- SHACKLEY, M. Steven. (2011), "An Introduction to X-ray Fluorescence (XRF) Analysis Archaeology", Ed. M. S. Shackley, *X-Ray Fluorescence Spectrometry (XRF) in Geoarchaeology*, Springer, New York, 7-44
- SINGER, Felix ve SINGER, S. Sonja (1964), *Industrielle Keramik*, Springer Verlag, Berlin.
- STERN, W. B. and DESCOEUDRES, Jean Paul (1977), "X-Ray Fluorescence Analysis of Archaic Greek Pottery", *Archaeometry*, 19.1, 73-86.

ŞAHİN, Faruk (1983), *Seramik Sözlüğü*, Anadolu Sanat Yayınları, İstanbul.

TEZ, Zeki (2021), *Seramik Sanatının Soylu Tarihi: Toprağın Ateşle Dansı*, Doruk Yayınları, İstanbul.

ÖZNE-NESNE-FELEK BAĞLAMINDA KARDEŞ MERSİYELERİNE GENEL BİR BAKIŞ

An Overview of Sibling Elegies in the Context of Subject-Object-Fate

Filiz DUMAN*

ÖZ: Klasik Türk şiirinde şairler, ölen kişinin ardından onunla ilgili duygu ve düşüncelerini mersiye nazım türünde şiirlerle dile getirmişlerdir. Mersiyeler; padişahlar, şehzadeler, önemli kişiler için yazıldığı gibi aile fertleri için de kaleme alınmıştır. Divan şairlerinin aile fertleri içerisinde kardeşleri için yazdıkları mersiyeler de mevcuttur. Bu bağlamda, özellikle kardeş kaybı üzerine yazılmış kardeş mersiyeleri, şairin acısının şiir diliyle estetik bir şekilde ifade edildiği metinlerdir. Bu çalışmada kardeş mersiyeleri; özne (şair), nesne (ölen kardeş) ve felek (fail/müsebbip) üçgeninde ele alınmıştır. Mersiyelerde şairler, duygularını etkin bir şekilde ifade edebilmek için mazmunlara ağırlık vermişlerdir. Mersiye şairlerinde felek, öznenin yani şairin hedefindedir. Bütün öfkesini feleğe yükleyen şair, onun için çeşitli mazmunlara şiirinde yer vermiştir. Şair; feleği zalim bir cellat, kinli bir rüzgâr yahut adaletsiz bir hükümdar, gaddar bir düşman gibi ifadelerle nitelendirmiş ve onu öfkenin sembolü hâline getirmiştir. Yine şairler, kaybettikleri kardeşlerini de dizelerinde birçok mazmunla nitelendirmişlerdir. Kardeşleri için mısralarında genellikle gözümün nuru, gonca, ay parçası, eşsiz bir inci, mücevher gibi ifadeleri kullanmışlardır. Mersiyeler, kardeş kaybını yaşayan öznenin duygularını ifade etmesinin bir aracı olmuştur. Mazmunlar, bu duyguların derinliğini edebi yönden dile getirmeyi sağlamıştır. Şairler, felek ve nesne için kullandıkları bu mazmunların yanı sıra kendilerinin içerisinde bulunduğu durumu da hem ruhsal hem de fiziksel olarak mersiyelerinde betimlemişlerdir. Cığerlerinin paramparça olduğunu, gözlerine mil çekildiğini, bellerinin büküldüğünü, gözlerinden kanlı yaşların süzüldüğünü ifade eden şairler, acının bedensel tezahürünü mısralarında dile getirmişlerdir. Ayrıca duydukları acı karşısında oluşan ruhsal çözümlerini ise akıllarının dağıldığını, mecalsiz kaldıklarını, perişanlık içerisinde bulunduklarını belirten sözcüklerle tasvir etmişlerdir. Daha çok genç yaşta bir hastalıkla ya da kazayla kaybedilen kardeşler için şairler şiirlerinde feleğe siteme çokça yer vermişlerdir. Ancak bazı şairler acılarını isyanla ifade ederken bazıları da kardeşleri için dualar etmiş ve tasavvufi bir teslimiyetle bu acıyı karşılamış, kadere rızayı dizelerinde vurgulamışlardır. Bu çalışmada divan edebiyatı

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, fduman32@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3166-4083



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 05.10.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 17.01.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

şairlerinden Râmî, Zihnî, Feyzî, Nâilî, Tâlibî ve Leylâ Hanım'ın kardeşleri için yazdıkları mersiye; özne, nesne ve felek bağlamında kullanılan mazmunlar göz önünde bulundurularak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mersiye, Mazmun, Özne, Nesne, Felek

ABSTRACT: In Classical Turkish poetry, poets expressed their emotions and thoughts about deceased individuals through elegies, a specific poetic form. Elegies were written not only for sultans, princes, and prominent figures but also for family members. Among these, elegies written for siblings by divan poets constitute a distinct group. Particularly, sibling elegies composed in response to the loss of a brother or sister reflect the poet's grief in an aesthetically refined poetic language. This study examines sibling elegies within the triangular framework of subject (the poet), object (the deceased sibling), and fate (the agent or cause of death). To express their emotions effectively, poets made extensive use of mazmuns. In these elegies, fate becomes the primary target of the poet's lament. The poet attributes his anger to fate, portraying it through a variety of mazmuns, such as a cruel executioner, a malicious wind, an unjust ruler, or a merciless enemy—thus transforming fate into a symbolic figure of wrath. At the same time, poets describe their deceased siblings with mazmuns such as the light of the eye, a rosebud, a moon-like figure, a unique pearl, or a precious jewel. Elegies thus serve as a literary medium through which the subject articulates their grief, and mazmuns deepen the emotional resonance of that expression. In addition to mazmuns for fate and the deceased sibling, poets also vividly depict their own psychological and physical states. Physical manifestations of grief include expressions such as "my liver is torn apart", "my eyes are pierced", "my back is bent", and "bloody tears fall from my eyes". Similarly, mental and emotional collapse is conveyed through phrases suggesting a scattered mind, exhaustion, and utter despair. In many elegies, poets especially lament siblings who died young due to illness or accident, often voicing their complaints against fate. While some poets express their sorrow through rebellion and protest, others respond with prayers, adopting a Sufi-inspired tone of submission and resignation to divine will. This study analyzes sibling elegies composed by Râmî, Zihnî, Feyzî, Nâilî, Tâlibî, and Leylâ Hanım, focusing on the mazmuns used for the subject, object, and fate.

Keywords: Elegy, Mazmun, Subject, Object, Fate

Cite as / Atıf: DUMAN, F. (2026). Özne-Nesne-Felek Bağlamında Kardeş Mersiyelerine Genel Bir Bakış. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 27-61. <https://doi.org/10.33207/trkede.1770096>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

İnsanoğlu için ölüm gerçeği, kabullenilmesi en zor olan olaylardan birisidir. Bunun içindir ki insanlar, ölenlerin ardından onlara karşı olan sevgilerini, onları kaybetmekten dolayı duydukları üzüntülerini ifade eden sözler söyleyerek acılarını biraz olsun hafifletmek istemişlerdir. Genellikle dizelere dökülen bu sözlerin klasik şiirimizdeki vücut bulmuş karşılığı mersiye'dir. Dilimize Arapçadan gelen mersiye sözcüğünü Türk Dil Kurumu, ağıt olarak anlamlandırmıştır (Akalin vd., 2020: 409). İskender Pala, kelime için ayrıntılı bir açıklama yapmış; mersiye'yi, İslâm edebiyatlarında ölen bir kimse için duyulan üzüntü ve acıyı anlatmak amacıyla ölüyü över nitelikte yazılan şiir ve yazı olarak tanımlamıştır (Pala, 2007: 306). Klasik şiirimizde mersiye şairi, şiirini muhteva hususunda şekillendirmiştir. Şair, ölüm karşısında duyduğu üzüntüyü ifade ederken kendi içerisinde genellikle belli

bir düzende ilerlemiştir. Şiirini dünyanın geçiciliği, gaddarlığı ve zalimliği, feleğe sitem, yas, övgü, olayın tasviri ve dua, temenni olarak planlamıştır (İsen, 1994: 22). Şair; muhteva olarak planladığı mersiyesini padişahlar, şehzadeler, vezirler, devlet büyükleri, şeyhler, aile fertleri, dostlar ve arkadaşlar için kaleme almıştır.

Hiç kuşkusuz her ölüm acıdır, ancak aile fertlerinden birisinin ölümü daha da zordur. Bilindiği üzere insan hayatı Hz. Âdem (as)’le başlamıştır. Bu hayatın sonlanacağını gösteren ilk olay da Hz. Âdem (as)’ın oğlu Hâbil’in ölümüyle olmuştur. İnsanoğlundaki ilk ölüm acısı bir babanın evladını kaybetmesiyle yaşanmıştır. Aile fertlerinden birinin kaybıyla yaşanan bu acının Hz. Âdem’e ilk şiiri söylettiği ve bu şiirin de bir mersiye olduğu rivayet edilmiştir (Güleç, 2018: 21). Anne, baba, evlat acısının yanında kardeşten ayrılık da insanoğlunu derinden etkileyen ölümlerden birisidir. Bu durum kardeş mersiyelerinin yazımını artırmıştır.

Kardeş mersiyesi ile ilgili İslâm edebiyatlarından Arap edebiyatına baktığımızda hem mersiye türünün en eski örneği olması hem de kardeş mersiyesi yazması bakımından El-Hansa Bint Amr’ın öne çıktığını görmekteyiz (İsen, 1994: 5). Arap edebiyatının kadın şairlerinden Hansa’nın öldürülen kardeşleri Muaviye b. Amr ve Sahr b. Amr için ağlamaktan gözleri kör olmuş, acısını onlar için yazdığı mersiyesi ile ölümsüzleştirmiştir (Ayyıldız, 2020: 215). Şairin kardeşi Muaviye için yazdığı mersiyeden örnek bir beyt şöyledir:

بَكَتْ عَيْنِي وَحَقَّ لَهَا الْعَوِيلُ وَهَاضَ جَنَاجِي الْحَدَثِ الْجَلِيلِ

“Gözüm, (Kardeşim Muaviye için) ağladı; feryat etmek hakkıdır onun. Ulu felek kanadımı kırmıştır (Ayyıldız, 2020: 208).”

Kardeş mersiyesi Fars edebiyatının sanatçıları arasında da yer bulmuş manzumelerdir. Emir Hüsrev-i Dihlevî (ö.1325), Muhteşem-i Kâşânî (ö.1588) ve Türk edebiyatında büyük etkilerini gördüğümüz Molla Câmi (ö.1492)’nin terkeb-i bend nazım şekliyle oğlu ve kardeşi için yazdığı mersiye, Fars edebiyatında kardeşler için yazılan mersiye türü arasındadır. Dihlevî’nin ise annesi ve kardeşi için kaleme aldığı mersiye *Mecnûn u Leylî* mesnevisinde yer almaktadır (İsen, 1994: 7). Bu mersiyeden örnek bir beyt şöyledir:

امسال دو نور ز اخترم رفت هم مادر و هم برادرم رفت

“Bu yıl şans yıldızından iki ışık daha söndü hem anam hem kardeşim gitti (Selçuk, 2013: 13).”

Arap ve Fars edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da kardeşi kaybetmekten dolayı duyulan üzüntü divan şairleri tarafından mersiyelerde işlenmiştir. Bu edebî geleneğin somut örnekleri, çalışmamızın temel kaynağını oluşturan Mustafa İsen'in *Acıyı Bal Eylemek: Türk Edebiyatında Mersiye* adlı eserinde bir araya getirilmiştir (İsen, 1994: 494-510). Kardeş mersiyelerinin şiir metinlerindeki yansımaları kadar, akademik çalışmalarda nasıl ele alındığı da ayrıca önem taşımaktadır.

Türk edebiyatında kardeş mersiyeleri üzerine yapılmış sınırlı sayıda çalışma mevcuttur. Son yıllarda bu alana katkı sunan birkaç nitelikli çalışma dikkat çekmektedir. Bunlar arasında Züleyha Hayal'in, Hâşim tarafından ağabeyi Köprülüzâde Numan Paşa için kaleme aldığı mersiye ile ilgili makalesi (Hayal, 2024: 689-722); Şevkiye Kazan Nas'ın salgın döneminde ölen kız çocukları ve kadınlar için yazılan klasik mersiyeleri topluca incelediği araştırmasında kız kardeş için yazılmış mersiyelere de yer vermesi (Nas, 2021: 402-428), Özlem Güngör'ün Yusuf Hakikî Baba Divanı'nda yer alan mersiyeler ve onun kardeşi ile ilgili yazdığı mersiye de yer verdiği çalışması (Güngör, 2016: 721-729), Türk edebiyatının dışında Arap edebiyatında da Esat Ayyıldız'ın El-Hansa Bint Amr'ın ölen kardeşleri için yazdığı ve mersiye türünün ilk örneği kabul edilen şiirler üzerine yaptığı çalışma (Ayyıldız, 2020: 201-224) ile Hüseyin Ersönmez ve Yasin Özden'in Cahiliye dönemi Arap şiirinde mersiyenin ilk örneklerine odaklanan değerlendirmesi sayılabilir (Ersönmez ve Özden, 2023: 84-96). Ancak bu araştırmaların kardeş mersiyeleri konusuna doğrudan eğilen örneklerinin sınırlı sayıda olduğu görülmüştür. Dolayısıyla çalışmamız, mevcut literatürdeki boşluğa dikkat çekmek ve klasik şiirimizde bulunan kardeş mersiyeleri üzerinden türün yapısını daha yakından incelemek amacı taşımaktadır.

Ölüm nedeniyle kardeşten ayrılık gibi derin bir kişisel acıyı edebî ifadeye dönüştürme çabası, klasik şiirimizde sadece bireysel bir yas anlatısı değildir. Bu aynı zamanda metafizik ve felsefî sorgulamaların zeminini de hazırlamıştır. Bu noktadan hareketle kardeş mersiyeleri, edebî olarak değerlendirileceği gibi aynı zamanda psikolojik yönüyle de okunabileceği kabulünden hareketle çalışmamız; özne (şair), nesne (ölen kardeş) ve bu kaybın faili olarak tasvir edilen felek (kader) arasındaki ilişkisel yapı yönüyle de ele alınmıştır. Söz konusu yapı, klasik şiirin anlam dünyasında hem şairin yas sürecini hem de insanın ölüm karşısındaki sorgulamalarını içeren üçlü bir görünüm oluşturmuştur.

Bu bağlamda özne-nesne kavramsal çerçevesi, çeşitli disiplinlerde yapılan yorumlarda da karşılığını bulmaktadır. Araştırmalar; dış dünyada yer alan ve bilginin konusu olan her şeyi “nesne”, onun karşısında bulunan bilinçli varlığı ise “özne” olarak tanımlamıştır (Düz, 2017: 30). İsen de mersiyelerin belirli bir ölüm olayına bağlı olarak doğduğunu; ölenle şair arasında kişisel bağın bulunduğunu, dolayısıyla duygusal yükü yüksek “şartlı şiirler” olduğunu ifade etmiştir (İsen, 1994: 3). Bu yaklaşımları edebî metinlere uyguladığımızda, şair özne konumundadır; bu dünyadan ayrılığı nedeniyle şairde güçlü duygusal tepkiler uyandıran ve bu duyguları şiire döktüren kardeş de “nesne” durumudur. Şairin bu kayıpta sorumlu olarak gördüğü felek ise özne ile nesne arasındaki durumu belirleyen üçüncü bir varlık olarak kardeş mersiyelerinin kurgusuna dâhil olmuştur.

Şairler şiirlerinde duygu ve düşüncelerini çoğu zaman doğrudan anlatımla değil de imgeler aracılığıyla ifade etmişlerdir. Nimet Keser imgeyi, gerçekliğin zihindeki yansıması; bir şeyin, fikrin ya da kişinin zihnindeki izlenimi, düşüncesi veya resmi olarak tanımlamıştır. İmgenin çok kapsamlı ve çok katmanlı bir yapıya sahip olduğuna değinen Keser, zihinde imge oluşurken, sadece algılanan gerçeklik değil kişinin geçmiş yaşantısı ve deneyimlerinden o anki duygusal durumuna kadar birçok farklı ögenin etkide bulunduğunu belirtmiştir (Keser, 2005: 173). Bu çok katmanlı zihinsel ürünün ortaya çıkmasını sağlayan üretici süreç ise imgelem kavramıyla açıklanır. Orhan Hançerlioğlu imgelemi; edinilmiş imgeleri birleştirip kaynaştırma ve bu birleşiklerden yeni imgeler tasarlama yetisi olarak adlandırmıştır (Hançerlioğlu, 1993: 185). Tanımlamada imgenin pasif bir yansıma olmadığı, zihinsel bir kurgu ve yeniden üretim sürecinin bir sonucu olduğu vurgulanmıştır. Kubilay Aktulum da imgelemi, bireysel algılarla toplumsal ve kültürel dinamiklerin etkileşiminden doğan bir yaratım alanı olarak ele almıştır. İmgelem ürünleri yalnızca bireyin iç dünyasını değil, aynı zamanda ait olduğu toplumun zihinsel yapısını da temsil etmektedir (Aktulum, 2018: 8). Bu çalışmada da imge, sadece zihinsel bir tasarım olarak değil; imgelemen ürünü olan ve şiir dilinde metafor aracılığı ile kurulan, klasik edebiyat geleneğinde ise mazmunlar ile anlam kazanan estetik bir yapı olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla kardeş mersiyelerinde kullanılan mazmunlar, bireysel imgelemen dilsel düzlemdeki somutlaşmış görünümleri olarak değerlendirilebilir. Mersiyelerde şairin acısını dile getirmek için başvurduğu “ciğerin parçalanması”, “kanlı gözyaşları” ya da kardeşi için kullandığı “göz nuru”, “inci” gibi mazmunlar; bireysel bir duygunun ifadesi olmanın yanı sıra, toplumsal imgelemen ve kültürel değerlerin de yansımasıdır. Özellikle felek ile ilgili mazmunlar; “zalim

cellat”, “adaletsiz hükümdar” veya “gaddar düşman” kişisel öfkenin kültürel bir kalıba oturtularak ifade edilmesini sağlamıştır.

Bu çerçeveden hareketle çalışmamızda kardeş mersiyeleri; şairin (öznenin) ve onunla birlikte içinde bulunduğu toplumun bakış açısıyla şekillenen duygusal akış, nesneye (kardeşe) mazmunlar aracılığıyla kurulan yüceltici söylem ve feleğe karşı yöneltilen serzenişler içerisindeki sorgulayıcı ifadeler üzerinden incelenmiş ve şairin içinde bulunduğu duygu süreci, ilahî teslimiyetle sonuçlanan ortak bir iç yolculuk olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmamız, nitel araştırma çerçevesinde yürütülmüş olup metin merkezli bir incelemeye dayanmaktadır. İncelemenin kapsamını İsen'in eserinde yer verdiği Râmî (ö.1640), Bağdatlı Zihnî (ö. 1614-1615), Feyzî (1589? -?), Nâilî (ö. 1666), Tâlibî (ö. ?)¹ ve Leylâ Hanım (ö. 1848)'ın kardeşlerinin ölümü üzerine yazdıkları mersiyeler oluşturmaktadır. Bu şairlerinden Râmî, şiirini üç kız kardeşi için diğer şairlerimiz de erkek kardeşleri için şiirlerini kaleme almışlardır. Mersiyeleri Bağdatlı Zihnî, Talibî, Feyzî ve Leyla Hanım terakib-i bend; Râmî kaside ve Nailî ise terci-i bend nazım şekli ile ifade etmiştir. Ele alınan mersiyeler; özne-nesne-felek ilişkisi, kullanılan mazmunlar, şairlerin içinde bulunduğu durum bağlamında onların duygu dili dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Bu süreçte beyitlerin farklı başlıklar altında tekrar etmemesine özen gösterilmiştir.

¹ Tâlibî: Şairin eseri ile ilgili olarak Mustafa İsen, *Acıyî Bal Eylemek: Türk Edebiyatında Mersiye* eserinde sadece bibliyografyada divan olarak kaydetmiş ve eserin bulunduğu koleksiyonu, kayıt numarasını vermiştir. (Bknz. İsen, 1994: 149.) Bu bilgiye istinaden Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığından yaptığımız taramada aynı kayıt numarasında Tâlibî'ye ait bir divan bulunmadığı tespit edilmiştir. Aynı tasnif numarasında *Gazaliyât* başlığı altında muhtelif şairlerin şiirlerinden oluşan 156 varaklı bir eser mevcuttur. İsen eserinde Tâlibî'ye ait mersiyesinin 137b varaktan alındığını belirtmiştir. Mevcut eserin 137b ve 138a varagında Tâlibî'ye ait mersiye yer almaktadır. Eserde şaire ait tek bilgi, mersiyeiden önce yer alan yine Tâlibî'ye ait “Haydar Ağa'nın Oğlu İbrahim'in velâdetinde Söylenen Tarihdir” başlığındaki nazmın altında yer alan Hicrî 1095 tarihidir. Bu durum bize şairin M. 1683/1684 yıllarında hayatta bulunduğunu ve onun on yedinci yüzyıl şairi olduğu bilgisini vermektedir. Bu yüzyılda Tâlibî adında birden fazla şair vardır (bkz. Kurnaz ve Tatçı, 2001: 579-580; Genç, 2000: 321). Ancak elimizde şairin kimliğini ortaya koyan biyografik verinin olmaması şairin kimliğini kesin olarak belirlemeyi güçleştirmiştir. Tâlibî adını taşıyan şairlerle ilgili araştırmaların dipnotlarda uzun uzadıya verilmesi çalışmanın amacını gölgeleyecek ve şairlerle ilgili detaylar metnin akademik bütünlüğünü zedeleyecektir. Bu nedenle şairle ilgili araştırmalar arka planda gerçekleştirilmiş, ancak sonuç bağlamında burada genel değerlendirme yapılmıştır.

Kardeş ölümlerinin çocuk ölümleri gibi genellikle erken yaşta gerçekleşmesi mersiyelerde gençlik, beklenti ve yarım kalmışlık temalarının öne çıkmasına neden olmuştur. Bu durum çalışmada yakınma, sorgulama ve derin hüznün söylemlerinin dikate alınması gerekmiştir.

Kardeş Mersiyelerinde Felek Kavramı

Mersiyelerde sıklıkla karşılaşılan “felek” kavramı gökyüzü, kader, talih, dünya kâinatının merkezi gibi anlamlarda kullanılmış; feleğin iç içe geçmiş bir soğan zarı gibi dünyayı çevrelediği, yedi tanesinin yedi gezegenin feleği olduğu tasvir edilmiştir. Bütün felekleri saran atlas feleği (felek-i atlas), yirmi dört saatte doğudan batıya doğru döner ve bu dönüşünde diğer felekleri de döndürür. Felekler kendi döngülerinin dışında atlas feleğinin zorlaması neticesinde onun döngüsünde dönmeleriyle insanların talihleri, mutlulukları değişir ve bu durum insanların felekten şikâyetine neden olur (Pala, 2007:149). Ahmet Atilla Şentürk, astronomi âlimlerinin göklerin yeryüzü üzerinde fizikî etkilerinin olduğu düşüncesini ileri sürdüklerini belirtmiştir. Bu nedenle Türk edebiyatında, feleğe fâil bir kimlik verilmiştir. Şairler, başlarına gelen felaketlerden dolayı sitemlerini Allah’a değil feleğe yüklemişlerdir (Şentürk, 2020: 357). Divan şairleri mersiyelerine dünyanın geçiciliğini anlatarak başlamış; kahramanını övdükten sonra onun kaybından duyduğu üzüntüyü dile getirmiş, ardından da değerli ve genç bir kişiye kıydığı için feleğe sitemlerini ifade etmişlerdir (İsen, 1994: 22). Şair aynı zamanda yakınının kaybetmenin verdiği acıyı ve öfkeyi göstermek için felekten intikam alma arzusu içerisine girmiştir.

On yedinci yüzyıl divan şairlerinden Râmî, üç kız kardeşini de arka arkaya kaybetmiştir. Bu durum şairin feleği farklı şekillerde nitelemesine ve onunla ilgili olumsuz betimlemelerde bulunmasına neden olmuştur. Mersiyesinin genelinde hilâli hançer olarak sembolize eden şair, “zahm-ı felek” tamlamasını kullanarak feleğin gaddarlığını gözler önüne sermiştir:

Kanlar saçıldı zahm-ı felekden taraf taraf
Sanman şafakdur eyleyen âfâkı lâle-fâm (Hamami, 2021: 205).

“Feleğin (açtığı) yaradan her tarafa kanlar saçıldı. Ufukları kaplayan kırmızı rengi şafak zannetmeyin.”

Râmî; mersiyesinde feleğin verdiği zararları anlatsa da diğer şairlerde pek göremeyeceğimiz bir durumun tersine onun da üzülebileceğini mısralarında dile getirmiştir:

Bedr-i münîri itdi felek gussadan hilâl
Çeşm-i nücûm kaldı o gussayla bî-menâm (Hamami, 2021: 206).

“Felek üzüntüsünden hilâli dolunaya çevirdi. Yıldızlar o üzüntüden (dolayı) uykusuz kaldı.”

Mehmet Kalpaklı, azgınlık ve fitnenin hep aybaşlarında olduğunu eski yıldızbilimcilerin ifade ettiğini söylemiştir (Kalpaklı, 1998: 175). Râmî de yukarıdaki beyitte kız kardeşlerinin kaybını, azgınlığın arttığı dönem olan ayın hilâl şeklinde olmasına bağlamış; bu nedenle feleğin hilâli bir an önce dolunaya çevirdiğini ifade etmiştir.

Râmî, sonraki beyitlerde bütün olanları feleğe yüklemeye devam etmiştir. Yaşanan onca acının sorumlusu felektir. Bu nedenle şair, feleğe bedduaya kadar gitmiştir:

Çarh-ı le’imi zîr ü zeber eyleye kazâ
Bâd-ı fenâyla yıkıla bu tokuz hıyâm

Andan zuhûr ider bu kadar mihnet ü elem
Andan olur hemîşe sitem-dîde hâs u ‘âm

Andan gelür bu denlü belâ halka dâimâ
Andan olur bu merg-i fenâ cilve-ger müdâm (Hamami, 2021: 207).

“Kazâ (kader), alçak feleği perişan etsin. Bu dokuz kat gök ölüm rüzgârıyla yıkılsın. Bu kadar acı, keder ondan ortaya çıkar. Herkes dâimâ ondan şikâyet eder. Bu kadar bela dâimâ ondan gelir. Bu ölümler sürekli ondan (dolayı) görülür.”

Râmî; mersiyesinin bir başka beytinde feleği “zâlim” lakabıyla tanınan Emevî komutanı Haccâc olarak nitelendirmiştir. Haccâc; Türk edebiyatında zâlimliği ile anılır. 120.000 kişiyi öldürttüğü, öldüğü zaman da hapishanelerde 50.000 kişinin bulunduğu söylenir. Mevlânâ bir beytinde onun için “Haccâc’a kan dökmekten kolay ne var” demiştir (Pala, 2007: 180). Haccâc için insanları öldürmede, onların kanını dökmeye ve onları cezalandırmada bir benzerinin daha olmadığı ifade edilmiştir (Delice, 1998: 20). Bu ifadelerden Haccâc ile feleğin ne kadar benzer olduğu görülmektedir. Râmî de mısralarında “Haccâc-ı rüzgâr”ın yani feleğin asla adaletli olmadığını belirtmiş, onun adalet makamında düşmanların toplanmadığını ve cezalandırılmadığını aksine mazlumların öldürüldüğünü vurgulamıştır:

Haccâc-ı rüzgâr ne mümkün ki adl ile
Hergîz makâm-ı adline cem’ olmadı hısâm (Hamami, 2021: 208).

“Haccâc-ı rüzgârın adâlet ile (hükmetmesi) ne mümkün ki. Hiçbir zaman adâlet makamında düşmanlar toplanmadı.”

Divan şairi Râmî, felek kavramını mersiyelelerdeki geleneksel anlamıyla şiirinde kullanmıştır. Mersiyesinin sonuna doğru felek karşısındaki acziyetini dile getirmiş ve kardeşleri için yaptığı dualarla şiirini tamamlamıştır.

İki erkek kardeşini kaybetmenin acısıyla mersiyesini kaleme alan Bağdatlı Zihnî, şair Râmî’de olduğu gibi onların art arda ölümünden dolayı şiirine feleğin zalimliğini ilan ederek başlamıştır:

Elünden ey felek-i cevîr-pîşe nâle vü âh
Ki dîd-ı âhum ile eyledün cihânı siyâh (İsen, 1994: 497).

“Ey gaddar felek! Senin yüzünden âhlayıp inliyorum. (Öyle) ki âhımın dumanı cihânı simsiyah yaptı.”

Öznenin sitemi iki mısra ile sınırlı değildir. Sonraki mısralarda feleğe hesap soran şair, onun kötü fiilleri bırakmadığını ve (hayatları) bu kadar yıkıp harap etmekten usanmadığını dile getirmiştir:

Ferâgat itmeyemisün niçe bir bu fi’l-i şenî
Dahi usanmamısın niçe bir bu kâr-ı tebâh (İsen, 1994: 497).

“(Ey felek!) Bu nice kötü fiilleri yapmayı bırakmayacak mısın dahi bu nice yıkıp harap etmekten usanmayacak mısın?”

Zihnî, feleği kişiselleştirerek onunla ilgili betimlemelerine sonraki mısralarda da devam etmiştir:

Kaşında çîn-i gazap var hatâ nedür bilsen
Elünde hançer-i kîn var ne vâkı’ oldu günâh (İsen, 1994: 497).

“Kaşında öfkenin kırışıklığı var, ne hata işlediğini bilsen. Elinde kin hançeri var, ne günah işlendi ki?”

Şair, beytin ilk mısraında geçen “çîn” ve “hatâ” kelimeleri arasında lafzî bir yakınlık kurmuş ve ilhâm-ı tenâsüp sanatından yararlanmış. Şair, “güzel koku” ve “uzak diyar” anlam katmanlarıyla kullanılan “Çîn ü Hıtâ” mazmununa yer vermemiş; bunun yerine “çîn”i, kaşlardaki kırışıklık anlamında kullanarak feleğe yönelik sitemini daha kişisel ve doğrudan bir zemine oturtmuştur.

Zihnî’nin şiirinde açıkça görülen bir özellik de onun felekle konuşmasıdır. Şair, yaptığı kötülüklerinden dolayı ona sorular yönelmiştir.

Art arda gelen bu sorular öznenin içerisinde bulunduğu öfkenin bir başka yansıma şeklidir. Feleği Allah’a şikâyet ettiğini bildiren şair, ondan hesap soracak olmanın mutluluğunu yaşamıştır:

Kemend-i zulmün olur mı senün bu gûne dırâz
Kalur mı böyle ümîdüm eli benüm kütâh
Senünle söyleşirin bir bir itdügün sitemi
O bârgâhda ki yeksân ola gedâyile şâh (İsen, 1994: 497).

“Senin zulüm kemendin bu kadar uzun olabilir mi, benim ümidimin eli böyle kısa mı kalır? Sana bir bir anlattığım sitemlerimi, o yüce Allah’a ilettim; (çünkü) orada padişahla dilenci eşittir.”

Zihnî’nin feleğe sitemi vasıta beyitte de devam etmiştir. Burada sanki şairin söyledikleri feleği hiç etkilememiş ve kardeşi Halil’den sonra Celil’i de ondan ayırmıştır. Özne, feleğin bunu kendisine nasıl reva gördüğünü sorgulamakta ve sitemiyle feleği biraz olsun insafa getirmeye çalışmaktadır:

Henüz dilde iken âteş-i firâk-ı Halîl
Revâ mı câna yaka dâg-ı iftirâk-ı Celîl (İsen, 1994: 497).

“Halil’in ayrılık ateşi henüz gönüldeyken Celil’in ayrılık yarısı canımı yakar, (bu) reva mıdır?”

On yedinci yüzyıl şairi olan Feyzî’de ise diğer şairlere nazaran kabule geçmiş, ölen kardeşi için dua eden, yakarışlar içerisinde olan bir şair dikkat çekmektedir. Feyzî’nin mısralarında feleğe sitem sadece ikinci bentte, tek bir mısradaki yer almaktadır:

Sarsar-ı bâd-ı fenâ yıkdı vücûdın şâhın
Cûybâr eyle yaşın kadd-i nihâlün agla (Gülner, 1996: 122).

“Şiddetli yokluk rüzgârı, vücûdun dalını yıktı; Zarif, ince bedeninin için gözyaşlarını bir nehir gibi akıtarak ağla.”

Feyzî, kardeşi için “vücûdun şâhı” ifadesini kullanmıştır. Burada vücut bir ağaca benzetilmiştir. Şah (dal) ise bu ağacın bir parçasıdır. Buradaki dal benzetmesi insanın ölüm karşısındaki zayıflığını göstermektedir. Bu dalı, şiddetli yokluk rüzgârı (felek) yıkmıştır. Şair, ikinci mısradaki da fidan boylu bu gencin gidişine ağlamaktan gözyaşlarının sel olduğunu ifade etmiştir.

Özne; mersiyesinde Allah’a teslim olduğunu hissettirmiştir. Şair, ruhun gerçek sahibine döndüğüne inanmış ve kardeşi için çokça yakarış içerisinde bulunmuştur. Bu durum onun feleği yok saydığını göstermiş ve sitemin yerini dualar almıştır:

Yâ İlâhî yirini cennet-i a'lâ eyle
Yüzünü gösterüben ana tecellâ eyle (Gülner, 1996: 121).

“Ey Allah’ım! (Onun) mekânını yüce cennetin kıl. Ona tecelli ederek yüzünü gösteriver.”

On yedinci yüzyıl divan şairi Nâilî’nin mersiyesi hayatı ile ilgili bilgiler içermektedir. Kaynaklarda şairin anne ve babası hakkında bilgi vardır, ancak onun erkek kardeşinin varlığı yazdığı bu mersiyeden anlaşılmaktadır (İpekten, 2004:19). Nâilî’de nesnenin kaybindan dolayı duyulan üzüntü ve bu üzüntüsünün neticesi olan öfke oldukça fazladır. İlk mısraya “ey” nidasıyla giriş yapan şair, feleğe olan öfkesini bu nidaya toplamış gibidir. Feleği kinci ve intikamcı olarak nitelendirmiştir:

Ey rüzgâr-ı kîne-ver ü çarh-ı kîne-hâh
Bîdâd-kerden oldu o mazlûm-ı bî-günâh (İpekten, 1990: 131).

“Ey kin saçan ve intikam isteyen felek! O günahsız mazluma zulmettin.”

Nâilî’nin öfkesi o kadar büyüktür ki sonraki mısralarda ondan intikam almak istediğini dile getirmiştir. Şair, mersiyesinin başında “ey” nidasına yüklediği öfkesini bu beytin ikinci dizesinde tekrar etmiş ve mısranın sonundaki “âh” ünlemiyle de pekiştirmiştir.

Senden ne vech ile alınur intikâmumuz
Ey baht-ı kîne-hû felek-i bî-mürüvvet âh (İpekten, 1990: 131).

“Ey bahtı kinle dolu, merhametsiz felek! Senden intikamımızı nasıl alırsız?”

Öznede intikam hissi o kadar çoktur ki, kardeşinin de felekten intikam almasını istemiştir. Mahşer günü, İslam inancına göre dünya hayatında yapılanların hesabının verileceği gündür. Bu nedenle özne; kardeşinden feleğin eteğinden yapışmasını ve onu bırakmamasını söylemiştir. Böylece feleğin cezasını Allah’ın mahşer günü vereceğini vurgulamıştır:

Tut dâmen-i sipihri heman rûz-ı rusta-hîz
Mazlûm-ı bî-günâh idüğünde yok ıştırâh (İpekten, 1990: 131).

“Mahşer günü feleğin eteğinden tut. Senin günahsız olduğuna şüphe yok.”

Nâilî de diğer şairlerde olduğu gibi dizelerinde feleğe beddua etmiştir. Özne; kardeşini kendisinden ayıran feleğin dört direkli, yedi kubbeli göğünün yerle yeksan olmasını istemiştir:

Sen olmadukça yerlere geçsün harâb olup
Eyvân-ı çâr-rûkn-i felek heft-tâk ile (İpekten, 1990: 133).

“Sen olmadıkça feleğin yedi kubbeli, dört direkli göğü harâb olup yerlere geçsin.”

Şair; mersiyesinin son mısralarında kardeşinin ölümünün feleği de perişan ettiğini belirtmiştir. Daha önceki mısralarda onun yokluğunun mateminden feleklerin birbirine düştüğünü dile getiren özne; şiirinin sonunda artık bu acıdan feleğin boyunun da kendisinininki gibi büküldüğünü vurgulamıştır:

Tâk u revâk-ı arşa tezelzül verüp tamâm
Çarhın da Nâ’ilî gibi kaddın ham eyledin (İpekten, 1990: 134).

“Arşı ve gök kubbeyi yerinden oynattın, tamam. Feleğin de Nâ’ilî gibi boyu büküldü.”

Kardeş mersiyesi kaleme alan bir diğer şairimiz Tâlibî’dir. Şiirinin genelinde felek ve feleğe siteme yer veren özne, “Ey!” ünlemiyle başladığı mısraında feleği cefalarla dolu bir zalim olarak nitelendirmiştir:

Ey çarh-ı pür-cefâ-yı sitemger sitîze-gûn
Kıldun derûn-ı bagrumı cevrunle lâle-gûn (Gazaliyât, 137b).

“Ey cefakâr, zâlim, kavgacı felek! Zulmünle bağrımı (yaralayarak) kırmızı eyledin.”

Mersiyesinin diğer mısralarında da özne feleğe seslenmiş, nesneyi kendisinden bin türlü oyunla aldığını ve kendisini de güçsüz bıraktığını dile getirmiştir:

Raht-ı revânı göz göre bin dürlü lu’b ile
Aldun elümden âhirü’l-emr eyledün zebûn (Gazaliyât, 137b).

“Bin türlü oyunla (onu) ölüm yoluna düşürdün, elimden aldın. Sonunda (beni de) güçsüz bıraktın.”

Birinci bendi felek ve feleğin kardeşini almasından dolayı içerisinde bulunduğu duruma ayıran şair; dördüncü bentte feleğe sitemi bırakmış, artık onu yok saymış ve teslimiyete geçmiştir:

Takdîr-i Hakda çün bu imiş emr-i kâf u nun
Sabr eylemekden özge ne var Hakk Hakîm imiş (Gazaliyât, 138a).

“Mademki Allah’ın takdiri ol emriyle böyleymiş; Hakk hakîmdir, sabretmekten başka ne yapılabilir?”

Tâlibî mersiyesinde gök cisimlerine de yer vermiştir: Aşağıdaki beyitte kardeşinin ölümü nedeniyle gökyüzünün felek karşısında nasıl bir hâl aldığı betimlenmiştir:

Sahn-ı felekde ol gül-i ra'nâyı acıyup
Husf oldu hem ol ey kamer ez-hükm-i dâd-ger (Gazaliyât, 138a).

“Gökyüzünde, feleğin sahnesinde o güzele acıyan ey kamer! (Ay), adâlet sahibi Allah’ın emriyle tutuldu.”

Gül-i ra'nâ Türk edebiyatında içi kırmızı, dışı sarı bir gül çeşididir (Kanar, 2016: 1169). Bu mazmun, sararmış yüz ile o yüz üzerine akan kanlı göz yaşları anlamında ifade edilmiştir (Şentürk, 2021: 388). Klasik edebiyatta ay tutulması da yaygın olarak ölüm manasında kullanılmıştır (Şentürk, 2016: 430-431). Tâlibî dizelerinde kardeşinin çektiği acıya dayanamayan ayın, feleğin meydanında tutulduğunu ve nesnenin ölümüyle ilâhî adaletin onu feleğin eline bırakmadığını belirtmiştir.

On dokuzuncu yüzyıl divan şairi Leylâ Hanım, kardeşinin vefatından önce babasını kaybetmiştir. Bu nedenle erkek kardeşi ailesi için daha da önemli hâle gelmiştir (İsen, 1994: 123). Babasının ölümünden sonra kardeşini kaybetmesi özünde derin üzüntüye sebep olmuştur. Bu acıyla özne, mısralarına feleğin gaddarlığını ilan ederek başlamıştır:

Bulmamışken dil-i mecrûhıma bir çâre dahi
Açdı gaddâr felek sîneme bir yâre dahi (Arslan, 2003: 171).

“Gönül yarama bir çare dahi bulamamışken, zâlim felek gönlüme bir yara daha açtı.”

Özne üzüntüsüne insanları ve perileri de ortak etmiştir. Bu kadar çok varlığın acısının feleği etkilemediğini belirten şair, onu zalimlikle suçlamıştır:

Yandı âteşlere âhım işidüp ins ü perî
Eser itmez mi acep çarh-ı sitem-kâra dahi (Arslan, 2003: 171).

“Âhımı duyan insanlar ve periler ateşlerde yandı. Zâlim feleğe (bu durum) tesir etmez mi?”

Leyla Hanım, sonraki mısralarında da felekle ilgili olumsuz nitelermelerine devam etmiştir. Kardeşinin vefatını, feleğin kendisine zehir içirmesi olarak tasvir etmiştir:

Zehr içürdi bana sahbâ yerine sâki-i dehr
Ukde-i hâtırımız bezm-i kadeh-kâra dahi (Arslan, 2003: 171).

“Felek sâkisi bana şarap yerine zehir içirdi. Meclisteki sâkide dahi hatırımız (yoktur).”

Özne, felekle ilgili söylemlerine hemen son vermemiştir. İlerleyen bentlerde de onun için olumsuz tasvirlerde bulunmuş, onu alçaklıkla nitelendirmiştir:

Bezm-i âlemde cihân ıyş u safâ itdükçe
Hûn-ı dil sundı bana câma bedel çarh-ı denî (Arslan, 2003: 172).

“Dünya meclisinde herkes zevk ü safâ etmektedir. Alçak felek bana yaralı yüreğimin kanını sundu.”

Leylâ Hanım, şiirinin son bendinde feleğin onda zerre kadar sermaye bırakmadığını ifade etmiş; babasının ve dayısının vefatına atıf yapmıştır. Kardeşini de alan feleğin düşmanlıkta ne kadar maharetli olduğunu mısralarına dökmüştür:

Hayf kim düşmen-i erbâb-ı ma’ârifdür çarh
Çekdürür anun için bâr-ı mihen Leylâya
İşte nâm-ı Moravî-zâde cihandan yitdi
Komadı bende felek zerre kadar ser-mâye (Arslan, 2003: 173).

“Eyvah ki! Felek, becerikli bir düşman olduğu için Leylâ’ya eziyet çektirmektedir. Moravî-zâde adlı (kardeşi) dünyadan gitdi. Felek bende zerre kadar sermaye bırakmadı.”

Kardeş Mersiyelerinde Felek ve Nesne Eksenli Mazmunlar

Dilin gelişim gücü, Yılmaz Daşcıoğlu’na göre yeni bağlamlara uygun anlatım biçimleri oluşturabilme yetisinden kaynaklanır. Bu yetiyi besleyen temel unsurlar arasında anlam evrenini genişleten metafor, metonimi ve ironi gibi anlatım araçları öne çıkar. Daşcıoğlu, dilin sanatsal yönünü ise bireyin çevresiyle kurduğu özgün duyuş anlarını ifade etme çabası ile bu ifadeyi mümkün kılan teknik yapıların arasındaki dinamik gerilimde konumlandırır. Dil, ses ögesinden itibaren zaten mecazlı bir yapıya sahiptir. Bu yapı, her kullanımda normlaşmış kalıplardan uzaklaşma eğilimindedir. Bu eğilim, insanın özneyle ve nesneyle kurduğu ilişkiyi dil aracılığıyla yeniden biçimlendirme ihtiyacından doğar (Daşcıoğlu, 2015: 167-169). Bu ihtiyacı karşılayan metafor sözcüğü Yunanca “taşıma, aktarma” anlamına gelen “metaphora” kelimesinden gelmektedir. Muhammet Nur Doğan, metafor kelimesini eski dildeki “mecaz” sözcüğünün tam karşılığı olarak ele almış; farklı anlamlara gelen, ancak bir ya da birkaç benzer özellik taşıyan iki şeyi bu özellikler açısından birbirine benzetmek olarak tanımlamıştır (Doğan,

2017: 405). Klasik Türk edebiyatının geleneksel ve kalıplaşmış anlatım dünyasında bu mecazlı anlatım şekli “mazmun” kavramıyla ifade edilmiştir. Arapça kökenli olan mazmun sözcüğü *Kâmûs-ı Türki*’de “1. Mana, meal, mefhum. 2. Nükteli ve cinaslı söz, mazmunu maharetli kelâm.” olarak tanımlanmıştır (Şemseddin Sâmî, 2015: 764). Sözlük tanımında mazmun sözcüğünün anlam çerçevesi ortaya konulmuştur. Klasik Türk edebiyatı incelemelerinde ise kavram, çok katmanlı ve dinamik bir yapı arz etmektedir. Nitekim Özer Şenödeyici mazmun sözcüğünün farklı dönemlerde farklı kavramları karşılayacak şekilde kullanıldığını çalışmasında vurgulamıştır. Beyitlerden yola çıkarak mazmun kavramını çeşitli lafız ve anlam olaylarıyla oluşturulan çağrışımların bir kavram, olay ya da olguya işaret etmesi olarak ifade etmiştir. Kavramın yeni örneklerle ve yeni tartışmalarla sınırlarının genişletilmeye ihtiyacı olduğunu vurgulamıştır (Şenödeyici, 2018: 1047-1068). Mazmun üzerine yapılan bir diğer çalışma da Handan Belli’ye aittir. Belli makalesinde mazmunu, soyut kavramların somutlaştırılması bağlamında ele almış ve bu durumun şiirde sembol kullanımına neden olduğunu vurgulamıştır. Şairlerin mazmunlarını evreni okuma ve şiirine malzeme üretme çabalarının ilk adımı olarak değerlendirmiştir. Şairlerin mazmun kullanımında yeni benzerlikler bulmaya çalıştıklarını ve böylece giderek düşünce ufuklarının derinleştiğini ve genişlediğini belirtmiştir (Belli, 2019: 19-35). Kuramsal yaklaşımlar bağlamında baktığımızda mersiye şairlerinin mazmunlardan yararlanarak dizelerinde çok katmanlı bir anlam yapısı oluşturdukları gözlemlenmiş, felek ve ölen kişi (nesne) etrafında şairlerin yoğun olarak mazmunlar kullandıkları tespit edilmiştir. Bu nedenle çalışmamızda başta şairlerin felek ile ilgili oluşturduğu mazmunlara ve daha sonra da ölen kardeşi temsil eden nesne ile ilgili kullandıkları mazmunlara değinilecektir.

Felekle İlgili Mazmunlar

Klasik Türk şiirinin önemli kavramlarından olan ve mersiye şairlerimizin mısralarında yerini bulan felek kavramı; kaderi, dünyayı, insanın karşılaştığı sıkıntıları ifade eden güçlü bir mazmundur. Klasik şiirimizde şairler genellikle felekten şikayetçi olduklarını; onu bir düşman, rakip, acımasız bir katil, adaletsiz bir yönetici gibi olumsuz olarak çok çeşitli yönlerden nitelendirdiklerini daha önce belirtmiştik. Bu ifadelerinin karşılığı olan mazmunlar şöyledir:

Baht-ı kîne-hû: Kin tutan, düşmanlık besleyen baht (felek) anlamına gelen mazmundur.

Senden ne vech ile alınur intikâmumuz

Ey baht-ı kîne-hû felek-i bî-mürüvvet âh (İpekten, 1990: 131).

“Ey kin tutan, merhametsiz felek! Âh, senden intikamımızı nasıl alabiliriz!”

Behrâm-ı çarh: Tamlama, Mars gezegenini simgelemektedir. Mars gezegeni savaş ve felaketin sembolüdür (Pala, 2007:323). Râmî mısralarında tamlamayı felek ile ilişkilendirmiştir. Ayrıca bu mısralarda halk arasında bir inanış olan gökyüzünden yıldız kaydığına bir insanın ölümü gerçekleşir inancına da atıf yapılmıştır:

Cünd-i kevâkib içre yine oldu çok kıran
Behrâm-ı çarh çekmek ile tîg-i intikâm (Hamami, 2021: 205).

“Mars feleği, intikam kılıcını çekerek yıldızlar ordusu içinde yine çok can alan oldu.”

Cellâd-ı dehr-i kahr: Özne, feleği dünyanın kahr celladı olarak imgelemiştir:

Tek olmayaydı cüdâ dîde hâk-i pâyinden
Çekildi çeşmüme cellâd-ı dehr-i kahr ile mîl (İsen, 1994: 499).

“Keşke gözüm senin toprağından (senden) ayrı düşmeseydi. Dünyanın kahr celladı gözlerime mil çekti.”

Cevr-pîşe: Klasik Türk şiirinde “cevr-pîşe” tamlaması güçlü bir felek mazmunudur. Felek, kaderin zalimce işleyen gücüdür. Bu güç zalimliği meslek haline getirmiştir:

Elünden ey felek-i cevr-pîşe nâle vü âh
Ki dūd-ı âhum ile eyledün cihanı siyâh (İsen, 1994: 497).

“Ey gaddar felek! Senin yüzünden âhlayıp inliyorum. (Öyle) ki âhımın dumanı cihânı simsiyah yaptı.”

Çarh-ı kîne-hâh: “Kin güden felek” mazmununu Nâilî mersiyesinde “rüzgâr-ı kîne-ver” tamlamasıyla birlikte kullanmıştır (İpekten, 1990: 131). Mazmunun geçtiği söz konusu beyit “Kardeş Mersiyelerinde Felek Kavramı” bölümünde ele alınmıştır.

Çarh-ı bî-vefâ-yı sitemger: Vefasız ve zalim felek anlamında kullanılan bir mazmundur.

Gösterdün ol mehün bize eksikliğin temâm
Ey çarh-ı bî-vefâ-yı sitemger kem eyledün (İpekten, 1990: 134).

“Ey zâlim, vefasız felek! (Bize) kötülük yaptın. Tamam, o ayın bize yokluğunu gösterdin.”

Bu mazmuna benzeyen bir başka kullanım ise Tâlibî’ye aittir. Şairin kullandığı benzetme; zalim, cefa dolu felek anlamına gelen “**çarh-ı pür-cefâ-yı sitemger**” mazmunudur.

Ey çarh-ı pür-cefâ-yı sitemger sitîze-gûn
Kıldun derûn-ı bagrumı cevrunle lâle-gûn (Gazaliyât, 137b).

“Ey cefakâr, zâlim, kavgacı felek! Zulmünle bağrımı (yaralayarak) kırmızı eyledin.”

Çarh-ı denî: Alçak ve aşağılık felek anlamıyla kullanılan kelime grubu; feleğin zalim, vefasız ve insanlara kötülük eden yüzünü anlatır. Söz konusu mazmunu Leylâ Hanım mersiyesinde kullanmıştır. “Çarh-ı denî” söz grubunun geçtiği beyit, daha önce felek kavramı bağlamında ele alındığından burada yalnızca mazmun yönüyle anılmıştır.

Çarh-ı nifâk-pîşe: Fitneci, iki yüzlü felek anlamına gelen mazmundur.

Ahbâbunı egerçi virüp gam adûları
Çarh-ı nifâk-pîşe gibi hurrem eyledi² (İsen, 1994: 503).

“Nifakçı felek eğer (senin) dostlarına gam verdiyse düşmanlarını da sevindirmiştir.”

Dâmen-i sipihr: Gökyüzünün eteği anlamına gelen tamlama felek mazmunu olarak kullanılmıştır.

Tut dâmen-i sipihri heman rûz-ı rusta-hîz
Mazlûm-ı bî-günâh idüğinde yok iştibâh (İpekten, 1990: 131).

“Mahşer günü feleğin eteğinden tut. Senin günahsız olduğuna şüphe yok.”

Dest-i kazâ: “Kaderin eli” anlamına gelen mazmundur.

Dürr-i nücûmı dest-i kazâ hâke saçdı hep
Oldı şikeste mıntika-i burc-ı intikâm (Hamami, 2001: 205).

“Felek, yıldızlar incisini toprağa saçtı. (Böylece) evrenin nizâmı parçalandı.”

² Bu beyt Nâilî Divanı’nda geçmemektedir (bkz. İpekten, 1990: 131-134). Mustafa İsen kitabında bu mısralara yer vermiştir (bkz. İsen, 1994: 500-503).

Eyvân-ı çâr rûkn-i felek: Evrenin düzenini ve feleğin dört unsurunu dile getiren mazmundur. Nâilî'nin kullandığı sözcük grubunun geçtiği beyit, çalışmanın önceki bölümlerinde felek kavramı bağlamında değerlendirilmiştir.

Haccâc-ı rûzgâr: Rûzgâr mazmunu, zalimliği ile bilinen Emevî komutanı Haccâc ile birleştirilerek felek tasavvuru oluşturulmuştur. “Kardeş Mersiyelerinde Felek Kavramı” başlığı altında zikredilen Râmî'ye ait beyitte mazmun Haccâc-ı rûzgârın yani feleğin adaletle hükmetmediğini belirtmek için kullanılmıştır.

Hilâl (mâh-ı nev-temâm): Klasik Türk şiirinde hilâl; kader, felek, ölüm anlamlarına gelen bir mazmundur. Edebiyatımızda şairler hilâli gökyüzüne asılmış kılıç veya hançere de benzetmişlerdir. Gök çarkı hilâli bileyip keskinleştirirken çıkan kıvılcımları da yıldız olarak betimlemiştir (Kurnaz, 1998: 12). Râmî aşağıdaki dizede hilâl yerine “mâh-ı nev-temâm” tamlamasını kullanmıştır:

Hengâm-ı şeb ki kapladı çarhı adû-yı şâm
Çekdi çıkardı hançerini mâh-ı nev-temâm (Hamami, 2001: 205).

“Gece vakti gökyüzünü akşamın düşmanı kapladı, hilâl hançerini çekti, çıkardı.”

Hükm-i sitâre: Bu mazmun, feleğin dönüşüyle yıldızların hareketi arasında kurulan ilişki neticesinde oluşturulmuş; insanların hayatını etkileyen, onların kaderini şekillendiren bir anlamsal bütünlük ifade edilmiştir.

Hâk olsun encüm-i katarât-ı sirüşkimüz
Çün kim sebep bu fitneye hükm-i sitâredür (İpekten, 1990: 132).

“Gözyaşı damlalarımızın incileri toprağa karışsın. Çünkü bu fitneye sebep olan felektir.”

Mihr-i ecel: Ecel güneşi anlamında bir felek mazmunu olarak Nâilî'de kullanımı görülmüştür:

Bir bahr idin eyledi mihr-i ecel serâb
Bir gevher-i kemâl idi dâmân u sâhilün (İpekten, 1990: 132).

“Sen bir denizdin ki ecel güneşi (seni) serâp eyledi. Eteklerin ve sahilin de bir erdem incisiydi.”

Mihr-i felek: Feleğin güneşi anlamına gelen mazmun; güneşin ışığının ve parlaklığının feleğin gücü olarak kullanıldığını ifade etmektedir.

Yanmasun kimse benüm tâli’umun nârına âh

Yandı hep mihr-i felek encüm-i seyyâre dahi (Arslan, 2003: 171).

“Âh! Benim bahtımın ateşinde kimse yanmasın. (Bu ateşten) feleğin güneşi, gezegenlerin yıldızları hep yandı.”

Rûzgâr-ı kîne-ver: Mazmun “kin tutan rûzgâr” anlamıyla feleğin zalimliğini pekiştirmektedir. Nâilî bu mazmunu feleği temsil eden “çarh-ı kîne-hâh” sözcük grubuyla aynı mısradaki kullanılarak felekle ilgili anlatımını yoğunlaştırmıştır. Söz konusu beyit, felek kavramı bağlamında daha önce ele alınmıştır.

Sahn-ı felek: Feleğin sahnesi, feleğin oyun yeri anlamındaki mazmundur. Tâlibî tarafından kullanılan mazmunun geçtiği beyit “Kardeş Mersiyelerinde Felek Kavramı” başlıklı bölümde ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiştir.

Sâkî-i dehr: Mazmun, dünya meclisinde insanlara acılar dağıtan felek anlamındadır.

Bu bezmgâh-ı fenâ kesret içre sâkî-i dehr

Hayâtî sâgarın elden çıkardı dest-be-dest (İsen, 1994: 497).

“Felek bu fânîlik meclisinde çokluk içindedir. Hayat kadehini elden ele (dolaştırarak) elden çıkardı.”

Sâkî-i rûzgâr: İnsanlara acılar sunan felek anlamındaki mazmundur.

Tayy itdi bezm-i işreti sâkî-i rûzgâr

Oldı habâb-ı bâde gibi ser-nigûn câm (Hamami, 2001: 207).

“Felek, işret meclisini (eğlence meclisini) dürdü (sonlandırdı). Kadeh, şarap köpüğü gibi baş aşağı oldu.”

Özne; rûzgâr sakisinin (feleğin) kız kardeşlerini kendisinden alarak işret meclisini toparlayıp dağıttığını, şarap kabarcıkları gibi kardeşlerinin hayatının kısa ömürlü olduğunu vurgulamıştır.

Sarsar-ı bâd-ı fenâ: Felek, yıkıcı bir rûzgâr olarak mazmunlaştırılmıştır. Feyzî’ ye ait “Sarsar-ı bâd-ı fenâ yıkdı vücûdun şâhın” (Gülner, 1996: 122) mısrasında yıkıcı rûzgârın vücûdun dalını yıktığı betimlenmiştir.

Sayyâd-ı merg: Feleğin “ölüm avcısı” olarak nitelendirildiği mazmundur.

Halâs olmadı sayyâd-ı mergden çalışup

Şu mâhi gibi ki bend olmuş ola kâmina şest (İsen, 1994: 497).

“(Kardeşim) Ölüm avcısından çalışıp kurtulamadı. Kendi isteğiyle oltasına takılmış şu balık gibi.”

Tîr-i pinhân: Feleğin insana yaptığı haksızlıkları ve kaderin bilinmezliğini ifade eden “gizli ok” anlamındaki mazmundur.

Kemân-ebrû-yı hûbâne eyleyüp taklîd
Ururdı câne kemañceyle tîr-i pinhânı (İsen, 1994: 498).

“Güzel kaşlıları taklit ederek gönlüme gizli oku kemañceyle vururdu.”

Kardeş (Nesne) ile İlgili Mazmunlar

Akd-ı süreyyâ: Süreyya yıldız kümesinin düzeni anlamına gelen mazmundur. Şaire göre ölen kardeş; yüceliğin sembolü olan, düzeni sağlayan Süreyya yıldızıdır.

Düşdi serâya ıkd-i süreyyâ şikest olup
Dest-i kazâdan irdi ana seng-i in'idâm (Hamami, 2001: 206).

“Süreyya takım yıldızı dağılıp yere düştü. Ona kaza elinden yıkım taşı erişti.”

Bahr: Şairler “bahr” mazmununu ölen kardeşlerinin yaşamlarının büyüklüğünü, derinliğini ifade etmek için kullanmışlardır. Mazmunun kullanıldığı Nâilî'ye ait beyit, “Felekle İlgili Mazmunlar” başlığı altındaki “mîhr-i ecel” maddesinde değerlendirilmiştir.

Çehre-güşâ: Bu mazmun; yüz açan, güzelliği, mutluluğu ortaya çıkaran kişi anlamında nesne için kullanılmıştır.

Kanı o çehre-güşâ-yı ârâyîş-i negamât
Ki dest-i kudreti tasvîr iderdi elhâmı (İsen, 1994: 498).

“O nağmelerin güzelliğini açan nerede? Ki nağmeleri kudret elini tasvir ederdi.”

Dil-ârâ: Gönlü süsleyen anlamına gelen, sevgili veya ölen kişiler için kullanılan bir başka mazmundur.

Ey gözüm ağlaşalum ol dîr-i yektâ gitdi
Ey gönül inleşelüm yâr-ı dil-ârâ gitdi (Gülner, 1996: 121).

“Ey gözüm! O benzersiz inci tanesi gitti, ağlaşalım. Ey gönül! Gönlümüzü süsleyen sevgili gitti, inleşelim.”

Beyitte geçen eşsiz, tek inci anlamındaki “**dürr-i yektâ**” sözcük grubu da ölen kardeş ile ilgili bir mazmundur.

Dil-küşâ: Gönül açıcı, ferahlatıcı anlamlarına gelen mazmunu Tâlibî mersiyesinde kullanılmıştır.

Ya'nî birâder-i men-i mehcûr-ı ziyâ
Nûr-ı dîde-i mûnis ü mahbûb-ı dil-küşâ (Gazaliyât, 137b).

“İşğından uzak kaldığım kardeşim; gözümün nuru, câna yakın, gönül açan mahbûbum.”

Dürr-i nücûm: Râmî'nin nesne için kullandığı inci mazmunu “dürr-i nücûm” tamlamasıyla mısrada yer almıştır:

Dürr-i nücûmı dest-i kazâ hâke saçdı hep
Oldı şikeste mıntıka-i burç-ı intizâm (Hamami, 2001: 205).

“Felek, yıldızların incilerini toprağa saçtı. (Böylece) evrenin nizâmı parçalandı.”

Dürr-i bî-behâ: Eşi benzeri olmayan, paha biçilemeyen, parmakla gösterilen anlamında kullanılan mazmundur.

Bir dürr-i bî-behâ-yı müşârü'l-benân idün
Şimdi nişâne kabrüne bir seng-pâredür (İpekten, 1990: 132).

“Sen parmakla gösterilen eşsiz bir inci tanesiydin. Şimdi kabrine işaret eden (sadece) bir taş parçasıdır.”

Fakîr: Çeşitli anlamlarda kullanılan bu mazmun, ölen kardeşi sembolize etmiştir.

Ol fakîrün elün al lütfun ile eyle hitâb
Hazret-i Mûsî-i İmran yed-i beyzâ hakkı (Gülner, 1996: 123).

“İmran oğlu Hazreti Musa'nın beyaz eli hürmetine; O fakirin elini tut, (ona) lütfunla hitâp et.”

Gazâle: Dişi geyik yavrusu anlamına gelen kelimeyi Râmî, ölen kız kardeşi için kullanmıştır:

Oldı hamîde kadd-i herem gussadan Hamel
Olmadı gitti maksadı üzre gazâle ile râm (Hamami, 2001: 206).

“Koç burcu üzüntüsünden iki büklüm oldu. Maksadı üzere gazâle râm olmadı gitti.”

Gevher/güher: Mücevher, inci anlamına gelen mazmundur.

Üç dâne gevher idi kazâ seng-i merg ile

İtdi şikest bulmuş iken revnak-ı nizâm (Hamami, 2001: 208).

Üç tane inci idi. Kader, ölüm taşıyla bozulmuş olan düzenin parlaklığını dağıttı.”

Gonca: Klasik Türk şiirinde “gonca” mazmunu; gençliği, tazeliği, masumiyeti temsil etmektedir. Mersiyelerde ise özellikle genç yaşta ölen kişiler için kullanılmıştır.

Lâle derûna dâg-ı siyeh yakdı gonca hem
Kana boyandı bülbül-i bî-çâre bir haber (Gazaliyât, 138a).

“Lâle içine siyah bir yara yaktı, gonca da. Çaresiz bülbül habersizce kana boyandı.”

Feyzî de ise bu mazmun, gonca-i ra'nâ olarak kullanılmıştır.

Gonca-i ra'nâ

Vaktidür cânümüzü hâr-ı gam eylerse hırâş
Elümüzden bizüm ol gonca-i ra'nâ gitdi (Gülner, 1996: 121).

“O zarif, güzel gonca elimizden gitti, (artık) gam dikenin bizim canımızı yaralama vaktidir.”

Gül-i hamrâ: Klasik Türk şiirinde gül mazmunu genellikle şairler tarafından sevgili ya da değer verilen kişiler için kullanılmıştır. Gül-i hamrâ, kırmızı gül anlamına gelmektedir. Kırmızı gül, yoğun bir sevgi ve özlemi dile getirmek için kullanılmıştır. Feyzî de aşağıdaki mısralarında kardeşi için bu mazmuna dizelerinde yer vermiştir:

Turma ey bülbül-i dil eyleyelüm nâlişler
Yas u mâtem idelüm ol gül-i hamrâ gitdi (Gülner, 2001: 121).

“Ey gönlümün bülbülü; durma, yas tutalım, inleyelim. (Çünkü) o kırmızı gül (kardeşim) gitti.”

Mâh/Meh/kamer: Çok derin manalar ihtiva eden “ay” anlamına gelen “mâh/meh” sözcüğü, şairin değerli gördüğü kişi için pürüzsüzlük, parlaklık, kusursuzluk anlamlarında kullandığı mazmundur. Nâîlî'ye ait “Gösterdün ol mehün bize eksikliğin temâm” dizesinde geçen sözcük grubu, daha önce ele alınan felekle ilgili “çarh-ı bî-vefâ-yı sitemger” maddesinde değerlendirilmiştir.

Tâlibî de mersiyesinde kardeşini “kamer” mazmunuyla idealize etmiştir. “Husf” kelimesiyle birlikte kullanılan mazmun; kamerin husf olması yani tutulması, kardeşinin ölmesi manasında mısralara işlenmiştir.³

Hüsrev/sultan/derviş: Nâilî’de üç kelime bir beyitte kullanılmıştır. Kardeşini “derviş” olarak niteleyen özne, bu ifadeyi kuvvetlendirmek için onun kemal mülkünün “Hüsrev”i olduğu ifade etmiştir. Sonraki mısra da “sultan” kelimesini kullanan şair tenasüp sanatı yaparak nesnenin bir hükümdar ya da sultan gibi olduğu fikrini sağlamlaştırmıştır:

Dervîş idün ki Hüsrev-i mülk-i kemâl idün
Sultân idün ki ârzû-yı taht u tâc-ı yok (İpekten, 1990: 131).

“Sen (öyle bir) derviş idin ki kemal ülkesinin Hüsrev’i idin. (Öyle bir) sultan idin ki taht ve taç arzun yoktu.”

Murg-dâne: Leyla Hanım’da kardeş ile ilgili “kuş” benzetmesi öne çıkmıştır.

Dâne-i ömri meded bâg-ı fenâdan bitdi
Murg-ı rûhî süzilüp gülşen-i Adne gitti (Arslan, 2003: 172).

“Eyvah! Ömür tanesi yokluk bahçesinde bitti. Ruh kuşu süzülerek cennet bahçesine gitti.”

Necm-i sa’dveş: Uğurlu yıldız anlamına gelen bir mazmundur

O necm-i sa’dveş evc-i şerefde tutdı mekân
Hadîd-i gamda esîr-i vebâl kıldı beni (İsen, 1994: 498).

“O uğurlu yıldız şeref zirvesinde mekân tuttu. Beni gam demirinde vebâlin esiri kıldı.”

Nihâl-i kâmet: Özne, ölen kardeşi için fidan boylu benzetmesini kullanmıştır.

İdüp sipihr-i nîgun sâyeveş vücûdum pest
Nihâl-i kâmetine virdi rüzgâr şikest (İsen, 1994: 497).

“Felek vücudunu gölge gibi zayıflattı. Rüzgâr fidan boyunu kırdı.”

Nûr-ı dîde/Nûr-ı çeşm/Nûr-ı uyûn: Üç mazmun da “gözün nuru” anlamında kullanılmıştır.

³ Beytin ayrıntılı çözümlemesi için bkz. “Kardeş Mersiyelerinde Felek Kavramı”.

Nûr-ı dîde

Dirig kim gam-ı hicrânı yaşum itdi sebîl
O nûr-ı dideden ayru ağardı çeşm-i alîl (İsen, 1994: 499).

“Eyvah ki ayrılık acısı gözyaşlarımı sebîl etti! O göz nurundan ayrı düşen hasta gözüm ağardı.”

Nûr-ı çeşm

Nûr-ı çeşmim benim el çekdi yalan dünyâdan
Gidemem hem-çü na’îm olsa da gülzâra dahi (Arslan, 2003: 171).

“Benim gözümün nuru yalan dünyadan el çekti. Ben (artık) nimetlerle dolu gül bahçesine de gidemem.”

Nûr-ı uyûn

Nûr-ı uyûnum idi göçüp nâf-ı dideden
Târik içinde kaldum olup baht vajgun (Gazaliyât, 137b).

“Gözlerimin nuru idi, göz bebeğimden uçup gidince bahtım uğursuz olup karanlıklar içinde kaldım.”

Pîr: Bu mazmun, “kâmetin dûtâh” ifadesiyle kullanılmıştır. Bu durum “pîr” kelimesinin neden kullanıldığını açıklamaktadır. Nesnenin onu iki büküm bir ihtiyar gibi yapan hastalıktan dolayı öldüğünü ifade etmiştir:

Pîr-i hamîde-kâmet iken şefkat etmeyüp
Kıydın o nevcevâna edip kâmetin dûtâh (İpekten, 1990: 131).

“Beli bükülmüş bir ihtiyar (gibi) iken şefkat etmedin; o genç fidanın boyunu bükerek ona kıydın.”

Saâdet efser: İnsanı neşelendiren, ona saadet veren mutluluk tacı anlamlarındaki manzumdur.

Kapdun saâdet efserini fark-ı şevkden
İtdün hezâr-gussa ile anı ser-nigûn (Gazaliyât, 137b).

“(Ey felek!) Saâdet tacını neşeli başımdan kaptın. Onu bin gamla baş aşağı getirdin.”

Sedef: Değerli bir taş çeşidi olan “sedef”, Nâilî tarafından kardeşini nitelendiren bir mazmun olarak kullanmıştır:

Sen gevher-i sadeğçe-i cân u cihân idin
Bâlîn ü bisterin ne için seng-i hâredir. (İpekten, 1990: 132).

“Sen cân ve cihânın sedef kutusunun incisiydin. Yatağın ve yastığının niçin sert bir taşdır?”

Serv-kâmet: Servi boylu anlamındaki mazmundur.

Bir serv-kâmet ü ruh-ı mâh-temâm idi
Zühre-cebîn ü kaşı hilâl-sıyâm idi (Gazaliyât, 137b).

“O servi boylu ve dolunay yüzlü idi. Alını Zühre yıldızı, kaşı oruç hilâli gibiydi.”

Üftâde-i ez dü pâ: Ayaktan düşmüş, zavallı anlamına gelen kelime grubudur.

Ya'nî birâder-i men-i üftâde-i ez dü pâ
Hicrinden anun âh dirîgâ ne-be-sad cefâ (Gazaliyât, 137b).

“Benim ayaktan düşmüş, zavallı kardeşim; âh, onun ayrılığından (ölümünden) dolayı ben yüzlerce cefaya katlanmak zorunda kaldım, yazıklar olsun.”

Yûsuf-ı hurşîd: Yusuf (a.s.) güzelliği ve masumiyeti yönüyle bilinir. Bu yönüyle değerli, kaybedilmiş bir şeyi anlatmak için bu mazmun kullanılmıştır. Mersiye şairleri de kaybettikleri kardeşleri için bu benzetmeye dizelerinde yer vermişlerdir.

Ya'kûb-ı dehr Yûsuf-ı hurşîdi itdi güm
Çâh-ı zemîne atdı anı ihvet-i liâm (Hamami, 2001: 206).

“Zamanın Yakup'u, güneş gibi parlak Yusuf'u kaybetti. Kıskanç kardeşleri onu yeryüzünün karanlık kuyusuna attı.”

Örnek mersiyeler üzerinden tespit ettiğimiz felek ve ölen kardeş (nesne) ile ilgili mazmunların diğer şiirlerdeki kullanımlarından farkı; daha yoğun bir duygusal bağ, kişisel yakınlık ve mahremiyet duygusuyla örülmüş olmasıdır. Feleğin zulmünü anlatan “çarh-ı pür-cefâ”, “sâkî-i dehr”, “sayyâd-ı merg” gibi mazmunlarla bu metinlerde sadece yazgının eleştirisi yapılmamıştır. Mazmunlar sayesinde şairin iç dünyasındaki yıkım daha etkileyici bir şekilde betimlenmiştir. Kardeşe yönelik sevgi, özlem ve kayıp teması için kullanılan “dürr-i yektâ”, “nûr-ı dîde”, “meh”, “Yûsuf-ı hurşîd” gibi mazmunlara öznenin kendine has bir değer yüklemesi yaptığı görülmüştür. Bunlar, başka şiirlerdeki daha soyut ve genel imgelerden ayrılarak hem duygusal hem de estetik bakımdan daha özgün bir yapı kazanmıştır. Bu özellikleriyle kardeş mersiyelerindeki mazmunlar, bireysel

acıyı dile getirmede şairin söylemlerinin daha kendine has ve derinlemesine ifade edilmesini sağlamıştır.

Mersiyelerde Şairin İçinde Bulunduğu Durum

Mersiyeler, ölen kişilerin ardından yazılan şiirlerdir. Bu şiirlerde kaybedilen kişinin özellikleri, onun ne kadar sevildiği ve kaybından duyulan üzüntüler dile getirilmiştir. Şair, bu mersiyeleri bir de genç yaşta kaybettiği kardeşi için yazmışsa şiirlerin duygu derinlikleri daha da artmıştır.

İncelediğimiz divan şairleri de kardeşlerini kaybetmenin derin hüznünü mısralarında oldukça hissettirmişlerdir. Ölen kişinin kurtuluşa erdiğini, ancak kendisinin acılar içinde kaldığını çoğu şairimiz dizelerinde terennüm etmiştir. Şairler; acılarına gök cisimlerini, doğayı da şahit tutmuşlardır. Duyulan hüznün öznenin bedeninde meydana getirdiği belin bükülmesi, gözlerinin kör olması gibi fiziksel değişimleri dizelerinde belirtmiş; ruhsal hâllerini de ayrıntılı olarak betimlemişlerdir.

Şair Râmî, mersiyesinde dert ve gama boğulduğunu şu dizelerle ifade etmiştir:

Bilmem kime tazallüm idem hâlüm aglıyam
İtdi beni musibet ile derd ü gam temâm (Hamami, 2001: 208).

“Hâlimi kime şikâyet edeceğimi, ağlayacağımı bilmiyorum; bu musibet beni dert ve gama boğdu.”

Özne, ilerleyen beyitlerde kardeşlerinden ayrı kalmaktan dolayı ıstıraplar içerisinde olduğunu ve ciğerinin parçalandığını vurgulamıştır:

Dil niçe ıztrâba düşüp olmasun hazîn
Hemşireler firâkı ciğer pâreler müdâm (Hamami, 2001: 208).

“Gönül nice ıstıraplara düştü, hüznülenmesin mi? Kardeşlerimin ayrılığı ciğerimi sürekli parçalamaktadır.”

Râmî, bir başka beyitte kendisini kanadı kırık bir kuşa benzetmiştir:

Sayd-ı şikeste-per itdi beni zebûn
Kurdı hezâr hîle gûne gûne dâm (Hamami, 2001: 208).

“Hile ile bin türlü tuzak kuran (felek) beni kanadı kırık bir kuş gibi güçsüz bıraktı.”

Divan şairimiz Zihnî, mersiyesinin üçüncü bendinde kardeşlerinin vefatından dolayı içerisinde bulunduğu hâli betimlemiştir. Şair bu bendi “kıldı beni” redifiyle kaleme almıştır. İlk mısradaki “ol” ya da “o” zamiriyle

başlayarak kardeşinin durumunu anlatmış, ikinci mısırda ise onların vefatı nedeniyle kendisinin ne kadar kötü durumda olduğunu şöyle ifade etmiştir:

Ol istirâhat idüp bî-mecâl kıldı beni
Sipâh-ı derd ü gama pâ-y-mâl kıldı beni (İsen, 1994: 497).

“O, istirahat etmekte, ben ise mecalsiz kaldım. Gam ve keder ordusu beni ayaklar altına aldı.”

O gitdi mecma-ı ervaha cem’i hâtır ile
Dagıtdı aklımı âşüfte-hâl kıldı beni (İsen, 1994: 497).

“O, ruhlar âlemine gönül rahatlığıyla gitti. Aklımı dağıtarak beni perişan etti.”

O giydi sündüs-i istebrak oldı cilve-nümâ
Esîr-i hırka vü muhtâc-ı şâl kıldı beni (İsen, 1994: 498).

“O, cennet ipeği giyerek cilvelendi. Beni ise hırkanın esiri (yaptı), şala muhtaç kıldı.”

Şair, dördüncü bentte içinde bulunduğu duruma gökyüzünü şahit tutmuştur. Gözlerindeki yaşları gökyüzü görse gözlerinin kamaşacağını belirtmiştir:

Gözümdeki katarât-ı sirişki görse olur
Bu denlü kevkeb ile çeşm-i âsuman hîre (İsen, 1994: 498).

“Gözümdeki yaşı görse, gökyüzünün gözü bu kadar yıldızla kamaşır.”

Özne, diğer bentlerde de kardeşlerinden ayrı düşmesinin onda oluşturduğu değişimi anlatmış; çok fazla gözyaşı dökmekten gözlerinin kör olduğunu ifade etmiştir:

Tek olmayaydı cüdâ dîde hâk-i pâ-yinden
Çekildi çeşmüme cellâd-ı dehr-i kahr ile mîl (İsen, 1994: 499).

“Keşke gözüm, ayağının toprağından ayrı düşmeseydi. Kahr dünyasının celladı ile gözüme mil çekildi.”

Ölüm, insana genellikle korku duygusu vermektedir. Bu korkuyu zihnimizden çıkaran, onu özlenir hale getiren ve hayatla ölümü birleştiren düşünce tasavvufur. Sûfiler ruhu, ilâhî nefesten gelen insana mahsus ruh olarak ele almışlardır. Bu nedenle de Tanrı’nın kendisinden bir parça olarak insan bedenine üflediği bu nefesin tekrar öze dönmek isteyeceği düşüncesindedirler. Mutasavvıflar ruhu kafese (bedene) hapsedilmiş bir kuşa

benzetmişlerdir (İsen, 1994:26). Bu tasavvufî yaklaşım, mersiyesinde genel bir teslimiyet içerisinde olan Feyzî'nin mısralarında görülmüştür:

Murg-ı rûhî kafes-i tenden uçup oldu revan
O Zekâyî Çelebi bülbül-i gûyâ gitdi (Gülner, 1996: 121).

“Ruh kuşu ten kafesinden uçtu, (ahiret yoluna) revan oldu. O Zekâyî Çelebi hoş söz söyleyen bülbüller (diyarına) gitti.”

Feyzî, kardeşi Zekâyî Çelebi'nin vefatına duyduğu üzüntüyü mersiyesinin tamamında hissettirmiştir. Şair özellikle ikinci bentte “agla” redifiyle kardeşinin dudaklarından dökülen sözleri, onunla yaptığı sohbetleri hatırlayarak ağlama isteğini vurgulamıştır:

Ey gözüm yâd idüp ol hân-ı visâlin agla
Leblerinden dökülen âb-ı zülâlin agla (Gülner, 1996: 121).

“Ey gözüm, o vuslat sofrasını anıp ağla! Dudaklarından dökülen o tatlı suyu (anıp) ağla.”

Feyzî, bir başka dizesinde kardeşinin sağlıklı bir şekilde geleceğini ya da onun sıhhat haberini alacağını beklerken onun ölüm haberinin geldiğini ve bu haberle sanki kendi vücudunun yok olduğunu ifade etmiştir:

Ben umardım gele yâ kendi yâ sıhhat haberi
Haber-i mevdi benüm itdi vücudum ifnâ (Gülner, 1996: 122).

“Ben (onun) ya kendisinin ya da sıhhat haberinin geleceğini umuyordum. Onun ölüm haberi benim vücudumu yok etti.”

Feyzî aşağıdaki mısralarında kendisini bülbüle, kardeşini de kırmızı bir güle teşbih etmiştir. Nasıl bülbül gülün yokluğunda inlemektedir, Feyzî de kardeşinin yokluğundan dolayı nâleler içerisinde:

Turma ey bülbül-i dil eyleyelüm nâlişler
Yâs u mâtem idelüm ol gül-i hamrâ gitdi (Gülner, 1996: 121).

“Ey gönlümün bülbülü; durma, yas tutalım, inleyelim. (Çünkü) o kırmızı gül (kardeşim) gitti.”

Şair, kardeşinin vefatından duyduğu kederi betimlerken “lâle sıfat”, “gül-i sad-berg” gibi ifadeler kullanmıştır. Yüz yapraklı gül açarken nasıl yaka yırtırsa kendisi de yaka paça yırtarak feryat etmek istemiştir:

İdelüm lâle sıfat dâg-ı derûnı izhâr
Gül-i sad-berg gibi çâk-ı girîbân olalum (Gülner, 1996: 121).

“Lâle gibi içimizdeki yara izlerini gösterelim. Yüz yapraklı gül gibi yakamızı yırtalım.”

Özne, mersiyesinin dördüncü bendini tamamen kardeşinin affı için kaleme almıştır. Bu dileğini isterken de “hakkı” redifini kullanmıştır. İsteğinin kabulü için Ravza ve Kâbe gibi kutsal yerleri, Âdem ve Havva (as) gibi kutsal kişileri vasıta kılmıştır. Şair, dizelerinde adeta bir yakarış içerisine girmiştir:

Kerem it kabrini nûr ile müzeyyen eyle
Ravza-i pâk-i nebî Ka’be-i ulyâ hakkı (Gülner, 1996: 121).

“(Allah’ım!) Ravza-i pâk-i nebî ve yüce Kâbe hakkı (için) lütfet, onun kabrini nur ile süsle.”

Feyzî, mısralarında kendisi için benzetmeler yapmaya devam eder. Şiirinin son bendinde kendisini *Leylâ ve Mecnûn* hikâyesinin kahramanı Kays’a benzetmiştir:

Kaysveş deşt-i belânun olalum pûyânı
Düşelüm dâğlara Mecnûn gibi uryân olalum (Gülner, 1996: 121).

“Kays gibi bela çölünün koşucusu olalım. Dağlara düşelim, Mecnûn gibi çıplak olalım.”

Nâilî de diğer şairlerde olduğu gibi mersiyesinde kardeşinin ölümü üzerine duyduğu acıyı neredeyse tüm bentlerde ifade etmiştir. Belki de onun bu feryadı, anne ve babasından sonra hayattaki en yakın varlığı olan kardeşini kaybetmesinden kaynaklanmaktadır. Vasıta beyitte şair bu feryadı içtenlikle dile getirmiştir:

Ey vâh ey birâder-i bâ-cân berâberim
Ey mâye-i hayat-ı dil-i der-perverim (İpekten, 1990: 133).

“Eyvâh! Ey cânıma yoldaş kardeşim! Ey, dert besleyen gönlümün hayat mayası!”

Nâilî’nin kardeşine duyduğu hasret çok derindir. Onun yokluğundan dolayı şair paramparçadır:

Dil hasretinle âşık-ı rûy-ı nezâredir
Cân u ciğer firâkın ile pâre pâredir (İpekten, 1990: 132).

“Gönül hasretle yüzünü seyretme arzusuna âşıktır. Ayrılığın canım ve ciğerim parça parçadır.”

Nâilî, kardeşinin Firdevs cennetinde olmasını istemiş, ancak onun yokluğu nedeniyle kendisinin bu hayatta cehennem kıvılcımları arasında olduğunu betimlemiştir:

Firdevs cilvegâhın ola gerçi kim bize
Sensiz hayât dûzah u dûzah şerâredir (İpekten, 1990: 133).

“Firdevs cenneti cilvelendiğin yer olsun. Gerçi bize sensiz hayat cehennem ve cehennemın kıvılcımlarıdır.”

Nâilî, nesnenin kaybından dolayı çok üzgündür. Bu kayıp onu oldukça sarsmıştır. Öznenin acısı onu yer yer isyana kadar götürmüştür:

Hayfâ ki kaldı mahşere dâdın zemânededen
Mazlûmsın ki olmadı ma'lûm kâtilün (İpekten, 1990: 133).

“Yazıklar olsun ki dünyadan alacağın adâlet mahşere kaldı. Sen mazlumsun ki katilin belli değildir.”

Tâlibî, şiirinde kardeşini “yâr” olarak nitelendirmiştir. Yârin ayrılığından oluşan derdin büyük bir bela olduğunu ve kendisinin bu ayrılığın derdinden devasız bir yaraya ve elim bir eziyete yakalandığını ifade etmiştir:

Derd-i firâk-ı yâr belâ-yı azîm imiş
Bir zahm-ı bî-devâ vü cefâ-yı elîm imiş (Gazaliyât, 138a).

“Yârin ayrılık derdi azim bir belaymış. Devasız bir yara ve elim bir cefaymış.”

Bir diğer beyitte şair kendisini çimenlikteki bir serviye teşbih etmiştir. Bu mazmunla özne vakur duruşunu betimlemiştir. Ancak sonunda üzüntüden dolayı yapraklarını dökmüştür:

Serv-i çemen bu gussadan âhir melûl olup
Pâ üzre durdu rikkat idüp dökdi berg ü ber (Gazaliyât, 138a).

“Çimenlikteki servi, üzüntüden dolayı sonunda boynunu bükümüştür. Ayakta durdu, hüznlenerek yapraklarını döktü.”

Leylâ Hanım, kardeşinin vefatından dolayı üzüntüyü dile getirirken genellikle “yanmak” fiilini ve “âh” ünlemini kullanmıştır:

Ayb mı yansa eger cân u tenüm âh âh âh
Dâderüm azm-i bekâ itdi benüm âh âh âh (Arslan, 2003: 171).

“Âh âh, benim kardeşim bu dünyadan göçtü! Âh âh! Canımın yanması ayıp mı?”

Şair, kardeşinin bekâ âlemine göç ettiğini ve bundan dolayı kendisinin üzüntüden yanmasının ayıp mı olduğunu mısralarında sorgulamıştır.

Özne ayrılık acısından dolayı kendisinde meydana gelen fiziki değişiklikleri mübalağa sanatıyla okuyuculara iletmiştir. Kardeşini kaybetmenin acısıyla gözlerinden kanlı yaşlar gelmiş; canı ve ciğeri ateşler içinde yanmıştır:

Nice kan ağlamasun dîdelerim şâm u seher
Yâ nice yanmasun âteşlere bu cân u ciğer (Arslan, 2003: 171).

“Akşam ve sabah gözlerim nice kan ağlamasın. Bu cân ve ciğer ya nice ateşlerde yanmasın.”

Üzüntünün insan vücudunda en çok etkilediği organlardan biri olan “ciğer” Leylâ Hanım tarafından mısralarda sıklıkla kullanılmıştır:

Nûş idüp zehr-i gam olmuşken esîr-i gurbet
Cigerüm itdi kebâb âh vefât-ı dâder (Arslan, 2003: 171).

“Âh! Kardeşimin vefatıyla gurbetin esiri olup gam zehrini içince ciğerim kebab oldu.”

Vefat eden kardeşinin gurbetin esiri olduğunu dile getiren şair, bu ayrılığın bir gam zehri olduğunu belirtmiştir. Bu gam zehrini içen Leylâ Hanım’ın ciğeri de kebab gibi yanmıştır.

Sonuç

İncelemiş olduğumuz mersiyelede şairlerin tamamı şiirlerinde dünyanın faniliğine değinmişlerdir. Can alıcı felek tüm şairlerde ortaktır. Bunun için felek ya hilâli ya da kemendi kullanır. Bu şairlere göre çeşitlilik göstermiştir.

Şairlerin mersiyelelerinde feleğin zalimliği ön plandadır. Ancak az da olsa feleğin şairin acısına katıldığı mısralar şiirlerde görülmüştür.

Kardeşleri için mersiye kaleme alan şairler acılarının büyük olması nedeniyle şiirlerine genellikle feleğe sitemle başlamışlardır. Ancak şiirlerin ilerleyen mısralarında vefat acısına olan alışma durumu şairi Allah’a teslim olmaya götürmüştür. Bu durum şiir sonlarına doğru şairlerin dizelerinde tevekkül ve dua sözcüklerini kullanmalarına sebep olmuştur.

Mersiye şairleri, felek ile ilgili hayal dünyalarında yer alan birçok mazmuna dizelerinde yer vermişlerdir. Felek; şiirlerde “avcı”, “sâkî”, “dehr”, “rüzgâr”, “ok” gibi çok farklı teşbihlerle ifade edilmiştir. Aynı durum ölen nesne için kullanılan mazmunlarda da geçerlidir. Şairler dizelerinde kardeşleri için “gonca”, “gazâle”, “inci”, “yıldız” gibi çeşitli teşbihler kullanmışlardır. Bu

durum divan şairlerinin hayal dünyalarının ve kelime haznelerinin zenginliğini göstermiştir. Ayrıca bu mazmunlar, şairlerin acılarını dönemin edebî anlayışıyla okuyucunun zihninde kalıcı hâle getirme çabasının yansımasıdır.

Mersiyelerde felek, şair ve kardeş arasında kuvvetli bir ilişki olduğu görülmüştür. Aile içerisinden birinin kaybının ne kadar acı olduğu ve bu acıya neden olan feleğin etkisi özne tarafından mısralarda vurgulu bir şekilde işlenmiştir.

Şair, kardeşi için duyduğu hüznü ifade ederken topluma bir ayna tutma görevini de üstlenmiştir. Gerek geçmişte olsun gerekse zamanımızda bir yakını kaybetmenin insanda meydana getirdiği maddi ve manevi değişimleri şairler mısralarında ayrıntılı bir şekilde betimlemiştir.

Çoğunlukla ölümün karşısındaki çaresizliği anlatan mısralarda şair, özne; yiten/yitirilen kişi de nesnedir. Çalışmada görülmüştür ki mersiyelerde felek ve nesne, öznenin duygusal dünyasının kaleme dökülmesinde vazgeçilmez unsurlardır. Bu da özne-nesne-felek üçgeninin ölüm teması söz konusu olduğunda kaçınılmaz olduğunu, ölüm olgusu meydana geldiğinde yaşamına devam eden öznenin çaresiz kalışıyla birlikte felek kavramına karşı bir tutum sergilediğini göstermiştir. Kardeş ölümü gerçekleştiğinde şairlerin acılarını derinden yaşadıkları, öteki dünyayı farklı bağlamlarda algıladıkları, kimi zaman isyan ederek, kimi zaman ise tevekkülle erken ölümü karşıladıkları görülmüştür. Klasik şiirimizin sembollerle örülü dünyasında kardeş mersiyelerinde kullanılan mazmunlar, bazı şairlerde alışlagelmiş kalıplarda sunulurken bazılarında ise kalıpların dışına çıkılarak yeni anlamlarda şiir diline dökülmüşlerdir.

KAYNAKÇA

- AKALIN, Şükrü Halûk, TOPARLI, Recep, GÖZAYDIN, Nevzat, ZÜLFİKAR, Hamza, ARGUNŞAH, Mustafa, DEMİR, Nurettin, TEZCAN AKSU, Belgin, GÜLTEKİN, Beyza (2020), *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- AKTULUM, Kubilay (2018), “İmgelemin Antropolojik Yapıları” ve Folklor: Gilbert Durand’ın Arketipsel Sınıflandırma Modeline Giriş. *Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 19.19, 1-16.
- ARSLAN, Mehmet (2003), *Leylâ Hanım Divanı*, Kitabevi, İstanbul.
- AYYILDIZ, Esat (2020), “El-Hansâ’ Bint ‘Amr: Eski Arap Şiirinde Öncü Bir Mersiye Şairi Hanım”, *Mütefekkir* 7, 13, 201-224.

- BELLİ, Handan (2019). “Kavramların Anlatımında Başvurulan Somutlaştırma Yönteminin Mazmun Kavramının Anlatımında Kullanılması”, *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, 12.66, 19-35.
- DAŞCIOĞLU, Yılmaz (2015). “Dilin İçinde Dil, Doğanın İçinde Perde: Şiirde Metafor ve İmge”, *Türk Dili Dergisi* (Dilin Perdeleri Özel Sayısı) 109, 767, 167-173.
- DELİCE, Ali (1998). “Haccâc B. Yusuf (Hayatı ve Faaliyetleri)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 445-459.
- DOĞAN, M. Nur (2017). “Klasik Türk Şiirinde Su ile İlgili Metaforlar”, *Z Kültür/Sanat/Şehir Mevsimlik Tematik Dergi “Su ve Şifa”*, 2, 404-412.
- DÜZ, Nazan (2017). “Sanatta Özne-Nesne İlişkisi ve Yaratıcılık”, *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4.2, 28-36.
- ERSÖNMEZ, Hüseyin ve ÖZDEN, Yasin (2023). “Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Mersiye'nin İlk Örnekleri: Besûs Savaşı Çerçevesinde Mühelhil B. Rebîa'da Mersiye Teması”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9.1, 84-96.
- GENÇ, İlhan (2000), *Esrar Dede Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, AKM, Ankara.
- GÜLEÇ, İsmail (2018), *Şiir, Şair ve Peygamber'e Dair*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- GÜLNAR, Özlem (1996), *Hüsâm-Zâde Feyzî Dîvânı*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- GÜNGÖR, Özlem (2016). “Yûsuf Hakîkî Baba'nın Dîvânında Yer Alan Mersiyeleri”, *I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu (Kültür, Tarih, Din, Medeniyet)*, Aksaray.
- HAMAMİ, Erdal (2001), *Râmî Dîvânı*, T.C. Kültür Bakanlığı, 1. Baskı, Ankara.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (1993), *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- HAYAL, Züleyha (2024). “Bir Kardeş için Ağıt: Hâsim ve Köprülüzâde Numan Paşa Mersiyesi”, *Journal of Turkish Language and Literature*, 64.3, 689-722.
- İPEKTEN, Haluk (1990), *Nâilî Divanı*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- İPEKTEN, Haluk (2004), *Nâilî Hayatı Sanatı Eserleri*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- İSEN, Mustafa (1994), *Acıyı Bal Eylemek: Türk Edebiyatında Mersiyeler*, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- KALPAKLI, Mehmet (1998), “Divan Şiirinde Ay”, *Sanat Dünyamız*, 68, 173-179.
- KANAR, Mehmet (2016), *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul.
- KAZAN NAS, Şevkiye (2021). “Pandeminin Söz Olup Dile Dökülmesi: Klasik Türk Edebiyatında Salgında Ölen Kız Çocukları ve Kadınlar İçin Yazılmış Şiirler”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 7.2, 402-428.
- KESER, Nimet (2005), *Sanat Sözlüğü*, Ütopya, Ankara.

- KURNAZ, Cemal (1998), “Hilâl”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 18, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 11-13.
- KURNAZ, Cemal ve TATÇI, Mustafa (2001), *Tuhfe-i Nâilî*, Bizim Büro Yayınları, Ankara.
- PALA, İskender (2007), *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- SELÇUK, Ersin (2013). “İran Edebiyatında Mersiye Türleri”, *Doğu Araştırmaları*, 12, 5-22.
- ŞEMSEDDİN SÂMÎ (2015), *Kâmûs-ı Türkî*, Türk Dili Kurumu Yayınları, Ankara.
- ŞENÖDEYİCİ, Özer (2018), “Mazmun Beyanındadır: Klâsik Türk Şiirinde Mazmun Arayışına Katkılar”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, 4.4, 1047-1070.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilla (2016), “Ay Tutulması”, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, 1, OSEDAM Yayınları, İstanbul, 429-432.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilla (2020), “Felek”, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, 4, OSEDAM Yayınları, İstanbul, 356-384.
- ŞENTÜRK, Ahmet Atilla (2021), “Gül-i Ra’nâ”, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, 5, OSEDAM Yayınları, İstanbul, 387-388.
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı (TÜYEK), *Gazeliyât*, AEmnz574, <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/163333>

HALİME TOROS'UN “*HALKALARIN EZGİSİ*” ROMANINDA KADIN SORUNSAĞI

*The Problematical of Women in Halime Toros's Novel
“Halkaların Ezgisi”*

Adem GÜRBÜZ*

ÖZ: İslami romanlar, muhafazakâr camianın ütöpik dünyasını yansıtan anlatılardır. Bu tür eserlerde idealize edilmiş Müslüman bir toplum/coğrafya işlenir ve kurgu yoluyla alternatif bir dünya modeli sunulur. 1970-1990 yılları arasında popülerleşen bu tür eserlere bir müddet sonra öz eleştirel tepkiler gelmeye başlar. Bu tepkilerin odak noktası, muhafazakâr camianın yücelttiği toplumsal yapının reel olarak karşılığının olmadığı şeklindedir. Halime Toros'un *Halkaların Ezgisi* adlı eseri İslami romanların gerçekliğini sorgulayan eleştirel anlatılardandır. Eserde muhafazakâr kesimin aslında o kadar da huzurlu olmadığı, bu kesimde kadın-erkek eşitliğinden söz edilemediği işlenir. Romantik bir yaklaşımla yüceltilen başörtüsünün, kadını bağlayan ve sınırlayan özelliklerinin olduğundan vb. bahsedilir. Kadın bakış açısıyla ve tesettürlü kadınların gözünden kaleme alınan eserde kadına dönük üç temel problem tespit edilmiştir. Bunlar; kadın başörtüsünün sembolleştirilmesi, İslamiyet'in erkek egemen bakış açısıyla yorumlanması, kadının sınırlandırılması ve kadın-erkek eşitsizliği şeklinde sıralanabilir. Eserde özellikle bilinç akışı ve iç çözümleme teknikleri dikkat çeker. Yazar, bu yöntemleri yoğun bir şekilde kullanmak suretiyle roman kahramanlarının iç dünyalarını somut bir şekilde anlatıya yansıtır. Anlatıda Müslüman kadını ötekileştiren “karşı ideolojiye” karşı herhangi bir eleştirel tutum takınılmamıştır. Bu bağlamda eserin temel savının popülist hidayet anlatılarına dönük bir “reddiye” olduğu değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Halime Toros, *Halkaların Ezgisi*, Öz Eleştirel Romanlar, İslami Romanlar, Kadın

ABSTRACT: Islamic novels are narratives that reflect the utopian world of the conservative community. These works depict an idealized Muslim society and geography, and through fiction, present an alternative world model. These works, which became popular between 1970 and 1990, soon began to elicit self-critical responses. The focus of these reactions was that the social structure extolled by the conservative community had no real

* Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bingöl, ademgurbuz@bingol.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6212-1500



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 17.10.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 20.01.2026

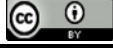
Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

equivalent. The novel Halime Toros's *Halkaların Ezgisi* is one of the critical narratives that questions the reality of Islamic novels. The work depicts how the conservative segment is not actually that peaceful, and that gender equality is impossible within this segment. It also discusses how the headscarf, glorified through a romantic approach, has characteristics that bind and limit women, etc. Written from a woman's perspective and through the eyes of Muslim women, the work identifies three fundamental problems facing women. These can be listed as: the symbolism of the headscarf, the interpretation of Islam through a male-dominated lens, the restriction of women's rights, and gender inequality. Stream of consciousness and soul-searching techniques are particularly noteworthy in the work. By making extensive use of these methods, the author concretely reflects the inner worlds of the novel's protagonists in the narrative. The narrative does not adopt any critical stance against the "counter ideology" that marginalizes Muslim women. In this context, the work's fundamental argument can be considered a "rejection" of populist narratives of guidance.

Keywords: Halime Toros, *Halkaların Ezgisi*, Self-critical Novels, Islamic Novels, Women

Cite as / Atıf: GÜRBÜZ, A. (2026). Halime Toros'un "Halkaların Ezgisi" Romanında Kadın Sorunsalı. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16(32), 63-84. <https://doi.org/10.33207/trkede.1805948>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External

Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Türk edebiyatında muhafazakâr/İslamcı kesimi temsil eden romanlar, çoğunlukla İslami romanlar veya hidayet romanları şeklinde tarif edilir. Bu romanların ortaya çıkışı, 1970'li yıllara denk gelir. Bu tarihten önce anlatısının temel izleği hidayet, tebliğ, başörtüsü vb. olan romanlara rastlanmamaktadır. Belirtilen tarihlerde Türkiye toplumunda gelişen İslamcı siyasal ve toplumsal hareketlere paralel olarak İslami roman/hidayet romanı yazma popülerleşir. Hekimoğlu İsmail'in 1967 yılında yayımladığı *Minyeli Abdullah* ve Şule Yüksel Şenler'in 1970 yılında yayımladığı *Huzur Sokağı* bu tür romanların prototipleri olarak değerlendirilebilir. Bu yazarları takip eden Ahmet Günbay Yıldız, Raif Cilasun, Hüseyin Karatay, Ahmet Lütfü Kazancı, Sevim Asımgil, Mehmet Zeren, İsmail Yılmaz gibi birçok yazar, hidayet romanları kaleme alır ve muhafazakâr kesimin düşüncelerini popülist bir yaklaşımla ortaya koyar. Romantik bir yaklaşımla ve ideolojik bir şekilde kaleme alınan bu eserlerde; hidayete eren kişiler yüceltilir, tebliğci tipler türetilir ve idealleştirilir, başörtüsüne aşırı anlamlar yüklenir ve sembolleştirilir, ideal İslami evlilik ve aşk örnekleri ortaya konur, İslami davranış kalıpları vs. (İslam esasına uygun düğünler, eşlerinden mihr istemeyen salih kadınlar, haremlik selamlık uygulaması, mahremiyet esaslarının ön plana çıktığı aile yapıları...) yüceltilir.¹ Bunun neticesinde topluma alternatif bir yaşam modeli sunulur.

¹ Konuyla ilgili kapsamlı örnekleme sahip bir çalışma için bkz. Adem GÜRBÜZ, *Türk Edebiyatında İslami Romanlar*, Sonçağ Yayınları, 2019, Ankara.

İslami romanlar, toplumun bir kesiminin sözcülüğünü üstlenen romanlardır. Tahkiye türünün “İslâmî amaçlar için kullanılabilecek bir araç olarak algılanmasıyla” (Milli Gazete, 2009) keşfedilir ve bu yolla modern bir tebliğ faaliyetinin yürütülmesi hedeflenir. Toplumu “edebiyat yoluyla bilinçlendirme süreci” (Akçay, 2012: 17) olarak nitelendirilebilecek bu yöntemde roman esas değil, araçtır. İslami anlatılarda oluşturulan bu romantik tablo, idealleştirilmiş dünyalar, itaatkâr kadın tipleri, erkeğin ön planda tutulması, kadının saklanan ve sınırlanan bir obje olması, kadına itaatkârlığın yakıştırılması vb. unsurlar; bir müddet sonra muhafazakâr camianın kendi içinde tepkilere neden olur. Çünkü İslamiyet ve İslamiyet’in esasları, romanlarda anlatıldığı gibi kadını itaate mecbur kılmamakta ve sınırlamamakta, erkeği yüceltmemekte ve sorumlu kılmakta, temel farzlar arasında yer alan başörtüsünü sembolleştirmemekte, sloganik bir yaşam tarzını özendirmemektedir. Bu bağlamda muhafazakâr camianın içinden çıkan bazı romancılar, bir tür başkaldırı içerisine girer ve kendi camiasına dönük “öz eleştirel romanlar” kaleme alır. Mehmet Efe’nin *Mızraksız İlmihâl*’i, Halime Toros’un *Halkaların Ezgisi*, Ahmet Kekeç’in *Yağmurdan Sonra*’sı bu romanlar arasında gösterilebilir. 1990’lı yıllarda ortaya çıkan bu romanlar, “80’lerin keskin, radikal İslami söylemini sorgular, İslami kimliğin iç çatışmalarını görünür hâle getirir” (Çayır, 2015: 129). Bu tür romanlarda başörtüsüne yüklenen anlamlar sorgulanır, İslami camianın eksiklikleri/çelişkileri gözler önüne serilir, sonu muğlak veya olumsuz biten romanlar yazılır (Gürbüz, 2019: 30). Didaktik söylemi geride bırakıp geçmişe dair sorgulamalar ve iç hesaplaşmalar gündeme taşınır (Satar, 2014: 6). Muhafazakâr camianın bayraklaştırdığı sembollerin ve sloganik söylemlerin yapaylığına dikkat çekilir.

Halime Toros, 1990’lı yıllarda İslami öz eleştirel roman kaleme alan yazarlardan biridir. *Tanımsız, Sahurla Gelen Erkekler, Garip Hikâyeler Kitabı* öykülerini ve *Halkaların Ezgisi* romanını kaleme alan yazar; öykü ve yazılarını *Ütopya, Dolunay, Dergâh, İkindi yazıları, Yeni Dergi, Kardelen ve Birey* dergilerinde yayımlamıştır. Yazarın *Tanımsız* hikâyesi, 1990’da TYB “Yılın Hikâyecisi” ödülüne layık görülmüştür. Hikâyeciliğin yanında TRT’de birçok belgesel ve programa metinler hazırlamıştır. Yazarın on üç bölümden oluşan “*Asya’nın Kandilleri*” adlı televizyon belgeseli oldukça ses getirmiştir (Karakuş, 2020). Anlatılarında kadınların kategorize edilmesine karşı çıkan yazar, çoğunlukla baskılanan/dışlanan kadın kahramanların sorunlarını işler (Eren, 2019: 17). Yazar, özellikle bilinç akışı ve iç çözümleme yöntemlerini yoğun olarak kullanır. Bu yolla anlatı kahramanlarının yaşadığı içsel çatışmaları somut bir şekilde ortaya koyar.

Bu çalışmanın inceleme konusu olan *Halkaların Ezgisi* romanı, 1997 yılında yayımlanan ve klasik hıdayet romanlarından farklı olarak muhafazakâr camiaya öz eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşan bir özellik taşır. Roman başkışisi Nisan, 1980'li yıllarda üniversite öğrencisidir, entelektüel bir çevrede büyümüştür ve muhafazakâr camiadan uzak bir yaşam sürdürmektedir. Fakat üniversite yıllarında sevgilisi Tahsin'in yönlendirmeleriyle tesettürlü bayanlarla aynı öğrenci evinde kalır ve bu dönemde muhafazakâr camiayı yakından tanır. Tahsin ile Nisan daha sonra evlenir. Bu aşamada Nisan, hâlâ tesettüre bürünmemiştir ve kararlarını kendi hür iradesiyle almaktadır. Fakat Tahsin, doğum gününde karısına bir başörtüsü hediye eder, ondan tesettüre bürünmesini ister ve Nisan'ın kulağına yeni adını fısıldar: "Nisa". Tahsin bu isim değişikliğiyle onu dönüştürmeyi, sınırlamayı, tahayyül ettiği İslami kalıplar içerisine sokmayı hedeflemektedir. Kahraman bakış açısıyla yazılan romanda; "Nisan" ile "Nisa" arasındaki çatışmalar ve iki farklı kimliği bünyesinde eritmeye çalışan bir kadının trajedisi işlenir.

Nisan, Nisa olmaya çalışırken birçok zorlukla karşılaşır. Tesettüre bürünür ve bunun kişisel bir tercih olduğunu düşünür. Fakat yeni kimliğiyle önce ablasından, daha sonra bütün toplumdan baskı görür. Otobüste, yolda, parkta, sinemada, evde, herkes ondan farklı davranış kalıpları beklemeye başlar. Çünkü o artık bir başörtülüdür, belli bir camiayı temsil etmektedir ve bu kesim nezdinde suç/günah işleme hakkı yoktur. Roman başkışisi, zorluklar yaşadığı bu dönemde erkeklerin İslam adına hiçbir sorumluluk yüklenmediğini, İslamiyet'in tüm görünürlüğüne tesettürlü kadınlar üzerinden ortaya konduğunu düşünür ve anlatı boyunca muhafazakâr erkekleri eleştirir. Çünkü onlar kadınlar üzerinde baskı kurmakta, kadını eviyle ve çocuklarıyla sınırlamakta; kendileriye diledikleri gibi bir yaşam sürdürmektedirler. Kahraman anlatıcı, roman boyunca içsel çatışmalar yaşar ve muhafazakâr camianın birçok yönüne eleştiriler getirir. İslamiyet'in değiştirildiğini, dönüştürüldüğünü, yozlaştırıldığını savunur. Anlatı boyunca tesettürlü kimliğiyle kendisini toplumun önünde İslam'ın bayraktarlığını yapan savunmasız bir rolde görür. Sürekli tehdit ve baskı altında olduğunu düşünür ve on yıllık bir tesettürlü yaşam girişiminden sonra tekrar başını açar. Böylece Nisan, kendisine tevdi/takdim edilen Nisa kimliğini taşıyamamış ve özüne geri dönmüş olur. Fakat Tahsin, karısının bu tesettürsüz hâlini kabullenmek istemez, onu tesettürsüz kimliğiyle "yok sayar". Evin içinde ağlar, sanrılar görür, bunalımlar yaşar. Bu süreçte Nisan, sürekli dualar ederek kocasının onu bu hâliyle kabullenmesini diler; çünkü ikisi de birbirini çok sevmektedir. Bu sevgi ve dua, anlatının sonunda baskın

gelir. Tahsin, Nisan'ı olduğu gibi kabul etmeye karar verir ve eşiyle barışır. Böylece anlatı, mutlu son denilebilecek bir ortamda son bulur.

Halkaların Ezgisi romanının içeriğinden bu şekilde söz ettikten sonra makalenin konusu olan “kadın sorunsalı”na geçilebilir. Kadın bakış açısıyla işlenen romanda toplumsal yaşamda kadınların karşılaştığı problemler üç başlıkta toplanabilir. Bunlar; kadın başörtüsünün sembolleştirilmesi, İslamiyet’in erkek egemen bakış açısıyla yorumlanması, kadının sınırlandırılması ve kadın-erkek eşitsizliği şeklinde sıralanabilir.

1. Kadın Başörtüsünün Sembolleştirilmesi

Genel olarak tesettüre bürünme özde ise türban ve başörtüsü, İslam’ın emir ve yasakları arasında yer alır. Nur suresi 31. ayette kadınların örtünmeleri ve mahremlerinden sakınmaları emredilir. Fakat örtünme, şekilsel bir farz/ibadet olduğu için İslamiyet’in diğer emir ve yasaklarından daha çok ön planda tutulur. Örneğin namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek gibi farzlar; sadece kişi ile Allah arasındaki bir görünürlüğe sahiptir. Kişinin kendisi dışındaki diğer bireylerin bunu bilmesine gerek yoktur. Fakat örtünme, Müslüman kimliğin hem ilanı hem de ifşası anlamına gelmektedir. Bu bağlamda kişinin ideolojisini açığa vurur ve bu durum zaman zaman kişileri zor duruma sokar veya İslamiyet’in farzı olan tesettüre riayet etmek insanlara bedel ödeyebilir.

Kılık-kıyafet; bir ideolojinin, düşüncenin, inancın, yaşam biçiminin, dünya görüşünün söylem şekline gelme tarzı olarak değerlendirilebilir (Alver, 2016: 382). Beden, söylemin vücut bulmuş hâlidir. İnsan bedeni, sözel olmayan bir ifade biçimidir. Bu durumda ideoloji, insan vücudu yoluyla elle tutulur, gözle görülür gibi bir form hâline gelir (Şen, 2006: 84). Bu bağlamda Müslüman kadın, tesettüre bürünmek suretiyle dinini, inancını, ideolojisini aşikâr kılar. “İslami kimliğin taşıyıcısı konumundadır” (Çayır, 2015: 144), “tesettüründen dolayı her yerde kolaylıkla ‘teşhis’ edilebilir” (Barbarasoglu, 2016: 65), istese de istemese de yüzyıllar boyunca “işaret edilen, altı çizilen, kapak konusu, araştırma nesnesi” (Toros, 1997: 11) yapılan bir kimlik yüklenir. Çünkü başörtüsü ve tesettür, ideolojinin giysi yoluyla ete kemiğe büründüğü semgesel bir obje özelliği taşır. *Halkaların Ezgisi* romanında başörtüsünün bu sembol değerinin Müslüman kadına yüklediği ağır sorumluluğa dikkat çekilir. Halime Toros, kendisiyle yapılan bir söyleşide bu romanı yazma amacını şu şekilde ifade eder:

“Her türlü baskıya göğüs geren, var olabilmek için çok büyük bedeller ödeyen başörtülü kadınlar her biri benzersiz ve biricik hikâyeleriyle değil, bu simge değeri üzerinden çok konuşuldu, çok yazıldı. Makaleler, tezler, kitaplar... Herkes konuştu, kadınlar hariç. Aslında kendi aralarında konuştuklarını ama dışarıya

sızdırmadıklarını söylemek daha doğru olur. O yıllarda dinî bir pratiği simgeleştiren sonra da ona olmadık anlamlar ve değerler yükleyen kadınlar değildi. Benim derdim bu sükunluğu bir yerinden kırmak çabasıydı. Bu derin ve insanı zehirleyen sükût etme hâline bir tür başkaldırıydı" (Eşitgin, 2016: 58).

Roman yoluyla kadınların iç sesini dışa vurmaya hedefleyen Halime Toros, anlatıda laik bir çevrede büyümüş olan ve daha sonra tesettüre bürünen bir kadın kahramanı konu edinir. Roman başkışısı Nisan, İslami referanslarla büyümemiş olan entelektüel bir kadındır. Üniversite yıllarında sevgilisi Tahsin'in yönlendirmeleriyle başörtülü genç kızlarla aynı evde kalmış, bu yolla İslami camiayı yakından tanımış ve daha sonra Tahsin'le evlenmiştir. Muhafazakâr camiada ve erkek egemen toplumsal bir yapıda yetişmiş olan Tahsin, ilk fırsatta karısı Nisan'a bir başörtüsü hediye eder ve ondan tesettüre bürünmesini ister. O da kocasının bu arzusunu beğenmese de onu kırmak istemez ve başını örter. Bu "hidayet anı, Nisa(n) açısından kendisini 'kurban' vererek feda ettiği kısacık bir zaman dilimi olarak yaşanır" (Arvas, 2023: 18). Çünkü bu şekilsel değışiklik, Nisan'ın kimliğini de dönüştürür. O artık baharı ve coşkuyu simgeleyen "Nisan" değil; kadını ve dişiliği sembolize eden "Nisa" olmuştur. Dolayısıyla başörtüsü, Nisan için sadece şekilsel bir tercih olarak değil; tam bir kimlik dönüşümü şeklinde karşılık bulur.

Bu kimlik dönüşümü, beraberinde başkışının davranış kalıplarını da etkiler. Çünkü o, artık tesettürlü bir kadındır ve davranış kalıplarını bu "verili kimliğin" özelliklerine uygun olarak belirlemeli, bu kimliğe atfedilen normatif davranışların dışına çıkmamalıdır. Bu bağlamda artık küfretmemeli, sesini yükseltmemeli, yabancı erkeklerle konuşmamalı, uysalca hareket etmelidir. Toplumun başörtülü kadın ile başörtüsüz kadının davranışlarını anlamlandırması birbirinden farklılık arz edebilir. Örneğin Batı Sineması'nda aynı anda hem Sokrates hem de Yusuf İslam sergilenir. Roman başkışısı, sinemaya Sokrates izlemeye gider; fakat çevresindeki gençler, onun Sokrates için sinemaya gelebileceğini tahayyül bile edemez ve "Yanlış yere gidiyorsunuz" (Toros, 1997: 67) diye uyarır. Alıntıdan anlaşıldığı gibi toplumun belli bir kesimi; kadınların ilgi ve isteklerinin tesettürlü olup olmamasına göre değıştiğini düşünür ve bir çeşit ön yargıyla tesettürlü ve tesettürsüz kadının davranış kalıplarını ayırıştırır. Bu bağlamda başörtülü kadın, özgün özelliklere sahip bir karakter olarak değil, türünün temel özelliklerini yansıtan bir "tip" olarak görülür. Çünkü "örtü, kadınları eşitler, aralarındaki farklılıkları kaldırır ve tümünü İslami siyasal ideallerin taşıyıcısı yapar" (Çayır, 2015: 135). Kahraman anlatıcı, toplumsal yaşamdaki bu bakış açısını şu şekilde somutlaştırır: "Bana bakılırken aslında adı, sanı, aklı, yaşı, başı, kocası, çocuğu olan bir şeye bakılmıyor. Başörtülü

bir kadından beklenen davranış biçimlerini göstermek zorundasın. Sigara içerek Müslümanlığına hanel getirmemelisin. Söz düşürmemelisin. Açık vermemelisin.” (Toros, 1997: 95). Görüldüğü gibi anlatıdaki toplumsal yapıda kadın, özgün bir birey olarak değil, şekilsel özelliklerine göre değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım biçimi kişinin arzularını, ilgilerini, kişisel yeteneklerini ve özelliklerini arka planda tutan sığ bir bakış açısı özelliği gösterir.

Toplum ve insan; değişen, dönüşen ve gelişen bir yapıya sahiptir. İnsanoğlu; yaşadıkları, öğrendikleri, deneyimledikleri, okudukları vb. sayesinde dönüşümler geçirir. İdeolojiler, ilgiler, düşünceler de değişime uğrar. Bu bağlamda eserde İslami camia içinde de çeşitli değişiklikler gerçekleşir. Radikaller liberalleşir, siyasete girilir, partiler kurulur. Erkeklerin yakasız gömlekleri gardıroplara kaldırılır ve kravatlı bir kimliğe geçilir. Fakat bu değişim ve dönüşümün kadın cephesinde karşılığı daha soyut kalır. Çünkü İslamiyet var olduğundan beri kadın tesettürlüdür ve Müslümanlığını aşikâr kılmakla yükümlüdür. Kahraman anlatıcı, kadın ve kadının taşıdığı başörtüsüne yüklenen anlamın değişmezliğini kabullenmekte zorlanır ve şu şekilde eleştirir: “Değişmeyen tek şey varsa o da bu kadın. Bu kadının başındaki. Bu kadının üstündeki. Bir tek o değişmiyor. Bir tek o sorgulanmıyor” (Toros, 1997: 25). Bu bağlamda çağlar içinde dönüşen toplumlarla birlikte ilgiler, kıyafetler, çalışma şartları, aile yapıları vs. değişmiş; fakat başörtüsünün Müslüman kadını açığa vuran işlevi aynı kalmıştır değerlendirmesinde bulunulabilir.

Türkiye Cumhuriyeti tarihinde özellikle 1980’li yıllarda başörtüsü simgesel özelliklerinden dolayı kamusal alanlarda ve üniversite kapılarında istenmeyen bir obje olarak görülür ve bir tehdit gibi lanse edilir. 12 Eylül 1980 darbesinden sonra yayımlanan ve yaklaşık otuz bir yıl uygulanmaya devam eden ‘Kamuda Kılık Kıyafet Yönetmeliği’ nedeniyle kadınların kamu kurumlarında tesettürlü olarak çalışması yasaklanır, yönetmeliğin 5. maddesi kamu hizmetinde kadınların başlarının daima açık olmasını zorunlu kılar. Aynı yıl, hem MEB hem de YÖK benzer genelgeler yayımlar ve başörtülülerin eğitim hakkı engellenir. Böylece başörtülülere hem kamu hem de üniversite yasağı başlar. Yasaklarla ilgili uygulamalar 28 Şubat süreciyle iyice sertleşir; “irtica”, 1997’de yapılan MGK toplantısında birincil tehdit olarak görülür ve 18 maddelik bir liste yayımlanır. Listenin en etkin şekilde uygulanan maddesi ise başörtülülere karşı kamu kurumlarında yaptırımlar içeren madde olur (Aljazeera, 2013). Bu dönemlerde iktidar veya belli bir kesim, başörtülü kadın tipini bir inanç veya kimlik tercihi olarak değil; bir tür başkaldırı veya tehdit olarak değerlendirmiştir. Bu tür kriz dönemlerinde

başörtüsünün basit bir giysi ve örtünme/korunma ihtiyacı olduğu unutulmuş ve tesettürün ardında ideolojik anlamlar aranmıştır. Anlatıda bu durum örneklenir ve roman başkişisi, gittiğı eczane ırağının “niçin başınız kapalı” sorusuna muhatap olur. ırağın sorusu, görünenin arkasındaki görünmeyeni sorgulamakta ve başörtüsüne dönük olumsuz anlamlar ihtiva etmektedir. Başkişinin bu soruya yanıtı oldukça sert ve mukabiliyet esaslı olur: “Sizin neden açık” (Toros, 1997: 32). Başkişinin cevabı, aslında tesettürün ideolojik görülmesine bir tepkidir ve tercihselliğine vurgudur. Çünkü ona göre başörtüsü, inancın bir tezahürü olarak görülmeli ve kişisel bir davranış olarak değerlendirilmelidir. Fakat roman başkişisi, toplumun tesettüre özel anlamlar yüklediğini düşünmektedir. Bu yüzden başörtülü kimliği üzerinden sürekli bir tedirginlik veya savunma refleksi hâlinindedir. Otobüste, yolda, markette, hastanede vs. her an bir baskıya, saldırıya, sözel şiddete maruz kalabileceğini düşünür. Çünkü o, taktığı başörtüsü marifetiyle ideolojik kimliğini açığa vurmuş ve karşıt düşünceli radikal kesim için tehdit hâline gelmiştir. Roman başkişisi, başörtüsü yoluyla belli bir kesimin (karşıt ideolojilerin) hedef tahtası durumuna gelişini şu sözlerle dile getirir: “Görünürlüğümle kendimi o kadar açıkta, o kadar savunmasız hissediyordum ki. Sanki tek başıma temsil ediyordum her şeyi. Bütün ‘suç’u tek başıma taşıyordum. Müslümanlar yer yarılıp da içine girmişlerdi. Ya da gizlenmişlerdi” (Toros, 1997: 49).

Roman başkişisi Nisa(n), tesettürlü hâliyle İslam’ın bayraktarlığını yapan ve ön plana çıktığı/çıkarıldığı için mutsuz olan bir kadındır. Çünkü öne sürülmek, bir nevi feda edilmeyi de beraberinde getirir. Bu bağlamda başkişi, yaşadığı huzursuzluğu ve tesettürlü hâliyle kendisini tehlikede hissettiğini kocası Tahsin’e anlatır. Fakat Tahsin, eşiyle empati kurabilecek yapıda bir karakter değildir ve eşinin yakınmalarını bir tür “paranoya” veya “kuruntu” olarak değerlendirir. Başkişi, kocası tarafından bu süreçte yalnızlaştırılmasını şu sözlerle ifade eder: “Örterken onu yüreklendirenlerden biri olan erkek, ortalıklarda pek dolaşmıyor... Biraz yardım et. Lütfen, birazcık yardım et” (Toros, 1997: 25). Anlatıda roman başkişisi, başörtülü olduğu için ideolojik bir sembol hâline gelen; fakat bu süreçte yol arkadaşı (kocas) tarafından gerekli desteğı görmeyen bir profilde çizilmiştir. Halime Toros, anlatı boyunca roman başkişisinin şahsında kadınların yalnızlaştırıldığını ve erkeklerin sinikliğini ön plana çıkarır, bu yolla cinsiyetler arasında eşitsizliğin olduğunu vurgular.

Başörtüsünün ideolojiyi görünür kılma işlevi, anlatıda zaman zaman tesettürlü kadınları en yakınlarıyla bile karşı karşıya getirebilir. Çünkü toplumsal yapıdaki ideolojik çatışma, başörtüsü üzerinden sembolleşmekte

ve somutlaşmaktadır. Örneğin roman başkışısı Nisa(n), başörtüsünü ilk olarak ablasının yanında örter ve onun çok sert eleştirilerine maruz kalır. Ablasına göre tesettür tam bir felakettir ve başörtülü birinin ablası olmak utanç kaynağıdır. Kahraman anlatıcı, ablasının tesettür konusundaki tutumunu şu sözlerle dile getirir: “O sokaklarda görmeye tahammül edemediği ‘şey’lerden birinin artık kardeşi olacağını, onunla bir lokantaya ya da alışverişe çıkamayacağını, arkadaşlarından köşe bucak gizleneceğini” (Toros, 1997: 37). Nisan’ın ablası, tesettürlü bayanları “şey” olarak tarif eden, olumsuzlayan ve öcüleştiren bir tutum içerisindedir. Başörtüsüne bürünen kişi onun canciğer kardeşi de olsa tesettürün sembolik değer olarak görülmesi ve basit bir tercih gibi kabul edilmemesi bu sonucu doğurur.

Başörtüsünün sembolleştirilmesinin/bayraklaştırılmasının bir diğer neticesi, muhafazakâr camiada başörtülü olanların her şeyinin mazur görülmesi, tesettüre bürünmeyenlerinse olumlu yanlarının görülmemesi sonucunu doğurur. Bu tür kişiler için sadece şekilsel bir değişiklik, kişinin iyi ya da kötü olarak damgalanması için yeterli olacaktır. Bu bağlamda toplumun belli bir kesiminin gözünde tesettüre bürünmek, “melek, huri sıfatını” (Barbarasoğlu, 2016: 92) almak için tek başına kâfidir. Bu bakış açısını anlatı dünyasına yansıtan hidayet romanlarının yazarları, tesettüre girmeyi hayatı dönüştüren mistik bir eylem olarak tanımlar (Çayır, 2015: 135). Halime Toros, eserde bu yaklaşımı ön yargılı/sorunlu olarak değerlendirir ve sözünü emanet ettiği kahraman anlatıcı üzerinden eleştirir: “Kur’an kadınlara hitaben ‘örtünün’ diyordu. Zaten bunu yapınca her ameli yerine getiriyormuşuz gibi davranılıyordu... Kadınlar için ölçüt ‘La İlahe İllallah’ dedikten sonra Saman Pazarı’ndan satın alınan örtülerdi” (Toros, 1997: 38-39). Bu bağlamda roman başkışısı, insanların sadece giyim kuşamlarıyla veya fiziksel özellikleriyle tanımlanmasını/ sınırlandırılmasını toplumsal bir hastalık olarak görür. Kıyafetler üzerinden genellemeler yapılmasını basitlik ve kolaycılık olarak değerlendirir ve şu şekilde eleştirir:

“Biricik referansımız örtü, sakal, cübbe, asa, takke, gül suyu, esans oldu... Gövdeler kendi başına bir anlatım biçimine dönüşüyor. Bir gövdenin kaldırabileceğinden daha çok anlam yükleniyor. Dile hiç ihtiyaç kalmıyor. Bütün sakallılar iyi, bütün örtülüler ahlaklı, dini bütün oluyor. Alnının kaç kere secdeye değdiği, nerelerde onurunu koruyabildiği, nerelerde onursuzlaştığı sorulmuyor... İnsan değerlendirmelerinde biricik ölçüt görünüşler oluyor” (Toros, 1997: 82-83).

Kahraman bakış açısıyla ele alınan eserde İslami camia içinde bayraklaşan/sembolleşen başörtüsünün farklı bir özelliğine dikkat çekilir: “Tesettürün kadına yüklediği sorumluluk”. Başörtüsüne bürünerek dinini,

inancını, ideolojisini açığa vuran Müslüman kadın; yaşamının çeşitli aşamalarında zorluklarla karşılaşabilmektedir. Kişisel tercihi olan örtünme kararıyla kimilerinin takdirini kimilerininse öfkesini kazanan tesettürlü kadın; bu noktada İslamiyet'in görünen yüzü olduğu için bedel öder, zorluklar yaşar hayat kalitesinden tavizler vermek zorunda kalır. Dolayısıyla hidayet anlatılarında romantik bir yaklaşımla yüceltilen tesettür olgusu; öz eleştirel bir eser olarak ortaya çıkan bu romanda farklı bir pencereden işlenmiş ve türbanın kadın üzerinde oluşturduğu reel zorluklara dikkat çekilmiştir.

2. İslamiyet'in Erkek Egemen Bakış Açısıyla Yorumlanması

İslam dini, kadını koruyup kollayan ve yücelten bir anlayışa sahiptir. Kız çocuklarının diri diri gömüldüğü ve bir nevi köle olarak görüldüğü anlayışı reddeder ve bunun yerine kadını toplumsal yaşamın her aşamasında yüceltmeye çalışır. Hz. Peygamber, sizin "en hayırlınız kadınlarını ve kız çocuklarına karşı en hayırlı olanınızdır" (Canan, 1998a: 325) sözleriyle kadına yönelik sevgiyi ve merhameti tavsiye eder. "Bana üç şey sevdirdi: Kadın, güzel koku; namaz ise benim gerçek göz aydınlığım" (Canan, 1998b: 344) sözleriyle ise kadının zarafetine, güzelliğine, inceliğine vurgu yapar. İslamiyet'in kadına yönelik bu olumlu tutumuna rağmen eril otoritenin baskın olduğu toplumlarda çeşitli hurafelerle veya yorumlarla kadın üzerinde tahakküm kurmaya çalışanlar olagelmıştır. Hidayet romanlarının çoğunda bu türden yorumlamalara ya değinilmez veya kadının itaatkâr olduğu/ses çıkarmadığı sahneler yüceltilir.

Hidayet romanlarına tepki olarak yazılan *Halkaların Ezgisi* romanı, İslamcı feminist söylemin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Türkiye'de İslami feminizm söylemi, 1990'lı yıllarda yaygınlaşmaya başlayan bir akımdır. Bu fikri savunan kadın yazarlar, kadınla ilgili konuları din ve geleneğe karşı çıkmadan eleştirel bir bakış açısı ile değerlendirir, toplumsal cinsiyet eşitliğini savunur, geleneğin ve dinî yorumların ataerkil yapısını sorgular, başta *Kur'an-ı Kerim* olmak üzere dinî metinlerde kadın-erkek ilişkilerine dair söylemler üzerine araştırmalar üretirler (Güç, 2019: 401). Bu söylemin özü, İslam dinini ataerkil yorumlardan arındırmak, Kur'an ve sünnetteki kadına dönük söylemleri belirginleştirmek ve bu yolla Müslüman kadını "öteki"leştirenlere karşı durmak, dinî literatürü kadın perspektifinden yeniden yorumlamak şeklinde değerlendirilebilir.

İslami feminizm, kadın konusunu İslamla bütünleşmiş geleneğin eleştirisi olarak değerlendirir. Buna göre İslam dini, temelde insan merkezli bir dindir ve erkeğin lehine kadını tahakküm altına alacak bir üstünlük tanımaz.

İslamiyet'in kadının toplumsal yaşamdaki statü ve haklarını adalet ilkesiyle sağlamlaştırdığını vurgular, günümüzde yaşanan kadın sorunlarının gelenekten kaynaklandığını ve bu geleneğe İslam dini ile meşruiyet kazandırılmaya çalışıldığı üzerinde durur (Altıparmak ve Budak, 2020: 30). Bu bağlamda İslami feministlerin hedefinde *Kur'an*, hadis veya sünnet değil; İslami kaynakların geleneksel bir bakış açısıyla yorumlanması yer alır. Bu düşünceye göre ataerkil ve geleneksel yaşam stili, kendi görüşlerini İslamiyet'e dayandırmak suretiyle kadın üzerinde baskı kurmaktadır.

İslami feminist söylem, İslami argümanları kullanarak kadını, ataerkil boyunduruktan kurtarmayı amaçlar, kadının kamusal ve özel alandaki konumunu yeniden yorumlayıp tanımlar. İslam'da farklı cinsler arasında eşitsizlik olmadığını ve Kuran'ın kadın haklarının teminatı olduğunu çeşitli dinî referanslarla savunmaya çalışır (Altıparmak ve Budak, 2020: 30). İslamcı feministlerin *Kur'an-ı Kerim*'de kendilerine rehber edindikleri temel ayet, Hucurat suresi 13. ayetteki şu ifadelerdir: “Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır” (DİB, 2011: 573). Görüldüğü gibi ayette erkek ve kadın birlikte anılmış ve üstünlüğün cinsiyette değil, takvada olduğu vurgulanmıştır.

Halkaların Ezgisi romanında İslami feminist söylemin düşünce yapısına uygun olarak Müslüman kadınların dinî argümanlarla bastırılmaya ve arka plana atılmaya çalışıldığı düşüncesi savunulur. Eserde toplumsal yapıdaki erkek egemen anlayışın ve geleneksel yapının İslamiyet kurallarını erkeğin lehine yorumladığına dikkat çekilir. Kadın bakış açısıyla kaleme alınan eserde, kadınların İslami referanslarla erkeklere itaat etmek zorunda bırakılması ve yönetilmesi gereken bir obje olarak görülmesi şu sözlerle eleştirilir: “İtaat ettik. Saçma bulduğumuz her şeye ‘evet’ dedik... Erkeğin eline verdik vermememiz gereken her şeyi. Çünkü erkeğin kadın üzerindeki hakkı büyüktü. Kadın aslında erkeğin kölesi ve hizmetçisiydi... Karşı çıkmak kutsalı çiğnemektir” (Toros, 1997: 41). Anlatıda eleştirilen muhafazakâr erkekler, taassup içerisindedir, dinde aşırıya kaçmış ve radikalleşmişlerdir, kendilerini eşlerinin üzerinde muktedir olarak görürler ve onlardan koşulsuz bir itaat talebinde bulunurlar. Öyle ki onlara göre kadın, eşinden izin almaksızın kapının önüne veya komşusuna bile gitmemelidir. Bu mutaassıp kesimde, kadının isminin telaffuz edilmesi bile mahremiyetin çiğnenmesi olarak değerlendirilir. Bu bağlamda eşlerinin adını söylemek yerine “Ailem” (Toros, 1997: 112) ifadesini kullanarak kadının

bireyliğini ve özgünlüğünü gizlerler. Kahraman anlatıcının "İslam'ın bekçileri" (Toros, 1997: 112) ifadesiyle ironik bir dille eleştirdiğı bu kesim, roman boyunca hedef alınır ve eleştirilir.

İslamiyet kurallarının eril otoriter bir anlayışla yorumlanmasına karşı çıkılan eserde toplumsal yapıdaki birçok hurafe eleştirilir. Kadının ev işlerini yüklenmek suretiyle erkeğin iş yükünü azaltması gerektiğı inancı bir tür safsata olarak görülür. Bu anlayışın, "erkeğin cennete girmesi için" (Toros, 1997: 11) kadınların bir araç olarak kullanılması manasına geldiğı dile getirilir. Muhafazakâr ve takva sahibi kadınların dünyadan elini eteğini çekmesi ve ailesine hizmetkâr olması gerektiğı düşüncesi ise ironik bir dille şu şekilde eleştirilir: "Salih kadın bu dünyadan değil, ahiretten sayılırdı. Zira erkeğin ev işini ve şehvet hizmetlerini görüp ahiret amellerinde ona yardımcı olmaktaydı. Bir de kadınların yaradılış gayeleri, onların sırf dünyaya çocuk getirmeleri ve onları bir müddet terbiye etmekten ibaretti (Toros, 1997: 41). Anlatıda erkek egemenliğini pekiştiren; fakat kaynağı belli olmayan birçok hurafeye değinilir. Hurafelerin ortak özelliğı ise kadını ötekileştiren/örseleyen ve erkeğı yücelten bir yapı arz etmesidir:

"Rivayet olunur ki bir kız dünyaya geldiğinde şeytan şöyle der: Bu benim askerimin yarısıdır ve sırdaşımdır. Rivayet olunur ki, bir kadının kocası öldüğü takdirde, başka bir erkeğe varmasın. Eğer sonraki erkek öncekinden salih değilse. Ne mi olur? Kadın cennete giremez. Zira kadınlar kocalarıyla cennete gireceklerdir... Rivayet olunur ki erkeğin rızası Allah'ın rızasıdır. Erkeğin öfkesi Allah'ın öfkesidir. Rivayet olunur ki, hangi kadın kocasından boşanırsa, o kadına cennet kokusu haram olur. Rivayet olunur ki erkeğine itaat etmeyen kadının yeri cehennemdir" (Toros, 1997: 139).

Hidayet romanlarında "Kadının toplumsal hayata karışmasını ve çalışarak para kazanmasını istemeyen bazı Müslüman tipler, din adına kadınları çalışma hayatından uzak tutmaya çalışır" (Gülbüz, 2019: 154). İslami Feminist söylem, bu düşünceye karşı çıkar; kadını sadece ev içindeki rollerle sınırlayan, bir birey olarak kamusal hayattaki görünürlüğünü istemeyen ve bunu dinî kaidelerle meşrulaştırmaya çalışan ataerkil zihniyeti şiddetle eleştirir ve reddeder (Akyılmaz ve Köksalan, 2016: 135). Kadının çalışma hayatından dışlanması düşüncesi, anlatıda iki zıt ideolojinin birleştiğı tek noktadır. Hem muhafazakâr camia hem de din karşıtı tutum takınan kesim, tesettürlü Müslüman kadının çalışma hayatında yer almasını hoş karşılamaz. Bu bağlamda herkes, "el birliğı yapıp onu evine doğru itmektir" (Toros, 1997: 102). Örneğin anlatıda başkişinin tahayyül ettiğı muhafazakâr kadınlardan biri, iş yaşamına atılmak ister ve İslami bir müesseseye başvuruda bulunur. Kadının aldığı cevap manidardır: "Bacım sana iş yerine hayırlı bir eş bulsak olmaz mı" (Toros, 1997: 102). Alıntıdan da anlaşıldığı

gibi muhafazakâr camia bile İslam'ı erkek egemen bir bakış açısıyla yorumlamakta ve kadını toplumsal yaşamın dışına iterek “ev”ine sıkıştırmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda anlatıdaki mutaassıp kesim; tesettürlü kadına evinin hanımı, çocuklarının anası olmasını dayatır. Kahraman anlatıcı, kadınlara biçilen rol modeli şu şekilde ifade eder: “Oturun, dinleyin, şükredin. Hidayet romanları okuyun. Varlık sebebinizi sorgulamayın. Haftada bir gün, ev işlerinizi, eşinizi ve çocuklarınızı ihmal etmeden tefsir çalışmalarına katılın” (Toros, 1997: 103).

Anlatıya göre Müslüman erkekler, tesettürlü kadını korumak amacıyla toplumsal yaşamdan uzaklaştırmakta ve evine sevk etmektedir. Fakat aynı erkekler, bir tür çelişkiyle kendilerini sık bayanlarla muhabbet etmekten alıkoyamaz. Kahraman anlatıcı, muhafazakâr erkeklerin bu karmaşık/çelişkili tutumunu, ironik bir dille şu şekilde eleştirir: “Özel sektör Müslümanları bacılarının namuslarına, dinlerine hanel gelmesin diye onları işe almazdı. Kamu sektörü Müslümanları da onları en dip odalara iter, sonra da gidip güzel kızlarla, sık bayanlarla sabah kahvesi içerlerdi” (Toros, 1997: 104-105). Eserde muhafazakâr kimliğiyle ön plana çıkan erkeklerin İslami referansları şehvani arzularına kılıf yapmaları da eleştirilir. Örneğin bu tür mutaassıp erkekler, İslam inancının bir ruhsat olarak izin verdiği; fakat önermediği çok eşliliği bir tür ibadet olarak lanse edip bu yolla kendi arzularını tatmin ederler. Kahraman anlatıcı Nisa(n), bu durumu şu sözlerle ironik bir dille eleştirir: “Kevser kokusu sürünmüş, bol kesim pantolonlu, sürmeli erkeklerin yağ bağlamış hanımlarını ‘Peygamberimizin sünnetidir’ diye kandırıp da körpe kız avına çıktıkları bir dönemdi” (Toros, 1997: 22). Anlatıda şehvani arzularına yenik düşen erkek; İslamiyet’in izin verdiği çok eşliliği bir tür sünnet olarak lanse etmiş ve bu yolla nefisini tatmin etmeye çalışmıştır.

Romanda erkek iktidarına yönelik bir diğer eleştiri; erkeğin kadının yapıp ettiklerinden sorumlu olduğu anlayışınadır. “Kadının bir birey olarak değil de himaye edilmesi ve vesayet altında tutulması gereken eksik bir cins olduğuna ilişkin” (Aktaş, 2006: 2) bu görüş, romanda somut bir şekilde karşılık bulur. Carole Pateman'ın “ataerkil sözleşme” olarak nitelediği bu düşünce, erkeğe kadın üzerinde tasarrufta bulunma ve vesayet hakkı verir (Pateman, 2017: 21). Roman başkışısı Nisa(n), tesettürden vazgeçtiğinde eşi, ataerkil kalıplardan alfiği bir güçle onun üzerinde tasarrufta bulunmaya çalışır. Tahsin, karısının örtünmemesinin vebalinin kendisinde olacağını düşünür, ona tepki koyar ve evi terk eder. Kahraman anlatıcı ise bir birey olarak kendi davranışlarının sorumluluğunun bir başkasında olmasını anlamlandırmakta zorlanır ve eşinin düşünce yapısını şu şekilde sorgular:

“Sûr’a üflendiğinde benim de toprağından kalkabileceğim bir mezarım olacağına inanmıyordu. Sanki öteki yüzüydüm onun... Topluma da Allah’a da benim adıma hesabı o verecekti... ‘Neden izin verdin’ diyeceklerdi” (Toros, 1997: 110). Bu bağlamda romanda, karısının iradesini yok sayan ve onun eylemlerinden kendisini sorumlu sayan Müslüman erkek tipi reddedilir ve eleştirilir.

İslamiyet’in erkek egemen bakış açısıyla yorumlanması ve erkekliğin yüceltilmesi, roman başkişisini buna karşı argümanlar üretmeye iter. Bu bağlamda 21. yüzyılda kadının erkeğe koşulsuz itaat ettiği ve metalaştırıldığı anlayışın yerine; Asr-ı Saadet Dönemi’nde kadının bir eş, sırdaş, yol arkadaşı olduğu örnekleri nazarlara vermeye çalışır. “Peygamber’e sevdiren üç güzel şeyden birisinin” (Toros, 1997: 182) kadın olduğunu, Hz. Peygamber’in eşinden yardım aldığını, vahiy geldikten sonra ondan kendisini örtmesini istediğini, Hz. Hatice’nin iman eden ilk kadın olduğunu vs. dile getirir. Hz. Peygamber’in kızı Fatıma’nın Hz. Ali’nin ikinci kez evlenme talebini kabul etmediğini; fakat buna rağmen dışlanmadığını ve imanının sorgulanmadığını anlatır. Hz. Peygamber’in, “damadına Zeyneb’in üzerine bir başka kadınla evlenmemeyi şart koştuğunu” (Toros, 1997: 222) ifade eder ve bazı Müslümanların şehvani arzuları için çok eşliliği İslam’a nispet etmelerini anlamlandıramaz. Halife Hz. Ömer’in eşinin “evlenmeden önce Mescid-i Nebevi’de cemaatle namaz kılmasına engel olmayacağına dair söz” (Toros, 1997: 223) aldığını anlatır. Başkişi, bütün bu örneklerden hareketle İslamiyet’in onu ikinci bir konuma itemeyeceğini “Allah’ın beni böyle inciteceğine inanmıyorum” (Toros, 1997: 42) sözleriyle ifade eder. Kahraman anlatıcı, başörtüsüne aşırı anlam yüklenmesinin de İslam inancında yerinin olmadığını, “Örtüden kastedilenin bu olmadığını, imanın şartlarından olmadığını, tesettürün daha soyut, daha ince, daha derin anlamları olduğunu, yani bu kadar basit olmadığını” (Toros, 1997: 90) düşünür. Nisa(n), sadece tesettürün yüceltilmesine karşı argümanlar üretmez, *Kur’an-ı Kerim*’de erkek ve kadınlara aynı sorumlulukları yükleyen ayetleri de örnek gösterir. Örneğin Ahzab suresi 33. ayet, ısrarla Müslüman kadın ve erkeği defalarca tekrarlayarak sorumluluğu her iki tarafa da yükler:

“Şüphesiz Müslüman erkeklerle Müslüman kadınlar, mü’min erkeklerle mü’min kadınlar, itaatkâr erkeklerle itaatkâr kadınlar, doğru erkeklerle doğru kadınlar, sabreden erkeklerle sabreden kadınlar, Allah’a derinden saygı duyan erkekler, Allah’a derinden saygı duyan kadınlar, sadaka veren erkeklerle sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkeklerle oruç tutan kadınlar, namuslarını koruyan erkeklerle namuslarını koruyan kadınlar, Allah’ı çokça anan erkeklerle çokça anan kadınlar var ya, işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır” (DİB, 2011: 466).

Kahraman anlatıcı, roman boyunca İslamiyet'in erkek egemen bakış açısıyla yorumlandığı örnekleri somutlaştırır ve eleştirir. Roman başkışisi Nisa(n)'ın ulaştığı netice ise İslami feminist söylemin bir tür beyannamesi olarak okunabilir: “Bizi inciten İslam değil, modern kafalarımızdı. Kirlenilmiş beyinlerimizdi” (Toros, 1997: 217). Bu bağlamda ona göre sorun, İslamiyet esaslarında değil; İslamiyet'i kendi duygu, düşünce ve iktidarını pekiştirecek şekilde yorumlayan erkeklerdedir.

3. Kadının Sınırlandırılması ve Kadın-Erkek Eşitsizliği

Halkaların Ezgisi romanında anlatı zamanı 1990'lı yıllardır. Fakat yazar, geriye dönüş tekniğiyle 1980'li yıllara kadar zamanı genişletir. Mutaassıp bir çevrenin işlendiği eserde kadını korumak adına sınırlayan, baskılayan, eve hapseden, toplumdan uzaklaştıran ve kocasına bağımlı kılan bir toplumsal yapı dikkat çeker. Halime Toros, romanda kadınlar üzerindeki bu erkek iktidarını kırmak ve çürütmek için çabalar, bir nevi kadınların sözcülüğüne soyunur. Hidayet romanlarında olduğu gibi itaatkâr kadın tiplerini yüceltmez; bunun yerine erkek egemenliğini sorgulayan, sorular soran ve erkeği rahatsız eden tipler üretir.

Yazarın sözünü emanet ettiği başkışı Nisa(n), toplumsal yapıda kadın üzerinde büyük bir baskı/tahakküm kurulduğu kanaatindedir. Çünkü arzuladığı gibi giyinmemekte, konuşamamakta, okuyamamakta ve hareket edememektedir. Bu bağlamda eserde kadın kimliği; bastırılan bir yapı arz etmektedir. Kahraman anlatıcı, yaşadığı sınırlanmışlığı yapabildikleri ve yapamadıkları üzerinden şu şekilde somutlaştırır: “Neleri yapabileceğimi, neleri yapamayacağımı ayrı yerlere koydum. Yapabileceğim şeyler zihnimde taşıyabileceğim kadar azdı. Yapamayacağım şeyler taşıyamayacağım kadar çoktu” (Toros, 1997: 26). Alıntidan da anlaşıldığı gibi başkışinin dâhil olduğu mutaassıp çevre; kadına birçok yasaklar koyan bir yapı arz etmektedir. Bu çevrede kadından beklenen; eşine itaat etmesi, çocuk doğurması, ev işlerini yapması, ailenin yükünü taşıması vb.'dir. Bu bağlamda “gelinliğiyle girdiği evden ancak tabutuyla çıkan kadınlar, erkeği yormayan, ona bir şey dayatmayan” (Toros, 1997: 189) kadınlar makbul kabul edilir. Anlatıdaki mutaassıp erkek çevrenin aradığı/idolleştiirdiği kadın tipi; “kişi için elinin altında annelik yapan, kendisine hizmet eden, hemen hemen hiçbir istekte bulunmayan, insanın koşulsuz bağlanabileceği” (Fromm, 2014: 92) bir özellik gösterir. Roman başkışisi, anlatı boyunca kadının köleleştirildiği bu anlayışa itiraz eder, eşiyle tartışmalar yaşar. Yazar, kahramanın yaşadığı içsel sıkıntıları iç çözümleme, bilinç akışı ve iç monolog tekniğiyle de başarılı bir şekilde ortaya koyar. Böylece kadın

haklarını savunan ve toplumdaki/mutaassıp çevredeki erkek egemenliğini sorgulayan bir kurgu oluşur.

Toplumsal yapıda insanların kimlikleriyle davranışları arasında bağ kurulabilir ve belli kimlikler ile bu kimliklerin göstereceği davranış kalıpları eşleştirilebilir. Örneğin bir okul müdüründen argo ifadeler kullanması beklenmez, bir imamın sarhoş olması düşünülemez. Bu bağlamda eserde başörtülü kadınların da belli davranış kalıplarının dışına çıkamadığından ve toplum tarafından sınırlandırıldığından bahsedilir. Buna göre toplum, başörtülü kadının argo ifadeler kullanmasını, yılışık davranışlar sergilemesini, insanların içinde kahkahalarla gülmesini tasvip etmez. Tesettürlü kadınlar, belli bir kesim için takvasına bakılmaksızın yüceltilen/idolleştirilen bir konumdadır. Toplumun bir kesimi, başörtülülerini özel bir yere konumlandırmak suretiyle yüceltir ve bu yolla onlar üzerinde normatif beklentilerin oluşmasına neden olur. Çünkü yüce bir insandan, alelade davranış kalıpları sergilemesi beklenemez. Bu duum sosyal psikolojideki "stereotip" kavramıyla açıklanabilir. Stereotip, "bünyesindeki farklılıkları göze almaksızın bir gruba ve sadece bu gruba dâhil olmasından dolayı kişilere yönelik oluşmuş basmakalıp düşünceler" (Demir, 2020: 273) olarak tanımlanabilir. Kavrama uygun olarak muhafazakâr camiada tesettürlü kadınlara dönük olumlu duygular geliştirilir. Örneğin roman başkışisi Nisa'ya sırf başörtülü olduğu için otobüste yer verilir. Nisa, çok genç olmasına rağmen otobüs şoförü tarafından "Hanım anne" (Toros, 1997: 46) ifadesiyle olgun bir kalıba sokulur. Böylece roman başkışisi toplumdaki diğer kadınlardan ayrıştırılır. Bunun temelinde "örtünün kutsallaştırılması, örtülü kadınların da örtü ile ilişkilendirilen kodlara tabi olmaları beklentisi yatar" (Çayır, 2015: 136). Bu ayrıştırma sonucunda tesettürlü kadın, belli bir kesim için kutsallaştırılarak özel bir konuma yükselirken başka bir kesimin nefretini kazanır. Böylece başkışı ve onun nezdinde başörtülü kadınlar baskı altına alınır ve rahatsız edilir.

Anlatıda, erkek egemen yapının kadına dönük fiziksel tanımlamaları da eleştirilir. Ataerkil toplumsal yapıda erkeğin elinin, yüzünün, boyunun nasıl olması gerektiğiyle ilgili tanımlamalar yapılmazken; kadının ideal ölçütlerine dönük tanımlamalar en eski tarihlerden beri yapılabilmektedir. Anlatıda, buna örnek olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın *Marifetname*'sindeki ideal kadın tasvirleri gösterilir ve bu tasvirler ironik bir dille şu şekilde eleştirilir: "Dört yeri lazım siyah /Saç ü kaş, kirpik, göz, âh. Dört yeri lazım kızıl / Had ü leb-ü misse. Dört yeri vâsi gerek/ Kaş-u göz, sine, göbek. Dört yeri dar olmalı. Dört yeri BÜYÜK. Dört yeri KÜÇÜK. Dört yeri geniiiiiiiiiiş. Tam bu kadar işte! Vücut da tam tavlı ve yumuşak

hem de kılsız. Böyle kifayetli ten/ olsa güzeldir o zen” (Toros, 1997: 181). Kadının metalaştırıldığı bu anlayış, roman boyunca eleştirilir ve kadın-erkek eşitliğinin toplumsal yaşamın her yerinde koşulsuz bir şekilde sağlanması gerektiği savunulur.

Roman başkişisi Nisa(n), laik bir çevre içinde büyüdüktan sonra üniversitede muhafazakâr camia ile tanışmış, mütedeyyin bir karakter olan Tahsin’le evlenmiş ve daha sonra eşinin isteği/baskısıyla tesettüre bürünmüştür. Nisa(n), tesettürlü kaldığı on yıl boyunca başörtüsüne yüklenen sembolik anlamları kaldırmakta güçlük çeker. Toplumun onu başörtülü olup olmamasına göre çok farklı yerlerde konumlandırmasından rahatsızlık duyar ve daha fazla dayanamayarak “ben oynamıyorum” (Toros, 1997: 85) der ve başörtüsünü çıkarır. Bu eylem, onun için alınması güç bir karardır; fakat kendilik değerlerini ve özgün kimliğini korumak için gerekli bulduğu bir adımdır. Bu aşamada tesettüre bürünürken kocasından gördüğü desteği tekrar görmek ister. Fakat başkişinin kocası Tahsin, bu karara saygı duymaz. Başörtüsünün kadının kişisel bir tercihi olduğunu değerlendirmeyiz ve psikolojik bir şiddet uygular. Eşiyle konuşmaz, onu evde dolaşan bir hayalet olarak görür, ona değer vermemeye başlar. Anlatıcı, Tahsin’in baskısını şu şekilde ifade eder: “Ona bakmadan geçti. O kadar değerden düşmüştü ki ‘Hanımım evde yok’ diyeceği geldi” (Toros, 1997: 60).

Başkişi, Nisa kimliğini bırakarak tekrar Nisan kimliğine döndüğünde (tesettürden çıkıp başını açtığında) kocası dışındaki kişilerin de tepkisini çeker. Çünkü “Nisan, Nisa’nın daha dünyevi tarafını, ideolojik olmayan yönünü simgeler” (Çayır, 2015: 145). Kendisine ait kişisel bir tercihin tüm toplumu ilgilendiren bir olaymış gibi gündem olması başkişiyi rahatsız eder. “Örtünüşü kadar onu çıkarmasının da böylesine abartıyla, yürek kabarmalarıyla, dünya başlarına yıkılmışçasına karşılandığı için” (Toros, 1997: 64) yaşadığı toplumdan utanç duyar. Fakat baskılara karşı direnç göstermeyi kendisi için vazife olarak görür. Eşine ve topluma karşı çıkar, her fırsatta hem kendisinin hem de kadınların hukukunu savunur. Başörtüsünü örterken de çıkarırken de toplumdan kendisine yönelen baskıya karşı dik durur. Bu yönüyle romanda idealist bir kadın tipin oluşturulduğu değerlendirilebilir.

Ataerkil toplumsal yapıda kadın ve erkeğin davranış kalıpları ve bu davranışlara gösterilen tepkiler aynı olmayabilir. Örneğin toplumsal yaşamda bir erkeğin eşini aldatması mazur görülebilirken, kadının eşini aldatması büyük bir namus sorununa dönüşebilir. Anlatıda bu farklılığa/eşitsizliğe dikkat çekilir; kadına laf atan erkeğe dönük herhangi bir

yaptırım uygulanmaması; fakat laf atılan kadının susması gerektiği anlayışı eleştirilir: "Erkekler laf atar, edepli kadınlar başlarını eğip yollarına devam ederler... Edepli kadınlar o laf atanlara atılmamış gibi yaparlar. Duymamış gibi yaparlar. Böyle yaparlarsa edepli kadın olurlar (Toros, 1997: 149). Roman başkışisi Nisa(n), toplumun edebi, utanmayı, sakınmayı vb. kadından beklemesini ve erkeğe dönük böyle bir talebin olmamasını kabullenmek istemez ve erkeklerin de kadından beklenen davranışların aynısını sergilemesi gerektiğini savunur:

"Biraz da erkekler utansın. Biraz da onlar hayâ duysunlar herkes kendi bedeninin, ahlakının, gözünün, kulağının efendisi olsun. Köşe başında bir 'kuyruk karaltısı' gördüğü zaman peşine takılmasın. Bunu bir hakka dönüştürmesin. Siz bütün erkekler, kadınların örtünmesi gerektiği konusunda mutabıksınız. Ama erkeğin nefsinin örtmesi, erkeğin gözlerini yere indirmesi, nefsin örtülmesinin kadının örtülmesinden daha ahlaklı ve anlamlı bir eylem olduğunu düşünmek gündeme gelmiyor hiç" (Toros, 1997: 183).

Anlatının başkışisi Nisa(n), toplumsal yapıda büyük bir kadın-erkek eşitsizliği görür. Din kurallarının ve toplumsal normların erkek egemen bir bakış açısıyla oluşturulduğunu düşünür ve her fırsatta kadın-erkek farklılıklarını göz önüne serer Ona göre; "Ahlak da ilke de haram da günah da yoksullara ve kadınlara kalmaktadır. Helaller hep erkeklerin, hep zenginlerin olmaktadır" (Toros, 1997: 140-141). Yazar, eseri kadın bakış açısıyla kaleme aldığı için roman boyunca kadın-erkek eşitsizliğini gündemde tutar. "Erkeklerin kendilerini maskeleyebildiğini, dindar kadınların ise başörtüleriyle fazlasıyla görünür" (Akyılmaz ve Köksalan, 2016: 139) olduklarını ve bu durumun kadınları zayıflattığını savunur. Toplumsal yaşamdaki cinsiyet ayrımcılığına dönük davranış kalıplarını özenle seçer ve genellemek suretiyle okura iletir. İslami romanlarda kendisine biçilen rolü benimseyen ve bu yolla cennete gideceğini düşünen kadın kahramanlar yerine; cinsiyetler arasındaki farkı ortadan kaldırmaya çalışan, kadın erkek eşitsizliğini sorgulayan ve tepki gösteren tipler türetilerek muhafazakâr camiaya dönük eleştirel bir tutum takınılır.

Sonuç

İslami romanlar (hidayet romanları), 1970'li yıllardan itibaren ortaya çıkan ve 1980'li yıllarda popülerleşen; 1990'lı yıllardan sonra gündemden düşmeye başlayan eserlerdir. Bu anlatılarda muhafazakâr camianın dünya görüşü dile getirilmiş, idealist Müslüman erkek ve kadın modelleri sunulmuş, tebliğ faaliyetleri ve hidayete erme vakaları yüceltilmiş ve bir nevi kurgu yoluyla romantik bir anlatı dünyası kurulmuştur. Bu anlatılarda kadınlar çoğunlukla güzel, itaatkâr, takvalı, kendisine sunulanla yetinen, çalışıp üretmeyen ve çocuklarına annelik yaparak ideal bir nesil yetiştirme

telaşında olan kişilerden oluşur. Fakat 1990'lı yıllarda muhafazakâr yazarlarca kaleme alınan bazı eserlerde İslami romancıların kurgu yoluyla oluşturdukları bu romantik dünyanın aslında gerçekliği yansıtmadığı işlenmeye başlar ve yer yer İslami feminist söylemin sözcülüğü yapılır. İnceleme konusu yapılan *Halkaların Ezgisi* romanı da bu türden bir eserdir. Romanda tesettürlü kadınların iç sesi olma iddiasında olan Halime Toros, anlatı boyunca muhafazakâr camianın romantik bir refleksle idealleştirdiği unsurları kendince çürütür ve kadın bakış açısıyla yeniden yorumlayarak görünenin arkasındaki görünmeyeni sorgular.

Romanda yeniden yorumlanan en önemli sembol İslami camianın bayraklaştırdığı “başörtüsü”dür. İlk bakışta tesettürlü kadınları yücelten bu olgu, anlatıda farklı bir bakış açısıyla ele alınır. Buna göre tesettürün sembolleştirilmesi, kadına zarar veren, onu ifşa eden ve toplumun başka bir kesiminin hedefi hâline getiren bir olgudur. Eserde muhafazakâr kadınların sesi olmaya çalışan yazar, kadını baskılayanın İslamiyet değil, İslamiyet'i kendi arzuları doğrultusunda yorumlayan erkekler olduğu tezini savunur. Kadının sınırlandırılması ve toplumsal yaşamdan dışlanması ise romanda hem muhafazakâr camianın hem de karşıt ideolojilerin ortak tutumu şeklinde karşımıza çıkar. Buna göre her iki kesim de tesettürlü kadını toplumdan tecrit etmeye çalışmakta ve âdeta ortak hareket etmektedir.

Halime Toros, genel olarak anlatı boyunca keskin ve sivri bir dille muhafazakâr camiadaki eril gücü ve kadına yüklenen ağır sorumluluğu eleştirir. Hz. Peygamber döneminde korunup kollanan kadının modern dönemde sınırlandığını ve giysileri üzerinden bayraklaştırılarak toplumun belli bir kesiminin antipatisine maruz kaldığını anlatır. Yazar, eseri öz eleştirel bir kompozisyonda ve İslami feminist bir söylemle yazdığı için sadece muhafazakâr camiayı eleştirir; başörtüsünü bir hak olarak görmeyen ve kadını kamusal alandan dışlamaya çalışan çevre ile ilgilenmez. Kadının İslamiyet'in bir emri olan tesettüre bürünmesinin niçin belli bir kesim tarafından kabullenilmediğini işlemez. Kendi rızasıyla/tercihiyle çalışma yaşamından uzak duran ve annelik/ev hanımlığı kimliğini özümseyen kadınları göz ardı eder. Yine eserde tesettürlü kadınları temsilen, eşinin baskısı sonucunda örtünmek zorunda kalan bir kadın kahraman işlenir. Başörtüsünü içselleştiren ve İslamiyet'in uyulması gereken farzlarından biri olarak gören diğer kadınlar konu edilmez. Bu bağlamda eser; kadın bakış açısıyla ve muhafazakâr camiaya dönük öz eleştirel bir anlayışla kaleme alınmıştır. Müslüman kadını ötekileştiren “karşı ideolojiye” karşı herhangi bir eleştirel tutum takınılmamıştır. Bu bağlamda eserin temel savının

popülist hidayet anlatılarına dönük bir tür "reddiye" olduğu değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- AKÇAY, Ahmet Sait (2012), *Bellekteki Huriler-İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış*, Okur Kitaplığı, İstanbul.
- AKTAŞ, Cihan (2006), "Feminizmin Beyaz Batılı Kadın Seçkinciliği", *Uluslararası İnsan Haklarında Yeni Arayışlar Sempozyumu*, 1- 20.
- AKYILMAZ, Öznur ve KÖKSALAN, M. Emre (2016), "Türkiye'de İslami Feminizm ve Kadın Kimliğinin Yeniden İnşası: Reçel Blog Örneği", *Kurgu*, 24.2, 126-145.
- ALTIPARMAK, Şerife ve BUDAK, Hatice (2020), "İslami Feminizm ve Türkiye'deki Yansımaları", *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4, 21-41.
- ALVER, Köksal (2016). "İnanç ve Ritüel Arasında Huzur Sokağı Romanı: Eleştirel Bir Okuma", *1.Uluslararası Sosyal Bilimler ve Müslümanlar Kongresi*, 371-384.
- ARVAS, Didem (2023), "Örtülü Kadın Temsilindeki Kırılma: Bir İhlal Anlatısı Olarak Halkaların Ezgisi", *Dil ve Edebiyat*, 177, 10-23.
- BARBARASOĞLU, Fatma (2016), *Kamusal Alanda Başörtülüler*, Söyleşi: Nazife Şişman, Profil Yayınları, İstanbul.
- CANAN, İbrahim (1988a), *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte* (Cilt 1), Akçağ Yayınevi, İstanbul.
- CANAN, İbrahim (1988b), *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte* (Cilt 3), Akçağ Yayınevi, İstanbul.
- ÇAYIR, Kenan (2015), *Türkiye'de İslâmcılık ve İslâmî Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- DEMİR, Nazlı Hilal (2020). "Strasbourg Kararlarındaki Karabataklar: (Toplumsal) Cinsiyet Stereotipleri", *TBB Dergisi*, 146, 369-311.
- DİB (2011), *Kur'an- I Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- EREN, Ayşenur Ece (2019), *Halime Toros Hayatı Sanatı Eserleri*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- EŞİTGİN, Dinçer (2016), "Halime Toros ile Söyleşi", *Türk Dili*, 771, 57-64.
- FROMM, Erich (2014), *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, Çev. Y. SALMAN ve N. İÇTEN, Payel Yayınevi, İstanbul.
- GENÇ, Yusuf (2008), "Seni Dinleyen Biri Romanı Üzerine Cihan Aktaş ile Söyleşi", *Derkenar*, 19, 14-17.
- GÖLE, Nilüfer (2014), *Mahrem'in Göçü*, Söyleşi: Ayşe Çavdar, Hayyikitap, İstanbul.

- GÜÇ, Ayşe (2019), “İslamcı Feminist Kim? Kavramların Gölgesinde Bir Kadın Söylemi”, *Milel ve Nihal*, 16.2, 393-417.
- GÜRBÜZ, Adem (2019), *Türk Edebiyatında İslami Romanlar*, Sonçağ Yayınları, Ankara.
- İSMAİL, Hekimoğlu (2014), *Minyeli Abdullah*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- PATEMAN, Carol (2017), *Cinsel Sözleşme*, Çev. Z. ALPAR, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- SATAR, Nesrin Aydın (2014), *İslami Modern Türk Edebiyatı’nda Kadın Eli: 1970-2000 Yılları Arasında Yazılan İslami Romanlarda “Öteki” ve “Müslüman” Kadının Kadın/Yazar Anlatıcı Tarafından Kurgulanması*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa.
- ŞEN, Serdar (2006), “Laik ve Anti-Laik Söylemlerde Beden İmgesi: Söylemin ‘Beden’selleşmesi”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5.12, 81-102.
- ŞENLER, Şule Yüksel (2011), *Huzur Sokağı*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- TOROS, Halime (1997), *Halkaların Ezgisi*, Kırkambar Yayınları, İstanbul.
- Çevrim İçi Kaynaklar**
- Aljazeera (2013), Türkiye’de Başörtüsü Yasağı: Nasıl Başladı, Nasıl Çözüldü?, (2025, 8 Temmuz), Erişim Adresi: <https://web.archive.org/web/20170325201608/http://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu>
- Milli Gazete (2009), “Popüler İslâmî Edebiyat ve Hidayet Romanları”, (2025, 8 Temmuz), Erişim Adresi: <https://www.milligazete.com.tr/haber/1185752/populer-islamiedebiyat-ve-hidayet-romanlarin> (Erişim tarihi: 20 Haziran 2025).
- KARAKUŞ, Gülşen (2020), “Halime Toros”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (2025, 8 Temmuz), Erişim Adresi: <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/toros-halime> (Erişim tarihi: 20 Haziran 2025).

NATURE’S UNTAMED VOICE: A CRITICAL ECOFEMINIST READING OF ZORA NEALE HURSTON’S *THEIR EYES WERE WATCHING GOD*

*Doğanın Ehlileştirilmemiş Sesi:
Zora Neale Hurston’ın “Tanrıya Bakıyorlardı” Romanının
Eleştirel Bir Ekofeminist Okuması*

Mehtap DEMİRTÜRK*

ABSTRACT: This paper studies Zora Neale Hurston’s *Their Eyes Were Watching God* through an ecofeminist perspective by exploring the interconnections between nature, women’s oppression, and patriarchal power structures. By integrating insights from ecofeminist theory with a close reading of Hurston’s text, the study argues that the novel portrays nature as a nurturing and transformative force and exposes its capacity for violence and devastation as reflective of broader patriarchal domination. Hurston’s narrative challenges the traditional dualisms of man versus nature and male versus female by revealing how both the environment and women are subjugated under the same oppressive socio-cultural regimes. The analysis demonstrates that Hurston uses natural imagery as a metaphor for the struggles and resilience of her female protagonist. This dual portrayal of nature underscores an ecofeminist critique of a patriarchal thought that exploits both natural resources and women’s bodies, ultimately advocating for an ethic of interconnected liberation based on reciprocity, care, and mutual respect. Through a comprehensive discussion of key passages and theoretical perspectives, this paper aims to illuminate how Hurston’s work challenges the established norms of gender and environmental exploitation. The study contributes to the ongoing scholarly debate by highlighting the relevance of ecofeminism in reimagining the relationship between humanity and nature by presenting a move towards more equitable and sustainable practices.

Keywords: Ecofeminism, patriarchy, nature, gender oppression, interconnected liberation

ÖZ: Bu çalışma, Zora Neale Hurston’ın *Tanrıya Bakıyorlardı* adlı eserini ekofeminist bir bakış açısıyla inceleyerek doğa, kadınların ezilmesi ve ataerkil iktidar yapıları arasındaki bağlantıları araştırmaktadır. Ekofeminist teorinin içgörülerini Hurston’ın metninin yakın

* Dr., Sinop Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü, Sinop, mehtapd@sinop.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3664-8215



© 2026 The Author(s). This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Geliş Tarihi / Received: 03.11.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 26.02.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

okumasıyla bütünleştiren bu çalışma, romanın doğayı besleyici ve dönüştürücü bir güç olarak tasvir ettiğini ve onun şiddet ve yıkım kapasitesini daha geniş ataerkil egemenliğin bir yansıması olarak ortaya koyduğunu savunmaktadır. Hurston'ın anlatısı hem çevrenin hem de kadınların aynı baskıcı sosyo-kültürel rejimler altında nasıl boyunduruk altına alındığını ortaya koyarak, geleneksel erkek-doğa ve erkek-kadın ikiliklerine meydan okumaktadır. Bu analiz, Hurston'ın doğa imgelerini kadın kahramanının mücadelesi ve dayanıklılığı için bir metafor olarak kullandığını göstermektedir. Doğanın bu ikili tasviri, hem doğal kaynakları hem de kadın bedenini sömüren ataerkil düşünceye yönelik ekofeminist bir eleştirinin altını çizer ve nihayetinde karşılıklılık, özen ve karşılıklı saygıya dayalı birbirine bağlı bir özgürleşme etliğini savunur. Önemli alıntılar ve teorik perspektiflerin kapsamlı bir tartışması yoluyla bu çalışma, Hurston'ın eserinin yerleşik toplumsal cinsiyet ve çevresel sömürü normlarına nasıl meydan okuduğunu aydınlatmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma, daha eşitlikçi ve sürdürülebilir uygulamalara doğru bir adım sunarak, ekofeminizmin insanlık ve doğal dünya arasındaki ilişkiyi yeniden hayal etmekteki önemini vurgulayarak süregelen akademik tartışmaya katkıda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ekofeminizm, ataerkillik, doğa, toplumsal cinsiyet baskısı, birbirine bağlı özgürleşme

Cite as / Atıf: DEMİRTÜRK, M. (2026). Nature's Untamed Voice: A Critical Ecofeminist Reading of Zora Neale Hurston's *Their Eyes Were Watching God*. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 85-108. <https://doi.org/10.33207/trkede.1816800>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	
Date of Publication	17 July 2026

Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Introduction

In an era marked by increasing environmental degradation and persistent gender inequities, ecofeminism emerges as a potent theoretical framework that challenges the twin oppressions of patriarchal domination and ecological exploitation. From a critical perspective, ecofeminism examines how societal norms and power structures influence the experiences of women and nature. By analysing Zora Neale Hurston's *Their Eyes Were Watching God* (1937) within an ecofeminist thought, this paper illuminates how this novel becomes a reflection of the complex interplay between ecological degradation and the subjugation of the feminine. The discussion will focus on the broader thematic and symbolic dimensions that align with ecofeminist critique. It will demonstrate that this novel is a source for the argument of patriarchal values and environmental exploitation. The analysis aims to contribute to the ongoing scholarly conversation on ecofeminism, encouraging a re-evaluation of both literary criticism and ecological ethics in light of contemporary challenges.

Ecofeminism has developed from an association between women's liberationists, ecological activists, and initiatives of peace. It aims to destroy the interconnected oppressive systems that subjugate women and degrade the environment. As Eaton and Lorentzen declare, "Ecofeminism encompasses a variety of theoretical, practical, and critical efforts to understand and resist the interrelated dominations of women and nature" (2003, p. 1). This

definition situates ecofeminism not merely as a critique of environmental policies or gender politics in isolation but as a synthesis of both. There is a connection between women's subjugation with nature's exploitation, which is not coincidental. But it reflects a broader ideological framework that privileges masculine and human-centred perspectives. As Gaard asserts, "Ecofeminism calls for an end to all oppressions, arguing that no attempt to liberate women (or any other oppressed group) will be successful without an equal attempt to liberate nature" (1993B, p. 1). The holistic approach emphasises the necessity of a dual liberation that challenges the hierarchies embedded in cultural, political, and economic institutions. Thus, ecofeminism contests the conventional binary oppositions such as culture versus nature and masculine versus feminine that have long supported Western thought. Since "the feminist, peace and ecological movements" were among the social issues that gave rise to "ecofeminism [...] in the late 1970s and early 1980s," the movement emerged from struggles against gender inequality, environmental degradation, and violence, which are interconnected and sustained by shared structures of oppression (Mies and Shiva, 2014, pp. 13–14).

Central to ecofeminist thought, there is a recognition that human beings, nature, and cultural practices are inextricably linked as "the fundamental principle of ecofeminism is the interconnectedness of all life" (Gaard, 1993A, p. 308). This idea is not a biological observation; it is a radical ethical position that contests the anthropocentric view which isolates humanity from the rest of nature. By embracing an ethic of interdependence, ecofeminism invites people to consider how the fragmentation of nature and the isolation of women are symptoms of a larger cultural weakness. Ruether presents that "this interconnection between the subjugation of women and that of subjugated races and classes means that ecofeminism cannot treat women as a univocal category" (2003, p. vii). Hence, the ecofeminist perspective is inherently intersectional, demanding an analysis that is sensitive to the multiple axes of oppression, such as gender, race, class, and culture that inform experiences of both environmental exploitation and gender-based violence. Historically, ecofeminism has been a reaction against the dominant environmental views which have often treated nature as a lifeless resource and women as secondary beings exiled to roles of subservience. Birkeland critiques this patriarchal "undercurrent" that dominates Western culture, arguing that the glorification of "masculine" values has led to a systematic devaluation of both the feminine and nature (1993, p. 17). Women are objectified and confined within narrow roles

defined by their relation to nature in a “fantasy of romantic protection that blends male perceptions of social reality with male fantasy” (Heller, 1993, p. 225). However, these perspectives obscure the potential for alternatives in more equitable ways of relating to the environment. Because the interdependence of these fields is crucial, “to separate ecology from feminism is to try to separate the heart from the head” (Cameron, 1989, p. 64). Another significant aspect of ecofeminism is its emphasis on “the rejection of the power-over [...] paradigm” as a hierarchical system that privileges domination over reciprocity (Vance, 1993, p. 134). As Gruen puts forward, “the categories ‘woman’ and ‘animal’ serve the same symbolic function in [a] patriarchal society” (1993, p. 61), thereby reinforcing a framework where both nature and women are categorised in subordinate roles. This critique of domination extends to a broader analysis of power dynamics where ecofeminism insists on a reorientation toward principles of reciprocity, responsibility, and care. This alternative paradigm celebrates diversity, interdependence, and sustainability, challenging the hegemonic ideologies that have long defined human interactions with nature.

The integration of cultural critique into ecofeminist theory further enriches its analytical framework. As Mies and Shiva note, “to find a way out of cultural relativism, it is necessary to look not only for differences but for diversities and interconnectedness among women, among men and women, among human beings and other life forms, worldwide” (2014, p. 12). This assertion reinforces the idea that cultural expressions, whether through language, religion, or customary practices, play a crucial role in shaping our relationship with the environment. Therefore, ecofeminism does not merely offer a critique of patriarchal values but also provides a pathway for the reclamation of cultural identities that have been marginalised or suppressed by dominant narratives. The concept of interconnectedness is central to this endeavour (Gaard, 2017, p. 3), implying that the goals of protecting the environment and emancipating women are complementary and must be engaged together. Furthermore, ecofeminism interrogates the cultural dimensions of environmental exploitation by examining how historical and contemporary practices of colonisation and cultural imperialism have shaped the dominant environmental ethic. Gaard notes that “Western culture ‘forgets’ its conquest of indigenous communities and nations, its occupation of Mestizo lands, and its enslavement of African-Americans” (2017, p. 15). This collective amnesia about the histories of oppression is central to understanding why patriarchal ideologies keep defending the destruction of the environment and females. By recovering the

lost narrations and reasserting the value of diverse cultural traditions, ecofeminism seeks to reconstruct a more inclusive and equitable environmental ethics. Mies and Shiva explain that “the common ground for women’s liberation and the preservation of life on earth is to be found in the activities of those women who have become the victims of the development process and who struggle to conserve their subsistence base” (2014, p. 12). In this light, ecofeminism criticises historical injustices and becomes a forward-looking project aimed at forging sustainable futures. Hence, the theoretical landscape of ecofeminism is multifaceted, incorporating insights from feminist theory, environmental ethics, cultural studies, and political critique. It is a framework that interrogates the foundations of the dominant Western worldview by questioning the dualisms that separate nature from culture, reason from emotion, and the human from nonhuman. As Gaard states, “ecofeminism illuminates the ways that white capitalist heteromascularity is fundamentally antiecollogical” (2017, p. 177); it reveals the intrinsic connection between systems of oppression and environmental degradation. Through its intersectional and holistic approach, ecofeminism offers a compelling critique of the patriarchal environmental ethic while simultaneously charting a course toward a more inclusive and sustainable mode of being.

The theoretical background of ecofeminism also critically examines the role of language in constructing and perpetuating gendered and ecological hierarchies. As Legler observes, “how we act toward the material world—rocks, forests, rivers, wolves—is influenced by and influences our language, not only in terms of syntax and metaphor but also in terms of conceptual frameworks” (1997, p. 229). This insight calls for careful interrogations of the metaphors and images that support people’s understanding of nature and gender. In Western patriarchal discourse, nature has often been imagined as the ‘other’ and untamed force that stands in opposition to human reason and control. Kheel argues that “the predominant image of nature throughout the Western, patriarchal world has been that of an alien force,” a conceptualisation that reinforces the separation between humanity and the environment (1993, p. 244). Ecofeminism challenges this reductionist view by advocating for an ethical framework that recognises the interconnectedness and mutuality of all life forms. So, it offers a critique of existing power structures and a visionary roadmap for reconstituting our relationship with the natural world based on care, reciprocity, and sustainability. Moreover, the evolution of ecofeminism as a theoretical paradigm has also been influenced by its engagement with other critical

movements. As Legler explains, “ecofeminists argue that unmasking the metaphorical, conceptual links between gender, race, class, and representations of nature in literature is an important part of forming a more viable environmental ethic” (1997, p. 228). This intertextual approach is particularly significant in literary studies where the re-examination of texts through an ecofeminist perspective offers the possibility of “revisioning” the natural world (Legler, 1997, p. 229). By deconstructing the traditional narratives that have historically positioned nature as a passive backdrop to human activity, ecofeminist literary critics work to reconstruct a more dynamic, embodied, and equitable understanding of the environment. In the process of recreation of nature, the “embodied” source underlines transformative potentials in this approach and invites scholars to explore how language and metaphor shape our perceptions of nature and women (Legler, 1997, p. 229). Building upon this ecofeminist theoretical framework, the analysis will explore how Hurston’s *Their Eyes Were Watching God* challenges ecofeminist concerns, uncovering how its language, imagery, and narrative strategies critique patriarchal dominance and reimagine the interconnections between women and nature.

Ecofeminist Explorations in Hurston’s *Their Eyes Were Watching God*

Zora Neale Hurston’s *Their Eyes Were Watching God* (1937) is one of the crucial works in African American literature, celebrated for its inventive narrative and complexity of critical reception. The novel has been both praised and condemned because of its vibrant expression of Black folklore and criticised for perpetuating folkloric stereotypes that summarise the dualities inherent in Hurston’s depiction of cultural identity (Pondrom, 1986, p. 181). As an exemplary “speakerly text,” it skillfully unites “Black poetic diction” with a “standard English literary tradition” that is at once both “received” and reappropriated (Gates, 1988, p. 174). It positions the work as much “a story about storytelling” as it is an exploration of cultural identity (Garrigues, 2003, p. 21). Hurston, who was as much an anthropologist as a novelist, travelled extensively across “the Southern United States and the Caribbean” by documenting linguistic and cultural practices in “rural African-American” communities, thereby establishing herself as a leader in defining the totality of “Afro-American” women (Bush, 1988, p. 1035; Milvert, 2016, p. 13). Despite its “self-contradictions” and experimental nature, the novel provides a plot that is not entirely conceptually realised (Ramsey, 1994, p. 39). The novel has provoked a lasting debate, particularly regarding its incisive treatment of “sexism” and its complex interrogation of

the interplay between individual autonomy and social control (Walker, 1974, p. 521). Through its stylistic innovations and its commitment to rearticulating a repressed Black female voice (Awkward, 1989, p. 1), *Their Eyes Were Watching God* continues to challenge conventional literary norms and offers a fertile ground for critical re-evaluation, ensuring its enduring relevance in modernist literature.

Transitioning from the broader ecofeminist framework, an examination of the patriarchal dynamics within Hurston's text reveals the insidious ways in which power, control, and cultural prescriptions are imposed on young women. In the novel, the protagonist's grandmother, Nanny, embodies a persona steeped in patriarchal ideology. Her language and actions reflect a system that prioritises male authority and the subordination of the feminine. For instance, the Nanny's dialogue is marked by a paternalistic tone as she addresses Janie:

"Nanny, Ah just—Ah didn't mean nothin' bad."

"Dat's what makes me skeered. You don't mean no harm. You don't even know where harm is at. Ah'm ole now. Ah can't be always guidin' yo' feet from harm and danger. Ah wants to see you married right away."

"Who Ah'm goin' tuh marry off-hand lak dat? Ah don't know nobody."
(Hurston, 2004, p. 16).¹

These utterances reveal a deeply rooted belief in the necessity of marriage as a protective and stabilising force. The Nanny's insistence that Janie must be married right away at the age of sixteen underlines a central opinion of patriarchal thought that a woman's security and social worth are inextricably bound to her marital status (Birkeland, 1993, p. 17). By asserting that she cannot perpetually guide Janie's steps, the Nanny infantilises her granddaughter. She reinforces the notion that women require external control and guidance that is invariably linked to the male-dominated institution of marriage. Further compounding this dynamic is the Nanny's reliance on a deterministic framework as evidenced by her assertions of God throughout the dialogue (pp. 16-19). The invocation of divine providence operates as a rhetorical device that justifies the Nanny's responsibility and objectifies the patriarchal belief in preordained cultural roles. The Nanny frames Janie's future as already determined by divine will and strengthened social norms, suggesting that Janie's position in life is not a matter of choice but one assigned to her by forces beyond her control. This fatalistic perspective

¹ From now on, only page numbers will be given for the citations from *Their Eyes Were Watching God* by Hurston 2004.

is emblematic of a system that discourages individual agency and perpetuates the subjugation of women. It reinforces the idea that deviation from prescribed roles is futile and dangerous. Janie rejects the Nanny's patriarchal dictates, but she faces the overwhelming force of the nanny's authoritative discourse through a slap on her face (pp. 16-17). The subsequent physical and verbal manner serves as a strong manifestation of patriarchal violence: "You answer me when Ah speak. Don't you set dere poutin' wid me after all Ah done went through for you!" (p. 17). This act of physical discipline with harsh rhetoric illustrates how patriarchal control is maintained not merely through ideological persuasion but also through corporeal domination. The Nanny's violent correction is emblematic of a broader social practice whereby women's bodies are regulated and punished to enforce conformity. However, Nanny's role becomes complex since she offers both care and condemnation through her expressions of racial and gendered hierarchies (p. 17). Her assertion that "de white man is de ruler of everything" positions the white male as the ultimate authority, while simultaneously relegating the black woman to a utilitarian role as "de mule uh de world" (p. 17). The dehumanising metaphor devalues black womanhood and emphasises the intersection of race and gender oppression. Furthermore, she continues to use repetitive utterances of "Lawd" which emphasises a resigned reliance on divine order and suggests that the existing hierarchy is both natural and immutable. This internalisation of patriarchal and racist ideologies is indicative of a broader cultural landscape in which the oppressed are compelled to adopt the language and values of their oppressors as a survival strategy. The Nanny experienced slavery as a black woman, as she declares: "You know, honey, us colored folks is branches without roots and that makes things come round in queer ways" (p. 19). This reflects a recognition of the historical and cultural divisions caused by slavery and colonialism. Yet, the patriarchal framework persists even in this moment of vulnerability, as the Nanny asserts her own authority in defining Janie's future. The claim that Janie "ain't got nobody but me" (p. 19) reinforces the notion that female solidarity is limited by the demands of a patriarchal system that denies women's autonomy and support outside the prescribed familial hierarchy.

Janie's second husband, Joe Starks, presents a compelling illustration of patriarchal power within Hurston's text. His speech and actions embody the dominant ideologies of male authority and actively reinforce the subjugation of women through language and practice. The patriarchal system of social interactions and principles emphasises the systemic devaluation of the

“feminine principle” (Birkeland, 1993, p.17). This theoretical insight is vividly demonstrated in Joe Starks’s interactions and assertions throughout the novel. Joe Starks’s pursuit of authority is immediately apparent in his assertive dialogues. For instance, his blunt dismissal of any resistance is encapsulated in his demand for obedience: “He loves obedience out of everybody under de sound of his voice” (p. 58). This statement exemplifies the core patriarchal concept of “power over” (Birkeland, 1993, p. 19) and criticises for promoting a hierarchy where masculine values are glorified at the expense of the feminine. In this context, Joe’s insistence on control is not only a personal trait; it is a microcosm of the larger social structure that privileges male domination and enforces rigid gender roles. Furthermore, Joe Starks’s approach to leadership is deeply interwoven with his dismissal of feminine agency. His declaration, “Thank yuh fuh yo’ compliments, but mah wife don’t know nothin’ ‘bout no speech-makin’. Ah never married her for nothin’ lak dat. She’s uh woman and her place is in de home” (p. 51), strongly reveals his belief in the inherent inferiority of women who are constructed as the dominated and submissive other within patriarchal discourse. Hence, Joe’s language objectifies his wife and implicitly asserts that female contributions are both limited and dispensable, which supports the broader social devaluation of the feminine. The patriarchal impulse in Joe’s character is further reinforced by his interaction with the town’s collective psyche. Joe’s dialogue concerning organisational leadership and community structure further exemplifies his patriarchal mentality. He persistently seeks authority and asks repeatedly, “Where is de Mayor? Ah wants tuh talk wid him” (p. 41). His insistence demonstrates a preoccupation with control and command. His subsequent assertion that he is prepared to mobilise men into forming a committee reflects his belief in the necessity of male-driven order, a belief that marginalises and diminishes the role of women within the public sphere. This aligns with a call for a gender-conscious political analysis that recognises and challenges the “silent conspiracy that upholds the status quo” (Birkeland, 1993, p. 17). In the novel,

The town had a basketful of feelings, good and bad, about Joe’s positions and possessions, but none had the temerity to challenge him. They bowed down to him rather, because he was all of these things, and then again, he was all of these things because the town bowed down” (p. 59).

Joe becomes the mayor of the city, and this shows the cyclical nature of patriarchal power. This dynamic illustrates how societal structures and collective behaviours perpetuate male dominance. The community’s

submission validates and reinforces Joe's authoritarian stance, maintaining the existing hierarchy.

Building on the discussion of patriarchal structures, the novel further represents the oppression of women by exposing how male characters reinforce gender hierarchies that deny female agency. Janie's first husband, Logan, always tries to control her by assigning superior status to masculine attributes while relegating women to an inferior and predetermined place. He always declares that Janie's position is separate and less significant and denies her any claim to an autonomous or empowered identity (pp. 37-38). This gendered classification is a clear manifestation of the ideological framework that maintains the oppression of women. He oppresses her with death threats (p. 38), and his behaviours illustrate the coercive nature of patriarchal power to position himself as the arbiter of Janie's worth. By dismissing her individuality and reducing her to an object of control, he exemplifies how patriarchal discourse uses verbal and implied physical violence to suppress female resistance and maintain a hierarchy based on masculine authority. Finally, the culmination of this oppressive dynamic is evident in Janie's eventual decision to leave Logan for her second husband, Joe Starks. Her departure is a rejection of one individual's authority and an act of resistance against a system that consistently devalues her identity and potential. Janie's inability to endure the compounded effects of patriarchal impositions underlines the critical importance of recognising and destroying such structures. Ecofeminism points out that women's liberation necessitates a profound reconfiguration of the relationships that unite them to an oppressive social order (Vance, 1993, p. 134). Janie's choice symbolises a rejection of a reality where her worth is determined solely by her subordination and offers a glimmer of hope for a more self-affirming existence.

In the novel, women's oppression is both an individual experience and a systemic reality in social, cultural, and linguistic structures. As ecofeminist theorists argue, gender oppression cannot be understood in isolation from broader frameworks of domination, including the devaluation of the feminine principle and the hierarchical dualisms that underpin patriarchal ideology (Gaard, 1993B, p. 1). Even though Janie's second husband, Joe Starks, initially becomes "[a] bee for her blossom" (p. 39), he oppresses her life by dominating all her behaviours throughout twenty years. He typifies the mechanisms through which patriarchal control manifests in public and private spheres through silencing, surveillance, and violence. Joe's assertion of power begins with his attempt to frame Janie's identity. He constructs

Janie's worth solely with his status as the mayor and reduces her to an extension of his public persona. As Ruether observes, "women are a gender group within every class and race," meaning that, regardless of social standing, they are "inferiorized as women in relation to men" (2003, p. vii). Joe's assertion that Janie should be "glad" to be married to a man of power (p. 54) reflects this patriarchal logic, and her identity is not self-determined but contingent upon his authority. However, Janie's response suggests an awareness of an existential void; she is not thriving but merely "marking time" (p. 55). Her sense of unnatural distance from Joe foreshadows the alienation that will define their marriage, a dynamic reinforced by his continued attempts to regulate her body and expression. This control extends to her physical appearance through his command of Janie to cover her hair (p. 64). This symbolic act of patriarchal possessiveness presents that "contemporary culture constructs men as the lookers and women as the looked at" (Gruen, 1993, p. 70). So, this reinforces a dynamic in which women's visibility is both detected and commodified. He asserts ownership over her body by forcing Janie to conceal one of her most striking physical features. This act of erasure aligns with the ecofeminist critique of patriarchal society's drive to control, regulate, and suppress both women and nature (Mies & Shiva, 2014, p. 14). Joe also silences Janie's voice beyond controlling her appearance. He utters those women, children, and livestock alike "don't think none themselves" (p. 85). This idea exemplifies the deeply entrenched hierarchical dualism criticised by ecofeminists. Western patriarchal thought has historically positioned women alongside nature and defined them as irrational, subservient, and in need of control (Eaton and Lorentzen, 2003, p. 2). Joe dehumanises her and reinforces a broader structure of domination that extends beyond gender to encompass all forms of oppression by combining Janie with animals. This reflects the ecofeminist claim that "all oppressions intersect, and that no one - human or animal - can be free unless we all are" (Vance, 1993, p. 134). Joe's belief in his superior reasoning is not only a personal arrogance but a symptom of the systemic patriarchal conditioning that assigns intelligence and logic exclusively to men. His physical punishment also functions as a disciplinary tool that controls Janie's continued submission. Thus, as a group, women share their vulnerability to male violence, discrimination by male-dominant cultural institutions, and the mystification of male superiority. Joe's use of violence is not only about punishing a domestic failure but about reinforcing Janie's inferiority. It shows that she remains within the boundaries of expected feminine subservience. The ecofeminist framework reveals how such acts of violence are not isolated incidents but rather part of a broader patriarchal

structure that normalises the control of women's bodies and behaviours. Yet, despite years of silencing, Janie ultimately voices up against patriarchy (pp. 93-94). In this moment, Janie destroys the patriarchal illusion of male superiority by directly challenging Joe's arrogant manner. She asserts: “

“Naw, Ah ain't no young gal no mo' but den Ah ain't no old woman neither. Ah reckon Ah looks mah age too. But Ah'm uh woman every inch of me, and Ah know it. Dat's uh whole lot more'n *you* kin say. You big-bellies round here and put out a lot of brag, but 'tain't nothin' to it but yo' big voice. Humph! Talkin' 'bout *me* lookin' old! When you pull down yo' britches, you look lak de change uh life.” (p. 94).

This presents her self-awareness. Ecofeminism emphasises the necessity of recognising interconnected oppressions and reclaiming autonomy as a means of liberation (Mies & Shiva, 2014, p. 320). By refusing to be defined by Joe's perception of her, Janie disrupts the hierarchical dualism that has governed their relationship. This reflects a critical turning point in her journey toward self-actualisation. Hence, Hurston's novel exposes the mechanisms of women's oppression and paves the way for reclamation through ecofeminism's broader vision of interconnected liberation.

Hurston's *Their Eyes Were Watching God* illustrates how women and nature are subjected to systemic exploitation under patriarchal structures. Ecofeminist theory asserts that the ideology authorising the oppression of women is similar to authority for nature's exploitation (Gaard, 1993B, p. 1). The writer portrays a mule in the novel to create a powerful allegory for the treatment of both women and nature that reveals how dominance, control, and objectification function. A man is searching for his mule and states that he has been hunting him (p. 65). The framing of the mule's existence as something that can be 'hunted' reinforces its status as property to be possessed and used for labour. Ecofeminists highlight how animals, like women, are historically positioned as the “other” within patriarchal societies, reduced to instruments of servitude (Gaard, 1993B, pp. 1–2). The mule's role as a working animal parallels the role of women in domestic and social structures. They are expected to bear burdens without resistance, and their exhaustion is met with indifference. However, the men amuse themselves by tormenting the mule, and this shows the normalisation of cruelty towards both nature and subjugated beings. Their entertainment at the mule's suffering reflects the patriarchal tendency to exert control for amusement or status. This reflects how women's agency is similarly suppressed for male validation. Ecofeminist thought challenges such hierarchical dualisms, arguing that both nature and women are subject to systemic forms of

oppression that justify their mistreatment under the guise of order or necessity (Eaton & Lorentzen, 2003, p. 2). But Janie perceives the mule's suffering differently:

“They oughta be shamed uh theyselves! Teasin’ dat poor brute beast lak they is! Done been worked tuh death; done had his disposition ruint wid mistreatment, and now they got tuh finish devilin’ ’im tuh death. Wisht Ah had mah way wid ’em all.” (p. 67).

Her empathy for the mule distinguishes her from the men who commodify and exploit it. Vance argues that an “element of ecofeminism is empathy,” (1993, p. 135) and her response aligns with this principle. She does not see the mule as property or entertainment, but as a being subjected to unjust suffering. This moment highlights the thematic linkage between the treatment of women and nature. It reinforces ecofeminism's argument that liberation from patriarchal control must encompass both environmental and gender justice (Mies & Shiva, 2014, p. 14). A few days later, Joe decides to purchase and free the mule. His act is a performative benevolence rather than genuine compassion. While this act appears charitable on the surface, it ultimately serves to reinforce Joe's power and status. His purchase does not challenge the broader systems that allowed the mule's mistreatment but rather positions him as a benefactor, much like how he controls Janie under the guise of providing for her. So, his performative gesture operates in patriarchal structures that include appropriate discourses of care and protection while maintaining underlying systems of control. Moreover, the mule's death creates a ritualised mockery which underlines the degradation of nature: “The town escorted the carcass off. No, the carcass moved off with the town, and left Janie standing in the doorway” (p. 71) Here, the mule's death becomes another spectacle that reinforces its status as an expendable resource rather than a living being. The ritual surrounding its burial, complete with exaggerated eulogies and communal revelry, satirises the hypocrisy of human concern for nature; only when the mule is no longer in use does it receive attention. Ecofeminists argue that this dynamic reflects broader environmental issues where concern for nature is often expressed only when destruction has already occurred (Legler, 1997, p. 228). The mule's fate symbolises the disposability of both nature and subjugated bodies within patriarchal structures where value is dictated by utility rather than inherent worth. Hence, the oppression of nature in *Their Eyes Were Watching God* is deeply intertwined with the oppression of women. Through the mule's symbolic role, Hurston criticises a society that treats both nature and the feminine as commodities, subjected to labour, exploitation, and

spectacle. By integrating ecofeminist perspectives, it becomes evident that the novel exposes these oppressive systems and challenges its readers to reconsider their complicity.

The concept of 'the other' in *Their Eyes Were Watching God* is central to understanding how social hierarchies function within the novel. Ecofeminist theory critiques dominant systems that construct hierarchical dualisms. This duality separates and devalues those positioned as the other, whether based on gender, race, or socioeconomic status (Eaton & Lorentzen, 2003, p. 2). Janie's experience of racial othering begins in childhood when she realises that she is different from the white children she was raised with: "Ah was wid dem white chillun so much till Ah didn't know Ah wuzn't white till Ah was round six years old" (p. 11). This moment of self-recognition exemplifies how racial identity is socially constructed and imposed rather than inherently known. It can be suggested that Western culture defines ecology as separate from culture and humanity, yet locates women, people of colour, children, and non-dominant others together as closer to nature. Janie's initial unawareness of racial difference highlights how racial boundaries are created through socialisation rather than biology. The fact that she only recognises herself as Black when viewing a photograph suggests the external imposition of identity, reinforcing the ecofeminist argument that hierarchical dualisms define and marginalise groups based on arbitrary distinctions (Eaton & Lorentzen, 2003, p. 2). Additionally, Janie's treatment by her peers, who mock her for living with white people and recount her father's history in a derogatory way, demonstrates how social exclusion operates to reinforce racial and class divisions. As Lahar argues, "history has rendered women and most non-European, nonprivileged people invisible or despicable, destroying identities and cultures" (1993, p. 93). Janie's childhood alienation exemplifies this process of identity erasure, where the dominant narrative, controlled by those in power, dictates how marginalised individuals perceive themselves and are perceived by others.

Janie's widowhood further positions her as an outsider, not due to social exclusion but because of societal expectations regarding women's dependence on men. She is repeatedly told:

"Uh woman by herself is uh pitiful thing," she was told over and again. "Dey needs aid and assistance. God never meant 'em tuh try tuh stand by theirselves. You ain't been used tuh knockin' round and doin' fuh yo'self, Mis' Starks. You been well taken keer of, you needs uh man." (pp. 107-108).

This statement reflects patriarchal ideologies that define women's existence in relation to men. As Ruether observes, "women are a gender

group within every class and race” (2003, p. vii), which means that they are simultaneously subjected to class-based and gender-based oppression. Despite her newfound financial independence, Janie is perceived as incomplete without a male figure to manage her affairs. Hence, patriarchal culture prescribes the wife’s role as submissive, economically impotent, and generally inferior. However, Janie laughs at the men who insist she must remarry and her rejection of these expectations challenges this imposed dependency. Her resistance signifies an assertion of agency that contradicts the logic of patriarchal othering wherein women are positioned as weak and incapable outside male governance (Eaton & Lorentzen, 2003, p. 2). Her decision to remain single symbolises an attempt to redefine her own identity beyond societal constraints.

In later chapters, Janie participates in a “muck” with her third husband Tea Cake (p. 151) and meets Mrs Turner who hates the Black people. Mrs Turner’s obsession with whiteness and her disdain for Blackness exemplify how systems of oppression lead to internalised othering. She believes that racial mixing should be avoided and tells Janie: “It’s too many black folks already. We oughta lighten up de race” (p. 164). This attitude reflects what Gebara describes as “the worst part of [colonisation]” (1993, p. 170), as the loss of self-confidence and cultural values in favour of the oppressor’s ideology. Mrs Turner’s desire to “class off” from darker-skinned Black people (p. 165) highlights how oppressive systems create divisions within marginalised groups, encouraging them to replicate the hierarchies that exclude them. Furthermore, Mrs Turner’s despise for Black cultural expression by complaining that Black people “laugh too much and they laughs too loud” (p. 166) demonstrates how colonial ideologies define non-European cultures as inherently inferior. Thus, the historical process of colonisation leads to the disappearance and devaluation of Indigenous and non-white cultural identities, positioning them as barriers to “progress” (Gaard, 2017, p. 15). Mrs Turner’s rejection of Blackness aligns with this colonial logic, reinforcing the idea that proximity to whiteness equals superiority. On the other hand, Tea Cake engages in his own form of othering against Mrs Turner, stating:

“Ah hates dat woman lak poison. Keep her from round dis house. Her look lak uh white woman! Wid dat meriny skin and hair jus’ as close tuh her head as ninety-nine is tuh uh hundred! Since she hate black folks so, she don’t need our money in her ol’ eatin’ place. Ah’ll pass de word along. We kin go tuh dat white man’s place and git good treatment. Her and dat whittled-down husband uh hers! And dat son! He’s jus’ uh dirty trick her womb played on her. Ah’m telling her husband tuh keep her home. Ah don’t want her round dis house.” (p. 168).

His hostility towards Mrs Turner is rooted in her internalised racism, yet his language mirrors the same exclusionary rhetoric that defines Mrs Turner's worldview. By dismissing her based on her physical features and attacking her son's legitimacy, Tea Cake replicates the hierarchical logic that oppresses both himself and Janie. So, patriarchal systems frequently use ethnic, racial, and gendered hierarchies to maintain control, encouraging division rather than solidarity. Though rooted in a justifiable frustration, Tea Cake's response demonstrates that othering is not exclusive to dominant groups but can also be perpetuated within marginalised communities. Thus, the theme of otherness in *Their Eyes Were Watching God* is deeply intertwined with ecofeminist critiques of hierarchical dualisms that define and marginalise certain groups. By applying ecofeminist theory, it becomes clear that the process of marginalisation in the novel is not simply a matter of individual prejudice but rather a systemic function of oppressive social hierarchies.

Hurston's novel emphasises the dynamic interplay between nature and women through a relationship that ecofeminism contends is deeply intertwined and marked by both beauty and brutality. Ecofeminist theorists argue that nature is not a static backdrop but a living and responsive force that reflects women's emotional and corporeal experiences (Legler, 1997, p. 232). In *Their Eyes Were Watching God*, the natural world is depicted as a realm that nurtures, challenges, and even violently transforms the inner life of its female subject. The novel presents a deeply interconnected relationship between nature and women, particularly through Janie's experiences and self-discovery. Ecofeminist theory critiques hierarchical dualisms that position nature and women as subordinate to men and culture (Lorentzen, 1993, p. 59). In Hurston's novel, Janie's life and emotions are continuously linked to the natural world, through the pear tree imagery symbolising her aspirations for love, growth, and fulfilment. The novel challenges patriarchal constructs by aligning Janie's personal liberation with her connection to nature, reflecting an ecofeminist reimagining of agency beyond the constraints of social hierarchy. Janie's vision of life is introduced with an arboreal metaphor: "Janie saw her life like a great tree in leaf with the things suffered, things enjoyed, things done and undone. Dawn and doom was in the branches" (p. 10). Here, the metaphor of a tree with its branching network of experiences symbolises the multifaceted nature of Janie's existence. This imagery illustrates a non-linear and cyclical understanding of life which aligns with ecofeminist critiques of Western patriarchal values that prioritise progress, control, and hierarchy over interconnectedness and

organic development (Eaton & Lorentzen, 2003, p. 2). In Janie's situation, the tree becomes a living allegory of her inner desires and the natural rhythms that shape her identity. It suggests that her personal growth is inseparable from the cycles of nature. Ecofeminists advocate for an ecological ethic that views nature as a web of relationships rather than a resource to be controlled (Gaard, 1993B, p. 2). Janie's conceptualisation of life as a tree suggests an intrinsic harmony with nature, positioning her journey as self-discovery rather than a progression dictated by societal norms. The pear tree motif constantly represents Janie's emerging womanhood and spiritual connection to nature: "She had been spending every minute that she could steal from her chores under that tree for the last three days. That was to say, ever since the first tiny bloom had opened. It had called her to come and gaze on a mystery" (p. 13). This passage evokes ecofeminist notions of re-eroticising human relationships with nature (Legler, 1997, p. 230). Unlike the patriarchal tendency to perceive nature in terms of domination and utility, Janie experiences the tree as a source of mystery, beauty, and sensual awakening. The description of "a dust-bearing bee" sinking "into the sanctum of a bloom" (p. 13) further reinforces the natural and harmonious connection between sexuality and nature, which contrasts sharply with the strict and oppressive structures of marriage that later stifle Janie's autonomy. Moreover, the destruction of Janie's idealised vision of love is symbolised by the desecration of the pear tree. When Nanny arranges for Janie to marry Logan Killicks, the writer states: "The vision of Logan Killicks was desecrating the pear tree, but Janie didn't know how to tell Nanny that" (p. 17). Ecofeminists argue that patriarchal structures impose artificial boundaries on women, separating them from their natural desires and instincts (Mies & Shiva, 2014, p. 14). Janie's marriage to Logan represents the transition from nature's organic and free-flowing beauty to a strict and patriarchal institution where her autonomy is restricted. The phrase "desecrating the pear tree" (p. 17) suggests that marriage, as structured by society, is an intrusion upon the natural harmony that Janie has envisioned. This dissonance is further emphasised through the description of Logan's home: "It was a lonesome place like a stump in the middle of the woods where nobody had ever been" (p. 26). This imagery suggests isolation in contrast to the fertile and vibrant pear tree. Ecofeminists criticise the separation of women from nature as a means of enforcing control (Mellor, 2003, p. 16). Janie's emotional alienation within marriage reflects the way patriarchal institutions separate women from the natural rhythms of life by reducing them to objects of labour and control rather than beings with their own desires. Despite her disillusionment, Janie continues to find solace in

nature and seeks signs of renewal and possibility: "So Janie waited a bloom time, and a green time and an orange time. But when the pollen again gilded the sun and sifted down on the world, she began to stand around the gate and expect things" (p. 29). This passage reinforces the cyclical nature of Janie's journey, dealing with ecofeminist perspectives that challenge patriarchal culture's linear and progress-driven narratives. The changing seasons reflect her anticipation of change and her search for a life that deals with the natural world rather than strict societal expectations. Ecofeminism asserts that liberation cannot be achieved through the same systems that enforce domination; it requires a fundamental restructuring of values to embrace reciprocity, renewal, and balance (Gaard, 2017, p. 3). Janie's waiting by the gate signifies a yearning for a world that respects these principles. Her relationship with Tea Cake is framed as a return to the natural, instinctive connection she longed for under the pear tree: "He could be a bee to a blossom — a pear tree blossom in the spring. He seemed to be crushing scent out of the world with his footsteps. Crushing aromatic herbs with every step he took. Spices hung about him. He was a glance from God" (p. 126). The comparison of Tea Cake to a bee suggests an organic, symbiotic relationship, unlike her previous marriages that imposed control and restriction. Ecofeminists argue that true liberation requires dismantling hierarchical relationships and embracing interdependence (Vance, 1993, p. 134). Tea Cake's presence in Janie's life represents the possibility of a partnership that reflects the natural world's principles of mutual nourishment rather than domination. Hence, in *Their Eyes Were Watching God*, nature serves as both a refuge and a guiding force for Janie's self-discovery. The pear tree embodies her ideal vision of love and harmony, while its desecration through marriage highlights the oppressive constraints of patriarchal institutions. However, nature remains a source of renewal, offering Janie moments of reflection and hope for a life that aligns with her inner desires. Through ecofeminist perspectives, Hurston's novel challenges the hierarchical dualisms that separate women from nature, advocating for a worldview that recognises the interconnectedness of life. Janie's journey illustrates the possibility of reclaiming an identity that is not defined by domination but by harmony, reciprocity, and the rhythms of the natural world.

Besides nature's generally nurturing connection to women, ecofeminist theory offers a critical framework through violence, which disrupts and reshapes the lives of women like Janie. Since ecofeminism is "a useful tool to assess interconnections between women's oppression and the ecological

crisis” (Eaton and Lorentzen, 2003, p. 1), it discusses nature’s harsh and violent side, which reflects the inescapable and brutal realities of patriarchal oppression. In *Their Eyes Were Watching God*, the hurricane presents a literal manifestation of the ecological crisis through its wildness and unpredictability, which presents the forces that have historically subjugated both women and nature. The hurricane in the novel is portrayed with this violent imagery. As the winds return with a “strong rattle, sharp and short” (p. 184) and the lake begins to mobilise against the world, nature emerges as a formidable, almost antagonistic force: “she saw the drifting mists gathered in the west—that cloud field of the sky—to arm themselves with thunders and march forth against the world. Louder and higher and lower and wider the sound and motion spread, mounting, sinking, darking” (p. 185). This vivid description illustrates nature’s capacity to disrupt and overwhelm, and it helps to create a phenomenon that ecofeminism interprets as emblematic of the harsh realities women often face within patriarchal societies. Here, nature becomes an aggressive and uncontrollable power that disrupts the established order, much as patriarchal systems violently impose themselves on women’s lives. While nature provides a source of sustenance and inspiration, it also harbours the potential for chaos and destruction. This duality reflects the relationship between empowerment and subjugation experienced by women. Heller reminds us that “we must be critical in our use of metaphors and nature images” (1993, p. 231), and it pushes scholars to recognise that such representations can either liberate or constrain our understanding of both nature and femininity. Here, the relentless storm and the raging lake become metaphors for the uncontrollable and sometimes violent forces that shape Janie’s inner world. The hurricane’s destructive impact exposes nature’s capacity for both creation and annihilation. It becomes an aspect that resonates with the dual experience of women under patriarchal domination. It reinforces the ecofeminist insight that nature’s harshness is an essential and brutal part of life. Furthermore, the passage emphasises how nature’s violence and unpredictability are deeply interwoven with the human condition. Tea Cake’s and Janie’s struggle against the storm as “a huge barrier of the makings of the dike” and a “mighty sound of grinding rock and timber” (p. 189) symbolises the physical challenges imposed by an indifferent natural world and the emotional turmoil that arises from a disconnection with one’s true self. As Tea Cake and Janie desperately struggle to escape the hurricane, the characters’ vulnerability becomes painfully evident. Unlike Janie’s earlier, more harmonious encounters with nature, the hurricane’s chaos exposes the fragility of human life. With its punishing winds and water, the storm

becomes a symbol of the broader existential threat posed by a world governed by violent patriarchal forces. In this light, Hurston's depiction of the hurricane can be read as a powerful critique of the natural world as conceptualised within patriarchal paradigms. With its ability to "arm [itself] with thunders" and to "march forth against the world" (p. 185), the destructive potential of nature presents the oppressive force of social systems that limit women's autonomy and subject them to constant and unpredictable violence. Women's liberation depends on reclaiming an authentic and direct relationship with nature, which acknowledges its capacity for both renewal and ruin (O'Loughlin, 1993, p. 146). Janie's determination to confront the storm, even when it means risking her life, reflects an inner resilience that the constrained existence imposed by patriarchal institutions. This fierce engagement with nature is emblematic of the ecofeminist vision. There is a call to embrace the fullness of life with its beauty, pain, and transformative power. However, the harsh side of nature is ever-present. The relentless storm, the treacherous waters, and the destructive power of the lake are constant reminders that nature is not always harmless, like the female experience under patriarchy. The elemental fury that "trampled over the roof of the house" (p. 185) and the ensuing scramble to escape the rising waters cover the uncertainty of existence in a world where both nature and women are subjected to forces beyond their control. This vulnerability does not signify weakness. It underlines the need for a reconceptualisation of power as a call for an ethic of interdependence and mutual care that challenges the dominant paradigms of exploitation (Mies & Shiva, 2014, p. 320). Thus, the hurricane in *Their Eyes Were Watching God* is not simply an external event but a transformative force that compels Janie and her community to reckon with the inherent unpredictability and brutality of both nature and human existence. By confronting the harsh side of nature, the novel challenges the romantic idealisation of the natural world and aligns with ecofeminist perspectives that criticise patriarchal oppression. Through moments of sublime connection and devastating disruption, Janie's journey reflects the ongoing struggle to reclaim a sense of agency and authenticity in a world where the forces of nature and patriarchy are inextricably linked.

Conclusion

Hurston's *Their Eyes Were Watching God* presents an in-depth literary analysis of the intersections of ecofeminism between gender oppression and environmental subjugation. Through Janie's journey, the novel explores the patriarchal structures that enforce control over both women and nature by demonstrating how social hierarchies construct and maintain these forms of

domination. The analysis has revealed that Janie's struggle for autonomy parallels the systemic exploitation of nature. This supports the ecofeminist argument that patriarchal oppression is deeply embedded in cultural, economic, and ecological frameworks. This study offers existing ecofeminist readings of Hurston by highlighting nature as a setting of harmony or symbolism and an active force that reflects and presents the violence directed at women, particularly through the hurricane. From the patriarchal regulation of Janie's body and voice to the symbolic and literal oppression in nature, the novel illustrates how women and their surroundings are subjected to the same structures of control, devaluation, and violence. Yet, through Janie's eventual assertion of agency and self-realisation, the novel envisions a path toward resistance, breaking the cycle of patriarchal oppression and embracing an alternative mode of being that values reciprocity and interdependence.

Ecofeminism calls for an ethical transformation that rejects the destructive paradigms of power and reimagines relationships between men and women and humans and nature as collaborative rather than hierarchical. Hurston's novel challenges the readers to reconsider the cultural narratives that legitimise domination, offering self-knowledge and harmony with the natural world instead of a vision of resilience. The significance of *Their Eyes Were Watching God* within ecofeminist discourse criticises systems of power while also imagining a liberatory future where women and nature are no longer confined to roles of submission. By reading the hurricane alongside Janie's embodied experiences, this paper re-expresses ecofeminism as a theoretical framework that describes both harmony and care and vulnerability, loss, and survival within gendered and ecological relations. Janie's journey through her ability to redefine love, voice, and selfhood beyond patriarchal prescriptions reflects the broader ecofeminist vision of breaking free from oppressive structures and reclaiming both personal and ecological agency.

The novel's enduring power lies in its ability to confront the beauty and brutality of the world and to articulate a vision of survival and renewal. Just as Janie ultimately refuses to be defined by external forces, ecofeminism urges a rethinking of how we engage with both gender and the environment, pushing for a future where nature and the feminine are no longer seen as resources to be exploited but as integral, living forces deserving of respect and care. Such a reading invites a more critical engagement with representations of environmental catastrophe and encourages a reconsideration of how narratives of natural violence inform feminist

understandings of authority and resistance. Hurston's work remains a testament to the ongoing struggle for justice, offering a deeply poetic and politically resonant reflection on the need for interconnected liberation.

REFERENCES

- AWKWARD, M. (1989), *Inspiriting Influences: Tradition, Revision, and Afro-American Women's Novels*, Columbia University Press.
- BIRKELAND, J. (1993), "Linking Theory and Practice" *Ecofeminism* (Ed. Greta Gaard) Temple University Press, 13-59.
- BUSH, T. (1988), "Transforming Vision: Alice Walker and Zora Neale Hurston." *Christian Century*, 105, 1035-1038.
- CAMERON, A. (1989), "First Mother and the Rainbow Children" *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, (Ed. R. Plant), Philadelphia: New Society, 54-66.
- EATON, H. and Lorentzen, L. A. (2003), "Introduction", *Ecofeminism and Globalization: Exploring Culture, Context, and Religion*, (Ed. Eaton, H. and Lorentzen, L. A.), Rowman and Littlefield Publishers, 1-7.
- GAARD, G. (2017), *Critical Ecofeminism*. Lexington Books.
- GAARD, G. (1993a), "Ecofeminism and Native American Cultures: Pushing the Limits of Cultural Imperialism?" *Ecofeminism*, Ed. Greta Gaard, Temple University Press, 295-314.
- GAARD, G. (1993b), "Living Interconnections with Animals and Nature", *Ecofeminism*, Ed. Greta Gaard, Temple University Press, 1-12.
- GARRIGUES, L. (2003), "Porch Talk: Reading *Their Eyes Were Watching God*", *English Journal*, 93.1, 21-28.
- GATES, H. L. (1988), *The Signifying Monkey: A Theory of Afro-American Literary Criticism*, Oxford University Press.
- GEBARA, I. (1993), "Ecofeminism: An Ethics of Life" *Ecofeminism and Globalization: Exploring Culture, Context, and Religion*, (Ed. Eaton, H. and Lorentzen, L. A.), Rowman and Littlefield Publishers, 163-174.
- GRUEN, L. (1993), "Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals" *Ecofeminism*, (Ed. Greta Gaard), Temple University Press, 60-90.
- HELLER, C. (1993), "For the Love of Nature: Ecology and the Cult of the Romantic" *Ecofeminism*, (Ed. Greta Gaard), Temple University Press, 219-242.
- HURSTON, Z. N. (2004), *Their Eyes Were Watching God*, Harper Collins Publisher.
- KHEEL, M. (1993), "From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge", *Ecofeminism*, (Ed. Greta Gaard), Temple University Press, 243-271.

- LAHAR, S. (1993), "Roots: Rejoining Natural and Social History", *Ecofeminism* (Ed. Greta Gaard), Temple University Press, 91-117.
- LEGLER, G. T. (1997), "Ecofeminist Literary Criticism", *Ecofeminism-Women, Culture, Nature*, (Ed. Warren, K. J.), Indiana University Press, 227-238.
- LORENTZEN, L. A. (1993), "Indigenous Feet: Ecofeminism, Globalization, and the Case of Chiapas", *Ecofeminism and Globalization: Exploring Culture, Context, and Religion*, (Ed. Eaton, H. and Lorentzen, L. A.), Rowman and Littlefield Publishers, 57-72.
- MELLOR, M. (2003), "Gender and Environment", *Ecofeminism and Globalization: Exploring Culture, Context, and Religion*, (Ed. Eaton, H. and Lorentzen, L. A.), Rowman and Littlefield Publishers, 11-22.
- MIES, M. and SHIVA, V. (2014), *Ecofeminism*, Zed Books.
- MILVERT, K. N. (2016), "Becoming God: Cycles of Rebirth and Resurrection in Their Eyes Were Watching God", *IU Journal of Undergraduate Research*, 2.1, 13-18. <https://doi.org/10.14434/iujur.v2i1.20920>.
- O'LOUGHLIN. (1993), "Questioning Sour Grapes: Ecofeminism and the United Farm Workers Grape Boycott", *Ecofeminism*, (Ed. Greta Gaard), Temple University Press, 146-166.
- PONDROM, C. N. (1986), "The Role of Myth in Hurston's Their Eyes Were Watching God", *American Literature*, 58.2, 181-202. <https://doi.org/10.2307/2925814>
- RAMSEY, W. M. (1994), "The Compelling Ambivalence of Zora Neale Hurston's "Their Eyes Were Watching God"", *The Southern Literary Journal*, 27.1, 36-50.
- RUETHER, R. R. (2003), "Ecofeminism and the Challenges of Globalization" *Ecofeminism and Globalization: Exploring Culture, Context, and Religion*, (Ed. Eaton, H. and Lorentzen, L. A.), Rowman and Littlefield Publishers, vii-xii.
- VANCE, L. (1993), "Ecofeminism and the Politics of Reality", *Ecofeminism*, (Ed. Greta Gaard), Temple University Press, 118-145.
- WALKER, S. J. (1974), "Zora Neale Hurston's "Their Eyes Were Watching God", Black Novel of Sexism", *Modern Fiction Studies*, 20.4, 519-527.

EFSANELERİN HALK İNANÇLARININ KÖKENLERİNİ ANLAMLANDIRMA İŞLEVİNE BİR ÖRNEK: DOĞU KARADENİZ'DE ELİK KEÇİ NEDEN ÖLDÜRÜLMÜZ?

*An Example of Legends' Function in Interpreting the Origins of Folk
Beliefs: Why is the Elik Goat not Slaughtered in the
Eastern Black Sea Region?*

Abonoz KÜÇÜK*
İlkayaz YILDIZ**

ÖZ: Efsaneler toplum tarafından gerçek kabul edilen yapılarına paralel olarak birçok halk inanış ve uygulamasının kökenini izah eden bir işlevi yerine getirmişlerdir. Bu özellikleriyle toplumların inanış ve düşünüş sistemlerin yorumlanmasında temel başvuru kaynaklarından biri olmuşlardır. Bu çalışmada Doğu Karadeniz Yöresi halk inanış ve uygulamalarında elik keçinin (yabani dağ keçisi) öldürülmesi neticesinde ortaya çıktığı düşünülen olumsuz durumların kökeni elik keçisi efsanesi ve onun varyantları analiz edilmiştir. Elik keçisi efsanesinin temelinde Ordu (Ulubey), Giresun (Keşap) ve Trabzon (Beşikdüzü) olmak üzere üç ana varyantı bulunmaktadır. Çalışmada bu üç temel varyant merkeze alınarak analizler yapılmıştır. Analiz sürecinde bahsi geçen temel varyantlarla ilgi ve ilişkili anlatılar da dikkate alınmıştır. Ordu (Ulubey) ve Trabzon (Beşikdüzü) varyantları elik keçinin (yabani dağ keçisi) insanlığının soyunun devamını sağlama noktasındaki işlevi merkezli bir kurgusal zemine sahiptir. Giresun (Keşap) varyantında ise elik keçinin (yabani dağ keçisi) eren ve evliyaların malı olduğuna vurgu yapılarak evliya ve erenlerin rızası dışında fazla avlanmaları sonucu ortaya çıkabilecek olumsuzluklar anlatılmaktadır. Üç temel varyant dışındaki diğer anlatılarda da benzer şekilde elik keçinin (yabani dağ keçisi) insan soyunu koruma işlevine ve öldürülmesi halinde ortaya çıkabilecek olumsuzluklara değinilmektedir. Elik keçisi efsanesinin varyantları üzerine yapılan değerlendirmeler neticesinde elik keçinin insan soyunu koruması ve evliya-erenler malı olarak kabul edilmesinden dolayı yöre insanı tarafından kutsal kabul edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu kutsallık, yöre insanının inanış ve uygulamalarında yansımaları bularak elik keçisi (yabani dağ keçisi) ilgili tabuların ortaya çıkışını da

* Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Giresun, abonoz.kucuk@giresun.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7151-416X

** Arş. Gör., Samsun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Samsun, ilkyaz.yildiz@samsun.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3143-4384



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 03.12.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 25.03.2026
Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

beraberinde getirmiştir. Bahsi geçen bu yapıyla elik keçi efsanesi, Doğu Karadeniz'deki elik keçi (yabani dağ keçisi) konulu halk inançlarının kökenini anlamlandırma işlevinin yanında elik keçi merkezli tabuların ortaya çıkışını sağlayarak örtük bir şekilde doğayı koruma işlevini de yerine getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Doğu Karadeniz, Efsane, Halk İnançları, İşlev, Elik Keçi Efsanesi

ABSTRACT: In parallel with the fact that legends are accepted as real by the society, they have fulfilled a function that explains the origins of many folk beliefs and practices. With these features, they have become one of the main reference sources in the interpretation of societies' belief and thought systems. In this study, the origins of the negative situations thought to arise as a result of killing the elik goat (wild mountain goat) in the folk beliefs and practices of the Eastern Black Sea Region were analyzed by centering on the elik goat legend and its variants. The elik goat legend has three main variants: Ordu (Ulubey), Giresun (Keşap) and Trabzon (Beşikdüzü). In the study, analyses were carried out by focusing on these three main variants. During the analysis process, narratives related to and associated with these basic variants were also used. The Ordu (Ulubey) and Trabzon (Beşikdüzü) variants have a narrative ground centered on the function of the elik goat (wild mountain goat) in ensuring the continuation of the human lineage. In the Giresun (Keşap) variant, on the other hand, the emphasis is placed on the idea that the elik goat (wild mountain goat) is the property of saints and dervishes, and the possible negative consequences that may occur as a result of excessive hunting without their consent are narrated. In other narratives beyond these three basic variants, the function of the elik goat (wild mountain goat) in protecting the human lineage and the negative consequences that may arise if it is killed are similarly emphasized. As a result of the evaluations made on the variants of the elik goat legend, it has been concluded that the elik goat is regarded as sacred by the local people because it protects the human lineage and is considered the property of saints and dervishes. This sacredness has found its reflection in the beliefs and practices of the local people, bringing about the emergence of taboos related to the elik goat (wild mountain goat). With this structure, the elik goat legend not only fulfills the function of explaining the origins of elik goat-centered folk beliefs in the Eastern Black Sea Region but also implicitly carries out a nature conservation function by enabling the emergence of taboos centered on the elik goat.

Keywords: Eastern Black Sea, Legend, Folk Beliefs, Function, Elik Goat Legend

Cite as / Atıf: KÜÇÜK, A., YILDIZ, İ. (2026). Efsanelerin Halk İnançlarının Kökenlerini Anlamlandırma İşlevine Bir Örnek: Doğu Karadeniz'de Elik Keçi Neden Öldürülmez?. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 109-125. <https://doi.org/10.33207/trkede.1835540>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı

Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Efsaneler, inanç temelli yapılarıyla toplumun inanış ve düşünüş kalıplarının yansımaları bulduğu bir halk edebiyatı türüdür. Toplum, kadim dönemden itibaren mit ve efsaneler aracılığıyla tabiatı ve içindeki unsurları anlamlandırmaya çalışmıştır. Bu anlamlandırma çabalarına belli başlı hayvanlardan bahseden anlatılar da hizmet etmiştir. Tabiata bırakılan, tabiatta kaybedilen ve soyunun son temsilcisi olarak kalan bir çocuğun hayvan tarafından beslenip büyütülmesine dönük anlatılar Türk kültüründe önemli bir çeşitliliğe sahiptir. Bunlar içerisinde de en yaygın şekilde bilineni kurt merkezli anlatılardır. Göktürklere ait üç menşe efsanesinde de soyun tek

temsilcisi olarak kalan çocuğun dişi bir kurt tarafından beslenip büyütüldüğü ve neslin devamının kurt sayesinde sağlandığına dönük kurgusal bir zemin mevcuttur. Geyik, bazı anlatılarda Tanrı'nın elçisi konumunda ve evliyaların yardımcısı olarak görünmektedir (Ögel, 1993a: 24). Ayrıca Seyyid Battal Gazi ve Abdal Musa efsanelerinde görüldüğü üzere kutsal kişilerin geyik donuna girmesi şeklinde ortaya çıkan “don değiştirme” motifi de geyik figürü üzerinden anlatılmaktadır (Ocak, 2012: 208). Orta Asya Türkleri arasında ise yaralı bir geyiğin kaybolmasının ardından onun bulunduğu yerde yaralı bir dervişin ortaya çıkacağına inanılması, geyiğin kutsal bir varlıkla özdeşleştirildiğini ve bu durumun don değiştirme inancıyla ilişkili olduğunu göstermektedir (Ögel, 1993b: 135). Şamanların giysilerinde, başlıklarında ve davulunda da koruyucu ruh olarak geyik motifleri kullanılmıştır (Çoruhlu, 2002, 81). Totem ve tabu merkezli düşünsel bağlamda değer atfedilen bu hayvanların her biri Türk inancı ve düşünüş kalıpları içerisinde kendisine yer edinmiştir.

Anadolu sahası halk inançları içerisinde etrafında tabu inanışların geliştiği ve yansımalarının anlatılarda görüldüğü hayvanlardan biri de elik keçidir. Yörede elik keçi şeklinde ifade edilen bu hayvan yabani dağ keçisidir. Doğu Karadeniz Çepni Türkleri arasında elik keçinin soyun devamını sağlamaya dönük işlevini konu edinen anlatılar mevcuttur. Bu anlatıların üç varyantı çalışmanın örneklerini olarak belirlenmiştir. Ordu (Ulubey), Giresun (Keşap) ve Trabzon (Beşikdüzü) merkezli anlatılan varyantlarının etkisiyle ortaya çıkmış, sözlü gelenekte anlatılagelen ve elik keçinin öldürülmesinin ortaya çıkarabileceği olumsuz durumları ifade eden metinler de mevcuttur.

Elik keçi merkezli üç temel varyanttan Ordu (Ulubey) ve Trabzon'dan (Beşikdüzü) tespit edilen varyantlara baktığımızda coğrafi şartlar ve hastalıklar neticesinde soyu yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış insanoğlunun soyunun devamının elik keçi sayesinde sağlandığına dair kurgusal bir zemin mevcuttur. Giresun (Keşap) varyantında ise elik keçinin erenlerin izin verdiğinin dışında fazla avlanması, öldürülmesinin ortaya çıkarabileceği olumsuz durumlar hikâye edilmektedir. Yöreden daha önce derlenen ve çalışmamızda yer verilen diğer anlatı parçalarına bakıldığında ise bunların da Giresun (Keşap) varyantına paralel bir şekilde elik keçinin öldürülmesi sonucu ortaya çıkabilecek olumsuz durumlara yoğunlaştıkları görülmektedir.

Çalışmada elik keçi efsanesinin Doğu Karadeniz'deki söz konusu üç varyantı mukayeseli bir şekilde incelenerek elik keçi merkezli geliştirilen

halk inançlarının kökleri analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu analizlerle birlikte inanış ve anlatı eksenli ortaya çıkan mevcut yapının halk inançlarını anlamlandırma işleviyle birlikte doğayı koruma merkezli işlevi ortaya konulacaktır.

1. Tanrı'nın Temsilcisi Mi, Erenlerin Malı Mı? Türk ve Dünya Kültürlerinde Keçinin Mitolojik ve İnançsal Yeri

İnsanlık tarihinin erken dönemlerinden itibaren keçi figürü, yalnızca hayvancılıkla uğraşan toplumların temel unsurlarından biri değil kutsal, mitolojik ve simgesel anlamlar taşıyan önemli bir figür olarak kabul edilmiştir. Geyik, kurt ve kartal gibi keçi de doğa, tanrısallık ve ruh ile ilişkilendirilmiş, kozmik düzenin, bereketin, doğurganlığın, kutsal olanla temasın sembolü olarak anlamlandırılmıştır. Sahip olduğu bu çok katmanlı anlam dünyası, keçiye kutsal ve tabulaşmış bir figür haline getirmiştir. Örneğin Avrupa halk kültüründe tahıl ruhunun keçi ile ilişkilendirildiği, “tahıl keçisi” veya “çavdar keçisi” şekillerinde görüldüğü anlatılar mevcuttur. Bu anlatılara göre keçi kılığındaki tahıl ruhu ekinlerin önünde oturur, uzanır veya onlar arasında dolanırsa o yıl ekinlerin bereketli olacağına inanılır (Frazer, 1912: 281-288). Türk ve Altay kültüründe hayvancılıkla uğraşan toplumların bereketi artırmak maksadıyla düzenlediği “saya” törenleri de bu bağlamda dikkat çekicidir. Söz konusu bayramlarda, keçi postuna bürünmüş Sayacılar/Zayaacılar, sürüyü her türlü beladan ve kötülükten koruyan Saya iyesini hoşnut edebilmek için kapı kapı dolaşarak yiyecek toplarlar (Karakurt, 2011: 250).

Türk kültürü yayılım coğrafyasında önemli bir yeri olan keçi figürü, gerek siyasal anlamda idari temsili ve gerekse simgesel sanatın bir ögesi olarak Türkistan'dan, Ön Asya'ya, Anadolu'ya kadar birçok bölgede karşımıza çıkmaktadır (Ünal & Yaşar, 2021: 378). Azerbaycan, Gürcistan, Kazakistan ve Türkiye de keçi tasvirlerine sıkça rastlanmaktadır. Orta Asya Türklerinde dağ keçisi yüksek yerlerde, engebeli koşullarda yaşaması nedeniyle Tanrısal varlıklara yakın olarak kabul edilmiş, evliya ve ermişlerin hayvanı sayılmıştır. Nitekim Eski Türklerde dağ keçisi damgası yalnızca estetik değil hanedanlığı ve hanedanlığın gücünü temsil eden armalarda da kullanılmıştır (Çoruhlu, 2002: 150). Yüksek dağların sarp yamaçlarından, ulaşamayan ve en aydınlık yerlere ulaşabilen yeterince çevik ve dayanıklı bir hayvan olan keçi, sembolik olarak eski Türk inanç sisteminde ve mitolojisinde aydınlığı, erişilmeze erişebilirliği, bereketi, zenginliği, asaleti, yüceliği, bilgeliği ve hâkimiyeti temsil etmektedir (Dalkıran & Bayrak, 2019: 27).

İskandinav mitolojisinde tanrı Thor'un arabasını çeken iki keçinin her akşam yenildiği halde sabahları yeniden doğuşun sembolü olarak mucizevi biçimde dirildiği anlatılır (Hançerlioğlu, 2000: 247). Altay Türkleri arasında anlatılan tufan efsanesinde, tufanı ilk gören canlı demir boynuzlara sahip bir keçidir. Gök yeleli bu dağ keçisi, yedi gün boyunca yeryüzünde dolaşarak insanları uyarmak ve tufanı anlatmakla vazifelendirilir (Uraz, 1994: 256). Hayvan figürlerinin evren tasarımı, yaratılış anlatıları, kutsal olanlarla ilişkileri gibi durumlar incelendiğinde keçilerin “kayalık ve dağlık alanların bekçisi” olduğu görülür. Bu nedenle elik keçisine zarar verilmesi durumunda bireyin ve hatta onun soyunun büyük felaketlerle karşılaşacağına, keçiye zarar vermenin ilahi bir düzeni bozmaya eşdeğer olduğuna inanılmış, halk anlatılarında da bu duruma sıkça yer verilmiştir. Kırgızların Kocacaş destanında dağ keçisi, kutsal kabul edilen hayvanların koruyucusu olarak aktarılır. Destanda yer alan Sureçki aslında Kırgızlar arasında halen dağ keçilerinin koruyucusu iyesi olduğuna inanılan, dokunulmayan, silah doğrultulmayan, kötü söz söylenmeyen, kutsal totem Kayberen'dir (Cumakunova, 2007: 45). Kayberen kimi zaman kahramanın manevi gücü, ruh aleminden gelen koruyucusu olarak da karşımıza çıkabilir (Akmataliyev, 2001: 128). Bu kutsallığa vurgu olarak avcı Kocacaş, kovalayıp yakalamaya çalıştığı keçi Sureçki'nin bedduası sonucunda gökyüzüne doğru uzanan yalçın bir kayanın ortasında mahsur kalır (Tavkul, 2008: 96). Bu sahne Sureçki'nin olağanüstü güçlere sahip olduğunun, doğayı denetleyen ruhların aracı olarak yeryüzünde bulunduğunun göstergesidir.

Türk ve dünya anlatılarında keçi, kimi zaman kutsal ruhun taşıyıcısı, doğayı denetleyen ruhların aracı, bereketin simgesi, tanrılara adanmış bir kurban şekillerinde anlamlandırılırken kimi zamansa uğursuzluk ve şeytani güçlerle ilişkilendirilen karanlık bir figür olarak da görülmektedir. Orta Çağ Avrupası'nda şeytan, keçi postlu ve boynuzlu bir varlık olarak tasvir edilirken bazı Türk toplumlarında sarı giysiler giyen, cilvesiyle kandıracağı kişileri kendine çekerek sarıhummaya sebep olan, genellikle sarışın bir kadın görünümündeki Sarı Albıs'ın zaman zaman keçi donuna girdiğine inanılır (Uslu, 2016: 178). Benzer biçimde ormanlarda yaşayan ve insanları gıdıklayarak öldürdüğü rivayet edilen orman cini Arçura/Arçuri de keçi kılığında görünebilir (2016: 189). Kâbuslara neden olan, geceleri insanları rüyalarında korkutan, onların ruhlarını alan hatta insanların ölümüne neden olabilen Kamos'ların da keçi görünümünde olduğu anlatılır (2016: 260.) Tıpkı Kamos'lar gibi Anadolu halk inançlarında insanların kâbuslar ve karabasanlar görmelerine neden olan, insanları uykuda yakalayıp korkutan, seslerini kesip nefes almalarını engelleyen, ardından da ciğerini söken

Karakura'lar da görünüm olarak keçiye benzeyen yaratıklardır (Karakurt, 2011: 168). Çarşamba günleri öfkelenerek loğusa kadınlara musallat olan, gece vakti onları boğmak için saldıran Çarşamba-Karısı'nın (Çarşamba-Cadısı) da kedi büyüklüğündeki bir keçiye benzediği aktarılır (Boratav, 2012: 49). Bu görünümle hayvanlara ruh atfeden "iye" inancının halk inançlarına dönüşmüş biçimi olarak okunabilir. Anadolu halk inanışlarında keçi/oğlak Anadolu'nun eski inanç ve inanışlarının etkisiyle ortaya çıkmış bir durum olabilir mi? Oğuzlar Anadolu'ya geldikleri ilk andan itibaren Günümüzde Şanlıurfa, Ankara, Hakkâri, Erzincan, Iğdır, Erzurum, Kars, Kütahya, Eskişehir, Muğla ve Karaman gibi Anadolu Türkiye'sinin birçok ilinde de eski Türklere ait keçi tasvirlerini görmek mümkündür (Dalkıran ve Bayrak, 2019: 27.)

Türk ve diğer dünya milletlerinin geleneksel dünya görüşlerinde iyi ve kötü nitelikleriyle karşımıza çıkan keçi, çalışmamıza esas anlatılarda olumlu nitelikler sergilemektedir. Ordu (Ulubey) ve Trabzon (Beşikdüzü) varyantlarında yaylaya göç eden bir aile nasılsa yetişkin sekiz oğlum var diye düşünerek kundaktaki dokuzuncu çocuğunu göç yolculuğunda taşıyamadığı için uygun bir ağaç kovuğuna bırakıp terk eder.¹ O yıl yaylada salgın hastalıktan ötürü birçok insan ölür. Ölenler arasında sekiz yetişkin çocuk da vardır. Aile tüm çocuklarını kaybetmiş soyun devamı tehlikeye girmiştir. Yayladan dönerken ağaç kovuğuna bıraktıkları çocuklarını aramaya başlar ve çocuğu sağlıklı bir şekilde bulurlar. Çocuk elik keçi tarafından beslenmiş, korunmuş, kollanmıştır. Elik keçi anlatı içerisindeki bu işleviyle insan soyunun sürekliliği ve korunmasını sağlamış kutsal bir nitelik kazanmıştır.

Bugün Ordu'da Elikçioğulları adıyla bilinen ailenin elik keçi tarafından beslenen çocuğun neslinden gelen insanlar olduğuna inanılır (Demir, 2013: 105). Trabzon ili Şalpazarı ilçesine bağlı Geyikli mahallesinin adıyla ilgili derlenmiş bir efsane metninde ise elik keçi tarafından beslenip büyütülen çocuğun neslinden gelen ailenin Bayraktaroğulları adıyla anıldığı ifade edilmektedir (Işık, 1998: 62).

Efsane metinlerinde anlatılanların gerçek ve kutsal kabul ediliyor oluşu anlatılarda ifade edilen hususların toplumun inanış ve düşünüş kalıplarında

¹ Yörede dokuz çocuk sahibi olan bir ailenin başından geçenlerin anlatıldığı başka bir anlatı da mevcuttur. Yalnız bu anlatıda dokuz çocuğun tamamı bir evliya gücendirildikten sonra hayatını kaybeder. Çocukların ölümünden sonra hayatlarını kaybettikleri yerde dokuz dallı bir ağaç ortaya çıkar. Bu efsaneye yörede Dokuz Oğul Efsanesi denilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Küçük 2018: 69-76).

yer bulmasını da beraberinde getirmiştir. Ordu (Ulubey) ve Trabzon (Beşikdüzü) merkezli varyantlarda elik keçinin insan soyunun devamına katkı sağladığına dönük kurgusal zemin toplum tarafından somutlaştırılmıştır. Elikçioğulları ve Bayraktaroğulları aileleri efsane metninin varyantlarında ifade edildiği şekliyle bir soy köküne bağlanmışlardır.

Elik keçinin insanoğlunun soyunun devamına katkısı, onun yöre insanı tarafından kutsal kabul edilmesini sağlamıştır. Bu durum efsane türünün inanma merkezli niteliğinin de bir yansımasıdır. Efsane türünde anlatılanların gerçek olduğuna inanılır. Elik keçisi efsanesinde anlatılanlar, türün bahsi geçen yapısından ötürü toplum tarafından gerçek kabul edilmiştir. Elik keçisi efsanesi merkezli ortaya çıkan inanış ve uygulamalar bu sayede anlam kazanmışlardır. Elik keçisi efsanesi, tüm bu yönleriyle halk inançlarının kökenleri anlamlandırma işlevini sağlıklı bir şekilde yerine getirmiştir.

Anlatının Giresun (Keşap) varyantında ise evliyaların malı olarak ifade edilen ve yalnızca evliyaların izin verdiği kadar avlanabileceği söylenen elik keçinin fazla avlanmaya teşebbüs edilmesi halinde avcının başına gelebilecek olumsuzlukların anlatıldığı görülmektedir. Bu varyantta elik keçinin insan soyunun devamını sağlamasına dönük herhangi bir ifade yer almamaktadır. Giresun (Keşap) varyantı yukarıda ifade edilen kurgusal yapısıyla elik keçinin hesapsızca avlanmasının önüne geçmiştir. Nitekim, doğa-insan ilişkisine yönelik mistik mesajlarla donatılan yerel inanışların yanı sıra mit ve efsane gibi dirençli ve ikna yönü güçlü anlatıların iklim değişiminin etkilerine hazırlanma, habitatı koruma ve doğal kaynakların sürdürülebilirliğini mümkün kılma açılarından işlevsel araçlar oldukları yolundaki görüşler, insan eliyle gerçekleştirilen yıkımın önüne geçilmesi konusunda bilimsel bilginin yetersiz kaldığının itirafı olarak görülebilir (Aça, 2023: 596). Bu sayede örtük² bir şekilde de olsa doğayı koruma işlevini yerine getirmiş ve bugün de bu işlevini sürdürmektedir.

2. Korkma Benden; Yemem Etinden, İçmem Sütünden, Giymem Kürkünden: Elik Keçiye Yönelik Zararsızlık İfadelerinin İnançsal Temelleri

Elik Keçi, Doğu Karadeniz Bölgesi'nin sözlü geleneklerinde kutsal âlem ile insan dünyası arasında konumlandırılmış bir canlı olarak yer almaktadır. Onun kutsallığı özellikle Alevi-Bektaşî geleneği ve İslami inanışlar

² Bu hususta bkz. (Aça ve Yolcu 2017: 49-60).

çerçevesinde şekillenen topluluklarda azizler, dervişler, evliyalar, erenler gibi manevi figürlerle birlikte anılmasından gelmektedir. Elik keçinin kutsallığının en açık ifadelerinden birisi ilahi uyarının, doğaüstü intikam motifinin ön plana çıktığı Giresun (Keşap) varyantıdır.

Eski zamanlardan beri yoğun bir şekilde avcılık yapılan Keşap'ın Yolağzı Köyü'nde, bir akşam yine yedi arkadaş ertesi gün ava çıkmak üzere sözleşirler. Ancak içlerinden birisi o gece bir rüya görür. Rüyasında Kızanca'da yatan bir şehidin karşı tepedeki evliyaya seslenerek "Köylüler sabah ava gitmeye hazırlanıyor, ne yapalım?" diye sorduğunu görür. Evliya da "Boynuzu kırılmış, sağ gözü kör tekeyi kurban verelim, gitsinler" diye cevap verir. Ardından şehit tekrar evliyaya sorar "Ya bir tekeye kanmazlarsa, o zaman ne yapalım?" Bunun üzerine evliya "Kanmazlarsa, kar çığını koy verin" diye karşılık verir. Rühayı gören kişi sabah olunca gördüklerini arkadaşlarına anlatır ve onları ava gitmemeleri için ikna etmeye çalışır. Anlattıklarından etkilenen bir arkadaşı da onun gibi gitmekten vazgeçer. Ancak kalan beş arkadaş ava gitmeye karardır. Dağa vardıklarında önlerine çıkan tekeyi vururlar. Tekeyi kontrol etmek için yanına geldiklerinde rüyada aktarıldığı gibi boynuzunun kırık, sağ gözünün kör olduğunu görürler. Rüyanın çıkması üzerine beş kişiden ikisi ava devam etmeyip geri döner. Ava devam eden üç arkadaş gördükleri bir elik keçiyeye tam ateş edecekken üzerlerine düşen çığın altında kalarak can verirler. Bu ve benzeri anlatılar nedeniyle bölge halkı elik keçilerin evliyaların koruması altında olduğuna ve onların malı sayıldığına inanmaktadır (Gökşen, 1999: 167).

Bu anlatı, destanlarda, menâkıbnâme ve menkıbelerde, hagiografilerde, velâyetnâmelerde, evliya tezkirelerinde çokça aktarılan, toplumu uyarmak ve yönlendirmek için görünmeyen âlemin dünya düzenine müdahale ettiği kutsal bir iletişim kanalı olan rüya yoluyla haber verme hadisesini barındırmaktadır. Avcılardan birinin rüyasında gördüğü evliya, onları başlarına gelecek daha büyük bir zarardan korumak için boynuzu kırılmış, tek gözü kör bir keçinin kurban edilmesini söyler. Uyarılara rağmen kusurlu teke ile yetinmeyen avcılarının bir kısmı kar çığı altında kalarak can verir. Köyde gömülü olan şehit ile karşı tepede yatan evliya arasında geçen uyarı niteliğindeki bu diyalog efsanelerde çoğunlukla "erenler, evliyalar malı" olarak görülen, bir yatır veya ermiş kimselerle ilişkilendirilen, onların himayesinde olan elik keçinin kutsallığını ifade etmektedir.

Erenlerin elik keçiyeye ilişkileri yalnızca onları himaye altında tutmak şeklinde değildir. Birtakım anlatılarda elik keçinin doğrudan erenlerin

tezahürü olarak nakledildiği görülür. Örneğin Giresun'un Yağlıdere ilçesinden derlenen Sarı Hacı Abdullah Efendi ile ilgili bir menkıbe, halifenin kışın karda mahsur kalan dervişlerini elik keçi kılığında kurtardığı, önlerinde yürüyerek onlara yol gösterdiği anlatılmaktadır. Dervişler keçiyi fark edemeyip ok atarlar, köye vardıklarında ise halife koltuğunun altından çıkardığı okları onlara gösterir (Küçük, 2011: 118.) Söz konusu anlatılar, köklü bir inanca dayanan birtakım uygulama ve pratikleri de doğurmuştur. “Geyik ve elik keçi evliyalar, erenler malıdır. Eğer bu hayvanlara bir kötülük yapılırsa adamın başına gelmeyen felaket kalmaz. Malı mülkü, sağlığı elinden gider. Ocağı söner” (Küçük, 2011: 118). Benzer şekilde elik keçiyi öldüren ve onun etinden yiyen kimselerin ağızlarının kapanıp bir daha açılmadığı, uzun yıllar çaresini arasa da bulamadıkları nakledilmiştir (Küçük, 2011: 122).

Efsanelerde güçlü bir tabu olarak yer bulan Elik keçiye yönelik dokunulmazlık inancı, tabuyu ihlal eden kimselerin başına gelenlerin anlatımıyla daha da çarpıcı hale getirilir. Bu anlatılarda, efsanelerin inançları açıklayıcı işlevi somut olarak görülür.³ Yöreden derlenen bir başka efsanede şiddetli kış şartlarında aç kalan elik keçilerin dağlardan inerek köylerdeki ağillara girdiği, onları bulan çobanın ve bütün köy halkının keçileri keserek pişirdikleri anlatılmaktadır. Keçilerin etlerinin olduğu kazanlar kaynarken dağdan gelen çığ köyün üzerini kaplar ve hiçbir kurtulmayı başaramaz (Gökşen, 1999: 168). Bu felaketler halk tarafından ilahi cezalandırma olarak anlamlandırılmıştır. Anlatılarda telkinlere uymayanların çığ düşmesi ile cezalandırılması da dikkat çekicidir. Nitekim doğanın evliyalar tarafından korunan kutsal hayvanına zarar veren, yine doğa felaketi şeklinde tezahür eden bir olayla ermişlerin gazabına uğrar.

Anlatılarda tabunun ihlaline anında karşılık verilir. Cezalandırmalar bazı durumlarda kolektif felaket değil bireysel lanet motifleridir. Elik keçiyi yiyen bir avcı ve eşinin konuşma yetilerini kaybedip keçi gibi melemeye başlaması ve ömürlerinin sonuna kadar bu halden kurtulamamaları (Gökşen, 1999: 170) bireysel cezaların örneğidir. Ordu ili Ulubey ilçesi civarında kaydedilen ve kendisini öldürmemesi için acı acı meleyerek yalvaran keçiyi öldürüp etini ailesine yediren avcıyı konu alan efsane de bu kapsamda değerlendirilebilir. Keçinin ölmeden önce ettiği; “Benim neslim tükenecek seninki de tükensin.” şeklindeki bedduası kısa süre içinde avcının ve bütün ailesinin yok olmasına neden olmuştur (Demir, 2013: 106). Burada uyarıyı dinlemeyen avcı, soyunun tükenmesi, neslinin kırılması ile

³ Efsane inanç ilişkisi hakkında ayrıca bkz. (Mullen 1971: 406-413).

cezalandırılmıştır. Elik keçiyi öldüren kimselerin felaketle karşılaşması, anlatıların bilindiği yörelerde elik keçisi avcılığına yönelik güçlü bir ahlaki sınır oluşturmuştur. Bu durum, geleneksel toplumların tarım, avcılık ve hayvancılık faaliyetlerinde görülen çevre etiği geniş anlamda din, folklor ve arkaik inançlardan etkilenmesi (Yolcu ve Aça, 2019: 863) hadisesine örnektir.

Yöreden tespit edilen elik keçisiyle ilgili anlatılarda elik keçisi “evliya ve erenlerin malı” olarak nitelendirilerek etrafında oluşan inanış ve uygulamalara İslami bir hüviyet kazandırıldığı görülmektedir. Ancak İslamiyet öncesi dönemde de Türklerde av ve avcılık merkezli benzer inanış ve uygulamaların varlığı bilinen bir gerçektir. Güney Sibirya Türkleri ava destancı ve masalcı götürmektedirler. Ava başlamadan önce tayga iyesine (ormanın koruyucu ruhu) destan ve masal okuyarak onu hoşnut etmeye çalışmaktadırlar. Bu uygulamadan sonra ava başlamakta ve avı sürdürmektedirler. Bu sayede öldürme eyleminin tek taraflı sorumluluğunu ortadan kaldırarak öldürme eylemi sonrası oluşabilecek olumsuzlukları bertaraf etmeyi amaçlamaktadırlar (Aça, 2007: 7-16).

İslamiyet öncesi dönemde de var olan av ve avcılık merkezli tabular elik keçisi efsanesinde de kendisini göstermektedir. Tabuların çiğnenmesini takiben gelecek olan doğal afet veya hastalık öncesinde birçok anlatıda keçiyi zarar verecek olan kişi veya kişilere önceden bir uyarı mevcuttur. Bu uyarı daha önce sözü edilen anlatılarda olduğu gibi rüya yoluyla veya doğanın sesi aracılığıyla yapılabilir. Keçinin merhamet dilediği bu efsaneyle birlikte Trabzon-Kadırga Yaylası'ndan derlenen anlatı da doğa yoluyla kişilerin uyarıldığı efsaneler içerisinde değerlendirilebilir. Söz konusu varyantta avlanmak maksadıyla bütün gün keçileri kovalamaktan yorgun düşüp ormanda geceleleyen avcılar keçilerin insan sesiyle kendi aralarında konuştuklarını duyarlar. “Avcılar geldi ne yapalım?” diye soran keçilere, karşı tepedeki keçilerin “Kör tekeyi verelim de kör olsunlar” dediği işitilir. Başka bir grubun tekrar “Avcılar geldi ne yapalım?” sorusuna yine karşı tepedeki başka bir grup keçisi “Topal tekeyi verelim, onlar da topal olsunlar.” şeklinde cevap verirler. Avcılar korkup geri dönmek için yola çıksalar da karanlıkta gelen çığ bir avcının ölümüne, bir avcının ise ayaklarının kırılmasına ve kör olmasına neden olur (Demir, 2013: 166). Bütün bu anlatılar ve anlatılarda vurgulanan cezalandırmalar elik keçiyi zarar vermeme tabusunu kolektif bilinçte sağlamlaştırmakta, aksi halde kaçınılmaz felaketlerle yüzleşileceğini nesilden nesile aktarmaktadır.

3. Beşiği Dağa Kurmak: Elik Keçinin Annelik ve Himaye Figürü Olarak İşlevi

Elik keçi hakkındaki anlatılarda dikkat çeken bir başka husus onun besleyici, koruyucu anne figürü olarak nitelendirilmesidir. Bu efsanelerde elik keçi soy devam ettiren, hayat veren bir rol üstlenir. Zor durumda kalan veya bilinçli bir şekilde terk edilen insan yavrusunu emziren sütanne görevindedir. Ordu ilinin Ulubey ilçesinden derlenen elik keçi anlatısı da bu kapsamda değerlendirilebilir.

Anlatıya göre, yaylacılığın aktif olarak devam ettiği dönemlerde, Ulubey’e bağlı Durak köyü halkı her yıl olduğu gibi yaylaya göçme hazırlığı içindedir. Köydeki işlerini yetiştiremeyen bir aile, diğerlerine göre birkaç gün geç kalır. Aile toparlanır toparlanmaz Aynek Yaylası’na doğru yola koyulurlar. Ailenin en küçüğü bir haftalık olmak üzere dokuz erkek çocuğu vardır. Yayla yolculuğunda gerekli olan eşyaları bu çocuklar taşısa da yükleri oldukça ağırdır. Uzun ve yorucu bir yürüyüşün ardından Karadere ormanına ulaşırlar. Küçük bebeği taşıyan anne, taşıdığı yük ve yorgunluğun etkisiyle artık yürüyemeyecek hale gelir.

Daha fazla bu yükü taşıyamayacağını anlayan anne, biraz tereddütten sonra eşine dönerek “Zaten sekiz yetişkin oğlumuz var. Bu bebeği daha fazla taşıyamıyorum. Gel şu ağacın dibine bırakıverelim, bu da olmasın.” der. Baba önce karşı çıksa da içinde bulunduğu durumun çaresizliğiyle kabul eder. Uygun bir ağaç altına bebeği bırakıp yola devam ederler.

Aynı yıl yaylada genç, yaşlı ayırt etmeden birçok insanın ölümüne neden olan şiddetli bir salgın baş gösterir. Bu ailenin sekiz çocuğu da salgında hayatını kaybeder. Kayıplarının acısıyla başa çıkamayan anne ve baba yayladan geri dönmeye karar verirler.

Köye dönüş yolunda Karadere ormanlarına geldiklerinde bir zamanlar bırakmak zorunda kaldıkları bebeklerini hatırlarlar. Hem kaybettikleri çocuklarını hem de bu ormanda bırakmak zorunda kaldıkları bebeklerini hatırlayarak gözyaşlarına hâkim olamayan çift, ağacın altına doğru yönelirler. Ağacın dibinden bir yapalak kuşunun havalandığını görürler. Anne, bebeklerinin kuşlar tarafından yendiğini düşünürken ağacın dibinden bir de elik keçi çıkarak uzaklaşmaya başlar. Tam o anda bebeğin ağlama sesini duyarlar. Hemen koşarak kontrol ederler ve bebeklerini alarak yola koyulurlar.

Ancak onlar oradan ayrılırken elik keçisi peşlerini bırakmaz. İnleyerek sesler çıkarır ve onları uzaktan takip eder. Aile önde, keçi arkada köye

dönerler. Anne ve baba ne kadar uğraşsa da keçiyi köyden uzaklaştıramazlar. Çaresini bulamayınca bebeği beşikle birlikte evin üst tarafına yerleştirmeye karar verirler. Keçi gelir, bebeği emzirir, okşar, ilgilenir ve ardından ertesi gün tekrar gelmek üzer gider. Bu düzen çocuk büyüyene kadar sürer. Çocuk büyüdüğünde ise keçi bir daha gelmez.

Bu çocuk, ailenin soyunu devam ettirir. Olayın hatırası olarak, ailenin soyuna “Elikçioğulları” adı verilir. Oturdıkları mahalleye ise aynı isimle “Elikçioğulları Mahallesi” denir. Bebeğin bırakıldığı ağacın çevresi zamanla “Beşikçiavlusu” ismini alır. Oradan köye uzanan yol da “Beşikçiboğazı” olarak anılır (Demir, 2013: 104-105).

Elik keçinin şefkatli bir anne pozisyonu üstlendiği bu anlatılar toplum hafızasında onların merhametli ve fedakâr varlıklar olarak yer almasını sağlamıştır. Efsanelerde keçinin insan evladını beslemesi, hayatta tutması ile son çocuk üzerinden soy devamlılığı vurgusu yapılmaktadır. Sözü edilen Ordu (Ulubey) varyantında çocuğunu göç yolunda bilerek bırakan, ondan vazgeçerek ölüme terk eden anne, diğer evlatlarının tamamını kaybetmekle cezalandırılmıştır. Ancak sonrasında keçiye zulmetmemeleri, sütünü verdiği yavruyu büyütmesine izin vermeleri onların soylarını kurtarır. Çocuk büyüyerek yeni neslin atası olur, ailenin soyu çocukla sürer, bölgedeki sülale de ondan türer. Bu bakımdan kurtarıcı ata rolündeki elik keçi motifinin Türk kültür tarihinde rastlanan geyik, kurt gibi kültürlerle benzer bir inanç ögesi oluşturduğu açıktır. Giresun’da anlatılan “ana geyik” efsanesinde de bir bebek geyik tarafından ölümden kurtarılarak beslenmiş, kendisinden Yaylaoğulları sülalesi meydana gelmiş ve bu sülalenin geyik eti yemesi haram kılınmıştır (Gökşen, 1999: 175).

Elik keçi efsanelerinin sürekliliği, özellikle yer adları ve sülale adlarının kökenlerine dair anlatılarla korunmaktadır. Anlatıların geçtiği yerlere ve anlatının merkezindeki ailelere, söz konusu efsaneleri toplum belleğinde canlı tutacak şekilde isimler verilmiştir. Ordu (Ulubey) varyantında elik keçinin kurtardığı bebeğin soyuna “Elikçioğulları”, mahallelerine “Elikçioğulları Mahallesi”, bebeği emzirmesi için beşiğin bırakıldığı yere “Beşikçiavlusu”, buraya giden yola “Beşikçiboğazı” denmesi bu tutuma örnektir. Benzer bir durum elik keçi anlatısının Trabzon (Beşikdüzü) varyantında da anlatılır.

Beşikdüzü varyantına göre, Gökçeköy halkı her yıl olduğu gibi yaylaya doğru göç etmek üzere hazırlıklara başlar. Ancak köydeki bir aile, hazırlıklarını tamamlayamadığı için diğer ailelerden birkaç gün geride kalır. Hazırlıklarını aceleyle tamamlar, nihayet yola koyulurlar.

Dokuz erkek çocuğu olan ailenin en küçük çocuğu henüz bir haftalıktır. Her bir çocuk yaylada kullanılacak eşyaları yüklenmiştir. Yükler oldukça ağırdır. Saatlerce yürüdükten sonra oldukça yorgun biçimde ormana varırlar. Özellikle anne sırtındaki yüklerden, kucağında taşıdığı bebekten ve saatlerce yürümekten dolayı bitkin durumdadır. Artık devam edecek gücü kalmamıştır. Zor durumda kalan anne yola devam edemeyeceğini anlayınca kocasına dönerek; “Zaten sekiz yetişkin oğlumuz var. Ben artık bu bebeği taşıyamıyorum. Şurada bir ağacın kovuğuna bırakalım. Bu da olmazsa olmasın.” der. Baba önce buna şiddetle karşı çıksa da başka çare olmadığını anlayarak teklifi kabul eder. Bir ağaç kovuğuna bebeği bırakarak yollarına devam ederler.

O yıl, yaylada genç yaşlı demeden pek çok cana sebep olan salgın bir hastalık görülür. Bu felakette ailenin sekiz yetişkin çocuğu da can verir. Çok üzülen aile, aynı yıl içinde tüm çocuklarını kaybetmenin acısıyla köylerine dönmeye karar verir. Yolculuk sırasında akıllarına ormanda bıraktıkları en küçük çocukları gelir. Hem ölen çocukları hem de ormanda bırakmak zorunda kaldıkları bebekleri için ağlarken “Hiç olmazsa bebeğimizin kemiklerini bulalım” der.

Ağacın dibine ulaştıklarında oradan büyük bir kuşun uçtuğunu görürler. Anne “Eyvah, bebeğimi bu kuş yedi. Şimdi de gidiyor. Keşke daha önce gelseydik” diye düşünür. Bu arada bebeğin ağladığını duyarlar. Koşarak yanına gelirler. Bebeğin sağlıklı olduğunu hatta iyi beslendiğini görünce gözlerine inanamazlar. Bebeğin yanında da bir elik keçi beklemektedir. Çocuklarını alarak yollarına devam ederler. Ancak biraz önce bebeğin yanında bekleyen elik keçi onları bırakmaz. Feryad edip ağlayarak peşlerine düşer. Aile keçiden kurtulmak istese de bu mümkün olmaz. Keçi ailenin peşinden köye kadar gelir. Sonunda aile çareyi bebeği beşiğiyle birlikte dağın zirvesine koymakta bulur. Elik keçi her gün gelerek burada bebeği emzirir, okşar ve geri döner. Ertesi gün yine aynı şekilde gelir. Bu böyle çocuk büyüyene kadar devam eder. Çocuk büyüdüğünde ise keçi kendiliğinden kaybolur gider.

Büyüyen bu çocuk, ailenin soyunun sürmesini sağlar. Onunla sülale devam eder. Bebeğin bırakıldığı yer, zamanla “Beşikdağı” adıyla anılmaya başlar. Beşikdağı’nın eteklerinde kurulan yerleşim yerine ise “Beşikdüzü” ismi verilir. Bugün Trabzon’a bağlı olan Beşikdüzü ilçesinin adının bu olaya dayandığı rivayet edilir (Demir, 2013: 133).

Bu efsanelerde elik keçinin insan neslini koruyan mübarek bir canlı olarak algılandığını göstermektedir. Elik keçi yalnızca bebeği himaye

etmekle kalmamış onun soyunu, ondan doğacak olan nesli de himaye etmiştir. Elik keçinin bu bağlamdaki kutsallığı, anneliğin kutsallığından gelmektedir. Nitekim o, sütüyle insana can vermekte, böylece atalık işlevi üstlenmektedir. Bu sayede, soyların ve yer adlarının kökenini anlatan söz konusu etiyolojik efsaneler sadece bir edebi ürün olarak kalmayıp ailevi kimliğin bir parçası haline gelmektedirler.

Sonuç

Giresun (Keşap), Trabzon (Beşikdüzü) ve Ordu (Ulubey) menşeli elik keçî efsaneleri yörede önemli işlevleri olan, toplum hafızasında yer etmiş kültürel mekanizmalardır. Sözü edilen efsaneler, elik keçilerin avlanmasını yasaklayan tabular aracılığıyla belirgin şekilde doğayı koruma işlevi görür. Anlatıların doğayı koruma merkezli bu işlevi folklorun örtük işlevlerine çarpıcı bir örnektir. Toplumca kutsal sayılan elik keçileri incitmenin uğursuzluk, hastalık, felaket ve hatta ölümlere yol açacağı; korumanın ise bereket, bolluk, iyi şans getireceği efsane türündeki anlatılarla kuşaktan kuşağa nakledilir. Efsanelerde anlatılan ibretlik cezalar, halkı bu canlılara zarar vermekten alıkoyan caydırıcı kurallar olarak işler. Bu inanış sayesinde yörede yaban hayatı korunur, kutsal kabul edilen elik keçiler totem hayvanı statüsünde dokunulmazlık kazanır. Aynı zamanda bu efsaneler açıkça gösterdiği ödül-ceza mekanizmaları sayesinde ahlaki ve çevresel düzen kurma işlevini de üstlenmektedirler. Rüya ve doğa tarafından uyarılmasına rağmen geri adım atmayarak avın peşine düşen avcılarının muhakkak bir felaketle karşılaşması anlatılardan çıkarılacak bir ibret dersine dönüşmektedir. Bu durum toplumda merhamet, vicdan, şefkat, kanaatkârlık gibi olumlu duyguların beslenmesini; merhametsizlik, açgözlülük, hırs gibi kötülük kaynaklı duyguların ise mutlaka cezalandırılacağına hatırlatılmasını sağlamaktadır. Böylece yöre halkı ortak bir tür sözlü hukuk sistemi geliştirmekte ve efsaneler de bu bağlamda sosyal normları pekiştirmektedirler. Halk, elik keçî etrafında şekillenen inanç sistemiyle hem doğayla uyumlu hale gelmiş hem de ahlaki ve kültürel sürekliliğini sağlamıştır. Bununla birlikte, söz konusu efsaneler mekân kimliği ve toplumsal kimlik oluşması sürecinde önemli rol oynamaktadırlar. Bu anlatılar, kadim Türk inanışlarından taşıdıkları izleri İslami yorumlarla harmanlayarak bugün halen varlığını sürdürmektedirler. Güney Sibirya Türklerinde ava destancı ve masalcı götürerek tayga iyesinin (ormanın koruyucu ruhu) rızasını alma şeklinde yansımasını bulan av merkezli öldürmeye meşruiyet kazandırma düşüncesi elik keçî merkezli anlatılarda da İslami hüviyete büründürülmüş bir şekilde görünüm sergilemektedir. Elik keçî merkezli anlatılarda elik keçinin koruyucusunun, sahibinin evliya ve

erenler olarak ifade edilmesi bu durumun açık bir göstergesidir. Sonuçta, her üç ilde derlenen varyantlar ve beraberindeki diğer anlatılar aracılığıyla elik keçi efsaneleri yerel kültürel kimliğin bir parçası haline gelmiş, toplumsal hafızayı diri tutan, nesiller arası bağı güçlendiren nitelik kazanmıştır. Efsanenin varyantları elik keçiyle ilgili inanış ve uygulamaların kökeni açıklama işleviyle birlikte doğayı koruma işlevini de örtük bir şekilde yerine getirerek halk efsanelerinin toplumsal yaşamdaki önemine dikkat çeken örnekler arasında yer almaktadır.

KAYNAKÇA

- AÇA, Mehmet (2007), “Güney Sibiry Türklerinde Ava Destancı ve Masalcı Götürme Geleneği”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 21, 7-16.
- AÇA, Mehmet ve YOLCU, Mehmet Ali (2017), “Folklorda Örtük ve Bozuk İşlev”, *Folklor Edebiyat*, 23. 90, 49-60.
- AÇA, Mustafa (2023), “Mitik, Epik ve Dinsel Anlatıların Kurgusal Gerçekliğinde Gizlenen Ekolojik Krizler”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 13, 585-601.
- AKMATALİYEV, Abdılcan (2001), *Kırgız Folkloru ve Tarihî Kahramanlar*, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara.
- BORATAV, Pertev Naili (2012), *Türk Mitolojisi Oğuzların-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi*, BilgeSu, Ankara.
- CUMAKUNOVA, Güلزura (2007), “Kırgızların Mitolojik İçerikli Destanlarından Kococaş Destanı”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4, 2, 36-46.
- ÇORUHLU, Yaşar (2002), *Türk Mitolojisinin Anahatları*, Kabalcı, İstanbul.
- DALKIRAN, Ahmet ve BAYRAK, Tekin (2019), “Türk Kültüründe Keçinin Yeri ve Mehmet Başbuğ Resimlerindeki Yansımaları”, *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 22, 25-35.
- DEMİR, Necati (2006), *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları IX: Efsaneler, Masallar, Maniler ve Etnografik Malzemeler*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- DEMİR, Necati (2013), *Türk Efsaneleri-I*, Edge Akademi, Ankara.
- FRAZER, James George (1912), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Part V: Spirits of the Corn and of the Wild (Vol. 1)*, Macmillan, Londra.
- GÖKŞEN, Cengiz (1999), *Giresun Efsaneleri*, Yüksek Lisans Tezi Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan (2000), *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi, İstanbul.
- İŞİK, Neşe (1998), *Doğu Karadeniz Efsanelerini Derleme ve Araştırma (Trabzon, Rize, Artvin Efsaneleri)*, Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye.

EFSANELERİN HALK İNANÇLARININ KÖKENLERİNİ
ANLAMLANDIRMA İŞLEVİNE BİR ÖRNEK:
DOĞU KARADENİZ'DE ELİK KEÇİ NEDEN ÖLDÜRÜLMEZ?

- KAHRAMAN, İsmail (2001), *Giresun-Yağlıdere Tekke ve Tuğlacık Köyündeki Sarı Hacı Abdullah Halife Vakıf ve Külliyesi*, Fadime Hala Eğitim ve Kültür Hizmetleri Birliği Yayını, Kocaeli.
- KARAKURT, Deniz (2011), *Türk Söylence Sözlüğü-Açıklamalı Ansiklopedik Mitoloji Sözlüğü*.
- KÜÇÜK, Abonoz (2018), “Türk Ağaç Kültü Etrafında Teşekkül Eden Dokuz Oğul Efsanesi ve Toplumsal İşlevleri”, *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11. 22, 69-76.
- KÜÇÜK, Abonoz (2021), *Giresun Çepnileri: Tarih-Halk Edebiyatı-Halkbilimi*, Paradigma Akademi, Çanakkale.
- MULLEN, Patrick B. (1971), “The Relationship of Legend and Folk Belief”, *The Journal of American Folklore*, 84. 334, 406-413.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2012), *Alevi Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim, İstanbul.
- ÖGEL, Bahaeddin (1993a), *Türk Mitolojisi I. Cilt*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- ÖGEL, Bahaeddin (1993b), *Türk Mitolojisi II. Cilt*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- TAVKUL, Ufuk (2008), “Kırgız Destanı Kococaş ile Karaçay-Malkar Destanı Biynöger Arasındaki Ortak Motifler Üzerine”, *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 5. 2, 89-104.
- URAZ, Murat (1994), *Türk Mitolojisi*, Düşünen Adam, İstanbul.
- USLU, Bahattin (2016), *Türk Mitolojisi*, Kamer, İstanbul.
- ÜNAL, Serap ve YAŞAR, Tennur (2021), “Teke Yöresi, Keçi (Teke) Figürü ve Seramik Sanatına Yansımaları”, *Türk Dünyası Araştırmaları*, 127.251, 375-394.
- YOLCU, Mehmet Ali ve AÇA, Mehmet (2019), “Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Folklor”, *Folklor/Edebiyat*, 25.100, 861-871.

KADIN ÂŞIKLARIN KENDİLERİNE BİÇİLMİŞ GELENEKSEL ROLLERE CİNSİYET EŞİTLİĞİ BAĞLAMINDA ELEŞTİREL YAKLAŞIMLARI

*Critical Approaches of Female Minstrels in the Context of Gender Equality
to Traditional Roles Assigned to Themselves*

Fatma YILDIRMIŞ*

ÖZ: Âşıklık geleneği yüzyıllardır toplumun sesi olmuştur. Şairler; mutluluklarını, sevdalarını, dönemlerinin tarihi-sosyal-siyasi hayatını, özlemlerini, beklentilerini kısacası bütün duygu ve düşüncelerini şiirleri aracılığıyla hem bireysel hem bütünsel biçimde aktarmışlardır. Genellikle erkek egemen icracı konumunda olan gelenekte sayıları az olsa da kadın âşıkların varlığı bilinmektedir. Fakat bu kadın şairlerin şiirlerine ulaşmak ve onlar hakkında bilgi edinmek günümüz şartlarında pek de mümkün değildir. Geçmiş dönemde yaşamış kadın şairlerin hakkında bilgi olmaması varlıklarıyla ilgili değil, onların kadın kimlikleriyle ilgilidir. Geleneksel toplumlarda kadının sosyal, siyasi ve edebî alanlarda görünmesine “namus, ayıp, günah” gibi kavramların yaptırımlarından dolayı pek sıcak bakılmamıştır. Günümüze gelindiğinde bu anlayışın değişmesi, kadının ve kadın şairlerin özgür ve görünür olması, her ortamda şiirlerini icra etmesi hususunda kadın âşıkların çabaları dikkat çekicidir. Kadın âşıklar, kadının sadece aşk şiirlerinde geçmesini eleştiren, toplumsal her alanda kadının varlığını, yerini sorgulayan ve bunları kısıtlayıcı davranışların eleştirildiği şiirler yazarak ve yayımlayarak seslerini duyurmaya gayret etmişlerdir. Bu makalenin amacı âşıklık geleneği içerisinde yer alan günümüz kadın temsilcilerin kadının toplumsal cinsiyet rolünü, anneliğini, kadınlığını, sanatçı kimliklerini, var ve görünür olma mücadelelerini kendi ürettiklerinden örnekler vererek nasıl ele aldıklarını incelemektir. Makalede bahsi geçen temsilcilerin geleneği temsil biçimlerini, bulundukları konumun durumunu ve bu durumun neden-sonuç ilişkilerini sorgulayarak değerlendirilmiştir. Bu makale, bu mücadeleyi duruşa hem akademik anlamda bir katkı sağlayacak hem de yapılacak çalışmalara kaynaklık edecektir.

Anahtar Kelimeler: Âşık, Kadın, Toplumsal Cinsiyet, Görünürlük, Kimlik, Şiir

ABSTRACT: The tradition of minstrelsy has been the voice of society for centuries. Poets conveyed their happiness, love, and the historical, social, and political life of their periods, as

* Dr., Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gümüşhane, fatma.hamzaoglu@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-2913-5489



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 17.11.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 02.04.2026

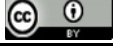
Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

well as their aspirations, expectations, in short, all their feelings and thoughts, both individually and holistically, through their poems. Although their number is small in the tradition, which is generally male-dominated, it is known that there are female minstrels. However, it is not possible to reach the poems of these female poets and obtain information about them in today's conditions. The lack of information about past female poets is not about their existence, but rather about their female identities. In traditional societies, the appearance of women in social, political, and literary fields was not welcomed due to the sanctions of concepts such as "honor, shame, and sin". Today, the efforts of female minstrels to change this understanding, to make women and female poets free and visible, and to perform their poems in every environment are remarkable. Female minstrels have tried to make their voices heard by writing and publishing poems that criticize women's use only in love poems, questioning the existence and place of women in every social field, and criticizing restrictive behaviors. This article aims to examine how today's female poets in the minstrel tradition handle women's gender roles, motherhood, femininity, poet identities, and struggles for existence and visibility by giving examples from their own productions. The tradition of the representatives mentioned in the article was evaluated by questioning the way they represented the tradition, the status of their position, and the cause-and-effect relationships of this situation. This article will both make an academic contribution to this combative stance and be a source for future studies.

Keywords: Minstrel, Woman, Gender, Visibility, Identity, Poetry

Cite as / Atf: YILDIRMIŞ, F. (2026). Kadın Âşıkların Kendilerine Biçilmiş Geleneksel Rollere Cinsiyet Eşitliği Bağlamında Eleştirel Yaklaşımları. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 127-153. <https://doi.org/10.33207/trkede.1803460>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	Bu çalışma kapsamında yürütülen araştırma için Gümüşhane Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulundan etik kurul onayı alınmıştır (30.10.2025 tarih, 2025/8 sayılı karar; Proje No: E-95674917-108.99-379090). Araştırma, yürürlükteki etik ilkelere uygun olarak gerçekleştirilmiştir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	This study received ethical approval from the Scientific Research and Publication Ethics Committee of Gümüşhane University (Decision Date: 30 October 2025; Decision No: 2025/8; Project No: E-95674917-108.99-379090). The research was carried out in accordance with the applicable ethical principles.
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Kadın mevzusu, tarihsel süreç içerisinde farklı bağlamlarda tartışılmış ve birçok alanda güncelliğini korumaya devam etmiştir. Bu tartışmaların kökeni, Platon'un kadın ile erkeği eşit düzlemde ele alan erken dönem düşüncelerine kadar izlenebilmektedir. Bu dönemde kadınla ilgili görüşler gelenek, toplum, alışkanlıklar ve ilkeler üzerine şekillenmiştir (Chanter, 2022: 29). Kadının sosyal ve siyasal alandaki etkinliği ile ilgili ilk hamleler sanayi devrimi sonrasında denk gelmiştir. Kadının tarım toplumunda, kendi toprağında gönüllü işçi olarak çalışması emek, güç ve sermaye adaleti

açısından görmezden gelindiği halde sanayi devrimiyle birlikte eğitilmiş kadın oranının artması, “kadın sorunu” tartışmalarını gündeme getirmiştir. Modernleşme, kapitalizm, özgürlük, eşitlik, bireysellik gibi kavramlar hızlı değişimin alt yapısını oluşturur (Köysüren, 2013: 21).

Ataerkil sistemde kadınlar, erkeklerin denetim alanları dahilindedir. Bu alanlardan birincisi kadınların üretimi ve iş gücü noktasındadır; ev içinde kadın çocuklarına, eşine ve ailenin diğer üyelerine ömür boyu her türlü hizmeti ücretsiz yapar ve yaptığı işler ona bir görev olarak verilir. İkincisi doğurganlığıdır; kadının kaç çocuk sahibi olacağı, gebelikten korunma yöntemleri, kürtaj olma gibi konularda karar verme özgürlüğü yoktur. Üçüncüsü kadınların cinselliği üzerinedir; kadın, erkeğin ihtiyaçları ve arzuları doğrultusunda hizmet vermeye mecbur edilir. Dördüncüsü kadınların hareket özgürlüğüdür; giyimi ile ilgili, evin içindeki ve dışındaki özgürlüğü, evin özgürlüğü, özel ve kamusal alanlardaki hareketliliği gibi alanlarda kısıtlamalar vardır. Sonuncu olarak mülkiyet ve diğer ekonomik kaynaklar üzerinedir ki bu alandaki kısıtlayıcılık; kadınların mülk edinme, miras hakları gibi birçok uygulamadan mahrum kalmasına veya yeteri kadar faydalanmamasına neden olur (Bhasin, 2003: 4-7). Bütün bu kısıtlılığa karşı görüş geliştiren ve kadın haklarının savunuculuğunu yapan “Feminizm” akımı ortaya çıkmıştır. Feministler; duygusal olmaları, mantıklı düşünememeleri, haset davranışları ve kıskanç olmaları, kendini fazla beğenmeleri, modanın kölesi olmaları, zayıf fitratlı yapıları gibi kadınlar üstüne yapılandırılmış olumsuz görüşlere karşı çıkarak bağımsızlıklarını ve bütün bu olumsuz yargılardan kurtulmak için kadınların ne kadar güçlü ve yetenekli olduklarını ortaya koymuşlardır (Chanter, 2022: 29). Cinsiyet farklılığına dayalı feminizmde kadınlar, özgürlük, adalet, kendini gerçekleştirme ve esenlik deneyimlerini, toplumsal ve kültürel normların ötesinde serbestçe yaşamayı hedeflemektedir (Braidotti, 2017: 148).

Günümüzde eğitimde cinsiyet eşitliğini sağlamaya yönelik çalışmalar neticesinde, kültürel politikalara paralel olarak kızların okula gitmeleri desteklenmiş; okulu terk etmenin azaltılmasına ve kadın okuryazarlığının artırılmasına odaklanılmıştır. Bu amaçla sivil toplum örgütleri ve UNICEF iş birliği ile çeşitli kampanyalar yürütülerek cinsiyet eşitsizliği ile ilgili çalışmalar yapılmaktadır (Sayılan, 2012: 32). Bu çerçevede birçok akademik makale ve tez çalışması yapılmıştır. Bu çalışmada Âşıklık Geleneği bünyesinde yetişen kadın âşıklar ele alınmıştır. Bu gelenekte şairler yüzyıllardır halkın sesi, duygularının tercümanı olmuş, onu toplumun her kesimine duyurmuştur.

Âşık edebiyatı, mensuplarının kurallarına değer verdiği ve onları titizlikle uyguladığı hem bireysel hem de gelenek edebiyatıdır (Günay, 2015: 40). Âşıklık geleneği, XVI. ve/veya XVII. asır – XX. asırlar arasında Anadolu’da yetişen ve oldukça fazla olan eserleri ve edebi gelenekleri zamanımıza kadar devam edip gelen, belli kurallara, kalıplara, belli dünya görüşüne bağlı, zengin, saz şairlerine özgü şiir tarzıdır. Büyük şehir ve kasabalardan uzak köylere ve aşiretler arasına, büyüklerin ve zenginlerin saray konaklarından tekkelere, kahvehanelere, asker kışlarına kadar çeşitli çevrelere yayılan ve kendisine dinleyici kitleleri temin eden âşık edebiyatı, sadece edebi değil, müzikal çeşitli sanat unsurlarının birleşip kaynaşmasından vücuda gelmiş, kendisine özel yeni karakterlere sahip bir düzendir. (Köprülü, 2004: 37). Âşıklık, rüyada bade içme yoluyla geleneğe giriş ritüellerini, sözlü olmayı, müzik eşliğini, çoğunlukla irticalen icrayı, hece ölçüsünü, dörtlük birimini, koşma gibi unsurları ozan-kam-baksı geleneğinden devralmıştır. Bu unsurlar, İslamiyet’in etkisinde dini-tasavvufi bir içerik etkisiyle amacına uygun olarak günümüze gelmiştir (Çobanoğlu, 2007: 13). Bu gelenekte şairler, halkın gönül dünyasını saziyla onların hafızasına nakşederek kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamışlardır. Geleneğin içinde nakşedilen şiirler, icra ortamına bağlı olarak kadınların dilinde maniye, annelerin dudağında ninniye, kahramanlık duygularıyla varsağılara, aşkın anlatıldığı koşmalara, ölümün yasının terennümü olan ağıtlara dönüşür (Tanrıkulu, 2000: 5).

Halk kültürünün temsil edildiği âşık sanatı, koçaklamalarıyla ün salan *Köroğlu*, yaşadığı toplumun sözcüsü olan *Dadaloğlu*, üstün doğaçlama yeteneği ile birçok âşığa örnek olan *Karacaoğlu*, köy enstitülerinde ders vermiş, birçok âşığa kılavuzluk etmiş olan *Âşık Veysel*, sazındaki usta icrâsı ve kuvvetli irticâlî ile *Âşık Şeref Taşlıova* gibi erkek âşıkların yanı sıra; tarikatlarda üretimini geliştirmiş *Fatma Kâmile*, *Cevheriye Bânu Hanım*, köyünden hiç uzaklaşmayarak yaşamını eserlerinde işlemiş *Şerife Soykan*, aile büyüklerinden etkilenecek sanatını icrâ etmiş *Ayşe Berk*, *Dudu Karabıyık*, bade içerek bu sanatı benimsemiş *Nevruza Oylum*, *Telli Gölpek*, yarı göçebe çevrede halk şiiri okuma alışkanlığını kazanarak üretkenliğini kanıtlamış *Vasfiye T. Hanım*, âşık kahvelerinde atışma fırsatı yakalayıp yeteneğini sergilemiş *Döne Sultan*, *Güllühan Hanım*, yeteneği Âşıklar Bayramı’nda keşfedilmiş *Derdimend Ana*, âşık olan eşlerinden etkilenecek sanatını geliştirmiş *Yeter Yüzbaşıoğlu*, *Fatma Taşkaya*, siyasi nitelikli şiirleriyle dinleyici kitleye ulaşmış *Şahturna Ağdaşan*, *Şahsenem Akkaş*, *Filiz Yurdakul*, kaset çalışması yapmış *Arzu Yiğit*, *Kevser Ezgili*, *Sürmelican Kaya*, müzik kurslarına giderek değişimle yerleşen gelişim fikrini hayata geçirmeye

çalışmış *İlkin Manya*, *Durşen Mert* gibi kadın temsilcileri tarafından da, temsilini sürdürmüş ve sürdürmektedir (Çınar vd., 2008: 47).

Âşıklık geleneği, süreklilik gösteren özellikleriyle millî edebiyat geleneğinin devamıdır. Ozan-baksı geleneği ile tekke kültür geleneği üzerine bağımsız bir kültür şeklinde teşekkül etmiş bir gelenektir (Çobanoğlu, 2007: 33-34). Âşıklık geleneğinin icra ortamlarında sosyo-kültürel ortamın gelişmesi ve değişmesi ile birlikte ona ayak uydurabilmek için değişimler olmuştur. Köy odaları, bey konakları, düğünler, kahvehaneler, pazar yerleri, panayır gibi icra ortamları, yerini günümüzde şehirlerde yarışmalara, şenliklere, anma günlerine, elektronik ortamda dijitalleşmeye bırakmıştır (Özaslan, 2001: 417).

Tanımlamasında yer alan âşık kavramından dolayı âşıklık geleneğinin, erkek mesleği, sözcülerinin de erkek olduğu düşünülmüştür. Bu nedenle “kadın âşıklar” şeklinde bir tanımlama, dışlanmışlığı, ötekileştirmeyi aksettirmektedir. Halbuki 17. yüzyıldan beri kadın âşıklar, gelenek için mesleklerini icra etmişlerdir. Saz çalmasına, şiir söylemesine hoşgörü ile bakılmayan kadın âşıkların, gelenek içinde var olma gayreti çok da kolay olmamıştır. Âşıklık geleneğinin yüzyılları aşan bir geçmişi olmasına rağmen, bir kadın âşığın sahneye çıkışı geleneğin tarihi ile doğru orantılı değildir (Altun, 2017: 669).

Kadın âşıkların yetişmelerinde bulundukları aile, eğer varsa mensup oldukları tarikatları, âşık kahvehaneleri, âşık şölenleri gibi ortamlar etkili olmuştur. Yakın zamana kadar erkek meslektaşları gibi birçok ortamda şiirlerini icra etme imkânı bulamasalar da günümüzde şiirlerini rahatlıkla icra edebilmektedirler (Köksel, 2012: 31). Kadın âşıklar, bu gelenek içinde varlıklarını göstermekte ve sürdürmekte birtakım zorluklar yaşamaktadır. Bu zorlukların başında okula gönderilmemeleri gelmektedir. Ayrıca kendisinden ev işi yapması ve çocuk doğurması beklenen kadının saz çalıp şiir söylemesi de büyük bir sorundur. Kadın âşıklar da kendilerine engel olan baba, abi, eş ve bütün toplum üyelerine rağmen şiirlerini icra etmeye gayret göstermişlerdir. Hatta kadın âşıklar, erkek âşıklarla evlilik yaparak ve onlardan âşıklık dersleri alarak kendilerini yetiştirmişlerdir (Kaplan, 2023: 20-21). Zira gelenek içinde saz çalıp söylemek, diyar diyar gezmek, usta-çırak ilişkisi içinde yetişmek, gece-gündüz demeden çeşitli etkinliklere katılmak gerekmektedir. Her ne kadar toplumda sosyo kültürel hayat değişse de ataerkil bakış açısı ve cinsiyet ayrımcılığı nedeniyle kadının konumu, âşıklık

geleneginin bütün gerekliliklerinin yapılmasına izin vermemektedir (Çınar vd., 2008: 8).

Bu çalışmanın amacı kadın âşıkların şiirlerinde kadına atfedilen geleneksel ve toplumsal rollerin kendi dillerinden nasıl eleştirildiğini ve dile getirildiğini irdelemektir. Erkeklerin egemen olduğu âşık edebiyatı geleneginde kadınlar genellikle aşk nesnesi, ilham kaynağı ya da pasif olarak tasvir edilmiştir. Buna karşılık kadın âşıklar, kendi şiirlerinde bu rolleri sorgulayan, dönüştüren, reddeden veya çağdaşlaştıran söylemler geliştirmiştir. Makalede kadın âşıkların şiirlerinde kendilerine biçilen kadınlık rollerini “eş, anne, sevgili, namus taşıyıcısı” vb. nasıl yorumladığı ve sorguladığı tespit edilirken kendi edebî ürünlerindeki toplumsal cinsiyet rollerine karşı geliştirdikleri eleştirel söylemleri açığa çıkarmak ve onları görünür kılmak amaçlanmıştır.

1. Kadın Âşıkların Geleneksel Rollerini Sorgulaması

Kadın, ailenin iki asli unsurundan biri olarak büyük önem taşır. Doğurganlık özelliği ve çocuk bakımındaki rolü nedeniyle erkekten daha ev merkezli bir varlık olarak değerlendirilmiştir. Doğum öncesi ve sonrası süreçlerde kadının ev içi yaşama daha bağlı hale gelmesi kaçınılmazdır. Bazı antropolojik yaklaşımlara göre tarım devrimiyle birlikte kadınların ev çevresindeki üretken katkıları, ilk aile yapılarının anaerkil biçimde şekillenmesine neden olmuştur. Aile içinde bu derece merkezi bir konuma sahip olan kadın, sosyal çevrede tarih boyunca çeşitli sorunlarla karşılaşmış ve bu nedenle belki de erkekten daha fazla tartışma konusu olmuştur. Kadının tarihsel süreçte kültürlerde, dinlerde ve günümüz toplumlarında evlilik, aile içi roller ve çalışma hayatı gibi konularda yoğun bir şekilde ilgiye mazhar olması bu durumun bir göstergesidir (Aydın, 2016: 184).

Kadın ve erkeğe yönelik dağıtılan roller, cinsiyete dayalı iş bölümüyle bireylere yüklenmiştir. Günümüzde bu anlayış modern ve geleneksel toplumlarda farklılaşmış ve toplumun içinde bulunduğu dinamikler belirleyici olmuştur. Modern toplumlarda cinsiyet ilişkilerini belirleyen etmenler, ekonomi ve üretim iken geleneksel toplumlarda inançlar ve kültürel değerlerdir (Bhasin, 2003: 27-31). Tina Chanter, *bu durumu* “statü” bağlamında ele almakta ve cinsiyetin toplumsal inşasını tartışmaktadır. Ona göre, bireyin toplumsal statüsünde meydana gelen değişim, onun rolünü ve toplumsal işlevini de dönüştürür. Bu yaklaşım, cinsiyet rollerinin doğuştan gelen sabit bir özden ziyade, bireyin toplum içerisindeki konumu ve oynadığı roller doğrultusunda şekillendiği düşüncesine dayanır (Chanter, 2022: 26). Burada da en çok tartışılan konu kadın ve kadının geleneksel rolleridir.

Sanayileşmeyle birlikte kadının toplumsal rollerinde önemli değişiklikler yaşanmış; kadın, giderek daha etkin biçimde kamusal alana dahil olmaya başlamıştır. Bu süreçte feminist hareketlerin güç kazanmasıyla birlikte kadınlara yönelik çalışmalar da artış göstermiştir. Feminist söylemin etkili olduğu bu çalışmalardan bazıları, kadının tarihini erkekle eşit haklara sahip olma mücadelesinin tarihi olarak tanımlamaktadır (Aydın, 2016: 185).

Bu başlık altında incelenen kadın âşıkların şiir örnekleri kadının sosyal hayattaki rollerini sorgulayıcı niteliktedir. Ozan Şahini mahlasıyla şiirler yazan Hülya Yıldırım¹ aî şiirin dizelerine bakıldığında, kadının günlük hayattaki emeğinin toplum tarafından olağanmış gibi görülüp tüketildiği anlaşılmaktadır. Kadının pişirdiği yemeği yemek, ördüğü kıyafeti giymek hem fiziksel emek hem de sabırla, sessizce üstlendiği manevi emeğini de içinde barındırır. Burada kadının ev içindeki rolünün değersiz görüldüğüne dair bir eleştiri yapılırken; *“Erkeğe karışma, çocuk doğur diyerek” dizesi de* kadına dayatılan rollerin ve onun yaşam alanının ne kadar daraltıldığını gösterir. Kadın, erkekle birlikte karar alamaz; onun görevi annelik ve itaatkârlıktır. Bu şiirin tamamında ve yukarıdaki dörtlükten hareketle Âşık Şahini, âşık edebiyatının genellikle ya idealize edilen sevgili ya da aile içinde fedakâr anne olarak betimlenen geleneksel kadın imgesine karşı farklı bir rolden bahsetmiştir. Bu şiirde, kadın âşık bu rollerle yetinmemekte; *“Yetersiz görmedik mi emekçi kadınları” dizesi ile* bu rollerin kısıtlayıcılığını ve tek yönlü tanımlarını sorgulamıştır:

“Kadının emeğini her öğünde yiyerek
Sabırla ilmek ilmek ördüğünü giyerek
Erkeğe karışma çocuk doğur diyerek

¹ 05.05.1956 doğumlu Hülya Yıldırım (Ozan Şahini) Sivas ilinin Gemerek ilçesi Saraç köyünde dünyaya gelmiştir. Anne adı Döne, baba adı Hasan Şahin olan âşık, gençlik yıllarında şiir yazmaya başlamıştır. Eşinin (Ozan Emaneti), eşinin anne (Yeterana) ve babasının (Âşık Yüzbaşıoğlu Mihmani) âşık olması âşığın şairlik yolcuğunu kolaylaştırmıştır. Saz çalmayı kendi çabası ile öğrenen âşığın 49 yıllık sanat hayatında 5 adet şiir kitabı, 4 kitaplık daha şiirleri vardır. Usta çırak ilişkisi içinde yetişen âşığın ustası, eşi Ozan Emaneti’dir. Kendisi de Sibel Yalçın Kaya adında bir çırak yetiştirmektedir. Etkilendiği ozanlar ise Âşık Veysel Şatıroğlu, Âşık Devrani, Âşık Yüzbaşıoğlu, Âkil Yeterana’dır. MESAM, İLESAM, OZANDER ve Kars Âşıklar Derneği üyesi olan âşığın şiirleri antoloji, dergi ve muhtelif kitaplarda yayımlanmıştır. 2006 yılında Turizm ve Kültür Bakanlığının yeterlilik sınavını başarı ile geçerek Âşık Ozan ve Şair belgesini almaya hak kazanmıştır. Kadın âşık olmanın zorluklarının yanında ailesinin desteğini her zaman görmüş bir şiir sevdalısıdır. Eserleri: Ben Bir Dava Yolcusuyum (2005), Öz Benim İşte (2011), Üçler Aşkına Askerin Günlüğü (2011), Âşık Şahini Yaşamı ve Şiirleri (2023), Şahin Oldum Pervaz Ettim (2024). (16.09.2025 tarihli görüşme).

Yetersiz görmedik mi emekçi kadınları” (Hülya Yıldırım’ın arşivinden)

Melek Temel² aşağıdaki şiirinde, annelik kavramını fedakârlıkla bağdaştırır. Ona göre bu fedakârlık, doğum öncesinden itibaren başlar. Buradaki özveri anlayışı, kadının kimliğini annelik üzerinden tanımladığı toplumsal-kültürel bir yapıya işaret eder. Annenin evladı için her türlü zorluğu göze aldığı, mutluluğunu onun mutluluğuna bağlar. Bu yaklaşım, geleneksel annelik rolünün temel taşlarından biridir. Burada annelik, yüceltilen bir statü olarak kutsal, onurlu ve hatta “ödüllendirici” bir rol gibi sunulur. Bu dizeyle, anneliğin toplumsal olarak kadına atfedilen en yüce kimlik olduğu anlayışı yansıtılır:

“Ömrümün meyvesi, gözümün nuru
Evlat candan öte, candan içeri
Hasretin düşürür bağrıma koru
Evlat candan öte, candan içeri

Annelik tacını giydirdin başa
Doğmadan düşürdün tatlı telaşa
Cefa benim olsun, sen mutlu yaşa
Evlat candan öte, candan içeri” (Melek Temel’in arşivinden)

² 1968 Sivas ilinin Divriği ilçesinde doğan, anne adı Elif baba adı İsmail olan âşık, bir çocuk annesidir. Âşık, lisans mezunu olup şiirlerini kitap, çeşitli dergi ve antolojilerde yayımlamıştır. İLESAM üyesi olan âşık, Kültür Bakanlığı’nın Halk Şairi-Ozanı unvanı taşımaktadır. Doğaçlama şiir söyleyen, atışma yapabilen, saz çalan âşık gelenek içinde kendini iyi yetiştirmiş bir şairdir. Eserleri: Yamaç (2007), Aşk-ı Vefa (2018), Melek Hatun Şiirler ve Maniler (2020). Kadın olmanın, kadın âşık olmanın zorluklarını yaşayan âşık, bu süreçte çeşitli engellerle karşılaşmıştır. Kendisinin anlattığı bu gerçek durumu açıkça ortaya koymaktadır. “Bu engeller önce ailede başlar babanız anneniz akraba ve yakınlarınız engel olur. Kız çocuğunun saz çalması, sahneye çıkması veya başka bir sanat dalı ile uğraşması bunu istemesi onların gözünde kötü yola düşmekle eş değerdedir. Ben beş çocuklu bir ailenin ortanca kızıydım ve böyle bir talepte bulunman bile delilikti. O nedenle çok istesen de bir sazım olmadı. 35-40 yaşlarında el emeği göz nuruyla yaptığın nakışlar ve dantelleri satarak bir saz aldım. Benim için dünyada bundan daha değerli başka bir şey olamazdı. Saz çalmak, öğrenmek için çok çalışmam gerekiyordu, yardım alabileceğinde kimse yoktu. Eşim ve onun çevresi baskıcı ve alaycı tavırlarla yine o görünmez duvarları ördüler. Bu baskılar ve engellemeler sadece erkeklerden değil kadınlardan da geliyordu. Âşık-şair camiasında zorlu bir mücadele yaşadım. Sizi hataya sürüklemeye çalışanlar, yanlış yapmaya sürükleyenler gerek cinsel gerek maddi olarak faydalanmaya çalışanlar oldu. Destek olan, omuz veren, yol gösterenler de oldu elbette. Bu yolun başında en büyük desteği veren, yol göstericiliğine minnettar olduğum değerli âşık Sayın Şeref Taşlıova’yı anmadan geçemem. Ruhu şad olsun.” (15.09.2025 tarihli görüşme).

Leylican mahlaslı Leyla Yıldırım'ın³ şiirinde annelik yüceltilerek bir annenin çocuğun doğum ve bakım sürecinin mimarı olduğu ifade edilmektedir. Anneliğin duygusal ve ruhsal yönüyle eve huzur, canlılık, neşe katarken bir yandan da herkese umut, cesaret ve sevgi verdiği vurgulanır. Lakin son dizede kadını efsane olarak tanımlarken aynı zamanda ana olarak belirtmesi ona atfedilen toplumsal rolün etkisiyledir. Yine başka bir şiirde kadının anne olması, çocuk doğurması, onu yetiştirmesi, eğitmesi gibi toplumsal rolüne vurgu yapılırken evladını gül gibi görmesi dikkat çekicidir:

“Doğurur bebeğin salları beşiği
Onunla şen olur evin eşiği
Gözünden alırsın her dem ışığı
Kadın bir efsane kadın anadır.” (Leyla Yıldırım'ın arşivinden)

“Doğurur büyütür oğul uşağı
Kollarının katı inmez aşığı
Ardından yetişen gelen kuşağı
Gül yerinde görür kokları kadınlar” (Leyla Yıldırım'ın arşivinden)

Leyla Yıldırım bir başka şiirinde çilekeş, çalışkan, ailesine köle olmuş, ailenin maddi ve manevi yükünü çeken bir kadın modeli sunmuştur:

“Çeker durur ne dert gelse başına
Canı tırnağını takar dişine
Köle olur evde çocuk eşine
Çileyi sırtına yükler kadınlar” (Leyla Yıldırım'ın arşivinden)

³ Leyli Can mahlaslı Leyla Yıldırım, 1963 yılında Çorum ili Uğurludağ ilçesinde dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta şiir yazmaya başlamıştır. Şiirleri çeşitli antolojilerde, edebiyat dergilerinde ve gazetelerde yayınlanmıştır. Şair ile İLESAM üyesidir ve 2019 yılından itibaren Kültür Bakanlığı tescilli halk şairi unvanını almıştır. Çeşitli şiir yarışmalarında dereceleri vardır. Ayrıca şiirleri birçok besteci tarafından beslenip notaya alınmıştır. Şair kadın kavramı ve kendi hakkında şunları söylemiştir: “Kadın toprak gibidir, kadın Vatan'dır hem de "Anavatan". Bereket yağar üstüne kadının, huzur saçar gözlerinden dünyaya, kokusu hava olur, nefesi su, sevgisi umut, bakışları güven elinin değdiği her yer gül bahçesi gibidir kadının, yüreğinde pişirir sevgisini aş eder sunar yavrularına ve Rabbim şefkat ve merhamet bahşeylemiş ona hiçbir şeyde olmayan özellikler vermiş daha ne olsun ki. Ben on beş yaşında anne oldum dört çocuğumla arkadaş gibi büyüdüm ama hiç yılmadan rızık peşinde koşarak yaşamımı sürdürüyorum. Bir anne her daim iyi bir örnek olmalı ve bu özelliklere sahip çıkan yaşayan yaşatan ardından gelen kuşaklara idol olmayı amaçlayan analara (kadınlara) selam olsun.” (31.08.2025 tarihli görüşme).

Âşık Nurgül Kaynar⁴ aşağıdaki dörtlükte kadının rollerini sayarak her birinin tek başına bir iş olduğunu ve meslek erbabı gibi davranmak gerektiğini vurgulamıştır:

“Gün içinde kaç role kaç kimliğe bürünür
Evlat olur, eş olur, anne olur döğünür
İki tane eliyle yirmi işe bölünür
Kaç meslek önlüğünü takar kadınlarımız” (Nurgül Kaynar’ın arşivinden)

Yukarıdaki şiirlerde kadın âşıklar, kadına eş ve annelik gibi geleneksel roller atfedildiğini belirterek eleştiride bulunmuştur. Fakat Leyla Yıldırım’ın aşağıdaki şiirinde kadına bir başka rol verilerek Anadolu kadınının çalışkanlığı, sadakati, fedakârlığı, aileye bağlılığı, dindarlığı, cesareti ve yiğitliği vurgulanmıştır. Sanki Anadolu’nun anlamı, ruhu, kimliği bu kadınlarda toplanmış gibi tasvirlenmiş ve kadın sadece bu topraklarda yaşayan biri değil, Anadolu’nun bizzat kendisi olarak anlatılmıştır:

“Anadolu emekçi kadın
Bismillahla başlar daim işine
Yiğit olur Anadolu kadını
Sadık olur yuvasında eşine
Yiğit olur Anadolu kadını
Anadolu ondan alır adını!” (Leyla Yıldırım’ın arşivinden)

Anadolu kadınının anlatan bir başka âşık da Nurgül Kaynar’dır. O da şiirinde Anadolu kadınının tarlaya benzeterek onu anaçlık, üretkenlik, çalışkanlık vasıflarıyla övmüştür:

“Ezilip horlansa da cesaret timsalidir
Anaçtır, üretkendir bir tarla misalidir
Kuzusunun gözünde şefkatin emsalidir
Eksik etek diyerek taksalar da adını
Cevval çalışkan olur Anadolu kadını” (Nurgül Kaynar’ın arşivinden)

Anaç, fedakâr Anadolu kadınının haricinde eş ve sevgili rolünün de kadın âşıkların şiirlerinde yer aldığı görülmektedir. Leyla Yıldırım’ın bu kez şiirinde

⁴ 5 Kasım 1971 tarihinde Kahramanmaraş’ın Kaynar Köyü’nde dünyaya gelen Nurgül Kaynar, resmîyette 1969 doğumludur. Babası Cuma Kâye, annesi Döne hanımdır. Şiir yazmaya ilk defa ortaokul çağlarında başlayan şairin şiirleri çeşitli gazete, dergi ve antolojilerde yayımlanmaya devam etmektedir. Ocak 2020 yılında T.C Kültür ve Turizm Bakanlığının vermiş olduğu “Halk Şairi” unvanını kazanan şair İLESAM üyesidir. Şair hece ölçüsünün “Al Yanaklı Kirazlar” adlı ilk kitabını 2021’de çıkarmıştır. Kırk yıldır şiir yazan şairin yaklaşık 10 kitaplık bastırılmayı bekleyen şiirleri mevcuttur. İzmir’de yaşayan şair evli ve iki kız çocuğu annesidir. (12.09.2025 tarihli görüşme).

kadına yukarıda sayılan birçok rolün dışında sevilen, âşık olunan, uğruna çöller aşılın, dağlar delinen, onun için mücadele edilen, harekete geçilen, nura benzetilen; umut, mutluluk ve kurtuluş sebebi olarak görülen bir yaklaşımla yaratılıştaki olan sevgi, aşk gibi duyguların muhatabı şeklinde yaklaşmıştır. Bu dörtlük kadını pasif değil, aksine aşkın kaynağı, ilhamı ve ışığı olarak tanımlıyor. Kadının değeri tarihsel, kültürel ve duygusal bir bağlamda anlatılmış:

“Mecnun’a Mecnun adı aşkı Leyla’dan geldi.

Ferhat Şirin’i için koca dağları deldi.

Yusuf kör kuyularda Züleyha ile güldü.

Gökte güneşe benzer ışıktır, nurdur kadın.” (Leyla Yıldırım’ın arşivinden)

Bu başlık altında incelenen rollere bakıldığında geleneksel toplumun kadına bakış açısının dizelere döküldüğü görülmektedir. Erkek kadına, evlat anneye, kadın başka bir kadına aynı gözle bakmaktadır. Bu çerçevede “sadık eş, cefakâr anne, evin bütün yükünü kaldıran kadın ve uğruna şiirler yazılası sevgili” rolleri ön plana çıkmaktadır. Değişen ekonomik ve sosyal şartlar bu rollerin üzerinde birtakım değişikliklere yol açmıştır. Kadın yine aynı kadındır fakat bakış açısı değişmiştir. Modernleşen toplum ve bu toplumun kadın üyeleri bilhassa da feminist söylemler artık bu rollere bir güncelleme getirmiştir. Geçmişin geleneksel bakış tarzının etkisinde ozanlığı devam ettiren kadın âşıklar da şiirlerinde bu güncellenmenin farkında olarak bu rollerin her birinin tek başına kadını tanımlamaması gerektiğini ortaya koymuşlardır.

2. “Namus” ve “Ahlak” Söylemine Eleştiri

Toplumsal cinsiyet rollerinin inşasında, kadın ve erkeğin özneleşme süreçleri birbirine bağlı ve karşılıklı bir tabiiyet ilişkisi içerisinde şekillenmektedir. Kadın, ataerkil toplumsal yapılar içinde özneleşebilmek için erkeğin koruyuculuğuna ihtiyaç duyar; buna karşılık erkek de toplumsal itibarını kadının muhafaza ettiği “namus” üzerinden inşa eder. Bu durum, kadın ve erkeğin özne olma süreçlerinin karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde geliştiğini gösterir. Erkek, kadını koruma iddiası üzerinden kendi onurunu ve toplumsal konumunu korumaktadır. Bu bağlamda, kadın, erkeğin onurunu temsil eden bir figür olarak konumlandırılır ve erkeğe tabiiyeti üzerinden toplumsal anlam kazanır. Namus, kadının bireysel bir niteliği olmaktan çok, erkeğin toplumsal gücünü sürdürme aracıdır. Erkek, ancak “namuslu kadın” figürü üzerinden tanınabilir ve bu figür, erkeğin iradesinin gerçekleşmesine hizmet eden sembolik bir araç haline gelir (Çınar Köysüren, 2013: 99). Cinsiyetçi yaklaşımın öne sürdüğü kadına ilişkin namus algısı, kadın cinselliği

ve bedeni üzerinden temellendirilmektedir. Cinselliği ve namusu çağrıştıran her şey kadının namusuyla bağdaştırılmakta ve bu algı kadının yaşamını sınırlamakta hatta namus/namussuzluk kavramı etrafında sağlığını ve hayatını tehdit etmektedir (Gürsoy, 2017: 79).

Ataerkil toplumlarda namus güçtür. Namus ekonomik, siyasi ve ahlaki bir düzeneği de belirler. Buna bağlı olarak namus sadece kadının bedenini değil kişilerin toplum içindeki yerlerini, davranışlarını ve arzularını da kontrol eden toplumsal bir olgudur. Erkek tabi olunan ve güçlü olandır, kadın ise korunan ve tabi olandır (Çınar Köysüren, 2013: 100-101). Namus kavramı etrafında oluşan algılar; “namus helalindir, namus düzgün giyinmektir, adaplı oturup kalkmaktır, kadın eşittir namus, bir kadın kocasının dediğinden dışarı çıkmaz, kadının şen şakrak olması ve rahat olması insanın başının belaya sokar, kadın erkek tarafından korunmalıdır” şeklindedir. Namussuzluk kavramı etrafında oluşanlar ise; “eşinin kocasını başkasıyla aldatması, çok gezen kadın iyi değildir, yabancı erkeklerle konuşan kadın lekelenir, namussuzluk kadının dedikoduya sebep olacak davranışlar sergilemesidir” şeklindedir. Bu algılama biçimi, kadın ve erkeğin günlük hayatında yapabileceklerini ya da yapamayacaklarını belirler. Toplum erkeğe genellikle aktif rol verirken kadından yaşadığı toplumdaki örf ve âdetlere uygun davranmasını, daha basit bir yaşam sürmesini beklemektedir. Kadınlar, kendilerinden beklenenin aksine davranış sergilemeleri halinde namus cinayetlerine varan çeşitli yöntemlerle cezalandırılırlar (Gürsoy, 2017: 81).

Geleneksel toplumların kültürlerinde kadının duygusal ve bireysel varlığının önce ailesi, sonra da eşi tarafından şekillendirildiği görülmektedir. Kadın, önce ebeveynlerinin “namusu” olarak görülmekte; evlendiğinde ise bu denetim kocaya devredilmektedir. Bunu şiirinde dillendiren Melek Temel şu dörtlükleri sıralar:

“Önce anam, babam, sonra da eşim
Ne hayalim kaldı ne de bir düşüm
Bağlandı dillerim, çatıldı kaşım
Kadınlardan âşık olmaz dediler
Kimi günah dedi, kimisi haram
Ben sardıkça indi derine yaram
Gizli gizli yandı sinemde çıram
Kadınlardan âşık olmaz dediler” (Melek Temel’in arşivinden)

Âşık Nurgül Kaynar aşağıdaki dörtlükte kadının namusuyla çalışmasına rağmen kendisine otokontrol mekanizması uygulamak zorunda olduğunu altını çizer. Âşık, kadının namusuyla çalıştığı, geçim sıkıntısı içinde kimseyle

derdinin olmadığı ve bu uğurda yıpranmasına rağmen olabildiğince hal ve hareketlerine dikkat ettiğini dile getirir:

“Alın açık, başı dik, namusuyla çalışır
Şu hayat kavgasında kendisiyle yarışır
Çizgi düşer yüzüne, belki biraz kırışır
Ar perdesini göze çeker kadınlarımız” (Nurgül Kaynar arşivinden)

Bütün kadın âşıklar bu söylem ve bakış açısıyla karşılaştıklarından dolayı bununla ilgili bir örnek de Ozan Şahini mahlaslı Hülya Yıldırım vermiştir. Şair bu içerikte birçok şiirin de olduğunu ifade etmiştir. Aşağıdaki dizeler, kadınların aşkı, arzuyu, bedeni ya da bireysel deneyimlerini dile getirmek istediklerinde “ayıp”, “günah”, “utanılacak” gibi sıfatlarla karşı karşıya kaldıklarını gözler önüne serer. “*Eksik etek*” tabiriyle, kadın bedenine yönelik tarihsel söylemlerin ironik bir tanımlamasıyla, kadın hor görülmüştür. Burada “gönüllü şad olmak” ifadesi, kadının aşk ya da cinsellikten keyif alma, bunu özgürce yaşama hakkına işaret eder. Ancak şiir, kadının bu özgürlüğe kavuşamadığını, duygusal ve bedensel arzularını yaşamasının toplumsal baskılarla sınırlandığını ifade eder:

“Kadınlıkta şiir zordur
İstedğini yazamazsın
Her şey tabu, her şey ardır
Kuralları bozamazsın
Gayet zordur işin kadın
Eksik etek konmuş adın
Olsa bile gönüllü şad'ın
Elif Elif tozamazsın” (Hülya Yıldırım arşivinden)

Efruze mahlaslı Songül Yurdağül⁵ de aslında aşağıdaki dizelerle bu konuya nokta koymaktadır. Zira şiirin tamamında birçok şeye sessiz kaldığını, sorguladığı halde cevap bulamadığını, sevgi yönüyle acı çektiğini ve bütün

⁵ 1976 yılında Yozgat'ın Fakıbeyli köyünde doğan âşık evli ve üç çocuk annesidir. Eserleri: Bozkır Deyişleri, Efruze Sultan'ın Kaleminden Ezber Bozan Şiirler, Köylü Ağzını Bellesin ve Sıracalı. Şairlik sürecinde karşılaştığı zorlukları kendi kaleminden şu şekilde anlatmıştır: “Hayatım boyunca kelimelerle nefes aldım, acılarımı ve sevinçlerimi dizelere sakladım, içimi mısralara döktüm. Evli ve üç çocuk annesi olmama rağmen kadınlığın yüklediği engeller ve toplumun baskılarıyla sık sık karşı karşıya kaldım. Şiirlerim kimi zaman erkek yazdı zannedildi, elimle yazdığım defterim sobada yakıldı, “yazmayacaksın” denilerek şiddet gördüm. Ama hiçbir ateş kalemimi susturmadı, hiçbir baskı yüreğimdeki sözün yolunu kesemedi. Yerel ağız ustalığı ve doğaçlama geleneğiyle halkın sesini geleceğe aktarmak için üretmeye devam ediyorum. Benim yolum, susmayan, susturulsa da küllerinden yeniden doğan bir ozanın yoludur. (09.09.2025 tarihli görüşme).

bunlardan da Yaradan'a sığındığını ifade etmiştir. Şairin hayal ettiklerine kavuşamamanın üzüntüsüyle derin bir yasa girdiğini ve Allah diyerek susmayı tercih ettiğini söylemesi, toplumun ona biçtiği hayatı eleştirdiği ve kabul etmek istemediği anlamına gelmektedir:

“Efruze'nin düşü kısa
Bürünürüm derin yasa
Niyet edip yine susa
Allah deyip susuyorum” (Songül Yurdagül arşivinden)

Kadın âşıkların bu konuyu birçok şiirinde işlediği görülmektedir. Zira bu kavramlar ve onlar etrafında oluşan birtakım kalıplar kadın âşıkların sosyal hayatını kısıtladığı gibi sanat hayatını da olumsuz etkilemiştir. Toplumun ve yakın çevrenin ahlak temelli baskısı sonucu kadın şair olarak şiir söyleyemez, duygularını ifade edemez hâle gelmiştir. Bu durumun utanılacak bir durum gibi görülmesi kadının içine kapanmasına neden olur ve kadın kendi kendini bile susturur hâle getirir. Ayrıca bu susturulmaya günah, haram gibi dinî temelli bakış açıları eklendiğinde toplumun namus kavramının etrafında ahlaki çözümlemeler de âşıklığa başlamak ve devam ettirmek isteyen kadınların hayallerinden, istidatlarından vazgeçmelerine neden olmakta ve onulmaz yaralara yol açmaktadır. Bu nedenle âşıklar, şiirlerinde bilhassa bu konuya eleştiri getirerek bu durumun onlarda oluşturduğu hassasiyeti ortaya koymuşlardır.

3. Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Ozan Kadın

Cinsiyet, kadın ve erkeğin tümüyle biyolojik ve fizyolojik özellikler bakımından farklı olması ile ilgilidir. Fakat cinsiyet, biyolojik anlam dışında bir dizi sosyokültürel yan anlama da sahiptir. Cinsiyet doğumla kazanılmakta, toplumsal cinsiyet ise doğumdan sonra ve toplumsallaşma süreci boyunca öğrenilmekte iken cinsiyet ontolojiktir, toplumsal cinsiyet sosyolojiktir. Toplumun insana yüklediği rollerin sonucu olan toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğin sorumluluklarını vurgularken toplumun algılarını, insandan neler beklediğine ilişkin ipuçlarını içeren bir kavramdır. Toplumsallaşma sürecinde bu algılar sürekli olarak yeniden öğrenilmekte ve üretilmekte; algıların topluma, kültüre ve zamana göre farklılıklar içerdiği görülmektedir (Zeybekoğlu, 2013:7-8). Bu nedenle toplumsal cinsiyet ve biyolojik cinsiyet kavramları farklı gündemlere sahip söylem tarzları olarak algılanmalıdır (Yuval Davis, 2016:32). Cinsiyet kavramına doğal bir olgu, biyolojik temelli kişinin kendi tercihi doğrultusunda değişmez gözüyle bakılırken toplumsal cinsiyet (gender) kavramına ise bireyler tarafından meydana getirilen, zamanın, kültürün ve ailelerin özelliklerine göre değişebilen durumları

karşıladığı değerlendirmesi yapılmaktadır. Toplumsal cinsiyet bakış açısı, kadın ve erkek olarak içinde bulunulan toplumun bireyleri nasıl gördüğü, nasıl algıladığı, nasıl düşündüğü ve nasıl davranmasını beklediğiyle ilgili bir eğilimdir (Bhasin, 2003:2). Chanter (2022:14), toplumsal cinsiyet ile ilgili tanımda bulunurken insanoğlunun cinsiyet rollerini belirlemede biyolojik özelliklerinin ön planda olmasının dışında toplumsal cinsiyeti bedensel, kültürlü, harmanlanarak inşa edilen tarihsel bir yapı olarak değerlendirir. Ona göre toplumsal cinsiyet kişinin özünde var olan doğuştan gelen bir şey değil aksine hem bedensel hem de kültürel açıdan tarihsel süreçlerle şekillenen bir kavram olarak değerlendirir.

Cinsiyetin getirdiği rollerinin etkisi, çocuk daha dünyaya gelmeden başlar. Çocuğun giyeceği kıyafetlerin rengine ve çeşidine, oynayacağı oyuncakların türüne, hangi görevleri yerine getirip getirmeyeceğine ve bu doğrultuda hangi davranışları benimsemesi gerektiğine kadar hepsi ailesi ve toplum tarafından belirlenir (Bhasin, 2003: 3-4). Böyle bir eğitim sürecinde her toplum erkek ve kız çocuğunu beklentileri, gelenekleri, inançları doğrultusunda roller ve sorumluluklar yükleyerek yetiştirir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyetle ilgili yapılmış çalışmalara ve tanımlara bakıldığında bu bilgiler doğrulanmaktadır.

Mustafa Aydın toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerine geleneksel ve kültürel bir bakış açısı ile bakmaktadır. Özellikle biyolojik cinsiyet farklarının toplumsal rolleri belirlediği, bu farkların tarih boyunca kutsal ya da sembolik anlamlarla desteklendiği ve ailenin heteroseksüel temele dayandığı savunmuştur. İnsan, erkek ve kadın olmak üzere iki ayrı cins olarak yaratılmıştır ve her iki cinsin kendine has biyolojik ve psikolojik özellikleri bulunmaktadır. Genel olarak erkeğin fiziksel güçte ve rasyonellikte, kadının ise üretkenlik ve duygusallıkta ön planda olduğu kabul edilir. Bu farklılıklar, birbirine üstünlük veya aşağılık atfetmeden, spor gibi birçok alanda ayrı kategoriler oluşturacak biçimde değerlendirilir (Aydın, 2016: 183).

Medyanın, toplumsal cinsiyet rollerinin hem taşıyıcısı hem de yeniden üreticisi olduğu apaçıktır. Televizyonda yayınlanan çizgi filmler, bu filmlerde yer alan karakterlerin pazarlandığı oyuncak endüstrisi, ergen, gençlik ve pembe diziler, kadın programları; kadın-erkek temalı dergiler, reklamlar, haberler, gazeteler; kadın ve erkeklere yönelik internet siteleri, sosyal medya ağları gibi mecralar; toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretildiğini ve günlük iletişim alanlarını oluşturduğunu ifade eder. Toplumsal cinsiyet rolleri, medya aracılığıyla topluma yansıtılır; aynı şekilde toplumun değer yargıları da medyaya yansır. Bu durum, toplumun kültürel kodlarının kitle iletişim

araçları yoluyla yeniden üretimi anlamına gelir. Kitle iletişim araçları bireylerin kimlik oluşumunda, dünyayı algılayış biçimlerinde ve toplum içindeki rollerine ilişkin farkındalıklarında belirleyici bir rol oynar. Bu bağlamda medya, bireylere sadece bilgi sunmakla kalmaz; aynı zamanda kadınlık ve erkekliğe dair normları, davranış kalıplarını ve beklentileri de şekillendirir (Şener vd., 2016:163-164).

Toplumsal cinsiyet ile ilgili olarak birçok eserden biri olan “Kadınların Dünyası” adlı eserde Touraine, cinselliğin, cinsiyetin ve tahakkümün toplumsal cinsiyetle ilgisine dikkat çekmiştir (Touraine, 2007). Bunun sadece bir örneği kadın âşıklara olan bakış açısıdır. Âşık Gülcihan mahlaslı Nazife Tuncelhan, hemcinslerinin ortak fikrini paylaşarak bazı insanların kendilerini âşık olarak sevip saygı gösterdiğini fakat bazı kimselerin de kadından âşık olmaz inancıyla davranış sergilediklerini ifade etmektedir (Turan vd., 2011: 390).

Âşık geleneği tarihsel olarak erkek egemen bir alandır. Kamusal alanda saz çalmak, söz söylemek, meydanlarda atışmak gibi pratikler erkeklere ait sayılmış; bu rollerdeki kadınlar dışlanmış, kadınların bu rollerde görünmesi ayıplanmış hatta imkânsızlaştırılmıştır. Melek Temel, “Kadından âşık olmaz dediler” redifli şiirinde bunu açıkça dile getirmiştir:

“Bir cefalı yola gönül bağladım
Kadınlardan âşık olmaz dediler
Gâhi durgun oldum, gâhi çağladım
Kadınlardan âşık olmaz dediler
Ağır aksak adımlarım yoruldu
Her köşe başına tuzak kuruldu
Soyum, sopum, cinsiyetim soruldu
Kadınlardan âşık olmaz dediler” (Melek Temel arşivinden)

Hülya Yıldırım’ın “*Kadınım ya ozanlığa başladıysam suç mu oldu / Zorluklara göğüs gerip döşlediysen suç mu oldu*” dizeleri oldukça güçlü bir toplumsal mesaj barındırıyor. Bu dizeler, toplumun kadına yüklediği geleneksel rollerin dışına çıkan bir kadının maruz kaldığı yargılamayı açıkça ortaya koyar. Kadının “ozan” olması yani düşünce üreten, yazan, konuşan ve sanatsal üretim yapan bir birey olması toplum tarafından “alışılmadık”, hatta “suç” gibi görülmektedir. Bu da ataerkil yapıların, kadını belirli sınırlar içine hapsettiğini ve onun sanatsal ya da entelektüel üretimlerini meşru görmediğini gösterir. Hülya Yıldırım bir şiirinde toplumsal cinsiyet normlarının kadınlar üzerindeki baskıcı etkilerini ve bu normların kadınlar arasında bile nasıl yeniden üretildiğini eleştirel bir dille ortaya koyar. Şiir, kadın kimliğinin

toplumda yalnızca sembolik düzeyde yüceltildiğini, fakat gerçek hayatta özellikle emekçi kadınların sistematik olarak değersizleştirildiğini vurgular:

“Kadın kadın deriz de ötesine demeyiz
Kıskanıp yermedik mi emekçi kadınları
Kuşanıp cehaleti saçlarından tutarak
Yerlere sermedik mi emekçi kadınları” (Hülya Yıldırım arşivinden)

Şiirin ilk dizesi “*Kadın kadın deriz de ötesine demeyiz*”, kadının söylem düzeyinde var edilip, eylem düzeyinde yok sayıldığını belirtir. Buradaki bu söylem Pierre Bourdieu’nün “simgesel şiddet” kavramını akla getirir. Kadın, toplumsal alanda sıkça anılır ama bu anılma, onun haklarını tanıma ya da ona alan açma anlamına gelmez. Bu tür bir sahiplenme, aslında kadının gerçek ihtiyaçlarını görünmez kılan bir tür şiddet biçimidir (Yılmaz, 2020). Kadınlar aşkı yazamaz, söyleyemez, sazla anlatamaz, âşık olmak onlara yakışmaz veya kadın sanatçı olmaz anlayışı, kadının duygularının kamusal alanda ifadesine yasak koyan cinsiyetçi zihniyeti yansıtır.

Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetin temelinde toplum tarafından şekillendirilen, kültüre, politik-siyasal gelişmelere, tarihsel süreçlere göre değişebilen, kişiye yüklenen roller bütünü olarak açıklanabilir. Bu rollerin içselleştirilmesi, bireyin toplumsal kabul ve aidiyet hissi kazanmasında belirleyici olmaktadır. Cinsiyet rollerine uygun davranışlar sergileyenler toplum tarafından ödüllendirilirken aksi şekilde davrananlar marjinalleştirilmekte ve dışlanmaya maruz kalmaktadır. Erkeklerden geleneksel anlamda “erkek gibi” davranmaları, kadınlardan ise “kadın gibi” rolleri benimsemeleri beklenmektedir. Elbette ki bu rollerin kapsamı, toplumlara ve kültürel bağlama göre farklılık gösterebilir. Kadın âşıkların şiirinde yapılan eleştirilerde bu yöndedir. Kadından âşık olmaz anlayışı onların sanatlarını icra etmelerinde hayli zorluk çıkarmıştır. Çalışmanın niceliği gereği burada çok fazla örnek gösterilememiştir. Zira hem şiirleri incelenen âşıkların hem de diğer âşıkların bu noktada çok fazla söylenecek sözleri ve dizelere döktükleri haykırışları olmuştur.

4. Kimlik Arayışı ve Söz Hakkı

Kadının kimliği ile ilgili geleneksel düşüncelerden biri kadınların eril dünyaya ait olmadığıdır. Onlara göre kadının yeri evidir ve en önemli görevi çocuk yetiştirmektir. Bu nedenle kamusal ve siyasal alanla bir münasebeti olmasına gerek yoktur (Chanter, 2022: 30). Toplumun kadın ve erkeğe biçtiği rollere göre erkeklerin; evin reisi, para getiren, evin ihtiyaçlarını maddi olarak karşılayan, evin sahibi ve yöneticisi, sosyal ve siyasal alanda etkin olma gibi

sorumlulukları vardır. Kadınlar da çocuk doğurmak ve yetiştirmek, ev işi yapmak, hasta ve yaşlı bakmak, evin dışındaki alanlarda pasif olmak gibi görevler üstlenirler (Bhasin, 2013: 6).

Toplumsal cinsiyet ayrımcılığının etkisiyle aileler ve toplumun büyük çoğunluğu, erkek çocuklara saldırganlığı, atılganlığı, mantıklı olmayı, problemlerin üstesinden gelebilmeyi öğretirken kız çocuklarına iyi ilişkiler kurmayı, ev işlerinde becerikli olmayı, kurallara ve törelere uygun yaşamayı, aile büyüklerine özellikle eşine, babasına itaat etmeyi, hanımefendiliği, uyumlu ve ağırbaşlı olmayı doğrudan veya dolaylı olarak eğitimlerle empoze etmişlerdir (Gürsoy, 2017: 82). Yapılan çalışmalarda toplumsal cinsiyete ilişkin kalıpların ve yargıların özellikle kadını olumsuz yönde etkilediği, kadının ikincilik durumunu pekiştirdiği ve cinsiyete dayalı ayrımcılık olgusunu sürekli olarak yeniden ürettiği görülmektedir. Çalışmalarda dikkat çeken nokta, kadının kendi aleyhine olan bu süreçleri üretme ve pekiştirmede ataerkil toplum yapısının etkisiyle aktif rol oynamasıdır (Zeybekoğlu, 2013: 2).

Hülya Yıldırım’a ait aşağıdaki şiirde âşık; kadın kimliğini, varoluş biçimini sorgularken şu dizeyi dile getirir: “Bu dünyada kadın olmak suç gibi”. Kadın olmanın ve kadın doğmanın başlı başına suç şeklinde algılanmasını eleştirir. Âşık, kadının özgürce seçim yapma, kendi yaşamına dair karar verme ve birey olarak tanınma hakkının elinden alındığını ifade eder. Kadın, ya “namus” adına susturulur ya da “başlık parası” gibi ekonomik gerekçelerle bir başka hayata zorla sürüklenir. Her iki durumda da kadının özne olma hakkı ortadan kaldırılır:

“İnsandan saymayarak hor gördüğünüz niçin
Kandırmayın kimseyi gelin siz bunu geçin
Koca yaşlı insana başlık parası için
Yabana vurmadık mı emekçi kadınları” (Hülya Yıldırım’ın arşivinden)

Âşık Nurgül Kaynar “Tek Suçum Kadın Olmak” adlı şiirinde berdel ve başlık parası geleneğine atıfta bulunarak bunların kadını kimliksizleştirdiğine, fikrinin sorulmadan bir paçavra gibi evlendirildiğine eleştiri getirir. Kadının hiçbir hakkı olmadığını, önce baba evinde sonra koca evinde köleleştirildiğini, aldatılıp şiddet görmesine rağmen iffet kisvesi içinde susturulduğunu kaleme alan şair; kadının başka bir erkeği sevmeye ihtimalini bile toprağa girmekle yani öldürmekle tehdit eden zihniyeti kabul etmek istememektedir. Âşığı derinden etkileyen bu olaylar, en iyi bildiği araçla yani şiirle onun tarafından birçok kez dile dökülmüştür:

“Ya takas edilirim ya başlıkla satarlar
Sormazlar hiç fikrimi, insan mıyım ben neyim
Bir paçavra misali buruşturup atarlar
Günahkâr dudaklara sunulan garip meyim
Hizmet için doğmuşum, sanki kul köleyim ben
Edep, iffet ve ahlak bir tek benim için var
Aldatılıp, dövülüp ister ki öleyim ben
Kara toprak olsun da başkası olmasın yâr” (Nurgül Kaynar arşivinden)

Kadın âşıkların şiirlerinde kadına yüklenen toplumsal rollerin kadını kimliksizleştirdiği ve herhangi bir alanda söz hakkı tanımadığına işaret edilmektedir. Hem her şeyi yapan hem de hiçe sayılan bir varlık gibi görülmeleri bir kadın olarak âşıkları derinden sarsmış ve bu konuda her mecrada sayısız şiirler söyleyerek bütün kadınların sesi olmuşlardır. Makalenin ilk kısmından itibaren vurgulanan bütün rollere rağmen kendileriyle ilgili en önemli ve hayati konularda bile söz hakkının bulunmadığını dile getiren âşıklar, belki de en çok bu konuya eleştiri getirmişlerdir.

5. Görünürlük ve Kamusal Alanda Kadın

Serpil Sancar, toplumsal cinsiyetin kavramının ideolojik ve toplumsal bir kurgu olduğu görüşünü öne sürerek bazı toplumsal işlerin belirli cinsiyetlere “doğal” olarak atmış gibi görüldüğünü iddia eder. Ona göre toplumsal yapıda çocuk yetiştirmek için “kadın gibi” duygusal ve sabırlı olmak gerektiği, asker olmak için ise “erkek gibi” güçlü ve dayanıklı olunması gerektiği varsayılır. Hâlbuki burada kadın ile asker arasındaki fark biyolojik değil, ideolojik ve toplumsaldır. Özellikle emek biçimleri toplumsal cinsiyetle belirlenmiştir. Ev içerisindeki ücretsiz emek, kadınların sevgi ve fedakârlıkla yaptıkları işler olarak görülürken fabrikadaki endüstriyel üretim, erkeklerin fiziksel gücüne dayanır ve bunun karşılığında erkek, ücretli emekten elde ettiği gelirle ekonomik bağımsızlık, aile içinde otorite ve toplumsal ayrıcalıklar kazanır. Ev kadını ise çoğu zaman kendi adına sosyal güvenlik haklarından dahi mahrum iken erkekler para kazanmanın sağladığı serbestlikten ve sosyal güvencelerden faydalanırlar (Sancar, 2017: 23-24).

Ataerkil toplum yapılarında kadın, büyük ölçüde eve bağımlı bir konumda bulunurken Sanayi Devrimi ile birlikte bu yapıda köklü değişiklikler yaşanmıştır. Modern sanayi, ataerkil toplumun küçük ölçekli atölyelerini büyük fabrikalara dönüştürmüş, üretim biçimlerini ve emek ilişkilerini yeniden şekillendirmiştir. Sanayi geliştikçe, kadın emeğine olan ihtiyaç da artmış; bu süreçte kadınlar sadece ev işlerini sürdüren bireyler değil, aynı zamanda fabrikalarda çalışan işçiler haline gelmişlerdir. Böylece kadın için

hem evde hem de iş yerinde süren çifte emek yükü ortaya çıkmıştır. Bu durum, kadınların görünürde üretime katılarak “toplumsal alanda yer edinmeleri” gibi algılansa da aslında onların daha da sömürülmesine ve ezilmelerine neden olmuştur. Bu bağlamda Marx, Engels ve Lenin’in kadın, aile ve emek üzerine görüşleri oldukça önemlidir. “Kadın ve Aile” adlı eserde kadının tarihsel olarak nasıl ezildiğini ve bu ezilmenin aile kurumu aracılığıyla nasıl meşrulaştırıldığını detaylı şekilde ele alınır. Kadın emeği hem tarımsal üretimde hem de sanayi üretiminde düşük ücretli, güvencesiz ve değersiz bir iş gücü olarak değerlendirilmiştir. (Marx vd., 2008).

Âşıklık geleneği, erkek egemen bir çerçevede biçimlenerek günümüze kadar gelmiştir. Muamma, lebdeğmez, atışma, gezgin âşıklık gibi genellikle erkek âşıklar tarafından örneklerinin verildiği ritüellerin varlığı kadın âşıkların bu geleneğin dışında kalmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte elbette ki kadın âşıklar geleneğe dair sınırlı sayıda da olsa örnekler vermiştir. Erkek âşıkların kadın âşıklarla yaptığı atışma örneklerinde onlara “bacı, ana, kardeş” şeklinde hitap etmesi, âşıkların, kadın kimliğinden sıyrılarak kutsallaştırıldığını göstermektedir. Böylelikle kadın âşıkların özel alandan kamusal alana çıkarken “ana” veya “bacı” gibi kavramlarla kutsandıkları ve varlıklarının meşru hale getirildiği anlaşılmaktadır. (Tetik Işık ve Aras, 2022: 241-242).

Kadın âşıkların kullandığı mahlaslarda sıkça rastlanan ve dikkat çeken bir unsur, “bacı” ifadesidir. Bu unvan, (örneğin Şahsenem Bacı, Nurşah Bacı, Sinem Bacı, Arzu Bacı), kadın âşıkların kimliklerini inşa ederken benimsedikleri ortak bir temsile işaret etmektedir. “Bacı” kavramı, geleneksel toplum yapısında kadına atfedilen saygın ve mahremiyet içeren bir konumu yansıtarak kadın âşıkların erkek egemen edebî ve sosyal ortamlarda kabul görmelerini kolaylaştıran bir strateji işlevi görmektedir (Çınar vd., 2008: 50). Bu yönüyle, mahlaslardaki “bacı” kullanımı sadece bir isim tercihi değil, aynı zamanda kadının kamusal görünürlüğüne meşrulaştırma ve toplumsal normlara uyum göstererek alanda var olabilme çabasının bir göstergesidir. Dolayısıyla bu kavram, kadın âşıkların kültürel kodlar içinde kendilerine yer açmak için başvurdukları toplumsal cinsiyet temelli bir meşruiyet aracı olarak görülebilir. Bu başlık altında incelenen kadın âşıkların şiir örnekleri şöyledir:

Hülya Yıldırım’a ait aşağıdaki dördlük, kadınların özellikle emekçi kadınların mülkiyet hakkından nasıl dışlandığını ortaya koyar. Kadına tapunun bile layık görülmemesi, onun toplumsal konumunun hâlâ “ait olunan” bir nesneye indirgenmiş olduğunu gösterir. Tapu gibi sembolik bir mülkiyet

hakkının esirgenmesi, kadının kamusal ve hukuki alanda görünürlüğünün kasıtlı olarak sınırlandırılmasıdır. Aslında bu kısıtlamaya kadınların alıştırıldığı ve kabul ettirildiği de ifade edilmektedir. Kadınlar, toplumun dayattığı ahlaki kalıplar nedeniyle kendi arzularından, kimliklerinden ve seslerinden korkar hale gelmiştir. Burada önemli olan sadece erkek egemen yapı değil, kadının da bu yapıyı içselleştirmiş olmasıdır. Buradaki “çarşaf”, yalnızca bir kıyafet değil, kadının kamusal alandan silinmesini simgeleyen metaforik bir ifadedir. Kadının bedeni, sesi ve kimliği bastırılmış adeta görünmez hale getirilmiştir. Bu, kadının sadece fiziksel değil, kültürel ve politik olarak da yok sayılması anlamına gelmektedir:

“Esirgeyip tapuyu Fatma ile döndüğümüzden
Nasıl da çekindiniz kadınca efendimizden
Nefsimize yenilip korkarak kendimizden
Çarşafa bürmedik mi emekçi kadınları” (Hülya Yıldırım’ın arşivinden)

Efruze mahlaslı Songül Yurdağül, kendisine bir programda “Sen kimsin?” sorusuna yanıt olarak verdiği şiirinin ilk dizesinde “Kalemimle şu âlemi yazarım,” başka bir dördlüğünde “Ozanım, kimseyi tanımam bilmem” ve daha nicelerini icra ederek kamusal alanda varlığını göstermiştir. Şiirin son dördlüğünde mahlasıyla kendisini bildirerek “Bozok Yaylasında dengimi bulun” diyerek meydan okumuştur. Bu dizeler şairin kendine, yeteneğine, kalemine, mesleğine güvendiğini göstermektedir. Geleneksel toplumda yaşadığı halde eril gelenek içinde şiirler yazarak bu şiirleri çeşitli programlarda, televizyon ve radyoda icra eden Âşık Efruze yaşadıklarına eleştiri getirerek bir başkaldırıda bulunur:

“Efruze'yim, şimdi tanıyıp bilin.
Bozok Yaylası'nda dengimi bulun.
Böylesi garibim, böylesi yalın,
Oğuzlar'dan gelen kutlu soy benim” (Songül Yurdağül’ün arşivinden)

Yukarıda “Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Ozan Kadın” başlığı altında da incelenen Hülya Yıldırım’a ait “Suç mu oldu” adlı şiir; kadın olmak, kadın âşık olmak, kadın âşık olarak görünür olmak, kadın âşık olarak kamusal alanda görünür olmak gibi sadece kendi değil bütün kadınlar ve bütün kadın âşıklar adına söylenmiştir. “*Kadınım ya ozanlığa başladıysam suç mu oldu / Zorluklara göğüs gerip döşlediysem suç mu oldu*” dizeleri kadın hem fiziksel hem de duygusal emekle bir şeyler inşa ettiğini söylüyor: “döşlemek”, bir şeyi kurmak, örmek anlamındadır. Bu kadının hem kendi kimliğini hem de yaşamını inşa etmesi, toplumda yer edinmeye çalışmasıdır. Kendi emeğini ve sesini ortaya koymak istemesi, bir tür görünürlük talebidir. Fakat bu talep bile

toplumda bir tehdit olarak algılanmaktadır. Kadının görünür olması, toplumun alıştığı “gölgedeki” konumunu terk etmesi anlamına geliyor ki bu da ataerkil sistemin kolay kabul edebildiği bir durum değildir. Bu konudaki eleştirilerini de kadın âşıklar sözlerini sakınmadan yapmışlardır.

6. Günümüz Şartlarının Kadın Âşıkların Üzerindeki Etkisi

Toplumsal roller kadınlığın ve erkekliğin sosyal ortamlarda ifade edilışıdır. Kadınların ve erkeklerin toplumun yazdığı senaryoya bağlı kalarak rollerini oynamaları beklenir. Erkekler, kişilik özellikleri ve davranışları doğrultusunda erkeksi; kadınlar için uygun olduğu düşünülen davranışlar ise kadınsı roller olarak adlandırılır. Bu kadınsı ve erkeksi roller, cinsiyetten bağımsız olarak ortama ve mesleki etkinliklere göre değişmektedir. Üstelik bütün bunlar daha çocukluktan itibaren öğrenmeye başlanır. Çocuklar toplum tarafından kız ya da erkek çocuk olarak sınıflandırılmalarının ardından cinsiyetinin getirdiği kültürel sorumluluğu anlayıp yaşamaya başlarlar. Bireyler, çocukluktan itibaren oyun ve oyuncak seçimini, mesleklerini ve hatta kişilik özelliklerini onların cinsiyetlerine uyumlu ya da değil olarak seçmeyi öğrenirler (Dökmen, 2010: 29,31). Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde âşıklık geleneğinde kadın âşıkların geçmişte kadın olmanın olumsuz etkilerinin çok fazla yaşadığı görülmektedir. Günümüze gelindiğinde ise bugünün koşullarının hayatı kolaylaştırıcı etkisinin olumlu örnekleri, kadın âşıkların sanatlarını icra özgürlüklerinde de görülmektedir. Bu örnekler bakıldığında dikkat çekenler şöyledir:

Âşık edebiyatının en belirgin geleneklerinden biri de diyar diyar gezmektir. Geçmişte kadın âşıkların bu geleneği uygulama imkânı yokken günümüzde âşıklar televizyon, radyo, internet gibi elektronik kültür ortamlarında kendilerini tanıtır mesleklerini icra edebilmektedirler (Köksel, 2012: 45). Kadın âşıklar; şiir kitabı çıkartarak (Melek Hatun, Efruze Sultan, Leylican, Ozan Şahini, Nurgül, Dost İpek, Âşık Gülcihan, Âşık Suna, Sarıcakız, Damla, Ozan Gülçınar gibi), şiirlerini antoloji, gazete, dergi, internet sitesi gibi mecralarda yayınlarak (Efruze Sultan, Melek Hatun, Leylican, Ozan Şahini, Nurgül, Dost İpek, Âşık Gülcihan, Âşık Derya, Sarıcakız, Damla gibi), radyo ve televizyon programına katılarak (Efruze Sultan, Melek Hatun, Leylican, Ozan Şahini, Âşık Gülcihan, Âşık Suna, Âşık Derya, Selvinaz, Sarıcakız, Damla, Ozan Gülçınar gibi), halk ozanları derneği benzeri çeşitli kuruluşlara üye olarak (Ozan Şahini, Melek Hatun, Efruze Sultan, Leylican, Nurgül, Âşık Gülcihan, Selvinaz gibi) bunun örneklerini vermişlerdir (Turan vd., 2011).

Kadın âşıkların âşıklığa geçişini ve icra sürecini kolaylaştıran önemli etkenlerden biri de aile ve yakın çevrenin saza ve söze yatkınlığı, aileden birinin daha önce âşıklığa geçmiş olması ve dolayısıyla onların desteğidir. Bunun örneği Âşık Sarıcakız, Fatma Taşkaya, Şah Turna, Döne Sultan, Âşık Nurşah gibi âşıklarda görülmektedir (Köksel, 2012: 36-37).

Kadın âşıklarımızdan Dost İpek mahlasını kullanan İpek Bayrak, Avrupa’da katıldığı çalışma ortamlarında kadın ozan olmanın zorlukları olduğunu vurgularken gelenek içinde bir kadın olmanın ayrıcalığı olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: “Ozanlık geleneğinde kadınların çok öne çıkmadıkları ortamlarda kendimi ifade etmenin zorlukları yanında bu mekânlarda kadın olarak var olmanın çok büyük avantajları olduğunu da zaman içinde gördüm.” (Turan vd., 2011: 211).

Âşık Suna mahlaslı Telli Suna Gölpek, evlenmeden önce saz çalmak istemiş fakat çevrenin tepkisinden çekinen ailesi ona izin vermemiştir. Gördüğü bir rüya sonrası gizli gizli saz çalan âşık, halkın evliya gözüyle baktığı Kamçılı Veli Dede’nin ailesine verdiği “Aranızda âşık yetişiyor.” telkiniyle cesaretlenmiş ve halk arasında yüksek itibarlı biri olan Haydar Dede’nin teşvik etmesiyle cemlerde deyiş söylemeye başlamıştır. Aynı âşık, Almanya’daki çağdaşının davetine eşinin izin vermemesi nedeniyle iştirak edememiştir (Turan vd., 2011: 493-494). Bu örnekten anlaşılacağı üzere kadın âşık olmanın zorlukları, onların görünürlüğüne bir engel olarak karşılırlarına çıkmıştır.

Sonuç

Âşıklık geleneği içinde birçok âşık yetişmiş ve bu âşıklar hitap ettiği çevrenin duygu ve düşüncelerini onların dilinden, sesinden, onlara ait müzik aletiyle ifade etmiş ve onların içinde yaşayarak şiirlerini icra etmişlerdir. Sazla şiir söylemek, gezginci bir hayat, duyguları dile getirmek bu geleneği geleneksel toplum yapısı içinde kendiliğinden gelişen erkek egemen bir şekle büründürmüştür. Zira âşıkların şiirlerini icra ettikleri ve geleneksel olarak mesleki birikimlerini aktardıkları başlıca sosyal mekânların âşık kahvehaneleri, köy odaları, panayırlar ve semai kahvehaneleri gibi kamusal alanlar olduğu görülmektedir. Bu ortamlarda âşık edebiyatı, büyük ölçüde sözlü kültürün devamlılığı içinde kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Bu icra ortamları, tarihsel ve toplumsal olarak erkekler arasında kurulan iletişimin, eğlencenin ve kültürel paylaşımın merkezleri olduğundan kadının bu kamusal alanlara erişimi kısıtlanmıştır. Geleneksel yapıda kadına anne, kardeş, eş ve ev hanımı, köyde çiftçi gibi belli başlı toplumsal cinsiyet rolleri verildiği için

geleneksel rollerin dışına çıkması sosyal ve kültürel anlamda sorun teşkil etmiştir. Bu çerçevede âşıklık geleneği içinde yetişen kadın âşıkların erkek egemen yapıya sahip icra ortamlarında görünürlük kazanmaları ve sanatlarını icra etmeleri zor olmuştur. Öyle ki bir kadın olarak kadına biçilen rollerin dışına çıkmak yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal bir sınırı aşmayı gerektirmiştir. Kadın âşıklar bu sancıyı, şiirleriyle dile getirerek hem kamusal alana erişimde hem de gelenek içinde yer edinme sürecinde toplumsal cinsiyet temelli engelleri aşmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, incelediğimiz şairlerin üretimleri yalnızca bireysel bir söz söyleme çabası değil, aynı zamanda kadınların kamusal alanda ve kültürel hafızada yer edinme mücadelesinin de bir parçasıdır.

Makalede şiirleri incelenen kadın şairler farklı coğrafi bölgeler ve sosyo-kültürel koşullar altında yetişmişlerdir. Buna rağmen kadın şairlerin şiirlerinin içeriğinde belli konularda paralellik olduğu gözlemlenmiştir. Böyle bir söylem benzerliği, bireysel ve bölgesel farklılıklara rağmen kadınlara yönelik toplumsal bakışın büyük ölçüde değişmediğini, ataerkil sistemin belirlediği toplumsal cinsiyet rollerinin hükmünün devam ettiğini göstermektedir. Üstelik kadın âşıkların çevresindeki insanların eğitilmiş olmaları da bu duruma bazen engel olamamaktadır. Fakat buna rağmen bu sorunların üstesinden gelmeyi başaran âşık kadınlar da mevcuttur.

Asırlarca gelenek içinde erkek âşıklar kadın içerikli şiirlerde sevgi, aşk, Anadolulu olma, ana olma gibi temaları tercih etmişlerdir. Bunun nedenleri arasında sosyolojik, psikolojik, kültürel alt yapı, ahlaki değerler gibi pek çok şey sıralanabilir. Fakat kadın âşıkların şiir içeriklerinde bu temalardan daha fazlası görülmektedir. Bu çalışmanın içeriği de kadın âşıkların kendi yazdığı şiirlerde bu tematik farklılıklara nasıl bir eleştiri getirdikleri ile ilgilidir. Kadın âşıkların eleştirileri incelendiğinde bilhassa dikkat çeken nokta aynı olaylara kadınsal ve tarafsız bir bakış sergilemeleridir. Bu şiirlerde kadının aşk, sevgi ve evlilik gibi kutsal alanlarda gerçek bir taraf bile olmadığı eleştirisi dikkat çekmektedir. Kadın âşık, fedakârlık temasını romantizmden çıkartarak toplumsal gerçekliğe dönüştürür. Erkek âşıkların rahatlıkla dile getirdiği aşk, sevda gibi duyguları kadın âşığın dizelere dökmesi kendisinin ayıbı olarak etiketlendiğini dile getiren âşıklar, birçok şiirinde sevdalarını gizleyerek veya kapalı ifadelerle söylemek zorunda bırakılmalarını eleştirmişlerdir. Kadın âşıklar, eleştirel başka bir tema olarak evin bütün işlerini yapan kişi olarak mülkiyet hakkının olmamasını, nesil yetiştiren bir anne olarak kamusal alanda görünür olmamasından kaynaklanan bir mağduriyeti şiirlerinde dile getirmişlerdir.

Kadın âşıklar tarafından şiir aracılığıyla hem âşık edebiyatı geleneği yeniden yorumlanmakta hem de toplumsal cinsiyet normlarına karşı alternatif bir söylem geliştirilmektedir. Dolayısıyla kadın şairlerin bu şiirsel üretimleri hem edebi hem de sosyokültürel bağlamda dönüşüm yaratan önemli metinler olarak değerlendirilmelidir. Akademik alanda bu dönüşümün bir göstergesi olan bu makale doğrultusunda kadın âşıkların sesi, eleştirel bakış açısı ve farkındalıklı davranışları belgelenerek sonraki çalışmalara kaynaklık edecektir.

KAYNAKÇA

- ALTUN, Işıl (2017), “Kadın Âşıkların “Kadın” Algısı Üzerine Emik Bir Yaklaşım”, *Turkish Studies*, 12.30, 665-674.
- AYDIN, Mustafa (2016), *Sistemik Aile Sosyolojisi*, Çizgi Kitabevi, Ankara.
- BHASİN, Kamla (2003), *Toplumsal Cinsiyet, Bize Yüklenen Roller*, Çev. Kader AY, Kadav Yayınları, İstanbul.
- BRAIDOTTI, Rosi (2017), *Göçebe Özneler Çağdaş Feminist Kuramda Bedenleşme ve Cinsiyet Farklılığı*, Çev: Öznur KARAKAŞ, Kolektif Kitap, İstanbul.
- CHANTER, Tına (2022), *Toplumsal Cinsiyet*, Çev. Mehmet ERGUVAN, Fol Kitap, Ankara.
- ÇINAR, Sevilay, KARAHASANOĞLU, Songül, ŞENEL, Süleyman (2008), “Kadın Âşıkların Âşık Sanatı İçerisinde Toplumsal Rollerle Konumlanma Problemleri”, *İTÜ Sosyal Bilimler Dergisi/b*, 5.2, 45-56.
- ÇINAR KÖYSÜREN, Aliye (2013), *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet*, Sentez Yayınları, Ankara.
- ÇOBANOĞLU, Özkul (2007), *Âşık Tarzı Edebiyat Geleneği*, 3F Yayınevi, İstanbul.
- DÖKMEN, Zehra Y. (2010), *Toplumsal Cinsiyet*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- GÜNAY, Umay (2015), *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- GÜRSOY, Elif (2017), “Kadına İlişkin Namus Algısının Kadın Sağlığı Üzerine Sınırlayıcı Gücü”, Ed: Derya ALTUN ve Huriye TOKER, *Toplumsal Cinsiyet Farklı Disiplinlerde Yaklaşımlar*, Nika Yayınevi, Ankara, 79-106.
- KAPLAN, Haktan (2023), *Kadın Âşıklar*, Nobel Bilimsel Yayınları, Ankara.
- KÖKSEL, Behiye (2012), *20. Yüzyıl Âşık Şiiri Geleneğinde Kadın Âşıklar*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- KÖPRÜLÜ, Fuad (2004), *Saz Şairleri I-V*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- MARX, ENGELS, LENİN (2008), *Kadın ve Aile*, Çev. Arif GELEN, Sol Yayınları, Ankara.
- ÖZARSLAN, Metin (2001), *Erzurum Âşıklık Geleneği*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- SANCAR, Serpil (2017), *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, İletişim Yayınları, İstanbul.

KADIN ÂŞIKLARIN KENDİLERİNE BİÇİLMİŞ
GELENEKSEL ROLLERE CİNSİYET EŞİTLİĞİ BAĞLAMINDA
ELEŞTİREL YAKLAŞIMLARI

- SAYILAN, Fevziye (2012), *Toplumsal Cinsiyet ve Eğitim: Olanaklar ve Sınırlar*, Dipnot Yayınları, Ankara.
- ŞENER, Gülüm, ÇAVUŞOĞLU, Çağla, IRKLI, Halil İbrahim (2016). “Medya ve Toplumsal Cinsiyet”, Haz: Feryal SAYGILIGİL, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, Dipnot Yayınları, Ankara, 163-184.
- TANRIKULU, Nazım İrfan (2000), *Âşıklar Divanı*, İstanbul.
- TETİK IŞIK, Seher ve ARAS, İnanç (2022), “Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın Âşıklar: Âşık Şahsenem Örneği”, *Yegah Müzikoloji Dergisi*, V.2, 237-250.
- TOURAINÉ, Alain (2007), *Kadınların Dünyası*, Çev: Mehmet MORALI, Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- TURAN, Fatma Ahsen ve AYDIN, Oğuzhan, GÜLEGÜL, Gülşah, Reyhan Gökben (2016), *Sazın ve Sözün Sultanları Yaşayan Halk Şairleri VIII*, Gazi Kitabevi, Ankara.
- YILMAZ, Cemile (2020), “Bourdieu’da Temel Kavramlar ve Simgesel Şiddet Analizi”, *Habitus Toplum Bilim Dergisi*, 1, 161-179.
- YUVAL, Davis Nira (2016), *Cinsiyet ve Millet*, Çev. Ayşin BEKTAŞ, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ZEYBEKOĞLU, Özge (2013), *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Erkeklik Olgusu*, Eğiten Kitap Yayınları, Ankara.

AĞIZ, KÜLTÜR, KİMLİK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ÂŞIK DAVUT SULARÎ'NİN DİLİNDE ERZİNCAN AĞZI*

*Dialect in the Context of the Relationship Between Culture and Identity
Erzincan Dialect in the Language of Âşık Davut Sularî*

Sertan ALİBEKİROĞLU**

ÖZ: İnsanoğlunun içerisine doğduğu aileden başlayarak edindiği dil ana dilini oluşturur. Edinilen bu ilk ana dili daha çok yörenin ağız özelliklerine dayanır. Bu nedenle dil edinimi ağız özelliklerinin ağır bastığı konuşma dili ile başlar. Öncelikle ağız özelliklerinin baskın olması ile başlayan dil edinim süreci, başta eğitim öğretim olmak üzere, iletişim araçlarının ve ölçünlü dili kullananların artmasının etkisiyle, zamanla toplumun hemen hemen bütün üyelerinde ölçünlü dile doğru evrilir. Her ne kadar süreç sonunda ölçünü dilin özellikleri daha geniş boyutta edinilip öğrenilse ve kullanılmaya başlansa da ana dilin ilk nüveleri olan ağızların izleri ve etkisi insanların belleğinden silinmez. Ağızların bellekte kalıcı olarak yer etmesinin nedenlerinin başında bireylerin dil edinimi ile birlikte kimlik edinimi ve kültürlenmelerinin de ilk araçlarından birinin konuşma dili olarak edindikleri ilk şekillerin ağızlar olması gelir. Bu nedenle de insanlar başta hemşehrileri olmak üzere kültürel kimliklerini ifade ederken sıklıkla ağız özelliklerine ve yerel söz, deyim ve atasözlerine başvurulur. Yörelinin ağız özelliklerini en iyi ve etkili bir şekilde kullanan kişilerin başında gelen âşıklar da eserlerinde ağız özelliklerine yer verirler. Çünkü âşıkların beslendikleri ilk kaynaklar yine içine doğdukları çekirdek aile ve onun kültürünün yaşadığı ağızdır. Dünyayı yöresinin ağız ile tanımaya başlayan âşık, eserlerinde evrensel seslense de ait olduğu kimliğin, kültürün izlerini yansıtmaya, bununla da köklerine bağlılığını göstermeye çalışır. Yöresinin ağız özelliklerini eserlerinde gösteren âşıklardan biri de Davut Sularî'dir. Bu çalışmada, ağızların dil, kimlik, kültür açısından önemini göstermek amaçlanmıştır. Bu amaç için Alevi-Bektaşî inanç sistemine bağlı ve Erzincan ili ağızları ile eserler veren Âşık Davut Sularî'nin eserleri örneklem olarak kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ağız, Kültür, Kimlik, Sularî, Âşık

* Bu makale, 29-20 Ekim 2025 tarihleri arasında “Kureyşan Ocağı ve Âşık Davut Sularî Sempozyumu”nda ‘Âşık Davut Sularî'nin Dilinde Erzincan Ağızı’ başlığıyla sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gaziantep, alibekiroglu@gantep.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5820-8723



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 21.11.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 02.04.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

ABSTRACT: The language that human beings acquire, starting from the family they are born into, constitutes their mother tongue. This first mother tongue acquired is mostly based on the dialect characteristics of the region. For this reason, language acquisition begins with the spoken language, where dialect characteristics predominate. The language acquisition process, which begins with the dominance of dialect characteristics, evolves towards the standard language in almost all members of the society over time, with the effect of communication tools, especially education and training, and the increase in the number of people using the standard language. Even though the features of the standard language are acquired, learned and used to a greater extent at the end of the process, the traces and influence of the dialects, which are the first core of the mother tongue, cannot be erased from people's memories. The main reason why dialects have a permanent place in memory is that dialects are the first forms that individuals acquire as spoken languages, which are one of the first tools for their identity acquisition and acculturation, along with language acquisition. For this reason, when people express their cultural identities, especially to their fellow countrymen, they often resort to dialect characteristics and local words, idioms and proverbs. Bards, who are among the people who use the dialect characteristics of their regions in the best and most effective way, also include dialect characteristics in their works. Because the primary sources from which aşiks are nourished are the nuclear family they were born into and the mouth in which their culture lives. The bard who begins to know the world through the dialect of his / her region, address the universal in his / her works, but also tries to reflect the traces of the identity and culture to which he / she belongs, and thus to show his / her loyalty to his / her roots. One of the bards who reflects the dialect characteristics of his region in his works is Davut Sularî. This article aims to show the importance of dialects in terms of language, identity and culture. For this purpose, the Works of Âşık Davut Sularî, who adhered to the Alevi-Bektashi belief system and produced works in the dialects of Erzincan province, were used as samples.

Keywords: Dialect, Culture, Identity, Sularî, Minstrel

Cite as / Atıf: ALİBEKİROĞLU, S. (2026). Ağız, Kültür, Kimlik İlişkisi Bağlamında Âşık Davut Sularî'nin Dilinde Erzincan Ağız. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 155-170. <https://doi.org/10.33207/trkede.1828127>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.

Telif	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
Hakkı/Lisans:	
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Uluslar, dil ve ölkü birliğı etrafında tarihi ve coğrafi derinlikte ve genişlikte oluşarak varlıklarını sürdürürler. Türkler, ulus kimliğini tarihin erken devirlerinde oluşturarak Türk ulusu adı altında M.S. VI. yüzyılda Kök Türk (Göktürk) Devleti adıyla tarihin ilk ulus-devletlerinden birini kurmuşlardır (Ergin, 2013: 16).

Bu durum Türklerin, tarihin erken devirlerinde ortak bir dile, tarihe sahip olma, birlikte yaşama arzusu taşıma, ortak gelecek tasavvuru şeklinde özetlenebilecek bir anlayış ile bir araya gelmiş olduklarını göstermektedir. Özellikle birlikte yaşama arzusu, ortak bir gelecek tasavvuru ortak bir dil etrafında şekillenebileceğı ve ancak bunu gerçekleştiren toplumların bir ulus olarak ortak tarihe sahip olacakları düşünüldüğünde ortak dilin bir tutkal görevi gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır (Ünalın, 2002: 121; Karaağaç, 2005: 8). Bir ulusun dili ve o dil etrafında oluşan ürünlerinin

toplamı olan kültürden (Tezcan, 1997: 4; Gülensoy, 2000: 9) konu açıldığında akla gelen ilk ürünlerin başında ulusun sözlü ürünleri ve bu sözlü ürünler içerisinde de türküler, ninniler, destanlar, masallar, kısaca sözlü dil ürünleri başta gelir. Bunların yanı sıra yazılı ürünler de ortak dilde yaratılmış diğer ürünleri oluşturur. Bu nedenle, bir ulusun kimliğini ulusun dili etrafında oluşmuş ürünlerinin toplamı oluşturur, demek mümkündür (Kaplan, 1983: 117). Buradan hareketle, iletişimin en gelişmiş aracı olmasının yanı sıra dilin, kültürlenmenin ve kimlik edinmenin de en gelişmiş aracı, ayrıca ulusun varlığının devamının garantisi olduğunu da görmek gerekmektedir. Çünkü kültürlenme ve kimlik aktarımı aynı zamanda dilin yaşamı ile ilgili olup, bir dil zaman içerisinde aktarılabilirdiği ölçüde var olmaktadır (Saussure, 2014: 65).

İnsanlar, dünyayı dillerinin olanakları ölçüsünde kavrayıp anlayabilir ve anlatabilir. Bu anlama ve anlatma çabası sürecinde bireysel ve toplumsal kimliklerini kazanırlar. Bu süreç insanoğlunun içerisine doğduğu ailede ve doğumu takip eden ilk dört yıl içerisinde formal bir öğrenme sürecinden geçmeden başlar (Mergen, 2023: 7; Haznedar, 2021: 9). Bu nedenle aile ortamında edinilen dil kişinin ana dilini oluşturur. Edinilen bu ilk ana dili daha çok yörenin ağız özelliklerine dayanır. Çünkü ebeveynler ve özellikle yaşlılar, genel olarak insanoğlu, konuşma anında kendini en rahat hissettiği sözcük ve tarzda konuşma eğilimindedir. Bundan dolayı ana dili edinimi çekirdek ve geniş aile ile birlikte mahalle, köy gibi sınırları belirli dar alanlarda ve ağız özelliklerinin ağır bastığı konuşma dili ile başlar. Bireyler doğumdan sonraki ilk dört yıl boyunca ağız özelliklerine dayalı ana dili ile dil, kimlik ve kültür edinimi süreci yaşarlar. Böylece, ağızlar kimlik ve kültür inşasının temelini oluşturlar. Bu nedenle ana dili ediniminin temeli konuşmaya dayalı bir süreç olduğu için ana dili ve ağızlarının dil edinimine etkileri üzerinde durmak gerekmektedir. Buradan hareketle ağız kavramını ve özelliklerini kavramak ağızların kimlik ve kültür oluşumuna etkilerini anlamak için faydalı olacaktır. Türkçede ağız, bir dil içerisinde yer almakla birlikte bölgelere göre konuşma dilindeki ses ve söyleyiş ile bazı söz dizimi farklılıklarına dayanan dil biçimleri, şeklinde tanımlanabilir (Aksan, 1995: 142; Gencan, 2007: 45; Hengirmen, 2009: 18-19; Gülensoy, 2000: 91; Koç, 1996: 18; Eker, 2013: 39). Ağız ile ilgili tanımlama ve açıklamalardan bazıları da şöyledir: “Ağız, (Alm. Mundart, Lokalsprache, Sondersprache, Fr. parler, İng. local language, vocational slang) bir dil alanı içinde görülen konuşma biçimlerini, söyleyiş türlerini, kimi durumlarda da toplumsal özellikleri yansıtan kullanımların her biri.” (Vardar, 2002: 14). Güncel Türkçe Sözlük’ün (2025) ağız maddesinde: “11. İsim, dil bilimi Belli

yerleşim bölgelerine özgü, yazı dili hâline gelmemiş dil; diyalekt: Rumeli ağzı, Konya ağzı, Muğla ağzı, Siverek ağzı vb. 12. İsim, müzik Bir bölgenin müzik kültüründe görülen söyleyiş özelliklerinin tümü.” şeklinde açıklanmıştır.

Özellikle Güncel Türkçe Sözlük'te ağız ile ilgili olarak 12. maddede verilen açıklama yöresel müzik kültürüne yaptığı atıf ile dikkat çekicidir. Çünkü yöresel ürünlerin başında gelen türkü, destan, masal vb. halk edebiyatının sözlü kaynakları ilgili yörenin pek çok ağız özelliğini barındıran sözel ürünlerdir.

Yukarıda bahsi geçen ağız ve kültür ilişkisine geri döndüğünde öncelikle, konuşma dilinde ağız özelliklerinin baskın olması ile başlayan ve yöresel müzik kültürü ile pekişerek devam eden dil edinim süreci, başta eğitim öğretim olmak üzere, iletişim araçlarının ve ölçünlü dili kullananların artmasının etkisiyle zamanla toplumun hemen hemen bütün üyelerinde ölçünlü dile doğru evrilir. Her ne kadar bu süreçler sonucunda ölçünlü dilin özellikleri daha geniş boyutta edinilip öğrenilse de ana dilin ilk nüveleri olan ağızların izleri ve etkisi insanların belleğinden silinmez. Bunun öne çıkan nedenlerinden biri olarak yöresel müzik kültürünün etkilerini yadsımamak gerekmektedir. Müzik kültürünün yanı sıra ağızların bellekte kalıcı olarak yer etmesi ve bireylerin dil edinimi ile birlikte kimlik edinimi ve kültürlenmelerinin de ilk araçlarından birincisinin ağızlar olduğu unutulmamalıdır. Bu nedenlerden dolayı insanlar, başta hemşehrileri olmak üzere, kültürel kimliklerini ifade ederken sıklıkla ağız özelliklerine ve yerel söz, müzik unsurlarına (türküler, ninniler, halk hikâyeleri vb.), deyim ve atasözlerine başvururlar. Kimi il, ilçe ve yörelerde bir tür aidiyet şifresi olarak bazı seslenme ifadelerinin de kullanıldığı görülmektedir: Osmaniye'de *aga / agam*, Elazığ'da *gakgo / gakgoş*, Erzurum'da *dadaş*, Kahramanmaraş'ta *ede* vb. bu türden ifadelerdir. Bunların yanı sıra çocuk oyunları, köy seyirlik oyunları, tekerlemeler, yanılmaçlar vb. halk ürünleri yöresel ağız özelliklerine dayanmakla birlikte ana dili için büyük bir veri sunarlar. Örneğin Ahmet Caferoğlu, iki cilt halinde yayınladığı *Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme I-II* adlı çalışmasını Balıkesir, Manisa, Afyonkarahisar, Isparta, Aydın, İzmir, Burdur, Antalya, Muğla, Denizli, Kütahya, Konya, Kayseri, Çorum, Niğde illerinden derlediği oyun, tekerleme, yanılmaçlar ve oyun ıstılahlarına (terimlerine) dayanarak oluşturmuştur (1994: X). Ayrıca, eski Türkçe ile Türkiye Türkçesi arasındaki bağların önemli bir kısmı ağızlarda görülen eskicil (arkaik) sözcükler üzerinden de takip edilebilmektedir. Nitekim bugün Anadolu ağızlarında yaşayan, kurçak (heykel), ens (üzüntü, elem), komut- (harekete getirmek),

erkış (kervan), ökürtl- (seçilmek, seçilerek atanmak), bürkür- (fışkırmak, püskürtmek) vb. (Güzel, 2021: 137) sözcükler Türkçenin yazılı ilk metinlerine kadar uzanan sözcükler arsında olup, günümüzde Anadolu ağızlarında yaşamaktadır. Bütün bunlar ağız, kimlik ve kültür ilişkisinin önemli unsurlarıdır. Ağızlar sözcükler ve gramer unsurları açısından bir yazı dilinin oluşması ve gelişmesi için de önemli kaynaklardır (Üstüner, 2000: 1-2) Nitekim günümüz Türkiye Türkçesi yazı dili İstanbul Türkçesi'ne (ağıza) dayanmaktadır. (Ergin, 1998: 11; Koç, 1996: 20).

Dil, kültür ve inançların en yalın şekli halk yaratılarında görülmektedir. Halkın binlerce yıldır halk imbiğinden damıtarak oluşturduğu halk yaratıları âşıkların (ozan, kam, baksı) dilinde ilden ile, dilden dile ana dili ile asırları aşarak taşınır. Bu durum Dedem Korkut'ta "Kolça kopuz götürüp ilden ile bigden bige ozan gezer. Er cömerdin, er nâkesin ozan bilir." (Ergin, 2008: 75) sözünde karşılık bulmaktadır. Halk yaratılarının hem yaratıcı hem de taşıyıcılarından biri olan ve başta gelen âşıklar bir topluluğun milletleşmesi ve varlığını devam ettirmesi sürecinde önemli pay sahibidir. Bununla birlikte, âşıkların söyledikleri türküler ve diğer müzik unsurlarının yerel ağızla söyleniyor olması dilin canlılığını devam ettiren, milli kimliğe zenginlik katan, bireyin bireysel ve ulusal kimliğinin oluşmasına ve böylece kültürlenmesine yarayan temel unsurların başında gelmektedir.

Dile zenginlik katan ağızların özelliklerini iyi ve etkili bir şekilde kullanan kişilerin başında gelen âşıklardır. Dünyayı yöresinin ağız ile tanımaya başlayan âşık, yerelden evrensele seslenirken bağlı olduğu yörenin kimliğini, kültürünü ağız özellikleri ve yöreye ait kimi sözlerle yansıtır. Yöresinin ağız özellikleri ile birlikte Alevi-Bektaşî kültürünün, inançlarının değerlerini eserlerinde gösteren âşıklardan biri de Davut Sularî'dir. Bu çalışmada, Sularî'nin eserlerinde Erzincan yöresi ağızlarının yansımalarına örnekler vermek amaçlanmıştır. Bunun için öncelikle âşığın hayatından önemli kesitlere, âşığı besleyen ortamlar ve tarihi süreçlere, uzandığı coğrafyalara da kısaca yer verilmiştir. Bunların yanı sıra özellikle, kültür aktarımında önemli olan, âşığın kullandığı Erzincan ağzının belirgin özellikleri ile bu özelliklerin Sularî'nin eserlerine yansması üzerinde durulmuş ve sonuca gidilmiştir.

Davut Sularî'nin Hayatı

Sularî, Erzincan'ın Tercan ilçesine bağlı Çayırılı bucağında, 1925 yılında, Veli ve Cezayir çiftinin beş çocuğundan biri olarak dünyaya gelmiştir. Davut Sularî adıyla tanınmakla birlikte resmi kaydı Davut Ağbaba'dır. Baba tarafının Kaltukzadeler olarak adlandırılan bir aile olduğu bilinmektedir.

Kaltukzadeleri yöredeki diğer ailelerden ayıran önemli sosyal statü ailenin Kureyşan Ocağı olarak bilinen Alevî ocağının soyundan gelmesidir (Duygulu, 2022: 21-22). Sularî'nin dedesi Kaltık Mehmet Ağa'nın da tasavvufî konularda şiirler yazdığı bilinmektedir. Sularî, başta saz çalma, şiir ve türkü söyleme olmak üzere tasavvuf ve Alevî kültürünün inceliklerini ilk öğretmeni olan dedesinden almıştır.

17 yaşından başlayarak ömrünün sonuna kadar âşıklık geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Sularî başlarda *Serhat Âşık*, *Kemâli*, *Sümmanî*, *Selâmî* gibi mahlasları kullanmış olmakla birlikte son olarak *Sularî* mahlasında karar kılmıştır. Bütün ömrünü âşıklık geleneğine adanmış olan Sularî başta türkü, atışma, güzelleme olmak üzere Erzincan yöresinde ve Doğu Anadolu illerinde yaygın olarak anlatılan efsaneleri, menkıbeleri şiirleştirmiş ve sazıyla sözüyle çalıp söylemiştir. Onun âşıklık geleneğine önemli katkılarından biri de Konya Âşıklar Bayramı'nın gerçekleşmesine sunduğu katkıdır. TRT'nin bölgesel radyolarında da bölge sanatçısı olarak çalışmıştır (Duygulu, 2022: 26; Acun, 2024, 87).

Aslen Zaza olan Davut Sularî, Zazacanın yanı sıra Türkçeyi de ana dil olarak kullanmıştır. Bu diller dışında Arapça, Farsça, Almanca ve Fransızca'yı da bildiğini ifade eden Sularî ana dili olan Zazaca ve Türkçe dışında Almanca da birkaç şiir yazıp söylemiştir (Duygulu, 2022: 510-551).

Sularî, pek çok ünlü âşık ve sanatçıyla beraber çalışmış ve pek çoğunu sanatıyla etkilemiştir. Âşık Beyhani, Âşık Celali, Âşık Daimi, Âşık Serdari, Mahzuni Şerif, Muhlis Akarsu gibi isimler Sularî ile çalışan ve ondan etkilenen âşıklardan bazılarıdır. Ali Ekber Çiçek, Arif Sağ, Belkıs Akkale, Sabahat Akkiraz, Erdal Erzincan gibi isimler de onun eserlerini seslendirenlerden bazılarıdır ("Davut Sularî", 2026).

Davut Sularî, Erzurum'da âşıklar kahvesinde düzenlenen bir fasıl esnasında rahatsızlanmış ve orada ölmüştür. Davut Sularî, memleketi Erzincan'a getirilerek Çayırılı ilçesinde aile mezarlığına defnedilmiştir (Duygulu, 2022: 28).

Eğitim durumu

Sularî, 1930 Erzincan'ının sosyo-ekonomik şartları içerisinde örgün eğitim-öğretim ile tanışmış, fakat yaşam koşullarının olumsuz etkisi ile ancak üçüncü sınıfa kadar okumuş ve üçüncü sınıftan şahâdetnâme alarak ayrılmıştır. Örgün eğitimdeki bu tecrübe hayatına etki etmekle birlikte onun hayatını şekillendiren asıl eğitim süreci başta dedesi Kaltık Mehmet Ağa

olmak üzere ailesi ve mensup olduğu Alevî inanç ve kültürü içerisinde aldığı eğitimidir.

“Küçük yaşlarından itibaren ailenin önemli meclislerinde, köyün ortaklaşa yapılan muhabbetlerinde, cemlerinde, dedelerin, zâkirlerin, âşıkların sohbetlerinde bulunur. Bu ortamlarda edindiği görgü ve gelenekle, buyrukların, hamzanâmelerin, makalâtın, Hz. Ali cönkleri vb. kitap ve anlatıların ışığında bilgi ile donanmıştır.” (Duygulu, 2022: 22-23).

Sularî’nin seyahatleri

Gezgin âşıklardan biri olan Davut Sularî 1940’lı yılların başlarında Leyla adını verdiği atının sırtında yolculuğa çıkmış, Türkiye’nin doğu illerinin neredeyse tamamını at sırtında dolaşmıştır. Sularî, gezgin âşık ünvanını fazlasıyla hak eden âşıklardan biridir, çünkü onun seyahatleri doğuda İran’dan batıda Hollanda’ya kadar çok geniş bir coğrafyada gerçekleşmiştir. Bu geniş coğrafya içerisindeki seyahatleri onu “kimi zaman devlet radyosunun kimi zaman özel firmaların ses kayıt stüdyosuna uğrattır. Kimi zaman dönemin aydınları ile ilişki içerisinde olmaya sevk eder kimi zaman bir tarikat şeyhiyle muhabbete yönlendirir.” (Duygulu, 2022: 26). Sularî, Dedem Korkut’ta ifade edilen “İlden ile, begden bege dolaşan” gezgin âşıkların son temsilcilerinden biridir. Gezgin âşıklardan olması Sularî’yi çağdaşı âşıklardan ayırmaktadır. (Yıldız ve Koşar, 2025: 469). Gezdiği coğrafyanın genişliği, uğradığı şehir, kasaba ve köylerin çokluğu düşünüldüğünde Duygulu’nun Sularî’nin gezginliği ile ilgili olarak söylediği: “Âşıklık mesleğinin Evliyâ Çelebisi.” (2022: 26) Sularî’yi anlatan oldukça doğru bir ifadedir.

Sularî’de Erzincan ağız

Erzincan ili ağızları farklı ağızların bir arada görülmesi, deyim yerindeyse, karışık ağız özellikleri göstermesi bakımından diğer Anadolu ağızlarından oldukça farklı bir yapıya sahiptirler. Bu ağızlar, Doğu Anadolu ve İç Karadeniz ile İç Anadolu Ağızları arasındaki geçiş noktasında bulundukları için pek çok özelliği bir arada bulundurlar. (Sağır, 1995: XI). Günümüzde Anadolu ağızları arasında görülen farklılıkların veya Erzincan ili ağızlarında olduğu gibi farklı ağız özelliklerinin bir arada bulunmasının, karışık ağız özelliklerinin bir arada yaşamasının, temel nedenlerinin Oğuz boylarının kendi içerisindeki ağız farklılıkları ile iç göçler, mecburi iskânlar vb. olduğu bilinmektedir (Buran, 1996: 3).

Karahan, *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması* adlı çalışmasında Anadolu ağızlarını bazı ses, şekil ve söz dizimi özelliklerine göre 1. Doğu grubu ağızları, 2. Kuzeydoğu grubu ağızları ve 3. Batı grubu ağızları olmak üzere üç ana ağız grubu içerisinde toplamaktadır. Bu grupelemede

Erzincan ağzını Ağrı, Artvin merkez ile Şavşat, Ardahan ve Yusufeli, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Elazığ, Erzurum, Gümüşhane, Hakkâri, Kars, Mardin, Muş, Siirt, Tunceli, Urfa (Birecik ve Halfeti hariç), Van ağzları ile birlikte Doğu Grubu Ağzları içerisinde saymaktadır (2017: 1).

Mukim Sağır tarafından Erzincan ili ağzları üzerine yapılan çalışmada ise Erzincan ili ağzlarının temel ağız özellikleri bakımından kendi içerisinde üç ana ağız, altı ağız ve altı da alt ağız grubuna ayrıldığı görülmektedir. Bu ağız grupları şunlardır:

- “1. Doğu ana ağız grubu:
 - a. Çayırli-Tercan ağız grubu
 - a1. Çayırli alt ağız grubu
 - a2. Tercan alt ağız grubu
 - b. Erzurum-Malatya ağız grubu.
2. Orta ana ağız grubu:
 - a. Refahiye ağız grubu
 - a1. Refahiye-Malatya alt ağız grubu
 - a2. Refahiye alt ağız grubu
 - b. Kemah ağız grubu
 - b1. Tan-Kardere alt ağız grubu
 - b2. Tan-Kardere hariç alt ağız grubu
3. Batı ana ağız grubu
 - a. Kemaliye ağız grubu
 - b. İliç ağız grubu”. (Sağır, 1995, 7)

Anadolu Ağzları arasındaki yeri ve kendi içerisinde tasnifi yukarıdaki şekilde tespit edilen Erzincan ağzının öne çıkan özellikleri ve bunların Sularî'nin eserlerine yansımaları ile ilgili olarak şunları söylemek mümkündür:¹

1. Azerbaycan Türkçesi ağız özelliklerinin bir yansıması olarak zamir kökenli düz-geniş ünlü teklik I. şahıs iyelik eki “-am /-em” şeklindedir:

¹ Sularî'nin eserlerinden örnekler Âşık Davut Sularî Arşiv Serisi-7: (2025, 4. Ekim), Erişim adresi: https://www.youtube.com/watch?v=y-vCRQHF0_A, Âşık Davut Sularî Arşiv Serisi-8: (2025, 6 Ekim), Erişim Adresi: https://www.youtube.com/watch?v=o7clr3hQ7DA&list=RDo7clr3hQ7DA&start_radio=1, Âşık Davut Sularî Arşiv Serisi-13: (2025, 11, Ekim), Erişim Adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=Ly-O0I7vQ2o> e-kaynaklarda yer alan eserler dinlenerek tarafımda deşifre edilmiştir.

*Davut sularî'yem, bahar seliyem
Erenlerde muhabbetin gülüyem*

2. İç ve son sete bulunan ğ, ğ, h, h, k, k, r, n, (<ñ), v (< ğ), y ünsüzleri düştüğünde ya da eridiklerinde bu ünsüzlerden önce bulunan normal süreli a, e, ı, i, u, ü, ünlüleri uzamaktadır: *dîl* (<değil), *budā* (< buğday), *sā* (< sana), vb.

*Küheylanım veren derviş süleyman
Ġula dēl halim sizlere beyan
Ben seniñ ġapından görmedim ziyan
Uzatdîn bana el dedim dedim*

3. Tarihi ve çağdaş Türk lehçelerinin pek çoğunda görülen è (kapalı e) ünlüsü Erzincan ili ağızlarında da yaygındır: *gêtdi* (< gitti), *êyisi* (< iyisi), *êşidirdik* (< işitirdik) vb.

*Derd-i devan ile eridim gêtdim
Nêce tabîbâna açıklar êtdim*

4. d, g, ğ, k, t ünsüzlerinden sonra gelen yuvarlak-ince ü, ö ünlülerinin kısmen kalınlaşması: *gûzel* (< güzel), *dókülüyor* (< dökülüyor) vb.

*Alidir imamlar başı
Ümmü gûlsüm dókdü yaşı
Gêtdi şama kesik başı
Hasanım vay, Hüseynim vay*

5. Düz- dar ünlülerde yuvarlaklaşma: *altun* (< altın), *delü* (< deli), *çaruk* (< çarık),

*bir insan genc iken fırsatı hakkı
bilmelidir fırsat geçtikten gerü
ister ağla ister saçın yol her gün
başına serem can açtıktan gerü*

6. “ğ” (yumuşak g) ünsüzünün erimesi veya düşmesi sonucunda ünlülerde uzama ve kalınlaşma: *gôtürecāk* (< götüreceğiz), *kesecām* (< keseceğim), *nidecāk* (< ne edeceğiz) vb. Bu ünsüzün düşmesi bazen sadece iki ve daha çok heceli sözcüklerde ğ'nin önündeki ünlünün uzamasına ve sonraki ünlünün yitimine neden olabilir: *geldi* (< geldiği), *dēl* (< değil), *yörd* (< yoğurt), *dērmen* (< değirmen), vb.

*Elli üçten beri mans bir çayırılı
Gelen yedi galdı, galan bir bu mu?*

*Hemen geldî gibi gibi çabaya girdi
Yol asfaltların seren bir bu mu?*

7. Nazal n'de denilen genizsi palatal n 'ñ' ünsüzünün hem kalın hem de ince sıradan ünlüler ile birlikte sık sık kullanıldığı görülmektedir.

*Davut sularîyem bahar seliyem
Erenlerde muhabbetiñ gülüyem
Ceylanlarım oynar aşkıñ seliyem
Deli boyraz gibi sazdim güzel dost*

8. Kalın sıradan ünlülerin yanında k- > ğ- değişimi: ğomşı (< kômşu~komşu), ğadın (< kadın~kadın), ğaç (< kaç~kaç), vb.

*Davut sularî der olan işlerde
Dolandım peşiñde yaznan ğışlarda
Bir nişanıñ vardır durnada ğuşlarda
Sanki pervaz vuran durna toy oldu*

9. k ünsüzünün kalın sıradan ünlülerin yanında zaman zaman h'ye değiştiği görülmektedir. Bu değişim Sivas ve yöresi ağızlarının etkisi ile ortaya çıkmaktadır: arħa (< arka~arka), çoħ- (< çok~çok), vb.

*Çoħ gayet yüksekdir geldigim yollar
Ancaħ aşağıda dereler beller
Öyle çamlar öyle ormanlar beller
Tekir yaylasını geçdim de geldim*

10. Söz başında p'nin b- olması: barmaħ (< parmak), bişir- (< pişir-), vb.

*Bugün dostun bazarında üç beş devran var
Sorarısañ izhar
Ben derdiñle devran ettim zinhar
Hû mevlâ hû*

11. Söz başında, kalın sıradan ünlüler yanında t- > d- değişimi, Anadolu ağızlarının hemen tamamında yaygındır: daş (< taş), danış (< tanış), dad- (< tat-), vb.

*Sen olmasañ dâ daş aşamaz idim
Gélip dosd yurduna düşemez idim
Leyla'm ile bile bile goşamaz idim
Sensiz olmaz zerre ğul dedim dedim*

12. Yuvarlak ince ünlülerin yanında bulunan katı, patlamalı, tonlu, ön damak ünsüzü k'nin ön damakta değil de daha geride boğumlanması: *ḱóy* (< köy), *ḱók* (< kök), *ḱótü* (< kötü), vb.

Ėkmek ġırḱ liradır biñ lira eti
Fakirleriñ artar üstünde biti
İşte can gezdirir de degildir ḱótü
Ülke gözel ḥaḱḱ diyarı Türkiye'm

13. İlk hecesinde i, e, ü, ince ünlüleri bulunan bazı sözcüklerde k- > g-değişimi: *gişi* (< kişi), *gendi* (< kendi), *güçcük* (< küçük), vb.

Bir şey desem baña yannış bulmayın
Soyum ile bile ġalmış ġişiye
Derd ü mihnet ile çaba çileynen
Başdan doruğa dek dolmuş ġişiye

14. Türkçede, genelde, ünsüz benzeşmesi olarak adlandırılan (tonsuzlaşma) sert ünsüz ile biten sözcüklere ünsüzle başlayan ek geldiğinde ekin ünsüzünün de sert ünsüze değişmesi kuralına aykırılık Erzincan ağzında da sık karşılaşılan bir ses olayıdır: *ekdükden* (< ektikten), *ġurbetde* (< gurbette), *toprakdan* (< topraktan), vb.

Efendiler bağı beş gül āci
Çiğdem bahçasına dikdik erenler
Pirimiñ cemalın görendir hacı
Hal bilmez elinden çekdik erenler

Davut sulari bir ere tabi
Mest-i elest etdi aşğıñ şarabı
Çeşm-i hikmetden doldurdum ġabı
Ėaynaya ġaynaya akdık erenler

15. Sık görülen ses olaylarından biri de söz içinde ç > c (-ç- > -c-) değişmesidir, bu ses olayı da ünsüz uyumuna aykırılıkla ilgilidir: *kepce* (< kepçe), *aşcı* (< aşçı), *Arapca* (< Arapça), vb.

Ėapınıñ bekcisi görünmekdedir
Hav hav diye de yörüyor baḱ baḱ
Milletim ezilmiş sürünmekdedir
Mervan olup atlar sürüyor baḱ baḱ

16. Söz içinde sık görülen diğer bir ünsüz değişmesi ise hem kalın hem de ince sıradan ünlülerin yanında -k- > -g- değişimidir: *asger* (< asker), *esgiden* (< eskiden), vb.

*Dost camalin görek bir bazar edek
Her mana içinde bal yapan peket
İnsana bir hizmet şefgatse gerek
Üç beş beyit nâme yazak ne dersiñ*

17. İstek kipinin I. çokluk şahıs çekiminde şahıs eki olarak -k'nin kullanımı yaygındır: alak ~ alalım, gedek ~ gidelim), oğuyak ~ okuyalım, vb.

*Haşim â saña bir dilek desem
Gedip çarşılarda gezek, ne dersin?
Bâzı dostlar ile haberleşib de
Aşgın göllerinde yüzek, ne dersin?*

18. İç seste -k- ve -ğ- ünsüzlerinin, bazen ekleşme sırasında, erimesi sonucu ünlünün uzaması: aacı (< ağacı), bildüm (bildi(k)ğim), deel (< değil), vb.

*Efendiler bağı beş gül âcı
Çiğdem bahçasına dikkik erenler
Pirimiñ cemalın görendir hacı
Hal bilmez elinden çekdik erenler*

19. “ile” vasıta bildiren edat ile Eski Türkçe'nin vasıta hali eklerinden -n'nin birleşmesi sonucu oluşmuş -(I)nAn şekli Erzincan ili ağzlarında yaygın şekilde kullanılır: tarımınan (< tarımla~ tarım ile), arabayınan (< arabayla~ araba ile), hanımlarınan (< hanımlarla~hanımlar ile), vb.

*Musayı Kâzım, İmam Rıza 'ya beyan
Muhammed Taki, Ali el-naki'ynen
Orda mey sunacak gerçek sâkiynen
Allah bir, Muhammed Ali okundu*

20. İlk hece ünlüsünün bazen geniş-yuvarlak olması: güzel (< güzel), yörü (< yürü), vb.

*Gözelleriñ gözeli
Zülfikardadır eli
Davut sularî veli
Gamber selman 'a bakıñ*

21. Geniş zamanda ikinci çokluk şahıs ekinde şahıs eki olarak -InIz / -UnUz yerine -Iz / -Uz şeklinin kullanılması.

Bin üç yüz doksan üç sene sonrası

Hortlaklar hortlayıp azmış duydunuz mu?

Genel özellikleri ile göstermeye çalıştığımız Erzincan ili ağızlarının ses ve şekil özelliklerini Âşık Davut Sularî'nin ağzından kaydedilen eserlerinde, onunla yapılan röportajlardaki konuşmalarında görmekteyiz.

Sonuç

Milli kimliğin ve kültürün en önemli yapı taşlarından biri dildir. Dil, özellikle halk kültürünün ürünleri ve bu ürünleri yeniden işleyerek geleceğe aktaran âşıklar (ozan, baskı, kam) aracılığıyla aktarılır. Âşıklar bağrından çıktıkları yörelerin ağız özellikleri etrafında edindikleri ve geliştirdikleri ana dili etrafında milletin ortak dünya görüşünü geleneğin çizdiği yollar boyunca aktarır. Bu nedenle ağızlar âşığının dilinde ana dile doğru akan pınarlar gibidir. Bu pınarlar sözünde ve sazında usta olan âşıkların eserlerinde evrensele uzanabilmektedir. Bu açıdan, ulusun sesini dünyaya yaymayı başarabilmenin yolunu açan ve kullanan kişiler olarak âşıklar bir ulusun dil, kültür, kimlik inşasının temel taşlarındandır. Âşık Davut Sularî de hemen her âşığının, ozanın yaptığı gibi, halkın kullanmış olduğu günlük dile sadık kalmış, dünyayı anladığı tanıdığı ana dili ile o günde ve gelecekte kullanılacak dili aktarmaya çalışmıştır. Sularî, içine doğduğu, içinde beslendiği Alevi-Bektaşî kültürünün terminolojisine hâkim olmasının ve bu terminolojiyi eserlerinde ustalıkla kullanmasının yanı sıra edindiği pek çok yabancı dilden kelimeleri de (Arapça, Farsça, Almanca, vb.) eserlerinde kullanarak geçmiş ve yaşadığı dönem arasında bağların kurulmasını ve birlikte geleceğe taşınmasını sağlamıştır. Sularî, Alevî-Bektaşî kültürü, âşıklık geleneği ve benzeri pek çok alanda sergilediği performans ve ürünleriyle XX. yüzyılda Türk kültürünün korunması, gelişmesi ve gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli katkısı olan âşıklardan biri olmuştur. Âşık Davut Sularî, içine doğduğu Alevi-Bektaşî inanç sisteminin terminolojisini konuşma dili olarak bağlı olduğu Anadolu Ağızlarının Doğu Grubu Ağızları arasında yer alan Erzincan ili ağzı ile kullanmıştır. Böylelikle o, eserleriyle âşıklık geleneğinin yanı sıra yöre ağzını hem döneminde güçlü bir şekilde temsil etmiş hem de Alevi-Bektaşî geleneğinin ve yöre ağzının gelecek kuşaklara aktarılmasına büyük katkı sunmuştur. Sularî'nin kullandığı bu dil ve terminoloji Anadolu'da 13. yüzyıldan beri Yunus Emre, Âşık Paşa, Pir Sultan Abdal, Kaygusuz Abdal, Karacaoğlan, Emrah vb. pek çok âşığının dilinin bir halkası olarak önemli bir pınar olan Kureyşan Ocağı'nın nezdinde Sularî ve takipçilerinin ağız özelliklerine dayanan dillerinde ilden ile, dilden dile, telden tele sürüp gitmekte ve dil, kültür, kimlik ağını örmektedir.

Kullanılan transkripsiyon harfleri

ā: uzun a
ē: uzun e
è: kapalı e (e-i arası ünlü)
î: uzun i
ō: uzun o
ó: o-ö arası ünlü
ú: u-ü arası ünlü
k: genizde oluşan kalın k
k: gırtlakta oluşan kalın k
h: kalın h
h: hırıltılı h
ñ: geniz n'esi

KAYNAKÇA

- ACUN, Dergâh (2024), “Âşık Davut Sularî'nin Bağlama İcrasının Tavrı Özellikleri Açısından İncelenmesi: “Necef Deryasından Bir Gemim Geldi” ve “Siyah Perçemini Dökmüş Yüzüne” Örnekleme”, *TAM Akademi Dergisi*, 3.3, 83-97.
- AKSAN, Doğan (1995), *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- BURAN, Ahmet. (1996), *Anadolu Ağızlarında İsim Çekim (Hâl) Ekleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- CAFEROĞLU, Ahmet (1994), *Anadolu Dialektolojisi Üzerine Malzeme I-II*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- DUYGULU, Melih (2022), *Âşık Davut Sularî-Üç Telli Turna*, Berdan Matbaası, İstanbul.
- EKER, Süer (2013), *Çağdaş Türk Dili*, Grafiker Yayınları, Ankara.
- ERGİN, Muharrem (2008), *Dede Korkut Kitabı-I*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ERGİN, Muharrem (2013), *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- GENCAN, Tahir Nejat (2007), *Dilbilgisi*, Tek Ağaç Eylül Yayıncılık, Ankara.
- GÜLENSOY, Tuncer (2000), *Türkçe El Kitabı*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- GÜZEL, Ferdi (2021), *Türkiye Türkçesi Ağızlarında Eskicil (Arkaik) Kelimeler*, Fenomen Yayıncılık, Erzurum.
- HAZNEDAR, Belma (2021), *İkidillilik ve Çokdillilik*, Anı Yayıncılık, Ankara.
- HERGİRMEN, Mehmet (2009), *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Engin Yayınevi, Ankara.
- KAPLAN, Mehmet (1983), *Kültür ve Dil*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

- KARAAĞAÇ, Günay (2005), *Dil, Tarih ve İnsan*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- KARAHAN, Leyla (2017), *Anadolu Ağızlarının Sınıflandırılması*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- KOÇ, Nurettin (1996), *Yeni Dilbilgisi*, İnkılâp Yayınevi, Ankara.
- MERGEN, Filiz (2023), *Dil-Duygu-Beyin Bileşkesinde İkidillilik*, Akademisyen Kitabevi, Ankara.
- SAĞIR, Mukim (1995), *Erzincan Yöresi ve Ağızları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- SAUSSURE, Ferdinand De (2014), *Genel Dilbilim Yazıları*, Çev. Savaş KILIÇ, İthaki Yayınları, İstanbul.
- TEZCAN, Mahmut (1997), *Kültürel Antropoloji*, Kültür Bakanlığı Yayınevi, Ankara.
- ÜNALAN, Şükrü (2002), *Dil ve Kültür*, Gazi Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- ÜSTÜNER, Ahat (2000), *Anadolu Ağızlarında Sıfat-Fiil Ekleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- VARDAR, Berke (2002), *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual, İstanbul.
- YILDIZ, Eren Can ve KOŞAR, Deniz (2025) “Âşık Davut Sularî’nin Saz/Bağlama İcrasının İcra Teknikleri Açısından İncelenmesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 115, 467-482.

Çevrim İçi Kaynaklar

- Genel Türkçe Sözlük: (2025, 8, Ekim), Erişim Adresi. <https://sozluk.gov.tr/>
- Davut Sularî: (2026, 22, Mart), Erişim Adresi: <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/davut-sulari-kemali-serhat-asik>
- Âşık Davut Sularî Arşiv Serisi-7: (2025, 4, Ekim), Erişim adresi: https://www.youtube.com/watch?v=y-vCRQHF0_A
- Âşık Davut Sularî Arşiv Serisi-8: (2025, 6 Ekim), Erişim Adresi: https://www.youtube.com/watch?v=o7cIr3hQ7DA&list=RDo7cIr3hQ7DA&start_radio=1
- Âşık Davut Sularî Arşiv Serisi-13: (2025, 11, Ekim), Erişim Adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=Ly-O0I7vQ2o>

İSPANYOL ÇOCUK EDEBİYATINDAN CELIA'NIN ANLATTIKLARI'NIN İKİRCİKLİ METİN KAVRAMI BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

*An Analysis of What Celia Says in Spanish Children's Literature
within the Framework of the Ambivalent Text Concept*

Hale ERDOĞAN HACIBANOĞLU*

ÖZ: 1920'li yıllardan itibaren Elena Fortún mahlasıyla yazmaya başlayarak yaklaşık yirmi beş çocuk romanı kaleme almış olan İspanyol yazar Encarnación Aragonesses Urquijo (1886-1952) İspanyol çocuk edebiyatının gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Yazarın ilk kitabı olan *Celia'nın Anlattıkları* (*Celia, lo que dice*) aynı zamanda, kendinden sonraki devam kitaplarıyla ortaya çıkan *Celia* serisinin de ilk kitabıdır. *Celia'nın Anlattıkları* başlangıçta *Blanco y Negro* (Beyaz ve Siyah) adlı derginin, çocuklara yönelik olarak hazırlanan *Gente Menuda* (Küçükler) adlı ekinde yayımlanan hikâyeler bir araya getirilerek 1934 yılında kitap olarak yayımlanmıştır. Bu tarihten günümüze değin yeni baskıları yapılmış olan kitap ortaya çıktığı dönemdeki kadar popüler olmasa da unutulmamış ve İspanyol çocuk edebiyatındaki yerini korumuştur. *Celia* serisi üzerine çeşitli araştırmalar yapılmış olsa da bu çalışmalar genellikle İspanya İç Savaşı, kadın karakterin gelişimi ve sürgün gibi konulara veya söz konusu kitaplarda gözlenen anlatım teknikleri ve dilsel özellikler üzerine odaklanmıştır. Bu nedenle bu çalışmada *Celia'nın* yaklaşık yüz yıldır nasıl edebiyattaki yerini koruyabildiği sorusundan yola çıkılarak serinin ilk kitabı olan *Celia'nın Anlattıkları*, çocuk edebiyatını çok okuyuculu sistemler olarak değerlendiren Zohar Shavit'in görüşleri doğrultusunda ve İspanyol çocuk edebiyatında kadının sesinin temsili bağlamında ele alınmıştır. Kitabın hangi yönleriyle sıradan çocuk anlatılarının dışına çıktığının araştırıldığı inceleme sonucunda *Celia'nın Anlattıkları'nın*, eğlenceli bir çocuk kitabı gibi görünmesine rağmen, alt katmanlarında dönemin cinsiyet rollerini, sınıf farklarını, kadınların toplumsal rollerini, çocuk-yetişkin hiyerarşisini ve dönemin eğitim anlayışını ironik bir dille eleştirdiği gözlenmiştir. Bu yönüyle eserin, yalnızca çocuk edebiyatı sınırları içinde kalmayıp yetişkin okura da hitap edebildiği ve kadın yazar ile kadın karakterin yükselen sesinin belirginleştiği bir metin olduğu düşünülmektedir.

* Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yabancı Diller Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Ankara, hale.erdogan@asbu.edu.tr, ORCID: 0009-0008-7770-1530



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 05.12.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 02.04.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

Anahtar Kelimeler: Elena Fortún, Encarnación Aragonese Urquijo, *Celia lo que dice*, Zohar Shavit, ikircikli metinler

ABSTRACT: Since the 1920s, the Spanish author Encarnación Aragonese Urquijo (1886–1952), who wrote under the pseudonym Elena Fortún, made significant contributions to the development of Spanish children’s literature by producing approximately twenty-five children’s novels. Her first book, *What Celia Says* (*Celia, lo que dice*), also constitutes the initial volume of the later *Celia* series. *What Celia Says* was first published in 1934 as a compilation of stories that had originally appeared in *Gente Menuda* (The Little Ones), a children’s supplement of the magazine *Blanco y Negro* (Black and White). Although the book has not maintained the same level of popularity as when it first appeared, it has continued to be reprinted over the years and has retained its place within Spanish children’s literature. Although various studies have been conducted on the *Celia* series, these works have typically focused on themes such as the Spanish Civil War, the development of the female character, exile, or on narrative techniques and linguistic features observed in the texts. Consequently, the present study approaches the first book of the series, *What Celia Says*, through the lens of Zohar Shavit’s theories on children’s literature as a polysystem, and within the context of the representation of the female voice in Spanish children’s literature. Starting from the question of how *Celia* has managed to maintain its place in literary history for nearly a century, the analysis explores the ways in which the book diverges from conventional children’s narratives. The study reveals that, despite its appearance as a lighthearted children’s story, *What Celia Says* subtly and ironically critiques the gender roles, class distinctions, social positions of women, child–adult hierarchy, and educational ideology of its time. In this respect, the work transcends the boundaries of children’s literature, appealing also to adult readers, and stands out as a text in which both the voice of the female author and that of the female character become increasingly prominent.

Keywords: Elena Fortún, Encarnación Aragonese Urquijo, *Celia lo que dice*, Zohar Shavit, ambivalent texts

Cite as / Atf: ERDOĞAN HACIBANOĞLU, H. (2026). İspanyol Çocuk Edebiyatından *Celia*’nın Anlattıkları’nın İkircikli Metin Kavramı Bağlamında İncelenmesi. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 171-189. <https://doi.org/10.33207/trkede.1836983>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek

	alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/ licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Çocuk edebiyatı, çocukların anlayabileceği şekilde sunulan ve genellikle onların duygu, düşünce ve hayal gücünü geliştirmeye yönelik sözlü ve yazılı edebî eserleri içermektedir. Çocukluk kavramı ise XVIII. yüzyılın sonlarından başlayarak ancak XIX. yüzyılın ortalarından itibaren, Avrupa'da eğitim sisteminin yaygınlaşmasıyla birlikte yerleşik hale gelen ve dönemlere, kültürle ve bağlamlara göre değişkenlik gösteren bir kavramdır (Pérez Parejo ve Soto Vázquez, 2015: 487). Halk masallarının yazıya geçirilmesi ve klasik eserlerin uyarlanması gibi aşamalardan geçerek gelişen çocuk edebiyatı da pedagojik ve ahlaki bir edebiyat olarak doğmuştur. Freire (1990), çocuk edebiyatının yeni burjuva sınıfının biçimlendirdiği toplumsal düzenin belirgin özelliklerinden biri olan disiplinli üretkenlik değerlerinin çocuklara aşılması konusunda önemli rol oynadığını ifade etmektedir (34). XIX. yüzyılda İspanya'da Fernán Caballero, Padre Coloma ve Juan

Valera'nın temel olarak pedagojik ve ahlaki nitelikteki eserlerini, XX. yüzyılın ilk yarısında, Elena Fortún'un yaratıcı eserleri ve Salvador Bartolozzi'nin fantastik edebiyatı izlemiştir ("Literatura Infantil y Juvenil," t.y.). Böylece çocuk edebiyatı sadece pedagojik amaçlara değil, aynı zamanda toplumsal ve ideolojik temsillere yer veren bir tür olarak gelişmeye başlamıştır. Yüzyılın sonlarına doğru İspanya'da basılan kitapların yaklaşık %15'inin çocuklara veya gençlere yönelik olduğu bilinmektedir. Diğer yandan bu dönemde Lazarillo gibi ödüllerin yanı sıra, yazarları, çizerleri, yayıncıları ve eleştirmenleri teşvik eden Ulusal Çocuk Edebiyatı Ödülü (Premio Nacional de Literatura Infantil) gibi yeni ödüller de oluşturulmuştur (Cañizo, 1980: 39). 1920'li yıllardan itibaren bu alanda eserler veren feminist yazar Elena Fortún da bu çalışmada incelenen kitabın dâhil olduğu seride yer alanlarla beraber yaklaşık yirmi beş çocuk romanı yazarak şüphesiz, İspanya'da çocuk edebiyatının gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Çocuk edebiyatı üzerine çalışmalar yapan araştırmacılar Fortún'un eserlerini çeşitli yönleriyle ele almışlar; bu çalışmaya konu olan ve başkahramanı Celia Gálvez de Montalbán olan bir kız çocuğunun maceralarını anlatan *Celia'nın Anlattıkları* (*Celia, lo que dice*) adlı romanın yer aldığı *Celia* serisi üzerine yapılan araştırmalar ise genellikle İspanya İç Savaşı öncesi ve sonrası, kadın karakterin gelişimi, sürgün, kitaplarda kullanılan anlatım teknikleri ve taşıdıkları dilsel özellikler gibi konulara odaklanmıştır. López (2016), çocuk kitapları yayıncılığının son yıllarda çocuklardan çok yetişkinlere odaklandığını ve ebeveynlerin karşılaştıkları eğitim sorunlarına çözümler sunmayı amaçladıkları için bu alanda giderek daha az sayıda edebî esere rastlandığını ifade etmektedir (44) Bu bağlamda Fortún'un, çocuk edebiyatı alanında verdiği, yaklaşık yüzyıldır okunan eserlerin her biri hem İspanyol hem de dünya çocuk edebiyatı tarihi bakımından önem arz etmektedir. Bu nedenle bu çalışmada *Celia* serisinin ilk kitabı olan *Celia'nın Anlattıkları* adlı roman, İspanyol çocuk edebiyatında kadının sesinin temsili bağlamında ele alınmış, çocuk edebiyatını çok okuyuculu sistemler olarak ele alan Zohar Shavit'in görüşleri doğrultusunda kitabın hangi yönleriyle sıradan çocuk anlatılarının dışına çıktığı ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Elena Fortún (1886-1952)

Gerçek adı Encarnación Aragoneses Urquijo olan Elena Fortún 1886'da Madrid'de doğmuş, hem ailenin tek çocuğu olduğu hem de hassas bir sağlık durumuna sahip olduğu için annesi tarafından aşırı derecede dış dünyadan korunarak yetiştirilmiş ve bu nedenle çocukluğu boyunca ancak hayalgücü sayesinde hafifletebildiği bir yalnızlık içinde yaşamıştır. Babasının vefatının

ardından ortaya çıkan mali sıkıntılar nedeniyle ondört yaşındayken okulu bırakmak zorunda kalan yazar, gençliği boyunca edebiyata olan ilgisini artıran María Lejárraga¹ gibi önemli feminist figürlerle tanışmıştır (“Elena Fortún”, t.y.). Yakın dostu Mercedes Hernández’in Tenerife’deki evindeyken yazmaya başlamış, hatta Hernández’in ailesindeki bireyler, yazarın daha sonra yaratacağı peç çok karaktere -örneğin, kızı Florinda’nın Celia’ya olduğu gibi- ilham olmuştur (García Cañete, 2007: 20-21).

1919 yılında ailesiyle Madrid’e dönen yazar, tiyatroya çok düşkün olan ve daha önce birkaç oyun yazmış olan kocasının, o dönemde “önemli biri” sayılan yazarların ve oyuncuların çoğunu tanıyor olması sayesinde, başkentte yaşayan entelektüellerle tanışma fırsatı bulmuştur (Dorao, 1999, 47). Horta’nın (2018), Gaite ve Bravo-Villasante’den aktardıklarına göre, Elena Fortún mahlasıyla hikâyeler, masallar, ünlü tablolar ve önemli icatlar üzerine çeşitli türlerde yazılar kaleme almıştır (128). 1924’ten itibaren Madrid’de gerçekleştirilen birçok kültürel etkinlikte rol almış, Entelektüel Kadın Topluluğu’na² katılmış, *teosofye*³ ilgi duymaya başlamış ve Kız Öğrenci Yurdu’nda⁴ kütüphanecilik eğitimi almıştır. 1928’de, en ünlü karakteri Celia Gálvez de Montalbán’ın da ilk kez okuyucu karşısına çıktığı öykülerini, *Blanco y Negro* (Beyaz ve Siyah) adlı derginin çocuklara yönelik hazırlanan eki *Gente Menuda*’da (Küçükler) yayımlamaya başlamıştır. Kısa sürede büyük ilgi toplayan bu öyküler daha sonra bir araya getirilerek 1934 yılında yayımlanmıştır. Yazarın ilk çocuk kitabı olan *Celia’nın Anlattıkları*’nda (*Celia, lo que dice*) çizdiği kız çocuğu Celia’nın, Madrid’deki feminist topluluklar tarafından yürütülen cinsiyet muhalefetini kişileştirdiği ifade edilmektedir çünkü Celia, bireyselliğini savunan, çevresindeki yetişkinlerin kurallarını sorgulayan ve cinsiyet normlarına karşı çıkan bir karakterdir (Lindholm, 2023: 136-137).

¹ María de la O Lejárraga García (1874-1974) eserlerini genellikle María Lejárraga adıyla imzalamış İspanyol yazardır. İspanya’da XX. yüzyılda Feminizmin en önemli öncülerinden biridir. II. Cumhuriyet döneminde milletvekili olarak görev yapmış, kadın hakları ve özgürlükleri için çeşitli çalışmalar yürütmüştür (Herreros, t.y.).

² *Lyceum Club Femenino*, 1926’da Avrupa ve Amerika’daki diğer kadın grupları örnek alınarak kurulmuş, önemli ulusal ve uluslararası entelektüellerin katılımıyla çeşitli atölye çalışmaları, konferanslar ve sergiler düzenlemiştir. 1970’li yıllardaki İspanyol feminist hareketin öncüsü olarak değerlendirilmektedir (González-Allende, 2011, s. 579-580).

³ İspanyolcada Tanrı tarafından aydınlatıldıklarına ve onunla içten bir bağ içinde olduklarına inanan çeşitli dini ve mistik öğretilere verilen ad olarak tanımlanan terim (“Teosofia”, t.y.).

⁴ *Residencia de Señoritas*, İspanya’da kadınların yükseköğretim seviyesinde eğitimini teşvik eden ilk resmî merkez olarak 1915’te açılmış, iç savaşın patlak vermesi üzerine 1936 yılında kapatılana kadar önemli bir pedagog ve hümanist olan María de Maeztu tarafından yönetilmiştir (“Residencia de señoritas,” t.y.).

Celia serisinin, okulda ve gerçek dünya ile temas halinde öğrenme ve kişisel ilişkilerin ön planda olduğu devam kitapları olan *Celia Okulda* (*Celia en el colegio*), *Roman Yazarı Celia* (*Celia novelista*) ile *Celia ve Dünyası* (*Celia en el mundo*) yine 1934'te ve *Celia ve Arkadaşları* (*Celia y sus amigos*) 1935'te, *Küçük Anne Celia* (*Celia madrecita*) 1939'da yayımlanmıştır (Blas Ruiz, 2019: s.y.). Fortún, 1936'da başlayan İspanyol İç Savaşı sırasında Cumhuriyetçi tarafta yer almış, savaş boyunca Madrid'de bulunmuş ve burada tanık olduğu olaylar, daha sonra *Celia Devrimde* (*Celia en la revolución*) adlı romanına ilham vermiştir. Bu sonuncusu, her ne kadar çocuklara hitap eden bir kitap olarak görülse de Fortún, alışılmışın dışında bir gerçekçilikle şiddetli ve dramatik sahneler yer verdiği bu eserinde belli bir taraftan yana tavır sergilemekten kaçınarak savaşın her iki tarafın da sergilediği vahşeti sansürsüz bir biçimde aktarmıştır. 1943'te tamamlanan roman, savaşın ardından gelen Franco diktatörlüğü nedeniyle ancak 1987'de yayımlanabilmiştir. Bu sırada cumhuriyetçi geçmişi nedeniyle Arjantin'e sürgün edilen Fortún, Buenos Aires'te *Crítica* gazetesinde yazılar yazmış ve belediye kütüphanesinde çalışmıştır. Aynı zamanda edebî çalışmalarını sürdürerek 1944'te *Celia Amerika'da Öğretmen* (*Celia, institutriz en América*) adlı kitabını yayımlamıştır ("Elena Fortún," t.y.). Celia serisi 1947'de yayımlanan *Celia'nın Defteri* (*El cuaderno de Celia*), 1950'de yayımlanan *Mila Anlatıyor: Celia Evleniyor* (*Celia se casa: cuenta Mila*) ve *Celia Kız Çocuklarına Anlatıyor* (*Celia cuenta a las niñas*) ve son olarak 1951'de yayımlanan *Celia'nın Çocuklara Anlattığı Öyküler* (*Los cuentos que Celia cuenta a los niños*) adlı kitaplarla devam etmiştir (Blas Ruiz, 2019: s.y.).

Fortún, *Celia* serisinin tamamlanmasının ardından, Celia'nın kardeşi Cuchifritín ve bu iki kardeşin kuzenleri olan Matonkiki'nin maceralarını anlatan hikâyeler yazmaya başlamıştır. Bu kurmaca dünyanın yukarıda adı geçen karakterler aracılığıyla bütünlük kazanmasını sağlayan en önemli etkenin, Celia'nın, edebî bir kişilik olarak gösterdiği başarı olduğu düşünülmektedir (Prado Escobar Bonilla, 1997: 60). Celia'nın edebî bir karakter olarak önemini artıran bir diğer etkenin de Fortún'un bu karakter aracılığıyla kadının yaratıcı öznelliğini araştırması olduğu ifade edilmektedir (Capdevila-Argüelles, 2005: 263).

Fortún'un kitapları, yazarın Arjantin'de yaşadığı dönemde, İspanya'da bir süre yasaklansa da yazarın ve eserlerinin ünü artmaya devam etmiştir. 1939 yılında sona eren iç savaşın ardından ortaya çıkan muhafazakâr bir ortamda, bu yönleri okuyucudan titizlikle saklanmaya çalışılsa da cumhuriyetçi ve feminist bir yazarın kitaplarının, özellikle kız çocuklarının en sevdiği

kitaplar haline gelmesi dikkat çekici bir karşıtlık olarak değerlendirilmektedir (Bravo Guerreira ve Maharg-Bravo, 2003: 201-202). 1948'de ülkesine dönme kararı alan yazar, kısa bir süre New York'ta yaşadktan sonra 1950'de Barselona'ya yerleşmiş ve burada *Patita* ve *Mila Öğrenciler* (*Patita ve Mila, estudiantes*) gibi kitaplarını yayımlamayı sürdürmüştür. Hem sadık okuyucularından hem de Carmen Laforet, Carmen Martín Gaité ve Esther Tusquets gibi onu örnek alan genç kadın yazarlardan büyük takdir gören Fortún; “yüksek edebî niteliği, karakterlerine kazandırdığı derinlik ve o döneme kadar çocuklara yönelik eserlerde yer verilmeyen bir hüznün unsurunu dâhil etmesi sayesinde İspanyol çocuk edebiyatında bir dönüm noktası oluşturmıştır” (“Elena Fortún,” t.y.).

İdeolojik ve Toplumsal Bir İfade Alanı Olarak Çocuk Edebiyatı

Çocuk edebiyatının tanımlanması konusunda çeşitli araştırmacıların bugüne dek öne sürdüğü görüşler doğrultusunda incelemeler yapanlar, çocuk edebiyatının, yetişkin edebiyatından daha basit olduğu, temel hikâye kalıplarından fazlaca uzaklaşmayan bir olay örgüsüne sahip olduğu ve aynı zamanda ironi, cinsel içerik ve ahlaki muğlaklıktan kaçındığı düşüncesinde birleşmektedirler (Gubar, 2011: 211). Ayrıca toplumsal olarak kabul görmüş fikirlerin edebî eserlere yansımalarına kız çocuklarına yönelik çocuk kitaplarında daha çok rastlandığı düşünülmektedir; çünkü çocuk edebiyatı, cinsiyet eğitimi konusunda oldukça önemli bir rol oynamaktadır (Lehnert, 1992: 110). Çocuk edebiyatı yetişkin edebiyatında didaktik anlayışın etkisini yitirmesinden çok sonra bile, açıkça ideolojik amaçlar taşıyan bir araç olarak varlığını sürdürmüştür (Shavit, 1981: 176-177). Shavit (2020), çocuk edebiyatının, özellikle çeviri metinler aracılığıyla bir toplumda ideolojik değişimleri teşvik etmede kasıtlı olarak da kullanılabildiğini öne sürmektedir (73). Bu durum çocuk edebiyatının sadece eğlence aracı değil, aynı zamanda güçlü bir ideolojik ve toplumsal bir ifade alanı olabileceğini düşündürmektedir.

Zohar Shavit *Çocuk Edebiyatının Poetikası* (*Poetics of Children's Literature*) adlı kitabında “ikircikli metinler” olarak adlandırılan bir kavramdan bahsetmektedir. Buna göre, çocuk edebiyatı metinleri, yazarın belirli beklentileri karşılama gerektiren kısıtlamalara tabidir. Bu metinlerin hem çocuk hem de yetişkin okuyucuya aynı anda hitap etmesi gerekir. Diğer yandan çocuk edebiyatı, bilinen mevcut modelleri de kabul etme eğilimindedir. Çocuk edebiyatı yazarlarının çoğu bu kısıtlamalar çerçevesinde yazarlar; ancak bazıları bunları aşmak için iki çözüm yolu denemiştir. Bu yollardan biri, yetişkin okuyucuyu tamamen göz ardı ederek çocuklara odaklanmak, diğeri de öncelikli olarak yetişkinlere hitap ederek

çocuğu gerçek bir muhatap yerine bir araç olarak kullanmaktır. Bu ikinci yolla ortaya çıkan metinler “ikircikli metinler” olarak adlandırılmıştır (Shavit, 1986: 63). İkircikli metinlerin hem çocuk hem de yetişkin okuyuculara hitap ettikleri için edebî sistemde tekil bir statüye sahip olmadıkları söylenebilir.

İkircikli metinler hem çocuklara hem de yetişkinlere hitap ederken kendilerine özgü yapısal ve işlevsel birtakım özellikler sergilemektedir. Örneğin, bazı ögelerin parodisi yapılarak çocukların aşına olduğu geleneksel anlatılar kullanılırken yetişkinler için ironik veya eleştirel bir alt metin sunulmaktadır. Diğer yandan mevcut ögelerin güdülemelerinin ve aşamalarının değiştirilmesi yoluyla geleneksel beklentilere de değişik yanıtlar verilmektedir. Böylelikle metin çeşitli okuyucu kitleleri için değişik anlamlar yüklenmekte ve metinler bu okuyucu kitleleri tarafından farklı biçimlerde algılanmaktadır (Shavit, 1986: 67). Bu metinlerin çocuklar için anlaşılır ve güvenli bir yapı sunarken yetişkinlere yönelik olarak da daha derinlemesine ve eleştirel bir okuma olanağı tanıdığını söylemek mümkündür.

İkircikli metinleri kaleme alan yazarlar, çocuk edebiyatının, didaktik amaçlar taşıma ve belirli bir yaş grubuna uygunluk gibi geleneksel beklentilerini karşılar gibi görünürken aynı zamanda bu normları yetişkin okuyucular için karmaşık bir şekilde kullanırlar. Bu durum da metnin, çocuk için uygun ve tanıdık olduğu, yetişkin için ise ilgi çekici ve düşündürücü olduğu için her iki okuyucu tarafından kabul görmesini sağlamaktadır (Shavit, 1986: 69). Böylece bu metinler çocuklar için güvenilir ve alışılmış, yetişkinler için de düşündürücü olduğu için her iki okur kitlesi için de anlam kazanmaktadır.

İkircikli metinlerin sözde muhatabı olan çocuk okuyucu metnin resmî okuyucusudur; ancak çocuğun metni tam olarak anlaması beklenmemektedir; metnin daha geleneksel ve basit yönlerini kavraması yeterlidir. Başka bir deyişle çocuk okuyucu yalnızca metnin okuyucu tarafından kabul görmesi için bir bahane olarak işlev görmektedir. Bu metinlerin gerçek muhatabı olan yetişkin okuyucu ise metnin karmaşıklığını ve çok katmanlılığını kavrar; içerdiği karmaşık ögelerin, ironinin ve alt metinlerin ayırdına varır. Böylelikle metin hem çocuk edebiyatında hem de yetişkin edebiyatında başarı elde edebilmektedir (Shavit, 1986: 69-70). Bu durum da yazarın, iki farklı okur grubunun beklentilerini aynı metinde karşılayarak metni her iki düzlemde de değerli kılabilmesini sağlamaktadır.

Shavit (1980), “*Metinlerin İkircikli Durumu: Çocuk Edebiyatı Örneği*” (*The Ambivalent Status of Texts: The Case of Children's Literature*) adlı çalışmasında *Alice Harikalar Diyarında* gibi metinlerin nasıl hem çocuklar hem de yetişkinler tarafından farklı şekillerde okunabildiğini ve bunun gibi ikircikli metinlerin edebiyatta kabul görmüş normları nasıl değiştirebildiğini incelemiştir. Buna göre, ikircikli metinler, çocuk edebiyatı yazarlarının sınırlamaları aşmalarına ve edebiyat dünyasındaki konumlarını güvence altına almalarına da olanak sağlamaktadır (77). Shavit'in çalışmasını değerlendiren Steig (1981) da hem çocuklar hem de yetişkinler tarafından okunan ikircikli metinlerin statüsünün, doğası gereği değişime tabi olan edebî sistemler üzerindeki sosyal ve kültürel güçlerin bir ürünü olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir (193). Bu durum, çocuk edebiyatının statik veya sadece eğitsel bir yapı olmadığını, aksine toplumsal bağlamlar tarafından şekillendirilen dinamik bir alan olduğunu düşündürmektedir. Böylelikle çocuk edebiyatının statüsü ve onu şekillendiren sistem üzerine yapılan tartışmalar, bu alanın sadece pedagojik bir araç olmaktan öte, toplumsal değerlerin, inançların ve güç dinamiklerinin yansıtıldığı ve hatta müzakere edildiği bir kültürel alan olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Celia'nın Anlattıkları'nda Kadının Sesi

1934'te yayımlanan *Celia'nın Anlattıkları* (*Celia, lo que dice*) İspanyol yazar Elena Fortún'un en tanınmış eserlerinden biri ve *Celia* serisinin ilk kitabıdır. Roman, Madrid'de ailesiyle beraber yaşayan yedi yaşında bir kız çocuğu olan Celia Gálvez de Montalbán'ın kendi ağzından anlattığı kısa hikâyelerden oluşmaktadır. İlk yayımlandığı tarihten itibaren pek çok baskısı yapılan kitap son olarak 2020 yılında yeniden basılmıştır.⁵ *Celia'nın Anlattıkları*'nın yüz yıla yakın bir süredir hâlâ okunuyor olması, eserin hem edebî hem de kültürel öneminin göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir.

Fortún, *Celia'nın Anlattıkları*'nda çocuk karakterin bakışıyla yetişkinlerin dünyasını yorumlarken çoğunlukla ironik bir ton kullanmıştır. Aynı zamanda İspanya tarihinin o dönemindeki toplumsal cinsiyet rolleri, aile yapısı, eğitim anlayışı ve sınıf farklılıklarını, Celia'nın meraklı ve sorgulayıcı bakış açısından aktararak çocuk edebiyatında hem eğlenceli hem de eleştirel bir anlatım sunmaktadır.

Romanın önsözünde Celia tanıtılırken öncelikle yedi yaşında olduğu söylenir, daha sonra da fiziki portresi verilir. Burada yer alan şu ifade o

⁵ Kitabın ilk baskısıyla son baskıları arasında çocukların eğitimi konusundaki gelişmelerden de kaynaklanıyor olabilecek birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Karşılaştırma için bkz. kitabın ulaşılabilen ilk baskısı (Fortún, 1948) ve son baskısı (Fortún, 2020).

dönem İspanya’da aile içi eğitim anlayışıyla ilgili fikir vermektedir: “... *Güzel. Anne bunu babaya gizlice söyledi ama o duymuştu*” (Fortún, 1948: 9). Burada Celia’nın annesinin, küçük kızın güzel bir çocuk olduğunu düşünmesine rağmen bunu kendisine söylememesi, hatta babasına da gizlice söylemesi, dönemin eğitim anlayışını yansıtan bu durumun üstü kapalı bir eleştirisi olarak kabul edilebilir. Aynı bölümün devamında Celia’nın büyüklerden sıklıkla “Büyükler konuşurken çocuklar mızızlanmaz”, “Büyüklere asla karşı çıkılmaz”, yemek yerken “Ye ve sus” gibi cümleler duyduğu söylenir (Fortún, 1948: 10). Bunun ardından yazarın ağzından aktarılan şu cümle kitabın eleştirel tonunun ve yazarın Celia aracılığıyla kendi fikirlerini ifade etmesinin ilk göstergesi olarak kabul edilebilir: “Her zaman susmak zorunda olunsaydı işler nereye varırdı bilmiyorum” (Fortún, 1948: 10). Bu bölümde aktarılan hikâyedeki güldürücü unsurlara muhtemelen daha fazla odaklanacak olan çocuk okurların gözünden kaçabilecek bu cümle, yetişkin okurlar için bireyin toplumun beklentilerine göre davranması gerektiğiyle ilgili görüşe açıkça karşı çıktığını ifade etmesi bakımından önem arz etmektedir.

Romanda yer alan ilk hikâyede Celia, 6 Ocak sabahı Kahin Krallar’la⁶ ilgili bir rüya görür. Uyandığında babasıyla küçük kız arasında geçen konuşmada ona söylenen şu sözler, kitabın yazıldığı dönemde kız çocuklarından beklenen davranışlarla ilgili bir fikir vermektedir: “Kız çocukları ne yalan söyler ne de rüyalarında gördüklerinin gerçek olduğuna inanır” (Fortún, 1948: 15). Bu bölümde itaatkâr, dürüst ve hayal gücü sınırlı bir kız çocuğu ideali varlığını göstermekte, bu ideal ile Celia’nın merakının ve hayal gücünün çatışma içinde olduğu görülmektedir. *Oyuncak Ayı* başlıklı bir diğer bölümde ise Celia’nın oyuncak bebeği Julieta ve oyuncak ayısı Teddy Bear ile gerçekleştirdiği hayali bir sohbet yer alır. Celia oyuncaklarıyla kurduğu bu diyalog vasıtasıyla muhtemelen bir direniş alanı oluşturmak istemiştir. Bu bölümde öğretmen rolündeki oyuncak ayının Celia’ya söylediği şu cümle, Celia’nın da kız çocuklarının nasıl olmaları gerektiğiyle ilgili pek çok düşünceye sahip olduğunu göstermektedir: “Kız çocukları düzenli olmalıdır” (Fortún, 1948: 23). Görüldüğü gibi Celia, çevresindeki söylemleri oyun yoluyla yeniden yorumlamaktadır. Bu

⁶ Hristiyan geleneğinde İsa’nın doğumundan sonra Doğu’dan gelerek onu ziyaret eden ve ona armağanlar getiren üç bilgeyi ifade eder. İspanyol kültüründe bu efsaneyle özdeşleşen 6 Ocak tarihi önemli bir hediyeleşme günü haline gelmiştir (“Los Reyes Magos de Oriente: historia y leyenda,” 2021). Çocuklar 5 Ocak gecesi ayakkabılarını kapının önüne ya da pencere kenarına bırakır, sembolik olarak kralların develerini ağırlamak için içlerine şekerlemeler bırakır ve ertesi sabah hediyelerini bulurlar.

bölümün devamında Celia, aslında kendi öğretmenlerine duyduğu öfkeden dolayı oyuncak ayıyı odanın köşesinde arkası dönük ve dizüstü olacak şekilde oturarak cezalandırır. Öykünün kahramanı bu şekilde, görünürde oyun oynarken toplumsal kuralları taklit ederek yetişkinlerin disiplin anlayışına yönelik sembolik bir intikam eylemi gerçekleştirmiştir. Bu sırada küçük kızın konuşmasına tanık olan öğretmeni Miss Nelly odaya girer ve olanları Celia’nın annesine aktarır. Sonunda küçük kız, anne tarafından cezalandırılır. Bu durum yetişkinler, özellikle kadınlar arası denetim zincirinin göstergesidir. Bireysel alanı tamamen bastırılan Celia tüm bunları şu sözlerle yorumlar: “Görünüşe bakılırsa Julieta’nın öğretmeniyle yaptığım konuşmanın tamamı Miss Nelly’ye hakaretmiş” (Fortún, 1948: 25). Görüldüğü gibi bu sözler çocuk dünyasının yetişkinler tarafından yanlış anlaşılmasına dair bir farkındalığı ironik bir biçimde ifade etmektedir. Bu nedenle yazarın bu noktada çocuğun bakış açısını merkeze almasının, yetişkin dünyasının anlayışsızlığına ve çocuk eğitimi konusundaki katılığa karşı bir eleştiri olarak yorumlanabileceği düşünülmektedir.

Kısa Elbise başlıklı bir başka bölümde yer alan, Celia ve annesi arasında geçen konuşmada ise hem ailenin kız çocuklarını yetiştirme biçimiyle ilgili ipuçları hem de küçük kızın kendi fikirlerini ifade etme isteğiyle ailesinin otoriter tutumu arasındaki çatışma göze çarpmaktadır:

Annem geçen gün, odamda dolabı karıştırırken, mavi bir elbise buldu. Hemen Juana’yı çağırdı. “Çocuğa bu elbiseyi giydirin,” dedi. “Bu çok çirkin,” dedim ben. “Kız çocuklar susar,” dedi annem. “Peki, kız çocuklar sussun; ama ben bu elbisenin çirkin olduğunu söylüyorum” (Fortún, 1948: 54).

Bu bölümde anlatılanlardan, Celia’nın düşünen, sorgulayan ve düşündüklerini ifade eden bir karakter olduğu anlaşılmaktadır. Yazarın bu karakter aracılığıyla kız çocuklarının dünyasına dair geleneksel kalıplara yönelik eleştirilerini ifade ettiği söylenebilir. Aynı konuşmanın devamında annesi, Celia’ya artık susmasını ve başının ağrıdığını söylediğinde küçük kızın aklından geçenler ise yetişkinlerin çocukları anlama konusundaki yetersizliklerini ortaya koymaktadır: “Onlara bir şey söylendiğinde büyüklerin hep başı ağrır” (Fortún, 1948: 55). Hikâyenin devamında annesi ve hizmetçileri Juana odadan çıktıktan sonra tek başına kalan Celia, kendisine küçük gelen elbiseyi, oyuncak bebeği Julieta’nın üzerine olacak şekilde keserek küçültür. Bu durum Celia’nın yaratıcılığının yanında kontrolü ele alma arzusunu da göstermektedir. Birkaç gün sonra Juana bunu fark eder ve elbiseyi bebeğin üzerinden çıkarıp Celia’nın annesine götürür. Bir süre sonra Celia’nın annesi onu odasına çağırır, elbiseyi bozduğu için çok kızgındır ve yaz boyu maruz kalacağı cezaları açıklamaya koyulur.

Durumun ciddiyetinin farkına varan Celia, elbiseyi kesenin kendisi değil, Juana olduğunu söyler; ancak burada kendini savunurken dile getirdiği, Juana ile yaşanan geçmiş bir olayla ilgili bir bilgi oldukça dikkat çekicidir: “Cam vazoyu kırdığında benim yaptığımı söylemişti; şimdi de o söylediğini (elbiseyi) bozduktan sonra bana suç atıyor” (Fortún, 1948: 56). Bu ifadelerden, yetişkinlerin de zaman zaman dürüst davranmaktan uzaklaşabildiği anlaşılmaktadır. Bu durum anne, hizmetçi ve Celia üçgeninde gelişen bu kontrol ve cezalandırma sisteminin çocuk açısından ne denli karmaşık olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu bölümde yazarın, Juana isimli hizmetçiyle yaşanan olayda olduğu gibi, yetişkinlerin, çocuk eğitimi konusunda gösterdikleri tutarsızlıkları eleştirdiğini söylemek de mümkündür. Aynı bölümün sonlarında ise Celia’nın bu davranışından dolayı cezalandırıldığı anlatılır: “O zaman babam beni uçarak sandık odasına götürdü, beni orada bıraktı ve kilitledi” (Fortún, 1948: 57). Burada anlatılan, çocuklara yönelik basit bir ceza gibi görünse de aslında çok katmanlı bir anlam barındırmaktadır. Babasının Celia’yı sandık odasına kapatması eylemi, otoritenin çocuk üzerinde kurduğu kontrolün somutlaşmasını simgelemektedir. Yazarın, bu bölümde, kendi kararlarıyla hareket etme isteği hiçe sayılarak yetişkinlerin koydukları sınırların dışına çıkmamaları istenen çocukların haksız yere cezalandırılmalarına yönelik bir eleştirisi olduğu düşünülmektedir; çünkü Celia aslında zaten kendisine küçük gelen ve giymek istemediği bir elbiseyi oyuncak bebeğinin üzerine uyacak şekilde düzenleyerek yaratıcılığını ve el becerisini ortaya koymuş, buna rağmen de cezalandırılmıştır.

Eve bir kuaförün gelmesi ve Celia’nın saçlarını kesmesinden sonra olup bitenleri anlatan, *Evdeki Şeytan* başlıklı bir diğer bölümde, Celia’nın İngiliz öğretmeni Miss Nelly’nin söylediği sözler ve küçük kızın, öğretmenin bu sözlerinden anlaşıldığı gibi ırkçılık veya toplumsal sınıflara dayalı ayrımcılık yapılmasıyla ilgili eleştirisini dile getiren ifadeler şunlardır: “ ‘Ay, ne cehalet! Korkunç bir cehalet bu ülkedeki!’ Miss Nelly bize hakaret etmek için hiçbir fırsatı kaçırmaz” (Fortún, 1948: 61). Bu bölümde yazarın, Celia karakteri aracılığıyla milliyet temelli ayrımcılığı ve önyargıları eleştirdiği düşünülmektedir. Miss Nelly’nin sınıf farklılıklarına dayalı bir başka tavrı da *Küçük Obur Antonio* başlıklı bölümde gözlenmektedir. Miss Nelly, Celia’yı arkadaşlarıyla beraber sirke götürür; ancak kapılar açılmadan çok önce oraya varmışlardır. Miss Nelly kapıların açılmasını beklemek için meydana banklarda oturmayı önerir, Celia ise diğer insanlarla aynı anda içeri girebilmek için kapının önünde beklemek ister. Miss Nelly buna karşılık olarak ona şöyle der: “Ah, ne korkunç bir kız, her zaman kaba saba

insanların arasına karışmak ister!” (Fortún, 1948: 71). Miss Nelly aynı bölümde, sirk başlayıp yerlerine oturduktan sonra arkadaşı Antonio’yu gören Celia’nın ona seslenmesi üzerine de onu şu sözlerle uyarır: “Susun, kaba saba olmayın, Celia! Dikkat çekmek çok çirkindir!” (Fortún, 1948: 71). Burada görüldüğü gibi Miss Nelly toplumun belli bir kesimi için kullandığı olumsuz bir sıfatı, Celia’yı yüksek sesle konuştuğu için uyarırken de kullanmıştır. Celia’nın diğer insanlarla aynı yerde bekleyip aynı anda içeri girmek istemesi, eşitlik ve ortak deneyim arzusunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Diğer yandan öğretmenin bu noktada benimsediği tutum, sıradan halktan olanlara karşı duyduğu sosyal mesafe ve üstünlük hissini yansıtmaktadır. Bu bölümde yazarın, Celia aracılığıyla, toplumun eğitilmiş saydığı yetişkinlerin gerçekte ne kadar önyargılı ve basmakalıp düşüncelere sahip olabileceğini ironik bir biçimde ortaya koyduğu düşünülmektedir.

Annem Bir Peri başlıklı bir başka bölümde Celia’nın ailesindeki kişilerle ilgili anlattıkları ise ev içindeki iletişimsizliğin bir göstergesi olarak kabul edilebilir:

Büyükler neden ciddileşiyorlar? Bazen koridorlarda can sıkıntısıyla dolaşıyorum ve ciddiyetlerinden dolayı hiçbiri beni görmüyor. Juana yanımdan mırıldanarak ve bana bakmadan geçiyor; babam çalışma odasından çıkıyor, ciddi, ciddi ve bana bakmıyor; annemin odasına giriyorum ve dikiş diktiğini veya okuduğunu görüyorum ve o da beni dinlemiyor. Artık beni kimse sevmiyor olabilir mi? (Fortún, 1948: 82).

Bu bölümde yazarın, ev ortamında bir çeşit dışlanmışlık duygusu yaşayan Celia için yetişkinlerin “ciddiyeti”nin, yalnızlık ve değersizlik gibi hislerin kaynağı haline geldiğini ifade ederek aile içi ilişkilerdeki iletişim eksikliklerini eleştirdiği ve Celia’nın sevilmediğini düşünmeye başlamasıyla da bu iletişimin önemini vurgulamayı amaçladığı düşünülmektedir.

Kitabın *İş Başına* başlıklı bölümüne gelene kadar anlatılan hikâyelerde yer alan bilgilerden, evlerinde bir hizmetçi, bir aşçı ve Celia ile kardeşinin bakımı ve eğitimiyle ilgilenmek için belirli dönemlerde bir İngiliz öğretmeni ile bir dadının bulunduğu; ayrıca kır evlerinde de çalışanların bulunduğu anlaşılmıştır. Bunlara dayanarak Madrid’de yaşayan bu kentsoylu ailenin maddi durumuyla ilgili belirli çıkarımlarda bulunulabilir. *İş Başına* adlı bu bölümde ise anne ve baba aile bütçesi üzerine konuşurlarken Celia da katkıda bulunmak için çalışmayı teklif eder. Anne ve babası bunu ciddiye almayarak kızlarının önerisini onaylarlar. Birkaç gün bekleyen Celia, onların bu konudan hiç bahsetmediğini görünce kendi kendine harekete geçer ve yanlarında çalışan kadının kızının elbisesini giyerek komşu köylerden birinde kapı kapı dolaşarak iş aramaya koyulur. Sonunda bebeği olan bir

kadın onu ev işlerine yardım etmesi için yanına alır. Bebek için püre yaparken bu kadınla Celia arasında geçen şu konuşma toplumdaki sınıf farklılıklarını gözler önüne sermektedir.

- Bu (püre) bebeğe zarar verecek. Bebekler hazır mama yer.
- Kardeşin var mı?
- Evet, küçük bir erkek kardeşim var.
- Ona hazır mama mı veriyorsunuz?
- Elbette!
- Sonra da seni çalışmaya gönderiyorlar? Bu hiç yakışık almıyor!.. Benim çocuğum püre yer çünkü biz fakiriz (Fortún, 1948: 152).

Bu bölümde, Celia'nın, çalışmayı yalnızca bir zorunluluk değil, kendi durumunda aile bütçesine katkıda bulunmak için yapılan anlamlı bir davranış olarak değerlendirdiği görülmektedir. Bu sayede toplumsal sınıflar arasındaki farklılıklarla doğrudan yüz yüze gelen Celia'nın iş bulduğu evin hanımı ile aralarında geçen konuşmada kadının kullandığı ifadelerden de bu farklılıkların varabileceği boyutlarla ilgili bir fikir verilmektedir. Böylelikle yazarın, sınıf temelli adaletsizlikle ilgili bir eleştirisini bu hikâye aracılığıyla dile getirdiği düşünülmektedir.

Yeni Okul başlıklı bölümde ise Celia'nın okula başladığı, okula gittiği ilk gün bir arabanın gelip onu aldığı, bu sırada ona bir rahibenin eşlik ettiği anlatılır.⁷ Okula vardıklarında ilk yaptıkları şey kiliseye gidip dua etmek olur. Celia'nın bu durumu anlatan şu sözleri, bir çocuğun ağzından aktarıldığında güldürücü gelse de eğitim sistemini eleştirir niteliktedir: "Söylediklerini dinledim ve hiçbir şey anlamadım. Bana annemin Fransız olan kuaförü konuşuyormuş gibi geldi" (Fortún, 1948: 170). Yazarın bu bölümde çocuk bakış açısını kullanarak eğitim sisteminde mevcut olan bazı yapıların sorgulanmasına alan açmayı amaçladığı düşünülmektedir.

Kuş Alfredo başlıklı bir başka bölümde de Celia'nın yemek yerken masa örtüsünü kirlettiği ve elleriyle yediği için yemek saatlerini odasında tek başına geçirmekle cezalandırıldığı; şarkı söyleyip bağırarak ve mobilyaları sürükleyerek gürültü yaptığı için odasının, evin diğer ucundaki bölüme, hizmetçinin odasının yanına taşındığı; koridorlarda paten yapmasının da

⁷ 1923-1930 yılları arasında yaşanan, Primo de Rivera'nın diktatörlük döneminde halkın eğitimine büyük önem verilmiş olsa da bu eğitim, geçmiş dönemlerde olduğu gibi, İspanyol milliyetçiliğini ve dini temel alan bakış açısını korumuştur. Bu nedenle de rejim, bilimsel ve kültürel konulara karşı kayıtsızlığı ve dar görüşlülüğü nedeniyle eleştirilmiştir (Rotger, 2010: s.y.). Bu dönemde ilköğretimde okutulan temel dersler Hristiyan Doktrini, Kutsal Tarih Kavramları, Kastilya Dili, Aritmetik, Coğrafya, Tarih, Hukukun Temelleri, Geometri Kavramları, Fizik, Kimya ve Doğa Bilimleri Kavramları, Hijyen ve İnsan Fizyolojisi Kavramları, Resim, Şan, El İşi ve Fiziksel Egzersizdir (Luque Soto, 2023: 13-14).

yasaklandığı anlatılmaktadır. Celia'nın tüm bunlara tepkisini anlatan satırlar şu şekildedir: “‘Bu dayanılmaz bir zulüm’ dedim dikiş odasında. Bu ev babamın ve annemin olduğu kadar benim de evim. Ben de bu evin sahibiyim” (Fortún, 1948: 207).

Görüldüğü gibi bu bölümde çocuğun ev içi sınıfsal hiyerarşiye, otoriteye ve mekânsal kısıtlamalara karşı duyduğu tepki ifade edilmektedir. Yazarın, Celia'nın ağzından aktardığı bu ifadeler aracılığıyla aile içindeki yetki dağılımıyla ilgili geleneksel kabulleri eleştirdiği düşünülmektedir.

Kitabın *Elveda* adlı son bölümünde ise Celia'nın, henüz bebek olan erkek kardeşiyle araba olduğunu hayal ederek içine girdikleri küvette, sözde Afrika'ya giderken -belki biraz da yağmur yağıyordur diye düşünerek- suyu açmasından; sonra yaşadıkları büyük tehlikeden ve sonunda bebeğin hasta olmasından bahsedilmektedir. Ailesi bu durumu öğrendiğinde Celia'nın karşı karşıya kaldığı durumu anlatan satırlar şu şekildedir: “Sonunda, her şeyin bedelini ben ödedim ve beni yatılı okula göndermek için kıyafetlerimi hazırlıyorlar. Bana, büyüüp Baby için tehlike oluşturmayacak hale gelene kadar eve dönemeyeceğimi söylediler” (Fortún, 1948: 229).

Bu bölüm, Celia'nın hayal gücünün ve çocukluğunun, yetişkinlerin sorumlulukları ve toplumsal beklentileri tarafından nasıl sınırlandırıldığını göstermektedir. Celia'nın hayalindeki Afrika yolculuğu, onun özgürlüğünü ve masumiyetini simgelerken, ebeveynlerinin tepkisi aile içindeki otoritenin çocuk üzerindeki baskısını yansıtmaktadır. Ayrıca, Celia'nın yatılı okula gönderilmesi kararı, onun bireysel kimliğinin ve özgürlüğünün, aile içindeki yetişkinlerin kararları ve toplumsal normlar doğrultusunda şekillendiğini gösterir niteliktedir. Yazarın bu bölümde aktarılanlar aracılığıyla çocukların hayal gücünün ve özgürlüğünün, toplumsal sınıf ve aile dinamikleri tarafından nasıl kısıtlandığını gözler önüne serdiği ve yetişkinlerin dünyasının çocuklar üzerindeki etkisini eleştirel bir bakış açısıyla sunmaya çalıştığı düşünülmektedir.

Sonuç

Celia serisinin günümüzde hâlâ okunuyor olması, yazıldığı dönemi aşarak bugün için de anlamını koruduğunu, edebî kalıcılığını ve kültürel önemini göstermektedir. Bu durumun, aile içi ilişkiler, toplumsal kurallar ve bireysel özgürlük gibi evrensel temaları çocuk bakış açısıyla sorgulayan bir anlatı olmasıyla ilişkilendirilebileceği gibi, XX. yüzyıl başlarında, İspanya'da mevcut olan toplumsal yapı, gündelik yaşam ve değerler gibi unsurları belgesel niteliğinde yansıtmasıyla da ilintili olabileceği düşünülmektedir.

Celia'nın Anlattıkları'nın nasıl olup da zamanının ötesine geçen bir anlatı haline gelebildiğini Zohar Shavit'in çocuk edebiyatı üzerine öne sürdüğü görüşler doğrultusunda açıklamak da mümkündür. Shavit'e göre, özellikle kadın yazarlar çocuk edebiyatını bir ifade aracı olarak kullanmayı erkek yazarlara kıyasla daha çok tercih etmek durumunda kalmışlardır. Diğer yandan Shavit'e göre, çocuklara yönelik olarak yazılan metinler çoğunlukla merkezdeki ideolojiyi yeniden üretir; fakat çocuk edebiyatının, kadınların sesini duyurabileceği alternatif bir alan haline gelmesi de mümkündür. Bu çalışmada ele alınan *Celia'nın Anlattıkları*'nda da Fortún'un, yazarlığının Celia adlı çocuk karakteri üzerinden toplumsal normları ve cinsiyet rollerini eleştirdiği gözlenmektedir. Bu bağlamda *Celia'nın Anlattıkları*'nda, çocuk edebiyatı aracılığıyla sesini duyuran bir kadın yazarın, ataerkil ve muhafazakâr bir toplumda bireysel kimliğini ifade etme çabası göze çarpmaktadır.

Celia'nın Anlattıkları ayrıca, Shavit'in çocuk edebiyatı kapsamında yer alan ve hem çocuk okuyucuya hem de yetişkinlerin değerlendirmelerine hitap eden metinleri tanımlamak için öne sürdüğü "ikircikli metin" kavramı bağlamında da okunabilecek zengin bir örnek oluşturmaktadır. Shavit'e göre, bazı metinler çocuk için anlaşılır, alışılmış ve güvenli bir yapı sunarak çocukların beklentilerine uyar gibi görünürken yetişkinler için daha karmaşık anlamlar üretebilmektedir. Bu nedenle çocuk edebiyatındaki bazı metinler yalnızca çocuklara yönelik gibi görünmelerine rağmen aslında yetişkinlere de hitap edebilir ve bu sayede daha derin bir edebî ve kültürel işlev kazanırlar. *Celia'nın Anlattıkları* da çocuk kahraman Celia'nın bakış açısından yazılmış gibi görünmesine rağmen, yalnızca bir kız çocuğunun başından geçen serüvenleri aktarmakla kalmamakta, aynı zamanda dönemin toplumsal cinsiyet normlarına, sınıfsal hiyerarşilere ve kadın kimliğinin biçimlenişine dair pek çok üstü kapalı veya açık göndermeler taşımaktadır.

Sonuç olarak Elena Fortún tarafından yazılan *Celia'nın Anlattıkları* adlı roman, Celia Gálvez de Montalbán adlı başkahramanının merakı, oyunları, hayal dünyası ve yetişkinleri şaşırtan mantığı sayesinde çocuk okuyuculara eğlenceli bir okuma sunmaktadır. Bu nedenle kitap, yüzeysel bir okumayla yalnızca eğlenceli bir çocuk hikâyesi olarak değerlendirilebilir; ancak alt katmanlarında dönemin cinsiyet rolleri, sınıf farkları, kadınların toplumsal rolleri, çocuk-yetişkin hiyerarşisi ve dönemin eğitim anlayışına yönelik eleştiriler barındırdığı için yetişkin okurlara da hitap etmektedir. Bu yönüyle *Celia'nın Anlattıkları* sadece çocuk edebiyatı kapsamında yer alan bir eser değil, çocuk edebiyatının sınırlarını aşarak kadın yazarın ve yarattığı kadın karakterlerin öne çıktığı bir metin olarak da değerlendirilebilir. Böylelikle

kitabın yazarı Elena Fortún'un da sadece çocuklara yazmakla kalmadığı, çocuk edebiyatı aracılığıyla kadının sesini duyurmaya çalıştığı düşünülmektedir. Bu bilgiler ışığında eserin, yalnızca bir çocuk karakterin serüvenlerini değil, aynı zamanda dönemin kadınlık deneyimini, normatif kimliklere karşı geliştirilen direnci ve bireysel sesin yükselişini temsil eden öncü bir metin olarak değerlendirilmesi mümkün görünmektedir.

KAYNAKÇA

- CAPDEVILA-ARGÜELLES, Nuria (2005), "Elena Fortún (1885-1952) y "Celia": El "bildungsroman" truncado de una escritora moderna", *Lectora: revista de dones i textualidad*, 11, 263-282.
- DE CAÑIZO, José Antonio (1980), "¿Qué leen los niños y los jóvenes?: El boom de la literatura infantil", *El Ciervo*, 29.352-353, 39.
- DEL PRADO ESCOBAR BONILLA, María. (1996), "Los relatos de Elena Fortún", *Philologica canariensis*, 2.3, 59-74.
- DORAO, Marisol (1999), *Los mil sueños de Elena Fortún*. Universidad de Cádiz-Servicio de Publicaciones, Cádiz.
- FORTÚN, Elena. (1948), *Celia: lo que dice*. M. Aguilar, Buenos Aires.
- FORTÚN, Elena. (2020), *Celia, lo que dice*. Alianza Editorial, 4. Baskı, Madrid.
- GARCÍA CAÑETE, Marta (2007), "Enseñar deleitando. Un análisis de las primeras publicaciones de Elena Fortún en Gente Menuda (Junio-Diciembre 1928)", Ed. Ana CALVO REVILLA, *Voces de la feminidad-Estudios de Literatura, Lingüística y Retórica*, CEU Ediciones, Madrid, 9-21.
- GONZÁLEZ-ALLENDE, Iker (2011), "Lyceum Club Femenino", Ed. Maureen IHRIE ve Salvador A. OROPESA, *World Literature in Spanish- An Encyclopedia*, 2. Cilt, ABC-CLIO, California, 579-580.
- GUBAR, Marah (2011), "On Not Defining Children's Literature", *Proceedings of the Modern Language Association of America*, 126.1, 209-216.
- HORTA, María Jesús (2018), "Celia Devrim Günlerinde", *Folklor Edebiyat*, 24.96, 127-140. DOI: 10.22559/folklor.341.
- LEHNERT, Gertrud (1992), "The Training of the Shrew: The Socialization and Education of Young Women in Children's Literature", *Poetics Today*, 13.1, 109-122.
- LINDHOLM, Elena (2023), "The Censorship of a Closeted Spain: The Case of Elena Fortún", *Primerjalna književnost*, 46.1, 133-150.
- LÓPEZ, Raquel (2016), "La librería infantil en los bordes", *Trama and Lecturas*, 29, 41-45.
- LUQUE SOTO, Javier (2023), *La educación durante la dictadura de Miguel Primo de Rivera Mediante Recursos Expositivos*, Bitirme Tezi, Universidad de Sevilla, Sevilla.

- MAHARG-BRAVO, Fiona ve BRAVO GUERREIRA, María Elena (2003), “De niñas a mujeres: Elena Fortún como semilla de feminismo en la literatura de la posguerra española”, *Hispania*, 86.2, 201-208. DOI: 10.2307/20062830.
- PÉREZ PAREJO, Ramón ve SOTO VÁZQUEZ, José (2015), “¿Educación frente a la cultura? El problema de la adaptación de cuentos tradicionales desde la Didáctica de la Literatura”, *Revista Española de Pedagogía*, 73.262, 483-498.
- SHAVIT, Zohar (1980), “The Ambivalent Status of Texts: The Case of Children’s Literature”, *Poetics Today*, 1.3, 75-86.
- SHAVIT, Zohar (1981), Translation Theory and Intercultural Relations. *Poetics Today*, 2(4), s. 171-179.
- SHAVIT, Zohar (1986), *Poetics of Children’s Literature*, University of Georgia Press, London.
- SHAVIT, Zohar (2020), “Cultural translation and the recruitment of translated texts to induce social change: The case of the Haskalah”, Ed. Jan VAN COILLIE ve Jack MCMARTIN, *Children’s Literature in Translation*, Leuven University Press, Leuven, 73-92.
- STEIG, Michael (1981), “‘The Ambivalent Status of Texts’: Some Comments”, *Poetics Today*, 2.1, 193-197.
- VÁZQUEZ FREIRE, Miguel (1990), “Invención da infancia e literatura infantil”, *Grial*, 28.105, 23-34.

Çevrim İçi Kaynaklar

- BLAS RUIZ, María José (2013), “Elena Fortún y la Editorial Aguilar”, *Antigua Editorial Aguilar*, Erişim Adresi: <https://antiguaeditorialaguilar.wordpress.com/2013/07/18/elena-fortun-y-la-editorial-aguilar/>
- Elena Fortún, (t.y.), *Biblioteca Nacional de España*. Erişim Adresi: <https://www.bne.es/es/autores/fortun-elena>
- HERREROS, María (t.y.), “María Lejárraga’dan İspanya’nın Kadınlarına”, *Instituto Cervantes de Estambul*, Erişim Adresi: <https://cultura.cervantes.es/estambul/tr/a-las-mujeres-de-espa%C3%B1a.-mar%C3%ADa-lej%C3%A1rraga/174653>
- Literatura Infantil y Juvenil, (t.y.) *Biblioteca Nacional de España*. Erişim adresi https://www.bne.es/es/Micrositios/Guias/Literatura_Infantil/Introduccion
- Los Reyes Magos de Oriente: historia y leyenda, (2021, 7 Ocak), *Universidad de Alcalá, Portal de Comunicación, Diario Digital*, Erişim Adresi: <https://portalcomunicacion.uah.es/diario-digital/actualidad/los-reyes-magos-de-orient-historia-y-leyenda/>
- Residencia de señoritas, (t.y.), *Fundación Ortega-Marañón*, Erişim Adresi: <https://ortegaygasset.edu/legados/residencia-de-senoritas/>

ROTGER, Martín. (2010, 10 Ocak), “Las escuelas de 1925”, *MTXI Actualitat Multimedia Local*, Erişim Adresi: <https://www.mtxi.es/las-escuelas-de-1925/?lang=es>

Teosofia. (t.y.). Diccionario de la lengua española içinde. Erişim Adresi: <https://dle.rae.es/teosofia>

OSMANLI TOPLUMUNDA RAMAZAN AYI: MÜSLÜMAN AİLELERİN DİNÎ VE SOSYAL YAŞAMI

*The Month of Ramadan in Ottoman Society:
Religious and Social Life of Muslim Families*

Gül Hanım GÖKTAŞ CENGİZ*

ÖZ: Bu çalışma, XIX. yüzyıl Osmanlı başkenti İstanbul’unda yaşayan Müslüman ailelerin Ramazan ayına özgü gündelik yaşamlarını, dinî ritüellerini, kültürel alışkanlıklarını ve sosyal ilişkilerini çok boyutlu olarak ele almaktadır. Ramazan, Osmanlı toplumunda yalnızca bir ibadet dönemi değil; aynı zamanda toplumsal dayanışmanın, yardımlaşmanın, misafirperverliğin ve kültürel canlılığın zirveye ulaştığı kutsal bir zaman dilimi olarak kabul edilmiştir. Aileler bu aya büyük bir saygıyla yaklaşmış, evlerde fizikî hazırlıklar yapılmış; temizlik, alışveriş ve mutfak düzenlemeleri Ramazan’ın gelişini karşılamaya yönelik bir gelenek haline gelmiştir. Ramazan öncesinde yapılan gıda alışverişi, “Ramazan masrafı görmek” şeklinde adlandırılmış, bu süreçte yalnızca ev halkı değil, ihtiyaç sahibi komşular da düşünülmüştür. İftar sofraları, toplumsal ilişkilerin şekillendiği önemli mekânlar haline gelmiştir. Zengin konaklarda farklı sınıflara hitap eden sofralar hazırlanırken, orta halli aileler de komşuluk ilişkileri çerçevesinde iftar geleneğini sürdürmüştür. Bu sofralarda sadece maddi ikram değil, manevi paylaşım da ön planda olmuştur. Geceleri camilerde mahyaların kurulması, meydanlarda Karagöz, ortaoyunu, meddah gösterileri ve müzikli sohbetlerin yapılması, Ramazan’ın kamusal yönünü öne çıkarmıştır. Kadınlar ise ev içi eğlenceler, ibadetler, masal anlatımları ve misafir ağırlama ile bu sürece aktif biçimde katılmışlardır. Bu bağlamda Ramazan, Osmanlı toplumunda bireysel ibadetlerin ötesinde toplumsal bir kültürel ve sosyal yaşantının ifadesi olmuştur. Çalışma, hatıratlar, arşiv belgeleri, seyahatnameler ve dönemin dergilerinden yararlanarak, XIX. yüzyıl İstanbul’undaki Müslüman ailelerin Ramazan deneyimini ayrıntılı biçimde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Böylece Osmanlı gündelik yaşamının önemli bir boyutu tarihsel-kültürel bağlamda görünür kılınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı ailesi, Ramazan, XIX. yüzyıl İstanbul’u, Gündelik yaşam, İftar sofraları, Toplumsal dayanışma, Dinî ritüeller

* Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, Isparta, hanimgoktas@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5647-7818



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 19.09.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 06.04.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

ABSTRACT: This study is the nineteenth it deals with the daily life, religious rituals, cultural practices and social relations of Muslim families living in the Ottoman capital of Istanbul in a multidimensional way. Ramadan was not just a period of worship in Ottoman society; It has also been experienced as a sacred period of time when social solidarity, solidarity, hospitality and cultural vitality reach their peak. Families approached this month with great respect, physical preparations were made at home; cleaning, shopping and kitchen arrangements have become a tradition to welcome the arrival of Ramadan. Food shopping before Ramadan was referred to as “seeing the Ramadan expenses”, and not only the household but also neighbors in need were considered in this process. Iftar tables have become important places where social relations are shaped. While tables catering to different classes were prepared in wealthy mansions, middle-class families continued the iftar tradition within the framework of neighborly relations. At these tables, not only material treats but also spiritual sharing were at the forefront. The installation of mahyas in mosques at night, Karagöz, middle plays, meddah performances and musical conversations in squares emphasized the public aspect of Ramadan. Women actively participated in this process through domestic entertainment, worship, storytelling and entertaining guests. In this context, Ramadan served as an expression of a collective cultural and social way of life in the Ottoman Empire, going beyond individual acts of worship. The study makes use of memoirs, archival documents, travelogues and periodicals of the period. It aims to analyze in detail the Ramadan experience of Muslim families in Istanbul the nineteenth century. Thus, an important dimension of Ottoman daily life is made visible in a historical-cultural context.

Keywords: Ottoman family, Ramadan, Nineteenth century Istanbul, Daily life, Iftar tables, Social solidarity, Religious rituals

Cite as / Atıf: GÖKTAŞ CENGİZ, G. H., (2026). Osmanlı Toplumunda Ramazan Ayı: Müslüman Ailelerin Dinî ve Sosyal Yaşamı. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 191-221. <https://doi.org/10.33207/trkede.1787460>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.



Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

XIX. yüzyıl Osmanlı toplumsal kültürünün en canlı ve zengin görünümleri, imparatorluğun başkenti olan Dersaadet'te gözlemlenmektedir. Nüfusu yüzyıl sonlarında bir milyonu aşan söz konusu şehir; farklı dinî, kültürel ve etnik toplulukları bünyesinde barındıran yapısıyla yalnızca siyasal değil, aynı zamanda toplumsal hayatın da merkezidir (Sakaoğlu-Akbayar, yy.:4-5). Bu çeşitlilik, özellikle Ramazan ayı gibi toplumsal hafızada güçlü bir yere sahip dönemlerin; daha görünür, yoğun ve belgelenebilir biçimlerde yaşanmasına imkân tanımıştır.

XIX. yüzyılda Osmanlı toplumunda Ramazan ayı, yalnızca dinî vecibelerin yerine getirildiği bir zaman dilimi değil; gündelik hayatın yeniden düzenlendiği, sosyal ilişkilerin yoğunlaştığı ve kamusal-özel alan ayrımının belirginleştiği âdeti bütüncül bir kültürel hayat olarak karşımıza çıkmaktadır. İftar ve sahur sofraları, ibadetler, çalışma ve dinlenme saatleri, eğlence anlayışı ve edebî üretimler bu ay etrafında yeniden şekillenmiş; Ramazan, şehir hayatının ritmini belirleyen temel unsurlardan biri hâline gelmiştir.

Dönemin hatıratları, seyahatnameleri, süreli yayınları ve arşiv belgeleri, İstanbul'da Ramazan'ın gündelik yaşamdaki bu çok yönlü yansımalarını ayrıntılı biçimde gözler önüne sermektedir.

Kültür tarihi çalışmaları içerisinde yer alan toplumların sosyal ve gündelik hayatları, genel tarih tablosunda resmi tamamlayan, onu anlamaya yardımcı bütün resimden koparılamayan önemli bir ayrıntıdır. Türkiye'de gündelik hayat tarihi çalışmaları, XX. yüzyıldan itibaren Osmanlı başkenti Dersaadet odağında gelişmiş ve bu ağırlığını sürdürmüştür. Tanzimat sonrası İstanbul'un sosyal ve gündelik hayatı hakkında bilgi veren kaynakların başında hatıratlar gelmektedir (Çoruklu, 2010:491-492,502; Faroqhi, 2010:245-250). Canlı tarih anlatımında beşerî gerçeklerle pek çok ayrıntıya burada rastlanır, özellikle içerisinde resmî yazışmaları barındıran arşiv kaynaklarının sessiz kaldığı ortamlarda hatıratlar konuşmaktadır (Birinci, 2001:16 ve 25; Şirin, 2019:349-350). Araştırmamızın konusunu teşkil eden Osmanlı Ramazanları, özellikle toplumun en küçük birimi olan aile temelinde ele alınmakta, âdeta bir Osmanlı ailesinin Ramazan'a dair gündelik hayatı anlatılmaya çalışılmaktadır. Bu anlamda XIX. yüzyıl tarih anlatımında önemli yeri bulunan Abdülaziz Bey, Ali Rıza Bey, Ahmet Refik, Sermet Muhtar gibi hatıratlardan yararlanılmıştır. Bunların yanında Nerval, Garnett, Amicis, Pardoe gibi dönemin öne çıkan seyyahlarının eserlerine ve süreli yayınlardaki Ramazan ayına dair makalelerine, Osmanlı arşivindeki ilgili belgelere başvurulmuştur. Osmanlı arşivine bakıldığında Ramazan ayıyla ilgili çeşitli belgeler vardır. Ancak bunlar devletin bu ay için sokaklarda aldığı tedbirler, sınırlamalar ve kurallardan meydana gelmektedir. Saray temelinde yaşanan Ramazan ile ilgili ritüeller ise apayrıdır. Dolayısıyla bu konular ayrı araştırma alanlarında değerlendirilebilir. Literatürde Osmanlı Ramazanları üzerine yapılan çalışmalar, genellikle saray-tebaa ayrımı gözetmeksizin –veya belirli bir zaman dilimi sınırlaması olmaksızın- tümüyle Osmanlı Ramazan kültürü, sofraları ve eğlencelerini ele almıştır. Mutlu Toparslan, Gül Bezci ve Fadime Aşık'ın tezleri bu çerçevede önemli katkılar sunmakla birlikte, aile merkezli ve ev içi gündelik hayatı merkeze alan mikro ölçekli analizlerin sınırlı kaldığı görülmektedir (Toparslan, 2018; Bezci, 2018; Aşık, 2020). Bu çalışmanın temel amacı, XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda Ramazan ayının nasıl idrak edildiğini, Müslüman Osmanlı ailelerinin gündelik yaşamları üzerinden incelemektir. Çalışma, özellikle Dersaadet merkezli bir bakışla, kadın, erkek ve çocukların Ramazan öncesi hazırlıklarından başlayarak sahur ve iftar düzenlerine, ibadetlerine, eğlence anlayışına, çalışma hayatındaki dönüşümlerden bayram hazırlıklarına kadar uzanan geniş bir çerçevede ev içi

ve ev dışı yaşantıları ele almayı hedeflemektedir. Bu yönüyle Ramazan, sadece dinî zaman dilimi olarak değil; aile hayatı, toplumsal ilişkiler ve gündelik alışkanlıklar üzerinden bir kültürel tecrübe olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla çalışma, bu çerçevede XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunun sosyal ve kültürel dokusuna dair daha derinlikli bir okuma sunmayı ve alan yazınında hissedilen bu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Osmanlı'da Ramazan ve Hazırlıkları

Ramazân, Muharrem ayı ile başlayan Zilhicce ile sona eren Hicrî takvimde, Şaban ve Şevval arasındaki dokuzuncu aydır. Bu takvim, Ay'ın Dünya çevresinde dolanımını esas aldığından mevsimlere göre yer değiştirir. Miladî takvimde, Güneş'in Dünya etrafındaki görünür hareketine dayalı olarak ayın başı her yıl yaklaşık on gün ileri kayar. Bu nedenle Ramazan, 33 yılda bir aynı tarihe rastlar ve mevsimler içinde ters yönde ilerler (Sezer ve Özyalçiner, 2005:268). Ramazan, oruç ve ibadet ayıdır. Bu aya özgü olan ancak gelişini de haber veren Üç aylar (Receb, Şaban ve Ramazan) ile Müslümanlar oruç tutmaya başlar (Sezer ve Özyalçiner, 2005:268). Ramazan'daki oruç ibadeti, Kur'ân-ı Kerîm'in buyruklarına göre düzenlenmiş, geleneklerle de tamamlanmıştır. İslâmiyetin beş şartı içerisinde bulunan oruç tutma Müslümanlara farz kılınmıştır. Gün doğumundan batışına kadar yemek yemek, su içmek, eşlerin birbiriyle ilişkisi yasaktır (Kur'ân-ı Kerîm, Bakara Sûresi, Âyet 183-187). Yetişkin ve sağlıklı olan herkes oruç tutmakla mükelleftir. Ancak yolcular, askerler, hamileler ve hastalar, sağlıklı ve uygun olduklarında kaza etmek üzere oruçtan muaftır. Oruç, güneş doğmadan önce başlayan "imsak vakti" ile güneşin batmasıyla sona eren "iftar vakti" arasında tutulur. İmsak vaktinde oruç tutacak kişilerin niyetlerini etmeleri gerekmektedir. Bu nedenle bazı kimseler "oruçluyum" yerine "niyetliyim" demeyi tercih ederler (Bayrı, 1972:141).

Osmanlı aileleri için dinî vecibelerin idrâkine yoğunlaşan Ramazan, toplumsal ve kültürel yaşamın zenginleştiği bir dönem olup, İslâm dininin önemli bayramlarından biri olan Ramazan Bayramı ile sona ermektedir. Osmanlıların "on bir ayın sultanı", "gufran ayı", "oruç ayı" olarak adlandırdıkları bu ay, ısıltısını ve toplumsal hayattaki canlılığını tüm ailelerin hayatında hissettirmiştir (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:121; Gautier, yy.:111; farklı örnekler bkz. Amicis, 1993:141; Farrere, yy.:229). Geleneksellik ile çağdaşlaşmanın iç içe geçtiği, birbiriyle harmanlandığı XIX. yüzyılda Ramazan, Dersaadet'te tüm gösterişle önemini sürdürmüştür. Georgeon bu konuda, Ramazan'ın çok geniş boyutta toplumsal ve kültürel yaşama yayıldığını, hatta kamu alanına taşındığını ifade etmektedir

(Georgeon, 2018:43). Dolayısıyla yapılan hazırlıklar içeriden dışarıya oldukça geniş bir alana yayılmıştır.

Ramazân ayının yaklaşmasıyla birlikte gündelik hayatta yoğun bir hazırlık sürecine girilmiştir. Bu hazırlıklar başta evler olmak üzere cami, mescit, dükkân ve kahvehanelerin temizlenip-düzenlenmesi; temel gıda maddelerinin temin edilip kilerlerin doldurulması, alışverişlerin yapılması, büyük konaklara ek hizmetliler alınması, şehrin silüetinde bu ayı temsilen yapılan değişiklikler gibi birbirinden farklı genel anlamda toplumu madden ve manen uhrevî aya uygun hâle getiren çalışmalardı.

Ramazân hazırlıkları öncelikle kentin silüetindeki değişikliklerle kendini göstermiştir. Diğer aylarda geceleyin zifiri karanlık olan İstanbul sokakları bu ayla birlikte aydınlanırdı. Çarşılardaki dükkânların, kahvelerin camları, hatta bazen evlerin önünde de ışıklar görünür; resimlerle süslü kâğıttan yapılmış fenerler konulurdu (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:153-154). Ailelerin birbirlerini rahatça ziyaret etmeleri için evlerin içinin aydınlatıldığı, ıssız arka sokakların bile karşılıklı evlerin kafeslerinden gelen ışıkla görünür hâle geldiği anlaşılmaktadır. Geçmişte maruz kaldığı yangın felaketleri dolayısıyla İstanbul'da asayiş gereği, hane halkının belirli bir saatten sonra kandil veya mum kullanması kısıtlanmıştır. Gautier, Ramazan'ı diğer aylardaki gibi yasal zorunluluk hüviyetinde olan fener taşıma mecburiyeti bulunmadığından "özgürlük ayı" olarak tanımlamıştı (Gautier, yy.:112, 116). Fakat çıkabilecek kargaşa ve sorunları engellemek açısından sokaklarda fener taşıma işine devletin önem verdiği anlaşılmaktaydı (BOA, A.} *DVN.*, 139/78; BOA, *İ.MVL.*, 462/20821).

İstanbul'un cami minarelerine asılan, Ramazan'ın ilk günü karşılama son günü uğurlama dileğindeki mesajları içeren mahyalar eklenince kent âdeta bir ışık demetiyle şölen havasına bürünmekteydi (BOA, *HAT.*, 1639/7; BOA, *C.DH.*, 65/3213; BOA, A.} *AMD.*, 30/92; BOA, *Y.RPK.EV.*, 1/63; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:122).¹ Geceleri bu mahyaları seyretmek, onların altında çeşitli eğlencelere katılmak veya sade bir gece gezintisi yapmak,

¹ Geçmiş dönemlerde uygulandığı anlaşılan Ramazan'ın ilk gecesinden Bayram gecesine kadar minarelerin kandillerle aydınlatılması geleneğine sonraları kandil gecelerinde de rastlanmıştı. Daha sonra bu geleneğe Mevlid kandilinde beş adet top atışı da eklenmiş, bazen ertesi günü ikindiye kadar sürmüştü. Hatta arife günü ikindiden bayramın üçüncü günü akşamına kadar da beş adet top atışı yapıldığı anlaşılmaktadır (BOA, *HAT.*, 1451/14; BOA, *HAT.*, 1382/54669; BOA, *HAT.*, 207/10914; BOA, *HAT.*, 211/11361; BOA, *İ.DH.*, 13/605; BOA, A.} *MKT.*, 237/66; BOA, A.} *MKT.NZD.*, 48/7; BOA, A.} *MKT.NZD.*, 200/2; BOA, A.} *TŞF.*, 29/79; BOA, A.} *MKT.NZD.* 310/87; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:122).

İstanbulu aileler için Ramazan gecelerinin vazgeçilmezleri arasındaydı(Georgeon, 2018:45-46). XIX. yüzyılda İstanbul'un bu canlı gece hayatında; lokantalar, kahvehaneler, bakkallar, berber dükkânları sabahın ilk saatlerine kadar açık kalmış bu süreçte kentin coğrafyası dahi değişmişti. Görece daha hareketli gece yaşamına sahip Beyoğlu'ndan başka semtlere kayan canlı gece hayatıyla İstanbul; kente hâkim olan ritmi, manzaraları, sesleri ve kokularıyla kozmopolit ve çok renkli bir Müslüman kenti hüviyetine bürünmüştü (Georgeon, 2018:53).

Osmanlı toplumunda yaz ramazanları, uzun oruç süreleri ve açık hava eğlenceleriyle; kış ramazanları ise kısa oruç süreleri ve kapalı mekânlardaki toplumsal yaşamıyla birbirinden farklıdır (Hanımlara Mahsus Gazete, N.35,2 Ramazan 1322/28 Teşrin-i evvel 1320:547; Georgeon, 2018:43). Yaz aylarında Ramazan eğlenceleri çoğunlukla açık havada gerçekleşirken karagöz ve ortaoyunu kumpanyaları faaliyetlerine başlardı. Tiyatrolar Ramazan'a özel programlar düzenler, gazeteler ise yalnızca bu aya has yazılar yayımlardı (Maarif, İkinci Cilt N.34, 23 Mart 1308:113-127; Hanımlara Mahsus Gazete, N.40, 22 Ramazan 1321/4 Kanun-ı evvel 1319:926-928; Bayrı, 1972:140; Banarlı, 1986:168; Yardım, 2010:308). Hatta Ramazan'a özgü dergiler çıkarıldığı da olurdu (Ramazan, N.1, 1 Ramazan 1327:1).

Ramazan hazırlıklarını coşkuyla karşılayanlar geceleri fazlaca rağbet gören karagöz ve orta oyunu oyuncularını, çalgıcılar ve tiyatrocularıdır. Ramazan gecelerinde en kalabalık olan yerler; başta Direklerarası sonra Aksaray, Tophane, Şehzadebaşı, Divanyolu ve Galata'daki Çeşme Meydanı gibi caddelerdi. Buralarda yer alan kahvehaneler, çaycı dükkânları ve tulumacı kahveleri Ramazan gecelerine özel aile ziyaretleri için büyük hazırlıklar yapar, dükkânlar hınca hınç dolardı (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:146; Aşık, 2020:47-48).

Woods, Ramazan'ı Türklerin konukseverliğini en mükemmel şekilde ortaya koyan ay olarak nitelemektedir. Bir Osmanlı Müslümanının, davetli-davetsiz, iftar yemeği yedirmeden hiçbir misafiri uğurlamadığını kaydeder (Woods, 1976:283). Ortaylı ise bu konuda, "günler geceler boyu süren misafirlikler ve misafir davet etmeler gelenek olmuştur. Eyüp'ten kalkıp Söğüt'deki sütkardeşine çoluk çocuk yatıya gidenler sanki dünyanın öbür ucuna gitmiş gibi günlerce yerlerinden kıpırdamazdı." ifadelerini kullanır. Özellikle başkentin Şehzadebaşı, Vezneciler, Fatih, Aksaray gibi hareketli mahallelerinde oturan aileler, cami ziyaretleri ve iftar davetleri için, Boğaziçi köylerinden, Kadıköy ve Üsküdar gibi Asya yakası semtlerinden gelen

akrabalarını günlerce, hatta haftalarca ağırlarlardı (Ortaylı, 2003:169-170). Dolayısıyla hemen hemen her gün misafir eksik edilmeyen evler için Ramazan öncesi yoğun bir gıda temini hazırlığına girişilirdi.

İstanbulu aileler, mübarek ay girmeden önce, istihlâk edeceği çoğu besini toptan satın alırdı. Buna halk arasında “Ramazan masrafı görmek” denirdi. İhtiyaçların erkenden giderilmesinde hem iktisadî hem de kültürel sebeplerin etkili olduğu düşünülmektedir. Zira bu ayda harcamaların artacağı bilindiğinden halk, alışverişlerini zamana yayarak kendi bütçesini dengelemektedir. Yine ay içerisinde yaşanan yoğunluk ve öngörülen Ramazan rehâveti de temel ihtiyaçların önceden alınmasına sebeptir diye tahmin edilebilir. Çoğunlukla alınan gıda maddeleri çorbalıklardan, baharatlardan, kuru gıdalardan oluşurdu. Hâli vakti yerinde olanlar için bu masraflar zevkle görülürdü. Hazırlıklar, yalnızca tüketim odaklı değil; ruhsal bir arınma amacı da taşımaktaydı. Bu sebeple varlıklı aileler ihtiyaç sahiplerini de gözeterek alışveriş yapar; çevrelerinde bulunan yoksul ailelere aynî yardımlarda bulunurlardı (Bayrı, 1972:140-141; Toparslan, 2018:16).

Ramazan ibadet, iyilik ve sevap kazanma ayı olarak kabul edilirdi. Maddi durumu yerinde olan aileler, “fukarâ-yı sâbirîn” olarak adlandırılan muhtaçlara zekât, sadaka, fitre adı altında yardım eder, iftar yemekleri verirdi. Bu kişilerin bakkal defterlerindeki borçları kapatılır, et, un, yağ, mum vb. temel ihtiyaçları karşılanırdı (Kayaoğlu, 1998:110,112). Burada mahalle bekârlarına ailelerin sırayla verdiği iftar yemekleri dikkat çekiciydi. Sahurluklarının da mahalle bekçilerince toplandığı anlaşılan bekârların sırayla ev ev teslimatlarının alındığı, ertesi gün de boş kaplarının iade edildiği görülmektedir (Kayaoğlu, 1998:113).

Ramazan ayı yaklaşırken çarşı ve pazarlarda hareketliliğin arttığı anlaşılmaktadır. Fazlaca misafir ağırlayacak hanımlar hem kendilerini hem evlerini yeni eşyalarla donatırlardı. Yeni kürkler, elbiseler ve seccadelerin yanı sıra, zarif kahve zarfı fincanları, su bardakları, kıymetli kaşıklar temin ederlerdi. Çocuklar daha bayram gelmeden sapı düdüklü kaşıklar elbiselerle sevindirilirdi. Çarşı pazarlarda bakkallar demet demet renkli güllü şekerler, pastırma, sucuklar asar; şekerçi dükkânları türlü reçel numuneleri, envaî çeşit bentli şekerler, hamasi denen şerbetliklerle donatılırdı (Hanımlara Mahsus Gazete, N.35, 2 Ramazan 1322/28 Teşrin-i evvel 1320:547). Tütüncü dükkânları Ramazan ayı için en özel tütünlerini elvan kâğıtlara koyup hazırlarlardı (Abdülaziz Bey, 1995:256-257). Bütün mahallelerdeki kahvehaneler silinir, camları temizlenirdi. Halıcılar ve çuhacılar ürettikleri

koltukları göstermek için caddelerin kalabalık yerlerindeki büyük kahveleri kiralarlardı. İnsanların hoşça vakit geçireceği bedenlenlerde de birbirinden güzel eşyalar teşhire konulurdu. Dolap denen dükkânlar erkeklerin sıkça vakit geçirdiği yerler olacağı için Ramazan öncesi temizlenir ve düzenlenirdi (Abdülaziz Bey, 1995:250-251).

Osmanlı İstanbul’unda Ramazan ayı öncesinde evlerde yürütülen hazırlıklar, yalnızca dinî bir vecibenin gereği değil, aynı zamanda gündelik hayatı düzenleyen ritüelleşmiş bir tüketim pratiği olarak ortaya çıkmaktadır. Temizlikten mutfak düzenine, kiler stoklamasından sofraya donanımına kadar uzanan bu hazırlıklar, Ramazan’ın gündelik yaşam üzerindeki dönüştürücü etkisini görünür kılmaktadır. Bu bağlamda Ramazan ayı, tüketicinin niceliksel artışından ziyade, tüketim biçimlerinin yeniden anlamlandırıldığı ve sembolik değer kazandığı bir zaman dilimi olarak değerlendirilebilir.

Ev içi mekânın Ramazan ayına hazırlanması, fiziksel temizlikle birlikte ahlâkî ve sembolik bir arınma anlayışını da yansıtmaktadır. Badana-boya, eşya yenilemeyle yatak takımlarının hallaçlara verilmesi gibi uygulamalar, evin misafir kabulüne hazır hâle getirilmesini amaçlarken; sık kullanılan seccade, yemek takımları, havlular ve mutfak eşyalarının yenilenmesi, ibadet ve paylaşım alışkanlıklarının ne kadar önemli olduğunu göstermektedir (Ozansoy, 1968:6; Abdülaziz Bey, 1995:250; Kayaoğlu, 1998:114,118; Aşık, 2020:23). Bu yönüyle Ramazan hazırlıkları, Osmanlı’da gündelik hayatın düzenini belirleyen dinî zamanın, maddi kültür üzerinden farklı bir tezahürü niteliğinde karşımıza çıkmaktadır.

Büyük konaklarda Ramazan dolayısıyla mutfaka ek yardımcıları alınır, işinde mahir aşçılar geçici olarak istihdam edilirdi. Düğün ve sünnet cemiyetlerinin bu ayda yapılmaması sebebiyle işsiz kalan aşçılar, hünerlerini sergiledikten sonra ücret karşılığında tutulur; memnun kalınması hâlinde bahşiş ve hediyelerle ödüllendirilirdi (Alus, 2001:23; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:141–143). Bu durum Ramazan’ın emek piyasası üzerindeki etkisini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Böylece Ramazan yalnızca tüketimi değil, üretim ve emek ilişkilerini de dönüştüren bir sosyal çerçeve sunmaktadır.

Tüketim kültürü açısından bakıldığında kilerler, Ramazan ekonomisinin en belirgin göstergelerinden biridir. Konaklarda genellikle iki kiler bulunurdu. Selamlıktaki “kalın kiler” vekilharç ağasının, haremdeki “ince kiler” ise kâhya kadının sorumluluğundaydı (Alus, 2001:19). Kalın kilerlerde farklı bölgelerden temin edilen temel ve kuru gıdalar yer alırken; ince kilerlerde

kahvaltılık, konserve, turşu, reçel ve şuruplar bulunurdu. Bu ürünler mümkün olduğunca evde mevsiminde hazırlanır, aksi hâlde İstanbul'un tanınmış şekerci ve aktarlarından temin edilirdi (Alus, 2001:20–21; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:143; Ozansoy, 1968:3; Abdülaziz Bey, 1995:250; Sezer ve Özyalçın, 2005:269; Sâtiâ Hanım Sultan, 2019:53). Kilerlerdeki ürün çeşitliliği, statü ve itibarı görünür kılmakta; misafir ağırlama kapasitesi üzerinden hanenin toplumsal konumunu da gözler önüne sermektedir. Mesela Ozansoy çocukluk hatıralarında, Ramazan'a bir hafta kala İstanbul'un Kırkçeşme, Sekbaşı'ndan küfeli hamallarca evlerine taşınan çeşit çeşit ürünlerden hizmetçilerin koşturmalarından “şenlik havası” şeklinde bahsederken, duruma alışık olduğu intiba'ı uyandırmaktadır (Ozansoy, 1968:3).

Ramazan hazırlıkları, Osmanlı İstanbul'unda gündelik hayatın dinî zaman etrafında yeniden yapılandığı; tüketimin, ikramın ve ev içi düzenin farklı anlamlar kazandığı bir kültürel çerçeve oluşturmaktadır. Bu bağlamda Ramazan, yalnızca bir ibadet ayı değil, tüketim kültürü ve gündelik hayat akışı üzerinden toplumsal ilişkilerin yeniden şekillendiği çok katmanlı bir sosyal yapı olarak değerlendirilebilir.

Rüyet-i Hilâl Meselesi

Osmanlı Devleti'nde kamerî ayların başlama zamanları gurrenâmelerle gösterilmiştir. Fakat Ramazan ve Şevval gurreleri, yani oruca başlamak ve bayram yapmak hilâlin gözetlenmesiyle gerçekleşirdi. Bunun için râsıtlar, İstanbul Kadısı, Şeyhülislâm, Sadrazam ve Padişah'a kadar uzanan gözetleme halkası ve komisyonu mevcuttu. Taşrada ise bu görevi bölge kadısı yürütmekteydi (Yücel, 1998:4; Yazıcı, 1999:59; Aşık, 2020:41).

Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, 1879'da İstanbul'da Ramazan hilâlinin tespitini eserinde ayrıntılarıyla anlatmıştır. Buna göre, Ramazan ayının başlangıcını belirlemek için Şaban'ın yirmi dokuzuncu gecesi, İstanbul Kadısı ve memurlarının, Şeyhülislâm Kapısı'nda hazır bulunmaları gerektiğinden, söz konusu akşam Kadı Efendi tarafından diyanet işleri çalışanlarına kadılık dairesinde bir ziyafet verilirdi (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy., s.148). Bazı İstanbul kadıları bu geleneği bilmediklerinden, Ramazan yaklaşırken ayın sabit olup olmadığını gözlemlemek amacıyla iki üç gün öncesinden görev yapacakları daireye taşınır, evlerinden yemek getirir, mobilyalarını ise Yorgancı Çarşısı'ndan temin ederlerdi. Kadılık dairesine bitişik mutfaktan, âdet olan yemekler ve diğer ihtiyaçlar karşılanabilirdi (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:149).

İstanbul'da hilâlin gözlemlenmesine elverişli Fatih, Süleymaniye, Sultan Selim, Cerrahpaşa ve Edirnekapı camilerinin minareleri Harbiye Nezareti Meydanı'ndaki yangın kulesi gibi bazı mekânlar bulunmaktaydı. Görevliler, onlara katılan cami çalışanlarıyla bazı meraklı vatandaşlar, hilâli gördüklerinde durumu kadılığa bildirirlerdi. Bu haberin ardından çubuklar kaldırılır ve resmî sürece geçilirdi (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:150). Süleymaniye Cami Mahyacıbaşı kapıda bekletilir; Ramazan'ın başladığını belgeleyen ilâm düzenlenip deftere kaydedilirdi. Ardından Ramazan'ın başladığı resmen ilân edilir, kapılar açılırdı. Mahyacıbaşı, tahta kutu içindeki kandille dairenin binek taşından Süleymaniye Cami minarelerinde bekleyen kandilcilere işaret verirdi. İlâmı Sadrazam'a ulaştıran vâkânüvis ve çuhadarlara hediyeler takdim edilirdi (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:151; Toparslan, 2018:27; Bezci, 2018:73).

1879 hilâliyle ilgili irâde de Şaban ayının başlangıcı 20 Temmuz 1879, sonu 17 Ağustos Pazar olarak kabul edilmiştir. Hilâl gözetlendiği takdirde 18 Ağustos, görülemediğinde² 19 Ağustos Salı günü Ramazan başlangıcının uygunluğu Padişah'a sunulmuştur. İstanbul Edirnekapı Mihrimah Sultan Cami'nden 17 Ağustos'ta yapılan gözetlemede Ramazan hilâli çıplak gözle görülmüştür. Mahkeme kurularak şahitlik oluşturulmuş.³ Böylece 18 Ağustos 1879 Pazartesi Ramazan'ın başlangıcı kabul edilmiştir (BOA, *İ.DH.*, 791/6232; Yazıcı, 1999:62). Bugünden itibaren Müslümanların oruca başlaması gerektiğinden gerekli duyuruların yapılması cami ve mescitlerin kandillerinin yakılması Padişah irâdesine bağlıdır (Örnekler için bkz. BOA, *A.} MKT.NZD.*, 223/62; BOA, *İ.DH.*, 570/39755; BOA, *İ.DH.*, 584/40691).

Çıkarılan Padişah irâdesiyle minarelerde temcitler okunur; “Merhaba yâ Şehr-i Ramazan”, “Safa geldin yâ Şehr-i Ramazan” gibi ifadelerle süslenen mahyalar özellikle selatin camilerinde kurulmaya başlanırdı. Camilerde, özellikle Ayasofya Cami'nin kubbesine kadar olan kısımlarda kandiller, ortadaki büyük kandillerle birlikte yakılır ve mahyalar kurulurdu (BOA, *A.} AMD.*, 45/52). Ramazan'ın ilk yarısında mahyalarda bu tür sözler yer alırken, ikinci yarısından itibaren çiçek, kayık, vapur, yelkenli gibi resimlerle süsleme yapılması gelenek hâline gelmişti. Bazı kaynaklara göre, kandil uçurma adı

² Hilâl görülürse yeni ay girmiş olur ertesi gün oruca başlanır veya bayram yapılır. Hilâl görülmezse içinde bulunulan ay otuz güne tamamlanır (BOA, *A.} MKT.MHM.*, 373/77; BOA, *BEO.*, 1599/119884).

³ İslâm alimleri, rüyet-i hilâlde şahitlik aranmayacağını ifade etmişlerdir (Yücel, 1998:4). Ancak Osmanlı Devleti'nde hilâlin görülmesinden sonra şahitlik usulü benimsenmiştir (Pakalın, Cilt I, 1993:831-832; Yazıcı, 1999:62).

verilen görsel şenlikler de yapıldı (Sezer ve Özyalçın, 2005:271). Bu uygulamada büyük camilerin minarelerinde bulunan kandil uçurtmalarının iplerinden biri şerefeye, diğeri cami avlusunda yüksek bir noktaya bağlanır; teravihten sonra uçurtmacı bu kandil ipini çekerek kandili “uçurturdu.” Seyirciler, kandil kutusuna şeker ya da kurabiye gibi hediyeler koyarak uçurtmacıya gönderirlerdi (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:152-153; Ünver, 1940:10). Ali Rıza Bey, devletin önde gelen mülkî ve askerî erkânının 1854’e kadar konakları önünde mehter takımıyla Ramazan gecelerinde mahya kurdurduklarından bahsetmiştir (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:124-125). Diğer kaynaklarda ve arşiv belgelerinde rastlanılmayan bu bilgi oldukça dikkat çekicidir.

Bekçiler davullarıyla mahalle sâkinlerine Ramazan’ın başladığını duyururdu (Hanımlara Mahsus Gazete, N.2, 2 Ramazan 1324/5 Teşrin-i Evvel 1322:1; Ramazan, N.1, 1 Ramazan 1327:3; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:152). Ramazan ayı, Osmanlı toplumunda geniş kesimlerce yoğun bir manevi coşku ve toplumsal birliktelik duygusuyla karşılanırdı. Ayın ilânıyla birlikte mahallelerde karşılıklı tebrikleşmeler yapılır; küçükler büyüklerin ellerini öperek hayır dualarını alır, çocuklar ise davulcuların ardından sokaklarda dolaşarak bu kolektif sevince katılırlardı. Söz konusu ritüeller, Ramazan’ın gündelik hayata kazandırdığı huzur ve sükûnetin sembolik birer ifadesi niteliğindeydi. İlk iftar sofraları kurulur akşam teravih namazı için camiler cemaatle dolardı. Ramazan’ın ilk haftasında iftara davet edilmek nezaketin bir gereği sayılırdı (Garnett, 1904:159-160; Ozansoy, 1968:8-9; Sâtiâ Hanım Sultan, 2019:54-55).

Ramazan ayının başlaması, yalnızca mahalle ölçeğinde değil, dinî mekânlar ve resmî daireler düzeyinde de belirgin ritüellerle karşılanırdı. Ramazan ayının ilân edilmesiyle birlikte mahallelerde herkesin katıldığı coşkulu tebrikleşme merasimleri gerçekleşirdi. Cemaat, camilere toplanarak Kur’ân-ı Kerîm tilavetini ve müezzinlerin ezanlarını dinler; ardından eda ettikleri namazla birlikte yeni bir Ramazan’a ulaşmanın huzuruyla tekrar birbirlerini tebrik ederlerdi. Bu tebrikleşmelerin, devlet erkânı nezdinde de karşılık bulduğu; imparatorluk genelinde gönderilen resmî yazışmalar ve evraklar aracılığıyla Ramazan’ın ilânının ve kutlanmasının merkezî bir nitelik kazandığı anlaşılmaktadır (BOA, A.} MKT. MHM., 47/79; BOA, A.} TŞF., 33/23; BOA, A.} TŞF., 33/26; BOA, A.} TŞF., 37/41).

İftar Sofraları

Ramazan ayında, Osmanlı aileleri iftar sofralarını oldukça zengin, besleyici ve özenli biçimde hazırlamışlardır. Sofranın en önemli eşlikçisi Ramazan denilince ilk akla gelen pideleridir. Bu aya özgü çörek ve pideler, kandil günlerinde olduğu gibi fırınlarda, çarşı ve meydanlarda kurulan sergilerde ya da sokak başlarındaki tezgâhlarda satışa sunulmuştur. Bu ürünler, kimi zaman “Ramazan gülleri, sıcak sıcak” nidalarıyla dolaşan seyyar satıcılar aracılığıyla halka ulaştırılmıştır (Bayrı, 1972:143). Özellikle fırın önlerinde iftara kısa süre kala oluşan kalabalıklar, Ramazan ayının şehir hayatındaki en belirgin manzaralarından birini teşkil etmiştir.

Dönemin hatıratları ve seyyahları, İstanbul’un hemen her semtinde iftardan önce fırın önlerinin yoğunlaştığını; yumurtalı ve yumurtasız olmak üzere iki çeşit pide üretildiğini ve bu pidelerin özenle pişirildiğini aktarmaktadır. Bugün olduğu gibi akşamüstü camilerden veya işlerinden çıkanlar, iftar hazırlığı kapsamında çörek veya pide temin ederek evlerine dönmüş iftar topunun atılmasıyla oruçlar açılmıştır (Ozansoy, 1968:13-14; Pardoe, 2004:29).

İftar ve sahur sofraları Osmanlı toplumunda birlik, beraberlik ve dayanışmanın göstergesiydi. Osmanlı evlerinde, geçmişten beri Ramazan ayında verilen iftar yemekleri, ev sahiplerinin maddi gücüne ve toplumsal konumuna göre farklılık göstermiştir. Varlıklı aileler 30 gün boyunca, orta halliler ise genellikle Ramazan’ın 15. gecesinden itibaren iftar vermişlerdir. Akraba, dost ve komşularına çeşitli ikramlarda bulunmuşlardır. Vüzera ve ricâlden olan büyük konaklarda ise kapılar tanıdık tanımadık herkese açıktı. Gelenin geri çevrilmediği bu sofralar, diğer davetlerden farklı olarak baskın tarzında gidilen, haber verilmeden iştirak edilen iftarlardı. Misafir yalnızca kapıya hafif ve düzenli bir şekilde vurur; şeyh, imam, kayyum vb. din görevlileri ise sert, aralıklı ve düzensiz tokmak darbeleriyle kendilerini belli ederdi (Alus, 2005:206). Durumu iyi olmayanlar, iftar sonrası “diş kirası” adı verilen hediyelerle uğurlanırdı (Abdülaziz Bey, 1995:253; Kayaoğlu, 1998:118).⁴ Mahalle imamı, müezzin, muhtar gibi kişilere de diş kiralari verilirdi. Yine hane sahibi, hizmetlilerine veya isteğine göre kişilere Ramazan hediyesi adı altında bazı kıymetli eşyalar da takdim edebilirdi (Ozansoy,

⁴ Dönemin pek çok hatıratlarında geçen bu uygulamayı bazıları kötü bir alışkanlık olarak nitelese de toplumda uzun yıllar varlığını sürdürdüğü, II. Meşrutiyet döneminden sonra ortadan kalktığı söylenmektedir (Ozansoy, 1968:26-27; Pakalın, Cilt I, 1993:455; Abdülaziz Bey, 1995:253-255; Kayaoğlu, 1998:118; Sezer ve Özyalçın, 2005:269; Sâtiâ Hanım Sultan, 2019:54-55).

1968:26-27; Abdülaziz Bey, 1995:254-255; Sezer ve Özyalçiner, 2005:269; Sâtiâ Hanım Sultan, 2019:54-55).

Büyük konaklarda Ramazan boyunca üç farklı iftar sofrası kurulmuştur. Birinci sofrâ, konak sahibinin davetlileri olan rütbeli kişiler için mabeyn odasında; ikinci sofrâ, hanımefendinin davetlileri olan hanımlar için harem kısmında; üçüncü sofrâ ise kâhyanın yetkisiyle, semtin yoksul halkına, bekârlara, işçi ve satıcılara, müezzîn kayyumlara, mahalle bekçilerine selamlıkta hazırlanmıştır (Semih Mümtaz S., 1948:10-11; Kayaoğlu, 1998:118; Alus, 2005:207).

Tüm sofralarda aynı özen gösterilmiş, yemekler sınıflandırılmış, tabaklanmış ve sinilere yerleştirilmiştir. Ramazan'da akşam yemekleri iftarlıkla başlamıştır. Bu ay yemek içmekte zevkine doyum olmayan bir bereket ve mağfîret ayıydı (Ataman, 1997:358; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:168). İftarlık olarak uzun pideler, çörekler, gümüş tepside reçeller, pastırma, sucuk, peynir, zeytin, hurma ve Mekke-i Mükerrreme'den getirilen zezem konulmuştur. Su, tuz, zeytin veya hurmayla oruç bozmak sevap sayılmıştır (Ozansoy, 1968:17, 21; Bayrı, 1972:143; Alus, 2005:208).

İftariyeliklerle oruçlar açıldıktan sonra, günümüzde pek çok hekimin tavsiye ettiği gibi mideye bir anda yüklenmemek adına akşam namazına geçilirdi. Seccadeler önceden hazırlandığı ve misafirler iftara genellikle abdestli geldikleri için doğrudan farz namazı edâ edilirdi (Kayaoğlu, 1998: 123). Pek çok konakta iftar sofrası ritüelleri benzer bir düzen içerisinde ilerlemekteydi. Dönemin en önemli kaynaklarından Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, Abdülaziz Bey ve diğer müellifler; sundukları ayrıntılı bilgilerle bu zengin sofralarda yer alan çeşit çeşit yemeği titizlikle sıralamışlardır. Bu kayıtlara göre, namaz sonrasında asıl yemeğe geçişin ilk adımı olarak pirinç, şehriye veya işkembe gibi iştah açıcı çorbalar ikram edilirdi. Saray usulü hazırlanan yumurtalar, soğanlı pastırmalar ve sucukların ardından; tencere kebabından hindi kızartmasına, etli dolmalardan özenle hazırlanan kadınbudu köftelere kadar geniş bir ana yemek yelpâzesi sunulurdu. Bu ziyâfet; et suyuyla pişmiş pilav, zeytinyağlı sebzeler ve baklava, güllaç, hanımgöbeği gibi seçkin tatlılarla taçlandırılırdı. Özellikle Fuat Paşa gibi devlet adamlarının sahilhanelerinde verilen iftarlar, yerli ve yabancı tüm davetlilerin hayranlığını kazanan birer lezzet şölenine dönüşürdü (Ozansoy, 1968:18; Abdülaziz Bey, 1995:254; Alus, 2005:209; Gautier, yy.:116-117; Semih Mümtaz S., 1948:11).

Dönemin ünlü seyyahlarından Garnett, en iyi hazırlanan sofraların Ramazan ayındaki sofralar olduğunu söyler:

“Bu yemek en iyi hazırlanan yemektir, önceden mezeler yenir.. Türk yemeği birçok çeşitten oluşur, 10-12 arası sebzeler, kıyma, bunlar yağda pişirilir. Yemekler genellikle İngiliz damak tadına göre, kuzu çevirme ve kebab dışında pirinç çam çekirdekleri kuş üzümüyle..Tatlıdan önceki son yemek pilav ve makarnadır, domates sosu ve peynirle.. Masada hiç sıvı olmaz. Fakat karpuz gibi meyveler yemekler arasında yenir. Tatlılar çeşitli ve lezzetlidir. Lezzetli meyveler yenir.” (Garnett, 1904:90-91).

Orta halli Osmanlı evlerinde de benzer gelenekler sürdürülmüştür. Bir akşam evinde iftar veren orta halli bir ev hanımı ve beyi, ertesi akşam bir komşusunun iftarına davet olurdu. İftarlara çocuklar götürülmez, hatta her evden yaşlı ve orta yaşlı hanımlar giderdi (Kayaoğlu, 1998:120). Bütün mahalle halkı birbirlerini iftara davet etmekte yarışlırdı. Davetsiz iftara gitmek, çok büyük bir sevap sayılırdı. Genellikle bu sevaba erenler, fakir kimselerdi. Her akşam bir zengin konağına “Tanrı misafiri” diye giden muhtaç durumdakiler, bazen sabahtan giderek mutfak işlerine de yardım ederlerdi (Kayaoğlu, 1998:123). Kaç misafir geleceği bilinemediği için tencere tencere yemek pişirilir, artan yemekler ertesi gün fukaraya dağıtılırdı. İftar vermekteki amaç, bilhassa fakirleri doyurmak, nefisleri çekecek fakat pişirmeye kudretleri yetmeyecek olanlara güzel yemekler yedirmek olduğu halde, halk bunu da gösterişe dökmüştü (Ozansoy, 1968:22).

Dönemin bazı dergilerinde, iftar sofralarındaki israf ve oburluk eleştirilmiş; seyyahlar da Türklerin bu konuda ölçüsüzlüğüne dikkat çekmiştir:

“Perhîzin ne kadar nâfi bugün tababetin en mühim ilâçlarından biri olduğu ise malûmdur. Halbûki Ramazân-ı şerifte sair zamanlardan daha ziyade yemeği adet edinmişizdir. Sabahtan akşama kadar boş duran bir mideye iftarı müteakip birdenbire -pastırmalı yumurtadan başlayarak- bin türlü ağır yemekleri tatlıları ve sonra da ta sahura kadar rast gelen şeyleri doldururuz. Bu muzır bir nev’i oburluktur.” (Ramazan, N.3, 3 Ramazan 1327:3).

İftar faslından sonra sahura kadar sürecek binbir çeşit eğlence ve aktivite dolu gece hayatı başlardı (Maarif, İkinci Cilt N.34, 23 Mart 1308:123-126; Çocuklara Mahsus Gazete, N.35, 12 Ramazan 1323/27 Teşrin-i evvel 1321:3-4; Ozansoy, 1968:18; Pardoe, 2004:25-30). Tabii bundan önce kahve içmek vazgeçilmez Osmanlı âdeti arasındaydı. Büyük konaklarda kahve ve çubuk gelmesinde bir çeşit teşrifat izlenirdi. Öncelikle çubukların uzun olması, kıymetli kehribar ve süslü imamelerle bezenmiş bulunması ve misafirlere bir anda verilmesi gerekirdi. Kahve takımını kahvecibaşısı getirir, odanın uygun

yerinde durarak kahve ibriğini soğutmadan stil adı verilen gümüş zincirli ateşliklere konulurdu. Bundan sonra gelen şuruplar misafirlere teravih namazının geldiğini bildirirdi. Şurubunu içen abdest tazeler, birer ikişer teravih namazına gitmek üzere iftar evinden ayrılırlardı (Kayaoğlu, 1998:124; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:171). Teravihi her gece başka büyük bir camide kılmayı âdet edinmiş kişiler vardı. Bazen de teravihe gruplar halinde konu komşu gidilirdi. Hane sahibi ile kalan diğer kısım ise, teravih namazını kıldıktan sonra geç saatlere kadar devam eden ikramlarla sohbet ederler ve bazen sahurı yapıp bazen de yapmadan evlerine dönerlerdi (Abdülaziz Bey, 1995:255).

İftardan sonra aileler özellikle Ramazan'ın yaz aylarına tesadüf ettiği zamanlarda Lâleli, Beyazıt, Fatih, Sultanahmet, Şehzadebaşı, Mahmutpaşa, Ayasofya, Eyüpsultan ve Sultanselim camileri meydanlarının ağaç altlarında oturup yatsı ezanına kadar çubuklar, nargileler, köpüklü kahveler içerek iftarın keyfini çıkarırlardı. Bu ağaç altı meydan kahvelerinin en bilineni ise “yeşil tulumba” meydanıydı (Sâtiâ Hanım Sultan, 2019:56).

İftar Sonrası Ramazan Geceleri

Osmanlı toplumunda kibar konakları gerek yapılan toplu iftarlar gerekse kılınan teravih namazlarıyla dinî ibadetlerin yalnızca bireysel değil, toplu icra edildiği yarı-kamusal mekânlar olarak öne çıkmaktaydı. Konaklarda sürekli görev yapan imamlar aracılığıyla cemaatle namaz geleneği gündelik hayata eklemlenirken, Ramazan aylarında teravih namazları için musikişinas imam ve güzel sesli müezzinlerin tercih edilmesi, ayın değerini yansıtan unsurlardı. Teravih namazının geniş bir odada, özenle düzenlenmiş sırma, atlas ve ipekten seccadeler, şamdanlar ve buhurdanlar eşliğinde icra edilmesi, konak ibadetlerinin kültür unsurlarıyla desteklenen önemli bir ritüel niteliği taşıdığını göstermektedir. Teravih namazı sırasında her dört rekâtta bir ilahi ve tevşihlerin topluca okunması ile imam tarafından mihrâbiye icra edilmesi, Osmanlı dinî musiki geleneğinin ve bu aya özgü ibadetlerin sadece camilerde değil konak ortamında da uygulanırlığını göstermektedir (Semih Mümtaz S., 1948:11-12; Abdülaziz Bey, 1995:255; Bezci, 2018:87).

Eski Osmanlı Ramazanlarında teravih namazları oldukça görkemliydi. Halide Edib çocukluk hatıralarında önemli bir yer tutan huzur ve huşu dolu cami ziyaretlerini coşkuyla anlatır:

“Akşam namazını acele ile evde kıldıktan sonra sütbaba elindeki feneri sallayarak ve bir omuzuna beni yerleştirerek bacı ile şakalaşarak tekrar Süleymaniye’ye teravih namazı kılmak için gittik. Sokaklar hareket halinde yüzlerce fenerle doluydu. Kalabalık bir ateş böceği kfilesi halinde hareket ve

minarelerden “Allahuekber Allahuekber” nidâları havaya yayılıyordu. Bu akşam ilk defa mahya denilen şeyi gördüm. Minareden minareye havadan uzanan ışıktan yazılar, mavi kubbede ne garip bir tabiatüstü bir nur tecellisi... Ramazan’ı karşılayan bu nurdan yazılar, beni belki Belşazar’ın duvarda gördüğü yazılar kadar şaşırttı. Karanlık ve esrarlı dar sokakların içinde sallanarak hareket eden ışıkları, o kalabalığın en boylu adamın omuzundan seyrediyordum. Nihayet yine Süleymaniye’ye ulaştık. Şimdi gündüzün kurşuniye kaçan hava altın yaldızlı. Havada titreyen bu yüzlerce kandilin altında muazzam bir kalabalık diz çökmüş oturuyor. Bir tek boş yer yok. Bu, âdeta üzerine her çeşit renk, yaş, kıyafet ve cins insanlardan örülmüş bir halıya benziyor.” (Yardım, 2010:138; Teravîh hakkında bkz. Garnett, 1904:162).

Teravihten sonra evlerde genellikle yatılmaz, sahura kadar oturulur veya ibadet edilirdi. Divan edebiyatı üzerine sohbetler yapılırdı. Fuzulî, Bâkî, Nef’î, Şeyh Gâlib, hatta Nedîm’den sonra Hayyam ve Hafız’dan, tasavvuf bilgileriyle birlikte Mevlânâ’dan okunan Farsça beyitler bu şiir faslını tatlandırırdı. Dinsel konular açıldığında Kısas-ı Enbiyâ’dan örnekler verilirdi. Bu sırada Vefa bozası karanfil kokulu leblebilerle, meyveler, çerezler ikram edilir sohbet saza, karagöze, tiyatroya geçerdi. Hayalî Salih Efendi’nin *Eczacı* oyunu Kel Hasan Efendi’nin *Rüyada Taaşşuku* dönemin ünlü oyunlarıydı. Fevziye kıraathanesinde Kemanî Memduh ve Karakaşi Udî Selim’in sohbetleri ise sazseverlerin ilgisini çekerdi (Ozansoy, 1968:25).

Osmanlı kadınlarının Ramazan akşamlarını renklendiren etkinliklerinden biri, masal anlatıcı kadınlardı. Özellikle harem dairelerinde bu anlatıcıların varlığı akşamların tekdüzeliğini kırdı. Pardoe, Ramazan akşamlarına masalcı kadın çağırma geleneğinden şöyle bahsetmişti: “Bu hoş merasimi bitirdikten sonra, aramıza çok tatlı yaşlı bir masalcının da katıldığı ana daireye geçtik. Bu kişi masallarıyla akşamın tekdüzeliğini kırmak için çağırılmıştı. Ramazan sırasında çok yaygın olan bu gelenek, Türk hanımları için güzel bir vesile oluşturur; böylece rahatlarına düşkünlüklerine uygun biçimde uzanıp hiç yorulmaksızın kafalarını dinlendirirler.” (Pardoe, 2004:27-28). Kadınların gündüz ve gece Beyazıt, Şehzadebaşı, Üsküdar gibi bölgelerde çarşı içlerinde tek başlarına dolaşması uygun görülmemişti. Arşiv belgelerinde gündüz saat 14.00 ile 16.00 arası camilere gitmelerine müsaade edildiği belirtilir. Bunun dışında özellikle geceleri tek başına görülenler Zabtiyeler vasıtasıyla evlerine teslim edilecekti (BOA, A.} AMD., 54/49; BOA, A.} MKT.MHM., 70/40; BOA, A.} MKT.NZD., 221/68). Bundan dolayı vakitlerinin çoğunluğunu evde bilmeceler, yüzük oyunu vb. gibi oyunlarla misafir ağırlamak ve ikramlarla geçirirlerdi (Ozansoy, 1968:32).

Ramazan aylarında konaklarda tiyatro oynatılması, Osmanlı toplumunda eğlence kültürünün kamusal alanın ötesinde, büyük ölçüde özel mekânlarda şekillendiğini göstermektedir. Bu tür etkinliklerin daha çok ekonomik durumu elverişli hanelerde düzenlenmesi, tiyatronun süreklilik arz eden kurumsal bir yapıdan ziyade, ev içi ve geçici bir eğlence pratiği olarak da varlığını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Nerval'in gözlemleri, XIX. yüzyılın ortalarında Osmanlı'da tiyatronun kamusal bir kurum hâline gelemediğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Padişahın dahi kalıcı bir tiyatro salonuna sahip olmaması, oyunların konaklar ve saraylar gibi sınırlı mekânlarda icra edilmesine yol açmıştır. Saray bağlamında tiyatro, geçici sahneler aracılığıyla hayata geçirilirken, kadınların kafesli pencerelerden oyunu izlemesi ve bu alanların locaya dönüşmesi, Osmanlı'daki haremlik-selamlık usulünün eğlence kültürüne nasıl yansıdığını göstermektedir (Semih Mümtaz S.,1948:12; Nerval, 2002:63).

Osmanlı Müslümanları, teravih namazından sonra türlü gösterilere ve kahvehanelere yönelirdi. Aksaray, Şehzadebaşı, Tophane gibi caddeler canlı olurdu. Saz ve söz meraklıları, Çemberlitaş civarındaki kahvehanelere giderek çifte nara veya yerli bir çalgı eşliğinde (zilli, maşalı, darbukalı, semâî) hoşça vakit geçirmeye çalışırlardı. Hemen her semtte Hacivat-Karagöz ve meddah gösterileri düzenlenirdi. Bu gösterilerin en meşhurları Şehzadebaşı'ndaydı. Zarif ve nüktedan halk, özellikle ortaoyunlarını tercih ederdi (Maarif, İkinci Cilt N.34, 23 Mart 1308:126-127; Sâtiâ Hanım Sultan, 2019:56). Kahvelerde bazen saz şairleri, bazen zurna veya klarnet, çifte nara, darbuka, maşalı zil gibi çalgılar yer alırdı. Zamanla uygun yerlerde açılan kıraathanelerde, Ramazan gecelerinde zamanın en seçkin müzisyenleri ve okuyucuları, ince saz heyetleriyle dinleyicilere hitap etmeye başladı (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:147, 164-165). Hatta bu konuda dönemin gazeteleri incesaz, rakkas ve türlü oyunlarla ilgili ilânatlarda bulunmuşlardır (Sabah, Birinci sene, Sayı 178, 10 Ramazan 1293/16 Eylül 1876:4.) Yine bazı arşiv belgelerinde de oyun ve sanatların icra edildiği mehaller zikredilmektedir. Mesela Tophane Boğazkesen'de Karamanlı İstavrabet'in kahvehanesinde tavla, iskambil oynandığı anlaşılmaktadır. Şehzadebaşı'nda Emine İzzet Hanım'ın mutasarrıfı olduğu tiyatro binasının ise, Ramazan'da oyun icra edebilmesi için ruhsat verilmesi talebinde bulunmaktadır (BOA, ZB., 348/49; BOA, DH.MKT., 617/30).

Karagöz ve kukla oyunları her ne kadar çocuklara hitap ediyor gibi görünse de yetişkinlerin de büyük zevkle takip ettiği eğlenceler arasındaydı. Hayal perdesi, zamanla yalnızca mahalle şakalarını değil, siyasal eleştirileri de

içeren bir mecra hâline geldi. Tıpkı ortaoyununun da büyükler için sergilenmesine rağmen çocuklar tarafından izlenip keyif alınması gibi (Sakaoğlu-Akbayar, yy.:6). Özellikle Ramazan aylarında kahvehanelerde tıpkı konaklarda olduğu gibi geleneksel gölge oyunu karagöz sergilenirdi. Ancak daha da önemlisi, kökenleri XV. yüzyıl sonlarında İspanya'dan Osmanlı topraklarına gelen Yahudilere dayanan ve XIX. yüzyılda yaygınlaşan ortaoyunu türüydü. Her sınıftan insanın ilgi gösterdiği bu gösteriler, XIX. yüzyıldan itibaren kadınlar tarafından da kafesli bölmelerden izlenebilirdi (And, 1983:109-112; Boyar-Fleet, 2017:302-303) Kâtip Salih, Zenne Cemal, Zenne Ahmed, Kavuklu İbrahim, Kavuklu Ağâh, Kavuklu Hamdi, Pişekâr İsmail XIX. yüzyılın meşhur orta oyunu ustalarıydı (Ahmet Refik, 1997:75).

Meddahlar, destanlardan, geleneksel masallardan ve XIX. yüzyılın gündelik hayatına dair ayrıntılardan derledikleri hikâyeleri anlatmaya devam ederdi. “Semâî kahveleri” olarak bilinen yerlerde mâni ve semaîler okunur, bu kahvehaneler özellikle tulumbacılar tarafından rağbet görürdü. Taşradan gelen ve “kahvehane şairleri” olarak bilinen halk ozanları burada sanatlarını icra eder, saz eşliğinde deyişler sunarlardı (Maarif, İkinci Cilt N.34, 23 Mart 1308:126-127; Boyar-Fleet, 2017:303).

Boğaziçi'nde Ramazan eğlenceleri belirli semtlerde yoğunlaşırdı. Ortaköy, Kuzguncuk, Beylerbeyi, Yeniköy, Arnavutköy, Kuleli ve Çengelköy gibi yerler o döneme özgü nitelikleriyle öne çıkardı. Kandilli'den yukarıya doğru Boğaz'ın her iki yakasında İstinye ve Çubuklu kıyıları namaz ve teravih için ayrılmıştı. Büyükdere Körfezi ise farklı bölgelerden gelenlerin buluşma noktasıydı. Anlaşılan o ki yüzyılın sonlarında kadınlar için sokakların sınırları genişlemişti. Bu dönemin tanıklarından Sâtia Hanım Sultan, Boğaz gecelerinde gezintiye çıkan kadınların her sınıftan olabildiğini; gezilere kendilerine mahsus kayıklarla katıldıklarını ifade etmiştir. Hatta kürekçilerin eşleri dahi bu gezilere iştirak ederdi. Yüzlerce kayığın yan yana geldiği bu gezintilerde sandallar birbirine sürtünecek kadar yaklaşır, kadınlı erkekli kayıklardan cınaslı sözler duyulurdu. Bazen bu gezilerde söz kesme ya da nişan merasimleri de gerçekleşirdi (Sâtia Hanım Sultan, 2019:58-59). Zevk sahibi bazı İstanbullu aileler, mehtaplı yaz akşamlarında iftarlarını deniz üstünde, kayıklarda yapmayı tercih ederdi. Bu tür iftarlar özellikle Üsküdar'daki Salacak kıyılarında ve Harem İskeleyi civarında yoğunlaşır, Boğaziçi'ne göre daha kalabalık olurdu (Sâtia Hanım Sultan, 2019:58). Bu kayık iftarlarında zengin sofralar kurulur, Türk mutfağının eşsiz yemek ve tatlıları ikram edilirdi. Yemeğin ardından gümüş semaverlerde demlenmiş

yeşil Hint çayı ve soğutulmuş yakut renkli vişne şerbeti sunulurdu (Sâtiâ Hanım Sultan, 2019:58-59).

Sahura kadar hem evler hem sokaklar oldukça canlı ve hareketliydi. Ortaylı, Osmanlı ailesinin Ramazan geleneğini şöyle özetler:

“İftarda hafif yenirdi ama çok çeşitli çerez ve yemek bulundurulurdu. Sahura kadar evde hayat durmazdı. Sabaha karşı yatılınca ertesi gün öğlene kadar şehrin uykuda olacağı açıktı. Kimse erkenden ne alışverişe çıkar ne dükkân açılırdı. Ramazan’da kimse iş takip etmezdi, memurlar da kaleme öyle uzun boylu uğramazlardı. İftardan sonra beyler çocukları karagöze götürür ve kendileri Şehzadebaşı’nın kalabalığına karışır, evde hanımlar ve küçükler kendi eğlencelerini yaratırlardı. İstanbul kadınının sözlü kültürdeki renkliliği tanımlamaya herhalde Hüseyin Rahmi’nin romanları yetmez, uzun gece sohbetleri ve eğlenceleri bu renklilikten oluşan bir mozaik gibiydi.” (Ortaylı, 2003:147).

Ramazan ayında kamu görevlilerinin çalışma saatleri yeniden düzenlenmekteydi. XIX. yüzyılın sonları memurların 06.00 ile 10.30 arası çalışmaları uygun bulunmuştu (BOA, *DH. MUI.*, 5/52; BOA, *DH. MUI.*, 10/12). Hatta ilk günleri daha rahat geçirmeleri için bazı dairelerde memurlara izin verilir, tatil edilirdi (BOA, *A.} M.*, 9/23). Ramazan ayını suiistimal edip vazifelerine geç gelip erken giden memurlara uyarıda bulunulmuştu (BOA, *DH.MKT.*, 2160/83). Hatta bu ayda bazı mahallerde hükümet dairelerinin gece açıldığı anlaşılmaktadır. Devlet, söz konusu daireleri “hazinenin hâli ziyade masrafa müsait olmadığından” gündüzleri açılmasını tenbihlenmiş, gece açılan yerlerin masraflarının kabul edilmeyeceğinin de altını çizmiştir (BOA, *C.DH.*, 90/4498). Ramazan ayında kibarların, üst düzey devlet görevlilerinin ziyaret, misafir, ikram gün, gece ve saatleri arşiv belgelerinde belirlenmişti. Buna göre mevsim kışsa günler kısa olduğundan misafirlerin 03.30-04.00’e kadar oturmaları istenmekteydi (BOA, *İ.MVL.*, 169/5030). Memurlara verilen ayrıcalıklarda birisi de bu ay başlamadan hemen öncesi birer aylık ikramiyeydi (BOA, *A.} MKT.NZD.*, 310/91).

Sahur Sofraları ve Gündüz Ramazanları

Osmanlı toplumsal yaşamında Ramazan ayına özgü ritüellerin uygulanması, belirli bir düzen içerisinde gerçekleştirilmekteydi. Bu süreçte önceleri imsak vaktinin ilânı tıpkı iftar gibi belediye tarafından organize edilen top atışları ile yapılmaktaydı. Daha sonra davulcular veya bekçiler uyandırma işini üstlenmişlerdi. Buna göre söz konusu kişiler, oruç tutacakları sahur yemeğine kaldırmak için mahalle aralarında davul çalar, ara sıra düzenledikleri mânileri yüksek sesle ve hususî bir ahenkle okuyarak dolaşırlardı. İstanbul folklorunda “bekçi mânisi” olarak bilinen bu sözler çoğunlukla şakacı bir üslup taşır, kimi zaman bahşiş isteğiyle sonlanırdı

(Sezer ve Özyalçın, 2005:270). 1877 yılı Ramazan ayında davulculuğun meslek haline geldiği anlaşılmaktadır. Çünkü Şaban bin Seyfo ve Kovaç Kıbtî bin Seyho(?), “Şehr-i Ramazân-ı şerîfte vakt-i sahurda ahalinin kapularında davul çalmak ve herkesin vereceği bahşışden başka hakk edilmek şartıyla” “sahurculuk resmi” adı altında 500 kuruşun belediye sandıklarına verileceğini ifade etmektedirler (BOA, YB.021., 71/427).

Sahur yemekleri günümüzde olduğu gibi Osmanlı ailelerinde de iftarlara göre oldukça sade geçerdi. Hatıratlardan anlaşıldığı kadarıyla, söğüş et, ızgara köfte, donmuş paça, “taygan” ve “temcit” denilen makarna ve pilav, çörekler, kaşar peyniri, hafif tatlılardan sütlaç, muhallebi, kazandibi, ayva ve elması tatlısı, hoşaf ve uygun sebzeler tercih edilirdi (Abdülaziz Bey, 1995:255-256; Kayaoğlu, 1998:124; Sezer ve Özyalçın, 2005:271). Anadolu ve Rumeli’de sahurda bolca hamur işi tüketilirken; İstanbulluların tüketmediği anlaşılmaktaydı. Konaklara iftarda olduğu gibi geceleyin sahur yapmaya gelenlerin kaplarına akşamdan kalan yemekleri alıp gittikleri görülmüştür (Abdülaziz Bey, 1995:255-256). Bu durum Osmanlı hayırseverliğinin ev içi mekânda Ramazan ayı boyunca sürekliliğini göstermektedir.

Oruca niyetlendikten sonra sabah namazına kadar hatim sürdürülür, ezanlar okununca namaz kılınarak uykuya geçilirdi. Bazıları ise sabah namazını büyük camilerde kılmayı sevdiklerinden Süleymaniye, Ayasofya, Eyüp, Fatih ve Beyazıt camilerine gider, ardından öğleye kadar uyurlardı. Zira o dönemde yukarıda da belirttiğimiz gibi devlet daireleri, mektepler ve Müslüman dükkânları Ramazan ayında öğleden sonra açılırdı (Bayrı, 1972:141; Kayaoğlu, 1998:125; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:154). Bu durum Osmanlı toplumunda Ramazan’ın sadece bireysel ibadet şeklini değil, kamusal zamanın da düzenlenmesini sağlayan bir unsur olduğunu göstermekteydi.

XIX. yüzyıl İstanbullu ailelerin Ramazan’da gündüz vakit geçirdikleri başlıca mekânlar camiler, bedestenler ve sergilerdi. Örneğin Kapalıçarşı’daki Sandal Bedesteni’nde, “dolap” adı verilen dükkânlarda oturanlar kendi aralarında sohbet ederlerdi. Kalpakçılarbaşı, yaşlıların; Beyazıt ve Şehzadebaşı ise gençlerin gezinti yerleriydi (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:164-165). İstanbul’da Ramazan denince akla gelen en önemli mekânlardan biri Direklerarasıydı. Burası, İstanbul’un Fatih ilçesinde bugünkü Şehzadebaşı Caddesindeki sütunlu çarşıydı. Bu isim, cadde boyunca her iki yandaki dükkânların önlerinin direkli sütunlardan oluşmasından kaynaklanırdı. Çaycılar, kahveler, tulûat tiyatroları, nişan atma barakaları,

acayip hayvanların teşhir edildiği yerler ve şehrin dört bir yanından gelen binlerce insan bu caddeyi doldururdu. “Gündüz saat 11.00’den sonra, gecede saat 01.00’den 04.-05.00’e kadar bu caddeden geçebilmek insan için büyük bir mesele-i gazâb olur.”du (Ramazan, N.2, 2 Ramazan 1327:2; Ramazan, N.8, 8 Ramazan 1327:2; Alus, 2005:35).

Bazı camilerin avlularına kurulan sergilerde aileler gündüz vakit geçirirdi. Ramazan’da açılacak sergide satılacak eşyalar önceden ayarlanır, güvenlikçi itfaiyeci tedarik olunur, yol ve kaldırımlar düzenlenirdi (BOA, A.} *MKT.MHM.*, 251/21; BOA, A.} *MKT.MHM.*, 251/10; BOA, A.} *MKT.MHM.*, 250/24). Devlet, serginin teftişine dikkat eder, maaşlı hatta ikâmet edeceği yeri ayarlanan memur görevlendirilirdi (BOA, A.} *MKT.MHM.*, 265/19; BOA, A.} *MKT.MHM.*, 265/99). Eyüp Sultan, Sultan Ahmet, Ayasofya camilerinin avlularında kurulan bu sergilerde; teşbihçiler, sahaflar, mesâhib-i şerîfeler ve nadir kitaplar camlı dolaplarda sergilenirdi. Ziyaretçilerin oturması için geçici dükkânlar oluşturulur; bu alanlarda eski madenî eşyalar, Saksonya çinileri, şallar, kumaşlar, çubuk takımları ve çeşitli baharatlar teşhir edilirdi. Öd ağacı, kurs, amber kabuğu gibi buhurlar; hardallar, hurmalar ve rengârenk baharatlı şekerlemeler de bu sergilerde yer alırdı. Cami kapılarının dışında ise tablalarda simit, çörek ve en nitelikli Ramazan pideleri satılırdı.

Namaz vakitlerinde, camide görev yapmak üzere gelen musiki erbabı arasından güzel ve parlak sesli kişiler tarafından namaz öncesinde “devir”ler okunur, yüksek sesle iç ezanlar okunur ve kâmet getirilirdi. Caminin asil kadrosuna ek olarak dışarıdan gelen meşhur hafızlar da imarete geçerek namaz kıldırır, Kur’ân kıraati yapar ve halk onları huşû içinde dinlerdi. Devlet tarafından görevlendirilmiş ya da gönüllü olarak vaaz veren ulemâ, Kur’ân’ın anlamını tefsir eder, dinî eğitim üzerine konuşur ve nasihatlerde bulunurdu. Herkes bu konuşmaları çevresinde oturarak dinlerdi. Mabed-i ilâhî olan bu camilerde her sınıftan insan eşit hak ve hürriyetlere sahipti, ibadetlerini yan yana icra ederlerdi (Hanımlara Mahsus Gazete, N.39, 20 Ramazan 1321/27 Teşrin-i sâni 1319:902-903; Abdülaziz Bey, 1995:251).

İşi ve vakti müsait olanlar, Ramazan günlerini camilerde namaz kılarak, Kur’ân dinleyerek ve vaazlara katılarak geçirirdi. Zamanı kısıtlı olanlar ise en azından namaz vakitlerinde, özellikle ikindiden sonra camilere koşardı. Bu sebeple Ramazan aylarında İstanbul camileri büyük kalabalıklara sahne olurdu (Maarif, İkinci Cilt N.34, 23 Mart 1308:123-126; Çocuklara Mahsus Gazete, N.49, 16 Ramazan 1314/6 Şubat 1312:1-2; Çocuklara Mahsus Gazete, N.36, 19 Ramazan 1323/3 Teşrin-i sani 1321:541-542). Devlet, büyük

camilere maaşlı vaiz, hatip ve müezzin tayin ederdi (BOA, *A.} MKT.MHM.*, 213/8). Bazı camilerde tanınmış hafızlar tarafından Vakıflar İdaresi desteğiyle mukabele okutulurdu. Ayrıca halktan durumu iyi olanlar da camilerde mukabele okutma geleneğini sürdürmekteydi. Mukabele, bir hafızın Ramazan başında Kur'ân'ı yüksek sesle okuyarak Kadir ya da Arife gününe kadar hatmetmesi anlamına gelir. Mukabele okuyan hafızlar için özel minderler yaptırılır, camilere bu minderler gönderilirdi. Ramazan gecelerinde de iftardan sonra yatsı ezanına kadar ya da sahur vaktinde mukabele okuyan hafızlara rastlanırdı (Hanımlara Mahsus Gazete, N.38, 13 Ramazan 1321/20 Teşrin-i sâni 1319:878-879; Bayrı, 1972:142; Georgeon, 2018:54-55).

Ramazan'da camilerin dışında kutsal mekânlar da ziyaret edilirdi. Ayın 15. gününde padişahın Hırka-i Şerif ve Hırka-i Saadet ziyaretinden sonra aileler bu dinî vecibeyi yerine getirirlerdi (Sezer ve Özyalçın, 2005:271). Hatıratlardan anlaşıldığına göre, yine bu ayda türbeler ve tarikat tekkeleri rağbet görürdü. Bu mekânlar arasında Eyüp Sultan Türbesi, tüm Müslüman aileler için neredeyse zorunlu bir ziyaret noktasıydı (Ozansoy, 1968:42). Bazı dindar İstanbullular, iftar yemeklerini de tekkelerde yemeyi tercih ederdi. Örneğin Yenikapı Mevlevîhanesi veya Koca Mustafa Paşa'daki Sünbül Efendi Tekkesi, bu tercihler arasında yer alırdı (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:172). Georgeon, mezarlık ziyaretlerinin de yaygın olduğunu; bazı ailelerin Ramazan gecelerini sabaha kadar mezarlıklarda kurdukları çadırlarda geçirdiğini ifade eder (Georgeon, 2018:57).

Dönemin süreli yayınlarından çocukların gözünden Ramazan ayını anlamak mümkündür. Söz konusu yayınlarda Ramazan'ın hikmeti çıkarılan yazılarda vurgulanmakta, çocukların oruç tutmaya büyükleriyle cami ziyaretlerine gitmelerine önem verilmekteydi (Maarif, İkinci Cilt N.34, 23 Mart 1308:113-117; Mekteb, N.25, 3 Ramazan 1312/16 Şubat 1310:529; Çocuklara Mahsus Gazete, N.27, Sekizinci cilt, 6 Ramazan 1321/13 Teşrin-i sani 1319:579-580; Çocuklara Mahsus Gazete, N.35, 20 Ramazan 1322/28 Teşrin-i evvel 1320:547-548). Sahur vaktinde uyanmak, bugünkü gibi Osmanlı çocukları için büyük mutluluk kaynağıydı. Annelerine veya dadılarına, kendilerini sahurda uyandırmaları için akşamdan ricada bulunurlardı (Abdülaziz Bey, 1995:255-256). Çocuklar Ramazan'ı sabırsızlıkla beklerdi; çünkü okul saatleri azalır, dersler yarım güne indirilirdi. Ramazan ayına özgü bazı mekteplerin programlarını değiştirdikleri, tatil ettikleri, yatılıysa bulundukları bölgede aileleri varsa yanlarına gönderdikleri anlaşılmaktadır (BOA, *MF. İBT.*, 42/93; BOA, *MF. İBT.*, 58/55; BOA, *DH.EUM.THR.*, 4/1). Hatta 1903'te mübarek Ramazan ayının ruhuna uygun

olarak gece mektepleri açılması ve bu mekteplerde herkesin ilim ve irfanını arttırmaya çalışması konusu gündeme gelmişti (BOA, A.} MTZ. (04)., 107/36).

Çocukların sevdiği etkinliklerden birisi de Ramazan gecelerinde dışarıda vakit geçirmek ve oyunlar oynamaktı. Aktarlardan kestane, “altı patlar” fişenkler, çanak ve el mehtapları alınır; kaldırımlara dizilerek bu fişenklerle oynanırdı. Bazen gelen geçenlerden yağ, meyve veya mum parası toplanırdı. Bu parayı vermeyenler ise kimi zaman tatsız olaylarla karşılaşır, karakolluk dahi olabilirdi (Çocuklara Mahsus Gazete, N.36, 19 Ramazan 1323/3 Teşrin-i sani 1321:541-542; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:14). Bu tür kazalar nedeniyle zaman zaman gece fişenk, tabanca atmak yasaklanırdı (BOA, A.} MKT. NZD., 222/63). Yukarıda bahsettiğimiz kandil uçurmaları, çocukların en sevdiği eğlencelerdendi. Ramazan gecelerinde çocukların tekerlemeleri de vardı. Mesela “Uzunçarşı çamur olmuş, baklavalar hamur olmuş, tiryakiler mahmur olmuş, Helesa, Helesa...” güfteleri sokaklarda söylenen en yaygın güftelerdi (Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:155).

Ramazan’ın son günlerine yaklaşıldığında sergilerde kalabalıklar azalır, hatimler sona erer, mahyalarda “Elveda yâ Şehr-i Ramazân” yazıları belirirdi. Halk, seneye tekrar Ramazan ayına kavuşmayı umut ederek sadaka-yı fitr ve fitrelerini dağıtırdı (Hanımlara Mahsus Gazete, N.40, 22 Ramazan 1321/4 Kanun-ı evvel 1319:926-928; Garnett, 1904:167-168; Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, yy.:180). Ramazan ayındaki çok zengin toplumsal hayat üç günlük bayram sırasında doruğa ulaşırdı. Gazeteler bayrama özel programlar ilân ederdi (Sabah, Birinci sene Sayı 195, 30 Ramazan 1293/6 Teşrin-i evvel 1876:4; Sabah, Birinci sene Sayı 197, 5 Şevval 1293/11 Teşrin-i evvel 1876 Pazartesi:4; Sabah, Birinci sene Sayı 198, 6 Şevval 1293/12 Teşrin-i evvel 1876:4; Sabah, Birinci Sene Sayı 199, 7 Şevval 1293/13 Teşrin-i evvel 1876:4; Sabah, Birinci Sene Sayı 200, 8 Şevval 1293/14 Teşrin-i evvel 1876:4).

Bayram, Şevval ayının ilk günü başlar ve üç gün sürerdi. Şevval hilâli görülmese bile, Ramazan 30 güne tamamlanarak bayram kutlanırdı (BOA, A.} MKT.MHM., 373/77). Ramazan ortasında başlayan bayram hazırlıkları kapsamında yeni elbiseler dikilir, terziler yoğun çalışırdı (Hanımlara Mahsus Gazete, N.37, 16 Ramazan 1322/11 Teşrin-i sâni 1320:577). Bayramda misafirlere verilecek armağanlar ve şekerlemeler satın alınırdı. Arife günü özel bir hareketlilik yaşanır; son alışverişler yapılır, hamamlar dolar taşardı (Hanımlara Mahsus Gazete, N.36, 9 Ramazan 1322/4 Teşrin-i sâni 1320:563).

Herkesin en özenli kıyafetlerini giydiği hazırlandığı bayram sabahının ilk günü bayram namazı kılınır büyükler ziyaret edilirdi. Ölmüş yakınların kabirlerine gidilir dualar okunurdu. Toplumsal hayatın ritminin hızlandığı bugün herkes ziyaretlerdedir. Akrabalar, komşular, iş arkadaşları, dostlar, karşılıklı olarak birbirlerine giderler ve armağanlar, şekerlemeler ikram ederlerdi (Boyar-Fleet, 2017:302; Georgeon, 2018:57, 69-70).

Bayramlarda çocukları, yoksulları sevindirmek;⁵ kimsesizleri ve akrabaları ziyaret etmek, akraba mezarlarını dolaşmak gelenektir. Salıncakların, atlıkarıncaların, dönme dolapların kurulduğu, cambaz ve tiyatroların gösteri yaptığı bayram yerleri şehri hareketlendirirdi. Bayram için alınan yeni giysilerini giyinen çocuklar⁶, Ramazan öncesinden biriktirmeye başladıkları harçlıklarını alıp, bayramda büyüklerin verdikleri parayla birleştirerek, büyük bir heyecanla şehrin çeşitli semtlerinde kurulmuş olan büyük salıncaklar, dönme dolaplar ve atlıkarıncalarda harcarlardı. Kimi yerlerde, erkek çocukları kira beygir ve eşeklerin çektiği küçük arabalara biner bundan çok hoşlanırlardı. Buralarda türlü tatlı şeker ve çocukların bayıldığı diğer yiyeceklerden satılırdı. Kısacası çocuklar “İstanbul’un her yerinde şeker, simit, kurabiye ve lokum satın alıp yiyerek neşe içinde eğlenip vakit geçirirlerdi.” (Sezer ve Özyalçın, 2005:272; Boyar-Fleet, 2017:302; Toparslan, 2018:93).

Çocukların hatıralarında arife gecesi ve bayram sabahı unutulmazdı. Talu bugünlerden şöyle bahsetmişti:

“Ertesi sabah bayram olduğunu rahmetli anacığımın, yattığım odaya akşamdan usulca getirip bıraktığı yeni elbiselerden ve ayakkabılardan anladım. Ben yatağımın içinde uyur gibi yapıyordum. Fakat gece kandilinin ölgün ışığında her hareketini takip ettiğim annem, geldiği gibi yine sessizce odadan dışarıya çıkar çıkmaz hemen kalkıp, cicilerimi görmeye, sevip okşamaya koştum. Her biri tam da istediğim gibiydi. Bir süre onlarla uğraştıktan sonra tekrar yatağıma girdim. Uyumak ne mümkün? Yorganımın altında bir sağa bir sola döne döne sabahı ettim. Ben ki sair günler okula gitmek icap ettiği zaman bir türlü yataktan çıkamazdım, günün ilk

⁵ Bayram sebebiyle kimsesi olmayan Darülaceze çocuklarına şeker gönderen Osmanlı şekercisi Hacı Sarım’ın oğullarına teşekkür edilmiştir (BOA, *DH.MKT.*, 1132/21). Dönemin süreli yayınlarında da kimsesiz çocuklara bayramlık alınması, yardım toplanılması için teşvikte bulunulurdu (Çocuklara Mahsus Gazete, N.26, 29 Şaban 1321/6 Teşrin-i sani 1319:563; Çocuklara Mahsus Gazete, N.27, Sekizinci cilt, 6 Ramazan 1321/13 Teşrin-i sani 1319:579-580).

⁶ “İyd-ı fitrın hulûlü sebebiyle şu günlerde nice pederler nice valideler evladlarının bayram günü yeni esvab yeni potin yeni fes vesaire gibiler için çarşulara koşarlar. Yavrularının hiçbir şeyden mahrum olmaması için son derecelerde bi gayret çalışırlar.” (Çocuklara Mahsus Gazete, N.38, 23 Ramazan 1322/18 Teşrin-i sani 1320:595-596).

ışıkları pencereden içeriye süzülürken ayakta bulunuyordum. O sırada babam merhumun sesi sofadan aksetti. Uyandın mı Annem koşa koşa geldi çoktan giyinmiştim bile. Babam bayram namazlarını hiç kaçırmaz ve evlatlarının da kaçılmalarını istemezdi. Bütün İslam âleminin aynı gün ve aynı saatte Allah'ın dergâhına dualarını yükselttiği bu namazlara bizim de katılmamızı uygun görürdü. Soğuk su ile abdestimi aldım. Babamla el ele tutuşarak yakınımızdaki Firuzağa Cami'i'ine gittik.” (Yardım, 2010:190-191).

Ramazân ayının girişi veya bayramın yaklaşmasıyla Osmanlı toplumunda bu aya özel olduğu anlaşılan genellikle borcundan dolayı hapis yatanların devletçe affedilerek serbest bırakıldığı tespit edilmiştir (BOA, *HR.MKT.*, 328/95; BOA, *HR.MKT.*, 370/89; BOA, *A.} MKT.MHM.*, 443/13; BOA, *A.} MKT.MHM.*, 465/48). Verilen cezalarında bu aya binaen uygun olduğu görülmüştür (BOA, *A.} MKT.MVL.*, 98/78; BOA, *A.} MKT.NZD.*, 317/74). Aslında sadece Ramazân ayına değil gayr-i müslimlerin kutsal günlerinden olan Paskalya sebebiyle de Müslüman gayr-i müslim suçluların affedilip salıverildiği, söz konusu kişilerin bu özel günleri aileleri yanlarında geçirmelerine izin verdikleri görülmektedir (BOA, *A.} MKT.NZD.*, 183/47).

Sonuç

XIX. yüzyılın Osmanlı toplumunda Ramazân ayı, sadece takvimsel bir döngü değil; gündelik hayatın her safhasını yeniden inşa eden toplumsal bir yaşam şekli olarak tezahür etmiştir. Bu çalışma kapsamında incelenen veriler, Ramazân'ın Müslüman Osmanlı ailesinin yaşamında bıraktığı izleri açıkça ortaya koymaktadır.

Ramazân ayı, öncelikle güçlü bir “toplumsal birliktelik” oluşturmuş; gündelik zamanın akışı, ailelerin hazırlıkları, mahallelerin organizasyonu ve şehir genelindeki kamusal yaşam bu döneme özgü biçimlerde yeniden şekillenmiştir. İmsak ve iftar vakitleriyle belirlenen zamansal döngü hem bireysel ibadetleri hem de toplu yaşam alışkanlıklarını derinden etkilemiştir. Ailelerin ev içi hazırlıkları, yalnızca maddi değil, aynı zamanda toplumsal hafızada kuvvetli bir anlam taşımaktadır. Temizlik, ev içi düzenleme, alışverişler Ramazân'a verilen önemin bir göstergesi olduğu kadar, bu ayın diğer aylardan farklı algılandığının da işaretidir. Evlerin, sofraların, hatta eşyaların dahi Ramazân'a özgü bir görünüme bürünmesi, bu ayın gündelik hayata nüfuz etme biçimini anlamak açısından son derece önemlidir.

İftar sofraları, yalnızca yemek yeme eylemiyle sınırlı kalmayan, aksine çeşitli toplumsal tabakaya mensup insanlar arası etkileşimi, komşuluk ilişkilerini ve dinsel dayanışma kültürünü pekiştiren birer buluşma alanı hâline gelmiştir. Diş kirası, davetsiz misafirin ağırlanması, mahallenin fakirlerine

iftar verilmesi gibi uygulamalar, Osmanlı toplumunda Ramazan'ın bir tür yardımlaşma aracı olarak da işlev gördüğünü göstermektedir. Büyük konaklardan orta halli evlere kadar uzanan bu iftar gelenekleri, sosyal ilişkileri güçlendirmiştir. Bu durum, Osmanlı toplumunda yalnızca ekonomik değil, ahlâkî sorumlulukların da paylaşıldığı bir dönemi işaret eder.

Ramazân, kamusal alanın dönüşümüne de doğrudan etki etmiştir. Minarelerdeki mahyalarla aydınlanan şehir silueti, gece açık kalan kahvehaneler, karagöz ve ortaoyunu gösterileri, meddah anlatıları ve semai kahveleri gibi etkinlikler, bu ayı bir anlamda şehrin “toplumsal hafızasında” ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmiştir. Eğlence ve ibadetin bir aradalığı, Ramazan'ı Osmanlı yaşamında hem dünyevî hem uhrevî bir kutlama zamanı hâline getirmiştir. Özellikle Boğaziçi kıyılarındaki kayıklı iftarlar, cami sergileri, sahur öncesi sokak ve ev eğlenceleri gibi etkinlikler, Ramazan'ın yalnızca içe dönük bir ibadet süreci olmadığını, aynı zamanda toplumsal kimliği ve beraberliği inşa eden bir ritüeller bütünü olduğunu göstermektedir.

Ramazân'ın Osmanlı ailesi için taşıdığı anlam sadece dinî vecibelerle sınırlı kalmayıp, gündelik yaşamın kültürel kodlarını da dönüştürmüştür. Özellikle İstanbul gibi kozmopolit bir kentte Ramazan ayı, geleneksel yapının muhafazasını sağlayan bir denge unsuru olarak da işlev görmüştür. Modernleşmenin toplumsal yapı üzerinde yarattığı dönüşümlere rağmen, Ramazan gibi güçlü bir dinsel olgu etrafında şekillenen ortak yaşam biçimleri, geleneğin sürekliliğini mümkün kılmıştır.

Sonuç olarak, XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda Ramazan ayı, yalnızca ibadet ayı değil; aynı zamanda mekânların, ilişkilerin, gündelik hayatın, beğenilerin ve sosyal aidiyetlerin yeniden üretildiği bir dönemdir. Bu bağlamda, Ramazan üzerine yapılan araştırmalar, yalnızca dinî tarih yazımına değil, aynı zamanda toplumsal hafıza, gündelik hayat, kültür ve kent çalışmaları gibi çok disiplinli yaklaşımlar için de zengin bir veri alanı sunmaktadır. Müslüman Osmanlı ailesinin Ramazan'a atfettiği değer, dönemin dinî-manevî yönünü olduğu kadar, toplumsal duyarlılıklarını ve kültürel çeşitliliğini de yansıtan önemli bir göstergedir.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA.)

BOA.Bab-ı Ali Evrak Odası (BEO.)1599/119884.

BOA.Cevdet Dahiliye(C.DH.)65/3213, 90/4498.

- BOA.Dahiliye Mektubi Kalemi (DH.MKT.)617/30, 2160/83, 1132/21.
BOA.Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi (DH.MUİ.)5/52, 10/12.
BOA.Dahiliye Tahrirat Kalemi (DH.EUM.THR.)4/1.
BOA.Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi (HR.MKT.) 328/95, 370/89.
BOA.Hatt-ı Hümayun (HAT.)1639/7, 1451/14, 1382/54669, 207/10914, 211/11361.
BOA.İrade Dahiliye(İ.DH.)13/605, 791/6232, 570/39755, 584/40691.
BOA.İrade Meclis-i Vâlâ (İ.MVL.)169/5030, 462/20821.
BOA.Maarif Nezareti Tedrisat-ı İbtidaiyye Kalemi (MF.İBT.) 42/93, 58/55.
BOA.Sadaret Amedi Kalemi Evrakı (A.} AMD.) 45/52, 54/49, 30/92.
BOA.Sadaret Bulgaristan (A.} MTZ. (04)), 107/36.
BOA.Sadaret Divan Kalemi Evrakı (A.} DVN.)139/78.
BOA.Sadaret Meclis-i Vala Evrakı (A.} MKT.MVL.)98/78.
BOA.Sadaret Mektubi Kalemi Evrakı (A.} MKT.)237/66.
BOA.Sadaret Mühimme Kalemi Evrakı (A.} MKT.MHM.) 70/40, 213/8, 250/24, 251/10, 251/21, 265/19, 265/99, 373/77, 47/79, 443/13, 465/48.
BOA.Sadaret Müteferrik Evrakı (A.}M...)9/23.
BOA.Sadaret Nezaret ve Devair Evrakı (A.} MKT.NZD.)221/68, 222/63, 310/91, 48/7, 200/2, 310/87, 223/62, 317/74, 183/47.
BOA.Sadaret Teşrifat Kalemi Evrakı (A.} TŞF.)29/79, 33/23, 33/26, 37/41.
BOA.Yabancı Arşivler Makedonya Arşivi (YB.021.)71/427.
BOA.Yıldız Evkaf Nezareti Maruzatı (Y.RPK.EV.)1/63.
BOA.Zabtiye(ZB.)348/49.

Sürelî Yayınlar

- Çocuklara Mahsus Gazete, Numara 26, 29 Şaban 1321/6 Teşrin-i sani 1319, 563.
Çocuklara Mahsus Gazete, Numara 27, Sekizinci cilt, 6 Ramazan 1321/13 Teşrin-i sani 1319, 579-580.
Çocuklara Mahsus Gazete, Numara 35, 12 Ramazan 1323/27 Teşrin-i evvel 1321, 3-4.
Çocuklara Mahsus Gazete, Numara 35, Dokuzuncu cilt, 20 Ramazan 1322/28 Teşrin-i evvel 1320, 547-548.
Çocuklara Mahsus Gazete, Numara 36, 19 Ramazan 1323/3 Teşrin-i sani 1321, 541-542.
Çocuklara Mahsus Gazete, Numara 38, 23 Ramazan 1322/18 Teşrin-i sani 1320, 595-596.
Çocuklara Mahsus Gazete, Numara 49, 16 Ramazan 1314/6 Şubat 1312, 1-2.

- Hanımlara Mahsus Gazete, Numara 2, 2 Ramazan 1324, 5 Teşrin-i evvel 1322, 1.
Hanımlara Mahsus Gazete, Numara 35, 2 Ramazan 1322, 28 Teşrin-i evvel 320, 547.
Hanımlara Mahsus Gazete, Numara 36, 9 Ramazan 1322/4 Teşrin-i sâni 1320, 563.
Hanımlara Mahsus Gazete, Numara 37, 16 Ramazan 1322, 11 Teşrin-i sani 320, 577.
Hanımlara Mahsus Gazete, Sayı 38, 13 Ramazan 1321, 20 Teşrin-i sani 1319, 878-879.
Hanımlara Mahsus Gazete, Sayı 39, 20 Ramazan 1321, 27 Teşrin-i sani 1319, 902-903.
Hanımlara Mahsus Gazete, Sayı 40, 22 Ramazan 1321, 4 Kanun-ı evvel 1319, 926-928.
Maarif, İkinci cilt Numara 34, 23 Mart 1308, s.113-116, 116-117, 123-126, 126-127.
Mekteb, Numara 25, 3 Ramazan 1312/16 Şubat 1310, 529.
Ramazan, Numara 1, 1 Ramazan 1327, 3.
Ramazan, Numara 2, 2 Ramazan 1327, 2.
Ramazan, Numara 3, 3 Ramazan 1327, 3.
Ramazan, Numara 8, 8 Ramazan 1327, 2.
Sabah, Birinci sene, Sayı 178, 10 Ramazan 1293/16 Eylül 1876, 4.
Sabah, Birinci sene Sayı 195, 30 Ramazan 1293/6 Teşrin-i evvel 1876, 4.
Sabah, Birinci sene Sayı 197, 5 Şevval 1293/11 Teşrin-i evvel 1876, 4.
Sabah, Birinci sene Sayı 198, 6 Şevval 1293/12 Teşrin-i evvel 1876, 4.
Sabah, Birinci sene Sayı 199, 7 Şevval 1293/13 Teşrin-i evvel 1876, 4.
Sabah, Birinci sene Sayı 200, 8 Şevval 1293/14 Teşrin-i evvel 1876, 4.

Araştırma ve İnceleme Eserler

- ABDÜLAZİZ BEY (1995), *Osmanlı Âdet Merasim ve Tabirleri*, Hazırlayan Kâzım Arısan-Duygu Arısan Günay, Cilt I, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
AHMET REFİK (1997), *Kafes ve Ferace Devrinde İstanbul*, Kitabevi, İstanbul.
ALUS, Sermet Muhtar (2001), *Eski Günlerde*, İletişim Yayınları, İstanbul.
ALUS, Sermet Muhtar (2005), *30 Sene Evvel İstanbul 1900'lü Yılların Başında Şehir Hayatı*, İletişim Yayınları, İstanbul.
AND, Metin (1983), *Türki Tiyatrosunun Evreleri*, Ankara.
AŞIK, Fadime (2020), *Osmanlı İstanbul'unda Ramazan Kültürü ve Ramazan Sofraları*, Ketebe Yayınları, İstanbul.
ATAMAN, Sadi Yaver (1997), *Türk İstanbul*, Cilt II, Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul.
BALIKHANE NÂZIRI ALİ RIZA BEY (yy.), *Bir Zamanlar İstanbul*, Hazırlayan Niyazi Ahmet Banoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, Kervan Kitapçılık.

- BANARLI, Nihad Sâmi (1986), *İman ve Yaşama Üslubu*, İstanbul, Kubbealtı Neşriyatı.
- BAYRI, Mehmet Halit (1972), *İstanbul Folkloru*, Baha Matbaası, İstanbul.
- BİRİNCİ, Ali (2001), *Tarih Yolunda Yakın Mazînin Siyasî ve Fikrî Ahvâli*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- BEZCİ, Gül (2018), *Osmanlı Toplumunda Ramazan Kültürü*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Kütahya.
- BOYAR, Ebru ve FLEET, Kate (2017), *Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi*, Çev. Serpil ÇAĞLAYAN, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- CLAUDE FARRERE (yy.), *Türklerin Manevi Gücü*, Çev. Orhan BAHAEDDİN, Tercüman 1001 Temel Eser, Kervan Kitapçılık.
- ÇORUKLU, Ali Şükrü (2010), “Tanzimattan Cumhuriyete Gündelik Hayatın Tarihi Açısından İstanbul Hatıratları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 8.16, 2010, 489-522.
- EDMONDO DE AMİCIS (1993), *İstanbul (1874)*, Çev. Beynun AKYAVAŞ, TTK Basımevi, Ankara.
- FAROQHI, Suraiya (2010), *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir?*, Çev. Zeynep ALTOK, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- GEORGEON, François (2018), “İmparatorluktan Cumhuriyete İstanbul'da Ramazan”, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Yaşamak*, Derleyenler: François Georjon-Paul Dumont, Çev. Maide SELEN, İletişim Yayınları, İstanbul, 41-136.
- GERARD DE NERVAL (2002), *Doğu'ya Seyahat*, Çev. M. TAŞÇIOĞLU, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- KAYAOĞLU, İ. Gündâğ (1998), *Eski İstanbul'da Gündelik Hayat*, Aksoy Yayıncılık, İstanbul.
- KUR'ÂN-I KERÎM AÇIKLAMALI MEÂLİ (2010), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- LUCY MARY JANE GARNETT (1904), *Turkish Life in Town and Country*, The Knickerbocker Press, NewYork.
- MİSS PARDOE (2004), *Şehirlerin Ecesi İstanbul Bir Leydinin Gözüyle 19. Yüzyılda Osmanlı Yaşamı*, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- ORTAYLI, İlber (2003), *İstanbul'dan Sayfalar*, Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul.
- OZANSOY, Halit Fahri (1968), *Eski İstanbul Ramazanları*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul.

- PAKALIN, Mehmet Zeki (1993), “Diş Kırası”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt I, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 455.
- PAKALIN, Mehmet Zeki (1993), “Hilâl-i Ramazan”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cilt I, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 831-833.
- SAKAOĞLU, Necdet ve AKBAYAR, Nuri (yy.), *Binbir Gün Binbir Gece Osmanlı'dan Günümüze İstanbul'da Eğlence Yaşamı*, Denizbank Yayınları.
- SÂTIA HANIM SULTAN (2019), *Sultan II. Abdülhamid'in Torunu Sâtia Hanım Sultan'ın Hatıralarında Eski İstanbul ve Sosyal Hayat*, Dün Bugün Yarın Yayınları, İstanbul.
- SEMİH MÜMTAZ S. (1948). *Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler*, İbrahim Hilmi Çığıracan Hilmi Kitabevi Kenan Matbaası, İstanbul.
- SEZER, Sennur ve ÖZYALÇINER, Adnan (2005), *Bir Zamanların İstanbulu*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- SİR HENRY F. WOODS (1976), *Türkiye Anıları (Osmanlı Bahriyesinde 40 Yıl 1869-1909)*, Çev. F. ÇOKER, Milliyet Yayınları, İstanbul.
- ŞİRİN, İbrahim (2019), “Seyahatname, Hatırat ve Mektup”, *Tarih İçin Metodoloji*, Ed. Ahmet ŞİMŞEK, Pegem Akademi Yayıncılık, Ankara.
- THÈOPHİLE GAUTIER (yy.), İstanbul.
- TOPARSLAN, Mutlu (2018), *XIX. Yüzyıl İstanbul Kültüründe Ramazan Eğlenceleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- ÜNVER, Süheyl (1940), *Mahyâ Hakkında Araştırmalar*, Burhaneddin Basımevi, İstanbul.
- YARDIM, Mehmet Nuri (2010), *Edebiyatçılarımızın Çocukluk Hatıraları*, Nesil Yayınları, İstanbul.
- YAZICI, Nesimi (1999), “Osmanlı Dinî Hayatından Bir Kesit: Rüyet-i Hilâl “Meselesi”, *Diyanet İlmi Dergi*, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşunun 700. Yılı Özel Sayısı, 35.1, Ocak Şubat Mart, 55-82.
- YÜCEL, İrfan (1998), “Hilâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18, İstanbul, 1-11.

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ (1923-1945)

*Dams, Swamp Drainage and Irrigation Policies of Turkish Governments
from the Foundation of the Republic to the End of World War II
(1923-1945)*

Umut C. KARADOĞAN*

ÖZ: Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren yeni inşaa sürecine giren ve hızla büyümekte olan ülkenin dinamik nüfusunun su ile ilgili ihtiyaçlarının karşılanması noktasında sulama faaliyetlerinin takibi, bataklıkların kurutulması ve bentlerin, barajların yapılması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Bu sebeple mevcut Hükümetler, su işleri ile ilgili yatırımları Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk on beş yılında iktisadi açıdan güçlükler yaşanmasına rağmen yatırım bütçelerine katmak zorunda kalmışlardır. Elbette ilk yıllarda nehirlerin ve akarsuların ıslahı, sulama kanalları, bentler ve barajların inşasından maksat, şehirlerin su ihtiyacını karşılamamanın dışında tarım arazileri ve sanayi tesislerinin gereksinimi olan su ve enerjinin temini, sel baskınlarının önlenmesi şeklindeydi. İlk yıllarda su alanlarının ıslahı, sulama sistemlerinin tesisi, depolama, bataklık kurutma, bent ve baraj yapımında etüt ve zemin çalışmaları talebin gerçek büyüklüğü, çevresel faktörler, sosyo-ekonomik yapı ve sair etkenler neredeyse göz ardı edilmişti. Bununla birlikte Cumhuriyet'in ilk 20 yılında kanallar, bent ve baraj inşaatları akarsular üzerinde gelişigüzel müdahaleler şeklinde yapılmıştı. Nafia Vekaletinin elliye yakın göl ve seksen akarsu üzerinde gerek yerli gerekse yabancı mühendislerle yaptığı çalışmada devletin kuruluşunun ilk yıllarından, II. Dünya Savaşı sürecinde kalkınma ve sanayileşme seferberliğinin bir parçası olan su sistemlerinin yapımı, alt yapı tesisleri, depolama, kanallar ve ihtiyaç duyulan envanterlerin temini, ihale aşamaları; zamanın gazeteleri, resmî kaynaklar ve arşiv belgeleri üzerinden okunarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Baraj, Bataklık Kurutma, Su, Yabancı Uzman, Verim

* Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Sinop, umut.karadogan@sinop.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1197-5156



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 18.10.2025
Kabul Tarihi / Accepted: 09.04.2026
Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

ABSTRACT: In order to meet the water needs of the dynamic population of the country, which entered a new construction process and was rapidly growing since the first years of the Republic, it was an inevitable necessity to follow up irrigation activities, dry the marshes and build dams and dams. For this reason, current governments were forced to include investments related to water works in their investment budgets, despite the economic difficulties experienced during the first fifteen years of the Republic. Of course, in the early years, the expected purpose of the rehabilitation of rivers and streams and the construction of irrigation canals and dams was not only to meet the water needs of cities but also to provide water and energy for agricultural lands and industrial facilities and to prevent floods. In the early years, surveys and groundwork for water reclamation, irrigation systems, storage, swamp drainage and dam construction largely ignored the true magnitude of demand, environmental factors, socio-economic structure, and other factors. However, during the first 20 years of the Republic, canals, dams, and dam construction were haphazard interventions on rivers. In the study conducted by the Ministry of Public Works (Nafia Vekaleti) with both domestic and foreign experts on nearly fifty lakes and eighty rivers, the construction of water systems, infrastructure facilities, storage, channels and the procurement of necessary inventories, and tender stages, which were a part of the development and industrialization mobilization during the first years of the state's establishment and during World War II, were tried to be evaluated by reading the newspapers of the time, official sources and archive documents.

Keywords: Dam, Swamp Drainage, Water, Foreign Expert, Efficiency

Cite as / Atıf: KARADOĞAN, U. C. (2026). Cumhuriyet'in Kuruluşundan II. Dünya Savaşı'nın Sonuna Kadar Türk Hükümetlerinin Sulama Barajı İnşası, Bataklık Kurutma ve Sulama Siyaseti. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 223-254. <https://doi.org/10.33207/trkede.1806369>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.



Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

İnsan hayatının temeli olan su; dünya tarihine, kültürüne ve medeniyetine her daim tesir etmiştir. Kadim yerleşik ve güçlü kültürlerle bakıldığında tamamının bir su kaynağının çevresinde konuşlanmış olduğu görülecektir. Mezopotamya, Anadolu, Mısır, Roma ve hatta Çin medeniyetlerinin hemen hepsi buna emsal teşkil etmektedir (Demir, 2025: 111). Anadolu sahasına bakıldığında ise Hititlerden Urartulara, Friglerden İyonyalılara erken dönem medeniyetlerinin hemen hemen tamamı suyun çevresinde siyaset ve kültürünü şekillendirmiş, suyun bilinçli kullanımı da toplum ve devletleri huzura, berekete, refaha taşımıştır (Aydoğmuş, 2024: 59-85).

Türkistan bölgesindeki Türklere değinildiğinde tespit edilecektir ki Türkler, tarihleri boyunca suya yönelmiş ve onun etrafında kendi otağlarını, devletlerini, sosyal yapılarını biçimlendirmeye gayret etmiştir. Hunların, Göktürklerin ve Uygurların izlerini taşıyan sulama kanalları âdeta geçmişten günümüze gönderilen bir selam gibidir (Demir, 2019: 23-46).

Türkler; Selçuklu Devleti'nden beyliklere, oradan Osmanlı Devleti'ne değin hâkim oldukları coğrafyaya hadim olmuşlar ve pek çok su kanalı, bent, köprü ve sarnıç inşa etmişlerdir (Bektaşoğlu, 2013: 11-149). Osmanlı dönemi itibari ile bayındırlık faaliyeti olarak ihtiyaç duyulan pek çok yapı,

zamanında inşa edilmiş olsa da XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında ardı ardına yaşanan siyasi, askeri ve iktisadi sorunlar sebebi ile bayındırlık faaliyetleri geri plana atılmak zorunda kalmıştır. Fakat bu sınırlı kalsa da yatırım yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Dönemi’ne kadar hiçbir kurum veya kuruluşa bağlı olmadan faaliyetlerini yürüten Su Nezareti, 22 Şubat 1837 tarihinde yeniden yapılandırılarak Evkaf Nezareti’ne bağlanmıştır. 1826-1854 seneleri arasında yeraltı ve yer üstü su kaynaklarının tespit, tevzi, bakım işleri ve tamiri Evkaf Nezareti’nin sorumluluğunda kalmıştır. Suyun idaresi 1855 yılına gelindiğinde Şehremaneti’ne (belediye) bırakılırken, onarım ve bakım işleri Evkaf Nezareti’nde kalmaya devam etmiştir. 1876 yılına ulaşıldığında, Belediye Kanunu’yla Vakıflar İdaresi’ne ait su işletmeleri belediyeye bırakılmış; bunun ardından 1880’de yapılan bir düzenlemeyle bir Su Nazırı, bir başkâtip, iki *refik* (ikinci kâtip), dört keşif memuru, altı korucu, iki çavuş, iki bent muhafızı, bir odacıdan oluşan yeni idarî yapı teşekkül ettirilmiştir. II. Meşrutiyet’in ilanı ile yeniden Evkaf-ı Hümayun Nezareti’ne bağlanan su işleri (Öztürk, 2000: 102; Tabakoğlu, 2015: 82) ileride Miyah-ı Vakfiyye Müdüriyeti’ne dönüştürülmüştür (Çelik, 2005: 794-795).

Osmanlı Devleti’nde su ile ilgili sadece bürokraside değil, uygulamada da yoğun bir faaliyet sahası olmuştur. Bunlara emsal vermek gerekirse, XIX. yüzyılın başlarında Antep çevresinden Halep şehrinin içlerine kadar uzanan su kanallarının inşası, İzmir’de yeni ve modern su yollarının yapımı, buhar makinalı pompa istasyonlarının hizmete alınması (Alatepeli, 2016: 10-127), devamında Gediz’in taşkınlar sebebi ile yatağının pek çok defa değiştirilmesi (Satılmış-Kaplan, 2023: 280-290), yeraltı su işletmelerinden Terkos’un, 1883 yılında şirket olarak ihdas edilmesi ve şehre barajlar yoluyla su naklinin yapılması önemli girişimlerin başındadır (Eroğlu, 2000: 38). 1893 yılına ulaşıldığında, Elmalı Deresi üzerinde Elmalı I Barajı’nın inşa edilmesi (Düstur, 1334: 877-878, 879-885; Yurdakul, 2000: 24), 1894’te Üsküdar ve Kadıköy Su Şirketi Nizamnamesinin yayımlanması (Yurdakul, 2000: 23-24), aynı yıl İstanbul’da meydana gelen depremde yıkılan Ayvad Bendi’nin mecralarıyla beraber yeniden Halkalı Suyolları ile tamir edilmek sureti ile ayağa kaldırılması, yüzyıl itibarıyla değerli girişimlerdir (Nazım Bey, 1925: 166).

1900 yılına gelindiğinde ise halkın “Büyük Bent” olarak adlandırdığı yapının hacmi 6.920.000 m³, istiap hacmi de 1.255.000 m³e çıkarılarak İstanbul’un suya olan ihtiyacı kısmen de olsa giderilmiştir (Nazım Bey, 1925: 166). 1902’de Mersin-Tarsus’ta hidroelektrik tesisi kurulmuş, 1906 yılında şehre enerji iletmeye başlanmıştır (Arslan, 2017: 1). Konya-Çumra

yöresinde Osmanlı Devleti'nin ilk modern sulama projesinin (1908-1914) inşası başlamıştır (Aydoğdu-Mancı-Aydoğdu, 2015: 152). Osmanlı Devleti bünyesinde faaliyet gösteren Üsküdar ve Kadıköy Su Şirketi, Çamlıca semtinin deniz seviyesinden başlayarak 210 metreye kadar olan kısımları ile ve Beykoz köyünün deniz seviyesinden 75 metrenin üzerindeki mahallerine su vermesi işini, 1914 tarihli iki beyanname ile taahhüt etmiştir. 1918 yılında yayımlanan su tevziatı nizamnamesiyle bağlantılı olarak su saatleri, abonelik hizmetleri, faturalar ile ilgili mevzuatlar da düzenlemiştir (*Düstur*, 1334: 877-878, 879-885; Yurdakul, 2000: 24).

Nafia hizmetleri açısından değerlendirildiğinde, Osmanlı Devleti'nden TBMM'ye ve oradan Cumhuriyet Türkiye'sine bazı görev ve teşkilatlar sınırlı da olsa naklolmuştur. Nezaretin ihdas maksadı, pay-ı taht ve çevresindeki su yollarının, bentlerin, kuyuların ve sarnıçların bakım, tamir ve muhafazasını sağlamak; ayrıca gerekli hâllerde yenilerini inşa etmek olarak belirlenmiştir. Ayrıca hizmetlerin ifası adına yurtdışından mütehassıs getirilmesi süreci de yine bu dönemin uygulamaları arasında yer almıştır. TBMM'nin küşadının akabinde 2 Mayıs 1920 tarih ve 3 sayılı kanun ile Nafia Nezaretî, Nafia Vekâlet'ine dönüştürülmüş (T.C. Nafiâ Vekâleti, 1933: 11), hemen ardından da dört maddeden oluşan "Büyük Millet Meclisi İcra Vekillerinin Sureti İntihabına Dair Kanun" yürürlüğe konmuştur. Bu kanunun öngördüğü şartlarla 3-4 Mayıs 1920 tarihinde yapılan seçimlerde 11 kişiden oluşan İcra Vekilleriyle TBMM'nin ilk geçici Hükûmeti kurularak faaliyete başlamıştır (TBMMZC, 25.02.1336: 185; T.C. Bayındırlık ve İskân Bakanlığı, 1993: 1).

A. İnönü Hükûmetleri Dönemi Baraj İnşası, Bataklık Kurutma ve Sulama Siyaseti

Cumhuriyetin su kaynaklarının daha verimli kullanımıyla alakalı ilk faaliyetler, Atatürk döneminde başlamış ve 13 Ekim 1923 yılında yeni kurulan devletin merkezi olarak kamuoyuna duyurulan Ankara'nın (Baycan, 1990: 119-125; Aytepe, 2004: 15) hızla artan nüfusunun su ihtiyacını karşılamak, şehri besleyen tarım alanlarında sulama amaçlı kullanmak, su taşkınlarını önlemek ve şehirde gelişmeye başlayan sanayi tesislerinin artan su gereksinimlerini gidermek amacıyla onu muhafaza etme çabaları da hız kazanmıştır. Ankara'da dönem itibarı ile toz bulutları, salgın hastalıklar ve alt yapı sorunlarının bulunduğu ağır bir bozkır görüntüsü hâkimdir. Su temini açısından ciddi sorunları mevcuttur (Özdemir, 1991: 208).

1924 yılında Nafia Vekili olarak Süleyman Sırrı (Aral) Bey görev yapmaktadır. Meclis'te zaman zaman söz alarak özellikle kendisinin Batı

Anadolu’da Gediz-Menderes, Akdeniz bölgesinde Çukurova, Orta Anadolu’da Cihanbeyli ovalarında yaptığı keşiflerden söz etmekte ve devamında buralarda verimi yakalamak adına yapılması gerekenler hakkında bilgi vermektedir. İşte Süleyman Bey’in bu düşünce ve görüşleri, ileride su konusunda ülkenin yolunu da açacak analizleri de muhtevasında saklayan, adeta ilk elden bir rapor gibi hazırlanan ve Anadolu’daki su sorunun çözümüne kısmen de olsa ışık tutan “Susurluk Ameliyatı Hakkında Malumat-ı Umumiye ile İşbu Ameliyat Neticesinde İstihsal Olunacak Menafi-i İktisadiye” adlı eseridir ki 1924 yılında yayımlamıştır (http://www.ozdenbilen.com/eBook/OzdenBILEN_OtoBiyografi.pdf). Nafia Vekili Süleyman Bey, yeni kurulan ülkenin sınırlı imkânlarına rağmen kendisine inanan üst yönetimden vekaleti adına 1924 yılında 17.385.888 liralık bir bütçeyi de almayı başarmıştır (T.C. Nafiâ Vekâleti, 1933: 99).

21 Şubat 1924 tarihinde hükûmet, kısa vadeli ve lokal bir girişim de olsa Denizli ili ve çevresindeki köylerin topraklarının devlete ait olanlarının ihtiyaca binaen halka dağıtımının yapılması, geriye kalanının ise özel sermayeye devrinin tamamlanması hususunda karar almıştır. Söz konusu işlemler devam ederken yerel yönetim, yöre halkının sağlığı için Şanlı çiftliği olarak bilinen arazideki bataklığın kurutulması işlemi için vekâlete talepte bulunmuş (BCA.30/18/1/1/12/66/3); Nafia Vekâleti de sadece adı geçen yer için değil, Anadolu’da oldukça yaygın olan malarya ve tropika benzeri salgınların önüne geçebilmek adına Konya-İlgın’daki Nane bataklığının da kurutulması işlemine başlamıştır. İlgın Deresi, Yolaşan Çayı ve Çavuşluk Göllerinin ıslahı ile 5 bin dönümlük arazide, suların rakımının düşük olduğu dönemde, 30 bin lira bedel üzerinden pazarlık usulüyle bataklığın kurutulması işinin ihale edilmesine karar vermiştir (BCA.30/18/1/1/12/66/19).

Cumhuriyet yönetimi özellikle geçmiş dönemlerin Anadolu’daki bayındırlık sahasındaki ihmalkârlığına karşın öncelikle ülkenin iç kesimlerindeki şehirlere yönelmeyi kendisine düstur edinmiştir. Bu bağlamda çoğu şehrin içme suyu ihtiyacının kanallar vasıtasıyla giderilmeye çalışıldığı anlaşılmıştır (BCA. 30/1/0/0/122/774/1; Özgen-Büyüktolu, 2016: 90). 1925 yılına gelindiğinde, su işleri ile ilgili Antalya, Adana, Ankara, Bursa, Samsun, Malatya ve İzmir gibi şehirlerde Umum-ı Nafia Müdüriyet-i Umumiyesi’ne bağlı Heyet-i Fenniye Müdüriyetleri tesis edilmiştir (Cumhuriyet, 2 İkinci Teşrin 1935: 9; Ulus, 3 Sonkânun 1936: 1, 6; Tanoğlu, 1943: 288-289; Akıllı, 2012: 57-58).

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

Kurum, vakit kaybetmeden çalışmalara başlamış ve ilk icraat olarak Ergene havzasında meydana gelen bataklık araziyi kurutmuştur (BCA.30/10/0/0/152/109/2). Bunun ardından, 29 Mart 1925'te Susıgılık (Susurluk) havzasında bulunan Bursa, Kırmastı, Karacabey ve Manyas ovalarının sulanması; ardından bölgede oluşan bataklığın kurutulması işini çözmüştür (BCA.30/18/1/1/13/19/12). Hükûmetler yalnız kendi imkânlarıyla değil, özel sektör vasıtasıyla da bataklık kurutma faaliyetlerine müdahale etmiştir. 10 Haziran 1925 tarihinde Akşehir Gölü'nün güneyinde Pazarkaya adıyla bilinen 40.843 dönüm araziye hükûmet, Çiftçi Türk Anonim Şirketi'ne özel ruhsatla ya da izinle (ruhsatsız) tapuya kaydedilmek suretiyle devretmiş; bunu yaparken mutlak kamu yararını gözettiğini ifade etmiştir. Zaten arazinin 2.000 dönümüne sahip olan şirket, arazinin güneybatısındaki bataklık arazilerin ıslah edilerek tarıma kazandırılması hususunda devletle mutabakat gerçekleştirmiştir (BCA.30/18/1/1/14/38/17).

İnönü Hükûmeti, özellikle su işlerinde hızlı yol kat edebilmek için yalnızca yerel kaynaklardan değil, uluslararası sahada konunun uzmanlarından da istifade yoluna gitmeyi tercih etmiştir. Mevcut durum ile alakalı olarak hükûmet, arayışlar neticesinde, Nafia Umum Müdürlüğü Su İşleri Kondüktörlüğü'nün başına Macar Victor Ferenci'yi (BCA.30/11/1/0/16/35/16); kurum mühendisliğinin başına ise üç yıl müddetle Fransız Arman Danot'u, 10 Ağustos 1925 tarihli İcra Vekilleri Heyeti kararıyla getirmiştir (BCA.30/11/1/0/16/3/48). Müdüriyetin öncelikli işlerinden birisi 18 Ekim 1925 tarihinde Bursa'nın Nilüfer ilçesinin sulama kanallarının 5027.15 kuruş bedelle ıslah edilmesi, çevre bataklıkların kurutulması olmuştur (BCA.230/0/0/15/60/1).

Devlet, Anadolu'nun en ücra noktalarına ulaşmayı rejimin ana fikri olarak ortaya koymuşsa da merkezinin abat olması hususu, rejimin gücü ile gösterişi açısından farklı bir önem arz etmekteydi. Bu düşünceden hareketle, 1925-1927 yılları arasında başkent nüfusunun yaklaşık 75 bin (74553 lira) (Duru, 2012: 8; Potukoğlu-Büyüktolu, 2025: 860; BCA.30/10/0/0/122/774/1) olması ve saniyede 99 litre olan su ihtiyacının ancak 66 litresinin karşılanabilmesinden mustarip olan başkent halkın sorununu çözmek adına mevcut belediye yönetimi, Kayaş civarındaki Kusunlar Köyü çevresinde bir yeraltı kaptajı (su galerisi) inşa ederek bunu 600 mm çapında borularla şehre taşımış; sözü edilen icraatı, Şahande ve Hanımpınarı'nda kurulan iki tulumbanın devreye alınması takip etmiş; yeterli basınçlı su verilebilmesi için de Kocatepe'de bin metreküplük bir depo ile Çankaya Terfi Pompa İstasyonu inşa edilmişse de yeterli olmamıştır (BCA.

30/10/0/122/866/19; <https://www.aski.gov.tr/TR/ICERIKDETAY/Ankara-Suyunun-Tarihcesi/19/7>).

Yeni Cumhuriyet'in karşılaştığı önemli güçlüklerden birisi de ödenek yetersizliği ile bilgi, tecrübe ve gözlem noksanlığıdır. Bu konuda mevcut İnönü Hükûmeti, 28 Nisan 1926 tarih ve 831 sayılı “Sular Hakkında Kanun” adı altında bir yasa çıkarmak sureti ile su yatırımlarının önünü açmaya çalışmıştır (T.C. Resmî Gazete, 10.05.1926: 887). İlk icraat olarak da 1926'da Osmanlı Devleti'nden kalan vakıf suları İstanbul Belediyesi'ne devredilirken (Oğuz, 1998: 215), Nafia Vekâlet'ine bağlı 12 Su İşletme Şubesi ihdas edilmiştir (Büyükyıldırım, 2010: 45–63).¹ Aynı yıl, İstanbul Kâğıthane sırtlarında ilk su tasfiye tesisi inşa edilmiş, suyun arttırılıp klorlanmasının ardından şehre verilmesi işlemi gerçekleştirilmiştir (Tabakoğlu, 2015: 103). Bunlara ek olarak, 1926 yılında altyapı, sulama, taşkınları önleme ve bataklık kurutma çalışmalarına bakıldığında; Bursa'da Nilüfer kanalı, Nazilli-Menderes su tahliye kanalı, Manisa Gediz'de sedde, Seyhan üzerinde mahmuz ve muhafaza duvarı inşaatları tamamlanmış; Trabzon Libni, Tarsus bataklıkları kurutulmuş; Iğdır'da İrva, Beyazıt'ta Kulp kanalları hizmete alınmış; Ankara'da Tahar ile Etimesgut Ovaları ile Çubuk Vadisi'nin ayrıntılı haritaları çıkarılmıştır (BCA.30/10/0/156/96/10).

1927 yılına gelindiğinde daha kapsamlı ve etkin projelere imza atmak isteyen hükûmet, yürürlüğe koyduğu Teşviki Sanayi Kanunu kapsamında un, şeker ve pamuk üretimine öncelik verilmesi doğrultusunda su kaynakları planlamasını öne çıkarmıştır (BCA. 30/18/1/1/23/12/10; B.C.A. 30/18/1-2/35/27/1). Hatta 1927'de Nafia Vekili Recep Peker, Ankara'nın su ihtiyacının karşılanması, tarım arazilerinin sulanması, sanayi tesislerine suyun temin edilmesi, bataklıkların kurutulması, sel baskınlarının önlenmesi için baraj alanının ilk etüt faaliyetini gerçekleştirmiştir (Cumhuriyet, 4 Teşrinisani 1936:7.; Nafia Bakanlığı Sular U. M. Fen Heyeti, 1936: 282.).

26 Mayıs 1927 tarihinde çıkarılan kanun ile Beyşehir Gölü'nden alınan suyu Konya Ovası'na aktarmak amacıyla kurulan Konya Sulama İdaresi, sulama dışında İlgin bataklığının kurutulması ve Ereğli sulama ıslahı projeleri de aynı anda gerçekleşmiştir (T.C. Nafia Vekaleti, 1933: 14, 66). Tarsus'ta var olan bataklık arazilerin bir kısmının kurutulması işlemi aynı yıl

¹ 1.Daire Bursa, 2. Daire Aydın, 3. Daire Antalya, 4. Daire Konya, 5. Daire Ankara, 6. Daire Kırşehir, 7. Daire Adana, 8. Daire Amasya, 9. Daire Kars, 10. Daire Mamure-tül Aziz, 11.Daire Musul 12. Daire Edirne (Büyükyıldırım, 2010: 45–63).

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

içerisinde tamamlanmış, alan tarım arazisine dönüştürülmüştür (BCA.30/10/0/0/156/96/10).

1928 yılında kurulan Ankara Şehri İmar Müdürlüğü, Ankara'nın ilk defa Avrupa ölçülerinde bir şehir planına sahip olması maksadıyla sınırlı bir imar planı yarışması düzenlemiş ve sonucunda Alman şehir plancısı Hermann Janssen müsabakayı kazanmıştır. Yaşanan gelişme, Ankara için önemli bir dönüm noktası olmuştur (Tekeli, 2009: 7-9; Kartal, 2019: 321-322.). Janssen'in hazırladığı plana göre günde ortalama kişi başı 153 litre su tüketileceği varsayılmıştır. Bu tüketimi karşılamak için de şehre saniyede 278 litre su verilmesi gerekmiştir. Şehrin nüfusunun 157 bin olması hâlinde mevcut su kaynaklarının bunu karşılaması mümkün gözükmediğinden ve özellikle yaz aylarında şehirde sıklıkla yaşanan su kesintileri de göz önünde tutulduğunda su şehrin başlıca problemi hâlini almıştır (BCA.30/10/0/0/122/866/15.; Özgen-Büyüktolu, 2016: 90.). Cumhuriyet'in merkezinde bu sorunun yaşanması, hükûmetin halkın gözündeki imajı içinde olumlu bir geri dönüş sağlamayacağından, konunun aciliyeti öne çıkmıştır.

1928'in 2 Mayıs'ına gelindiğinde, Bursa'nın Nilüfer Deresi'nin ıslahı ve bent inşası hakkında kanun tasarısı Meclis'in onayına sunulmuş ve kabul edilmiştir (BCA.30/18/1/1/28/25/12). Aynı yıl içerisinde Burdur Gökpınar ve İnsuyu mecrasının su tahliye kanallarının tamiri yapılmış, Karadeniz kıyısında Bartın ve İnebolu (Kastamonu) limanlarının modernleşme faaliyetlerine ağırlık verilmiş, Edirne'nin Ergene Havzasında ıslah faaliyetleri devam ettirilmiş, Aksaray Kızıl Ark'ta sulama kanalı açılmış ve köprü inşa edilmiş, Ankara'da Etimesgut bahçelerinin ve Gazi Orman Çiftliği'nin sulama tesisatları modernize kapsamına alınmış, taşkınların kontrolü için Akköprü, Sarıoba, Etimesgut'un güney kanalında kapaklı bentler inşa edilmiştir (BCA.30/10/2/156/96/10).

Hükûmet, su işlerine ve baraj inşaatlarına ikinci 5 yıldan itibaren daha fazla ehemmiyet vermiş; Nafia Vekaleti vasıtasıyla yurtdışından konunun uzmanlarını ülkede çalışmak üzere davet etmeye başlamıştır. Bunlardan ilki, İtalyan mühendis Luigi Cambo'dur. Cambo'ya 01.05.1929 tarihinden başlayarak yol masraflarının haricinde kaldığı süre zarfında günlük 6 İngiliz lirasından maaş bağlanması kararlaştırılırken, Sular Umum Müdürlüğü'ne Hollandalı mühendis Van Tubergen getirilmiş, kendisine yolda geçen on dört gün için 5 lira harcırah ve Türkiye'de geçireceği süre müddetince de günde 10 İngiliz lirası maaş itası kabul edilmiştir (BCA.30.18.1-2.3.26.8;

BCA. 30.18.1-2.5.43.6.; BCA.30.18.1-2.14.66.13; BCA. 30.18.1-2.25.3.15; BCA.532.44621.214201.55.).²

Yabancı mütchassıslarıyla yeni bir yapılanma sürecine giren Nafia Vekâleti, 18 Mayıs 1929 tarih ve 1452 sayılı kanun hükmünce, 1 Eylül 1929'dan itibaren geçerli olmak üzere kendisine bağlı Heyet-i Fenniye'nin adını Sular Umum Müdürlüğü olarak değiştirmiş; başta Ankara olmak üzere ülkenin her yerinde su ihtiyacını karşılamak adına baraj yapımı hususunu ivedilikle gündemine almıştır (T.C. Resmî Gazete, 30 Haziran 1929, s.7643, 7728-7729). Bununla birlikte hükûmet, 1929 yılında Nafia Vekâlet'ine sadece su işlerinde harcanmak üzere yıllık bütçeden 1.911.620 lira tahsisat ayırmıştır ([https://yeni.ataturkansiklopedisi.gov.tr/detay/381/Nafia-Vekâleti-\(Bayındırlık-Bakanlığı\)](https://yeni.ataturkansiklopedisi.gov.tr/detay/381/Nafia-Vekâleti-(Bayındırlık-Bakanlığı))), Erişim Tarihi: 20.08.2025) Aslında İnönü Hükûmetlerine, Nafia Vekâleti bünyesinde 12 yılda harcanmak üzere toplamda 100 milyon liraya yakın tahsisat ayrılmıştır. Fakat dünya üzerinde yaşanan iktisadi krizin tesiriyle söz konusu ödeneğin 87.880.000 lirası Duyun-ı Umumiye'ye verilmek zorunda kalmıştır. Hükûmet, buna rağmen icraatlarına ara vermemiş; Tarsus'taki Aynaz bataklığının kurutulması ve Cellat Gölü'nün ıslahı için 12 milyon 200 bin lira harcanmıştır (T.C. Resmî Gazete, 29.05.1929: 142; <https://yeni.ataturkansiklopedisi.gov.tr/detay/963/Devlet-Su-İşleri>), Erişim Tarihi: 13.09.2025).³

Hükûmet, bunlarla yetinmemiş ve halk sağlığının tehdit eden ve salgınlara sebep olan atık sular ve taşkınlar meselelerine de hızla müdahalelerde bulunmuştur. Konuyla bağlantılı olarak Adana sıtma mıntıkası dâhilinde, Mersin'in Silifke ilçesi istikametinde Dönergöz ve Tekfurgöz membaları ile diğer üç küçük membainin denize akacak düzgün bir mecra bulamaması sebebiyle geniş bir sazlık ve bataklık teşkil ettiği ve halk sağlığını tehlikeye soktuğunun tespitinin akabinde Nafia Umum Müdürlüğü devreye girmiş ve söz konusu alan için “bataklık alan kurutma” ihalesine çıkılması kararını almıştır (BCA.30/18/1-2/5/42/5).

Anlaşılabacağı üzere kriz döneminde dahi İnönü Hükûmetleri yatırım faaliyetlerini kesinlikle durdurmamıştır. Bayındırlık mevzuunda yönetim, Ankara'ya yakışır bir su tesisinin yapılması için başlattıkları fizibilite çalışmalarının sonucunda, 20 Ekim 1929 tarihinde 17 milyon m³ su toplayabilecek bir baraj yapılmasına karar vermiş; bu maksatla ihaleye

² Tubergen'in Fen İşleri Muavini Polamo'dur. (BCA.30.18.1-2.14.66.13; BCA. 30.18.1-2.25.3.15; BCA.532.44621.214201.55).

³ Müdürlük, İstikşaf-İnşaat ve Rasat İşleri olmak üzere üç fen heyeti müdürlüğünden teşkil edilmiştir (<https://yeni.ataturkansiklopedisi.gov.tr/detay/963/Devlet-Su-İşleri>).

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

çıkılarak 2.325.000 lira bedelle (BCA, 30/10/0/158/109/9) Fomsis Ltd. Şti. adındaki Türk şirketine baraj yapım hakkı verilmiştir. Altı yıl sürecek inşaatın keşif bedeli 4 milyon lira olarak belirlenmiştir (Özgen-Büyüktolu, 2016: 90.).⁴ Yine 03.04.1929 tarihi itibarı ile hükûmet; demiryolları, limanlar ve su işleri için 240 milyon lira tahsisat ayırmış ve bütçe 03.06.1929 tarihi itibarı ile onaylanmıştır. Buna göre mevcut hükûmet, elde edilen ödenekle 2-2.5 milyon hektarlık arazinin sulanmasını; bunun haricinde memleketin kurak yerlerine suyun götürülmesini; zamansız ve düzensiz suların ıslah edilmesini ya da kurutulmasını; ezcümle, suyu sadece zirai sahada değil, iktisadi alanda da memlekete faydalı hâle getirebilmek adına biriktirmeyi, sıhhi yöntemlerle taşımayı hedeflemiştir (BCA. 30/18/1-2/2/20/7; T.C. Resmî Gazete, 29.05.1929: 40,137-154,163,165154; Kanunlar Dergisi, S.1206, Kanun No: 1482, 03.06.1929: 40, 137-154, 163, 165).

Çubuk Barajı'nın haricinde, Ankara'ya su sağlamak için andezit ve bazalt kayalıkları ile çevreli 50 metre yükseklikten fazla bir rakıma sahip Çakırlar mevkiinde, Söğütözü olarak geçen alandaki bendin, 500 metre uzunluğundaki beton boruları vasıtasıyla sular bir havuzda toplanmış; ayrıca Kutludüğün (Kutuğun) Köyü'nde, şehre 14 km uzaklıkta 5000 m³, Tahar-Çorak olarak adlandırılan sahada 3000 m³ su depolama hacmine sahip yeraltı suyu toplama havuzları inşa edilmiştir. Tahar Çiftliği'ndeki depo, aslında bir bent olup drenaj tesisatı da mevcuttur. Gazi Çiftliği'nde yer alan Marmara ve Karadeniz havuzlarının sularını temin eden 6 adet 18 metre derinlikte artezyen kuyuları yine İnönü Hükûmeti'nin 1929 yılı icraatları arasında yer almıştır. Yine Ankara'nın Etimesgut Köyü'nde 3 adet artezyen kuyusunun suyunu sifon şeklinde bir tertibat ile 60 metre yükseklikte 210 m³ hacminde istiahi olan bir depoya taşıyan sistem ve aynı yerin Hacı Mehmet Çeşmesi mevkiindeki memba suyunu biriktiren kaptaj tertibatı yeni tesis edilmiştir. Bunların haricinde Gazi Muallim Mektebi arazisinde İktisat Vekâleti fidanlığını sulamak amacıyla artezyen kuyusu ve toplama havuzu kısıtlı imkânlarla yapılmıştır. Dönemin Cumhuriyet Hükûmeti ülkenin başşehrine temiz içme suyu temini noktasında Elmadağ'ı da bir alternatif olarak düşünmüş; Beypınarı, Kocapınar, Kırkpınar, Zindaka, Özüpınar, Kıbrıs Yaylası Pınarı'ndan Kusunlar Vadisi'ne yeraltı bendi inşa etmek için yola çıkmıştır. Söz konusu büyük projenin keşif bedeli olarak 1.300.000 lira tespit edilmiş, Belçikalı bir şirkete ihale edilerek suların 610 metre dev borularla Cebeci'ye kadar getirilmesi kısmen sağlanmıştır (Kandemir, 1932: 74-77).

⁴ Ankara'daki Çubuk barajının inşaatı 1930 yılında başlanmıştır (Özgen-Büyüktolu, 2016:90).

Nafia Vekâleti, tüm bu gelişmeler yaşanırken Ankara'nın ilerideki su ihtiyacının da temini hususunda kaynak arayışlarını sürdürmüş ve Gölbaşı köyü çevresinde Mogan ile Emir (Eymir) göllerini besleyen akarsuları tespit etmiştir. Sözü edilen göllerin çevresinde biriken alüvyonlar hasebiyle tabii bir baraj vazifesi gördükleri anlaşılan kaynaklardan, özellikle Emir Gölü'nü besleyen sularının Elmadağ ve Çaldağı mevkiinden geldiği görülmüştür. Fakat iki göle de gelen suların debisinin düşük olması, yöreye bir baraj inşasını güçleştirmiştir. Bu sebeple Gölbaşı Köyü'nün seviyesinde vadiyi baştan başa geçen bir irtifada kanal açmak sureti ile Emir Gölü'nün sularından istifade edilmesi yoluna gidilmiştir. Bunun için suların en az olduğu mevsimde, yer seviyesinin 4 metre aşağısında yapılacak 8 metre irtifadaki kanalın Afşarlar ile İncesu mevkinde birleştirilmesi hedeflenmiştir. Emir Gölü'nün başlangıcından 4 metre, İncesu membainin çevresinden de 10 metre olacak şekilde inşa edilen kanalın güney kolunun inşası masraflı olmuştur. Sözü edilen havzayı besleyen Elmadağ-Lodumlubel arasındaki sahanın yıllık 35 milyon m³ yıllık yağış aldığı da tespit edilmiştir. Bu düşünceden hareketle hükûmet, burada kanalın yerine ileride bir baraj yapmayı da gündemine almıştır (Kandemir, 1932: 83-88).

IV. İnönü Hükûmeti 1929 yılında, İstanbul'da Ankara'ya yakın Anadolu yakasında, kurak havalarda kullanılmak üzere büyük bir su bendi yapımını bitirmiştir. Bendin temelde yapılış maksadı, büyük miktarda arazinin sulanabilmesini sağlamaktır (Hakimiyet-i Milliye, 04.07.1930: 1). Bu faaliyetlerden de anlaşılabileceği üzere suyun medeniyet olduğu gerçeğinin farkında olan yönetim, hızla halkının temel ihtiyaçlarını karşılamak adına hizmetlerini yoğunlaştırmıştır.

Bununla yetinmeyen hükûmet, dünya üzerinde gelişmekte olan su ve onun ile alakalı inşaat işlerinin düzeyini de takip edebilmek için 26-30 Mayıs 1930 tarihinde Londra'da tertiplenen Uluslararası 5. İnşaat ve Bayındırlık Faaliyetleri Kongresi'ne Ankara Su İşleri Müdürü Ratıp Bey'i yolluklu ve yevmiyeli olarak İngiltere'ye göndermiştir (BCA.30/18/1-2/10/29/9).⁵ Yapılan girişimler de göstermektedir ki devlet, ülke refahının önemli bir kesiminin su kaynaklı olduğunu fark etmiş ve yatırımlarını bu minvalde şekillendirmeye çalışmıştır (BCA.30/18/1-2/12/45/14).⁶

⁵ Siyasi pasaport ve günlük 4,5 İngiliz lirası harcırahla (BCA.30.18.1-2.10.29.9).

⁶ Nafia Vekaleti, 25.06.1930 yılı bütçesi kapsamında, ilgili kanunun (Bütçe Kanunu) 6. maddesi uyarınca yabancı uzmanlar ve tercümanları içinde yol ve su işleri hususunda istihdam edilmek üzere kadro ve bütçe talep etmiştir (BCA.30.18.1-2. 12.45.14).

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

1931 senesinde Nafia Vekâleti tarafından “Ankara Şehri İçme Suyu Komisyonu” kurulmuştur. Komisyonun icraatlarından ilki, 200 bin nüfuslu şehrin su ihtiyacının karşılanmasına yönelik bir projeyi hayata geçirmek olmuştur (Kandemir, 1932: 79). Proje bağlamında Nafia Vekâleti, barajların işletilebilmesi için konunun mütehassısı M. Kunzen’in ayda 100 İngiliz lirası ücretle görevlendirilmesine 22.07.1931 tarihinde bütçe kanununun 6. maddesi (E) bendi mucibince sağlamıştır (BCA.30/18/1-2/22/56/14).

1932 yılına gelindiğinde ise hükûmet adına yerel yönetimlerde zaman zaman bayındırlık faaliyetlerine müdahale edilmiştir. Söz konusu müdahalelerden biri Cebel-i Bereket (Osmaniye) Valisi Ziya Bey’in yörede salgınlara sebebiyet veren dere yataklarında oluşan bataklıkları kurutması çalışmalarıdır. 4500 liraya mâl olacağı hesaplanan bataklık kurutma işleminin masrafsız biçimde sonuçlandırılması üzerine hükûmet tarafından valiye takdirname verilmesi uygun görülmüştür (BCA.30/10/0/0/158/109/10).

İnönü Hükûmetleri zamanında Anadolu’da sadece su yolları, barajlar, depolar inşa edilmemiş aynı zamanda kadim medeniyetlerin tespit edilebilen suyla ilgili eserlerinin restorasyonu, tamiri ya da bakımı da yapılmıştır. Buna emsal olarak 1932 yılında Elmadag çevresinde gerçekleştirilen bir su arama-işleme faaliyeti esnasında Roma, Yunan ve Selçuklu dönemlerine ait bir membada üst üste üç kaptaj ve boru sistemine rastlanmıştır. Yapılan tespitin ardından bu sistemler, devlet tarafından muhafaza altına alınmıştır (Kozanoğlu, 2013: 80). Aynı yıl İstanbul’a su temin eden Terkos yöresinin aynı adlı şirketi, İstanbul Türk Anonim Su Şirketi olarak adını değiştirmiş ve Terkos içme suyu imtiyazı hak sahiplerinden satın alınıp 1933 yılında kurulan İstanbul Sular İdaresi’ne devredilmiştir. Terkos Su İşletmesi’nin dışında daha önce Üsküdar-Kadıköy su imtiyazlarının da belediyeye devredilmesiyle vakıf sularının haklarını bünyesinde toplayan kurum, su işleri idaresini merkezileştirmiştir (Oğuz, 1998: 215).

4 Mart 1933 yılında hükûmet, Anadolu halkının yaşam alanlarındaki kuraklıklar ve salgın hastalıklar karşısındaki zafiyetini giderebilmek adına girişimlerine kaldığı yerden devam etmiştir. Bunun için öncelikle Eskişehir ile Afyon Ovalarının hudutları arasında kalan 200 bin dönümlük Zadıroğlu bataklığının kurutulması işine girmiştir. Çünkü 22 bin dönümlük arazinin Emirdağ kazasına bağlı Alikan köylüsü tarafından kurutulmuş olması kurumun işini kolaylaştırmıştır. Devlet de işletilmesi kaydıyla araziye az bir bedel mukabilinde köy ahalisine devrederek köylünün gayretini bir nebze de olsa ödüllendirmiştir (BCA.30/18/1-2/34/14/20). Batı Anadolu coğrafyasının

ardından Akdeniz havzasına doğru Beyşehir Gölü'nün seviyesi, barajdan su akmayacak noktaya geldiğini fark eden kurum yetkilileri derhal müdahale ederek Kaya Ovası'nın sulamasını istemiş; bu maksatla mevcut barajda yapılması planlanan kanalların hafriyat ve tadilat işlemlerini pazarlık usulüyle yaptırılmasını, Müzayede, Münakasa ve İhale Kanunu'nun 18. maddesinin (z) bendi uyarınca, İcra Vekilleri Heyeti de 24.04.1933 tarihli toplantısında kabul etmiştir (BCA.30/18/1-2/35/29/1).

29 Mayıs 1933 tarihinde Çubuk Barajı ve Bursa su işleri ıslahat ve inşaat işleri için İcra Vekilleri Heyeti devlet bonusu çıkarılması hakkında karar almıştır (BCA. 30/18/1-2/36/40/16). Çubuk Barajı'nın yapımının tamamlanmasının ardından 15 Nisan 1934 tarihinde mezkûr barajın suyunun Ankara şehrine şebeke vasıtasıyla verilmesine ilişkin İcra Vekilleri Heyeti karar çıkarmıştır (BCA.30/18/1-2/44/22/15). 1934 yılı itibariyle Bursa'da Nilüfer kanalının bitirilmesi hususu mevcut hükûmetin henüz ikmal edilemeyen işleri arasındayken, taşkınlara sebebiyet veren çayın ıslahının tamamlanması, Bursa Ovası'nın da verimini müspet yönde etkilemiştir. Ayrıca yöredeki Gölbaşı bendi de ovayı suladığı için su deposu vazifesi de görmüştür. Halkın salgın hastalıklardan kurtulması yolunda kıymetli bir girişim olan Nilüfer kanalının yapımının tamamlanmasının ardından yörede köprü ile baraj yapım çalışmaları hız kazanmıştır (Cumhuriyet, 22.05.1934: 4).

İnönü Hükûmeti yoğun bayındırlık faaliyetleri sebebi ile yetersiz kalifiye eleman ihtiyacını zaman zaman yurtdışından temin etme yoluna gitmiştir. Bunlardan birisi de Ziraat Vekâlet'inin 01.10.1935 tarih ve 22828028 sayılı tezkiresiyle Konya'da su araştırma ve baraj yaptırma işlerinde çalıştırılmak üzere maaşları hususi bütçeden karşılanacak üç yabancı mütehasşsın ülkeye getirilmesi için kontenjan talebinde bulunulmuş, İcra Vekilleri Heyeti de 19.10.1935 tarihinde talebe olumlu karşılık vermiştir (BCA.30/18/1-2/48/79/15).

Ülke genelinde 1935 yılının mayıs ayı sonunda beklenen yağmurlar yağmadığından, tarım faaliyetleri ile uğraşan çiftçilerin sonra gelmesi muhtemel yağışlardan da beklentileri kalmayınca yeni mahsul buğday ve arpanın henüz piyasaya sürümü de yıl itibariyle yapılmamıştır. Bundan ötürü önceleri 3,5 kuruşa satılan buğday, o günlerde 5,5 kuruşa fiyatlandırılmaya başlanmıştır. Bu minvalde Karaman'ın uzun süredir yaşadığı kuraklığın çözümü adına Konya Genel Meclisi duruma müdahale etmiş ve 70 bin liralık bir projeye şehrin yerleşim yerine 3 saat uzaklıkta, Gödet Çayı üzerinde bir baraj yapılmasını; böylece ovanın da (Karaman Ovası) suya kavuşmasını

planlamıştır. Konuyla alakalı olarak yerel yönetim, Avrupalı bir baraj mühendisi ile irtibata geçmiş; 15 Temmuz 1935'te mühendisin bölgeye gelmesi ve yörenin su kaynakları olan Yerköprü Şelalesi ve Göksu Deresi üzerinde inceleme yapmasını istemiştir. Bundan maksat, Karaman'da bulunan ve kireçli-nitritli su akıtan 70-80 kadar çeşmenin tahlillerinin yapılmasıdır. Çünkü söz konusu sular, değerli kaynaklardan birisi olan Düden Suyu'na akarak kirliliğe sebep olmakta; bu da sağlık sorunlarının yaşanmasına neden olmaktadır. Zaten ilçeye içme suyu 3 saat mesafedeki Gökçe suyundan açık vaziyette geldiğinden sağlıksız koşullarda yıllarca tüketilmiştir. Yerli halkın içilebilir su olarak tanımladığı Burhanköy Suyu'nun ise yaşanan zaman içerisinde halka yetebilmesi zorlaşmıştır. Bunun için baraj inşası zorunlu hâle gelmiştir (Akşam, 26.06.1935: 8).

Baraj söz konusu olduğunda Cumhuriyet'in prestij projelerinden birisi olan ve 3 Ekim 1936 senesinde 10 milyon lirayı aşan bedeli ile Ankara'ya 13,5 milyon m³ içme suyu ile enerji temin edecek olan Çubuk Barajı devreye alınmıştır (Akşam, 25 Teşrin-i Evvel 1936: 1). Adı geçen projenin yanında Nafia Vekâleti, sulama işlerine kaldığı yerden devam ederek Konya Ovası'nın sulanmasını temin eden Beyşehir Gölü'nün düşük olan su seviyesini yükseltmek, taşkınların ve salgın hastalıkların önüne geçmek için Sarısu Nehri'nin Beyşehir Gölü'ne akıtılması işini planlayarak inşa işini yürürlüğe koymuştur. Bu bağlamda Konya Ovası'nın sulanması amacıyla 50 bin lira keşif bedeli ile 1 Aralık 1936 tarih ve 2490 sayılı arttırma, eksiltme, ihale kanununun 50. maddesinin (E) bendi mucibince İcra Vekilleri Heyeti, Sarısu Barajı ile sulama kanallarının inşasına karar vermiştir (BCA.30/10/0/0/158/110/3).

B. Bayar Hükûmetleri Dönemi Baraj İnşası, Bataklık Kurutma ve Sulama Siyaseti

Celal Bayar'ın Başbakanlığındaki 9. Hükûmeti 1937 yılında İzmir'de hem Menderes ile Gediz havzalarının sulanması hem de şehrin ihtiyacı olan enerjinin temini için bölgenin akarsuları üzerine büyük bir baraj inşa etmeyi planlamıştır. Mühendisler tarafından yapılan tetkikler neticesinde İzmir'in geçen sene kullandığı elektrik enerjisinin 4 milyon kwatt/saat olduğu tespit edilmiş ve 5 yıllık planlama neticesinde yapılacak tesisle üretilecek enerjinin 25 milyon kwatt/saat olması tasarlanmıştır (Cumhuriyet, 13.05.1937: 3). Yine İzmir Torbalı nahiyesinde Cellat Gölü'nün kurutulması işleminin tamamlanmasının ardından İcra Vekilleri Heyeti 29 Temmuz 1938 yılında aldığı kararla arazinin pamuk, hububat ve soya ziraatına açılmasını da karara bağlanmıştır (BCA.30/10/0/0/158/112/1).

Bayar Hükûmeti de İnönü Hükûmetleri gibi Anadolu coğrafyasında öncelikle tarıma, kalkınma noktasında ağırlık vermiştir. Ziraî donanımı tam olan milletlerin bölgelerinde de söz sahibi olabileceği şiarından hareketle kalkınma hamlelerini bunun üzerinden organize etmeye çalışmıştır. Bayar Hükûmeti'nin konuyla ilgili öncelikli işlerinden birisi, tarımsal üretim anlamında Niğde ilinin ürün çeşitliliğinin artması için gereken suyun bir barajdan sağlanmasına karar verilmesidir. Bunun için 02.08.1938 Salı günü saat 12.00'de, Su Eksiltme Komisyonu dairesinde 401,324 lira 92 kuruş keşif bedeli ile Gebere Barajı'nın ihalesi yapılmıştır (Vakit, 17.06.1942:1; Ulus, 21.08.1939: 6; Cumhuriyet, 12.07.1938: 6; Cumhuriyet, 27.07.1938: 11; Ulus, 16.07.1938: 8.). Söz konusu barajın 3 milyon m³ su tutma hacmiyle Niğde'nin elmacılık başta olmak üzere her türden tarım ürününün gelişimini temin etmesi ve devamında Yeşilburç, Güllüce ve Kırkpınar mevkiinde 200 bin yeni elma ağacının sulanması planlanmıştır (Ulus, 21.08.1939: 6; Ulus, 20.02.1939: 6; Ulus, 21.08.1939: 6).⁷

Cumhuriyet rejimi sadece Batı ve Orta Anadolu'da değil, memleketin uzun zamandan beri ihmal edilen Doğu illerinde de faaliyetlerini yürütmüştür. Bunlardan belki de en önemlilerinden birisi, Kars'ın Iğdır kazasının Karakale mevkiinde 14 Eylül 1938 tarihinde 20 km uzunluğunda Serdarabad sulama kanalının temellerinin 40 lağım patlatmak sureti ile atılmasıdır. Bu merasime Vali Akif Eyidoğan ve kaymakam İhsan Olgun da katılmışlardır. Cumhuriyet'in önemli tesislerinden birisi olan kanalın, 560 bin liraya mal olması planlanmış ve yapımında 4000 işçinin çalışması öngörülmüştür. Serdarabad kanalının yapılmasındaki maksat pamuk ve çeltik gibi endüstriyel mahsullerin hasadını yapabilmektir. Kanalın yapımının tamamlanmasının ardından pamuk istihsalinin yıllık 15 milyon kg'a ulaşması hedeflenmiştir. 1938 yılı itibariyle söz konusu üretim rekoltesinin yarısı nispetine tekabül etmektedir. Fakat Iğdır sulama kanalının, 1939 yılının Teşrin-i Sani'sinde hizmete alınması hedeflenmiştir. Bu sayede şehrin demografik, sosyal ve iktisadi yapısının kısmen değişmesi planlanmıştır. Aynı coğrafyada bir de SSCB ile Türkiye arasında müştereken bir baraj yapılması düşüncesi hasıl olmuştur. Bunun için de 28.05.1938 tarih ve 11587-278 sayılı muvafakat ile karşılıklı imzaların atıldığı kamuoyuna duyurulmuştur (BCA.30/18/1-2/83/47/19).

⁷ Barajın su tutma hacmi ile ilgili olarak 1,5 milyon m³ olduğu da ifade edilmiştir. Baraj havzası çevresindeki köylerin sakinleri boş arazileri ruhsatlandırmak sureti ile sahiplenmeye başlamıştır. Dönem itibari ile işçi yevmiyeleri dahi yükselmiştir. (Ulus, 20.02.1939: 6); 3,5 milyon m³ lük su tutma hacmi olduğu ifade edilen barajın inşası devam ederken 50 bin elma ağacı yetiştirilmesi de planlanmıştır (Ulus, 21.08.1939: 6).

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

Serdarabad Barajı ile alakalı olarak Ruslar, on iki yıl evvel Aras Nehri üzerinde Karakale Köprüsü'nden 800 metre uzaklıkta Serdarabat Ovası'nı sulamak için bir baraj yapmışlardır. Barajın istinat ettiği Türk sebilleri barajdan 17 metre yüksekte ve kayalık arazide olması sebebiyle toplanan suyun Iğdır Ovası'na akıtılması için 56 metre uzunluğunda 1170 metre yükseklikte, 3,5 metre genişlikte kayalıklardan geçit açılmıştır. Tünelden saniyede 30, günde 2,5 milyon m³ suyun 40 bin hektarlık araziye sulaması amaçlanmıştır. Ayrıca uzun gayretler neticesinde Kars'ta Borluk Suyu'nun halkın istifadesine sunulmasıyla şehrin su ihtiyacı kısmen giderilmiştir (Doğu, 17.09.1938: 1, 3).

Bayar Hükûmeti'nin ülkenin en ücra noktalarına yatırımı taşıma arzusunun bir tezahürü de Ağrı'nın kuzey eteklerinde 6-7 bin dekarlık mümbit topraklardan olan Alikızıl yöresinin suya kavuşturulması projesidir. Gödekli ve Aratan köylerinin tarlalarını her yıl taşkınlarıyla yerle yeksan olan arazilerinin taşkınlardan kurtarılmasının akabinde, Aras Nehri'nin sularının ıslah edilmesinin temini ve Bulakbaşı pınarlarının düzenli biçimde Alikızıl yöresine aktarımıyla, yörede her yıl 4 bin dekar üzüm hasadının yapılması hedeflenmiştir (Doğu, 17.09.1938: 1).

Bununla birlikte coğrafi koşulları zorlu olan ve bilginin yanı sıra tecrübe de isteyen Doğu Anadolu'nun çetin şartlarındaki Iğdır Barajı'nın inşaatında çalışmak üzere dönemin Nafia Vekili Ali Fuad Cebesoy, Stefan Parizai ve Madaraki adında Macar asıllı iki mühendisin 07.10.1938 tarihi itibarı ile işe alınmalarını, devamında Kars'ta girişe kapalı ikinci müstahkem mevkiye girişlerine müsaade edilmesini sağlamıştır (BCA.30/18/1-2/84/90/6; BCA.30/18/1-2/85/120/9).⁸

1938 yılının Bayar Hükûmeti'ne göre 1938 yılının en iddialı projelerinden birisi 360 bin liralık keşif bedelli ve Malatya'da yapımına başlanan 35 metre uzunluğundaki beton barajın yapım işidir ki yükleniciliğini İnşaat Türk Ltd. Şti. adında bir firma üstlenmiştir. Firma yetkililerine göre inşaatın ertesi yıl Cumhuriyet Bayramı'na yetiştirilmesi planlanmıştır. Söz konusu yapıyla bağlantılı olarak 5,5 km uzunluğunda beton kanalın da aynı gün hizmete alınması tasarlanmıştır. Barajın elektrik ve bez fabrikalarına saniyede 2 m³ su vermesi beklenirken, geriye kalan suyun Malatya Ovası'na aktarılması hesaplanmıştır (Cumhuriyet,

⁸ Iğdır Barajı'nın inşasında çalıştırılan Stephan Parazai'nin İstanbul Yüksek Kaldırım'da 28 numarada mukim 1915 doğumlu eşi Secei Karola ile çocukları 1935 doğumlu Alfona Parizai ve 1936 doğumlu Attila Parizai'nin adı geçen mahallede iskân edilmelerine müsaade edilmesi istenmiştir (BCA.30.18.1-2.85.120.9).

24.12.1938: 4). Tüm bu gelişmelerin yanı sıra hükûmet, bayındırlık çalışmalarına ara vermeden devam etmiş ve 30 Aralık 1938 yılında Fransız bir şirkete Adana-Seyhan üzerinde temellerini 4 Ocak 1939 tarihinde atacakları bir baraj inşaatı işi vermiştir (BCA.525/38041/154681/118).

C. Saydam Hükûmetleri Dönemi Baraj İnşası, Bataklık Kurutma ve Sulama Siyaseti

Saydam Hükûmeti de diğer Cumhuriyet hükûmetlerinden farklı hareket etmemiş ve Bayındırlık faaliyetlerinde önceliği su işlerine vermiştir. 1939 yılında Adana'nın akarsularının ıslahı noktasında Seyhan'da 18,5 km'lik sol ana kanal inşaatı başlamış ve yıl sonuna kadar yapımının tamamlanması planlanmıştır (Ulus, 20.02.1939: 6). 1940 yılı itibarı ile Niğde'nin Gümüş Köyü'nde yapımı tamamlanan Türkiye'nin ilk toprak dolgulu Gebere Barajı hizmete alınmıştır. Baraj, 31 milyon liralık su programının önemli projelerinden birisi olmuş ve 3600 hektar arazinin sulanabilmesini sağlamıştır. Gebere Barajı, yöre halkı için 2,5 milyon m³ su tutma hacmi ile en fazla soğan, patates ve fasulye ekimi ile hasadı yapan çiftçiye yarar sağlamıştır. Elma yetiştiricileri açısından değerlendirildiğinde mevcutta 100 bin elma ağacının sulanabildiği yörede yetkililer, hedeflerinin 200 bin ağacın imkândan faydalanmasını sağlamak biçiminde ifade etmişlerdir (Ulus, 12.10.1941: 4; Cumhuriyet, 01.06.1939: 4).⁹ 1939 yılında hükûmet, 31 milyon liralık su işleri planının içerisinde Türkiye'ye yeni katılan Hatay ilini de dahil etmiştir (BCA. 30/18/1-2/88/99/11).

Söz konusu gelişmeler yaşanırken Bursa Ovası'nın ıslahı hususunda on yıldır devam eden süreç 1939 yılı itibarı ile tamamlanmıştır. Kaplıkaya ve Gökdere gibi küçük akarsuların ıslahı hususunda yeni projeler de Saydam Hükûmeti'nin gündemine alınmıştır. Aynı zamanda Panayır Köyü civarında yer alan Nilüfer Çayı'nın alt bölümü için de projelendirme çalışmaları sürdürülmektedir. Gölbaşı bendinde su tutma işlemi başlamış olup 14 milyon m³ kapasitenin bir kısmı hizmete alınmıştır. Bursa Ovası'nın doğusunda büyük bir göl sahası meydana getirilmiştir. Bu gelişmeler yaşanırken Susıgırlık (Susurluk) Deresi'nin 70 km'si, Uluabat Deresi'nin 10 km'si, Canbolu Irmağı'nın 20 km'sinin ıslahı tamamlanmış, Uluabat regülatörünün inşaa işi ihale edilmiştir. Adı geçen bu faaliyetlerin devlete maliyetinin 8-10 milyon lira olması hedeflenmiştir (Cumhuriyet, 20.04.1939: 7). Yapılan çalışmalardan da anlaşılacağı üzere açılan kanallar, yapılan bentler ile barajlar sayesinde yüzbinlerce dönüm arazi suya kavuşmuş, taşkınların

⁹ Cumhuriyet Gazetesi'nde barajın 2,5 milyon m³ su tutma hacmi olduğu ifade edilmiştir (Cumhuriyet, 01.06.1939: 4).

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

önüne geçilmiş ve köylüye dağıtılarak topraklar ekime hazır duruma getirilmiştir.

Baraj, su kanalı ya da diğer su işlerinin takibinde yalnız devlet yetkilileri ve hükümetler değil, iş yüklenen inşaat firmaları da ihtiyaç duydukları nitelikli yabancı personeli getirebilmek için talepte bulunmuşlardır. Buna örnek, 27 Haziran 1939'da Arif Kolu firmasının Niğde-Gebere Barajı inşaatı şantiye şefliği yapmak üzere Amerika'dan 600 dolar yol masrafı ve her ay memleketine gönderilmek üzere o yılın döviz kuru üzerinden 400 dolar aylıkla bir mühendis getirmek istemesi gösterilebilir. Şirket, söz konusu mühendisin masraflarının da İcra Vekilleri Heyeti tarafından karşılanmasını talep etmiş ve kabul almıştır (BCA.30/18/1-2/87/61/13). Antalya Vakıf Muratpaşa arazisine ait su işleri arasında olan 45 bin lira keşif bedelli baraj inşaatına ayrılan tahsisatın kâfi gelmemesi sebebi ile yapımı tamamlanamadığından sarf edilen 42866 lira 50 kuruşa 8000 lira daha katılmak sureti ile barajın yapımının tamamlanması İcra Vekilleri Heyeti tarafından istenmiştir (BCA.30/18/1-2.87/65/13).

1939-1940 yılı itibarı ile Saydam Hükûmeti, Bayar Hükûmeti'nden aldığı su ile alakalı bayındırlık faaliyetlerini hızlandırmış ve hatta tamamlamak adına girişimlerini sürdürmüştür. Buna göre, Marmara Havzası-Mustafa Kemalpaşa Çayı ve Apolyont (Ulubat) Gölü'nde taşkınların önlenmesi için ıslah çalışmaları başlatılmıştır. 21,5 km'lik nehir setinin 20 km'si, 13,5 km'lik göl setinin 6,5 km'si tamamlanmıştır. Karacabey Ovası Sulama Projesi'nin Mustafa Kemalpaşa Çayı'ndan alınacak suyla doldurulması planlanmıştır. Sulama kanalları, regülatör ve sanayi yapıları için ihaleler yapılmış, ana kanalın büyük bölümü açılmış, regülatör kapakları da ihale edilmiştir. Susurluk Çayı ve Kolları (Ulubat Deresi, Canbolu Irmağı) ıslah çalışmaları ve Ulubat regülatörlerinin inşaatı başlatılmıştır. Susurluk Çayı'nın ıslahı için de ihaleler yapılmış ve inşaatlara başlanmıştır. Bu işler için 4 ekskavatör makinesi tahsis edilmiştir. Manyas Köyü Setleri ve Regülatör İnşaatı ihale edilmiş ve yapımına başlanmıştır. Taşkınlara karşı koruma sağlanmaya gayret edilerek tarım arazilerindeki ürünlerin zarar görmesi önlenmiştir. Sulama ile verimliliğin artırılması amacıyla da 600 bin dekar arazinin taşkınlardan kurtarılması, 430 bin dekar arazinin sulanması hedeflenmiştir.

Cumhuriyet'in erken döneminde tarım ekonomisini canlandırmak, üretimi arttırmak ve taşkın zararlarını önlemek için uygulanan büyük ölçekli altyapı projelerinin tipik bir örneğidir. Özellikle Mustafa Kemalpaşa, Karacabey, Susurluk ve Manyas çevresinde yoğunlaşan çalışmalar hem

Marmara tarım havzasının güvenliğini hem de verimliliğini arttırmayı amaçlamıştır. Bakırçay ve Gediz Havzası'nda akarsuların ıslahı ile taşkın suların kontrol altına alınması, Menemen Ovası'nda sulama-isale kanalı yapılması, Gediz Nehri üzerinde Emirölale Regülatörünün inşaatının ihale edilmesi, Turgutlu ve Manisa ovalarının sulanabilmesi için Adala-Marmara Gölü arasında bir kanalın açılması, göl etrafında setler yapılması ve devamında 1.740.000 dekar arazinin sulanması ile taşkınlardan korunması öngörülmüştür. Büyük Menderes Havzası, Burhaniye Boğazı-Horsumlu hattında daha önce yapılmış olan sulama kanalının Nazilli'ye kadar uzatılması, Horsumlu-Nazilli sulama kanalı hafriyatı ve inşaatının tamamlanması, Aydın ili bataklığının kurutma çalışmalarının başlatılması, 42.000 dekar bataklık alanın bir kısmının kurutulmuş olması, Kayran Deresi üzerinde sanayi imalatı ve inşaatların sürmesi, Işıklı Gölü sulama amaçlı bir su biriktirme havuzuna dönüştürülmesi, Feslek Regülatörü'nden su alacak Sol sahil-Pirlibey sulama ana kanalı inşaatının ihale edilmiş olması hem taşkın suların denetimi hem de tarımsal üretim kapasitesinin artırılması adına devletin ciddi yatırımlar yaptığının ve Büyük Su Projesi kapsamında faaliyetler yürüttüğünün en önemli işaretidir. Seyhan ve Tarsus projelerini değerlendirmek gerekirse, süreç içerisinde Seyhan Nehri üzerinde sağ ve sol sahil sulama ana kanalları ihale edilmiş, inşaatın bir kısmı bitirilmiş, büyük bir regülatör ve onun demir kapaklarının alım süreci tamamlanmıştır.

Tarsus Çayı üzerinde sağ ve sol sahil kanalları, beton regülatör inşaatı da ihale edilmiş ve yaz mevsiminde tamamlanacağı ifade edilmiştir. Söz konusu tesisler tamamlanmasıyla Adana'da 1,4 milyon dekar, Tarsus-Mersin arasında 160 bin dekar arazinin sulanması hedeflenmiştir. Doğu Anadolu'nun önemli şehirlerinden birisi olan Malatya'da ise regülatör ve tünel inşaatları bitirilmiş, kanal hizmete alınmıştır. Sürgü Suyu'nun Sultan Suyu'na katılması için 12,2 km'lik kanal inşaatı henüz tamamlanmamıştır. Ancak bitirildiğinde 450 bin dekar arazinin sulanması sağlanmış olacaktır. Karadeniz havzasındaysa Samsun-Çarşamba'daki Hamzalı Bataklığı kurutulmuş, Abdal Irmağı ıslah edilerek taşkınlar önlenmiş, Tokat'ta Kaz Ovası'nı sulamak için 55 km uzunluğunda ana kanal ve Gömenek Regülatörü inşaatına başlanmıştır. Orta ve Doğu Anadolu coğrafyasında Erzincan-Nurgah, Bulanık Göze, Çermik bataklıkları kurutulmuş; Sol sahil bataklığı ıslah edilmiş, Kirlivik Şelalesi boşaltma kanalı yapımı devam etmiştir. Susurluk Havzası'nda Kuruçay, Mürüvvet Deresi ve Kara Dere sulama ve ıslah çalışmaları devam ederken, Yahya Köy civarında regülatör ve sulama şebekesinin faaliyete alınma süreci planlanmıştır.

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

Gediz Nehri üzerinde Adalar Regülatörü ve Ahmetli Regülatörü ihale edilmiş, Sol sahilde ana kanal açılarak sulama işlemine başlanmış, Büyük Menderes üzerinde regülatörler ve kanallar (Vestek, Çürüksu, Saray Ovası) çalıştırılmıştır. Marmara Gölü'nü beslemek üzere Tağdiye Kanalı'nın açılması tasarlanmıştır. Tüm sözü edilen faaliyetler, 5 yıllık bir program çerçevesinde yürütülmüş, 3132 sayılı kanunla verilen 31 milyon liralık tahsisatın 17 milyonluk kısmı için projeler bitirilmiş, tatbikat başlamış, 4 milyon liralık kısmı için de ihaleye çıkmıştır (Ulus, 07.06.1939: 2,9). Yapılan bu girişimler de göstermektedir ki Cumhuriyet yönetimi ilk yirmi yıllık dönemde tarım reformu hadisesini ve sulama altyapısını devlet bekası olarak öngörmüş ve planlamalarını bu doğrultuda yapmıştır. Özellikle Adana, Malatya, Niğde, Erzincan, Samsun, Tokat ve Ege havzasındaki projeler, dönemin kalkınma stratejisinin en kıymetli açılımları olarak karşımıza çıkmıştır.

Anadolu coğrafyasının en verimli sahalarından birisi olan Çukurova'da 3 milyon dekar pamuk ekilebilecek arazi mevcuttur. Pamuk ekilecek arazilere her yıl 600 mm yağmur düşmesi gerekmektedir. Fakat yörenin meteorolojik şartları gereği istenilen miktarda her zaman yöreye yağış düşmediğinden mahsullerde de istenilen verim yakalanamamıştır. Burada zararın önüne geçebilmek, verimi arttırabilmek adına Berdan Nehri'nin Çukurova'nın sulanmasında kullanılmasına karar verilmiştir. Bunun için 1940 yılında hükümet, bölgeye Tarsus Barajı'nı inşa etmiştir. Barajın inşaatıyla beraber tali kanalların bazıları hizmete alınmıştır (Vatan, 16 Mayıs 1941: 4; BCA.30/10/0/0/199/361/7).

Bayındırlık hizmetlerinin halka intikali hususunda zaman zaman yerel yönetimler de devreye girmiştir. Örneğin 12 Şubat 1940 tarihinde Niksar ile Kelkit ırmak yataklarının temizlenmesi sureti ile çevresindeki bataklıkların kurutulması ve sulama işlerinin düzenlenmesi talep edilmiştir. Ancak yıllık bütçeden ayrılan 31 milyon liranın tükenmesi üzerine yeni hükümet ek bütçe talebinde bulunmuş, meclisin talebi olumlu karşılaması neticesinde geriye kalan işlerin yapılması mümkün olmuştur (BCA.30/10/0/0/158/112/6). 1940 yılının diğer önemli işlerinden birisi de açılışını Nafia Vekili Ali Fuat Cebesoy'un yaptığı, 300 bin dönümlük araziye konuşlu, 14 milyon m³ su tutma hacmine sahip, 30 milyon liraya mal olan toprak benttir. Konyalı müteahhit Nuri Bakkalbaşı'nın taahhüdü olan yapı, Bursa'da uzun yıllar el sürülmemiş, halkın hastalıktan kırılmasına sebep olan bataklığın kurutulmasına zemin hazırlamıştır. Çubuk Barajı'na göre 2 milyon m³ daha fazla su tutma hacmine sahiptir. Baraj, Bursa Ovası'nda 1.800 milyon m²lik satha malik bir göl alanı oluşturmuştur. Kaidesi 60 metre genişliğinde olan

barajın suya dayandığı kesim taşla örülmüştür. Su derinliği 10 metredir. Gölün kenarında yapılması planlanan rekreasyon alanı Bursalılar açısından güzel bir mesire sahası oluşturmuştur. Aksu Deresi'ne ayrıca bir regülatör yapılmıştır. Bu sayede Bursa'da taşkınlar olmamış, ürün hasadı bereketli geçmiştir. Karacabey Barajı henüz yapılmadığı gibi adı geçen havzada ıslah çalışmaları devam etmiştir (Cumhuriyet, 04.04.1940: 2).

Saydam Hükûmeti, su işlerinin önemi sebebi ile yapmayı planladığı faaliyetlerde oldukça hassas davranmış, yurtdışından konunun uzmanı kişileri ülkeye davet etmiştir. Bunlardan birisi de Elektrik İşleri Etüt İdaresi'nin 4 Aralık 1940'ta Sakarya Nehri'nin üzerinde kurulması amaçlanan Çağlayık Hidroelektrik Barajı'nın ve Gediz Barajı'nın da yer mühendisliğini yapan İsviçreli Prof. Dr. Lugeon'dur (Alishveriş, 09.03.1948: 1; Ulus, 4.08.1940: 2; BCA.30/18/1-2/93/112/7; Vatan, 14.04.1954: 7).¹⁰

1941 yılında Refik Saydam'ın başbakanı olduğu 12. Hükûmet'in 50 milyon liralık tahsisat ile 5 yıl içerisinde yapmayı planladığı su işlerine ilişkin projeler ise şu şekilde sıralanmıştır (Bugün, 12.08.1941: 2).

5 Yıl İçerisinde Yapmayı Planladığı Su İşleri	Daha Önce 31 Milyon lira ile Yapılmış İşler
* Gediz: Islah ameliyatının tamamlanması, civar derelerin düzeltilmesi ve sahilin sulanması. * Büyük Menderes: Bataklıkların kurutulması, taşkınların önlenmesi, ova kısmının denize kadar sulanması. * Adana: Taşkınların önlenmesi, sulama şebekelerinin tamamlanması. * Silifke Ovası: Bataklıkların kurutulması, sulama yapılması. * Malatya: Derme ve Sultan Suyu sulama şebekelerinin tevzii. * İğdır Ovası: Ana kanal ve menfez tertibatının yapılması. * Amasya ve Erbaa: Sulama yapılması; Niksar Ovası'nda bataklıkların kurutulması. * Yeşilirmak ve Kızılırmak havzaları: Bafra, Çarşamba, Terme bataklıklarının kurutulması. * Kızılırmak: Gerekli yerlerde sulama yapılması.	* Susurluk Havzası: Mustafa Kemal Paşa, Kocaçay, Mürüvvetler, Büyük ve Küçük Karaderelelerin ıslahı, arazilerin sulanması. * Bakırçay: Islah edilerek Bergama Ovası'ndaki bataklıkların kurutulması. * Kumçay ve Gediz: Kumçay'ın ıslahı, Gediz taşkınlarının kısmen önlenmesi, Gediz sol sahil ve Menemen Ovası'nın sulanması. * Büyük Menderes: Işıklı Barajı inşası, Sarayköy Ovası ile Nazilli sağ ve sol sahillerinin sulanması. * Adana – Tarsus Çayı: Büyük regülatör inşası, sağ-sol ana sulama kanallarının yapılması. * Malatya: Derme sulamasının ilk kısmının ıslahı, Sürgü suyunun Sultan Suyu'na katılması. * Erzincan Ovası: Bataklıkların kurutulması. * İğdır: Serdarabad Barajı suyunun ovaya

¹⁰ Prof. Lugeon, Gediz Hidroelektrik Barajı'nın da yer tespitini yapmıştır (BCA.30.18.1-2.93.112.7); Fransız ve bir Türk firmanın konsorsiyumunda 1954 yılında inşaat sözleşmesi yapılmıştır (Vatan, 14.04.1954: 7).

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

* Porsuk: Taşkınların önlenmesi, bataklıkların kurutulması, sulama yapılması. * Sakarya Mansı: Bataklıkların kurutulması. * Sakarya Nehri: Akhisar ve Adapazarı Ovalarının taşkınlardan korunması, Akhisar'ın sulanması, Adapazarı'na Mudurnu taşkınlarının önlenmesi. * Orta Anadolu (Isparta, Konya, Niğde, Aksaray, Ereğli, Kayseri): Bataklıkların kurutulması, yaz/kış sulamaları, yeraltı sularından faydalanma araştırmaları. * Cenup ve Garp sahilleri (Kumkale, Milas, Köyceğiz, Antalya, Manavgat, Alanya, Anamur, Çay ve diğer dereler): Bataklıkların kurutulması, sulama yapılması. * Meriç Nehri ve kolları: Islah çalışmaları.	alınması için tesisatlar. * Niğde: Gebere Barajı inşası. * Tokat – Karova: Sağ sahilin sulanması

Bu tablo da göstermektedir ki dönemin hükûmetleri görevde kaldıkları zaman zarfında su kaynaklarını ulusal kalkınmanın motoru hâline getirmeye gayret etmişlerdir. Hem taşkınları önlemek hem de verimli toprakları sulayarak tarımı geliştirmek için büyük ölçekli yatırımlar yapmaya çalışmışlardır. Su işlerine ilişkin politikalar, Cumhuriyet'in yalnızca siyasi bağımsızlıkla yetinmeyip, ekonomik ve tarımsal bağımsızlığı da inşa etme iradesinin bir tecellisidir.

Saydam Hükûmeti'nin bir diğer icraatı ise Adana-Seyhan üzerinde yapımına başlanan baraj inşaatıdır. Beton safhası biten barajın regülatörünün kapaklarının yerine takılmasıyla hizmete alınması planlanmaktadır. Barajın sağ ve sol kanallarının inşası da başlamıştır. Sağ kanal beton olup 24 m³, sol kanal 44 m³ su taşımak sureti ile 540 bin dekar sahayı sulaması hedeflenmiştir. Adana'nın su işleri şefi Hikmet Turat, taşkınlar için 3 yeni projenin hazır oluğu bilgisini kamuoyu ile paylaşmıştır. Söz konusu duruma göre, Adana'nın 3 km doğusunda taşkın barajının yapılması, deşarj kanallarının inşa edilmesi, nehir boyunca seddeler yapılması düşünülmüştür ki bunun maliyetinin 8 milyon liraya ulaşabileceği de kamuoyu ile paylaşılmıştır (Vatan, 16.05.1941: 4).

20 Ağustos 1941'de kabul edilen sulama ve ıslah programının varlığı, Türkiye'nin II. Dünya Savaşı yıllarında bile tarımsal kalkınma için ciddi yatırımları planladığının önemli göstergelerinden biridir. Buna göre dört yıl önce sulama ve bataklıkların kurutulması için tahsis edilen 31 milyon liraya

ek olarak bir 50 milyon daha Nafia Vekâleti'ne verilmesi ile ülkede yeni sulama tesislerinin inşasının, nehirlerin ıslahının, bataklıkların kurutulmasının, tarımsal verimliliğin arttırılmasının ve taşkın zararlarının azaltılması sağlanmıştır. Batı Anadolu'da Gediz Irmağı havzasında Adala Barajı'nın yapılması kararının alınmasıyla 33.000 hektar arazinin taşkınlardan korunması, Adala bölgesinin sağ ve sol sahilde 25.000 hektarın, Ahmetli'de ise 44.000 hektarın sulanması, çevre derelerin ıslah edilmesi ile enerji üretimi planlanmıştır. Büyük Menderes havzasında Çivril-Çal arasındaki Balkan Ovası'nın sulanması, yöre bataklıklarının kurutulması, 70.000 hektarın veriminin 2-3 kat artırılması amaçlanmıştır.

Çukurova (Adana Ovası) bölgesinde Seyhan Nehri üzerinde sulama ve enerji üretimi için toprak bir baraj yapılması, 144.000 hektarlık geniş ve verimli tarım arazisinin sulanması programa dahil edilmiştir. Aynı bütçe içerisinde Malatya'da Derne'de 13.000, Sitansuyu'nda 15.000 hektar alanın taşkınlardan kurtarılacak verimli sulama sistemlerinin inşası, Iğdır Ovası'nda yarım kalan ya da hiç yapılmayan sulama tesisleri ile ana kanal sistemlerinin tamamlanması kararı alınmıştır. Karadeniz ile İç Anadolu coğrafyasındaki güçlü akarsularından Yeşilirmak üzerinde baraj yapılması, Kaz Ovası sol sahili, Amasya ve Geldingen ovalarının Erbaa, Niksar ve Merzifon'da dörder bin hektar arazisinin sulanması için kanal çalışmalarının yapılması, Çarşamba ve Terme ovalarında bataklıkların kurutulması, Kızılırmak Havzası'nda Avanos, Arapsun, Çıkmış ovalarının sulanması için Hirfanlı Köyü çevresinde bir baraj inşasına başlanması kararı alınmıştır. Bununla birlikte Hamzalı-Salur'da 20.000, Osmancık'da 10.000 hektar sahanın sulanması, Bafra Ovası'nın da bataklıktan arıtılması projelendirilmiştir.

Sakarya-Porsuk Havzası'nda, İncesu üzerinde 120 milyon m³ su tutabilecek kagir bir baraj inşasına başlanması, Eskişehir Ovası'nda 46.000, Akhisar Ovası'nda 20.000 hektar arazinin sulanması, Sakarya'daki Merzi bataklıklarının kurutulması, 15.000 hektarlık alanı basan Sakarya-Mudurnu sularının ıslahının yapılması plana bağlanmıştır (Tasvir-i Efkâr, 25.08.1941: 1, 3). Bu anlatımlardan hareketle 435.000 hektar arazinin suya kavuşması, tarımsal verimin 2-3 kat artması, Gediz (Adala), Hirfanlı, İncesu, Yeşilirmak ve Seyhan üzerinde elektrik üretimini de sağlayacak barajların inşası düşünülürken, bataklıkların kurutulmasıyla sıtma gibi hastalıklarla da mücadele hedeflenmiştir.

Bu süre zarfında tamamlanan Gebere Barajı'nın devreye alınmasıyla birlikte yetkililer, bölgede ikinci bir barajın yapımı için çalışmalara başlamış ve 6 milyon m³ su tutma hacmine sahip, dönemin hesabıyla 300 bin liraya

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

mal olması planlanan, toprak dolgulu, Niğde'nin Yemiş yöresi gibi su sorunu olan bir coğrafyada inşaat kararı almışlardır. Cingiören Barajı, devletin 50 milyon liralık su programında yer alan proje olmasının yanı sıra yapımıyla da Aksaray ilçesinin bataklık sorununa çözüm olacağı düşünülmüştür. Bu gelişmeler yaşanırken devlet yörede 20 bin elma fidanını bedelsiz dağıtmıştır. Fakat söz konusu dağıtımda köylüden talep edilen tek taahhüt, modern usullerle ekim ve hasadın yapılacağına dair bir belge imzalamalarıdır (Ulus, 12.10.1941: 4).

1942 yılı, Türkiye'nin II. Dünya Savaşı'ndan uzakta kalmaya çalıştığı fakat iktisadi açıdan yoğun baskı altında kaldığı bir dönemdir. Savaş koşullarında özellikle kömür ve petrol bağlamında dışa bağımlılık riskli olduğundan yerli kaynakların devreye alınması devlet tarafından öncelenmiştir. Ankara, Cumhuriyet'in başkenti olarak hızla büyüdüğünden elektrik enerjisi talebi de artmıştır. Bu noktada sadece şehrin değil, çevresindeki endüstri bölgeleri için de güvenli enerji ihtiyacı hasıl olmuştur. Böylece Sakarya Nehri'nin sularını kullanacak Çağlayık HES projesi ile başkentin doğrudan enerji ihtiyacını karşılamının dışında yörenin ekonomik ve endüstriyel bir merkez olması hedefinin de yolu açılmıştır. Polatlı'dan 25 km kuzeybatıda yer alan Çağlayık Hidroelektrik Santrali toprak seviyesinden 26 metre yükseklikte, 215 milyon m³ kapasiteli bir baraj olup yılda ortalama 500 milyon m³ su ile 75 milyon kWh enerji üretileceği hesaplanmıştır. Saydam Hükûmeti yalnız Ankara değil, ülkenin hemen her bölgesi ile ayrı ayrı ilgilenmiştir.

Gediz üzerindeki Adala santrali Batı Anadolu'nun sanayi ve tarım alanlarının elektrik ihtiyacını karşılamayı hedeflerken, Demirköprü'de yapılacak baraj sayesinde yılda 500 milyon m³ sudan 80 milyon kWh elektrik üretilmesi öngörülmüştür. Dalaman (60.000 kW), Manavgat (6.000 kW), Esten (4.000 kW) çayları üzerindeki potansiyel ile Akdeniz bölgesindeki tarımsal üretimin desteklenmesi hedeflenirken, Zamanlı Suyu (Adana-Kayseri hattı) vasıtasıyla da 200 milyon kWh enerji elde edilmesi düşünülmüştür. Bayar Hükûmeti dönemin devletçi ekonomi politikası ile uyumlu bölgesel kalkınmayı amaçlayan bir enerji planlaması yapmış, santrallerden şehirlere yüksek voltajlı hava hatlarıyla enerji taşımayı projelendirmiştir. İlk olarak Ankara ve çevresine 100.000 voltluk hava hattı ile elektriğin aktarımı tasarlamıştır. Cumhuriyet döneminde elektrik teknik bir mesele değil, modernleşmenin de sembolü olarak görülmüştür. Elektriğin götürüldüğü her yerleşim yeri ve fabrika, Cumhuriyet ideolojisinin ulaştığı alan olarak tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda projeler, sadece ekonomik değil, aynı zamanda ideolojik anlam da taşımıştır (Ulus, 25.11.1942: 2).

Saydam Hükûmeti, dünya savaşı münasebeti ile yapılması planlanan inşaatlarda yüklenici firmaların zarar görmesinin önüne geçebilmek adına birtakım girişimlerde bulunmuştur. Örneğin, Eskişehir Ovası'nın sulanması için Porsuk Çayı üzerinde Gökçekısıık mevkiinde baraj inşaatı için ihaleye çıkılmış, fakat savaş ortamı sebebi ile %15 artan inşaat maliyetlerin karşılanabilmesi adına rayiç bedel üzerinden yeniden fiyatlandırma yapılması, 6 Kasım 1943'te Bakanlar Kurulu kararı ile sağlanmıştır (BCA.30/18/1-2/100/111/8).

6 Temmuz 1943 tarihinde ise Iğdır yöresinde bulunan ve SSCB tarafından yapılan Serdarabat Barajı'nın Türkiye'ye ait kısmının inşaat ve tamir masrafları için dönemin SSCB Ticaret Temsilcisi Mösyö Dekanazof ile bir görüşme yapılmıştır. Görüşmede, önceden savaş şartları sebebi ile Türklerin adı geçen barajın kendilerine düşen masraflarını canlı hayvan cinsinden ödemesi istenmişken, bundan vazgeçerek, dünya savaşının olumsuz koşulları sebebi ile ödemenin Amerikan doları üzerinden yapılmasını istemeleri Saydam Hükûmeti'ni biraz sıkıntıya sokmuşsa da Türkler, Serdarabat ile ilgili üzerlerine düşen payı nakit üzerinden karşılamıştır (BCA.571/24469/106771/186).

Saydam Hükûmeti su işleri ile ilgili yatırımlarına 23 Şubat 1944 tarihi itibarıyla devam etmiş ve Aral Limited Şirketi'ne 765 bin lira bedelle ihale edilen Berdan sulama şebekesi ikinci kısım ve drenaj kanalları işini, 76100 lira 36 kuruş bedelle Eşref Özandaç'a; Bursa Kocabey üzerindeki regülatör ile sağ sahil sulama kanalları hafriyat ve inşaat işlerini, 994.084 lira 37 kuruşa keşif bedeli ile Ali Naki Erenyol'a; Mürüvvetler Deresi ıslahı, Aydın Feslek regülatörleri işini ve yine 530.768 lira 40 kuruş bedelli Nazilli sol sahil sulama kanalı inşaat yapımını ihale etmiştir. Hatta bir süre sonra değişen piyasa koşulları sebebi ile ödeneklerin İcra Vekilleri Heyeti kararı ile artırılmasına da karar verilmiştir (BCA.30/11/1/0/166/6/9).

Bunların yanı sıra mevcut hükûmet, su işleri hususunda işleyişi kolaylaştırabilmek adına yönetim mekanizmasında zaman zaman değişikliklere de gitmiş, İstanbul Sular İdaresi'nin 1944 tarih ve 4583 sayılı yasasıyla İzmir Suları İmtiyazı'nın belediyeye devri sözleşmesini kabul etmiştir (Tamer-Atik- Özbilen-Özden-Seyrek, 2006: 94).

Saydam Hükûmeti döneminde Yeşilırmak üzerindeki Tokat-Gümenek regülatörü ve Kazova'nın sağ sahili 15 Mayıs 1945 tarihi itibarı ile halkın istifadesine açılmıştır. Bölgede yerli halkın geçim kaynağı olan pancar rekoltesi 3-4 bin dekar civarındayken 1944 itibarı ile 15 bin dekarı bulmuştur. Yöredeki şeker fabrikalarının nakliyat işlerinin artmasıyla birlikte

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

bölgede nakliyecilikle uğraşan ahali için de güçlü bir iş kaynağı ortaya çıkmıştır. Bununla beraber hükûmet, Yeşilirmak'ın sol cenahının da sulama faaliyetlerine açılması için çalışmalarına başlamıştır. Samsun, Ordu, Amasya, Sivas gibi şehirlerin elektrik enerjisine kavuşmasını sağlayacak 450 milyon ton gibi yüksek miktarda suyun depo edilmesiyle taşkınların da önüne geçileceği ifade edilmiştir. Söz konusu su ile Amasya ve Tokat'ı sulayacak Almus Barajı'nın etütleri de tamamlanarak ödenek için harekete geçilmiştir (BCA.30.10.0.0.65.437.2). Bu gelişmeler yaşanırken hükûmet, yapımı devam eden projelerin de gereği gibi yürütülmesini temin adına konunun uzmanlarını ülkeye davet etmeye başlamıştır. Bunlardan birisi de 7 Temmuz 1945 tarihinde Porsuk Çayı'nın baraj inşaatında çalışmak üzere çağırılan mühendis Emil Wartz'dır (BCA.30/18/1-2/108/43/12).

Cumhuriyet'in ilk yirmi yılında hükûmetler, çoğu zaman su işleri ile ilgili başarı projelere imza atmışlardır. Fakat az da olsa yapılan ihalelerin olumlu neticelendirilemediği dönemler de olmuştur. Bunlardan birisi 3 Ağustos 1945 yılında Söke Ovası'ndan tüm Menderes Vadisi'nin sulanması amacıyla Büyük Menderes üzerindeki Işıklı Gölü'nün önüne set çekilerek biriktirme havuzu yapılması ihalesidir. Söz konusu inşaatın keşif bedeli olarak 918.426 lira 60 kuruş gibi bir rakam üzerinden yüklenilmesi yapılmıştır. Devamında regülatör projesi hazırlanmışsa da süreç içerisinde barajın gövde kısmının ikmal edildiği, fakat suların yükseleceği istinat duvarlarının beton kaplamalarının noksan kaldığı, bu sebeple inşaatın bir hayli geciktiği, ayrıca yüklenici firma tarafından regülatör sisteminin bir parçası olan pelplansların ülke içinden ve dışından temin edilebilmesinin mümkün olmadığının da anlaşılması üzerine inşaat firmasıyla yapılan sözleşmenin bitirilmesine ve yeniden ihaleye çıkılmasına karar verilmiştir¹¹ (BCA.30/11/1/0/176/20/19).

Sonuç

İnsan yaşamının her aşamasında etkin bir unsur olan su, tarihsel süreçte değerlendirildiğinde yaşam sahalarının, devletlerin, bunlarla bağlantılı medeniyetlerin üzerinde hassasiyet ile durduğu, insanlık tarihinin, maddi, manevi ve kültürel açıdan en kıymetli envanteridir. Hayati noktada bulunan su, çağdaş dünyanın tesisinde süreçle bağlantılı olarak değişen dünya düzeninde daima kritik ve hassas bir rol oynamış, hatta “kamu hizmeti” unsuru olmuştur. Türk coğrafyasında da su, yüzyıllar boyunca imtiyazlı özelliğini muhafaza etmiştir.

¹¹ 1950 yılında başlatılan Işıklı Göl Baraj inşaatı yapımı 12.02.1953 tarihinde 2.383.600 liraya mal olmuştur. Barajın tamamlanmasının ardından yüzey genişliği 61,7 km²'ye ulaşmıştır (Karabulut-Yıldırım, 24:2022: 274).

Millî Mücadele'nin sona ermesinin ardından her bakımdan harap olmuş Anadolu coğrafyasının yaşam damarlarından birisi olan su konusunda yeni devlet yönetimi ivedilikle bir imar programı hazırlamış ve eski yönetimde gidilmemiş ya da ihmal edilmiş yörelere ulaşmayı siyasetinin parçası olarak belirlemiştir.

Cumhuriyet yönetiminin ilk icraatı suyun her noktada tespitini yapmak, salgına sebep olan bataklık alanları kurutarak gerekirse tarıma açmak, suyu halk ile sağlıklı şekilde buluşturmak, devamında güçlü bir su politikası belirlemektir. Bunun için ülke arazisi on iki şubeye bölünerek her birine suyla ilgili görevler verilmiştir. Anadolu'nun tüm göl, nehir, dere, çay ve kaynakları tespit edilmek üzere çalışmalar hızlandırılmıştır.

Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarında devlet, öncelikle merkezi Ankara'dan başlamak sureti ile su sorununu çözmek adına girişimlerine başlamış, bunun için Çubuk nahiyesinde bir baraj ve bunu şehre taşımak adına kanal inşaatına başlamıştır. İçme ve kullanma suyunun teminin yanı sıra var olan su taşkınlarının da önüne bu yöntemle geçilmek istenmiştir. Adı geçen barajın Türk mühendisleri, işçileri ve firmalarınca yapılmış olması, kısa bir sürede bitirilmesi rejimin halka kendini ispatlaması açısından da değerlidir. Adı geçen eserin benzerleri Niğde, Beyşehir, Tarsus gibi şehirlerde de inşa edilmiş, halka ihtiyacı olan her noktada "biz hazırız" imajı verilmek istenmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında yalnızca barajların yapımı değil, bunun yerleşim yerlerine taşınması hususu da ciddi teknik bilgi gerektirdiğinden devlet, zaman zaman suyun biriktirilmesi, yerleşim yerlerine taşınması hususunda yabancı mühendislere, teknikerlere ihtiyaç duymuş ve çağın teknik bilgi ve becerisini ülkesine kazandırmak için bu türden insanları Anadolu'ya davet ederek bilgi ve tecrübelerinden yararlanmıştır.

Cumhuriyet hükûmetleri, su için programlar hazırlayarak bunu ivedilikle uygulamaya koymuştur. Kuraklığın giderilebilmesi adına geliştirilen programların haricinde yoğun yağışlar sebebi ile meydana gelen taşkınların önüne geçebilmek için de nehirlerin akış hızının ve taşkınların zamanlarının takip edilerek nehir yataklarının yükseltilmesi ile regülatör yapım çalışmalarına hız verilmesi gibi yeni stratejiler geliştirilmiştir. Devlet, taşkınlar sonrasında ortaya çıkan bataklık arazilerin sebep olduğu salgın hastalıkların ortadan kaldırılması için kurutma faaliyetlerini sadece kendisi değil, yerel idarenin ve halkın gücünü de bir inisiyatif olarak değerlendirme metodunu benimsemiştir. Bu topyekûn mücadele kısa sürede on binlerin etkileneceği veya etkileyeceği felaketlere dönüşmeden bertaraf edilmiştir.

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

Cumhuriyet'in ilk yirmi yılında Seyhan, Susıgılık, Gediz, Cebel-i Bereket, Akşehir, Bakırçay Büyük ve Küçük Menderes havzalarında salgınların önüne geçilmesi ve bataklıkların kurutulması hususunda büyük gelişmeler gözlenmiştir. Aydın, Konya, Iğdır, Manisa, Çukurova Ovası gibi sahaların sulama şebekeleri yeniden yapılmış ya da onarılarak daha modern biçimde halkın hizmetine sunulmuştur. Hatay'ın 1939 tarihinde anavatana katılımı ile Amik Ovası'nın sulanması, bataklık arazilerin kurutulması ve Asi Nehri'nden istifade konusu mevcut hükûmetin su siyasetine dahil edilmiştir.

Cumhuriyet hükûmetlerinin su siyaseti hususunda birbirlerini destekleyen projeler üretmesi kısa süre içerisinde meyvelerini vermiş ve ülkenin tarım sahasında rekoltesi yükseldiği gibi yurtdışına ihracatı da artış göstermiştir. Bu noktada bataklıkların kurutularak yeni tarım arazilerinin açılması ve bunları halkın sahiplenmesinin sağlanması usulüyle de değişen konjonktürel yapıda Anadolu köylüsü yeni rejime karşı daha müsamahakâr bir hâl almıştır.

Cumhuriyet'in ilanıyla devlet yönetim kademesindeki ilkesel siyaset değişikliği, şehirlere özel politikalar üretme biçiminde sirayet etmiştir. Yeni yönetim bayındırlık işleri ile ivedilikle ilgilenmeye başlamış ve ilk defa şehirlere mahsus su politikaları geliştirmiştir. Örneğin, çıkarılan yasalarla suyun temini konusunda hem devlet desteği sağlanırken hem de yerel yöneticilerin yetkileri arttırılarak alanda hareket kabiliyeti ve serbestliği arttırılmıştır. Bu sayede ülkenin modernleşmesi yolunda önemli aşamalar kaydedilmiştir. Nehirler ıslah edilmiş, şebeke suları şehre verilmiş, halk alt yapı hizmetleri ile tanışmış, şehirler kara ve demir yolu ağlarının yaygınlaşmasıyla hem kendilerini hem de ürünlerini daha kolay, sıhhatli ve hızla bir yerden başka bir yere taşıyabilmiştir. Erken Cumhuriyet döneminde Nafia Vekâleti, yaptığı araştırmalar ve hazırladığı planlar doğrultusunda ülkenin pek çok bölgesinde araştırma daireleri kurmak suretiyle kısa zaman içerisinde suyla ilgili elzem sorunların üstesinden gelmiştir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA) Başbakanlık Muamelat Genel Müdürlüğü (30.10.0.0) 65/437/2; 122/774/1; 122/866/15; 122/866/19; 158/108/4; 152/109/2; 156/96/10; 158/109/9; 158/109/10; 158/110/3; 158/112/6; 199/361/7.

Başbakanlık Bakanlıklar Arası Tayin Daire Başkanlığı; (30.11.1.0) 16/34/8; 16/35/16; 166/6/9.

Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı (1920-1928) (30.18.1.1) 23/12/10; 12/66/3; 12/66/19; 13/19/12; 14/38/17; 28/25/12.

Başbakanlık Kararlar Daire Başkanlığı (30.18.1-2). 2/20/7; 3/26/8; 5/43/6; 34/14/20; 10/29/9; 35/29/1; 5.42/5/1; 12/45/14; 14/66/13; 22/56/14; 25/3/15; 35/27/1; 36/40/16; 44/22/15; 48/79/15; 83/47/19; 84/90/6; 85/120/9; 87/61/13; 87/65/13; 88/99/11; 93/112/7; 100/111/8; 108/43/12.

Nafia Vekaleti; (230.0.0.0) 15/60/1.

Dışişleri Bakanlığı Türk Diplomatik Arşivi (Ülkeler);

Fransa; (525) 38041/154681/118.

Hollanda; (532) 44621/214201/55.

İsviçre; (540) 44542.213654/20.

SSCB; (571) 24469/106771/107; 24469/106771/186; 24469/106771/192; 34437/135526/1; 34812/137267/1; 34812/137267/3; 34812/137267/9; 34812/137267/12; 34812/137268/10.

Resmî Kaynaklar

T.C. Resmî Gazete, “Sular Hakkında Kanun”, Sayı: 368, Kanun No: 831, C.7, Tertip: 3, 10.05.1926, 887.

T.C. Resmî Gazete, *Devlet Memurları Maaşatının Tevhit ve Teadülüne Dair Kanun*”, Sayı: 1229, 30 Haziran 1929, 7643, 7728-7729.

T.C. Resmî Gazete, C.12, Bir.: 72, Dön:3, 29.05.1929, s.40, 137,-154, 163, 165.

Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (TBMMZC), Devre 1, Cilt 1, Birleşim 9, 25. 02. 1336, 185.

T.C. Bayındırlık ve İskân Bakanlığı, Cumhuriyetin 70. Yılında Bayındırlık ve İskân Bakanlığı, Ankara 1993, 1.

Düstur, İkinci Tertip, İstanbul 1334, C. 6, 877-878, 879-885.

T.C. Nafiâ Vekâleti, On Senede Türkiye Nafiâsı 1923-1933, C.1-3, Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, İstanbul 1933.

Nafia Bakanlığı Sular U. M. Fen Heyeti, “Çubuk Barajı- Ankara”, Arkitek, Aylık Yapı Sanatı, Şehircilik ve Dekoratif Sanatlar Dergisi, S. 1011, 1936, 282.

Gazeteler

Akşam Gazetesi

Alışveriş Gazetesi

Bugün Gazetesi

Cumhuriyet Gazetesi

Doğu Gazetesi

CUMHURİYET'İN KURULUŞUNDAN II. DÜNYA SAVAŞI'NIN
SONUNA KADAR TÜRK HÜKÜMETLERİNİN SULAMA BARAJI
İNŞASI, BATAKLIK KURUTMA VE SULAMA SİYASETİ
(1923-1945)

Hakimiyet-i Milliye

Tasvir-i Efkâr

Ulus Gazetesi

Vakit Gazetesi

Vatan Gazetesi

Basılı Eserler

- AKILLI, Hüsniye (2012), “Türkiye’de Su Yönetiminin Değişen Yüzü: Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü”, *Memleket, Siyaset Yönetim*, 7.18, 57-58.
- ALATEPELİ, Sarp (2016), *Smyrna Su Yapıları*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- ARSLAN, Ozan (2017), “Tarsus Elektrik Altyapısı Tarihine Bir Bakış (1906-1938)” *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C.XXXII, 1, 1.
- AYDOĞDU M. Hakkı-MANCI Ali Rıza–AYDOĞDU, Murat (2015), “Tarımsal Su Yönetiminde Değişimler, Sulama Birlikleri, Fiyatlandırma ve Özelleştirme Süreci”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 14.52, 152.
- AYDOĞMUŞ, Nihan (2024), “Antik Dönem Anadolu’da Su-Kehanet İlişkisi”, *Lycus Dergisi*, 10, 59-85.
- AYTEPE, Oğuz (2004), Ankara’nın Merkez ve Başkent Olması, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Atatürk Yolu*, 33-34,15.
- BAYCAN, Nusret (1990), “Ankara’nın Başkent Oluşu”, *ATAM*, 17.19, 119-125.
- BEKTAŞOĞLU, Mustafa (2013), *Anadolu Şehirlerinin Su Yapıları, Anadolu’da Su Medeniyeti Dizisi, 1*, ASKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, Yayın No: 4, Ankara.
- BOZASLAN, Neslihan Bolat (2025), “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Su Programları”, *Belgi*, 30, 111.
- BÜYÜKYILDIRIM, Galip (2010), “1925 Talimatnamesi, Türkiye’de Akarsu Ölçümlerinin Başlangıcı”, *Pamukkale Üniversitesi VI. Ulusal Hidroloji Kongresi Kitabı*, Denizli, 45-63.
- ÇELİK, Gülfettin (2005), “İstanbul Kaynak Suları (Teşkilat ve İşleyişi ile)”, *XIV. Türk Tarih Kongresi* (9-13 Eylül 2002), II.I, Ankara, 794-795.
- DEMİR, Abdullah (2000), *Su ve DSİ Tarihi*, DSİ Vakfı Yayını, Ankara.
- DEMİR, Hatice (2019), “Eski Türklerde Su Kültü ve Anadolu Selçuklu Mimarisi Üzerindeki Etkileri”, *ASOBİD*, 5, 23-46.
- DURU, Bülent (2012), “Mustafa Kemal Döneminde Ankara’nın İmarı”, *Cumhuriyetin Ütopyası: Ankara*, Haz. Funda Şenol CANTEK, Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara.
- EROĞLU, Veysel (2000), “Tarih Boyunca İstanbul’a Su Veren Kaynaklar”, *Osmanlı Su Medeniyeti: Uluslararası Sempozyum, 5-8 Mayıs 2000: Bildiriler*, İstanbul, 38.

- KANDEMİR, Seyyah (1932), *Ankara Vilâyeti*, (Türkiye Seyahatnamesi, Seyahat Serisi No:1), Ed. Ali HAYDAR, Türkiye Maarif Cemiyeti Neşriyatı, Ankara.
- KARABULUT, Umut, YILDIRIM Yavuz (2022), “Çevre Tarihi Perspektifinden Suyun Kontrolü: Işıklı Gölü Barajı”, *Belgi Dergisi*, 24, 274.
- KARTAL, Cemile Burcu (2019), “Cumhuriyet’in Başkentinin Mekânsal Dönüşümü ve 1928-1930 Dönemi Hâkimiyet-i Milliye Gazetesine Yansımaları”, *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9, 321-322.
- KOZANOĞLU, Hülagü (2013), *Anadolu’da Suyun İzi* (Anadolu Su Medeniyetleri Dizisi No:7), ASKİ Genel Müdürlüğü Yayınları, Yayın No: 4, Ankara.
- NAZIM BEY, (1341/1925), *İstanbul Vilayeti Şehremaneti’ne Evkâf’dan Devr Olunan Sular*, C.I, Şehremaneti Matbaası, İstanbul.
- OĞUZ, Burhan (1998), *Bizans’tan Günümüze İstanbul Suları*, Simurg, İstanbul.
- ÖZDEMİR, Rıfat (1991), “Ankara-Osmanlılar Devri”, *TDVİA*, C. III, İstanbul, 208.
- ÖZGEN, Yüksel, BÜYÜKTOLU Recep, (2016), “Cumhuriyetin İlk Barajı: Çubuk Barajı (1929-1936)”, *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 59, 90.
- POTUKOĞLU, Salih-BÜYÜKTOLU, Recep, (2025), “Cumhuriyet Dönemi’ndeki İlk Nüfus Sayımına Göre Ankara” *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 12.3, 860.
- SATILMIŞ Selahattin, KAPLAN, Keziban Acar (2023), “Gediz Nehri’nde Taşkınlar, Islah Çalışmaları ve Afet Yönetimi (1860-1901)”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXXVIII.1, 280-290.
- TABAKOĞLU, Ahmet (2015), “Antik Çağ’dan XXI. Yüzyıla”, *Büyük İstanbul Tarihi*, İBB Kültür A.Ş, 6, 82-117.
- TAMER, Nilgün Görür, ATİK, Saffet, ÖZBİLEN, Vedat, ÖZDEN, Sinan, SEYREK Kemal, (2006), “Küresel Su Politikalarının Şehir ve Bölge Planlama Disiplini Açısından Değerlendirilmesi”, *TMMOB Su Politikaları Kongresi*, Ankara, 94.
- TANOĞLU, Ali (1943), “Türkiye’de Büyük Su İşlerinin Bugünkü Durumu ve Türkiye’nin Su Davası”, *Türk Coğrafya Dergisi*, 3-4, 288-289;
- TEKELİ, İlhan (2009), *Cumhuriyet’in Belediyecilik Öyküsü (1923-1990)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınlar, İstanbul.
- YURDAKUL İlhami (der.), (2000), *XIX. ve XX. Yüzyılda İstanbul Suları*, İstanbul.

CORBULO'YA ATFEDİLEN METİNLERİN *COMMENTARIUS* GELENEĞİNDEKİ YERİ VE NİTELİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

An Examination of the Position and Nature of the Texts Attributed to Corbulo within the Commentarius Tradition

Dinçer GÜNAY*

Elif Buse GÜVEN GÜNAY**

ÖZ: Bu çalışmada Roma İmparatorluk Dönemi'nde *commentarius* türünün kullanımı Gnaeus Domitius Corbulo örneği üzerinden incelenmektedir. Roma tarih yazımında özellikle Caesar'ın eserleriyle edebî nitelik kazanan *commentarius*, askerî ve siyasi anlatım pratiklerinin bireysel meşruiyet üretimi ile kolektif hafıza oluşturma süreçlerindeki işlevleri bakımından ele alınmaktadır. Bu çerçevede, Corbulo'nun doğu seferlerine ilişkin kaleme aldığı varsayılan metinler, antik kaynakların sunduğu dolaylı veriler ışığında değerlendirilmiştir. Plinius'un *Naturalis Historia'sı* ile Tacitus'un *Annales*'inde yer alan göndermeler, Corbulo ile ilişkilendirilen bir bilgi birikiminin varlığına işaret etmekle birlikte, bu malzemenin niteliği ve kapsamı hakkında kesin bir kanıt sunmamaktadır. Çalışmada, antik metinlerdeki göndermeler karşılaştırmalı olarak incelenmiş, dolaylı aktarım ve kaynak kullanımı biçimleri filolojik açıdan analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular, Corbulo'nun bağımsız ve edebî bir *commentarius* kaleme aldığını ispatlayacak doğrudan bir kanıt bulunmadığını, buna karşılık seferlerine ilişkin bilgilerin büyük ölçüde resmî askerî raporlar, karargâh yazışmaları ve dolaylı aktarım kanalları aracılığıyla dolaşıma girdiğini göstermektedir. Bu bağlamda Corbulo, *commentarius* geleneğinin doğrudan bir temsilcisinden ziyade, İmparatorluk Dönemi'nde bu türün işleyişini yansıtan bir örnek olarak değerlendirilmektedir. Çalışma, bahsi geçen bulgular doğrultusunda, *commentarius*un söz konusu dönemde edebî nitelikli bir eserden ziyade, idarî kayıt, askerî gözlem ve tarihsel temsil arasında konumlanan çok katmanlı bir yazım pratiği olarak işlediğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Roma tarihi, Latin edebiyatı, *commentarii*, Gnaeus Domitius Corbulo, Tacitus, Plinius

* Dr., Hacettepe Üniversitesi, Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı, Ankara, dincer@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1424-7971

** Uzman Filolog, Ankara, bseegvn@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8555-8473



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 07.12.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 09.04.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

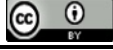
ABSTRACT: This study examines the use of the *commentarius* genre in the Roman Imperial period through the example of Gnaeus Domitius Corbulo. In Roman historiography, *commentarius*, which acquired a literary character particularly through the works of Caesar, is analyzed in terms of its functions within military and political modes of narration, especially in relation to processes of individual legitimation and the construction of collective memory. Within this framework, the texts supposedly composed by Corbulo concerning his eastern campaigns are evaluated in light of the indirect evidence provided by ancient sources. References found in *Naturalis Historia* and *Annales* point to the existence of a body of information associated with Corbulo; however, they do not provide conclusive evidence regarding the nature and scope of this material. In this study, such references are comparatively examined, and the mechanisms of indirect transmission and source usage are analyzed from a philological perspective. The findings indicate that there is no direct evidence to prove that Corbulo composed an independent and literary *commentarius*; rather, information concerning his campaigns appears to have circulated largely through official military reports, headquarters correspondence, and indirect channels of transmission. In this respect, Corbulo is evaluated not as a direct representative of the *commentarius* tradition, but as a case reflecting the functioning of this genre in the Imperial period. Accordingly, the study aims to demonstrate that, in this period, the *commentarius* functioned not as a literary work in the conventional sense, but rather as a multi-layered writing practice situated between administrative record, military observation, and historical representation.

Keywords: Roman history, Latin literature, *commentarii*, Gnaeus Domitius Corbulo, Tacitus, Plinius

Cite as / Atıf: GÜNAY, D., GÜVEN GÜNAY, E. B. (2026). Corbulo'ya Atfedilen Metinlerin *Commentarius* Geleneğindeki Yeri ve Niteliği Üzerine Bir İnceleme. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16(32), 255-284. <https://doi.org/10.33207/trkede.1798957>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.



Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Latince *commentarius* (çoğ. *commentarii*) terimi, etimolojik olarak “not defteri”, “taslak metin” veya “hafıza kaydı” anlamlarına gelmekte olup kavramsal kökeni, “not almak”, “açıklamak” ve genel bağlamda bir düşünceyi zihinsel olarak işleyip yazıya dökmek anlamlarını içeren *commentari* fiilinden gelmektedir (OCD, 2012: s.v. *Commentarii*; Lewis-Short, 1879: s.v. *commentarius*). Antik Roma’da, başlangıçta oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olan *commentarii*, hem bireysel hafızaya hizmet eden kişisel notları hem de kamusal idarenin işleyişine dair resmî kayıtları kapsayan çok katmanlı bir ifade ve kayıt pratiği olarak kullanılmıştır. Bu çerçevede rahip birliklerinin tuttuğu arşivler (*commentarii pontificum*, *commentarii augurum*) ile *consul*, *ensor* ve *aedilis* gibi *magistratus*ların faaliyetlerine ilişkin düzenlenen tutanaklar (*commentarii magistratuum*), terimin kurumsal ve arşiv niteliğini yansıtmaktadır. Başlangıçta kamu kararlarının, hukukî uygulamaların ve idarî işlemlerin kaydedildiği bu defterler, İmparatorluk Dönemi’nde *commentarii principis* adı altında daha sistemli ve hukukî bağlayıcılığı olan resmî arşiv niteliği kazanmıştır. Bununla birlikte terim,

zamanla resmî kullanımının ötesine geçerek devlet adamlarının, komutanların ve düşünürlerin kişisel hatırlatma notlarını, askerî gelişmelere ilişkin kayıtları (*res gestae*) ve kendi faaliyetlerini kayda geçirdikleri otobiyografik metinleri ifade etmek için de kullanılmaya başlanmıştır (OCD, 2012: s.v. *Commentarii*). Nitekim Cicero ve Caesar gibi yazarlar, *commentarii* başlığı altında hem olay kayıtları hem de edebî değer taşıyan anlatılar kaleme almışlardır; bu metinler kimi zaman yalnızca ham veri niteliğinde, kimi zaman ise işlenmiş tarihsel kompozisyonlar olarak değerlendirilmiştir (Cic. *Fam.* 5.12.10; Suet. *Iul.* 56).

Bu bağlamda *commentarii*, ham veri niteliğindeki kayıtlar ile belirli bir anlatı düzeni içinde kurgulanmış metinler arasında konumlanan esnek bir yazım kategorisi olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Yunanca *ὑπόμνημα* (*hypomnēma*) teriminin de benzer biçimde “hatırlatma”, “kayıt” ve “açıklayıcı not” (Liddell-Scott-Jones, 1996, s.v. *ὑπόμνημα*) gibi anlamlar taşıması, söz konusu metinlerin antik dünyada yalnızca edebî üretimle sınırlı olmadığını, idarî, retorik ve entelektüel pratiklerle iç içe geçmiş çok katmanlı bir yazım geleneğini ifade ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla *commentarius*, Roma yazın geleneğinde tek tip ve sabit bir edebî türü değil kurumsal kayıt, kişisel not ve anlatı metni arasında değişen çok katmanlı bir kullanım alanını ifade etmektedir. Bu durum, bir komutana atfedilen her yazılı malzemenin tek başına onun Caesar örneğinde olduğu gibi edebî nitelik taşıyan bir *commentarius* olmadığını ortaya koymaktadır.

Roma yazın geleneğinde bu çok katmanlı kullanımın en bilinen örnekleri Cicero’nun Yunanca kaleme aldığı ve *ὑπομνήματα* başlığıyla anılan metinleri ile Gaius Iulius Caesar’ın *Commentarii de Bello Gallico* ve *Commentarii de Bello Civili* adlı eserleridir. Söz konusu metinler bir yandan olayların kaydını tutan belgeler olarak işlev görürken, diğer yandan yazarlarının askerî ve siyasî faaliyetlerini belirli bir bakış açısıyla sunan yönlendirici anlatı çerçevesi de barındırmaktadır (Cic. *Fam.* 5.12.10; Suet. *Iul.* 56). Özellikle askerî ve siyasî bağlamda, komutanların yürüttükleri seferleri kayıt altına almaları Cumhuriyet’in erken dönemlerine kadar uzanan köklü bir geleneğin parçasıdır. Başlangıçta resmî raporlar, günlük notlar ve kişisel hafıza kayıtları biçiminde ortaya çıkan bu uygulama, zamanla belirli bir yazınsal form kazanmış ve *commentarius* adı altında anılmaya başlanmıştır. Bu tür metinler, olayların kronolojik kaydını sunmanın ötesinde, yazarın kendi eylemlerine dair bir yorum çerçevesi oluşturmaya imkân tanımış ve böylece tarih yazımı ile siyasî meşruiyet üretimi arasında bir kesişim alanı yaratmıştır. Nitekim komutanların bizzat yönettikleri seferler hakkında kaleme aldıkları bu anlatılar, çoğu zaman bütünüyle nesnel olmaktan ziyade, seçici ve

yönlendirici bir anlatı düzeni içinde yapılandırılmıştır (Ash, 2006: 359). Bu nedenle *commentarii*, yalnızca tarihî olayların kaydedildiği metinler değil, aynı zamanda yazarın kendi rolünü belirgin şekilde ortaya koyduğu ve askerî başarılarını meşru çerçevede sunduğu araçlar olarak da işlev görmüştür.

Bu geleneğin en belirleyici ve en etkili örneği kuşkusuz Caesar'ın sefer anlatılarıdır. MÖ 63 yılında *pontifex maximus*, MÖ 59 yılında ise *consul* olan Caesar, MÖ 58 baharında Gallia'da olağanüstü yetkilerle donatılmış beş yıllık bir askerî komutanlık görevine başlamış, bu yetki süresi MÖ 55 yılında uzatılmıştır. Soylu bir aileden gelen ve siyasî yükselişini askerî başarılarla desteklemeyi amaçlayan Caesar, Roma'da zafer kazanmanın toplumsal ve siyasî meşruiyet bakımından taşıdığı değerin farkındaydı. MÖ 60 yılında Hispania'daki görevinden sonra düzenlenecek zafer töreninden feragat ederek *consul* adaylığına yönelmiş, MÖ 51 yılına gelindiğinde ise yeniden *consul* olmayı hedeflemiştir. Bu nedenle askerî başarılarını Roma kamuoyuna ve özellikle seçkin çevrelere duyurmak, siyasî kariyeri açısından büyük önem taşımaktaydı (Goldsworthy, 2006: 204-230). Caesar, bu amaç doğrultusunda *Senatus*'a gönderdiği düzenli raporların ötesine geçerek önce *Commentarii de Bello Gallico*, daha sonra ise iç savaş sürecine ilişkin *Commentarii de Bello Civili* adlı eserlerini kaleme almıştır. Bu eserlerde anlatı, yazarın askerî faaliyetlerini meşrulaştıran ve olayları yönlendirici bir bakış açısıyla sunan yapısıyla *commentarius* geleneğinin karakteristik özelliklerini açık biçimde yansıtmaktadır (Caes. BG 1.1; Caes. BC 1.1, 1.3). Her sefer mevsiminin ardından kış aylarında tutulan notlara dayanan bu metinler, Roma'daki siyasal çevrelere ulaştırılmak üzere düzenlenmiş ve propaganda işlevi görecektir şekilde kurgulanmıştır (Riggsby, 2006: 35-60).

Caesar'ın metinleri genellikle kısa, özlü ve yalın bir anlatıma sahip olmakla birlikte, bu yalınlık doğrudan nesnelliğin değil, bilinçli bir hitabet stratejisinin göstergesidir. Bu durum, daha genel bir çerçevede değerlendirildiğinde, savaş anlatılarının doğasıyla da yakından ilişkilidir. Savaş anlatıları, tarih yazımının en erken dönemlerinden itibaren merkezi bir yer işgal etmiş ve çoğu kez yazarın kendi konumunu, stratejik tercihlerini ve liderlik vasıflarını belirginleştirecek biçimde kurgulanmıştır. Bu genel eğilim Caesar'ın metinlerinde de açık biçimde gözlemlenmektedir. Bu bağlamda Caesar'ın *commentarii*si, yalnızca askerî olayların kaydını tutan bir metin değil, aynı zamanda yazarının başarılarını kalıcı kılmaya ve meşrulaştırmaya yönelik bilinçli bir anlatı stratejisinin ürünüdür. Bu yönüyle Latince tarih yazımı içinde hem tür hem de biçim açısından örnek model oluşturmuş ve sonraki dönemlerde *commentarius* geleneğinin şekillenmesinde belirleyici bir

rol oynamıştır (Bardon, 1952; Syme, 1958: 97, 297).¹ Özellikle üçüncü tekil şahıs anlatımını tercih etmesi ve süslü dilden kaçınması, metinlere tarafsızlık niteliği kazandırırken aslında bahsi geçen tercih, olayların yorumdan arındırılmış biçimde aktarıldığı düşüncesini oluşturup, yönlendirici içeriğini perdeleyen güçlü bir retorik işlev de görmektedir. Nitekim Cicero, Caesar'ın bu metinlerinin üslubunu “çıplak, yalın ve düzgün” olarak tanımlamakta ve bu sadeliğin bilinçli bir tercih olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Cic. *Brut.* 262). Suetonius da benzer biçimde Caesar'ın anlatımını edebî süsten arındırılmış, ancak etkileyici bir dil olarak değerlendirmektedir (Suet. *Iul.* 56). Bu nedenle Caesar'ın *commentariisi*, yalnızca olayların ilk kaydını sunan belge değil, tarih yazımı ile siyasî öz-sunum arasındaki sınırdaki konumlanan işlenmiş bir anlatı örneğidir. Özellikle askerî ya da siyasî figürlerin kendi başarılarını belgeledikleri *res gestae* türü metinlerde, *commentarii* hem tarihî belge hem de propaganda aracı olarak işlev kazanmış ve daha sonra yazılacak *historiae* için kaynak teşkil ederken de bağımsız anlatı gücüne sahip ara metinler olarak Latin tarih yazımının özgün ürünleri arasında yer almıştır (Ogilvie, 1982: 281; Bardon, 1952: 118-122).

Bununla birlikte Caesar örneği, *commentarius* geleneğinin çerçevesini belirleyen bir model olarak görülmemelidir. Zira Cicero'nun kendi *commentarius* anlayışı, bu türün standartlaşmış ve biçimsel olarak sabit bir yapıya sahip olmadığını açıkça göstermektedir. Cicero, Atticus'a yazdığı bir mektupta kendi anlatımında “Isocrates'in tüm parfüm dolabını, öğrencilerinin küçük koku kutularını ve hatta Aristoteles'in allığını kullandığını” söyleyerek metnine bilinçli biçimde süsleme kattığını ironik bir üslupla ifade etmektedir (Cic. *Att.* 2.1.1-2). Bu örnek, *commentarius*un salt taslak ya da kişisel not değil, yazarın amacı, hitap ettiği kitle ve üslup tercihiye göre farklı biçimlerde şekillendiğini göstermektedir. Cicero'nun *commentarius*larını yalnızca ön çalışma niteliğinde metinler olarak değil, aynı zamanda siyasî ve edebî mesaj taşıyan anlatılar olarak değerlendirmesi de bu çok biçimliliği doğrulamaktadır (Cic. *Fam.* 5.12; Cic. *Att.* 4.6, 4.11.2). Dolayısıyla antik dünyada *commentarius* ile *historia* arasındaki ilişki her zaman kesin sınırlarla tanımlanamaz. *Commentarius*, kimi örneklerde daha sonra işlenecek bir tarihsel anlatının hazırlık malzemesi olarak kalırken, kimi durumlarda ise kendi başına bağımsız bir anlatı niteliği kazanabilmektedir. Caesar'ın metinleri bu ikinci kullanımın en güçlü örneklerinden birini teşkil eder. Ne var ki bu örnek, onun ardından kaleme alınan her askerî kaydın aynı ölçüde edebî

¹ Ayrıca bkz. Peter, 1914; Fabia, 1893: 334-337.

nitelik taşıyan bir eser olarak değerlendirilmesini kendiliğinden meşrulaştırmaz.

Bu belirsizlik, özellikle MS 1. yüzyılda bazı askerî ve siyasî figürler etrafında şekillenen anlatılarda daha açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Söz konusu dönemde C. Licinius Mucianus ve A. Marius Celsus gibi isimlerin edebî faaliyette bulunduğu, Tiberius, Claudius ve Vespasianus gibi imparatorların da hatırat türünde metinler kaleme aldığı anlaşılmaktadır (Ash, 2006: 359; Bardon, 1952: 130-145; Syme, 1958: 97). Bununla birlikte, modern filolojik incelemelerin ortaya koyduğu üzere, bu figürlerin tümünü Caesar ile aynı türsel çizgi içinde değerlendirmek doğru görünmemektedir. Nitekim Gnaeus Domitius Corbulo bahsi geçen duruma iyi bir örnek teşkil etmektedir. Corbulo'ya atfedilen yazılı malzeme, ilk bakışta onun doğu seferlerine dair bir anlatı bıraktığını düşündürse de söz konusu malzemenin niteliği açık değildir. Bu kayıtların Caesar'ın eserlerinde görülen türde edebî bir *commentarius* mu yoksa büyük ölçüde *Senatus*'a gönderilen resmî askerî raporlar, karargâh kayıtları ve dolaylı aktarım kanalları aracılığıyla dolaşıma girmiş bilgi birikimi mi olduğu sorusu henüz kesin biçimde yanıtlanabilmiş değildir (Ash, 2006: 359). Dolayısıyla Corbulo'nun metinsel mirasını doğrudan bağımsız bir tarih anlatısı olarak değil, Roma askerî bürokrasisinin işleyişi içinde üretilmiş yazılı malzeme bağlamında değerlendirmek daha ihtiyatlı görünmektedir.

Bu çerçevede Corbulo örneği, *commentarius* geleneğinin İmparatorluk Dönemi'ndeki dönüşümünü değerlendirmek açısından kritik bir inceleme alanı sunmaktadır. Burada temel sorun, Corbulo'nun bir *commentarius* kaleme alıp almadığı meselesinden ziyade, ona atfedilen metinsel malzemenin niteliğinin nasıl tanımlanması gerektiğidir. Söz konusu malzemenin ne ölçüde edebî nitelik taşıyan bir anlatı, ne ölçüde merkezî otoriteye sunulmak üzere hazırlanmış resmî askerî raporlar ya da daha sonraki yazarlar aracılığıyla şekillenmiş dolaylı aktarımlar olduğu, bu geleneğin sınırlarını çizmesi bakımında belirleyici bir sorudur.

Bu çalışma, antik kaynakların sunduğu metin parçaları ve dolaylı verileri modern filolojik tartışmalar ışığında yeniden değerlendirerek, Corbulo'ya atfedilen anlatıların *commentarius* geleneği içindeki konumunu sorgulamayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda makale, Roma İmparatorluk Dönemi'nde askerî faaliyetlere ilişkin yazılı bilginin üretim, dolaşım ve yeniden kurgulanma süreçlerini analiz etmekte; bu tür malzemenin Caesar örneğinde

olduğu gibi edebî bir *commentarius* olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusunu tartışmaktadır.

Corbulo'ya atfedilen metinsel mirasın, klasik anlamda bağımsız ve edebî bir *commentarius* olarak tanımlanamayacağını; bunun yerine büyük ölçüde resmî askerî raporlar, karargâh kayıtları ve dolaylı aktarım süreçleri içinde şekillenmiş yazılı malzeme olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Gnaeus Domitius Corbulo: Hayatı ve Tarihsel Arka Planı

MÖ 27 yılında *Senatus*'un Octavianus'a *princeps* unvanı ile *imperium proconsulare maius* yetkisini vermesi, Roma Cumhuriyeti'nin fiilen sona erdiği ve Roma İmparatorluğu'nun kuruluşu olarak değerlendirilir. Birinci yüzyıl boyunca imparatorluk yönetimi büyük ölçüde Iulius-Claudius hanedanı tarafından sürdürülmüş; Augustus'un ardından Tiberius, Gaius (Caligula), Claudius ve Nero tahta geçmiştir. MS 69 yılı ise iç savaşla özdeşleşen Dört İmparator Yılı'na sahne olmuş, kısa aralıklarla Galba, Otho ve Vitellius iktidara gelmiş, nihayetinde Vespasianus düzeni sağlayarak imparator seçilmiş ve böylece Flavianus hanedanı kurulmuştur. Bu makalenin merkezinde yer alan Gnaeus Domitius Corbulo da tam olarak bu tarihsel bağlamda etkin askerî ve siyasî bir figür olarak öne çıkmıştır. Corbulo, özellikle Gaius ile Nero dönemleri arasında imparatorluk orduları içinde belirleyici roller üstlenmiş, onu izleyen Flavianus hanedanının yükselişi ise hem Corbulo'nun tarihsel mirasını hem de ailesinin imparatorluk içindeki konumunu önemli ölçüde şekillendirmiştir (Syme, 1970: 27-39).²

Gnaeus Domitius Corbulo, Italia'da soylu ve *Senatus nobilitas*a mensup bir ailede dünyaya gelmiştir (Syme, 1970: 27-39). *PIR* kayıtlarında adı geçen babası (*PIR*², III: D 141), Tacitus'un *Annales*'inde MS 21 yılı tarihlenerek zikredilmekte olup bir *gladiator* gösterisindeki oturma düzeni üzerine genç bir soylu ile tartışmaya girmiştir (Tac. *Ann.* 3.31). Aynı pasajda Tacitus, Corbulo'nun babasının Italia'daki yolların kötü durumunu *Senatus*'a şikâyet ettiğini ve bu nedenle denetim görevine getirildiğini, ancak uyguladığı sert ve müdahaleci yöntemlerin eleştirisi topladığını aktarır. Tacitus'un ifadesi şöyledir: “Bu girişim, kamu yararına hizmet etmekten ziyade birçok kişi için yıkıcı olmuştur; zira verilen mahkûmiyet kararları ve açık artırmalar yoluyla insanların hem malları hem de itibarları üzerinde sert ve acımasız bir şekilde

² Domitianus'un Corbulo'nun kızı Domitia Longina ile evlenmesi, yeni hanedanın eski komutanın askerî prestijinden meşruiyet devşirme çabası olarak değerlendirilmektedir. Bkz. (Ash, 2006: 358-359).

hareket edilmiştir.” (Tac. *Ann.* 3.31). Cassius Dio ise aynı olayı farklı bir bağlamda ele alarak, Corbulo’nun yolların kötü durumuna ilişkin girişimlerinin Caligula tarafından bir fırsata dönüştürüldüğünü ve bu süreçte hem yaşayan hem de ölmüş olan, yolların denetimi ve onarımından sorumlu kişiler ile bu işlerde görev almış olan sorumlulara yönelik geniş çaplı mali yaptırımlar uygulandığını aktarır (Cass. Dio 59.15.3-5). Bu farklı anlatımlar, antik kaynaklarda Corbulo’nun rolü ve söz konusu uygulamaların niteliğine ilişkin görüş ayrılıkları bulunduğunu ortaya koymaktadır (Hammond, 1934: 84-85). Bu bağlamda, söz konusu aktarımların Corbulo ailesine atfedilen sert ve disiplinli karakter tasvirleriyle ilişkilendirildiğini göstermesi bakımından önemlidir (Hammond, 1934: 87).

Gnaeus Domitius Corbulo’nun annesi Vistilia (*PIR*², VIII: V 491), Roma toplumunda iyi bilinen ve antik kaynakların aktardığı üzere çok sayıda evlilik yapmış olmasıyla dikkat çeken soylu bir kadındır. *Naturalis Historia*’da Corbulo, Vistilia’nın beşinci evliliğinden doğan altıncı çocuğu olarak aktarılmaktadır (Plin. *HN* 7.39). Üvey kardeşleri arasında Pomponius kardeşler, Publius Suillius Rufus ve özellikle Milonia Caesonia gibi dikkat çekici isimler yer alır. Milonia Caesonia daha sonra imparator olacak olan Gaius (Caligula) ile MS 39/40 kışında evlenecek ve MS 41’deki suikast sırasında imparatorla birlikte öldürülecektir (Cass. Dio 59.23.7). Nitekim Suetonius, Caesonia’yı “lüks ve şehvet düşkünü” bir figür olarak tasvir ederken (Suet. *Calig.* 25.3), Tacitus da anne Vistilia’nın adının MS 19 yılında fahişelik suçlamasıyla sürgüne gönderilen bir vakayla ilişkilendirildiğini ima etmektedir (Tac. *Ann.* 2.85). Bir yanda Corbulo’nun temsil ettiği muhafazakâr ve tavizsiz disiplin anlayışı, diğer yanda anne ve kız kardeşin bu çalkantılı yaşamları, onun yetiştiği aile çevresinin belirgin karşıtlıklar içerdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir (Hammond, 1934: 87). Ayrıca bu evlilik, Corbulo’nun aile bağları aracılığıyla imparatorluk hanedanıyla doğrudan ilişki kurmasına imkân sağlamış; hatta MS 39 yılındaki *consullük* makamını elde etmesinde, imparatorun kayınbiraderi olmasının etkili olmuş olabileceği ihtimalini güçlendirmiştir (Hammond, 1934: 86).

Tacitus’un *Annales* (11.18) metnindeki anlatımı, Gnaeus Domitius Corbulo’nun Germania Inferior’daki ilk komutanlık dönemine ilişkin bilgilerin tam bir şekilde günümüze ulaşmadığını düşündürmektedir. Metin, Chauçi kabilesinin Sanquinius’un ölümünün ardından “Corbulo yaklaşırken” akın düzenlediklerini belirten ani bir girişle başlar. Bu ifade, anlatıda Corbulo’nun görevlendirilmesi, bölgeye hareketi ya da ön hazırlıkları hakkında önceki bir açıklamanın kayıp olabileceğine işaret eder. Tacitus’un

Corbulo'nun eyalete girişini takiben aktardığı disiplin uygulamaları, örneğin Gannascus'un bertaraf edilmesi, donanmanın nehir kanallarına sevkıyatı ve askerî tertibatın eski katı standartlarına döndürülmesi, Corbulo'nun tavizsiz askerî karakterine dair tipik unsurları vurgulamakla birlikte, anlatıdaki bu ani geçiş filolojik olarak bir kopukluk izlenimi yaratmaktadır (Metnin ayrıntıları için bkz. Tac. *Ann.* 11.18).

Bununla birlikte, bu ani giriş yalnızca metin kaybı ile açıklanamamaktadır. Bu durumun, Tacitus'un komutanın sertliğini ve efsaneleşmiş şöhretini okuyucuya doğrudan yansıtmak amacıyla benimsediği bilinçli bir anlatı tercihi olarak değerlendirilmesi de mümkündür (Ash, 2006: 359-363). Bu yaklaşım, Tacitus'un anlatıyı belirli bir yönelim doğrultusunda kurguladığını ve Corbulo'nun karakterine ilişkin güçlü bir ilk izlenim oluşturmaya hedeflediğini düşündürmektedir. Her iki ihtimal de, Corbulo'nun erken kariyerine dair bilgilerin Tacitus tarafından başka kaynaklardan devralınmış olabileceği ya da günümüze ulaşmayan bir anlatı bölümünde daha ayrıntılı şekilde yer aldığı olasılığını güçlendirmektedir. Bu bağlamda söz konusu kaynakların, komutanın *Senatus*'a gönderdiği resmî askerî yazışmalar veya zamanla abartılı anlatılara dönüşen karargâh rivayetleri olması muhtemeldir. Nitekim Corbulo'nun kariyer basamakları da onun edebî üretimle öne çıkan bir entelektüelden ziyade sahada şekillenen pragmatik bir askerî-idarî figür olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Modern literatür, epigrafik verilere dayanarak Corbulo'nun MS 39'da *consul* olarak görev yaptığını, ardından MS 47'de Germania Inferior'da komutanlık üstlenerek meşhur askerî disiplinini sergilediğini ortaya koymaktadır (Hammond, 1934: 86; Ash, 2006: 359-362). Germania görevinin ardından Corbulo, İmparator Claudius döneminde (MS 54'ten önce) Asia eyaletinde *proconsul* olarak bulunmuştur. Dolayısıyla onun MS 54'ün sonlarında doğu sınırındaki Parth krizini çözmek üzere Armenia harekâtının komutanlığına atanması, tesadüfi bir tercih değil; Roma askerî ve idarî hiyerarşisi içinde adım adım yükselen deneyimli bir devlet adamının göreve çağırılması olarak değerlendirilmelidir (Hammond, 1934: 86-88).

Caligula'nın öldürülmesinin ardından Corbulo'nun kariyeri kısa bir süre belirsiz kalmış olsa da MS 47 yılında İmparator Claudius tarafından Germania Inferior'da görev yapan birliklerin komutanı olarak atanmıştır. Colonia merkezli bu komuta alanı altında V Alaudae, XV Primigenia, XVI Gallica ve I Germanica gibi birlikler bulunmaktaydı. Corbulo'nun bu göreve seçilmesinde, Cherusci ve özellikle de Chauci kabilelerinin, bir dönem

Roma'nın yardımcı birliklerinde hizmet etmiş ancak daha sonra kaçak duruma düşerek yağma seferlerine girişen Gannascus'un önderliğinde yürüttükleri saldırıların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Corbulo'nun askerî şöhretinin temelleri, Tacitus'un da açıkça vurguladığı üzere, bu eyalete adım attığı andan itibaren sergilediği olağanüstü titizlik ile atılmıştır (Tac. *Ann.* 11.18-19). Bununla birlikte, Gannascus'u bertaraf ederken açık bir meydan muharebesi yerine pragmatik bir hileye başvurusu, Corbulo'nun Caesar tarzı edebî bir komutan-yazar ya da idealize edilmiş bir Cumhuriyet komutanı profilinden ziyade; İmparatorluk Dönemi'ne özgü, esnek, sonuç odaklı ve askerî istihbaratı etkin biçimde kullanan bir komuta anlayışını yansıttığını göstermektedir (Ash, 2006: 361).

Corbulo eyalete ulaştığında, Rhenus ve ona bağlı su yollarını savaş gemileriyle kontrol altına almış; nehir ve kanallarda yürüttüğü askerî düzenlemelerle düşman filosunu etkisiz hâle getirerek Gannascus'u geri çekilmek zorunda bırakmıştır. Tehdidin ortadan kalkmasının ardından bölgede gevşemiş olan askerî disiplini yeniden tesis etmiş ve Tacitus'un betimlediği üzere düzeni eski Cumhuriyet standartlarına döndüren sert uygulamalara başvurmuştur (Tac. *Ann.* 11.18.2-3). Bu süreçte Frisii ve Canninefates toplulukları itaat altına alınmış, bölgedeki idarî düzen yeniden yapılandırılmıştır. Bununla birlikte, Gannascus'un açık bir çatışma yerine hile yoluyla ortadan kaldırılması Chauci arasında yeni bir gerilim doğurmuş ve Corbulo'nun şöhretini artırmak amacıyla bilinçli biçimde çatışmayı tırmandırdığı yönünde söylentilere zemin hazırlamıştır (Ash, 2006: 361). Claudius ise bu gerilimin sınır politikasını zedeleyebileceği ve Corbulo'nun artan askerî başarılarının siyasî risk oluşturabileceği endişesiyle Rhenus'un ötesinde yeni bir harekâtı yasaklayarak birliklerin geri çekilmesini emretmiştir (Hammond, 1934: 88; Tac. *Ann.* 11.18-19).

Claudius'un Rhenus'un ötesinde yeni bir askerî harekât başlatılmasını yasaklaması üzerine Corbulo, ordunun eylemsizliğe sürüklenmesini önlemek amacıyla askerî disiplin ve düzeni yeniden tesis etmeye yönelik kapsamlı bir çalışma programı başlatmıştır. Tacitus'un aktardığına göre, askerlerin savaş dışı koşullarda da disiplinlerini koruması için Rhenus ile Maas arasında bir kanal inşa ettirmiştir. Daha sonra Fossa Corbulonis (Corbulo Kanalı) olarak anılan bu hat hem iç suyollarını birbirine bağlamış hem de Oceanus'un (Kuzey Denizi) tehlikeli ve değişken koşullarından bağımsız bir nakliye güzergâhı oluşturmuştur (Tac. *Ann.* 11.20). Bu mühendislik projesinin kalıntıları günümüzde yapılan çalışmalar sayesinde büyük ölçüde tespit edilmiştir (De Kort ve Raczynski-Henk, 2014: 51-71).

MS 52’de Asia eyaletine *proconsul* olarak görevlendirilen Corbulo (Hammond, 1934: 88), kısa süre sonra Nero’nun tahta çıkmasıyla birlikte doğu sınırlarındaki istikrarsızlığın giderilmesinden sorumlu tutulmuştur. Armenia meselesi Roma’nın doğu siyasetinde kritik bir konuma sahip olduğundan, Corbulo’nun yeni görevi hem askerî hem diplomatik açıdan büyük önem taşımaktaydı. Corbulo, MS 58-63 yılları arasındaki seferlerinde komutasını disiplin altında tutarak doğuya ilerlemiş ve ilk hedefini Armenia’nın başkentlerinden Artaxata olarak belirlemiştir. Tacitus’un aktardığına göre Corbulo, başlangıçta kenti gece baskınıyla kuşatmayı değerlendirmiş ancak keşif birimlerinden gelen bilgilere göre Kral Tiridates’in bölgeden çekilmiş olması üzerine planını değiştirerek saldırıyı gündüz saatlerine almıştır (Tac. *Ann.* 13.41).

Kuşatma hazırlıkları sırasında Corbulo hafif silahlı birlikleri sur hattını çevrelemekle görevlendirmiştir fakat Artaxata halkı çatışmaya girmeksizin kapıları açarak kenti Roma güçlerine teslim etmiştir. Teslimiyet kentin nüfusunu korumuş olsa da Corbulo, Artaxata’nın devasa surları ve stratejik konumu nedeniyle güçlü bir garnizon olmadan elde tutulamayacağını düşünmüştür. Roma ordusunun hem kalıcı bir garnizon yerleştirmek hem de seferin gerektirdiği askerî kapasiteyi aynı anda sürdüremeyecek durumda olması nedeniyle, kentin tahrip edilmesine karar verilmiştir. Bu bağlamda, Cumhuriyet Dönemi komutanlarına atfedilen türden bir meydan savaşı ya da klasik bir şehir kuşatması gerçekleşmemiş; Roma ordusu savaşmadan teslim olan kente girerek şehri ateşe vermiştir (Ash, 2006: 369). Nitekim bu durum, daha sonra bölgeye gönderilen Caesennius Paetus tarafından “sözde şehir kuşatmaları” sözleriyle küçümsenmiştir (Tac. *Ann.* 15.6.4). Buna karşılık, Tacitus’un aktardığı üzere kentin bir anda kara bir bulutla kaplanması ve art arda şimşeklerin çakması, dönemin tanıkları tarafından ilahî bir işaret olarak yorumlanmıştır (Tac. *Ann.* 13.41).

Artaxata’daki bu başarı üzerine Nero, Corbulo’yu *imperator* sıfatıyla onurlandırmış, *Senatus* da zaferin duyurulduğu ve rapor edildiği günleri resmî kutlama günleri arasına almış, çeşitli anıt ve onursal düzenlemeler kararlaştırmıştır (Tac. *Ann.* 13.41). Ancak Tigranes’in Adiabene’ye saldırmasıyla Roma-Parth ilişkileri yeniden gerilmiş ve bu kriz üzerine Armenia komutanlığına atanan Lucius Caesennius Paetus’un (Hammond, 1934: 93) Rhandaia’da Parthlara karşı ağır bir yenilgiye uğraması, doğu sınırındaki dengeleri sarsmıştır (Tac. *Ann.* 15.10-13). Bu süreçte Corbulo’nun, Paetus’un içine düştüğü zor durumu kendi askerî prestijini güçlendirecek şekilde değerlendirdiği ve yardım harekâtını bilinçli biçimde ağırdan aldığı

yönünde yorumlar yapılmaktadır (Ash, 2006: 372; Hammond, 1934: 99). Bu gelişmelerin ardından Corbulo, doğudaki diğer valilerin üzerinde bir yetki sağlayan *maius imperium* ile donatılmıştır (Hammond, 1934: 100).

MS 63 yılında Euphrates'i aşarak Armenia'ya giren Corbulo, sembolik bir güç gösterisi olarak Lucullus'un MÖ 69'daki güzergâhını takip etmiş ancak onun aksine açık bir meydan savaşı yerine diplomatik bir çözümü tercih etmiştir (Ash, 2006: 373). Antlaşma sürecinde Corbulo'nun, müzakerelerin Roma'nın daha önce itibar kaybına uğradığı Rhandaia'da yapılmasını şart koştuğu ve Paetus'un bu yenilginin sonuçlarıyla yüzleşmesini sağladığı anlaşılmaktadır (Hammond, 1934: 100). Nihayetinde Parth kralı Tiridates, açık çatışmadan kaçınarak barış talep etmiş ve Roma'ya bağlılığını kabul etmiştir (Tac. *Ann.* 15.28-30).

Corbulo'nun siyasî kaderi, Nero döneminde giderek yoğunlaşan güvensizlik ve korku ortamı içinde şekillenmiştir. MS 65 ve 66 yıllarında ortaya çıkarılan iki büyük komplo, *Coniuratio Pisoniana* ve *Coniuratio Vinicianiana*, Corbulo'nun yakın çevresiyle ilişkilendirilmiş; özellikle damadı Annius Vinicianus'un adı bu bağlamda öne çıkmıştır (Vervaet, 2002: 135-193). Nitekim Tiridates'e Roma'ya kadar eşlik eden ve Nero tarafından henüz *praetor* dahi olmadan *consul* yapılan Vinicianus'un, Beneventum'da imparatora karşı bir komplo girişimiyle ilişkilendirilmesi, Corbulo'nun sadakati üzerinde doğrudan şüphe uyandırmıştır (Hammond, 1934: 102). Bunun yanı sıra, Corbulo'nun konumunu zayıflatan unsurlardan birinin de kendi komuta kademesi içinde ortaya çıkan söylenti ve ithamlar olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Arrius Varus'un yürüttüğü gizli karalama faaliyetleri, komutanın saray çevresindeki itibarını olumsuz etkilemiştir (Ash, 2006: 357). Bu gelişmeler, Corbulo'nun Nero tarafından potansiyel bir rakip olarak algılanmasına zemin hazırlamış ve üzerindeki baskının giderek artmasına yol açmıştır.

MS 67 yılında Nero, Corinthus'a giderken Corbulo'ya bulunduğu bölgeyi terk ederek yanına gelmesini emreden bir mektup göndermiştir. Mektupta onu *pater* ve *benefactor* gibi ifadelerle onurlandırması, görünürde bir saygı göstergesi olmakla birlikte, yaklaşan sonun habercisi olarak değerlendirilebilir (Hammond, 1934: 103). Corbulo, Corinthus'un Cencreae limanına vardığında imparatorun elçileri tarafından karşılanmış ve kendisine intihar etmesi emredilmiştir. Bunun üzerine kılıcını çekerek yaşamına son veren Corbulo'nun, son olarak *ἄξιος* (*aksios*, "hak ettim") dediği aktarılmaktadır (Cass. Dio 62.17). Bu ifade, yalnızca trajik bir kabulleniş

olarak değil, aynı zamanda Corbulo'nun kendi siyasî konumunu ve aldığı kararların sonuçlarını değerlendirdiğini gösteren bir söylem olarak yorumlanabilir. Nitekim bu söz, Nero ile ilişkilerinde yeterince temkinli davranmayan bir komutanın kendi durumuna yönelik geç kalmış bir farkındalığına işaret ediyor olabilir (Ash, 2006: 357). Bu dramatik son, Corbulo'nun kariyerinin yalnızca askerî başarılarla değil, aynı zamanda İmparatorluk Dönemi'nin siyasî dengeleri, saray çevresindeki rekabet ve merkezî otoritenin hassasiyetleri çerçevesinde şekillendiğini göstermektedir.

Corbulo'nun ölümü, antik kaynaklarda ve çağdaş araştırmalarda farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Cassius Dio, bu kararda onun imparatoruna duyduğu mutlak sadakatin belirleyici olduğunu ileri sürmektedir (Cass. Dio, *Hist. Rom.* 62.4, 17-18). Buna karşılık modern araştırmalar, Corbulo'nun Nero'ya karşı başarılı bir isyan yürütme ihtimalinin düşüklüğünden ziyade; onun Roma siyasal kültüründe belirleyici olan *amicitia* ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalmasının ve bir tür "ölümcül itaat" sergilemesinin bu sonucu kaçınılmaz kıldığını vurgulamaktadır (Vervaeke, 2002, s. 181; Ash, 2006: 374-375). Bununla birlikte, daha önce de değinildiği üzere, intiharından hemen önce sarf ettiği "ἄξιος" (*aksios*) ifadesi, yalnızca bir sadakat göstergesi olarak değil, aynı zamanda kendi siyasî konumuna dair geç kalmış bir farkındalık olarak da yorumlanmaktadır. Bu söz, Nero'ya karşı izlediği tutumun sonuçlarını kavrayan bir komutanın öz değerlendirmesi şeklinde de ele alınmıştır (Ash, 2006: 357; Hammond, 1934: 103).

Corbulo'nun askerî ve diplomatik başarıları kadar önemli bir diğer yönü, ardında bıraktığı yazılı mirastır. Plinius, *Naturalis Historia*'da Corbulo'dan coğrafi ve kronolojik bilgiler bağlamında bir otorite olarak söz etmektedir (Plin. *HN* 2.180, 5.83, 6.23). Tacitus'un *Annales*'teki doğu seferlerine ilişkin anlatısında yer alan bazı ayrıntılar, özellikle Paetus'un ordusunun durumuna dair aktarımlar, doğrudan Corbulo'ya dayanan bir kaynak kullanımını düşündürmektedir (Tac. *Ann.* 15.16). Her ne kadar bu yazılı metinler günümüze ulaşmamış olsa da anlatıların yoğunluğu ve içerdiği özgün ayrıntılar, Corbulo'nun kendi seferlerine dair bir kayıt tuttuğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte, bu kayıtların Caesar'ın *commentarii* geleneğine benzer edebî bir *res gestae* niteliği taşıdığını kesin olarak söylemek güçtür. Nitekim filolojik incelemeler ve fragman derlemeleri, sonraki tarihçilerin başvurduğu bu metinlerin büyük ölçüde Corbulo'nun askerî faaliyetlerini kendi bakış açısından aktaran resmî nitelikli kayıtlar olduğunu düşündürmektedir (Ash, 2006: 359).

Corbulo'nun Tarih Yazımındaki Konumunun Antik Kaynaklar ve Modern Literatür Bağlamında Değerlendirilmesi

Gnaeus Domitius Corbulo'ya ilişkin birincil kaynaklar büyük ölçüde Tacitus'un *Annales*'i ile Cassius Dio'nun seksen ciltten oluşan *Historia Romana* adlı eserine dayanmaktadır. Corbulo hakkında en kapsamlı tasvir *Annales*'te yer almakta olup, özellikle onun imparatorluğun sınır bölgelerindeki iki askerî komutanlık dönemine odaklanmaktadır. İlk anlatım, *Annales* 11.16-20'de Germania Inferior'daki faaliyetlere; ikinci ve daha geniş anlatım ise 13-15. kitaplar arasında Armenia'daki seferlere ilişkindir (Tac. *Ann.* 13.6-9, 34-41; 14.23-26; 15.1-17, 24-31). Ancak *Annales*'in bazı bölümlerinin, özellikle 16. kitabın son kısımlarının eksik olması, Corbulo'nun yaşamının yalnızca Tacitus üzerinden tam olarak izlenmesini zorlaştırmaktadır.

Bununla birlikte, modern filolojik incelemeler, bu anlatıların dayandığı kaynakların niteliğinin daha dikkatli biçimde değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim antik tarihçilerin (özellikle Tacitus'un) metinlerini kurgularken, Corbulo'nun edebî bir bütünlük arz eden *commentariustan* ziyade; komutanın askerî faaliyetlerini *Senatus*'a göndermek üzere kaleme aldığı resmî karargâh yazışmalarından yararlanmış olabilecekleri düşünülmektedir (Ash, 2006: 359). Dolayısıyla bu kaynakların aktardıkları, doğrudan ve tarafsız kayıtlar olarak değil belirli bir bakış açısı çerçevesinde şekillenmiş anlatılar olarak ele alınmalıdır.

Bu çerçevede, Tacitus'taki boşlukların bir kısmı Cassius Dio'nun anlatısıyla tamamlanmaktadır. *Historia Romana*'nın 61-63. kitaplarında yer alan bilgiler, Corbulo'nun görev sürecine ve doğudaki askerî-siyasî gelişmelere dair önemli ayrıntılar sunarak Tacitus'un aktarımlarını yer yer desteklemekte ve genişletmektedir. Bununla birlikte, Dio'nun anlatımında da Corbulo'nun ölümünden sonra, özellikle Flavianus Hanedanı döneminde şekillenen idealize edilmiş bir Corbulo tasvirinin izleri görülmektedir (Ash, 2006: 355). Corbulo'nun aile kökeni ve kişisel çerçevesine ilişkin sınırlı bilgiler ise Germania'da onun komutası altında hizmet etmiş olan Plinius'un *Naturalis Historia* adlı eserindeki çeşitli pasajlardan elde edilmektedir (*Plin. HN* 2.180, 5.83, 6.23, 7.39).

Öte yandan, edebî kaynakların sunduğu bu anlatılar epigrafik verilerle de kısmen desteklenmektedir. Günümüze ulaşan ve Corbulo'nun adını taşıyan birkaç önemli yazıt bulunmaktadır. Bunlardan ilki, muhtemelen MS 63/64 yıllarında Armenia'daki komuta kademesinde yer alan Titus Aurelius Fulvus

tarafından dikilen yazıttır (Dessau, 1892-1916: *ILS* 232). İkincisi ise Corbulo'nun kızı Domitia'nın doğum günü kutlamaları vesilesiyle MS 140 yılında Gabii'de azatlılar tarafından dikilen belgedir (Dessau, 1892-1916: *ILS* 272). Ayrıca Corbulo'nun *legatus Augusti pro praetore* unvanını taşıdığını gösteren başka epigrafik bulgular da mevcuttur (Hammond, 1934: 83-84, 101). Bununla birlikte, bu çalışma doğrudan epigrafik malzemeye dayanmamakta; esas olarak antik tarihçilerin metinsel tanıklıkları üzerinden ilerlemektedir. Epigrafik veriler ise yalnızca genel tarihsel çerçevenin anlaşılmasına katkı sağlayan tamamlayıcı unsurlar olarak değerlendirilmektedir.

Gnaeus Domitius Corbulo'ya ilişkin modern araştırmalar, özellikle yirminci yüzyılın ortalarına kadar sınırlı bir çerçevede ilerlemiş; çalışmalar büyük ölçüde onun askerî başarılarına ve doğu seferlerindeki rolüne odaklanmıştır. Corbulo'yu bağımsız bir figür olarak ele alan kapsamlı en erken çalışma, H. de La Ville de Mirmont'un 1915 tarihli monografisidir. Mirmont, Corbulo'yu yalnızca Armenia Savaşı'nın bir komutanı olarak değil, askerî ve siyasî yönleriyle değerlendirilmesi gereken bir şahsiyet olarak ele almış ve bu alandaki araştırmalar için ilk önemli adımı atmıştır.

Yirminci yüzyılın ilk yarısında konuyu daha sistematik biçimde ele alan isim ise Mason Hammond olmuştur. Hammond (1934), Corbulo'nun askerî faaliyetlerini yalnızca fetihler dizisi olarak değil, imparatorluk yönetimiyle ilişkili daha geniş bir siyasî bağlam içinde değerlendirmiştir. Bu çerçevede Corbulo'nun tavizsiz disiplin anlayışı ve merkezî otorite ile kurduğu ilişki, literatürde daha belirgin biçimde tanımlanmıştır (Hammond, 1934: 81-104).

Bu araştırma çizgisini daha ileri bir düzeye taşıyan isim Ronald Syme olmuştur. Syme, Corbulo'nun aile kökeni, *nobilitas* ile ilişkileri ve kariyerindeki dönüm noktalarını, İmparatorluk Dönemi'nin siyasî yapısı ile birlikte ele alarak konuya prosopografik bir derinlik kazandırmıştır (Syme, 1958). Onun çalışmaları hem Tacitus'un anlatılarını hem de dönemin siyasî dinamiklerini bütüncül bir çerçevede değerlendirmesi bakımından sonraki araştırmalar için temel bir referans noktası hâline gelmiştir. Syme'in 1970 tarihli çalışması ise Corbulo'nun doğu seferlerini Nero dönemi politikaları ve aristokrat çevrelerle ilişkiler bağlamında ele alarak bu yaklaşımı daha da geliştirmiştir (Syme, 1970: 27-39). 2000'li yıllarda Frederik Juliaan Vervae'tin çalışmaları, Syme'in açtığı bu hattı sürdürmekle birlikte, Corbulo'nun kariyeri ve doğu seferlerine ilişkin daha ayrıntılı değerlendirmeler sunmuştur (Vervae't, 2002: 135-193). Vervae't, özellikle

siyasî bağlam ve idarî yapı üzerine yaptığı analizlerle mevcut literatürü genişletmiştir.

Yirmi birinci yüzyılda konuya önemli bir filolojik katkı ise Rhiannon Ash tarafından yapılmıştır. Ash (2006), antik kaynakları eleştirel bir yaklaşımla inceleyerek, Corbulo'ya atfedilen anlatıların oluşum sürecine dikkat çekmiş ve bu anlatıların, komutanın kendi faaliyetlerine dair oluşturduğu anlatılarla ilişkili olabileceğini ileri sürmüştür (Ash, 2006: 355-375). Bu yaklaşım, Corbulo'nun yalnızca tarihsel bir figür olarak değil, aynı zamanda kaynaklarda inşa edilen bir temsil olarak değerlendirilmesine imkân sağlamıştır.

Böylece modern Corbulo araştırmaları, Mirmont'un öncü çalışmasından başlayarak Hammond'ın siyasî okumalarına, Syme'in prosopografik analizlerine, Vervae'tin ayrıntılı incelemelerine ve Ash'in filolojik değerlendirmelerine uzanan bir gelişim çizgisi kazanmıştır. Bu süreç, Corbulo'nun yalnızca askerî bir komutan olarak değil, aynı zamanda İmparatorluk Dönemi'nin siyasî ve anlatısal yapıları içinde şekillenen çok katmanlı bir tarihsel figür olarak ele alınmasına zemin hazırlamıştır.

Corbulo'nun *Commentarius* Geleneğindeki Yeri

Yukarıda da değinildiği üzere, geleneksel Roma tarih yazımında Gnaeus Domitius Corbulo'nun doğu seferlerine dair edebî bir *commentarius* kaleme aldığı yönünde eski ve yaygın bir kabul bulunmaktadır. Bu yaklaşım, büyük ölçüde Plinius'un *Naturalis Historia*'sı ile Tacitus'un *Annales*'inde komutana atfedilen metinlere yapılan dolaylı göndermelerin yorumlanmasına dayanmaktadır. Nitekim Mason Hammond da askerî tarih yazımına ilişkin değerlendirmesinde, Tacitus'un anlatısının temelinde doğrudan Corbulo'nun şahsî anılarının bulunduğu yolundaki geleneksel görüşü aktarmaktadır (Hammond, 1934: 81). Bununla birlikte, modern filolojik incelemeler bu metinlerin niteliğinin sanılandan farklı olabileceğini ortaya koymuştur. Söz gelimi W. Schur, Tacitus'un Corbulo'ya ait bağımsız ve edebî bir anı metninden ziyade, Cluvius Rufus gibi aracı tarihçiler üzerinden aktarılmış olan malzemeye dayandığını ayrıca bu malzemenin bir *commentariustan* çok, *Senatus*'a sunulan askerî raporlar ve *acta senatus* gibi resmî kayıtlardan oluştuğunu ileri sürmektedir (Hammond, 1934: 81). Bu değerlendirmeler, Corbulo'nun metinsel mirasının, Cumhuriyet Dönemi komutan-yazarlarında görülen türde bütünlüklü bir edebî üretimden ziyade, askerî faaliyetlerin *Senatus*'a iletilmesine yönelik işlevsel belgeler çerçevesinde ele alınmasının daha isabetli olabileceğini düşündürmektedir.

Bu çerçevede temel sorun, Plinius ve Tacitus'un aktardığı bilgilerin gerçekten Caesar'ın *Commentarii de Bello Gallico*'sunda olduğu gibi edebî bütünlük taşıyan kişisel bir *commentarius* mı dayandığı, yoksa daha çok kurumsal aktarım kanalları üzerinden dolaşıma giren resmî malzemenin bir yansıması mı olduğudur. Schur'un filolojik değerlendirmeleri, Tacitus'un yararlandığı kaynağın edebî bir öz-anlatıdan ziyade, aracı tarihçiler vasıtasıyla intikal eden *acta senatus* ve askerî raporlar olabileceğini göstermekte ki bu da antik metinlerdeki geleneksel "anı" algısını tartışmaya açmaktadır (Hammond, 1934: 81). Öte yandan Hammond, Tacitus'un herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan Corbulo'ya ait metinlere yöneldiğini ve bu malzemeye karşı eleştirel bir bağımsızlık sergilediğini savunmaktadır (Hammond, 1934: 81). Ancak bu görüş kabul edilse dahi Corbulo'ya atfedilen metinlerin edebî bir kurgu mu yoksa devlet arşivine giren resmî belgeler bütünü mü olduğu meselesi açıklığa kavuşmuş değildir. Dolayısıyla tartışmanın merkezinde, Corbulo'nun bir şey yazmış olup olmamasından çok, ona atfedilen bu malzemenin türsel niteliğinin nasıl tanımlanması gerektiği sorunu yer almaktadır.

Nitekim modern filolojik incelemeler, Corbulo'ya atfedilebilecek metinlerin kapsamının oldukça sınırlı olduğunu göstermektedir. Hermann Peter'in *Historicorum Romanorum Reliquiae* adlı derlemesi ve buna dayanan değerlendirmeler ışığında, Corbulo'ya ait olduğu kabul edilen üç fragman tespit edilmiştir: bunlardan ikisi Plinius'ta (*HN* 2.180; 5.83), diğeri ise Tacitus'ta (*Ann.* 15.16.1-3) yer almaktadır (Peter, 1914). Bu sınırlı malzeme, Corbulo'nun Caesar tarzında bir edebî eser kaleme aldığını kesin olarak ortaya koymaktan uzaktır, ancak onun askerî faaliyetlerine ilişkin belirli bir yazılı aktarımın varlığını da bütünüyle dışlamaz.

Bu anlatılar, Corbulo'nun seferlerine ilişkin kendi gözlemlerini yazıya geçirmiş olabileceği ihtimalini bütünüyle dışlamamakla birlikte, bu malzemenin niteliğinin dikkatle değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim MS 62 yılında Paetus'un Parthlara teslim olması üzerine Tacitus'un aktardığı anlatım, içerdiği ayrıntı düzeyi ve askerî değerlendirmelerin yönü bakımından, Corbulo'nun kendi rolünü öne çıkaran ve rakibini olumsuzlayan bir bakış açısının izlerini yansıtmaktadır. Bu durum, söz konusu anlatının doğrudan Corbulo'ya ait bağımsız bir metinden alınmış olduğunu kesin olarak göstermemekle birlikte, onun perspektifine dayanan bir aktarımın Tacitus'un metnine yansımış olabileceğini düşündürmektedir. Tacitus, bu olayı şu şekilde aktarır:

“Buna rağmen, kuşatma altındaki ordunun erzak tedarikinin yeterli olduğu tespit edilmiş ve ambarları ateşe verilmiştir. Öte yandan Corbulo, Parthların erzak ve yem sıkıntısı nedeniyle kuşatmayı bırakacaklarını ve kendisinin de yalnızca üç günlük mesafede bulunduğunu bildirmiştir. Ayrıca Paetus’un, Nero’nun barışı kabul edip etmeyeceğine dair mektuplar geri getirilinceye kadar hiçbir Romalının Armenia’ya girmeyeceğini, kralın bu hususu doğrulamak üzere gönderdiği kişilerin huzurunda, sancaklar önünde yemin ederek güvence altına aldığını da ekler. Bu anlatım, utancı büyütmek amacıyla kurgulanmış gibi görünse de diğer hususlar gizli değildir: Bir günde kırk bin adımlık mesafenin aşıldığı, yaralıların yol boyunca terk edildiği ve bu paniğin savaş alanında yaşanacak bir bozgun kadar utanç verici olduğu belirtilmektedir.”³

Tacitus, söz konusu paragrafta (*Tac. Ann.* 15.16) genel kabul gören ve bağımsız kaynaklarla doğrulanabilen unsurlar ile yalnızca Corbulo’ya atfedilebilecek anlatıya dayanan daha tartışmalı unsurları dikkat çekici bir biçimde ayırmaktadır. Fabia’nın (1893: 335) da vurguladığı üzere bu durum, Corbulo’nun metinlerinin Tacitus için mutlak ve sorgulanamaz birincil bir kaynak olmadığını, aksine tarihçinin bu malzemeye ihtiyatla yaklaştığını göstermektedir. Benzer şekilde Hammond’ın değerlendirmesi de Tacitus’un Corbulo’ya atfedilen anlatılarda yer alan abartılı unsurları doğrudan benimsemek yerine, bunları mesafeli bir biçimde aktardığını ve belirli bir eleştirel bağımsızlık koruduğunu ortaya koymaktadır (Hammond, 1934: 99).

Bu noktada Tacitus’un metninde kullandığı *constitit* fiilinin işlevi özellikle dikkat çekicidir. Latince *constare* fiili temel olarak “sabittir”, “kesinleşmiştir” veya “tespit edilmiştir” anlamlarına gelse de (Lewis-Short, 1956: s.v. *consto*) Tacitus’un buradaki kullanımı, her zaman geniş ölçüde doğrulanmış ve bağımsız bir anlatı geleneğine işaret etmemekte, aksine, bu tür ifadeler bazı bağlamlarda daha sınırlı ve belirli bir aktarım zincirine dayanan bilgilerin sunumunda da kullanılabilir. Bu çerçevede *constitit* fiilinin burada kullanılması, söz konusu bilginin yaygın ve bağımsız kaynaklardan ziyade, daha dar bir aktarım çerçevesine, muhtemelen Corbulo’ya atfedilebilecek bir anlatıya dayandığını düşündürmektedir. Dolayısıyla bu pasaj, Corbulo’ya atfedilen bilginin doğrudan ve tarafsız bir

³ Ceterum obsessis adeo suppeditavisse rem frumentariam constitit ut horreis ignem inicerent, contraque prodiderit Corbulo Parthos inopes copiarum et pabulo attrito relictos oppugnationem, neque se plus tridui itinere afuisse. Adicit iure iurando Paeti cautum apud signa, adstantibus iis quos testificando rex misisset, neminem Romanum Armeniam ingressurum donec referrentur litterae Neronis an paci adnueret. Quae ut augendae infamiae composita, sic reliqua non in obscuro habentur, una die quadraginta milium spatium emensum esse Paetum, desertis passim sauciis, neque minus deformem illam fugientium trepidationem quam si terga in acie vertissent (*Tac. Ann.* 15.16).

tarihsel kayıt olmaktan ziyade, belirli bir bakış açısıyla şekillenmiş seçici bir sunuma dayandığını düşündürmektedir.

Bu kullanım, tartışmanın en dikkat çeken noktasına doğrudan temas etmektedir: Tacitus gerçekten Corbulo'nun edebî bir *commentarius*una mı dayanmıştır, yoksa yalnızca dolaylı bir anlatı geleneğinin ya da resmî belgelerin aktarıcısı mıdır? Eğer *constitut* ile işaretlenen bilginin kaynağı Corbulo'nun kendisi ise bu durum Tacitus'un en azından Corbulo'ya atfedilebilecek bir yazılı rapor ya da *commentarius* niteliği taşıyan pratik bir belgeye dolaylı biçimde erişmiş olabileceğini düşündürmektedir.⁴ Daha açık ifade etmek gerekirse, Tacitus'un Plinius ve Agrippina örneklerinde olduğu gibi bir yazarın eserine açıkça atıf yapan ifadelerle burada yer vermemesi, söz konusu bilginin yazılı bir *commentariustan* mı yoksa sözlü ya da dolaylı bir aktarım yoluyla mı geldiğini kesin olarak belirlemeyi güçleştirmektedir. Bu bağlamda mesele, Corbulo'ya ait bir anlatının bulunup bulunmadığından ziyade, bu anlatının hangi biçimde dolaşıma girdiğiyle ilgilidir. Nitekim Hammond'ın aktardığı literatür tartışmalarında Schur'un da vurguladığı üzere (Hammond, 1934: 81), Tacitus'un bu tür formel bir atıftan kaçınması, kullanılan malzemenin yayımlanmış ve edebî bir *commentarius* metninden ziyade, Corbulo'nun *Senatus*'a gönderdiği askerî yazışmalar ya da *acta senatus* gibi dolaylı ve kurumsal aktarım kanalları üzerinden ulaşılmış olabileceğini düşündürmektedir.

Dolayısıyla formel atıf eksikliği ve *constitut* fiilinin işlevi, Corbulo'ya atfedilen metinlerin niteliğine ilişkin tartışmayı tek başına kesin biçimde çözmekle birlikte, onun metinsel mirasının bağımsız ve edebî bir anı eserinden ziyade, askerî ve idarî bağlamda üretilmiş yazılı malzemelerle ilişkili olabileceğine işaret eden önemli filolojik göstergeler olarak değerlendirilmelidir.

Öte yandan, Tacitus ile Cassius Dio'nun Corbulo'ya ilişkin anlatılarında gözlemlenen belirgin paralellikler, yalnızca benzer tarihsel olayların aktarımından ibaret olmayıp, her iki yazarın da birbiriyle ilişkili bir aktarım

⁴ Tacitus, *Annales* 1.69'da Yaşlı Agrippina'nın davranışlarını aktarırken, açık bir kaynak atfı yaparak şu ifadeleri kullanır: "C. Plinius, *Bellorum Germaniae* yazarı, Yaşlı Agrippina'nın köprüünün başında durduğunu ve geri dönen *legiolara* övgüler ve teşekkürler sunduğunu aktarmaktadır" (Tac. *Ann.* 1.69). *Annales* 4.53'te ise Genç Agrippina hakkında diğer hiçbir kaynakta bulunmayan bir bilgi aktarılırken şu ifadeye yer verir: "Bu bilgiyi, yıllık tarihçilerin yazmadığı hâliyle, imparator Nero'nun annesi olan Agrippina'nın, kendi hayatını ve ailesinin başına gelenleri gelecek kuşaklara aktarmak üzere kaleme aldığı *commentariide* buldum" (Tac. *Ann.* 4.53).

geleneğinden yararlanmış olabileceğini düşündürmektedir. Bu durum, özellikle Corbulo'nun askerî başarılarının her iki anlatıda da benzer bir çerçevede sunulması ve Paetus'un Rhandaia'daki yenilgisinin olumsuz bir biçimde aktarılmasında açıkça görülmektedir (Tac. *Ann.* 15.14-16; Cass. Dio 62.21-22). Bu paralellikler, söz konusu anlatıların arkasında Corbulo'ya atfedilebilecek birincil bir malzemenin bulunup bulunmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Bu malzeme, edebî bir *commentarius* olabileceği gibi Corbulo'nun *Senatus*'a gönderdiği askerî raporlar ya da *acta senatus* gibi resmî kayıtlar aracılığıyla dolaşıma giren bir bilgi birikimi de olabilir. Nitekim Hammond'ın aktardığı değerlendirmelere göre, Cassius Dio'nun Corbulo'ya dolaylı olarak Plinius üzerinden ulaştığı; Tacitus'un ise Cluvius Rufus aracılığıyla Corbulo'nun *Senatus*'a sunduğu askerî raporları kullanmış olabileceği ileri sürülmektedir (Hammond, 1934: 81). Hammond, bu aracı zinciri kabul etmeyerek, her iki yazarın da nihai olarak Corbulo'ya atfedilebilecek anlatılardan yararlandığını belirtmektedir (Hammond, 1934: 81).

Aktarım zincirinin niteliği kesin olarak belirlenemese de her iki yazarın Corbulo'yu disiplin, ölçülülük ve askerî öngörü bakımından öne çıkan bir komutan olarak betimlediği; buna karşılık Paetus'un Rhandaia'daki yenilgisini eleştirel bir çerçevede sunduğu görülmektedir. Dio'nun anlatısında Corbulo'nun ordusunu yeniden düzenleyerek Parth ve Armenia cephesinde üstünlük sağladığı, yaklaşmasının dahi düşman üzerinde etkili olduğu ve Artaxata ile Tigranocerta'daki başarılarının Roma'da karşılık bulduğu vurgulanır (Cass. Dio 62.19-20). Tacitus'ta da benzer şekilde Corbulo'nun gelişi bir dönüm noktası olarak sunulmaktadır. Paetus'un Rhandaia'daki teslimiyeti ise her iki anlatıda da ayrıntılı biçimde yer alır: Paetus'un panik içinde hareket etmesi, kuşatma şartlarını yanlış yönetmesi ve sonunda Parth kralına boyun eğmesi her iki tarihçide de ortak bir anlatı unsuru olarak karşımıza çıkar (Tac. *Ann.* 15.14-16; Cass. Dio 62.21-22).

Bu üslup ve içerik paralellikleri, her iki yazarın da Corbulo lehine şekillenmiş bir anlatı çerçevesinden yararlanmış olabileceğine işaret etmektedir. Bununla birlikte Tacitus, Cassius Dio'dan farklı olarak, kullandığı malzemeye daha eleştirel bir mesafeyle yaklaşmaktadır. Nitekim Tacitus, Corbulo'nun askerî başarılarını yalnızca öne çıkarmakla yetinmez; onu yer yer ihtiyatlılığını abartan ve şöhretini korumaya özen gösteren bir komutan olarak da resmeder (Tac. *Ann.* 13.8.4; 15.3.1; 15.10.7). Özellikle Paetus'a destek sağlama sürecindeki gecikme bağlamında kullanılan ifade, "sağlayacağı yardımın getireceği övgünün artması için" hareket edildiği yönünde bir

yorumu imkân tanımakta ve Corbulo'nun eylemlerinin anlatı içinde nasıl anlamlandırıldığını göstermektedir (Tac. *Ann.* 15.10.7-8). Bu durum, Tacitus'un Corbulo'ya atfedilebilecek malzemeyi doğrudan benimseyen bir aktarımcı olmadığını, aksine onu seçerek ve değerlendirerek kullandığını göstermektedir. Dolayısıyla söz konusu anlatı, tek yönlü bir övgü geleneğinin ürünü olarak değil, farklı bakış açılarının bir arada bulunduğu daha karmaşık bir aktarım sürecinin sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Nitekim Schoonover (1909), Tacitus'un anlatısındaki olumlu unsurları Corbulo hakkında kaleme alınmış övgü amaçlı bir aracı metinle açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu yaklaşım daha sonraki değerlendirmelerde genel kabul görmemiştir (Hammond, 1934: 81). Buna karşılık Tacitus'un anlatısında Corbulo'ya yönelik yer yer mesafeli ve eleştirel bir tonun bulunması (Ash, 2006: 372), tarihçinin tek yönlü bir anlatı geleneğine bağlı kalmadığını göstermektedir.

Plinius'un *Naturalis Historia* adlı eserinde Gnaeus Domitius Corbulo'ya yapılan atıflar, komutanın ardında bıraktığı metinlerin türsel niteliğini belirlemek açısından önemli bir veri sunmaktadır. Ancak bu atıfların içeriği ve Plinius'un kaynak kullanım yöntemi, Corbulo'nun düzenli askerî raporlarının ötesinde, Caesar tarzı edebî niteliğe sahip bir metin kaleme alıp almadığı sorusunu açık bırakmaktadır. Bu bağlamda, doğrudan atıfların niteliğinin incelenmesi önem taşımaktadır. Corbulo'nun adı, *Naturalis Historia*'nın 5. ve 6. kitaplarında yer alan otoriteler listesinde geçmektedir. Ayrıca, MS 59 yılında meydana gelen bir güneş tutulmasının zamanı hakkında bilgilerin verildiği bölümde (Plin. *HN* 2.180) ve Euphrates Nehri'nin kaynağına ilişkin bir tartışmada (Plin. *HN* 5.83), Licinius Mucianus ile birlikte Corbulo'ya atıf yapılmaktadır. Bu tür atıflar, Corbulo'ya ait olası bir yazılı aktarımın varlığına işaret etmekle birlikte, bunların doğrudan edebî bir *commentarius* geleneğiyle ilişkilendirilmesi ihtiyatla ele alınmalıdır (Ash, 2006: 359).

Öte yandan Corbulo'nun maiyetinde görev yapmış olan Licinius Mucianus'un da askerî anılarını kaleme almış olması (Ash, 2006: 359), komutanın çevresinde yazılı ve sözlü aktarımın iç içe geçtiği bir bilgi dolaşımının bulunduğunu göstermektedir. Bu durum, Corbulo'ya ilişkin bilgilerin tek bir metne değil, farklı kanallar üzerinden aktarılan daha geniş bir malzemeye dayandığını düşündürmektedir.

Buna ek olarak Plinius, 6. kitabın 40. bölümünde coğrafi bir hatayı düzeltirken şöyle belirtir: “Bu noktada, hatta kısa süre önce Armenia'da

Corbulo ile birlikte görev yapmış olanlar arasında bile yaygın olan bir yanlış düzeltilmelidir.” Burada söz konusu hata, *Portae Caucasiae* ile *Portae Caspiae*’nin karıştırılmasına, başka bir deyişle Kafkas geçidinin Hazar geçidiyle özdeşleştirilmesine dayanmaktadır (Hammond, 1934: 91). Bu ifade, Corbulo’nun yalnızca yazılı raporlarıyla değil, onunla birlikte görev yapan kişilerin tanıklıkları aracılığıyla da bir bilgi kaynağı hâline geldiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Plinius, *Naturalis Historia*’nın 6. kitabının 23. bölümünde ise Gnaeus Domitius Corbulo’yu yalnızca isim olarak anmakla kalmaz; doğudaki askeri faaliyetlerine dayanarak elde edilen bilgilerin aktarımına özel bir önem atfeder. Bu bölümde, Plinius şu ifadeleri kullanır: “İrmak boyunca iç bölge tamamlandı ve çevresinde yaşayan herkesle ilgili bilgi verildi; şimdi, iç denizde yer alan geniş bir körfez aktarılmalıdır ki burada birçok şeyi eskilerden farklı şekilde sunacağımı inkâr etmiyorum; çünkü Domitius Corbulo’nun yakın zamanda burada yürüttüğü faaliyetler ile oradan gönderilen kralların ya da onların çocuklarının rehin olarak gelmeleri vesilesiyle bu bilgiler son derece titizlikle araştırılmıştır” (Plin. *HN* 6.23).

Bu pasaj, Corbulo’nun Plinius’un bilgi kaynakları arasındaki konumunu belirlemek açısından özellikle önemlidir. Bununla birlikte, söz konusu ifadenin doğrudan Corbulo’ya ait bir metne işaret edip etmediği açık değildir. Metnin Latincesi (*ampla perquisita cura rebus nuper in eo gestis a Domitio Corbulone regibusque inde missis supplicibus aut regum liberis obsidibus*) hem cümle yapısı hem de bağlaç ilişkileri bakımından farklı yorumlara imkân tanımaktadır. Özellikle *regibusque inde missis* ifadesindeki *-que* bağlacının hangi unsurları birbirine bağladığı, metnin anlamını doğrudan etkilemektedir. Bu yapının *a Domitio Corbulone* ile birlikte okunması durumunda Corbulo, yalnızca doğu seferlerinin yürütücüsü değil, aynı zamanda Plinius’un aktardığı bilgilerin doğrudan kaynağı olarak da değerlendirilebilir. Böyle bir yorum, Plinius’un verilerini Corbulo’nun kaleme aldığı bir metinden aldığı ihtimalini gündeme getirir ve dolayısıyla komutanın yazılı bir anlatı bırakmış olabileceğini düşündürür. Buna karşılık aynı ifade, cümlelerin diğer unsurlarıyla birlikte bir *ablativus absolutus* yapısı olarak da değerlendirilebilir. Bu durumda *rebus ... gestis* ve *regibus ... missis* ifadeleri, ana fiilden bağımsız olarak yalnızca bağlamı açıklayan unsurlar hâline gelir. Böyle bir okumada cümlelerin anlamı şu şekilde yapılandırılabilir: “Burada aktarılacak bilgiler, bölgede yakın zamanda meydana gelen olaylar ile oradan gönderilen krallar ve rehin olarak gönderilen çocuklar temel alınarak büyük bir dikkatle araştırılmıştır.”

Bu iki okuma arasındaki fark, Corbulo'nun Plinius'un metnindeki konumunu doğrudan etkilemektedir. İlk durumda Corbulo, yazılı bir anlatının sahibi olarak öne çıkarken; ikinci durumda, onun faaliyetleri yalnızca bilginin olduğu tarihsel bağlamın bir parçası hâline gelir. Dolayısıyla bu pasaj, Corbulo'ya atfedilen metinsel mirasın doğasını kesin biçimde belirlemekten ziyade, farklı yorumlara açık bir filolojik problem alanı sunduğunu göstermektedir.

Bu filolojik açıklamalar çerçevesinde Plinius'un amacı, Corbulo'yu olayları bizzat kaleme almış bir yazar olarak sunmak değil; doğu seferleri sonrasında oluşan tarihsel bağlamın merkezindeki figürlerden biri olarak konumlandırmaktır. Corbulo burada, Plinius'un bilgiyi derlemesini mümkün kılan askerî ve siyasî süreçlerin bir unsuru olarak görünür; aktarılan bilgilerin kaynağı ise onun kaleme aldığı bağımsız bir metinden ziyade, seferler sırasında elde edilen gözlemler, yerel tanıklıklar ve muhtemelen resmî raporlar olarak anlaşılmalıdır.

Bu bağlamda *ablativus absolutus* yapısının sunduğu okuma özellikle dikkat çekicidir. Bu yapının benimsenmesi durumunda, metinde yer alan ifadeler Corbulo'yu doğrudan bir bilgi kaynağı hâline getirmekten ziyade, bilgilerin olduğu tarihsel bağlamı betimleyen unsurlar olarak işlev görmektedir. Böyle bir yorumda Corbulo, Plinius'un anlatısında bir "yazar-otorite" olarak değil, dolaylı bir bilgi sağlayıcısı olarak konumlandırılır. Bu yaklaşım, *Naturalis Historia* 6.40'ta yer alan ve Corbulo ile maiyetine atfedilen coğrafi bir hatanın düzeltilmesi bağlamında da desteklenmektedir. Plinius'un burada sergilediği eleştirel tutum, aktarılan bilgilerin doğrudan ve güvenilir bir yazılı kaynaktan değil, askerî çevrelerde dolaşan ve farklı tanıklıklar aracılığıyla aktarılan malzemeden türediğini göstermektedir. Bu durum, Corbulo'nun yalnızca kendi yazılı raporlarıyla değil, onunla birlikte görev yapan kişilerin aktarımları üzerinden de bir bilgi kaynağı hâline geldiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla metindeki iki farklı okuma arasında belirleyici olan husus, yalnızca dilbilgisel bir tercih değil; Corbulo'nun Plinius'un anlatısındaki konumunun nasıl anlaşılması gerektiğidir. İlk okuma Corbulo'yu doğrudan bir yazar ve otorite olarak öne çıkarırken, *ablativus absolutus* yorumu onu tarihsel bağlamın bir parçası ve dolaylı bir aktarımın unsuru hâline getirir.

Plinius'un *Naturalis Historia*'sındaki veriler değerlendirildiğinde, Corbulo'ya atfedilen metinsel mirasın doğrudan bağımsız ve edebî bir *commentarius* olarak yorumlanmasından ziyade, askerî faaliyetler sırasında

üretilmiş ve farklı kanallar aracılığıyla dolaşıma girmiş çok katmanlı bir bilgi birikimi çerçevesinde ele alınması daha tutarlı görünmektedir. Nitekim Plinius, Corbulo'yu kimi yerlerde doğrudan bir bilgi kaynağı olarak kullanmaktan ziyade, onun faaliyetleri etrafında şekillenen aktarım ağının bir parçası olarak anmaktadır.

Bununla birlikte, *Naturalis Historia*'nın 6. kitabının dizininde Corbulo'nun bir otorite olarak yer alması, bazı araştırmacıların onun mutlaka yazılı bir eser kaleme aldığı ve Plinius'un da bu metinden yararlandığı sonucuna ulaşmasına yol açmıştır (Ash, 2006: 359). Ancak Plinius'un dizinleri, doğrudan kullanılan yazılı kaynakları sistematik biçimde yansıtan güvenilir bir bibliyografya olmaktan ziyade, farklı türde bilgi kaynaklarını bir araya getiren karmaşık bir derleme pratiğinin ürünüdür (Brunn, 1856; Münzer, 1897; Sallmann, 1971). Nitekim eserin önsözünde yaklaşık yüz otoriteden yararlanıldığı belirtilmesine rağmen, dizinlerde bu sayının 473'e ulaşması, bu yapının doğrudan ve tutarlı bir kaynak listesi olarak değerlendirilemeyeceğini açıkça göstermektedir.

Plinius'un kaynak kullanımına ilişkin bir diğer dikkat çekici husus, metin içinde anılan bazı kişilerin dizinlerde yer almamasıdır. Bu durum, onun bilgi derleme sürecinde yazılı ve sözlü kaynaklar arasında kesin bir ayırım yapmadığını ve dizinlerin bu ayrımı yansıtmayacak biçimde düzenlenmediğini düşündürmektedir. Genel kabul gören yoruma göre, Plinius yaklaşık yüz civarında yazılı kaynağı doğrudan kullanmış; buna karşılık dolaylı biçimde yararlandığı ya da sözlü olarak edindiği bilgileri de metne dâhil etmiş, ancak bu isimleri her zaman dizine yansıtmamıştır. Bununla birlikte, hangi isimlerin hangi ölçütlere göre dizine alındığı konusunda kesin ve genel kabul görmüş bir açıklama bulunmamaktadır (Kroll, *RE* 21: 424-425).

Bu çerçevede, Corbulo'nun yalnızca dizinde yer almasına dayanarak onu klasik anlamda bir *commentarius* yazarı olarak değerlendirmek ihtiyatla ele alınmalıdır. Zira Plinius'un kendisi, Corbulo'nun komutası altında Germania'da görev yapmış ve bu sayede hem onun *Senatus*'a gönderdiği resmî askerî yazışmalara hem de seferlere ilişkin bilgi akışına doğrudan erişim imkânı bulmuştur (Ash, 2006: 359-364). Ayrıca Tacitus'un anlatısına ilişkin literatürde, Corbulo'ya ait malzemenin *acta senatus* gibi resmî kayıtlar aracılığıyla dolaylı biçimde dolaşıma girdiği yönünde tartışmalar da mevcuttur (Hammond, 1934: 81).

Bu bağlamda öne sürülen görüşlerden biri, Plinius'un dizinlerde yalnızca yazılı eserlerinden alıntı yaptığı kişilere yer verdiğidir. Bu yoruma göre, bilgi

sözlü olarak edinilmiş ve ilgili kişi metinde geçse bile dizinde bulunmayabilir. *Naturalis Historia*'nın 10. kitabında Egnatius'un metinde anılmasına rağmen dizinde yer almaması bu yaklaşımı destekler (Kroll, *RE* 21: 424-425). Ancak bu açıklama tüm durumu tatmin edici biçimde karşılamaz çünkü 6. kitabın dizininde geçen Alexander Magnus örneğinde, Plinius'un aktardığı bilgilerin kaynağı yazılı bir esere değil, onunla birlikte sefere katılmış kişilerin tanıklıklarına dayanmaktadır. Bu durum, bir ismin dizinde bulunmasının Plinius'un o kişiye ait yazılı bir yapıttan yararlandığı anlamına gelmediğini açıkça göstermektedir. Dolayısıyla Corbulo'nun dizinde yer alması da onun mutlaka bir *commentarius* kaleme aldığına doğrudan kanıt olarak görülemez.

Buna karşılık, Plinius'un Corbulo'ya yaptığı atıflar sınırlı ve bağlamsal nitelikte olup, tek başına onun bağımsız ve edebî bir *commentarius* kaleme aldığı sonucunu desteklemez. Ayrıca Plinius'un dizinleri oluştururken çeşitli tutarsızlıklar ve eksiklikler barındırdığı da açıktır. Nitekim yazarın sıkça başvurduğu Licinius Mucianus'un 14., 28., 32. ve 34. kitaplarda metin içinde açıkça anılmasına rağmen bu kitapların dizinlerinde yer almaması (Ash, 2006: 359), dizinlerin sistematik ve güvenilir bir bibliyografya sunmaktan ziyade derleme sürecinin pratik koşulları içinde şekillendiğini göstermektedir. Bu çerçevede, Corbulo'nun dizinde yer alması, onun mutlaka yazılı bir *commentarius* bıraktığını göstermez, aksine Plinius'un bilgi toplama sürecinde Corbulo'nun tarihsel rolünü dikkate aldığını, ancak bu rolün yazılı bir metne dayanıp dayanmadığının belirsiz kaldığını düşündürür.

Plinius'ta Gnaeus Domitius Corbulo'ya dair iki önemli atıf daha yer almaktadır. Bu örnekler, onun doğrudan yazılı bir eser kaleme almasa da resmî raporlar aracılığıyla bilgi aktarmış olabileceğini düşündürmektedir. *Naturalis Historia* 2.180'de, MS 59 yılında gözlemlenen bir güneş tutulmasına ilişkin olarak: "Güneş tutulmasının... Armenia'da Komutan Corbulo tarafından sabah saat 10 ile 11 arasında gözlemlendiği bildirildi" ifadesi yer alır. Benzer şekilde, 5.83'te Euphrates'in kaynağına ilişkin bilgi aktarılırken Corbulo yeniden anılır: "Corbulo, nehrin kaynağını Ago Dağı'nda; Licinius Mucianus ise Capoten adı verilen dağın eteklerinde göstermektedir...".

Bununla birlikte bu pasajlarda bilginin doğrudan Corbulo'dan mı yoksa onun çevresinden mi geldiği kesin değildir. Nitekim aynı bağlamda adı geçen Licinius Mucianus'un, Corbulo'nun maiyetinde görev yapmış ve kendi askerî anılarını kaleme almış bir figür olduğu bilinmektedir (Ash, 2006: 359). Ayrıca her iki ismin de eserin 5. ve 6. kitaplarının dizinlerinde ardışık biçimde yer alması, aktarılan bilginin doğrudan Corbulo'ya değil, onun çevresinde oluşan

askerî ve idarî bilgi ağına dayanmış olabileceğini düşündürmektedir. Bu durum, Plinius'un coğrafi ve astronomik verileri Corbulo'ya atfedilen tekil bir metinden ziyade, onun komutası altında şekillenen çok katmanlı bir bilgi dolaşımı içinden derlemiş olabileceğine işaret eder. Bu veriler ışığında, Corbulo'nun doğu seferlerine dair gelişmeleri resmî yazışmalarla Roma'ya iletildiği ve bu belgelerin bir kısmının *Senatus* kayıtlarında muhafaza edilmiş olabileceği yönündeki görüş daha sağlam bir temele dayanmaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, Gnaeus Domitius Corbulo'nun *commentarius* geleneği içindeki yeri ve ona atfedilen mirasın niteliği yeniden değerlendirmiştir. Antik kaynaklarda Corbulo'nun doğu seferlerine ilişkin aktarılan özgün ayrıntılar, onun döneminde üretilen askerî ve idarî bilgi akışının merkezinde yer aldığını açıkça göstermektedir. Bununla birlikte filolojik ve metinsel veriler, bu bilgilerin Caesar'ın *Commentarii de Bello Gallico* ve *de Bello Civili*'sinde olduğu gibi edebî niteliğe sahip, yayımlanmış bir *commentarius* metnine dayandığını ortaya koyacak doğrudan bir kanıt sunmamaktadır. Plinius ve Tacitus'un Corbulo'ya yaptığı göndermeler, onunla ilişkilendirilen bir bilgi birikiminin kullanıldığını gösterse de bu malzemenin yazılı bir eser mi yoksa dolaylı aktarım kanalları aracılığıyla dolaşıma giren veriler mi olduğu kesin biçimde belirlenememektedir.

Tacitus'un anlatımındaki ihtiyatlı ifade tercihleri, söz konusu bilgilerin tekil ve doğrudan bir tanıklığa dayanmadığını düşündürmektedir. Buna karşılık Cassius Dio'nun Corbulo tasviri, Tacitus ile önemli paralellikler sergileyerek, Corbulo'ya dayanan bir aktarım geleneğinin farklı tarihçiler aracılığıyla dolaşımda olduğunu göstermektedir. Ancak ne Tacitus ne de Cassius Dio, Corbulo'ya ait bağımsız bir *commentarius*un varlığını açık biçimde doğrulamaktadır. Kaynakların yapısı ve aktarım biçimi, Corbulo'nun Caesar örneğinde olduğu gibi edebî bir komutan-yazar kimliğinden ziyade, seferlere ilişkin bilgilerin farklı düzeylerde üretilip aktarıldığı bir süreç içinde yer aldığını ortaya koymaktadır.

Bu bulgular ışığında Corbulo, *commentarius* türünün doğrudan bir temsilcisi olarak değil, bu geleneğin İmparatorluk Dönemi'ndeki dönüşümünü anlamaya imkân tanıyan bir ara figür olarak değerlendirilmelidir. Onun seferlerine ilişkin bilgilerin sonraki tarih yazımında ayrıntılı biçimde yer alması, bu malzemenin bireysel bir edebî üretimden ziyade, askerî ve idarî bağlamda üretilmiş ve farklı aktarım kanalları aracılığıyla dolaşıma girmiş bir bilgi bütününe dayandığını

göstermektedir. Bu çerçevede Corbulo örneği, *commentarius*un bu dönemde tekil ve sabit bir edebî tür olmaktan ziyade, idarî kayıt, kişisel gözlem ve tarihsel temsil arasında konumlanan çok katmanlı bir yazım pratiği olarak varlığını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

Antik Kaynaklar

- CAES. *BC* = Caesar, *Commentarii de Bello Civili* (translated by A. G. Peskett), Loeb Classical Library 39, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1914.
- CAES. *BG* = Caesar, *Commentarii de Bello Gallico* (translated by H. J. Edwards), Loeb Classical Library 72, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1917.
- CASS. *DIO* = Cassius Dio, *Roman History*, Vol. VII, Books 56-60 (translated by E. Cary ve H. B. Foster), Loeb Classical Library 175, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1924; Vol. VIII, Books 61-70 (translated by E. Cary ve H. B. Foster), Loeb Classical Library 176, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1925.
- CIC. *ATT.* = Cicero, *Letters to Atticus*, Vol. I, Books 1-8 (translated by D. R. Shackleton Bailey), Loeb Classical Library 7, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.
- CIC. *BRUT.* = Cicero, *Brutus. Orator* (translated by G. L. Hendrickson ve H. M. Hubbell), Loeb Classical Library 342, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1939.
- CIC. *FAM.* = Cicero, *Letters to Friends*, Vol. I (translated by D. R. Shackleton Bailey), Loeb Classical Library 205, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001.
- IUV. = Juvenal, *Juvenal and Persius* (translated by S. M. Braund), Loeb Classical Library 91, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2004.
- PLIN. *HN* = Pliny, *Natural History*, Vol. I-II (translated by H. Rackham), Loeb Classical Library 330, 352, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1938-1942.
- SUET. *IUL.*; *CALIG.* = Suetonius, *Lives of the Caesars*, Vol. I (translated by J. C. Rolfe), Loeb Classical Library 31, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1914.
- TAC. *ANN.* = Tacitus, *Annals*, Vol. I-IV (translated by J. Jackson), Loeb Classical Library 249, 312, 322, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931-1937.

Modern Kaynaklar

- ADCOCK, Francis E. (1956), *Caesar as Man of Letters*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BARDON, Henri (1952), *La littérature latine inconnue*, II, Les Belles Lettres, Paris.
- BRUNN, Heinrich von (1856), *De Auctorum Indicibus Plinianis Disputatio Isagogica*, Bonn.
- DE KORT, Jan-Willem ve RACZYNSKI-HENK, Yannick (2014), “The Fossa Corbulonis between the Rhine and Meuse Estuaries in the Western Netherlands”, *Water History*, 6, 51-71.
- DESSAU, Hermann (1892-1916), *Inscriptiones Latinae Selectae*, Weidmann, Berlin.
- FABIA, Philippe (1893), *Les Sources de Tacite dans les Histoires et les Annales*, Paris.
- GILMARTIN, Kristine (1973), “Corbulo’s Campaigns in the East”, *Historia*, 22, 585-626.
- GOLDSWORTHY, Adrian (2006), *Caesar: Life of a Colossus*, Yale University Press, New Haven.
- KROLL, Wilhelm (1909), “Egnatius”, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, VI, 424-425, Stuttgart.
- LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert ve JONES, Henry Stuart (1996), *A Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford.
- MIRMONT, H. de La Ville de (1915), “Cn. Domitius Corbulo”, *Revue Historique*, 118, 1-53.
- MÜNZER, Friedrich (1897), *Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius*, Berlin.
- OGILVIE, Robert Maxwell (1982), “Commentarius”, Ed. S. Hornblower vd., *The Cambridge History of Classical Literature*, Cambridge University Press, Cambridge, 281.
- PETER, Hermann (1914), *Historicorum Romanorum Reliquiae*, B. G. Teubner, Leipzig.
- PROSOPOGRAPHIA IMPERII ROMANI (1897-), De Gruyter, Berlin.
- SALLMANN, Klaus (1971), *Die Geographie des älteren Plinius in ihrem Verhältnis zu Varro*, De Gruyter, Berlin-New York.
- SCHOONOVER, Donald T. (1909), *A Study of Cn. Domitius Corbulo as Found in the “Annals” of Tacitus*, Doktora Tezi, University of Chicago, Chicago.
- SYME, Ronald (1958), *Tacitus*, Clarendon Press, Oxford.
- SYME, Ronald (1970), “Domitius Corbulo”, *The Journal of Roman Studies*, 60, 27-39.

- VERVAET, Frederik Juliaan (2002), “Domitius Corbulo and the Senatorial Opposition to the Reign of Nero”, *Ancient Society*, 32, 135-193.
- VERVAET, Frederik Juliaan (2003), “Domitius Corbulo and the Rise of the Flavian Dynasty”, *Historia*, 52(4), 436-464.
- WOODMAN, A. J. (2012), “Commentarii”, Ed. S. Hornblower vd., *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford.

“YAZARIN ÖLÜMÜ” TEMASINDA GADAMER

Gadamer on the theme “The Death of the Author”

Emine AYDOĞAN*

ÖZ: Yirminci yüzyıl felsefi Hermeneutik hareketinin önemli bir ismi olan Hans-Georg Gadamer, felsefi hermeneutiği metodolojik bir sorun olmaktan çıkararak anlamayı ontolojik bir temele oturtan ve Heidegger’in varlık felsefesinden derinlemesine etkilenen önemli bir düşünürdür. Dil, tarih ve gelenek kavramlarını merkeze alan Gadamer, modernitenin yöntem fetişizmine, Kartezyen öznenin katı rasyonalizmine ve önyargıya karşı önyargıya yönelik eleştirel tutumuyla öne çıkar. Aynı zamanda, hermeneutik mirası sentezleyerek, anlama edimini diyalojik ve tarihsel bir süreç olarak yeniden tanımlayan Gadamer, metin-yazar-okur ilişkisinde, yazarın niyetini mutlak belirleyici sayan hermeneutik anlayışı reddeder. Ona göre anlam, metin ile yazar ve okurun tarihsel ufuklarının kaynaşması sürecinde dinamik olarak inşa edilir. Bu perspektif, ‘yazarın ölümü’ temasına, yazar otoritesini yapıbozuma uğratan postmodern yaklaşımlardan farklı bir yaklaşım getirir. Yazar, mutlak otorite değil, ancak diyaloga katılan bir ses olarak varlığını sürdürür. Bu çalışma, Gadamer’in hermeneutik sisteminde metnin, yazarın ve okurun nasıl bir diyalektik içinde konumlandığını ve bu bağlamda ‘yazarın ölümü’ tartışmasına nasıl bir katkı sunduğunu analiz etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Gadamer, Hermeneutik, Yazarın Ölümü, Yazarın Niyeti, Diyalektik

ABSTRACT: Hans-Georg Gadamer, a significant figure in twentieth-century philosophical hermeneutics, transformed philosophical hermeneutics from a methodological problem into an ontological basis for understanding and was deeply influenced by Heidegger’s philosophy of being. Gadamer stands out with his critical stance against the method fetishism of modernity, the strict rationalism of the Cartesian subject and against prejudice, by placing the concepts of language, history and tradition at the centre. At the same time, by synthesizing hermeneutic formation and reorganizing the act of understanding as a dialogical and historical process, Gadamer rejects the hermeneutic understanding that considers the author’s intention as absolute in determinant the text-writer-reader relationship. According to him, meaning is constructed dynamically in the process of merging the text with the historical horizons of the writer and reader. This perspective offers a distinct approach to

* Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum, e.aydogan@atauniedu.tr, ORCID: 0000-0001-5173-3034



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 12.09.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 10.04.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

the theme of the ‘death of the author,’ diverging from postmodern approaches that deconstruct authorial authority. The author remains a voice participating in the dialogue, not an absolute authority. This study aims to analyze the dialectical relationship between the text, the author, and the reader within Gadamer’s hermeneutic system, and how this contributes to the discussion of the ‘death of the author’ in this context.

Keywords: Gadamer, Hermeneutics, Death of the Author, Authorial Intention, Dialectic

Cite as / Atıf: AYDOĞAN, E. (2026). “Yazarın Ölümü” Temasında Gadamer. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 285-303. <https://doi.org/10.33207/trkede.1782992>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.

Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Çağdaş dönemde klasik yazar işlevine yönelik postyapısalcı meydan okuma ‘yazarın ölümü’ teması olarak kendisini gösterir. Roland Barthes’ın “Yazarın Ölümü” yazısıyla düşünce sahnesine yerleşen bu tema, metnin anlamını yaratma otoritesini yazardan okuyucuya devreden bir paradigmayı temsil eder. Hem yapısalcı hem de postyapısalcı düşünce içerisinde konumlanan bir kuramcı olarak, metin ile yazar arasındaki ilişkiyi sorunsallaştıran Barthes, yazarı “modern toplumun bir icadı” olarak tanımlar. Barthes, yazarın imparatorluğunun ilkin Nietzscheci “Kim konuşuyor?” sorusuna, “yazarın değil dilin konuştuğunu” söyleyen Mallarmé tarafından ve sonrasında da Valéry, Proust ve Sürrealistlere uzanan bir çizgide sarsıldığını açıklayan bir yol izler. Barthes, “okurun doğumunun bedeli yazarın ölümü” olacaktır diyerek yazının geleceği için miti ters çevirir (Barthes, 2013: 62-63, 68). Sonrasında bu tema özellikle Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi Postyapısalcı düşünürlerin metne yaklaşımında belirginleşirken, anlamın sabit bir merkezden değil, metnin çoğul yapısından ve okurla kurduğu ilişkiden doğduğu öne sürülür. Foucault ‘Yazar nedir?’ sorusuna ‘Kimin konuştuğunun ne önemi var?’ sorusuyla başlayıp ve Samuel Beckett’tan ödünç aldığını söylediği “Kimin konuştuğunun ne önemi var, birisi kimin konuştuğunun ne önemi var dedi” (Foucault, 2014: 229) diye cevap verirken yazan öznenin metinde, kişisel kimliğinin izlerini silmesi ve yazma oyununda ölü adam rolünü üstlenmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü dilin sonsuz labirentinden çıkış ancak yazarın metinsel varlığının sona ermesiyle, bir anlamda yazarın ölümüyle gerçekleşebilir.¹ Derrida’ya bakıldığında ise onun için yazı, yazarın kontrolünden çıkan ve kendi kendine işleyen bir mekanizmadır. Yazar ölse bile, geçici olarak uzaklaşsa bile, metin okunmaya ve yeniden yorumlanmaya devam eder. Yazarın kastetmek istediği anlam, metnin üretim anından itibaren kaybolur. Metin, yazarın niyetinden bağımsız olarak okurlar tarafından yeniden inşa edilir. Derrida anlamın yazara değil, metnin

¹ Barthes ve Foucault, “1960’ların ortalarında yazarı öldürüp sonra bu fikri yeniden konumlandıran iki düşünür” (Burke, 2008: XVII).

kendisine ve okura ait olduğunu düşünür (Derrida, 1988: 8).² Dolayısıyla Derrida'ya göre bir metnin anlamı, okuyucunun yaratıcı deneyimiyle şekillenir ve bu süreç 'aşılama' kavramıyla açıklanır. Okuyucu, metni yorumlarken kendi birikimini, bağlamını ve perspektifini metne aşılır ve böylece her okuma, benzersiz bir anlam evreni yaratır. Dolayısıyla anlam sabit ve tek değildir, her okuyucunun katkısıyla sürekli yeniden üretilir (Derrida'dan aktaran Hekman, 1999: 250).

Özetle Postyapısalcı isimlerle özdeşleşen 'yazarın ölümü' temasını Hans-Georg Gadamer'in hermeneutik felsefesiyle karşılaştırdığımızda, farklı bir perspektif belirir. Gadamer'in hermeneutik felsefesi, bu iddiaya diyalog, gelenek ve yorumsal süreçler açısından farklı bir perspektifle yaklaşır. Bu makalede, Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem* eserinde şekillenen hermeneutik yaklaşımı merkeze alarak, 'yazarın ölümü' teması ele alınmaya çalışılacaktır. Gadamer'in vurguladığı anlama etkinliğinde ve yorumsal süreçte yazarın konumu sorgulanacaktır.

Gadamer'de 'Dünyaya Atılmışlığın Hermeneutiği'

Genel olarak bakıldığında hermeneutik modern anlamıyla F. Schleiermacher ile başlatılsa da öncesinde, Tanrıların mesajlarını insanlara aktarma, çevirme ve yorumlama görevini yerine getiren, bir yüzü Tanrı'ya, bir yüzü insanlara dönük eski Yunan mitolojik tanrısı Hermes'e geri götürülür. Tanrıların mesajlarını ölümlülere ileten Hermes'in bu eylemi dümdüz bir aktarım olmanın aksine, tanrısal buyrukların ölümlülerin diline onların anlayacakları şekilde çevrilmesi etkinliğidir (Gadamer, 2003: 13). Sonrasında romantik hermeneutik geleneğinin en önemli temsilcisi olan ve bu anlamda da hermeneutiğinin romantizm ve psikolojizme bulaştığı ifade edilen Schleiermacher ise hermeneutiği ilk kez tüm dogmatik ve vesileci yönlerinden çözme çabası içerisinde, evrensel bir anlama ve açılma öğretisi haline getirmeyi dener. Bu öğretilde dilin rolü ön plana çıktığı gibi yazılı esere bağımlı kalan filolojik yorumlamanın sınırları aşılma istenir. Schleiermacher'ın, hermeneutiği, konuşma, insanların birbirini anlaması zemininde temellendirmesi, hermeneutiğe yeni bir derinlik kazandırdığı gibi bir tin bilimleri sisteminin dayanması gereken temeller de ortaya çıkar. O ana kadar teologlar ve filologlar, hermeneutiği, sadece metnin dogmatik anlamını öne çıkarmada araç olarak kullanırlarken Schleiermacher'le birlikte

² Burke, Derrida'nın "Signature, Event, Context" (İmza, Olay, Bağlam) isimli yazısından itibaren eserlerinin, yazarlık teorisinin ortaya çıkışına dair en radikal ve sarsıcı açılımları sunduğunu iddia eder. *Gramatoloji*'de anti-otoriter bir unsur bulunsa da *Dillerin Kökeni Üzerine Deneme* ile *İtiraf*lar arasındaki eklemleme dahice işlendiği halde, psikobiyoğrafik yönünün reddi ikna edici değildir (Burke, 2008: XVII-XVIII).

Tarihselcilik’e giden yol açılmış olur. Dolayısıyla artık hermeneutik, sadece teolojinin değil tüm tarihsel bilimlerin temellerinde yatan zemin olarak görülür (Gadamer, 2003: 17). Schleiermacher sonrasında Dilthey ise hermeneutiği insan bilimlerinin yöntemi olarak sunmasıyla felsefe tarihinde önemli etkiye sahip bir isim olarak karşımıza çıkar. En büyük amacı sosyal ve tarihi bir gerçeklik olarak tin bilimlerini epistemolojik ve metodolojik açıdan temellendirmektir. Dilthey için söz konusu olan sadece tin bilimlerinin yalıtık bir epistemolojisini gerçekleştirmek değil, aynı zamanda bu bilimlerde içerilmiş olan deneyim ve bilginin felsefe için taşıyıcılık değerine ve felsefe tarafından temellendirilen insan aklının otonomisine geçerlilik kazandırmaktır. Aklın otonomisi Dilthey’da *kendinde şey* ile fenomen arasındaki ayırmadan yola çıkılarak değil kendiliğindenliğe sahip *yaşantı*’nın kendisinde temellendirilir ve yaşamının kendisi tüm bilme ediminin kendisinden çıktığı ve tüm bilginin temelinde yatan şey olur (Riedel, 2003: 66-67). Yani onu ayrıcalıklı kılan tarafının, epistemolojisinin kendi temelini pratik deneyimsel anlamada bulması, anlama kavramını doğrudan yaşamın kendisinden kaynaklanan bir kategori olarak görmesi olduğu söylenir (Tatar, 2021: 9, 17, 20). Sonrasında Heidegger ismi hem Dilthey’dan bir dönüşümü içermesi hem de Gadamer üzerindeki etkisi itibarıyla önemlidir. Heidegger, Husserl fenomenolojisini radikal bir şekilde dönüştürerek onu “görünür olmayanı açığa çıkarma” şeklinde yeniden tanımlarken Kartezyen özne anlayışına da köklü bir eleştiri getirir. Bu dönüşümle birlikte, hermeneutiğin temelinde artık yöntem bilinci yerine, kendisini zaman ufku içinde anlayan, yorumlayan ve geleceğe yönelen insan varlığı olarak “Dünya-içinde-varlık” vardır (Tatar, 2021: 22). Varlığın gizemi içindeki varoluşunun tümüyle hermeneutik olduğunu ileri süren kişi olarak (Kisiel, 2002: 182) Heidegger’in kullandığı şekliyle hermeneutik, Dasein’a atıfta bulunur. Hatta, Heidegger’in varlığın bu özel türünün yorumu için ‘hermeneutik’ terimini kullandığını söylemek daha doğru olacaktır. Dasein’ın yorumlanması ne demektir? Dasein’ın özü, onun bir şeye doğru olmaklığıdır. İnsan varlığının ‘kendisine doğru’ varolduğu şeyi sahih olma ya da olmama olanağına dayanmaktadır. Bu nedenle, kendi dışındaki olanaklara bu yönelişinde, insan varlığı ‘ne-içinliği’ni belirleyerek kendinin ötesindeki bu olanakları saptayan bir yorumu hayata geçirebilir. İnsan varlığı böyle bir yorumu yapabilmekle kalmayıp, aynı zamanda onu talep de eder. Varlığın unutulup gitme eğilimi olduğu gibi, insan varlığı da Heidegger’in *Düşmüşlük* olarak adlandırdığı şeye yönelik içkin bir eğilim taşıdığı için aynı zamanda neden hermeneutik yorumun adeta akıntıya karşı yüzmek ve Heidegger’in naifçe kabul ettiği gibi, belli bir şiddet kullanmak zorunda olduğu ortaya çıkar (Spiegelberg, 2021: 502; Heidegger, 2018: 462). Anlama

ve yorumun belli ön-kavrayışlara bağlı olduğunu ifade eden Heidegger (Heidegger, 2018: 348), günlük yaşamdaki alışlageldik parçaların her yorumunun onun kapsadığı bir referans çerçevesine bağlı olmasının beklenen anlamlara doğru bir önbakışı ima ettiği ve ona yönelik kavramsal kalıpları gerektirdiği kanaatindedir. Heidegger bu sürecin önvarsayımlardan bağımsız bir şey olmadığını düşünmesine rağmen hermeneutik yorumun tahminlerinin tesadüfi fikirlerle değil, ‘şeylerin kendileri’yle belirlendiği sonucuna ulaşır. Dolayısıyla hermeneutik fenomenoloji, insan gibi hedef-yönelimli varlıkların gizli kalmış amaçlarını ortaya çıkarma yöntemi olarak tanımlanabilir (Spiegelberg, 2021: 502-503). Sonuç olarak Heidegger için yorumun, ‘bu-dünya-içindeki Varlık’ın asli yapısını oluşturduğu söylenebilir (Gadamer, 2002b: 294). Sonrasında sıra Heideggerci etkilenimle felsefi hermeneutiğinde ontolojik bir yol izleyen ve makalenin de odağındaki isim olarak Gadamer’in hermeneutiğine gelir.

Anlama kavramının metodolojik bir problem değil ontolojik bir problem olduğuna dikkat çeken Gadamer, bu kavramı insanî varoluşun temel kategorik belirlenimi yönünde genişletmesinin kendisi için önemini altını çizer. Bu sayede, kendisinin yöntem tartışmasını aşarak hermeneutiğin kapsamını genişlettiğini ve sorunu formüle ederken yalnızca bilimi değil, sanat ve tarih tecrübesini de dikkate aldığını ifade eder (Gadamer, 2002b: 285). Bu bağlamda kendisinin hermeneutiğinin ne Schleiermacher’de olduğu gibi geleneksel hermeneutiğin başarmaya çalıştığı ne de Dilthey’da olduğu gibi temelci hermeneutiğin izlediği ‘yöntembilimsel bir araştırma’ olduğunu, Heidegger’den hareketle temel niteliği bakımından ontolojik olduğunu bildirir (Tatar, 2024: 33). Gadamer’in, Heidegger’in ontolojik perspektifini izlemekle onun avantajlarına da sahip olduğu düşünülür. Şöyle ki Heidegger’in ontolojik yaklaşımının, önceki dönemdeki epistemolojik saplantıyı aşmakla kalmayıp aynı zamanda, dile ve tarihe vurgusundan dolayı, geleneksel ontolojik araştırmaların hatalarına düşmekten de kurtulduğu söylenir. Bununla da kalmayıp dili şeyleştirme hatasına da düşmeyen Gadamer, herşeyin yalnızca dil ve dil olayı olduğu fikrini de şiddetle eleştirir (Hekman, 1999: 149-150).

Heidegger’in yaklaşımındaki üç ana unsur üzerinde yoğunlaşan Gadamer, ilkin Heidegger’in varlığın ufğunun zaman olduğu keşfini kullanarak, Husserl’in transendental fenomenolojisinin temel probleminden, yani ontolojik temelsizlikten sakınır (Hekman, 1999: 136-137). Gadamer, Dilthey

ve Yorck’un³ kendileri için ortak bir eğilim olarak formüle ettikleri ‘yaşama göre anlama’ yani Husserl’in bilimin objektivitesinin gerisine, yaşam-dünyasına dönüşünde dile gelen eğilimin Heidegger’in ilk yaklaşımının karakteristiği olduğunu söyler. Fakat Gadamer’e göre ‘yaşama göre anlama’, artık yaşama dönüş (Dilthey) ve transendental indirgeme (Husserl), epistemolojik gerekliliğe bağlı olmadığı gibi Heidegger’in eleştirisinin de hedefindedir. ‘Faktisite Hermeneutiği’ başlığı altında Heidegger hem Husserl’in eidetik fenomenolojisiyle hem de onun paradoksal bir taleple bağlı olduğu olgu ile öz arasındaki ayrımla hesaplaşır. Fenomenoloji, ontoloji olarak tipik evrenselliğin özsel oluşumu olarak saf *Cogito*’da değil de Dasein’in faktisitesinde, varoluşa temellendirilmelidir. Her şeyden önemlisi, faktisite problemi aynı zamanda tarihselliğin de merkezî problemidir. Bu nedenle Heidegger’in temel ontoloji projesinin tarih problemini ön sıradaki problem haline getirdiği açıktır. Ancak Heidegger’in temel ontolojisini önemli kılan şey tarihselcilik sorununa çözüm olması değildir. Varlık sorununu dirilterek aşırıyor izlenimi veren, her şeyden önce, Heidegger’in, Husserl’in fenomenolojisini kendisiyle suçladığı transendental sübjektivitenin ontolojik temelsizliğidir. Gadamer’e göre varlığın ne olduğu zamanın ufkundan hareketle belirlenmelidir. Bu yüzden, zamansallık yapısı sübjektivitenin ontolojik belirleyicisi olarak ortaya çıkar ve Heidegger’in tezi de varlığın bizatihi zaman olduğudur. Bu modern felsefenin sübjektivizmini parçaladığı gibi oluşu/varlığı şimdi mevcut olan şey olarak tanımlayan metafizikçe yöneltilen soruların ufkunu da parçalar (Gadamer, 2023: 407, 419-411). Husserl’in özne ve nesne tartışması özneyi, dünyada hiçbir yeri bulunmayan biri olarak dünyanın dışına çıkartırken Heidegger, anlamayı diğer kişiyle iletişim sorunundan kurtararak önemli bir değişiklik gerçekleştirir. Ontolojisi, sağlam olarak dünyanın kendisi içinde dururken Heidegger, insanların varolma tarzlarına ve nesnelerle dünyada karşılaşma tarzlarına özen gösterir (Hekman, 1999: 136-137). Gadamer’in ‘dünyaya atılmışlığın hermeneutiği’ diye adlandırdığı şeyin temeli Heidegger’in bu öngörüsüdür ve Heidegger’in yaklaşımının bu unsurunu, anlamın tarihselliği

³ Bir Alman Filozof olan Kont Hans Ludwig Paul Yorck von Wartenburg (1835–1897), öncelikle, arkadaşı Wilhelm Dilthey (1833–1911) ile uzun süren iş birliği ve Martin Heidegger ile Hans-Georg Gadamer üzerindeki etkisiyle tanınır. Yorck, Dilthey ile birlikte, insan varlığının ontolojisinde belirleyici bir özellik olarak tarihsellik [*Geschichtlichkeit*] kavramını detaylandıran ilk filozoftur. Yorck’un fikirleri ilk kez, 1923’te Dilthey ile yazışmalarının ölümünden sonra yayımlanan bir cilt (Yorck 1923) aracılığıyla kamuoyuna sunulmuştur. Bu yayın, yalnızca Heidegger ve Gadamer’i değil, aynı zamanda Misch, Rothacker, Scholem, Bultmann, Marcuse ve diğerlerini de etkilemiştir. (Stanford Encyclopedia of Philosophy <https://plato.stanford.edu/entries/yorck/>)

etiketi altında kendi teorisiyle birleştirir. Heidegger'in çalışmalarından Gadamer'in yararlandığı ikinci unsur, anlamının ön-yapısı kavramıdır. Gadamer, bütün bir anlamada önceden varolduğu kabul edilen ve kendisinin hermeneutiğe yaklaşımının köşetaşı durumundaki *önyargı* kavramının keyfi olmadığı iddiasını geliştirmek için Heidegger'in *ön-yapı* anlayışına dayanır (Hekman, 1999: 136-137). Gadamer, bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan şeyin, yargılarından çok önyargıları olduğunu ancak gelenekte konuşlanmış olmanın ya da gerçekten önyargılara tabi olmanın, kişinin özgürlüğünün sınırlanmış olması anlamına gelmediğinin de altını çizer. Nitekim bütün insani varoluş, en özgür insani varoluş bile farklı şekillerde sınırlı ve belirlenmiştir. Bu bağlamda bir mutlak akıl fikri de tarihsel insanlık için bir ihtimal olmaktan ziyade yalnızca somut, tarihsel şartlarda mevcuttur (Gadamer, 2023: 435-436). Heidegger'in yaklaşımından Gadamer'in ilgisini çeken üçüncü unsur, hermeneutik daire anlayışıdır (Hekman, 1999: 136-137). Hermeneutik daireyle, Dasein ve dünyanın karşılıklı bağımlılığına yani Dasein'ın dünyadan ve dünyanın da Dasein'dan bağımsız olarak kavranamayacağına dikkat çekilir ki bu aynı zamanda varlığın tezahürünün ve insan kavrayışının tarihselliğini gözler önüne serer (Tatar, 2024: 199). Gadamer "Metin ve Yorum" isimli yazısında hermeneutik daire tartışmasının bu-dünya-içindeki-Varlık'ın kendisine, Heidegger'in transendental Dasein analizinin ana hedefi olan özne-nesne ayrımının aşılmasına yöneldiğini söyler. Dasein'ın kendisini Varlığı ve dünyası içinde anladığı anlamının, kendisine belirli bir bilgi nesnesini el alma tarzı değil, daha çok, kendisini bu-dünya-içinde-Varlık olarak gerçekleştirmesi olduğunu belirtir (Gadamer, 2002b: 286).

Gadamer'de 'Yazarın Niyetinin Eleştirisi' ve 'Ufukların Kaynaşması'

Heidegger'in hermeneutik dairesinin tasvirinin ve ontolojik temellendirmesinin belirleyici bir dönüm noktası oluşturduğunu söyleyen Gadamer, Heidegger'in daireyi, metnin anlaşılması sürekli olarak tahmin edici ön-anlama hareketince belirlenmiş kalacak şekilde tanımladığını ifade eder. Bütün-parça dairesi, doğası itibarı ile formel olmadığı gibi objektif ve sübjektif de değildir. Bütün-parça dairesi, anlamayı geleneğin hareketiyle yorumcunun hareketinin paslaşması olarak tanımlar. Metnin anlaşılmasına istikametini veren anlamın tahmini, sübjektif bir eylem değildir, insanı gelenekle birleştiren ortaklıktan doğmasına rağmen bu ortaklık gelenek ve insanın ilişkisi içinde sürekli şekillenen bir şeydir. Gelenek değişmez bir önşart olmadığı gibi tam aksine insan anladığı ölçüde onu kendisi üretir ve geleneğin evrimine katılır ve böylelikle insan da onu belirler (Gadamer,

2023: 457-458). Dolayısıyla bir anlama dairesinden bahseden Gadamer, bu anlama dairesinde Heidegger’in dünyaya atılmışlığın hermeneutiğinin temelini, anlamın tarihselliği etiketi altında kendi teorisiyle birleştirir.

Anlama dairesi bağlamında Gadamer için bir metni anlamak, o metni bir bütün olarak kavramaya çalışmakla başlayacak olmasına rağmen bu bütün, okuyucunun metne dair önceden sahip olduğu önyargılarla şekillenir. Gadamer her anlamaya kılavuzluk eden bütüne ilişkin ön-kavrayışı, daima özel içeriğin belirlediğini söyler. Okuyucu yalnızca anlamın içkin birliğini varsaymakla kalmaz, kendi anlamasına da benzer şekilde söylenmiş olan şeyin hakikatiyle ilişkisinden doğan sabit aşkın anlam beklentileri kılavuzluk eder. Bunu bir mektup analojisiyle daha anlaşılır kılan Gadamer’e göre bir mektubun alıcısı nasıl içerdiği haberleri anlıyor ve şeyleri ilkin mektubu yazan kişinin gözleriyle görüyorsa aynı şekilde insan da geleneğin metinlerini konuyla ön ilişkisinden doğan anlam beklentileri temelinde anlar (Gadamer, 2023: 459). Bu noktada Aydınlanma’nın önyargıyı mutlak olarak reddetme tavrını eleştiren Gadamer, Aydınlanma’nın kendi özünü belirleyen temel önyargısının geleneğin gücünü reddeden bizatihi önyargıya karşı önyargı olduğunu söyler. Aydınlanma, genel itibarıyla, hiçbir otoriteyi kabul etmeme ve her şeye aklın yargı mahkemesi önünde karar verme eğilimindedir. Oysa hermeneutik için önyargı hem pozitif hem de negatif değere sahip olabilecek bir düşünce unsuru olduğundan kesinlikle yanlış yargı anlamına gelmez. Gadamer’e göre önyargıların güvenilirliğini yıkan rasyonalizmdir ve bilimsel bilginin aklı, onları bütünüyle gündemden çıkarma iddiasındadır. Her anlamanın kaçınılmaz biçimde bir önyargıyı içerdiğinin kabulü hermeneutik problemi ön plana çıkarır (Gadamer, 2023: 427-428, 430). Ancak Gadamer’in anlamanın tam gizil gücüne yalnızca, kullandığı ön-anlamlar keyfi olmadıklarında ulaştığını ifade ettiği unutulmamalıdır (Hekman, 1999: 140). Başka bir deyişle Gadamer, anlamayı sağlayan önyargılarda doğru önyargıların yanlış önyargılardan nasıl ayrılabilceği noktasında tarihsel bilincin insanın kendi anlamasını yöneten önyargıları, geleneği, başkasının anlamı olarak izole edilebilecek ve kendi içinde değerlendirilebilecek şekilde bilinç düzeyine çıkardığını söyler. Gadamer, bu refleksiyonu üstlenmemesinden, uyguladığı prosedürün metodolojik bir prosedür olduğuna inanmasından ve kendi tarihselliğini unutmamasından dolayı tarihselciliği naiflikle suçlar. Kendi deyimiyle kötü anlaşılmış tarihsel düşünüşten vazgeçerek anlama görevini daha iyi yerine getirecek bir tarihselciliğe yöneldiğini söyleyen Gadamer, gerçek tarihsel düşünüşün kendi tarihselliğini hesaba katması gerektiğini dile getirir. Amacının insanın kendisini daha iyi anlamayı öğrenmesi ve her anlamada,

tarihin etkisinin fonksiyonunu yerine getirdiğinin bilincinde olunması gerektiği olduğunu söyleyen Gadamer, etkin tarihin varlığının reddedildiğinde bu reddedilişin bilginin deformasyonuna nasıl neden olabileceğine de bilim tarihinden aşına olunduğunu ifade eder (Gadamer, 2023: 465-468).

Gadamer'ın tarihselciliğe karşı tarihsel olarak etkilenmiş bilincin rolüne dair vurgusunda tarihsel olarak etkilenmiş bilincin çift anlamlılığı göze çarpar. Bu çift anlamlılık, onun aynı anda hem tarihin akışında etkili bilinç hem de tarihin belirlediği bilinç, dolayısıyla hem etkileyen hem de belirlenen bilinç anlamına gelecek şekilde kullanılmasıdır (Gadamer, 2023: 70-71). Diğer bir deyişle o, sadece bilincin etkisi altında bulunduğu anlamına gelmez aynı zamanda bu etki hakkındaki bilinçlilik durumuna da gönderme yapar (Tatar, 2021: 98). Gadamer, tarihsel olarak etkilenmiş bilincin, Ben-Sen ilişkisine benzer bir şey olduğunu öne sürer. Tarihsel olarak etkilenmiş bilincin geleneğe karakteristik açık oluşu Ben'in Sen tecrübesiyle gerçek bir benzerlik taşır. İnsan ilişkilerinde önemli olan şey Sen'in iddiasını görmezlikten gelmek yerine ona bir şey söyleme olanağı vermektir ki açıklık da buradadır: "Geleneğin geçerlilik iddiasına izin vermeliyim; basitçe geçmiş ötekiliğiyle kabullenmek anlamında değil, bana söyleyebileceği bir şeyi olacak şekilde kabul etmeliyim." (Gadamer, 2023: 548-549) Hem Ben-Sen durumu hem de tarihsel olarak etkilenmiş bilinç bir diyalog ilişkisini gerektirir, fakat, Ben-Sen durumunda ilişki bireyler arasında iken, tarihsel olarak etkilenmiş bilinçte ilişki, okuyucu ile metin arasındaki ilişkidir (Hekman, 1999: 140).

Tarihin etkisi altındaki varlığın bilinci, hermeneutik durumun bilincidir. Ne var ki durum fikrinin kendisi, dışında kalınamayacağı ve dolayısıyla onun objektif bilgisine sahip olunamayacağı anlamına geldiğinden bir durumun farkına varmak daima özel zorlukları olan bir görevdir. İnsan kendisini daima bir durum içinde bulur ve onu açıklamak asla bütünüyle tamamlanamayacak bir görevdir. İnsanın tarihsel varlık oluşu nedeniyle bu durumu aydınlatmak tam olarak mümkün değildir. Her sınırlı şimdinin sınırları vardır (Gadamer, 2023: 469-470). Palmer, durumu insanın her anlama eyleminde içerisinde hareket ettiği ve katıldığı bir nehire benzetir. Buna göre gelenek, insana karşı değil, ama insanın içerisinde bulunduğu ve sayesinde var olduğu bir şeydir. Bu, öylesine şeffaf bir ortamdır ki, suyun balık tarafından görülmemesi gibi, insan için de o görülmezdir (Palmer, 2008: 232). Bu bağlamda Gadamer için 'durum' kavramı görüş imkânını sınırlayan bir bakış açısını yansıtır şekilde tanımlandığından dolayı sonrasında kendisi için temel öneme sahip kavram olarak ufuk kavramı

verilir. Ufuk, belirli bir hâkim noktada görülebilen her şeyi içine alan görüş alanı olarak düşünen zihne uygulandığında ufkun darlığı, ufkun mümkün genişlemesi, yeni ufukların açılması demek istenir. ‘Bir ufku olmak’ yakın olan şeyle sınırlı olmamak, onun ötesini görebilmek anlamına geldiği için ufuk sahibi kişi, bu ufuk içindeki her şeyin görece önemini bilir. Buna paralel olarak hermeneutik durumu işlemek gelenekle karşılaşmanın doğurduğu sorular için gerekli doğru araştırma ufkunu kazanmak anlamına geleceğinden, hermeneutik anlama sahasında da özellikle tarihsel bilincin geçmişi, geçmişin terimleriyle yani kendi varlığı ekseninde görme iddiasına atıfta bulunurken ufuktan söz edilir. Dolayısıyla anlamaya çalışılan şeyin hakiki boyutları dahilinde görülebilmesi için tarihsel anlamanın görevi aynı zamanda doğru bir tarihsel ufuk kazanmayı da gerektirir (Gadamer, 2023: 469-470). Her ne kadar Gadamer için geleneği anlamak tarihsel ufku gerektirse de bu, insanın kendisini bir tarihsel duruma yerleştirerek bu ufku kazanabileceği anlamına gelmez. Çünkü insanın kendisini bir duruma yerleştirmeye muktedir olabilmesi için daima daha önce bir ufka sahip olması gerekir. İnsanın kendisini yerleştirmesiyle anlatılmak istenen, insanın kendisini bütünüyle hesap dışı bırakması değil, aksine kendisini tam da bu ötekinin durumuna yerleştirmesidir. İnsanın kendisini bu duruma yerleştirmesi sadece kendi tikelliğini değil, aynı zamanda ötekinin tikelliğini de aşan daha yüksek bir evrenselliğe yükselmeyi şart koşar. Ufuk kazanmak onu daha büyük bir bütün halinde ve daha doğru boyutları ile daha iyi görmek için insanın menzili içinde kalan şeyin ötesine bakmayı öğrenmesi anlamına gelir (Gadamer, 2023: 473-474).

Gadamer ontolojik yaklaşımında, dile ve tarihe vurgu yaparken her şeyin yalnızca dil ve dil olayı olduğunu da kabul etmez (Hekman, 1999: 149-150). Gadamer insanın dili konuşmasından ziyade, dilin insanda konuştuğunu söylemenin daha doğru olduğunu öne sürerken bundan metnin yazıldığı zamanı daha kesin bir şekilde belirleyen şeyin, yazarının sübjektif niyetinden çok, metnin linguistik kullanım tarzı olduğu sonucu çıkar (Hekman, 1999: 148-149; Gadamer, 2002a: 340). Bu da son dönemdeki paradigma değişikliğiyle yaşanan dile dönüşü ve Nietzsche’nin ‘Kim Konuşuyor’ sorusuna Mallarmé’nin, ‘yazarın değil dilin konuştuğu’ cevabını vermesini ve konuşan kişi yerine dilin kendisini koymasını (Barthes, 2013: 62-63) akla getirir. Bu noktada hermeneutikte hem Heidegger hem de Gadamer klasik yaklaşımın aksine dili bir araç olarak görmez. Nasıl ki Heidegger “... insan, diğer yeteneklerinin yanı sıra dile de sahip olan bir canlı varlık değildir. Tersine dil Varlığın evidir; insan onun içinde ikamet ederek Varlığın Hakikatini korur ve onu dinleyerek eksiste olur.” (Heidegger, 2013: 25)

ifadeleriyle dilin asli boyutunun, onu kullanan insana gönderme yapmaktan ziyade varlığı ifşa etmesinde yattığını dile getiriyorsa Gadamer de dili hem varlık hem de gelenekle bağlantılı olarak verir. Buradaki Gadameri yön, dilin gelenekle olan bağıdır. Dil, Gadamer için Wittgenstein’da olduğu gibi bir oyun olmasına rağmen dil ve oyun bir gelenek içerisinde düşünülür. Gadamer için dil, anlamının meydana geldiği evrensel ortamdır. Her anlama, yorumlamadır ve her yorumlama nesnenin kelimelerde dile gelmesine ve aynı zamanda yorumcunun kendi diline gelmesine imkân sağlayan dil ortamında gerçekleşir (Gadamer, 2023: 582). Hermeneutik ontolojinin ufkı olarak dil, yalnızca insanın dünyada sahip olduğu şeylerden biri değildir, aynı zamanda insanın bir dünyasının olması da ona bağlıdır. Dilin, içinde dile geldiği dünyadan ayrı hiçbir bağımsız hayatı olamaz. Yalnızca dünya, dile girdiği ölçüde dünya olmakla kalmaz; aynı zamanda dilde dünyanın onda sunulmasında hakiki varlığına kavuşur. Bu yüzden, dilin kaynağı itibarı ile insani olması aynı zamanda insanın dünya-içindeki-varlığının aslında linguistik olması anlamına gelir. Bir dünyaya sahip olmak, ona dönük bir yönelime sahip olmaktır. Bu kapasite aynı anda hem bir dünyaya hem de dile sahip olma kapasitesidir (Gadamer, 2023: 654-655). Gadamer, Kıta Avrupası’ndaki bu dile dönüşü fenomenoloji ile bağlantılı olarak verir. Ona göre olayların fenomenolojideki yeni dönüşümü hem düşüncenin kendisini içinde dile getirdiği kavramsallığın tematize edilmesini içerir hem de kavramlarla kavramsal anlamlar, dolayısıyla düşünme ve dil arasındaki ilişkiye hayatiyet de kazandırır. Fenomenolojinin bir araştırma tarzı olarak ciddiye alındığı takdirde Husserlci fenomenolojinin Heideggerci transformasyonunun, dili Kıta Avrupası’nda, takriben Anglo-Amerikan felsefesindeki ‘dile dönüş’ün gerçekleştiği zamanla aynı zamanda, felsefi sorgulamanın merkezine sürüklediğinin fark edileceğini ifade eder. Anglo-Amerikan geleneğinin belirsizliği dahilinde, şeylere bakma tarzının asli fenomeni olduğu düşünülen gösterge kavramından yola çıktığına ve bunun aynı zamanda Husserl için de geçerli olduğuna ve bu bağlamda Derrida’nın eleştirisini doğrudan Husserl’in göstergeler teorisine yöneltmesinin haklı nedenleri olduğuna dikkat çeker. Oysa fenomenolojideki hermeneutığe dönüşün kendisini her şeyden önce, dilin aracılık ettiği şeye açtığını ve kendisinin de bu nedenle dilin diyalog karakterini ön plana çektiğini çünkü diyalogda, söz konu olanın şu ya da bu konuşucu değil, dile gelen bir şey olduğunu ifade eder (Gadamer, 2002a: 339).

Aslında bu dile dönüşle birlikte kurucu özne fikri tartışmaya açılır ve dilin kendisi modern düşüncede insanın yerini alarak merkezi bir konuma yerleşir. Foucault’nun deyimiyle yaşanan bu paradigma değişikliğinde

modern öznenin statüsünü kaybetmesine uyumlu bir şekilde, yazarın metin üzerindeki hâkimiyeti de sorgulanır. Artık metnin kökeni ve anlamı, yazarın niyetine indirgenemez; aksine, metnin kendisi ve onu yorumlayan okur ön plana çıkar. Klasik dönemin yazar-odaklı anlayışının tam aksine, bu yeni yaklaşım, metin-yazar-okur (yorumcu) üçgenini yeniden tanımlarken, derinlerde bir özne krizini de ele verir. Hermeneutik akımda özellikle hümanist kabullerden daha kesin bir kopuşu temsil eden gerek Heidegger ve Gadamer’in çalışmaları hem öznenin hem de yazarın bu otoritesinin sarsılmasında belirleyici bir rol oynar. Gadamer için, ontolojik bakımdan ikincil olan özne sadece, anlama ve dilin öznelarası ortamında var olur (West, 2013: 264).

Geleneksel anlatılarda yazar, hiyerarşik düzenin en üst basamağında yer alırken, öznenin merkeziliğinin sorgulanmasıyla birlikte yazarın metindeki otoritesi de tartışmaya açılır. Yazarın ölümü deyince her ne kadar Nietzsche, Mallarmé, Barthes, Derrida ve Foucault gibi isimler akla gelse de genelde hermeneutik akım, özelde de Gadamer bu anlamda bakılması gereken uğraklardan biridir. Çünkü genel itibarıyla hermeneutik için bir metni anlamak, onun içinde yaratılmış olduğu toplumsal ve dilsel bağlamın bilgisini gerektirdiğinden parçanın anlaşılması bütünün anlaşılmasına bağlıdır. Anlam artık tümüyle yazarın denetimi altında olan bir şey olarak görülmediğinden bunun farkına varılması söylemin öznesinin konumunu temelden sarsan başka bir öge olmak durumundadır (West, 2013: 260).⁴ Gadamer için anlama, salt öznel ve nesneden bağımsız bir zihinsel faaliyet olarak değil, fakat insanın kendisi olma tarzı olarak ele alınır. Bu nedenle her zaman tarihsel bir bağlama yöneldiği kadar, tikel bir perspektiften doğar. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu, tarihsel bir metnin yazarının, metnin yorumlanması sürecinde mutlak bir otorite olarak görülemeyeceğidir. Eser sadece, bireysel bir öznenin ürünü olarak anlaşılmadığı gibi Gadameri perspektiften özne ister yazar ya da ister yorumcu olarak, anlama ya da dilin kuşatıcı ortamının kendisinden çok daha az önemlidir (West, 2013: 264). Gadamer için metnin anlamı genelde yazarının başlangıçta tasarladığı şeyin çok ötesine uzandığından anlamının ufku ne ilkin yazarın zihninde var olan şeyle ne de metnin başlangıçta hitap ettiği kişilerin ufkuyla sınırlandırılmaz (Gadamer, 2023: 564, 590). Hermeneutik akımda kendisinden önce Schleiermacher yazarın, Dilthey yorumcunun önceliğini vurgulamasına rağmen Gadamer yalnızca metnin içerdiği anlamı ve söylemek istediğini anlamının önceliği üzerinde durur ve metni belli ölçülerde yazardan ve

⁴ Bu ifade tüm Hermeneutik düşünürler için geçerli değildir.

metnin yazıldığı dönemin tininden özerk kılmaya gayret gösterir. Gadamer için metin-yazar-okur (yorumcu) üçlüsünde öne çıkarılması gereken metindir. Amaç artık, yazarı kendisinden bile daha iyi anlamaktan ziyade metni, metinde belirtilenlerle sınırlı kalmadan daha iyi anlamak olduğundan metindeki anlam, yazar ve onun dönemini empatik yoldan anlamakla elde edilemez. Hermeneutiğin nesnesi yalnızca metindir. Metin ortaya çıktıktan sonra yazardan bağımsızlaştığı için anlaşılması gereken yazardan bağımsız olarak metnin anlamıdır. Tüm bunlarla beraber Derrida'da olduğu gibi Gadamer'in yorumcuya sınırsız bir özgürlük tanıdığı (Özlem, 2011: 29-30) ya da Gadamer'de Derrida benzeri bir metinselciliğin olduğu düşünülmemelidir. Derrida'da mutlak metin anlayışı öne çıkarken Derrida'nın durumundaki çıkmaz, gerçekliği söylemden bağımsız bilme olasılığını yadsıyan, realizm karşıtı bir dil felsefesinden kaynaklanır (Callinicos, 2001: 130). Bu bağlamda Gadamer için ortaya çıkan anlam ne sadece yazarın metne koyduğu anlamdır ne de yorumcunun tamamen yeniden 'özgürce' oluşturduğu bir anlamdır; ortaya çıkan ikisinin de katkıda bulunduğu ortak bir üretilimdir. Bir metin anlaşılacak istenirken, yorumcunun ufku ile metnin ufku karşılaşır ve bu karşılaşmadan ne tamamen metnin kendisine ne de tamamen yorumcuya ait olan bir anlam ortaya çıkar (Özlem, 2011: 29-30). Çünkü metin hem yazarından hem de özellikle ona hayatını veren hitap ettiği okuyucusundan ayrı bir varlığa sahip olduğu ölçüde hermeneutik problem için merkezî bir şeydir. Metinde kayda geçen şey, kendisini okuyabilen herkesin eşit pay sahibi olduğu herkese açık bir anlam alanına dönüşür (Gadamer, 2023: 586). Gadamer her anlamaya ulaşma teşebbüsünün amacının konuyla ilgili uzlaşma olduğunu, bundan dolayı hermeneutiğin görevinin daima hiçbir uzlaşmanın olmadığı ya da bir şekilde bozulduğu yerde uzlaşma sağlamak olduğunu söylerken ufukların kaynaşmasıyla da bu uzlaşmayı sağlar. Hermeneutik faaliyet aşinalık ile yabancılaşma arasındaki kutuplaşmaya, gerilime dayanır. Bu gerilim geleneğin metnine aşinalığımız ile yabancılığımız arasındaki, tarihsel olarak düşünülmüş, mesafeli bir konum alınmış olma ile bir geleneğe ait olma arasındaki ilişkide cereyan eder. Hermeneutiğin hakiki odağı bu arada'lıktır ya da arafta olmaklıktır (Gadamer, 2023: 456, 460-461). Dolayısıyla Gadamer, metinlerin yazarın sübjektif niyetlerine atıfla değil yazarın çağının nihai anlam ufkuna atıfla yorumlanması gerektiğini savunur. Onun, Foucault'da olduğu gibi, özneyi metodolojik bir kategori olarak reddetmek yerine, özneyi ait olduğu yer olan tarihsel ve kültürel konumunun sağladığı anlam bağlamına yerleştirerek Foucault'nun anti-hümanizminin aşırılıklarından sakındığı görülür (Hekman, 1999: 235-236). Gadamer, yorumu anlam ufuklarının belirlediği yani yorumun metin ve yorumcu

olmak üzere iki ufuk arasında gerçekleştiği ısrarıyla Derrida’dan da ayrılır. Yorum üzerinde herhangi bir sınırlamayı kabul etmeyen dekonstrüksiyon taraftarlarının ‘herşeyin mümkün olduğu’ sonucuna karşın, metnin ve yorumcunun tarihsel ufuklarının zorunlu olarak yoruma sınır koyduğunu ve yorumun değerlendirilebileceği kriterleri sağladığını öne sürerek Gadamer onlardan ayrılır. Yine Gadamer’de ufukların kaynaşması, Derrida ve tarihselciler arasında olan yorum noktasındaki anlaşmazlık için yeni bir alternatif sunar. Şöyle ki tarihselciler yorumun diyalektiğinin yazar tarafı üzerinde yoğunlaşırken ve yorumu sadece yazarın işlevi olarak değerlendirirken Derrida yorumcunun tarafındadır ve yorumu, tek başına okuyucunun işlevi olarak görür. Derrida’nın yazarın niyetinin metnin anlamını tesis edemeyeceği argümanında ısrar ederken bir anlamda tarihselcilerle aynı hataya yani yorumun tek-yanlı olduğunu varsayma hatasına yakalandığı iddia edilir. Tam bu noktada Gadamer, ufukların kaynaşmasıyla, yorumun her iki katılımcının etkileşiminin işlevi olduğunu açıkça göstererek, her iki konumu da aşar. Gadamer ile Derrida arasındaki karşıtlıkta Gadamer’e göre yorum, hem yorumlayan hem de yorumlanan yorumun anlamında aktif olarak yer aldığından, karşılıklı borçlanma eylemi iken Derrida’ya göre yorum, bağımsız olan bir edebi üretim olduğundan karşılıklı olmadığı gibi borçlanmayı da gerektirmez (Hekman, 1999: 251-252). Gadamer, bu analogilerle yazarın ölümü (post-yapısalcılık) gibi radikal yaklaşımlardan farklı olarak, yazarın tarihsel ve diyalojik konumunu korur. Ancak bu otorite, okurun yorumunu dışlamaz; aksine, anlamın diyalogla inşası için bir zemin sunar. Gadamer, yazarın otoritesini mutlak bir şekilde merkeze almaz, ancak onu tamamen görmezden de gelmez. Okur, metni anlamaya çalışırken yazarın perspektifini dikkate alır, çünkü metnin bir bütünlük ve hakikat iddiası taşıdığını varsayar. Ancak bu otorite mutlak değildir; metinle kurulan diyalog sırasında sorgulanabilir. Yani, yazarın otoritesi başlangıç noktası olsa da nihai anlam okurun yorumuna açıktır. Bu yaklaşım, yorumsal süreçte hem yazarın niyetini hem de okurun tarihselliğini dengeler. Yazarın konumu, metnin anlamının bir parçasıdır, ancak tek belirleyici değildir. Bir kişinin ufkunun ve ötekinin ufkunun bir ufukta erimesinin, aralarında gerçekleşecek anlama için zorunluluğundan söz ederken, daimî ve tespit edilebilir bir ufka değil, yalnızca, devam ediyorken diyalogda gerçekleşen şeye gönderme yaptığını da ilave eder (Gadamer, 2002a: 335). Yazılı gelenekle hermeneutik diyalogun karşılıklı olmasına dikkat eden Gadamer, ötekiyle birlikte olmanın tek yanlılık özelliğini aşacak ve dolayısıyla karşılıklı konuşmanın şartlarını karşılayacak alternatif bir Ben-Sen ilişkisini Heidegger’de bulamaz. Bu anlamda bir Ben-Sen ilişkisi için Hegel’in efendi-köle diyalektiğine ve onun *Geist* yaklaşımına bakar

(Wright, 2002: 80). Ama bu diyalektik tinin sübjektif diyalektiği veya oluşun objektif diyalektiği olmaktan ziyade dilin renkli gösterisindeki diyalektiktir (Kisiel, 2002: 205). Bu diyalog ilişkisinde Ben-Sen ilişkisi formunun, yazılı geleneğin anlamlı içeriğinin yorumu için nasıl temel sağladığını açıklamak için Gadamer, Platonik diyaloglara geri dönmeyi işaret eden Hegel'i izler. Soru cevap diyalektiğinde, soru cevap, verme ve alma, kesişen amaçlarla konuşma ve birbirlerinin amacını görme süreci içindeki dil, yazılı gelenekle, Hermeneutiğin görevi olan bir iletişimi icra eder. Gadamer, burada hermeneutiğin görevinin bir Platonik diyalogda muhatabın rolü kabul edilerek yazılı olan şeyle konuşmaya girmek olduğunu vurgularken, dinleyici konumundaki okuyucunun, yazılı olan ve anlaşılmak üzere kendisine ulaşan şey tarafından çapraz sorgulanmasına imkân tanıdığını da ekler (Wright, 2002: 84; Gadamer, 2023: 558-559).

Son çözümlemede Gadamer'in, yazarın eserinin anlamıyla ayrıcalıklı bir ilişki içinde olduğu kabul edilmemesine rağmen eserin belirli bir anlamı olduğu kanaatinin, mümkün yorumlara yönelik bir yazar vetosuna destek vermediği görülür (West, 2013: 185). Gadamer'in ifadesiyle anlama daima tarihsel, diyalektik ve dilsel bir olgudur. Hermeneutik, anlamının ontolojisi ve fenomenolojisidir. Anlama, geleneksel yolla bir insan öznesinin eylemi olarak değil, Dasein'in dünyadaki temel varlık tarzı olarak anlaşılmıştır. Anlama için gerekenler değiştirme ve kontrol etme değil, katılma ve açıklıktır, bilgi değil deneyimdir, metodoloji değil diyalektiktir. Ona göre hermeneutiğin amacı, nesnel olarak geçerli anlama için gereken kuralları tespit etmek değil, bizzat anlamının kendisini olabildiğince kapsamlı olarak kavramaktır. O, Heidegger'in anlama teorisini, ontolojiyi ve modern hümanist öznelliği ve teknolojiyi eleştirisini alarak, Heidegger'den radikal bir itirazla karşılaşmadan onu dil-merkezli, ontolojik, diyalektik ve spekülatif bir hermeneutik haline çevirmiştir (Palmer, 2008: 279-280). Ancak Gadamer'e göre, ufukların kaynaşması, iki farklı ufku, onları kendi içinde barındıran üçüncü bir ufuk teşkil etmek üzere bir araya gelmesine gönderme yapmaz. Eğer böyle olsaydı ufukların kaynaşması, Hegel'in tez-antitez-sentez diyalektiğinin basit bir uyarlamasından başka bir şey olamayacağı gibi Gadamer'in "tüm tarihsel sürecin veya geleneğin anlamını kendi bilinci içinde taşıyan süper bir özne tasarladığı sonucuna iletebilirdi. Süper özne, nesnelciliğe ve idealizme kapı aralayıp sorunu özne-nesne ikilemine sürükleyip, içinde bulunduğu tarihselliği ve geleneği ıskalamak gibi bir sonuca yol açabilir." (Ulukütük, 2013: 76-77) Ancak kendisi kendi yüzyılındaki düşünce dönüşümünü, Alman idealizminin şekillendirdiği kavramlar aracılığıyla dile getirmeye çalışmanın kendisine haklı çıkarılabilir

görüldüğünü söyler. Bu nedenle de kendisinin katkısı ‘diyalektik hermeneutik’ diye adlandırıldığında hiçbir itirazda bulunmadığını da ekler (Gadamer, 2002a: 337).

Sonuç

Hermeneutik akımı içerisinde Heideggerci bir konumla seçkinleşen Gadamer, anlama kavramı için ontolojik bir konum belirler ve kendisi Heidegger’in ontolojik perspektifini izlemekle onun avantajlarına da sahip olur. Başlangıç noktasını Heidegger’in ‘dünyaya atılmış olma’ durumunun hermeneutiğinden edinen Gadamer, Heidegger’in ontolojik yaklaşımının, dile ve tarihe vurgusunu aldığı gibi dili şeyleştirme yanlılığına da düşmez. Çünkü dili gelenek ve ontoloji ile beraber düşünen Gadamer, anlamın diyalog yoluyla ve dilsel ortamda sürekli yeniden inşa edildiğini savunan bir yaklaşımla, günümüz metin yorumlama pratiklerine önemli bir teorik çerçeve sağlar. Gadamer, katılımcı ve çoğulcu bir yorumsal tavrı teşvik ederken hem geleneğe saygıyı hem de eleştirel okumayı mümkün kılar. Gadamer’in yaklaşımı onu hem Postyapısalcılıktan hem de Hermeneutik akım içerisindeki diğer isimlerden ayırt eder. Postyapısalcılıkta olduğu gibi öznenin ve yazarın abartılmış rolüne karşı çıksa da ne postyapısalcılıktaki gibi tamamen yazarın ölümünü savunur ne de Hermeneutik içerisindeki Schleiermacher ve Hirsch’te olduğu gibi metnin anlamını yazarın niyetine indirger. Bu noktada o ufukların kaynaşmasıyla bu ikisini aşar ve yeni bir diyalojik konum benimser. Gadamer hermeneutiğinde, tarihsel olarak etkilenmiş bilinçle nesnelci tarihselcilikten, ufukların kaynaşması ile de aşırı göreceli yorumlardan uzaklaşır. Yazarı, yorumun geçerliliğinin kriteri olmaktan çıkarmasıyla yazarın ölümü teorisyenlerinden biri olarak işaret edilse de Gadamer’de, Barthes ya da Foucault’da olduğu tarzda bir yazarın ölümünden bahsedilemez. Gadamer için önemli olan metin olduğundan anlama daha çok, yazarın ufkuyla yorumcunun ufkunun birbiriyle kaynaşmasıdır. Gadamer’in hermeneutik deneyimi, bir metin şeklindeki miras ile yorumcunun ufkunun karşılaşması iken dilsellik de bunların içerisine girip buluşabilecekleri ortak bir zemin oluştururken anlamın sabit değil, canlı ve sürekli dönüşen bir süreç olduğunu hatırlatan etkili bir teorik çerçeve sunar.

KAYNAKÇA

- BARTHES, Roland (2013), *Dilin Çalışma Sesi*, Çev. Ayşe ECE, Necmettin Kâmil SEVİL, Elif GÖKTEKE, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- BURKE, Seán (2008), *The Death and Return of the Author*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

- FOUCAULT, Michel (2014), *Sonsuza Giden Dil*, Çev. Işık ERGÜDEN, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- DERRIDA, Jacques (1988), “Signature Event Context”, *Limited Inc.* İçinde, Trans. Alan BASS, Northwestern University Press, 1-21.
- GADAMER, Hans-Georg (2002a), “Hermeneutik ve Logosentrizm”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, Der.-Ter. Hüsamettin ARSLAN, Paradigma Yayınları, İstanbul, 329-342.
- GADAMER, Hans-Georg (2002b), “Metin ve Yorum”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, Der.-Ter. Hüsamettin ARSLAN, Paradigma Yayınları, İstanbul, 284-319.
- GADAMER, Hans-Georg (2003), “Hermeneutik”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. Der.-Ter. Doğan ÖZLEM, İnkılap Yayınları, İstanbul, 11-32.
- GADAMER, Hans-Georg (2023), *Hakikat ve Yöntem: Cilt I-II*, Çev. Hüsamettin ARSLAN - İsmail YAVUZCAN, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- HEIDEGGER, Martin (2013), *Hümanizm Üzerine*. Çev. Yusuf ÖRNEK, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- HEIDEGGER, Martin (2018), *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan ÖKTEM, Alfa Yayınları, İstanbul.
- HEKMAN, Susan (1999), *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*. Çev. Hüsamettin ARSLAN - Bekir BALKIZ, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- HIRSCH, E.D. (2003), “Gadamer’in Yorum Teorisi”, Çev. Ramazan ERTÜRK, 16.3, 405-415.
- KISIEL, Theodor (2002), “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*. Der.-Ter. Hüsamettin ARSLAN, Paradigma Yayınları, İstanbul, 181-206.
- ÖZLEM, Doğan (2011), *Hermeneutik ve Şiir*, Notos Kitap, İstanbul.
- PALMER, Richard E. (2008), *Hermenötik*. Çev. İbrahim GÖRENER, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- RIEDEL, Manfred (2003), “Wilhelm Dilthey’da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağlantısı”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Der.-Çev. Doğan ÖZLEM, İnkılap Yayınları, İstanbul, 59-92.
- SPIEGELBERG, Herbert (2021), *Fenomenolojik Hareket*, Der.-Çev. Seçim BAYAZİT, Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- FARIN, Ingo (2023), “Count Paul Yorck von Wartenburg”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Ed. Edward N. ZALTA, Uri NODELMAN, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/yorck/>
- TATAR, Burhanettin (2021), *3 Derste Hermenötik*, Vadi Yayınları, İstanbul.

- TATAR, Burhanettin (2024), *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Vadi Yayınları, İstanbul.
- ULUKÜTÜK, Mehmet (2013), *Anlama ve Gelenek*, İstanbul: Bilsam Yayınları.
- WEST, David (2013), *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet CEVİZCİ, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- WRIGHT, Kathleen (2002), “Gadamer: Dili Spekülatif Yapısı”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum*, Der.-Ter. Hüsamettin ARSLAN, Paradigma Yayınları, İstanbul, 75-98.

KONYA AKMANASTIR SINIRLARINDA BULUNAN İKİ BRONZ KİLİSE ÇANI

*Two Bronze Church Bells Discovered
Within the Boundaries of Akmanastır, Konya*

Cahit KARAKÖK*
Durmuş GÜR**

ÖZ: Bu çalışma, Konya Müzesi envanterine 7610 ve 7611 numaralarıyla kayıtlı olan ve Konya Akmanastır (Aziz Khariton Manastırı) sınırları içerisinde müzeye kazandırılan iki bronz kilise çanının sanat tarihi perspektifiyle detaylı analizini konu edinmektedir. Araştırmanın temel amacı, literatürde daha önce yer almayan bu çanların teknik, üslup ve epigrafik özelliklerini tanımlayarak, Anadolu'nun Hristiyan kültürel mirası içindeki yerini ve tarihsel serüvenini aydınlatmaktır. Çalışmada nitel araştırma yöntemleri benimsenmiş; müze arşiv kayıtları, yerinde yapılan fiziksel incelemeler, teknik çizimler ve karşılaştırmalı literatür taramasıyla veriler sentezlenmiştir. İncelenen eserlerden 7611 envanter numaralı çan, üzerindeki Arap rakamlı 1909 tarihiyle kesin olarak tarihlendirilebilirken; 7610 numaralı çan, döküm tekniği ve bitkisel bezeme programı üzerinden benzer bir dönemle ilişkilendirilmiştir. Her iki eserin de genişleyen etek yapısı, "S" kıvrımlı altılı taşıyıcı kulp (taç) sistemleri ve gövdeyi kuşatan rölyef tekniğindeki bitkisel ve geometrik motifler, 20. yüzyılın başı metal işçiliğinin karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. İncelemeler sonucunda, iki çanın ve özellikle 7611 numaralı çanın döküm kalitesindeki asimetri ve hatalar, dönemin seri üretim veya yerel dökümhanelerdeki teknik kısıtlılıklarına işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir. Bu çanlar, 1856 Islahat Fermanı sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslim tebaaya tanınan dini özgürlüklerin ve değişen ses peyzajının (soundscape) somut birer kanıtıdır. Nüfus Mübadelesi ile işlevini yitiren Akmanastır'daki dini yapıların sınırlarından temin edilerek askeri kurumlar aracılığıyla hibe edilerek 2014 yılında Konya Müzesi koleksiyonuna dahil edilmiştir. Sonuç olarak bu makale, sahihsiz kalan dinsel mirasın müzeler aracılığıyla korunmasının önemini vurgulamakta; yurt içi ve yurt dışından Anadolu'ya uzanan ticari-kültürel ağın izlerini sürerek çanların tarihsel, tipolojik ve kültürel sürecine katkı sunmaktadır.

* Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Konya, cahitkarakok@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9201-4810

** Dr., Karabük Üniversitesi, Safranbolu Şefik Yılmaz Dizdar MYO, El Sanatları Bölümü, Karabük, durmusgur@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9945-8825



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 10.02.2026
Kabul Tarihi / Accepted: 20.04.2026
Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

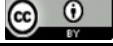
Anahtar Kelimeler: Konya, Akmanastır, Kilise Çanı, Bronz, Nüfus Mübadelesi

ABSTRACT: The present study offers a detailed art-historical analysis of two bronze church bells, registered under inventory numbers 7610 and 7611 in the Konya Museum, which were acquired from the precincts of the Akmanastır (Saint Chariton Monastery) in Konya. The primary objective of the research is to define the technical, stylistic, and epigraphic characteristics of these previously undocumented bells, thereby elucidating their historical trajectory and significance within the Christian cultural heritage of Anatolia. The data were synthesised through museum archival records, on-site physical examinations, technical drawings, and a comparative literature review, and the methodology employed was qualitative. The artefacts examined revealed that the bell numbered 7611 can be definitively dated via the Arabic numeral inscription “1909”. Meanwhile, the bell numbered 7610 is attributed to a similar period based on its casting technique and vegetal decorative programme. The two pieces under consideration both reflect the characteristic features of early 20th-century metalwork, distinguished by their flared waist (skirt) structures, “S-curved” six-loop suspension crown systems, and relief-molded vegetal and geometric motifs encircling the waist. The findings indicate that the asymmetries and casting defects – particularly evident in bell 7611 – are noteworthy as they point towards the technical constraints of mass production or local foundries of the period. These bells serve as tangible evidence of the religious freedoms granted to non-Muslim subjects and the evolving communal “soundscape” in the Ottoman Empire following the Reform Edict of 1856. Following the Population Exchange, the bells lost their liturgical function and were subsequently recovered from the religious structures of Akmanastır. In 2014, they were incorporated into the Konya Museum collection via a donation from military institutions. The article under discussion emphasises the importance of preserving abandoned religious heritage through museums and contributes to the historical, typological and cultural discourse by tracing the commercial and cultural networks extending from international and domestic origins to Anatolia.

Keywords: Konya, Akmanastır, Church Bell, Bronze, Population Exchange

Cite as / Atıf: KARAKÖK, C., GÜR, D. (2026). Konya Akmanastır Sınırlarında Bulunan İki Bronz Kilise Çanı. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 305-337. <https://doi.org/10.33207/trkede.1886380>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek

	alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Kültürel mirasın en dinamik ve işlevsel öğelerinden biri olan kilise çanları, sanat tarihi disiplini içerisinde yalnızca dinsel birer obje değil, aynı zamanda döküm teknolojisinin, epigrafik verilerin ve toplumsal hafızanın somutlaştığı akustik göstergelerdir. Anadolu coğrafyası, çok katmanlı dini mirası içerisinde farklı dönemlere ait metal işçiliğinin nadide örneklerini barındırmaktadır. Bu bağlamda, Konya Müzesi envanterine 2014 yılında dahil edilen 7610 ve 7611 numaralı iki bronz kilise çanı hem bölgenin sosyo-kültürel değişim sürecini hem de 20. yüzyılın başındaki üretim estetiğini yansıtan veriler sunmaktadır.

Sanat Tarihi literatüründe genellikle mimari yapıların gölgesinde kalan bu taşınır kültür varlıkları, 1856 Islahat Fermanı sonrası Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayrimüslim tebaaya tanınan dinsel özgürlüklerin bir

sonucu olarak yükselen ses peyzajının en somut kanıtlarıdır. Konya Akmanastır (Aziz Khariton Manastırı) sınırlarından temin edilen, 1923 Nüfus Mübadelesi ile kesintiye uğrayan dinsel yaşamına ışık tutan bu çanlar, askeri kurumlar aracılığıyla müzeye intikaliyle koruma sürecinin simgeleridir.

Bu çalışmanın temel problematiği, literatürde daha önce detaylı analizi yapılmamış olan bu iki çanın teknik, üslup ve tipolojik özelliklerini tanımlayarak, Anadolu'nun Hristiyan kültürel mirası içindeki yerini belirlemektir. Araştırmada nitel araştırma yöntemleri benimsenmiş; müze arşiv kayıtları, yerinde yapılan fiziksel incelemeler, teknik çizimler ve karşılaştırmalı literatür taramasıyla veriler sentezlenmiştir. Özellikle 7611 envanter numaralı çan üzerindeki Arap rakamlı 1909 tarihi, eserin kesin tarihlendirilmesine olanak tanırken; 7610 numaralı çan, döküm tekniği ve bitkisel bezeme programı üzerinden benzer bir dönemle (20. yüzyılın başı) ilişkilendirilmiştir.

Makalenin kurgusu dahilinde, öncelikle kilise çanlarının döküm teknikleri ve teolojik anlamları üzerinde durulacak; ardından Konya Akmanastır'ın tarihsel geçmişi çerçevesinde her iki eserin form analizi, süsleme programı ve korunma durumları ikonografik bir bakış açısıyla çözümlenecektir. Sonuç bölümünde ise, bu çanların yerel dökümhanelerdeki teknik kısıtlılıkları veya seri üretim hataları üzerinden dönemin metal işçiliği kalitesi tartışılarak, sahipsiz kalan dinsel mirasın müzeler aracılığıyla korunmasının önemi vurgulanacaktır.

Yöntem

Bu çalışma, Konya Müzesi envanterine kayıtlı 7610 ve 7611 numaralı iki çanın tanımlanması, tarihlendirilmesi ve dönem içindeki yerinin belirlenmesi amacıyla nitel araştırma yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışma kapsamında iki kilise çanı incelendiği için öncelikle ayrı başlık altında kilise çanları incelenerek genel özellikleri ve kullanım alanları hakkında bilgilere yer verilmiştir. Ardından her iki çanın ilk tespit edildikleri yer olması sebebiyle Konya Akmanastır (Aziz Khariton Manastırı) hakkında tarihsel ve genel bilgiler ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Tüm bunlar incelendikten sonra araştırmanın konusunu oluşturan çanlar Akmanastır'ın iki çanı başlığı altında ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir.

Arşiv ve Envanter İncelemesi

Çalışmanın ilk aşamasında, Konya Müzesi arşivinde bulunan iki çanın envanter fişleri üzerinde incelemeler yapılmıştır. Çanların müzeye geliş şekli, geldiği yerler/kurum ve kayıt altına alınan ilk teknik veriler (ölçü, malzeme,

ilk tarihlendirme) dosya üzerinden tetkik edilmiştir. Envanter fişindeki veriler ile eserin mevcut fiziksel durumu karşılaştırılarak veri tutarlılığı denetlenmiştir.

Literatür Taraması

Çanların üzerindeki epigrafik veriler (tarih) baz alınarak karşılaştırmalı bir literatür taraması yapılmıştır. Özellikle 20. yüzyıl dökümhanelerinin üretim faaliyetleri, Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'nde Konya'daki kiliseler ve çan kuleleri ile ilgili veriler incelenmiş, bu alanda hazırlanmış yerli ve yabancı kaynaklar taranmıştır. Bu sayede çanların tanım, tasvir ve tarihlendirmeleri yapılarak, kronolojik veriler ışığında yeniden değerlendirilmiştir.

Tasvir ve İkonografik Analiz

Çanların fiziksel özellikleri, süsleme programı ve form yapısı yerinde incelenerek ayrıntılı betimlemesi yapılmıştır. Çan üzerindeki süslemelerin kompozisyon özellikleri Sanat Tarihi açısından analiz edilmiştir.

Fotoğraflama ve Teknik Çizim

Eserlerin belgelenmesi aşamasında fotoğraflama ve teknik çizimden faydalanılmıştır. Çanların genel formunu, askı mekanizmasını ve gövde üzerindeki kabartmaları içeren yüksek çözünürlüklü detay fotoğrafları çekilmiştir. Işık açısı, rölyeflerin derinliğini ortaya çıkaracak şekilde ayarlanmıştır. Çanın form analizi ve üzerindeki bezemelerin düzenini anlamak amacıyla ölçekli teknik çizimler ve şematik rölöve çalışmaları yapılmıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

İncelenen iki çanın analizi, tasviri ve belgeleme aşamaları tamamlandıktan sonra form, malzeme ve teknik, süsleme gibi özellikleri göz önünde bulundurularak karşılaştırmalı değerlendirmesi yapılmıştır. En son aşamada, sonuç bölümünde ise bu iki çanın nerede imal edildiği, Konya'ya nasıl ve nereden geldiği, Konya'da hangi yapı ya da yapılarda kullanıldığı ve müzeye hangi yollarla ulaştığı bilgisine yer verilecektir.

Kilise Çanları

Kilise çanları, Hristiyanlık tarihinde hem pratik hem de teolojik anlamda merkezi bir rol oynamıştır. Paylaştığın kaynaklar ve Sanat Tarihi çalışmaları ışığında, kilise çanlarını şu ana başlıklarla inceleyebiliriz:

1. Mimari ve Mekanik Yapı

Çanlar, toplumların hafızası ve sesi olduğunu vurgular. Antik çağlardan günümüze kadar uzanan bu süreçte çanlar; dini törenlerden sivil uyarılara,

zamanın bölümlenmesinden toplumsal aidiyet duygusuna kadar pek çok hayati işlevi yerine getirmiştir (Cola, 2010: 13).

Bir kilise çanı sadece metal bir kütle değil, akustik hassasiyeti olan bir mühendislik ürünüdür. Çanlar, genellikle çan kulesi içinde, ahşap veya metal kafes düzeneklerine asılır. Bu düzenek, çanın salınım yaparken kuleye zarar vermesini önleyen bir süspansiyon görevi görmektedir. Bir çan çok farklı bölümlerden oluşabileceği gibi genellikle; “1: çan, 2: boyunduruk, 3: çan dili (a: sap, b: gövde, c: top, d: kuyruk), 4: kol, 5: deri kayış, 6: bağlantı parçaları, 7: sehpa, 8: dönüş mili, 9: burç veya bilyalı rulman, 10: giriş iskeleti, 11: hareket ipi, 12: üst tabla” gibi çeşitli bölümlerden oluşur (Falzoni, 2016: 65-69; Bordoni and Dell’Era, 2022: 144-145, fig. 2; Mohamed and Elmetwaly, 2025: 3, fig. 3).

Çanlar genellikle üç şekilde monte edilebilir: sabit, uçan dilli (battaglio volante) veya düşen dilli (battaglio cadente). İlk durumda hareket öngörülmezken, ikinci ve üçüncü durumda çan salınım hareketine tabi tutulur. Uçan dilli sistemlerde, çan dili çanın çok hızlı olan salınımını takip eder ve merkezkaç kuvveti sayesinde üst kenara vurur; çok dengeli boyunduruklara sahip olan düşen dilli sistemlerde ise yavaş salınım, dilin alt kenar boyunca düşmesini sağlar. Diğer sistemin aksine, bu yöntemde dil vuruş kenarında birkaç anlığına temas halinde kalır (Falzoni, 2016: 66).

Geleneksel çan çalma kültürünü sınıflandırmak pek kolay değildir. Özellikle Anadolu’da serbest sallanan çanlar en yaygın olan uygulamalardır. Son dönemlerde ise yaygın kullanım genellikle özel olarak planlanmış çan takımları ve çalma teknikleriyle ilişkilendirilen uygulamalar yaygınlaşmıştır.

Çancılar genellikle çanları, çan odasının zemininde kısa bir ip yardımıyla kontrol ederler. Çanlar çok ağırsa, ana çancılar giriş iskeletleri üzerinde duran yardımcıları destek verir. *Scappata* (çanları yukarı kaldırma) aşamasında bu yardımcıları, çanların yukarıya daha hızlı ulaşmasını sağlamak için ayaklarıyla boyunduruğu aşağı doğru iterler. Ancak *pezzo in piedi* (asıl çalma) sırasında, boyunduruğun sehpa kısmını tutarak çanların dönüşünü kontrol etmeye yardımcı olurlar. Farklı bir çalma tekniği ise *tirata bassa* veya *tirabassa* olarak adlandırılır; bu yöntemde çanlar oldukça dar bir açıyla sallanır ve çancılar, önceden belirlenmiş müzikal dizilere göre çan dillerini elle yakalayarak vuruşları kontrol eder, sallanmayı hızlandırır veya yavaşlatırlar. Ayrıca bir çınlatma (chiming) tekniği de kullanılmaktadır (Bordoni and Dell’Era, 2022: 146).

Kiliselerin eski çanlarında meşe gibi sert ağaçlar kullanılırken, 19. yüzyıl sonlarından itibaren dökme demir yaygınlaşmıştır (Mohamed and Elmetwaly, 2025: 2). 19. yüzyılda Sanayi Devrimi, çan döküm tekniklerinde önemli değişimleri beraberinde getirmiştir. Özellikle dökümhanelerin fabrikalaşması ve bilimsel yöntemlerin sürece dahil edilmesi bu dönemin karakteristiğidir (Rombouts, 2014: 51). 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dünyada, kontrolsüz ve geniş ölçekli motorizasyon (otomasyon), geleneksel çan asma stillerini değiştirmiş ve geniş bölgelerde geleneksel çan çalma tekniklerini yok etmiştir. Orijinal ahşap düzenekler yerinden sökülerek yerlerine endüstriyel çelik iskeletler ve boyunduruklar takılmıştır (Bordoni and Dell’Era, 2022: 143).

Günümüzde çok sayıdaki profesyonel çan askı ustası tarafından yürütülen bakım ve servis hizmetleri farklı kalitelerde olabilmektedir. Özellikle piskoposluk sanat komisyonlarında genellikle çan uzmanları bulunmadığından tüm sorumluluk, işi planlamak ve denetlemek için gerekli donanımına sahip olmayan mahalle papazlarına yüklenmektedir. Bu nedenle kararlar genellikle ekonomik temellere (en düşük fiyata) göre verilmektedir (Bordoni and Dell’Era, 2022: 144). Bundan dolayı 20. yüzyılın başında üretilmiş olan çanlarda (özellikle taşrada) üretim kalitesinde düşüş yaşanmıştır.

2. Döküm ve Alaşım (Çan Metali)

Kilise çanları, dayanıklılık ve ses tınısı için özel bir bronz alaşımı olan çan metali ile üretilir. Bu alaşım genellikle yaklaşık %78-80 bakır ve %20-22 kalay içerir (Padovani and Patria, 2014: 13; Falzoni, 2016: 66). Bakır çana esnekliği sağlar. Kalay çana sertlik kazandırır ve sesin çınlama süresini uzatır. Ayrıca çanın içinde kurşun, çinko veya dökümden gelen diğer mineraller yer almaktadır (Mohamed and Elmetwaly, 2025: 2). Kalay oranının yüksek olması, çana o karakteristik kristal tınıyı verir ancak metali aynı zamanda kırılgan hale getirir. Tarihsel süreçte çanların üzerine işlenen kabartmalar ve yazıtlar (epigraflar), dökümün yapıldığı dönemi ve döküm ustasını belirlemek için temel teşkil eder (Bordoni, Dell’Era and Margnelli, 2023: 5).

Bir çan inşa etme süreci son derece zahmetli ve karmaşıktır; farklı alanlarda bilgi ve beceri gerektirir. Bu büyüleyici çalışma, sesin tüm özellikleriyle titizlikle tasarlandığı şablon çalışmasıyla başlar. Şablon, çanın iç ve dış profilini temsil eden ve kaburga adı verilen ceviz ağacından düz bir tahtadan çizilip kesilir. Kaburga hazır olduğunda, tuğlalardan çekirdek/iç kalıp adı verilen içi boş bir koni inşa edilir. Bunun üzerine ilk kil tabakası

sürülür ve ardından yapının içine konulan kömürlerle kurutulur. Ahşap kaburga bu yapının üzerine bir mil ile yerleştirilir; kaburga döndürülerek kili perdahlar ve böylece çanın iç hatlarına uygun form elde edilir. Ardından, bu çekirdek üzerine biraz kül ile birlikte gelecekteki bronz çanla aynı kalınlığa sahip olan bir sahte çan elde edilene kadar yağ ve ince kil (su ve kumla seyreltilmiş) katmanları üst üste bindirilir. Kaburganın dış kısmıyla mükemmel şekilde pürüzsüz hale getirilen bu yüzeye, çanı adayan ve süsleyen balmumundan süslemeler ve yazılar (önceden ahşap veya alçı levhalara basılıp ardından kabartılan) uygulanır (Padovani and Patria, 2014: 13).

Kalıplamanın son aşaması, sahte çan üzerine giderek daha yoğun kil, yağ, lif ve diğer doğal bağlayıcı katmanların üst üste konulmasıyla elde edilen manto/dış kalıp kısmının hazırlanmasıdır. Tüm bu yapı, killerin kurumasını ve balmumunun erimesini kolaylaştıran yanan kömürlerle sürekli ısıtılır. Bu sayede görsel ve metinler mantonun içine mühürlenir. Manto sökülür, sahte çan yok edilir ve ardından manto tekrar çekirdeğin üzerine yerleştirilip kilitlenir; böylece bronzun dolacağı gerekli boşluk bırakılmış olur. Elde edilen bu yapı toprağa gömülür ve iyice sıkıştırılmış doğal kumlu-nitratlı malzemelerle örtülür. Bu hususta kuvars bakımından zengin kumlar tavsiye edilir; çünkü bu kumlar, döküm enjeksiyonu nedeniyle artan sıcaklıkla birlikte daha fazla sıkışır ve soğuma sırasında yavaşça gevşer (Padovani and Patria, 2014: 13; Rombouts, 2014: 51-52).

Dökümhanenin şafak vaktinde yakılan fırınları, saf kayın odunuyla beslenir; ardından fırına gözenekli kütükler sokulup hemen çıkarılır, bu kütüklerin nemi bakır ve kalayı daha da saflaştırır. Nitekim bronz, %78 bakır ve %22 kalaydan (ses tınısını güçlendiren unsur) oluşan bir alaşımdır. Karışımında antimon ve çinko bulunması da mümkündür. Fosfor ve manganez gibi antioksidanlar eklenir ve metaller sürekli olarak karıştırılır. Bronz miktarı, gerekenin üzerinde hesaplanmalıdır; bunun iki nedeni vardır: Erime sırasında kütle %5 ile %10 arasında azalır, geri kalan miktar ise dökümün içinde hava kabarcığı oluşmasını engellemek amacıyla çanı dolduran metali sıkıştırıp yoğunlaştırmaya yarar. Metallerin sıcaklığı birkaç saat sonra 1200°C'ye ulaşır. Bu noktada döküm ustası bronzun doğru akışkanlığı kazandığından emin olur: Fırının ağzını açar ve parıldayan metal, fokurdayarak kanallar boyunca çanın tepe kısmına giden hunilere doğru akar. Isıl şokları önlemek için tüm düzenek temizlenmeli ve közlerle ısıtılmalıdır. Döküm işlemi sona yaklaşırken, çökelen kütlenin yerleşmesi için birkaç saniye ara verilir. Metalin giriş deliği daha sonra magnezyum ile mühürlenir (Padovani and Patria, 2014: 13).

Birkaç günlük soğuma sürecinin ardından çan, çukurdan çıkarılır ve dış kalıptan kurtarılır. Sakinlik ve titizlikle temizlenip parlatılır; artık en kaliteli bronzdan yapılmış çan gövdesi hazırdır: Gümüşsü bir tonda, bir ayna gibi parıldayan ve ince işlenmiş süslemelerle bezeli. İkinci bir aşamada, diyapazon yardımıyla ana vuruş notası ve kısmi tonların (parsel tonlar) kontrol edildiği müzikal test gerçekleştirilir. Çan, aslında net bir ana nota üretir; ancak sesi, ana notayla uyumlu olan ve kısmi tonlar adı verilen farklı notalar topluluğundan oluşur. Bu tonlar, bronz gövdenin farklı yüksekliklerine vurularak net bir şekilde duyulabilir. Vuruş sona erdikten sonra da devam eden bu tonlar, çan sesine o karakteristik kişiliği ve sürekliliği kazandırır. En önemli kısmi tonlar, ana notadan şu müzikal aralıklarla uzaklaşır: birinci, küçük üçlü, beşli, üst oktav ve alt oktav. İdeal bir çanda bu tonlar hassas müzikal frekanslara, dengeli bir ses hacmine ve tutarlı bir süreye sahip olmalıdır; yine de hafif farklılıklar her sese kendi özgünlüğünü katar. Ayrıca, iyi bir modern çanda bronzun titreşimi, çapının santimetre cinsinden değeri kadar saniye sürmelidir. Genellikle bir çanın çapı ve ağırlığı arttıkça sesi daha pes (kalın) olur. Ancak döküm ustaları, ağırlığı artırıp çan çeperinin kalınlığını değiştirerek aynı tınıyı elde etmeyi de başarabilirler. Aynı notada olmak kaydıyla bir çan ne kadar ağırsa sesi o kadar güçlü çıkar. Notalar ile ağırlık arasındaki bu ilişkiye şablon/form denir (Padovani and Patria, 2014: 14).

19. yüzyılın sonunda İngiliz dökümhaneleri, çanın iç yüzeyinden metal tıraşlayarak beş ana armonik sesin birbiriyle tam uyumlu hale getirilmesini sağlayan modern akort tekniklerini mükemmelleştirmişlerdir (Rombouts, 2014: 216).

Çanın kulpları (aynı zamanda taç kolları olarak da adlandırılır), çanın gövdesiyle birlikte tek parça halinde dökülür. Bunlar, çanın taşıyıcı ahşap boyunduruğa (veya izolatöre) bağlanmasını ve dolayısıyla hareket ettirilmesini sağlayan kısımlardır. Doğası gereği hassas olmasının yanı sıra büyük gerilmelere maruz kalan dayanıklı bağlantı alanlarıdır (Falzoni, 2016: 67-68).

3. Kullanım Amaçları ve Fonksiyonlar

Kilise çanlarının kullanımı, yüzyıllar boyunca toplumsal yaşamı düzenleyen bir “kamusal saat” işlevi görmüştür.¹ Ludovico Moscardo,

¹ Hristiyanlık öncesinde Eski Yunan ve Roma’da çan kullanımı bilinmekle birlikte, ilk üç yüzyıl boyunca Hristiyanlara yönelik baskılar nedeniyle ibadetler gizlice yapılmış ve bu nedenle çan kullanılamamıştır. Hristiyanlar, çan çalma imkânına ancak M.S. 313 tarihli Milano Fermanı sonrasında kavuşmuştur. Çanın ibadete çağrı aracı olarak kullanımı ise Hristiyan dünyasında

“Historia di Verona” adlı eserinde, 21 Kasım 622 günü sevilen piskopos Mauro’nun ölümünü duyurmak için şehrin çan kulelerinden toplu halde (*a stormo*) çan seslerinin yükseldiğini bildirir. Bu tespit çan kulelerine dair en eski referanslardan biridir (Padovani and Patria, 2014: 2).

Zaten bu enstrümanlar, Hristiyanlığın doğuşundan çok önce dinle ilişkilendirilmiştir. Eski Ahit’te “Zillerle O’na övgüler sunun! Çınlayan zillerle O’na övgüler sunun!” (Mezmurlar, 150: 5), çanların önemini vurgulamaktadır (Padovani and Patria, 2014: 2).

Çanlar her şeyden önce duaya ve ibadete çağırır. Onların sesi, Tanrı halkı sevinçte ve kederde, şükran duyarken veya yakarırken, aynı yerde bir araya gelip İsa’daki birliğin gizemini gösterirken hissettiklerini bir bakıma dışa vurur. 7. yüzyıldan itibaren sabah ve akşam, daha sonraki dönemlerde ise öğle vaktinde çalmaya başlamışlardır; günün akışı içinde ritmikleşen bu melodi, kısa sürede yoksul halkın saati olmaktan çok daha öte bir anlama bürünmüştür (Cola, 2010: 14).

816’da Aachen Konsili, çanların sayısının ve büyüklüğünün, süsledikleri yapının önemiyle orantılı olması gerektiğine karar verdi. 1000 yılından önceki çan dökümcüleri hakkındaki bilgiler kısıtlıdır; ancak bunların muhtemelen Orta Avrupa ülkelerinden gelen gezgin keşişler olduğu düşünülmektedir. 11. yüzyıl civarında, çanların sadece litürjik ve iletişim araçları olarak değil aynı zamanda Tanrı’yı övmeye ve inananları uyumlu, melodik bir sesle çağırmaya yarayan gerçek müzik aletleri olarak görülmesine olan ilgi büyük ölçüde arttı. Nitekim Pisalı ustalar ve onların çağdaşı olan İsviçreli keşişler, Teofilo’nun “*Schedulae diversarum artium*” adlı eserinde yazdığı gibi çanın boyutlarını ve oranlarını değiştirerek tonun yükselip alçalacağını, çan çeperi ne kadar kalın olursa tınının o kadar zenginleşeceğini bilgisine sahiptirler. Dahası bu dönem, müzik teorisinin doğuşuna ve dahi müzikologların yüzyılına tanıklık ediyordu. Önce notalara isim veren Guido d’Arezzo geldi, ardından Solesmes’te notaların süreleri yazılmaya başlandı ve nihayet Liègeli Jacopo ile Notre Dame ustaları sayesinde harmoni gelişmiştir (Padovani and Patria, 2014: 2).

Litürjik Çağrı: İbadet saatlerini, ayın başlangıçlarını ve dua vakitlerini duyurmak amacıyla kullanılmıştır (Brignole, 2020: 10; Bordoni, et al., 2023: 61). Dini amaçlarla esas olarak inananları ibadete çağırmak için çan kullanımı,

ilk olarak 5.-6. yüzyıllarda Kuzey Afrika manastırlarında ortaya çıkmış, ardından Batı ülkelerine yayılmıştır (Şahin, 1993:196).

İstanbul'da 13. yüzyılda Latin İmparatorluğu'nun kurulmasının ardından uygulanmıştır. O zamana kadar şehirdeki Ortodoks kiliseleri ve manastırları yalnızca, genellikle bir tokmakla vurulan uzun bir tahta parçası olan semantron (nakkos) kullanmıştır (Suarez, 2022: 68).

Bilim insanları çan vuruşlarının bir duyuru ve kehanet olduğunu, çanların Tanrı adına konuşup, gündelik hayatı kutsallaştırıp Hristiyan halkı ayinlere davet ettiğini ifade eder. Çanların topluluğun önemli olayları hakkında bilgi verdiği, gün içinde dua anlarını (özellikle Bakire Meryem'e yönelik üçlü selamlamayı) hatırlatan, göksel şöenin bir ön izlemesi olma özelliğini vurguladığını belirterek bedensel ölüm vaktini işaret ettiğini yazar. Kısacası çanlar ilahi dünyayı duysal düzeyde ve duygusal titreşimleri aracılığıyla insana taşıma, ardından insan dünyasını Tanrı'ya, O'nun tarifsiz gizemine, güzelliğine ve yaşam krallığına yükseltme işlevini yerine getiren objeler olarak tanımlanmaktadır (Cola, 2010: 14-20).

Haberleşme: Cenaze, düğün, bayram, vaftiz veya tehlike anlarında (savaş, yangın, baskın) halkı uyarmak amacıyla çanlar kullanılmıştır. Kırsal kesimlerde mesajları iletmek ve anlamak amacıyla hala çanların kullanıldığı bilinmektedir (Dell'Era, 2017: 10; Bordoni, et al., 2023: 60-61). Çanlar, ölümlerin ardından dua edilmesini sağlamak (cenaze çanı) ve toplumu tehlikelere karşı uyarmak için kullanılmıştır (Rombouts, 2014: 67). Kilise çanları, mekanik saatlerin gelişimiyle birlikte sivil hayatın düzenleyicisi haline gelmiş; saati ve çeyrek saatleri duyurarak şehir hayatının ritmini belirlemiştir (Rombouts, 2014: 73).

Müzikal İfade: Çanların belirli notalarla bir melodi oluşturacak şekilde çalınmasıdır (Brignole, 2022a: 10-11; Brignole, 2022b: 88).

4. Sembolik ve Teolojik Anlam

Hristiyan dünyasında çanlar, zamanı duyurmanın ötesinde manevi birer koruyucu olarak görülmüştür. Orta Çağ'dan itibaren çanların fırtınaları dağıttığına, salgın hastalıkları uzaklaştırdığına ve kötü ruhları kovduğuna inanılmıştır (Rombouts, 2014: 66). Çoğu durumda çanlar üzerindeki süslemelerin, o dökümhanenin belirli bir dönemdeki tüm işlerinde kullandığı tekrarlayan kalıplardan ibaret olduğu unutulmamalıdır (Falzoni, 2016: 69).

Çanlar; zamanın akışını, günlük ritmi, çalışma ve bayram günlerini, topluluğun yaşadığı neşe ve keder anlarını seslendirerek o bölgenin ses peyzajını (soundscape) tanımlar. Kendi başına bu neden bile, çanları vazgeçilmez bir kültürel miras olarak kabul etmek için yeterlidir; zira bir

topluluk içinde yaşam paylaşımı yaratmak amacıyla kullanılan müzik aletlerinin varlığı tamamen kendine has bir durumdur (Bordoni, et al., 2023: 3).

Hristiyan geleneğinde çanlar, “Tanrı’nın Sesi” olarak kabul edilir. Bir çan, kuleye asılmadan önce genellikle bir vaftiz törenine benzer şekilde takdis edilir. Çanların üzerindeki yazıtlar genellikle koruyucu azizlere dualar veya Orta Çağ’dan bu yana kilise çanlarının üzerine kazınan en ünlü Latince deyişlerden biri olan “*Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango*” (Yaşayanları çağırıyorum, ölümlere ağlıyorum, şimşekleri kırarım/dağıtırım) gibi klasik ifadeler içerir (Cola, 2010: 13; Bordoni and Dell’Era, 2022: 4). Artık yıldırımları ve fırtınaları kırma görevi dolusavar toplara veya başka araçlara devredilmiş olsa da Pazar günlerinin ve Paskalya’nın diriliş sevinci, bayramlar, vaftizler, düğünler ve vefat eden biri için dökülen gözyaşları hala çanlara emanettir (Cola, 2010: 13).

5. Korunma Durumları

Çanları sadece ayinsel bir aksesuar olarak değil, doğaları gereği hem iç hem de yardımcı parçalarının küresel bütünlüğü ve korunması için bir dizi özel önleme ihtiyacı duyan kültürel varlıklardır (Falzoni, 2016: 70).

Çan gibi bir nesnenin korunmasından bahsetmek, doğası gereği bir çelişkiyi de beraberinde getirir. Bir çanın işlevini tam olarak yerine getirebilmesi için çalması, yani bir dil tarafından (içeriden veya dışarıdan) az ya da çok şiddetli bir şekilde darbe alması gerekir. Bu nedenle çan, imkanlar elverdiği sürece kullanım bağlamı içerisinde korunmalıdır. Ancak bazı durumlarda, çanın korunma durumu göz önüne alındığında, onu kuleden indirip kapalı bir alanda muhafaza etme gerekliliği ağır basar: Böylece çan artık zamanın, atmosferik etkenlerin, kuş dışkılarının ve sürekli çalmaktan kaynaklanan zararların kurbanı olmayacaktır. Fakat bu yapıldığında, bu tür bir heykelsi objenin sahip olduğu en temel içsel özelliklerden biri olan ses nitelikleri büyük ölçüde kaybolacaktır (Falzoni, 2016: 65).

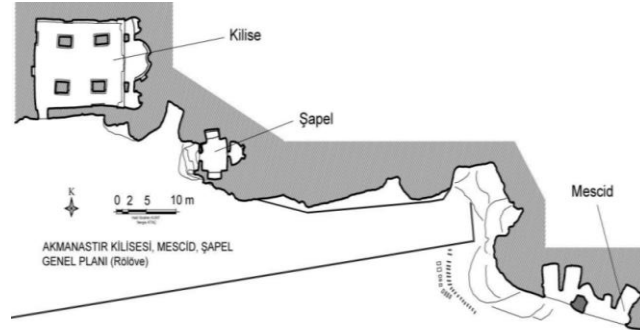
Bir çan topluluğu, kırılmaları veya talihsiz düşmeleri önlemek adına mümkün olan en iyi koşullarda ve asıl yerinde korunmalıdır. Dolayısıyla çanın ve mekanik montaj düzeneğinin organik-fonksiyonel bütünlüğünü korumaya ve gerekçelendirmeye çalışmak gerekir. Bir çanı restore etmek, her şeyden önce kullanım bağlamı içerisinde oluşabilecek hasarları önlemeye çalışmak demektir. Burada karşımızda pasif ve statik bir kültürel varlık değil; aktif ve dinamik bir varlık vardır. Bu yüzden öncelikler, gerçek bir heykelden farklılık gösterir (Falzoni, 2016: 65).

Günümüze kadar ulaşan antik çan örnekleri oldukça nadirdir; bunlar genellikle izole bölgelerde veya ana yol güzergahlarının dışında bulunur. Bu nedenle, yüzyıllar boyunca çan mirasının yok olmasına yol açan temel nedenlerden (hatalı kullanım sonucu kırılma veya kullanıma bağlı aşırı aşınma dışında) daha az etkilenmişlerdir. Bu nedenlerin başında, özellikle son iki dünya savaşı sırasında kulelerde gerçekleştirilen ve silah üretiminde kullanılacak metal malzemeyi geri kazanmayı amaçlayan savaş müsadireleri (askeri el koymalar) gelmektedir (Falzoni, 2016: 66).

Çalışma kapsamında incelenen çanlar dahil olmak üzere müzelerin depolarında korunan çanlar çoğunlukla özgün dokularından farklı olarak zeminde korunmaktadır. Çanların özgün kullanım koşullarında korunması önerilmektedir.

AKMANASTIR (Aziz Khariton Manastırı)

Konya'nın Selçuklu İlçesi Silile Mahallesi'nde, Takkeli Dağı eteklerinde yer almaktadır. Akmanastır günümüzde askeri alanda bulunduğundan dolayı iyi korunmuş durumdadır. Manastır Aziz Khariton Manastırı başta olmak üzere çok farklı isimlerle anılmaktadır (Ataç, 2024: 75). Son yüzyıl içinde çok sayıda seyyah ve bilim insanı tarafından incelenen manastırın tarihsel süreci ve mimarisi hakkında önemli bilgilere yer verilmiş (Ramsay, 1907: 375-376; Bees, 1922; Bell, 1907: 24; Hasluck, 1929: 373-383; Eyice, 1966: 135-160; Eyice, 1967: 162-183; Mimiroğlu, 2015; Ataç, 2024: 73-11), manastırın çan kuleleri ve çanları hakkında herhangi bir bilgi sunulmamıştır. Bu durum manastırın çan kuleleri ya da çanlarının 20. yüzyılın ilk çeyreğinde hasar gördüğünü ya da mevcut olmadığını gösterir (Şekil 1-2).



Şekil 1: Akmanastır, Plan (Ataç, 2024: 77, Fot. 5)



Şekil 2: Akmanastır Genel Görünüm (C. Karakök, 2026)

Manastır yapıları araştırmacılar tarafından 9.-12. yüzyıl arasına tarihlendirilmiş (Eyice, 1966: 153; Ataç, 2024: 107). Avlulu manastır tipolojisinde yer alan Akmanastır bünyesindeki ana kilise (katholikon), dört serbest destekli ve kapalı Yunan haçı plan şemasıyla karakterize edilir. Külliye içerisinde yer alan 1 numaralı şapel ise kareye yakın dikdörtgen planlı ve tek nefli bir strüktür sergilemektedir. Manastır kompleksi; bu ana birimlerin yanı sıra ayazma ve keşiş hücreleri gibi tamamlayıcı mimari unsurları da barındırmaktadır (Ataç, 2024: 86-106).

AKMANASTIR'IN İKİ ÇANI

Çanlara ait müze envanter fişlerinin her birinde, çanların geldiği yer olarak Akmanastır (T.C. KKK. 4. Mühimmat Bölge 47 Mühimmat Bölük Komutanlığı) belirtilmiştir. 7610 ve 7611 envanter numaralı çanlar 10.10.2014 tarihinde müzeye hediye edilmiştir. 7610 numaralı eser 750 TL, 7611 numaralı esere ise 12 yıl önce müze tarafından 500 TL bedel olarak, envanter fişinde gösterilmiştir.

Günümüzde müze envanterinde üç tane çan yer almaktadır. 1893 yılına tarihlendirilen (Env. No. 7312) bronz çan figürlü olması, İtalya'da imal edilmesi ve Konya sınırlarındaki farklı bir alandan gelmesi nedeniyle tarafımızca ayrı olarak yayına hazırlanmaktadır. Bu çalışmaya konu olan diğer iki çan ise resmi yazışmalar sonucunda netice kazanmış ve bu yayın kapsamında ilk defa bilim dünyasına tanıtılmaktadır (Şekil 3-4).

KONYA AKMANASTIR SINIRLARINDA BULUNAN
İKİ BRONZ KİLİSE ÇANI



Şekil 3: Konya Müzesi, Çan
(Env. No. 7312) (Konya Müzesi
Arşivi, 2026)



Şekil 4: Konya Müzesi, Çan (Env.
No. 7312) (C. Karakök ve D. Gür,
2026)

Konya Müzesi'ndeki çanı (1893) değerlendirmeden önce Anadolu kiliselerindeki semantron (nakkos) ve çan kullanımı hakkında kısıtlamaları değerlendirmek gerekir. İstanbul'da 13. yüzyılda Latin İmparatorluğu'nun kurulmasının ardından uygulanmıştır. O zamana kadar şehirdeki Ortodoks kiliseleri ve manastırları yalnızca, genellikle bir tokmakla vurulan uzun bir tahta parçası olan semantron (nakkos) kullanmıştır (Suarez, 2022: 68). 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar çan kulelerinde sessizlik hâkim olmuştur. 1852-1853 tarihli ferman verilerine göre, İstanbul Rum Patrikliği ve beraberindeki Ruhani Meclis'in (Metropolitler Topluluğu) talebi üzerine, Konya Metropolit Rahip Nikiforos'un yetki alanında bulunan Akşehir'in Gavurköy yerleşkesindeki Panaghia (Panaya) Kilisesi'nde icra edilecek ayinlerin usulüne dair düzenlemeye gidilmiştir. Söz konusu belgede, metropolite daha önce verilmiş olan berat hükümlerine atıfta bulunularak, Hristiyan tebaanın ibadete katılımını sağlamak amacıyla geleneksel bir yöntem olan semantron (nakkos/nakus/tahta çan/tahta levha) çalınmasının meşruiyeti onanmıştır. Devletin arşiv kayıtları ve emsal kararları doğrultusunda şekillenen bu emirle, yerel mülki ve adli makamlara (vali ve naib), metal çan kullanılmaması kaydıyla semantrona yönelik herhangi bir müdahalenin engellenmesi ve ibadet özgürlüğünün berat şartları dahilinde korunması hususunda kesin talimat verilmiştir (BOA.A.DVN.MHM.00009.A.00073.001.001; BOA.A.DVN.00089.00021.001.001). 1853 yılında başlayan 400 yıllık bir işitsel boşluğun 1856 yılına kadar devam ettiği süreçte (Parker and Spennemann, 2024: 3-4) Konya'da bazı değişimler olduğunu göstermektedir. Çünkü Konya'da 1856 Islahat Fermanı'ndan dört yıl öncesinde Akşehir'deki Panaghia Kilisesi'nde tahta çan kullanımının serbest bırakıldığını göstermektedir.

1856 sonrasında bronz kilise çanlarının yaygınlaştığı düşünülen Konya’da bilinen en erken tarihli bronz çan 1893 yılına aitken en geç tarihli olan ise 1909 tarihli bronz kilise çanlarıdır. Günümüzde Konya Müzesi’nin deposunda muhafaza edilen üç kilise çanından ikisi, müze müdürlüğünden alınan izinler kapsamında (08.12.2025 tarih ve 7650857 sayılı) yerinde incelenmiş, çanların teknik ölçüleri alınmış, süsleme kompozisyonu, malzeme ve teknik özellikleri incelenmiş, epigrafik verileri değerlendirilerek tarihlendirmesi yapılmış, son aşamada ise korunma durumlarına değinilmiştir. Bu iki çanı da aşağıdaki gibi alt başlıklar halinde incelemek mümkündür.

7610 NUMARALI ÇAN

Tasvir

Çan gövde yüksekliği: 53 cm, ağız çapı (alt kısım) 52 cm, tepe (omuz) çapı 18 cm, asma halkaları (taç) yüksekliği 12 cm, asma halkaları ortalama 3-4 cm ölçülerindedir. Çanın cidar kalınlığı 4 cm, dil 1 cm kalınlığında zincirin ucunda 3 cm genişliğinde ve 1 cm kalınlığında askı aparatına sahiptir. Ucunda askı topu yer almayan zincir 44,5 cm uzunluğundadır. Gövdedeki süsleme kuşaklarından üstteki 3 cm, alttaki ise 8 cm kalınlığındadır. Ortadaki silinen yazı kuşağı ise 4,5 cm kalınlığında ve gövdenin $\frac{3}{4}$ ’ünü kaplayacak şekildedir.

Bronz malzemeden döküm tekniği ile imal edilmiştir. Form açısından genişleyen bir etek yapısına sahip olan eserin gövdesi, yatay silmelerle farklı dekoratif kuşaklara bölünmüş; bu kuşaklar üzerinde kabartma (rölyef) tekniğiyle işlenmiş yoğun bitkisel kompozisyonlar yer almaktadır. Üst gövdede dikey yivli bir düzenleme ile stilize edilmiş tek bir dalın iki tarafında antitetik yapraklar dikkat çekerken, orta kuşakta birbirini takip eden kıvrımlı dallar ve rumi (?) benzeri bitkisel motifler eserin estetik değerini artırmaktadır. Çanın tepe kısmında, askı düzeneğini oluşturan ve ana gövdeye bütünleşik şekilde tasarlanmış merkezi bir askı halkası etrafından düzenlenmiş altı adet “S” kıvrımlı taşıyıcı kulp (taç) bulunmaktadır. Bu kulpların yüzeyinde ve iç kısımlarında dönemin kullanım izlerini yansıtan kırmızı boya kalıntıları gözlemlenmektedir. Çanın dışı gibi içinin de tamamen boyalı olduğu, içindeki mevcut kırmızı yağlı boya kalıntılardan anlaşılmaktadır. Eserin alt etek kısmında ise dökümden kaynaklanan küçük bir kırık bulunmakla birlikte genel form ve süsleme özellikleri itibarıyla döneminin metal işçiliği ve döküm sanatı karakteristiklerini teknik ve sanatsal açıdan başarıyla sergilemektedir (Şekil 5-6, Çizim 1).

KONYA AKMANASTIR SINIRLARINDA BULUNAN
İKİ BRONZ KİLİSE ÇANI



Şekil 5: Bronz Çan (Env. No. 7610),
Gövde (C. Karakök ve D. Gür 2026)



Şekil 6: Bronz Çan (Env.
No. 7610), Taç (C.
Karakök ve D. Gür 2026)



Çizim 1: Bronz Çan (Env. No. 7610) (D. Gür ve C. Karakök)

Epigrafik Veriler ve Tarihlendirme

Çanın üzerinde herhangi bir tarih ya da epigrafik metin bulunmamaktadır. Gövdesindeki yatay bir kuşak bilinmeyen bir tarihte kazındığı için altında ne yazdığı belirlenememiştir. Kazınan yüzeyde yer yer bazı harfler seçilebilmektedir. Belirlenen harfler arasında T, L, I, Z gibi bazı büyük harfler kısmen görülmektedir.

Süsleme Özellikleri

Çanın gövdesi, yatay silmelerle farklı dekoratif kuşaklara bölünmüş; bu kuşaklar üzerinde kabartma (rölyef) tekniğiyle işlenmiş yoğun bitkisel kompozisyonlar yer almaktadır. Üst gövdede dikey yivli bir düzenleme ile stilize edilmiş tek bir dalın iki tarafında antitetik yapraklar dikkat çekerken, orta kuşakta birbirini takip eden kıvrımlı dallar ve rumi (?) benzeri bitkisel motifler eserin estetik değerini artırmaktadır (Şekil 7-8).



Şekil 7: Bronz Çan, Tahrip Edilmiş Yazı Kuşağı (Env. No. 7610) (C. Karakök ve D. Gür, 2026)



Şekil 8: Bronz Çan (Env. No. 7610), Gövdesindeki Süsleme Bölümleri (C. Karakök ve D. Gür, 2026)

Malzeme ve Teknik

Çanın gövdesi, akustik verimliliği ve dayanıklılığı artırmak amacıyla çan metali olarak bilinen, yaklaşık %78-80 oranında bakır ve %20-22 oranında kalay içeren özel bir bronz alaşımından dökülmüştür. Yüzeyinde zamanla oluşan doğal yeşil patina tabakası korozyona karşı koruyucu bir işlev görürken, süsleme kanallarında yer yer görülen kırmızı astar veya boya kalıntıları eserin orijinalinde renkli bir görünüme sahip olabileceğine işaret etmektedir.

Teknik açıdan bakıldığında, çanın döküm kalıbı yöntemiyle üretildiği ve gövde üzerinde estetik bir kabartma (rölyef) süslemelerle donatıldığı görülmektedir. Çanın üst kısmında ağırlığı taşımak üzere tasarlanmış altı kollu mukavemetli bir taç yapısı bulunurken, aşağıya doğru genişleyen gövde yüzeyi bitkisel motifli kuşaklarla bölünmüştür. Üst kuşakta sarmaşık benzeri yaprak dizileri yer alırken, daha geniş olan ana kuşakta rûmî veya palmet tarzı kıvrımlı dallardan oluşan gösterişli floral bezemeler mevcuttur. Bu iki süsleme bandı arasında ise muhtemelen bir kitabe veya yazı alanı olarak tasarlanan ancak zamanla aşınarak silinmiş olan bir şerit yer almaktadır. Eteğe

doğru genişleyen kavisli yapısı sesin rezonans süresini optimize edecek şekilde kurgulanmış olsa da ağız kısmındaki küçük bir kırık eserin orijinal tınısını etkileyebilecek bir deformasyon olarak göze çarpmaktadır.

Korunma Durumu

Döküm tekniğiyle imal edilmiş olan çan, genel kondisyonu itibarıyla bütünlüğünü korumakla birlikte, yüzeyinde orta düzeyde korozyon ve çeşitli mekanik hasarlar barındırmaktadır. Çanın alaşımında meydana gelen oksidasyon süreci homojen bir dağılım sergilememektedir. Özellikle çanın iç yüzeyinde ve tokmak çevresinde gözlemlenen açık yeşil oluşumlar, bakır bazlı metallerde yapısal bozulmaya yol açan aktif korozyon riskine işaret eder. Eserin mekanik korunma durumu incelendiğinde, kullanım ve zaman faktörlerine bağlı deformasyonlar belirginleşmektedir. Çanın alt etek kısmında görülen düzensiz kırıklar ve malzeme eksilmeleri, nesnenin geçmişte sert darbelere maruz kaldığını ya da kötü koşullarda saklandığını kanıtlamaktadır. Gövde üzerindeki bitkisel motifli kuşaklarda ve epigrafi bandında ise sürtünmeye bağlı aşınmalar gözlemlenmekte; bu durum bazı bezeme detaylarının okunabilirliğini olumsuz etkilemektedir. Eserin taç, omuz, etek ve süsleme kuşaklarında ve içinde tespit edilen kırmızı yağlı boya kalıntıları, eserin bu bölümlerinin boyalı olduğunu ama bu boyaların zamanla aşındığını göstermektedir. Kırmızı boyalar, eserin onarım sonrasındaki sürecine işaret eder. Çanın bilinmeyen bir tarihte tahrip olduğu ve etek bölümlerinin kırıldığı ve gövdesindeki yazı kuşağının silindiği evrede içinin ve dışının tamamen kırmızıya boyanarak yeniden kullanıldığı anlaşılmıştır (Şekil 9).



Şekil 9: Bronz Çan (Env. No. 7610), İçindeki Boya Kalıntıları (C. Karakök ve D. Gür, 2026)

Çanın gövdesindeki kabartma teknikli desenlerin yüzeyinde görülen aşınmalar, çanın uzun süre kontrolsüz depolama veya dış mekân koşullarında kaldığına delildir. Bu veriler ışığında, eserin bilimsel olarak korunabilmesi için mekanik temizlik ve kimyasal stabilizasyon (Benzotriazol (BTA)

stabilizasyonu uygulaması gibi) işlemlerinin ardından, nem oranının kontrol altında tutulduğu bir ortamda korunması önerilmektedir.

7611 NUMARALI ÇAN

Tasvir

Çan gövde yüksekliği: 37 cm, ağız çapı (alt kısım) 38 cm, tepe (omuz) çapı 20 cm, asma halkaları (taç) yüksekliği 6 cm, asma halkaları ortalama 2-3 cm ölçülerindedir. Çanın cidar kalınlığı 4 cm, dil ise 38 cm uzunluğunda ve 4,5 cm kalınlığında, dilin ucundaki tokmak ise 7 cm çapındadır. Gövdedeki süsleme kuşaklarından üstteki 5 cm, alttaki (etek) ise 3 cm kalınlığındadır.

Bronz malzemeden döküm tekniği ile imal edilmiş, aşağıya doğru genişleyen bir forma sahiptir. Eserin tepe noktasında, askı düzeneğini sağlayan ve gövdeyle bütünleşik tasarlanmış altı adet “S” kıvrımlı taşıyıcı kulp (taç) yer almaktadır. Gövde yüzeyi, yatay silmelerle farklı dekoratif kuşaklara ayrılmış olup, bu bölümler üzerinde kabartma (rölyef) tekniğiyle işlenmiş yoğun bir süsleme programı görülmektedir. Üst kuşakta (omuz) stilize bitkisel motifler bulunurken, kompozisyonu üstten nokta ve çizgi (. ve -) düzenlemesine sahip yatay bir bordür sınırlandırır. Gövdenin aşağısında Arap rakamlarıyla yazılmış 1909 tarihi, onun da altında yatay dört şeritten oluşan sade bir kuşak mevcuttur. En üstteki kabartma teknikli bordür diğerlerinden daha incedir. Etek kısmında yer alan yatay kuşakta ise bir ters bir düz şekilde yerleştirilmiş istiridye kabuğu motiflerinden oluşan bir kompozisyon mevcuttur. Çanın içinde demirden bir dil/tokmak yer alır. Bu dil alt uca yakın bir konumda elips formuna sahip olup, temas ettiği yüzeylerde kahverengi bir korozyona sebep olmuştur. Çanın etek kısmında dökümden veya kullanımdan kaynaklı küçük aşınmalar gözlemlenmektedir (Şekil 10-11, Çizim 2).



Şekil 10: Bronz Çan (Env. No. 7611), Gövde ve Taç Bölümleri (C. Karakök ve D. Gür, 2026)



Şekil 11: Bronz Çan (Env. No. 7611), Gövde ve İçindeki Dili (C. Karakök ve D. Gür, 2026)

KONYA AKMANASTIR SINIRLARINDA BULUNAN
İKİ BRONZ KİLİSE ÇANI



Çizim 2: Bronz Çan (Env. No. 7611) (D. Gür ve C. Karakök, 2026)

Epigrafik Veriler ve Tarihlendirme

Çanın gövdesinin altında Arap rakamlarıyla yazılı kabartma teknikli 1909 tarihi yer almaktadır. Bu tarih çanın imal edildiği tarihe işaret etmektedir. Çanın nerede imal edildiği, hangi yollarla Konya'ya ulaştığı kesin olarak bilinmemektedir. Envanter fişlerinden anlaşıldığı kadar Akmanastır içerisindeki dini yapılardan birinde kullanıldığı, Nüfus Mübadelesi sonrasında ise çan kulelerinin işlevini yitirmesiyle önce şahıslara ardından Kara Kuvvetleri Komutanlığına, 2014 yılında ise hibe yoluyla Konya Müzesi'nin envanterine kazandırılmıştır (Şekil 12).



Şekil 12: Bronz Çan (Env. No. 7611), Gövdedeki Tarih (1909) (C. Karakök ve D. Gür, 2026)

Süsleme Özellikleri

Gövde yüzeyi, yatay silmelerle farklı dekoratif kuşaklara ayrılmış olup, bu bölümler üzerinde kabartma (rölyef) tekniğiyle işlenmiş yoğun bir süsleme programı görülmektedir. Üst kuşakta (omuz) stilize bitkisel motifler bulunurken, kompozisyonu üstten; . ve - (nokta ve çizgi) düzenlemesine sahip yatay bir bordür sınırlandırır. Gövdenin aşağısında Arap rakamlarıyla 1909, onun da altında yatay dört şeritten oluşan sade bir kuşak mevcuttur. En üstteki kabartma teknikli bordür diğerlerinden daha incedir. Etek kısmında yer alan yatay kuşakta ise bir ters bir düz şekilde yerleştirilmiş istiridye kabuğu motiflerinden oluşan bir kompozisyon mevcuttur.

Malzeme ve Teknik

Çanın gövdesi, akustik verimliliği ve dayanıklılığı artırmak amacıyla çan metali olarak bilinen, yaklaşık %78-80 oranında bakır ve %20-22 oranında kalay içeren özel bir bronz alaşımından dökülmüştür. Yüzeyinde zamanla oluşan doğal yeşil patina tabakası korozyona karşı koruyucu bir işlev görmektedir. Gövdede yatay şeritler halinde düzenlenmiş olan süsleme programında kompozisyonun birleşim yerleri üst üste oturmamakta, tarih ise eğri şekilde yüzeyde dikkat çekmektedir. Tüm bunlar orantısız ve kalitesiz bir üretime işaret etmektedir. Çanın dili ile taç kısmındaki altılı taşıyıcı sistemle bütünleşik asimetrik askı mekanizması demirden, geri kalan tüm yüzey ise bronz alaşımdan imal edilmiştir.



Şekil 13: Bronz Çan (Env. No. 7611), Gövde ve Taç Bölümleri (C. Karakök ve D. Gür, 2026)

Çanın taç bölümündeki askı bölümlerinin çanın tepe bölümüne oturan yüzeyinde kalitesiz bir işçilik görülmektedir. Özellikle askı aparatlarının gövdeyle birleşen yüzeyi ile bunların üstündeki dökümden kaynaklı çapaklar temizlenmeden bırakılmış. Büyük ve kaliteli dökümhanelerde bu gibi uygulamalar görülmezken küçük ya da yerel imalathanelerde (taşra olarak nitelendirilen) benzer uygulamalar sıklıkla rastlanır (Şekil 13).

Korunma Durumu

Çanın iç yüzeyinde ve dışında aşırı korozyon, patinasında ise yoğun çizikler bulunmaktadır. Bu da çanın uzun yıllar faal olarak kullanıldığını gösterir. Görsellerdeki koyu renkli yüzeyler, metalin (muhtemelen dökme demir veya bronz alaşımı) zamanla hava ile temas ederek oluşturduğu bir pasivasyon (oksit) tabakasına işaret eder. Çanın ağız kesiminde kısmen yer yer kırık ve eksik alanlar vardır. Bunların dışında genel hattı itibarıyla çan ve bütün aparatları sağlam, kondisyonu ise iyi durumdadır. En kısa sürede çanın

gövdesi ve dili restore edilmelidir. Aksi halde taç ve dil bölümlerindeki korozyon artarak patinadaki deformasyon ileri seviyeye ulaşacaktır. Bu veriler ışığında, eserin bilimsel olarak korunabilmesi için mekanik temizlik ve kimyasal stabilizasyon (Benzotriazol (BTA) stabilizasyonu) işlemlerinin ardından, nem oranının kontrol altında tutulduğu bir ortamda korunması önerilmektedir (Şekil 14).



Şekil 14: Bronz Çan (Env. No. 7611), İçi ve Dilindeki Korozyon (C. Karakök ve D. Gür, 2026)

Değerlendirme

Osmanlı topraklarında yaşayan gayrimüslimlerin kendilerine ait dini yapılarının bazılarında çan kuleleri ve içlerinde ise çanlarının varlığı bilinmektedir. Bu çanlar Nüfus Mübadelesi sonrasında en hızlı tahrip olan ve değişime uğrayan dini yapıların parçalarından sadece biridir.

Kilise çanlarının el konulması ve imha edilmesi yoluyla siyasi gücün tezahür etmesinin uzun bir tarihi vardır ve birçok örnek bunu kanıtlamaktadır. 1453'te İstanbul'un fethi sırasında, İmparator XI. Konstantin Paleologos, halkına savaş karşısında Tanrı'ya olan umudu aşılama için şehrin kilise çanlarını sürekli olarak çalmış ve bu durum şehir ele geçirilene kadar devam etmiştir. Fetih sonrasında Fatih Sultan Mehmed, Hristiyan kilise ve cenaze törenlerinin devamına izin vermiş fakat çanların çalınmasını yasaklamıştır. Bu yasak, şehirde dört yüz yıllık bir işitsel boşluk yarattı ve bu durum, yasağın kaldırıldığı 1856 yılına kadar devam etmiştir (Parker and Spennemann, 2024: 3-4).

Hristiyanlar açısından son derece önemli olan çanlara yönelik gelen yasaklar; günlük ritim, dini kutlamalar ve ölüm ritüelleri ve zaman algısı gibi önemli hususlarda değişime sebep olmuştur (Morelon, 2019: 195). Bunun bir sonucu olarak Osmanlı topraklarındaki gayrimüslimlerin ayinlere halka açık

araçlarla (çan) çağrılmadığı bilinmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun dini ses peyzajına (soundscape) İslam'ın namaz çağrısı olan ezanın hakimiyeti söz konusu olduğu için sadece Ege Adaları, Aynaroz (Mount Athos) ve Lübnan Dağı gibi bazı ayrıcalıklı bölgelerde çan çalınmasına izin verilmiştir. 1856 tarihli Islahat Fermanı, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman ve gayrimüslimler arasında eşitlik ilan etmiş, bu da dini amaçlarla çan çalma özgürlüğünü beraberinde getirmiştir. Tanzimat Dönemi'nin bu önemli belgesi 18 Şubat 1856 tarihli'dir. Kırım Savaşı'nı bitiren 30 Mart 1856 tarihli barış antlaşmasının 9. maddesi, çan çalımı konusundaki izni açıkça belirtmektedir (Suarez, 2020: 523).

1856'dan itibaren gayrimüslimler tarafından çan çalma uygulamasının başlaması yavaş yavaş ve kademeli bir şekilde gerçekleşmiştir. Ayrıca 1856 sonrasında da çan kulesinin inşası ve çan çalınmasına izin verilmiş fakat nüfus dengesi göz önünde bulundurularak izinler konusunda hassas davranılmıştır (Koyuncu, 2014: 55). Bundan dolayı 1893 tarihli çanın bu tarihli bir dini yapıya ait olabileceği gibi bu tarihten önce inşa edilmiş bir yapıya sonradan takılmış olabileceği unutulmamalıdır. Ayrıca bu tür uygulamalarda İtalya gibi çok uzak bir ülkedeki bir çan döküm firmasına (De Poli) sipariş vermek, siparişin hazırlanması ve kiliseye ulaştırılması gibi uzun ve meşakkatli süreçler de unutulmamalıdır.

Konya Müzesi'nin envanterinde kayıtlı olan bu çan, Türkiye ve Yunanistan arasında gerçekleşen Nüfus Mübadelesi'ne kadar (1923-1924) şehirdeki Ortodoks kiliselerinden birinde kullanılmıştır. Mübadele sonrasında kentteki atıl hale gelen kiliseler amaçları dışında kullanılmış, çan kuleleri ve çanlar ise ilk tahrip olan mimari unsurları arasında yerini almıştır. Ayrıca çan kulelerinden sökülen bu çanlar ya eritilmiş ya da farklı amaçlarla kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle I. Dünya Savaşı ve II. Dünya Savaşı sırasında birçok kıta Avrupa ülkesinde yaşanan malzeme kıtlığı, genellikle kilise çanlarının el konulmasını içeren toplama programlarını tetiklemiştir. Toplanan bu çanlardan silah sanayi için top, demiryolları ve gemi taşımacılığı, alanlarında yeniden imalat için kullanılmıştır (Parker and Spennemann, 2024: 6).

Anadolu'da birçok kilisede çan kulesi yer alırken çanlarının yerinde bulunmaması onların farklı amaçlar doğrultusunda kullanıldığını ve yerlerinden söküldüğünü göstermektedir. İstanbul başta olmak üzere Karadeniz, Akdeniz, Ege, Orta Anadolu'daki birçok dini yapıda çan kulesi yer almaktadır (Bryer and Winfield, 1985: IX, 234, 345; Pekak, 1998: 28-48; Freely and Çakmak, 2005: 172; Karaca, 2008: 631-632; Patacı and Laflı,

2018: 150-160; Okuyucu-Yılmaz, 2018: 197-205; Suarez, 2022: 67-79). Bu dini yapılardan İstanbul'dakiler hariç neredeyse tamamının çan kulelerindeki çanları mevcut değildir.

Konya Müzesi'nin envanterinde yer alan İtalya menşeli De Poli dökümhanesinde 1893 yılında üretilen çanın (Env. No. 7312) Konya'ya ulaşma serüveni, çalışma kapsamında incelenen iki çanın (En. No. 7610 ve 7611) kente ulaşımı hakkında önemli fikirler sunar. 19.-20. yüzyıllar Osmanlı İmparatorluğu'nun sosyo-politik ve ekonomik yapısı, kilise, çan kulesi, çan yapımı ve ithalatı açısından son derece önemlidir. Özellikle 400 yıllık işitsel boşluğun son bulduğu Islahat Fermanı'na ile birlikte 1856'da dinleri gözetilmeksizin tüm Osmanlı tebaasına eşitlik tanınmıştır. Belgede çanların dini kullanımından açıkça bahsedilmese de kiliseler ve manastırlar yavaş yavaş bunları kullanma izni almıştır (Suarez, 2022: 76; Parker and Spennemann, 2024: 3-4). Anadolu genelinde olduğu gibi Konya'daki dini yapıların çan kulelerinde kademeli olarak çanların sesleri duyulmaya başlanmıştır.

Konya'daki kiliselerin büyük çoğunluğu; Akmanastır (Aziz Khariton Manastırı) (9.-12. yüzyıl arası) (Eyice, 1966: 135-160; Eyice, 1967: 162-183; Mimiroğlu, 2015; Ataç, 2024: 73-11), Eflatun Mescidi (Eyice, 1971: 269-302; Boran, 2015: 339-366), İlyas Baba Tekke Köyü Kiliseleri (10.-13. yüzyıl ve Osmanlı Dönemi'nde gayrimüslimler tarafından kullanılmış) (Ataç ve Pekak, 2021: 11), Küçük Kilise, Sille Koimesis Kilisesi (Orta Bizans) (Mimiroğlu, 2015: 152), Sille Kiriakon (Hızır İlyas) Kilisesi (10.-12. yy) (Mimiroğlu, 2015: 155), Aya Elenia Kilisesi (10.-11. yüzyıl) (Mimiroğlu, 2015: 223), Aziz Eustathios Kilisesi (10.-11. yüzyıllara tarihlendirilen kilise günümüzde tamamen yok olmuştur) Orta Bizans dönemine tarihlendirilmektedir (Mimiroğlu, 2015: 238).

Tarihi fotoğraflarda Konya Alâeddin Tepesi ve çevresinde bazı dini yapıların çan kuleleri ile tarihi saat kuleleri görülmektedir (Arabacı vd., 2024: Cilt 1/98, 112, 170, 172, 334, 336, 338, 340, 342, 344, Cilt 2/398, 402). Bu yapıların çoğu Cumhuriyet Dönemi ve sonrasında yıkıldığı için günümüze ulaşmamıştır. Bu dönemlere ait kent haritalarında yapıların yerlerini belirlemek mümkündür (Yıldız, 2012: 186-187). Konya Alâeddin Tepesi'nde Eflatun Kilisesi dışında iki kilise daha yer almaktadır (Ünver, 1967: 208; Huart, 1978: 92, 100; Uca ve Yüksel, 2024: 102). Konya'da bulunan Surp Boğos-Bedros Kilisesi ile 1859'da inşa edilen Surp Yerrortutyun Kilisesi'nden birinin kale üzerinde yer aldığı ve bunun da çan kulesinin

(Kévorkian and Paboudjian, 2012: 177) bulunduğu bilinmektedir. Ermeni Kilisesi Vali Muammer Bey tarafından 1917-1919 yılları arasında yıktırılmış, malzemeleri çeşitli yapılarda kullanılmış fakat çanı hakkında herhangi bir bilgi kayıtlara geçmemiştir (BCA.272.11.13.48.12.1-23). Ayrıca 19. yüzyılın son çeyreğinde ayakta olan bu Ermeni kiliselerin dışında bir tane de Rum Kilisesi'nin kale üzerinde yer aldığı ve çan kulesinin bulunduğu tarihi fotoğraflardan görülmektedir. Kaledeki bu iki yapının birer adet çan kulesi mevcuttur (Önge, 2015: 129, 132, Foto. 2; Arabacı vd., 2024: Cilt 1/98, 172). Yukarıda belirtilen dini yapıların dışında kent merkezi ve çevresinde 19. yüzyılda farklı adlarla anılan kiliselerin varlığı ifade edilmekte (Kévorkian and Paboudjian, 2012: 177; Arabacı vd., 2024: Cilt 2/402) ve bu yapıların da çan kulelerinin mevcut olduğu düşünülmektedir (Şekil 15).



Şekil 15. Konya Alâeddin Tepesi'ndeki Dini Yapılar
(Arabacı vd., 2024, s. 98)

20. yüzyılın başlarına ait bir fotoğrafta Aya Elenia Kilisesi'nin çan kulesi mevcut olduğu görülmektedir (Kapar, Çaycı ve Mimirolu, 2013: 72). Kilisenin batısında yaklaşık $3,80 \times 3,60$ m ölçülerindeki çan kulesinin temelleri açığa çıkarılmış; temel içerisinde ahşap hatıl ve dikmelere ait boşluklar ile bu elemanlara ait parçalar bulunmuştur (Benli ve Oğuz, 2013: 259-261). Girişinin kulesinin doğu yönünde olduğu, iç mekâna giriş sağladığı anlaşılan eşik taşı belirlenmiştir. Temellerin kuzeyinde yer alan duvar kalıntısının yaklaşık 1,25 m yüksekliğe kadar korunduğu ve duvarda çapraz yerleştirilmiş ahşap dikme izlerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Elde edilen veriler, çan kulesinin ahşap karkas üzerine kâgır teknikle inşa edildiğini göstermektedir (Benli ve Oğuz, 2013: 459-460). (Şekil 16).

KONYA AKMANASTIR SINIRLARINDA BULUNAN
İKİ BRONZ KİLİSE ÇANI



Şekil 16: Aya Elenia Kilisesi ve Çan Kulesinin Görünümü (Kapar, Çaycı ve Mimirolu, 2013: 72; Mimirolu, 2013: 207)

Konya Aya Elenia Kilisesi'nin çan kulesinde yer aldığı bilinen çanların kökeni hakkında yaptığımız araştırmalarda şu bilgilere ulaşılmıştır. “*Kilise, kesin olarak tarihlenen 1809, 1833, 1880 ve muhtemelen 1889 yıllarındakiler olmak üzere birkaç restorasyon ve yenileme geçirmiştir. Kubbedeki Pantokrator'un çevresinde bulunan dairesel yazıt, dekorasyonun “Euphrosyne, D. Astartzi'nin eşi, 1880 Kasım ayının ilk günlerinde masraflarını karşılamasıyla” yapıldığını bildirmektedir. Kilisenin çan kulesinde, İtalya'dan (veya Rusya'dan) getirilmiş beş çan bulunuyordu; bunların çan sesleri ve Paskalya'daki tüfek atışları, 1915 yılına kadar Sillelilerin mükemmel ilişkiler içinde olduğu kasabanın Türklerini hiç rahatsız etmiyordu.*” (Σαλκιτζόγλου, 2005: 31) şeklindeki ifadeler kuledaki çanların kökeninin İtalya veya Rusya olabileceğini gösterir. Ayrıca özellikle Aya Elenia Kilisesi ve Silleli Gayrimüslimler üzerine araştırma yapan bilim insanları çanların Rusya'dan getirildiğini ifade etmektedir (Salkitzoglou, 2013: 94; Mimirolu, 2013: 207).

Konya'da günümüzde faal olarak ibadete devam eden tek kilise olan Aziz Pavlus Kilisesi ise 1910 yılına tarihlendirilmekle birlikte çan kuleleri hala mevcuttur (Birekul, 2015: 15; Arabacı vd., 2024: Cilt 1/112, Cilt 2/402).

Sade bir düzenlemeye sahip çanlar kadar üzerinde tarih, yapımcının adı, figür, süsleme ya da yazıtların yer aldığı çanlar bulunmaktadır (Walters, 1908: 106). Tarih, yazıt ve ikonografik unsurlar kadar süsleme programları da çanlar hakkında önemli veriler sunar. Çanların süsleme kompozisyonlarına bakıldığında, gövdeyi kuşatan geometrik ve bitkisel motifli kabartma

kuşakların netliği, kalıp hazırlama sürecindeki ustalığı ele vermektedir. Bu noktada başkent (İstanbul) ile taşra üretimi arasındaki tartışma derinleşmektedir. İstanbul, özellikle Tophane-i Amire ve Galata çevresindeki profesyonel dökümhaneleriyle, bu tür büyük ölçekli ve sanatsal değeri yüksek nesnelerin merkezidir. 19.-20. yüzyıllarda kaliteli üretimlerin yapıldığı bilinmektedir. Çanlardan birinin (7610) üzerindeki bezemelerin, Osmanlı'nın geç dönemindeki klasikleşmiş sanat anlayışıyla uyumlu ve rafine olması, eserin sipariş üzerine gelmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Taşra üretimlerinde genellikle görülen form hantallığı, döküm sırasındaki asimetrikler veya yüzeydeki pürüzlerin bu eserde asgari düzeyde olması, onun standart bir taşra atölyesinin imkanlarını aştığını düşündürmektedir. Buna karşın, eserin Akmanastır gibi çok önemli ve zengin bir dini merkezden gelmiş olması, taşra üretimi ihtimalini de tamamen dışlamamaktadır. Ancak buradaki taşra kavramı, sıradan bir yerel atölyeden ziyade, o bölgeye özel olarak davet edilmiş gezgin ustaları veya Silles gibi zanaat geleneği çok köklü bir merkezin en üst düzey yetkinliğini temsil eder. Yine de çanın üzerindeki motiflerin Osmanlı geç dönem sanatıyla olan güçlü bağı ve 20. yüzyılın başlarına tarihlenen endüstriyel döküm kalitesi, rotayı daha çok İstanbul merkezli bir üretime çevirmektedir. 7611 envanter numaralı çan, malzeme, teknik ve süsleme kompozisyonu açısından daha niteliklidir. Ayrıca gövdesinde sonradan kazınarak tahrip edilmiş yazı kuşağı, doğrudan ithal ya da sipariş üzerine üretildiğini açıklamaktadır. Yazıt, çanı sipariş eden kişi ya da kişiler kadar atfedildiği yapıyla da doğrudan bağlantılıdır. Fakat yazıt günümüzde okunamadığı için analogik veriler ışığında tarihlendirilmesi yapılmıştır.

Avrupa'daki İtalya ve Fransa liman kentlerinde üretilen çanların çoğunlukla Akdeniz ticaret gemileriyle Doğu Akdeniz limanlarına taşındığı buradan ise güçlendirilmiş arabalar vasıtasıyla Anadolu'nun iç kesimlerdeki kale ve kiliselere sevk edildiği bilinmektedir. Bundan hareketle Konya'daki kilise ve manastırlarda 1852-1853 tarihli ferman verilerine göre, öncelikle semantron (nakkos) çalınırken (BOA. A.DVN.MHM.00009.A.00073.001.001; BOA. A.DVN.00089.00021.001.001) 1856'da Islahat Fermanı ile birlikte (Parker and Spennemann, 2024: 3-4) metal çan kullanımına geçilmiştir. Çalışmada incelenen 20. yüzyılın ilk çeyreğine ait çanlar ise bunun göstergesidir.

Sonuç

Konya Müzesi koleksiyonunda yer alan 7610 ve 7611 envanter numaralı bronz kilise çanları üzerinde yapılan bu inceleme, eserin sadece dinsel bir enstrüman değil aynı zamanda 20. yüzyılın başında Anadolu'nun sosyo-ekonomik ve kültürel dönüşümünü belgeleyen çok katmanlı bir veri kaynağı olduğunu ortaya koymuştur.

Konya Müzesi koleksiyonunda 7610 ve 7611 envanter numaralarıyla kayıtlı olan iki bronz kilise çanı üzerine yürütülen bu araştırma, eserlerin yalnızca dinsel birer enstrüman değil aynı zamanda 20. yüzyılın başında Anadolu'nun sosyo-ekonomik ve kültürel dönüşümünü belgeleyen çok katmanlı veri kaynakları olduğunu ortaya koymuştur. Akmanastır (Aziz Khariton Manastırı) sınırlarından müzeye kazandırılan bu eserler, bölgedeki Hristiyan topluluğun litürjik yaşamına ve Tanzimat sonrası değişen Osmanlı hukuk sisteminin sağladığı dinsel özgürlüklere ışık tutmaktadır. Ayrıca Cumhuriyet'in ilk yıllarında Nüfus Mübadelesi ile gayrimüslimlerin Anadolu'dan ayrılmaları üzerine kiliseler boş kalmış, zamanla atıl hale gelmiş ve çanları ise çoğunlukla yerlerinden sökülerek silah, mühimmat ve demiryolu yapımlarında kullanılmak ve hammadde ihtiyacını karşılamak amacıyla askeri alanlara taşınmıştır. İncelenen örneklerin Sille'deki günümüzde T.C. KKK. 4. Mühimmat Bölge 47. Mühimmat Bölük Komutanlığı'na ait askeri alandan temin edilerek müzeye aktarılması bu durumu desteklemektedir.

7611 numaralı çan üzerindeki "1909" ibaresi, eserin II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonraki sürece ait olduğunu kesinleştirirken; 7610 numaralı çan, form ve süsleme benzerliğiyle aynı döneme tarihlendirilmiştir. Her iki eserin döküm kalitesinde gözlemlenen asimetrikler, "S" kıvrımlı taç sistemlerindeki hatalar ve bezeme kuşaklarındaki birleşim kusurları, bu çanların prestijli Avrupa dökümhanelerinden ziyade, dönemin yerel imkanlarıyla ya da kısıtlı teknik altyapıya sahip seri üretim atölyelerinde imal edildiğini kanıtlamaktadır.

Çanların gövdesini kuşatan stilize bitkisel motifler, rumi benzeri kıvrımlar ve istiridye dizileri, Batı kökenli formlar ile yerel estetik beğenin sentezlendiği geç dönem Osmanlı metal sanatının karakteristik bir yansımasıdır. Özellikle 7610 numaralı çandaki yoğun bitkisel kompozisyon, esere plastik bir değer kazandırırken; 7611 numaralı örnekteki yalınlık, işlevselliğin ön planda tutulduğunu göstermektedir.

1856 Islahat Fermanı ile hukuksal bir statü kazanan çan çalma imtiyazı, 1923 tarihli Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi neticesinde bu nesnelerin işlevsel

değerini yitirmesiyle sonuçlanmıştır. İncelenen örnekler ışığında; uzun süre askeri kurumların muhafazasında kaldıktan sonra müze koleksiyonlarına dahil edilen bu çanlar, Anadolu'nun tarihsel işitsel belleğinin somut verileri ve kültürel mirasın sessiz tanıkları olarak değerlendirilmelidir. Müze koleksiyonundaki 1893 tarihli, İtalya menşeli De Poli üretimi diğer çanla kıyaslandığında; incelemeye konu olan bu iki eserin başkent veya ithal üretim dinamiklerini yansıtmaması, koleksiyonun tipolojik çeşitliliği açısından büyük önem taşımaktadır. Ayrıca kentte Aya Elenia Kilisesi'nin çan kulesinde beş adet olduğu rivayet edilen çanların ise kente İtalya veya Rusya'dan ithal edildiği yönündeki görüşler, Konya'daki bazı dini yapılara çeşitli ülkelerden sipariş üzerine çanların getirildiğini göstermektedir. Çanlardan birinin ithal olabileceği ya da kaliteli bir dökümhanede başarılı bir usta tarafından üretilmiş olabileceği düşünülür. Bundan dolayı İtalya ya da Rusya başta olmak üzere çeşitli ülkelerden ithal edilmiş olabileceği ya da bu alanda uzman çan ustaları tarafından İstanbul veya Anadolu'daki önemli atölyelerde imal edilmiş olabilecekleri düşünülmektedir.

Konya Müzesi'nin deposunda muhafaza edilen bu nadir kilise çanları, Nüfus Mübadelesi ile kesintiye uğrayan Anadolu Hristiyan ses dünyasının somut bir kalıntısıdır. Yapılan fiziksel analizler, eserlerin aktif korozyon tehdidi altında olduğunu ve özellikle demir aksamlar ile bronz gövde arasındaki malzeme etkileşiminin yapısal deformasyonu hızlandırıldığını göstermiştir. Eserlerin geleceğe aktarılması için ivedilikle mekanik temizlik ve kimyasal stabilizasyon (Benzotriazol (BTA) stabilizasyonu) işlemlerine tabi tutulması, kontrollü atmosferik koşullarda muhafaza edilmesi elzemdir.

Sonuç olarak bu çanlar döküm teknolojisindeki hassasiyeti ve üzerindeki bitkisel bezemelerin estetik olgunluğuyla büyük bir ihtimalle başkent atölyelerinin bir ürünü ya da başkent atölyelerinden taşraya gelen zanaatkarlar tarafından tasarlanmış ve Akmanastır'ın görkemine uygun bir armağan veya sipariş olarak Konya'ya ulaştırılmıştır. Ayrıca bu çalışma, sahipsiz kalarak müzelere devredilen dinsel mirasın, doğru yöntemlerle incelendiğinde yerel tarih yazımına ne denli önemli katkılar sunabileceğini bir kez daha kanıtlamaktadır.

KAYNAKÇA

ARABACI, C., ORAK, M. A., KUŞ, A., CEYLAN, S., KARAKAYA, D., ŞAHİN, B. (2024), *Konya fotoğrafları külliyatı 1876–1954*, 1.2, Vizyon Basımevi.

- ATAÇ, N., PEKAK, M. S. (2021), “Konya’da Yeni Tespit Edilen Kilise ve Şapeller: Konya İlyas Baba Tekke Köyü Kiliseleri”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 4.1, 1-13.
- ATAÇ, N. (2024), “Bizans’tan Türk Dönemine Bir Maddi Kültür Örneği: Konya ile Sille Arasındaki Akmanastır (Khariton Manastırı)”, *Sanat Tarihi Dergisi*, 33.1, 73-111.
- BCA.272.11.13.48.12.1-23
- BEES, N. A. (1922), Die Inschriften auf zeichnung des Codex Sinaiticus Graecus, 508 (976) und die Maria Spilaotissa Klosterkirche bei Sille (Lykaonien), mit Exkursen zur Geschichte der Seldschuken-Turken. Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie. Berlin: Wilmersdorf, Verlag der Byzantinisch-neugriechischen jahrbücher.
- BELL, G. L. (1907), “Notes on a Journey Through Cilicia and Lycaonia”, *Revue Archéologique*, 4.9, 18-30.
- BENLİ, Y., OĞUZ, H. (2013), “Tarihi Süreç İçerisinde Sille’deki Arkeolojik Çalışmalar”, Ed. İ. M. MİMİROĞLU, *Sille Aya Elenia Müzesi ve Silleli Gayrimüslimler*, ABC Basım, Konya, 250-270.
- BİREKUL, M. (2017), Pavlus’un Seyahatlerinde Konya ve Karaman Bölgesi Misyonerlik ve Eğitim Faaliyetleri. www.mbirekul.com [Erişim Tarihi: 15.12.2022]
- BORAN, A., BAYAR, Ş. (2015), “Kiliseden Mescide, Mescidden Saat Kulesine: Eflâton”, Ed. B. KUŞPINAR, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu Bildirileri*, 1, Konya, 339-366.
- BOA.A.DVN.MHM.00009.A.00073.001.001
- BOA.A.DVN.00089.00021.001.001
- BORDONI, P., DELL'ERA, R. (2022), The Bell Ringing Cultures in Italy: Characteristics, Heritage, Enhancement and Issues. 3, *Glockensymposium ECC-ProBell Konferenzbericht (20.-21. September 2022)*, Cuviller Verlag, 142-155
- BORDONI, P., DELL'ERA, R., MARGNELLI, S. (2023). Le Campane Della Bregaglia. *Quaderni Grigionitaliani Rivista Trimestrale Pubblicata Dalla Pro Grigioni Italiano*, 92.111, 3-64.
- BRIGNOLE, L. (2022a), L’intonazione Delle Campane in Liguria e la Nascita Dei Concerti. Tracce in Archivi e Campanili. *IL PAGANINI Quaderno del Conservatorio “N. Paganini” di Genova*, Genova, 10-20.
- BRIGNOLE, L. (2022b), Lo sviluppo dei concerti di campane in Liguria nel XVIII secolo. *IL PAGANINI Quaderno del Conservatorio “N. Paganini” di Genova*, Genova, 88-102.

- BRYER, A., WINFIELD, D. (1985), *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*, Washington: Dumbarton Oaks Library and Collection.
- COLA, T. (2010), Prefazione, *Associazione Italiana di Campanologia Quaderni Campanologici La storia, l'arte, l'acustica delle campane*, 13-20.
- DELL'ERA, R. (2017), La Campanologia in Val d'Intelvi: Possibilità e Proposte di Ricerca. *La Voce dell'AppacuVI*, XIV.115, 9-11.
- EYİCE, S. (1966), Konya ile Sille Arasında Akmanastır, Manakib al-'arifin'deki Deyr-i Eflâun. *Şarkiyat Mecmuası*, VI, 135-160.
- EYİCE, S. (1967), Akmanastır (S. Chariton) in der Nähe von Konya. *Polychordia Festschrift Franz Dölger II*, Amsterdam, 162-183.
- EYİCE, S. (1971), "Konya'nın Alâeddin Tepesinde Selçuklu Öncesine Ait Bir Eser: Eflâun Mescidi", *Sanat Tarihi Yıllığı*, 4, 269-302.
- FALZONİ, F. (2016), Le Campanie Conservazione e Restauro Funzionale Tra Cultura Materiale e Cultura Immateriale, *Kermes*, 97, 65-70.
- FREELY, J., ÇAKMAK, A. S. (2005), *İstanbul'un Bizans Anıtları*, Çev. F. Gülru TANMAN, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- HASLUCK, F. W. (1929), *Christianity and Islam Under the Sultans of Konia*, 2, The Clarendon Press, Oxford.
- HUART, C. (1978), *Mevlevi Beldesi Konya*, Çev. N. UZEL, Kervan Kitapçılık İstanbul.
- KAPAR, A., ÇAYCI, A., MİMİROĞLU, İ. M. (2013), *Geçmişten Günümüze Sille Albümü*, Selçuklu Belediyesi Yayınları, Konya.
- KARACA, Z. (2008), *İstanbul'da Tanzimat Öncesi Rum Ortodoks Kiliseleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- KÉVORKİAN, R. H., PABOUDJIAN, P. B. (2012), *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler*, Aras Yayıncılık, İstanbul.
- MİMİROĞLU, İ. M. (2013), "Baş Melek Mikail'e Adanan Bir Yapı: Sille Aya Elenia Kilisesi", Ed. İ. M. MİMİROĞLU, *Sille Aya Elenia Müzesi ve Silleli Gayrimüslimler*, ABC Basım, Konya, 172-218.
- MİMİROĞLU, İ. M. (2015), *Konya'nın Bizans Dönemi Dini Mimarisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.
- MOHAMED, N. M., ELMETWALY, M. S. (2025), Scientific Investigation of the 20th Century Bronze Bell in Asyut, Egypt: Insight Into Materials, Chemical Composition and Preservation Status. *Archaeological and Anthropological Sciences*, 17.63, 1-20.
- MORELON, C. (2019), Sounds of Loss: Church Bells, Place, and Time in the Habsburg Empire During the First World War. *Past and Present*, 244.1, 195-234.

- OKUYUCU-YILMAZ, D. (2018), “Orta ve Doğu Karadeniz Bölgesi 19. Yüzyıl Rum Kiliselerinde Çan Kuleleri”, *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 41, 194-208.
- ÖNGE, M. (2015), “19. Yüzyıldan Günümüze Değişen ve Dönüşen Bir Kültür Mirası Olarak Konya Alâeddin Tepesi”, *TÜBA-KED Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi*, 13, 125-143.
- PADOVANİ, M., PATRİA, N. (2014), *Le Campane di San Zeno Maggiore in Verona*. Verona.
- PARKER, M., SPENNEMANN, D. H. R. (2024), “Reverberating Silence: The Termination of Bells and Bell Ringing as an Exercise of Political Power”, *HERITAGE and SOCIETY*, 1-21.
- PATACI, S., LAFLI, E. (2018), Üsküdar Kiliseleri. *Arkeoloji ve Sanat*, 157, 147-162.
- PEKAK, M. S. (1998), 18.-19. Yüzyıllarda Niğde ve Çevresinde Hristiyan Dini Mimarisi. *XV. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 1, 1-43.
- RAMSAY, W. M. (1907), *The Cities of St. Paul: Their Influence on His Life and Thought: The Cities of Eastern Asia Minor*, Hodder and Stoughton, London.
- ROMBOUTS, L. (2014), *Singing Bronze: A History of Carillon Music*, Leuven University Press.
- ΣΑΛΚΙΤΖΟΓΛΟΥ, T. A. (2005), *Η Σύλλη του Ικονίου: Μία ελληνική κομμόπολη στην καρδιά της Μικράς Ασίας*. Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού.
- SALKİTZOGLOU, T. A. (2013), “Sille Konya Yakınlarındaki Tarihi Bir Rum Kasabası”, Ed. İ. M. MİMİROĞLU, *Sille Aya Elenia Müzesi ve Silleli Gayrimüslimler*, ABC Basım, Konya. 90-105.
- SUAREZ, A. R. (2020), “Two Church Bells From Antalya: Traces of the Religious Soundscape of the Late Ottoman Period”, *Adalya*, 23, 517-532.
- SUAREZ, A. R. (2022), “Bell Ringing in Latin Pera: Sounds and Silence”, *YILLIK: Annual of Istanbul Studies*, 4, 67-79.
- ŞAHİN, M. S. (1993), Çan. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 8, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 196-197.
- UCA, A., YÜKSEL, E. (2024), “Tehcir Sürecinde Konya Valisi Ahmet Muammer Bey’in Ermeni Kilisesini Yıkırma Kararı ve Sonuçları”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 7.2, 100-119.
- ÜNVER, S. (1967), Yetmiş Yıl Önce Konya, *Belleten*, 31.122, 201-220.
- WALTERS, H. B. (1908), *The Arts of the Church, Church Bells*, A. R. Mowbray and Co. Ltd., London.
- YILDIZ, F. (2012), Haritacılık. *Konya Ansiklopedisi*, Cilt 4, Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya, 186-187.

RENDERING VERSE ON SCREEN: SUBTITLING POETRY TRANSLATION IN *KELEBEĞİN RÜYASI**

*Şiiri Ekrana Taşımak:
Kelebeğin Rüyası 'nda Şiir Çevirisinin Altyazısı*

Seda KUŞÇU ÖZBUDAK**
Aslı Özlem TARAKCIOĞLU***

ABSTRACT: This study explores the subtitling of poetry in *Kelebeğin Rüyası* (The Butterfly's Dream, 2013), a Turkish film featuring Garip-style poetry as a core narrative element. Employing a comprehensive framework, the research analyzes how poetic form and meaning are conveyed in English subtitles through André Lefevere's poetry translation strategies, Öztürk Kasar and Tuna's Systematics of Designificative Tendencies, and Chaume's cinematographic signifying codes. The corpus includes 10 couplets and 4 poems. Findings reveal a dominant use of literal translation, attributed to the simple, unrhymed nature of Garip poetry. However, meaning shifts such as over-interpretation and omission were frequent, often aiming to clarify implicit content or accommodate audiovisual constraints. Full poems were visually and acoustically marked (e.g., italics, music), whereas most improvised couplets were not, diminishing their poetic visibility. Also, an interview with the production company highlighted the poet-director's influence on preserving poeticity in subtitles. The findings demonstrate that subtitling poetry requires careful negotiation between fidelity to form, meaning, multimodal context, and poetic awareness.

Keywords: Poetry Translation, Audiovisual Translation, Subtitling, Garip Movement, Turkish Film

* Bu makale, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çeviri ve Kültürel Çalışmalar Doktora Programı'nda Prof. Dr. Aslı Özlem TARAKCIOĞLU Danışmanlığında hazırlanan 'Cultural Representation and Translation of Poetry through Subtitling: The case of Butterfly's Dream' başlıklı doktora tezinden oluşturulmuştur.

** Asst. Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of Translation and Interpreting, Ankara, seda.kuscuozbudak@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3503-0958

*** Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of Translation and Interpreting, Ankara, asli.tarakcioglu@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8353-5526



ÖZ: Bu çalışma, Garip şiirini temel anlatı unsuru olarak kullanan bir Türk filmi olan Kelebeğin Rüyası'nda (2013) şiirlerin altyazı yoluyla çevrilmesini incelemektedir. Kapsamlı bir kuramsal çerçeveye dayanan araştırma, şiirsel biçim ve anlamın İngilizce altyazılarda nasıl aktarıldığını André Lefevere'in şiir çevirisi stratejileri, Öztürk Kasar ve Tuna'nın Anlam Bozucu Eğilimler Sistematığı ve Chaume'un sinematografik gösterge kodları aracılığıyla analiz etmektedir. Çalışmanın derlemi, 10 beyit ve 4 şiirden oluşmaktadır. Bulgular, Garip şiirinin sade ve kafiyesiz yapısı nedeniyle en çok kelimesi kelimesine çeviri stratejisinin tercih edildiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, örtük anlamları açıklamak veya görsel-ışitsel kısıtlamalara uyum sağlamak amacıyla aşırı yorumlama ve eksiltme gibi anlam kaymaları da sıkça görülmüştür. Şiirler genellikle görsel ve işitsel olarak (örneğin italik yazı, müzik) belirginleştirilirken, doğaçlama beyitlerin çoğunda bu tür işaretler yer almamış ve bu durum, onların şiirselliklerinin görünürlüğünü azaltmıştır. Ayrıca, yapım şirketiyle yapılan bir görüşme, şair-yönetmenin altyazılarda şiirselliğin korunmasına yönelik etkisini de ortaya koymuştur. Çalışma bulguları, şiir çevirisi altyazısının biçime, anlama, çok modlu bağlama sadakat ve şiirsel farkındalık arasında dikkatli bir denge kurmayı gerektirdiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Şiir Çevirisi, Görsel-İşitsel Çeviri, Altyazı, Garip Hareketi, Türk Film

Cite as / Atıf: KUŞÇU ÖZBUDAK, S., TARAKCIOĞLU, A. Ö. (2026). Rendering Verse on Screen: Subtitling Poetry Translation in Kelebeğin Rüyası. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 339-359. <https://doi.org/10.33207/trkede.1775888>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.
	
Date of Publication	17 July 2026

Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Introduction

Poetry is a literary form that involves distinctive stylistic elements such as rhyme, meter, and alliteration and captivates the reader with its unique word choice, which encompasses multiple meanings to which each reader can attach their own knowledge and feelings. As Aksan puts it, content, essence, and presentation of poetry elicit fascination and moving emotions (2006:8). Considering the intense stylistic character and expression of powerful feelings through a limited number of words, poetry translation is among the most challenging tasks within translation studies, as it necessitates maintaining equivalence of meaning while adapting poetic structures in the target language. With these characteristics, poetry translation has been the subject of a long-standing debate on translatability. Some scholars advocate that poetry is untranslatable, which initially reminds us of Robert Frost's famous saying, "Poetry is what gets lost in translation" (as cited in Gentzler, 2001:27). In a similar vein, Roman Jakobson believes that poetry is untranslatable by definition, and if it is translated, it is only an act of creative transposition (2000:118). J. C. Catford further expands the issue of linguistic and cultural untranslatability and believes that it is impossible "to build functionally relevant features of the situation into the contextual meaning of the target language text" (1965: 3-94). Some scholars touch on the task of the translator in this debate. Nida believes that, as it is impossible to preserve both form and meaning in poetry translation, translators typically favour meaning over form (1964). Benjamin (2000)

ascribes to the translator a task as noble as that of the poet, because he thinks that the translator also creates a poem. However, Bassnett (1998) considers the untranslatable label as an approach that sanctifies poetry, and when poetry is translated, it is reborn in another language. In the end, although opinions vary on translatability, it can be said that translating poetry walks a fine line between fidelity and creativity, requiring both linguistic and poetic sensitivity to bring it to life in another language.

Film translation, like poetry translation, is not only about textual elements. Audiovisual texts involve “the sheer variety of possible content and the multiple signifying codes operating simultaneously, that are involved in the production of significance” (Chaume 2004:12). Poetry and film are multimodal; poetry combines elements of form, such as rhyme, meter, and sound, with meaning, and film combines auditory, visual, and verbal elements with theme. In both cases, translation seems to be an act of finding a creative balance between these components. Both are embedded in their source cultural contexts, thus involving metaphors, symbols, and references that often pose translation challenges. Moreover, such elements are presented in quite compact forms in both, just a line in a poem or a few words in a film dialogue. At this point, it would be useful to narrow the subject to subtitle translation, which is one of the most frequently used methods of audiovisual translation in today's technology and the subject of this study. Simply defined, subtitling is “the translation of the spoken source language text of an audiovisual product, generally movie dialogues, into a written text, which is superimposed onto the image of the original product, usually at the bottom of the screen” (Luyken et al., 1991:31). Subtitling is the presentation of culture-intensive narratives consisting of concise and succinct expressions rather than lengthy texts, accompanied by audiovisual channels, within the constraints of time and space. This is where the shared aspects of poetry translation and subtitle translation become clear. The task of the translator in both is to preserve meaning and tone; there are poetic elements to adhere to in poetry, and screen time and character limits to consider in subtitling. Multimodality is certainly common to both. Poetry may involve rhyming of sounds, and subtitles are surely integrated with auditory and visual elements. Taken together, there is no doubt that translating poetry into subtitles is a multifaceted and challenging task.

Poetry is used in films as a tool to deepen the emotional impact of the story or to highlight character development. A number of highly successful films come to mind in this sense, for example, in the film titled *The Hours* (2002), references to T.S. Eliot's poetry are found; in *Four Weddings and a*

Funeral (1994), W. H. Auden's poem "Funeral Blues" is recited at the funeral scene, boosting the emotional weight of the scene; and in *Interstellar* (2014), "Do not go gentle into that good night" by Dylan Thomas is recited to express feelings of survival and hope. Poetry is sometimes integral to the film's theme and placed at the heart of the story. To illustrate, in *Il Postino* (The Postman) (1994), Pablo Neruda's poetry is the central motive for the main character's development, and *Bright Star* (2009) tells the life story of the poet John Keats, making his poetry central to the main theme. One of the first examples that comes to mind of poetry-themed films is, of course, *Dead Poets Society* (1989). A study on the film's subtitles was conducted by Yue and Chen (2024) to examine naturally poetic elements in film, such as metaphors, although the analysis of poetry translation in subtitling was not included. While it is possible to list films that use poetry as a cinematic element or place it at the center of the story, studies focusing on the translation of poems are very few in the literature. Macrea and Arias-Badia (2022) examined the subtitling of slam poetry for d/Deaf and hard-of-hearing audiences, highlighted translation challenges, and offered solutions. Yuan (2023) investigated Chinese-to-English subtitling of Tang poetry in the movie titled *Chang An* within the framework of eco-translatology and concluded that informed choices can be made to transfer linguistic, cultural, and communicative dimensions of poetry translation, which enhance the global appeal and accessibility. Though these studies provide useful insights, they focus on specific aspects of the issue. With an emphasis on how poetic meaning is transformed within the multimodal constraints of subtitling, the current study adopts an integrated approach by combining structural, semantic, and cinematographic perspectives.

This paper investigates poetry translation in the English subtitling of the Turkish film *Kelebeğin Rüyası* (The Butterfly's Dream, 2013), which uses poetry as an integral narrative element in its period drama storyline. The film tells the true stories of young poets Muzaffer Tayyip Uslu and Rüştü Onur, alongside their mentor, Behçet Necatigil, in wartime Türkiye during the 1940s. The film features poems from the Garip movement, a crucial poetic movement in Turkish literature that promoted free verse and everyday language while rejecting traditional poetic elements, such as rhyme, meter, and ornate language. This poetic style presents both benefits and difficulties for translation, as modifications to poetic details may alter the intended message or tone. The film contains extensive literary and historical content, enabling researchers to analyze how subtitled poetry functions as a cultural

translator between languages and text formats, particularly when addressing lesser-known poets' historical trauma and socio-literary movements.

By working on this case study, answers are sought to the questions of how poetry translation is conveyed in subtitles and how cinematographic elements are effective during this transfer. In addition, the study incorporates data from an interview with the film's production company to gain a deeper understanding of the context in which subtitling decisions were made. The study is believed to contribute to the field by addressing a relatively underexplored area, poetry translation in audiovisual contexts, and by offering insights into the Turkish-English language pair, which has received limited attention in previous research.

1. Method

This research employs an interdisciplinary methodology which unites poetry translation strategies and cinematographic codes with institutional insights to investigate how poetic language gets adapted in subtitled films and how its aesthetic and cultural functions evolve during this process. To that end, a case study design was employed by combining quantitative and qualitative approaches to analyze poetry in *Kelebeğin Rüyası*. According to Creswell and Plano Clark, “the use of quantitative and qualitative approaches in combination provides a better understanding of research problems than either approach alone” (2007:5).

In the study, quantitative data were obtained from the frequencies of poetry translation strategies by Lefevere (1975) and Systematics of Designificative Tendencies by Öztürk-Kasar and Tuna (2017), which were analyzed along with Cinematographic Language by Chaume (2004).

Qualitative data were collected through a set of open-ended interview questions addressed to the BKM Film Department, the production company for the film, to explore institutional and creative factors influencing poetry translation in subtitles. The questions aimed to gain insight into the subtitling process, decision-making practices, and the role of different agents involved in production. The responses were collected via e-mail and analyzed descriptively. Rather than being treated as generalizable findings, the interview data were used here as supporting insights that help shed light on how and why certain translation decisions may have been made.

1.1. Data Analysis

The poems were identified through a comparative process that involved watching the film with target language (TL) subtitles while consulting the

printed source language (SL) script. The dataset for the broader doctoral research comprises a larger corpus of 10 couplets and 11 poems identified throughout the film. In this article, a representative subset of 10 couplets and 4 poems is selected for analysis due to space limitations. The selection aims to present recurring translation strategies, meaning shifts, and multimodal instances found across the dataset. In addition, the selected poems include the opening, contemporary, and closing poems of the film, to ensure structural and thematic representativeness. It should also be noted that the frequency distributions presented in this study are based on the full dataset to offer a more systematic overview of translation tendencies. Following data collection, the texts were segmented to facilitate detailed analysis. The segmentation of the poems was a flexible process because the poems are written in free verse, with no fixed structural pattern. Some lines were treated as individual units, while others were grouped to form coherent analytical units.

1.1.1. Poetry Translation Strategies

This study employs André Lefevere's (1975, 1992) seven poetry translation strategies to analyze both original and improvised poems in the film *Kelebeğin Rüyası*. Lefevere claims that poetry translation is a process of finding a middle ground between form and meaning, and that translators often choose to preserve rhyme and meter rather than syntactic or semantic accuracy, leading to "unsatisfactory renderings" (1975: 99). His model provides a systematic and descriptive way of evaluating poetic translations in terms of a range of stylistic and formal features. Lefevere's seven strategies are as follows (1975: 19-84):

1. Phonemic Translation: The source text is reproduced in the target language in terms of sound, but the meaning is lost.
2. Literal Translation: Word-for-word translation, which maintains semantic accuracy but disrupts syntax and style.
3. Metrical Translation: Preserving the original meter, which can result in padding or altering the meaning.
4. Poetry into Prose: Translating poetic texts into prose, which results in the loss of poetic form and a lessened aesthetic effect.
5. Rhyme Translation: Prioritizing rhyme in the target text, frequently requiring significant lexical and syntactic alterations.
6. Blank Verse Translation: Maintaining metrical rhythm without rhyme, a balance between structure and content.

7. Interpretation (Version and Imitation): From moderately faithful versions that preserve themes to freer imitations that recreate poems loosely inspired by the original.

As the film is poetic in character, where poetry is used to develop character and express emotion, Lefevere's strategies are appropriate to analyze the translation choices made in subtitles. They enable a close examination of how sound, rhythm, meaning and form are transferred or transformed in an intersemiotic and multilingual cinematic context.

1.1.2. Systematics of Designificative Tendencies

Alongside Lefevere's strategies, the research employs Öztürk Kasar and Tuna's (2017) Systematics of Designificative Tendencies, which draws from Jean-Claude Coquet's "Theory of Instances of Enunciation." The combination of Lefevere's formal strategies with designificative analysis provides a comprehensive evaluation of the transformation of poetic meaning during interlingual and intersemiotic translation processes. The model shows how translators operate between receiving the source text and generating the target text, while providing a systematic approach to studying meaning changes in translation, particularly in poetic translation, which must preserve both semantic content and stylistic features. The system presents nine designificative tendencies which display varying degrees of semantic deviation that group into three main signification fields. The peri-meaning field includes sliding of meaning (introducing unintended but possible meanings), alteration (replacing the original with a related but inaccurate meaning), and opposition (stating the opposite of what was intended). Under meaning includes over-interpretation (adding excessive explanation), darkening (making clear meanings ambiguous), and under-interpretation (providing insufficient meaning). Finally, meaninglessness encompasses more severe distortions: perversion (producing irrelevant meaning), destruction (removing meaning while leaving a trace), and wiping out (erasing meaning entirely). These tendencies help assess how the intended meaning of a source text may be reshaped in translation. The features of Garip poetry may naturally result in literal translation, yet Tuna (2017) explains that even literal approaches can produce semantic changes. Thus, the analysis of subtitled Garip-style poetry benefits from using Lefevere's structural model alongside the designificative framework to study meaning preservation, alteration, and loss.

1.1.3. Signifying Codes of Cinematographic Language

Chaume's signifying codes (2004) is a comprehensive framework for analyzing audiovisual translation, emphasizing that meaning in film emerges from the interplay of visual and acoustic elements beyond just language. These include the linguistic code, which involves translating written dialogue to sound spontaneous and natural; paralinguistic features like pauses or tone conveyed through punctuation and formatting; and musical or special effects codes that require differentiating song lyrics or poetic lines, often using italics. Sound arrangement codes signal off-screen voices, while iconographic and photographic codes address symbols, lighting, and visual cues that may or may not need translation depending on narrative relevance. Planning and mobility codes deal with shot types, character distance, and movement, which influence subtitling decisions. Graphic and syntactic codes guide how written genres and narrative flow are handled through translation. In this study, these signifying codes are used to trace the translator's choices in rendering poetry, shedding light on how audiovisual meaning is constructed and adapted across languages.

2. Analysis

2.1. Literal Translation

Literal translation stands as the dominant approach. The corpus contains couplets that were translated literally in nine out of ten instances. The short, seemingly simple couplets contain deep meanings that the poets convey through spontaneous verse in their everyday conversations. The poetic lines in the source language depend on intonation and figurative language for their meaning, but these cues may be lost on the target audience unless cinematographic elements, such as tone and visuals, provide support. The use of literal translation preserves meaning but sometimes makes couplets less meaningful and indistinguishable from regular dialogue, potentially rendering them invisible in the translated text. In this section, Table 1 shows seven examples of literal translations of couplets. Tables 2, 3, and 4 were selected from a total of 11 literally translated poems due to word limitations in the article. All poems and their translations can be found in the doctoral dissertation from which this article is derived.

	Turkish	English
1	O kadar beyazsınız ki hanımefendi, Gelinlik giydiğinizde hiçbir şey giymemiş gibi olacaksınız.	Madam, your skin is so pale That you'd look naked in a wedding gown.

2	Gülüşünüz desem hanımefendi Gülüşünüz haset veriyor kuşlara	Your laugh, madam Your laugh is begrudged by birds
3	Sen çok güzelsin Sebepsiz de gülebilirsin.	You're so beautiful. You can laugh for no reason too.
4	Yaşadığına sevinenler iyidir. Ölmediğine sevinenler değil.	Anyone glad to be alive is fine Not those glad not to be dead.
5	Güzel olan yaşadığımızdır Bir gün öleceğimiz değil.	What is beautiful is that we are alive Not that one day we will die
6	Bir güzele güzelliğini hatırlatmak isterdim Aynalardan evvel	I wish I could remind a beauty of her beauty Before mirrors spoke
7	Saadet, biliyorsun ki karanfilim, Kaybedilenler arasındadır	Happiness, as you know, my carnation Is a thing lost

Table 1: Literal Translations of Couplets*Source: Author's doctoral dissertation*

The analysis of seven couplets from the film reveals various translation strategies and designificative tendencies that affect how poetic meaning is transferred in subtitles. In the first couplet, the term "beyaz" (white) is rendered as "pale," altering the meaning, while an implicit expression is over-interpreted as "look naked." The couplet's poetic nature is not marked with italics despite its improvisational context. In the second couplet, the omission of the word "desem" (if I were to say) represents a wiping out of meaning, as it removes the speaker's tentative tone, while the term "haset vermek" is accurately rendered as "begrudge." The third couplet loses its rhyme in literal translation, blending into ordinary speech despite visual and acoustic cues suggesting its poetic nature; yet italics are absent again. The fourth and fifth couplets are more straightforwardly and accurately translated due to their simple language, but they, too, lack poetic marking, causing them to fade into regular dialogue. The sixth couplet shows a literal translation with added wording, making the implicit idea of "mirrors speaking" explicit, a case of over-interpretation, though this time, it is correctly subtitled in italics. The seventh couplet demonstrates both under- and over-interpretation: while the first line is literally translated, the second line's nuanced idea of lost happiness is reduced to "a thing lost," distorting its emotional depth. Overall, the analysis reveals that, while literal

translation is commonly used due to Garip poetry's accessible style, issues such as omission, ambiguity, and the lack of poetic formatting often obscure the poetic function and emotional tone in the target text.

Line #	Turkish	English
1	Gidiyorum bu şehirden...	I'm leaving this town.
2	Rutubet ve kasvetin,	After years on the edge
3	kömür ocaklarında muhabbetin,	Of damp and gloom
4	varlığın, yokluğun,	Of conversation in coal mines
5	büyük savaşın kıyısında yaşadığım	Of affluence and poverty
6	senelerin ardından...	Of another world war
7	Gidiyorum.	I'm finally leaving.
8	Önümde Rüştü ve Muzaffer'in yazdıkları.	I have before me the poems
9	Sana onlardan kendine acıyan şikayetnameler	Rüştü and Muzaffer wrote.
10	gibi yazılmış mektupların birinde	I may have mentioned them
11	belki bahsetmiş olmalıyım.	in one of my letters.
12	Veyahut ben de herkes gibi	Or doubtless, like everyone else,
13	onları tümünden unutmuş,	I'm guilty of the injustice
14	düpedüz ayıp etmiş olmalıyım.	Of forgetting them altogether.

Table 2: Literal Translation of the Opening Poem

Source: Author's doctoral dissertation

The opening poem of the film, read by the character Behçet Necatigil, acts as a narrative prelude. The first four lines are translated literally. However, in line five, “büyük savaş” (great war) is over-interpreted as “another world war.” Similarly, line six includes the added word “finally,” not present in the source. In line eight, “yazdıkları” (things written by Muzaffer and Rüştü) is rendered more specifically as “poems,” shifting the

meaning. Lines nine and ten “sana onlardan kendine acıyan şikayetnameler gibi yazılmış mektupların birinde bahsetmiş olmalıyım...” (I must have spoken of it to you in one of those letters, written like plaintive petitions of self-pity.) are condensed to “I may have mentioned them in one of my letters,” omitting the metaphor of self-pitying indictments, likely due to space constraints. In the final three lines, the phrase “ayıp etmek” is softened from “disgracing” to “being guilty of injustice.” Despite these shifts, the poem is italicized in the subtitles, and its delivery is supported by the film’s musical and visual codes.

Line #	Turkish	English
1	Sana onları neden anlatmadım bilmiyorum	I don’t know why I didn’t tell you all these
2	Belki herkes kendi telaşına düştü	Maybe everyone had their own worries
3	Belki sen yoktun	Maybe you weren’t around
4	Belki bu mektup hiç yazılmadı	Maybe this letter was never written
5	Belki de bir kelebek	Maybe a butterfly
6	O kadar memnun ki rüyasından	Was so happy dreaming
7	Hiç uyanmak istemiyor uykusundan	That it didn’t want to wake from its sleep.

Table 3: Literal Translation of the Contemporary Poem

Source: Author’s doctoral dissertation

The poem in Table 3, written by the poet-screenwriter Yılmaz Erdoğan, is the only contemporary poem in the corpus. Although modern, it carries the stylistic echoes of Garip poetry. Structurally, it resembles a letter composed in verse form. Its poetic features are simple, relying on internal rhyme through the repetition of “belki” (maybe) and employing metaphorical imagery such as the butterfly and its dream, the central motif that inspired the film’s title. The first four lines of the poem are translated literally without any loss of meaning. To maintain semantic cohesion, the subtitler grouped the final three lines, which form a complete sentence, and translated them together. These lines evoke the central butterfly metaphor, representing the two young poets in the film, and describe a butterfly so content with its dream that it does not wish to wake as “Perhaps a butterfly is so delighted with its dream that it never wishes to awake from its sleep”. In translation,

this is slightly altered: the butterfly is said to be “happy about dreaming,” which reflects a sliding of the meaning. Furthermore, the tense shifts from present to past, altering the temporal nuance of the original. Despite these shifts, the poem is italicized and accompanied by musical cues, reinforcing its poetic function through cinematographic codes.

Line #	Turkish	English
1	Yılların çarmihında vücudumu günler	As I lie on the cross of years
2	Taşa tuttu.	The days stone my body
3	Çivilenip kaldı ufku da,	Nailed to my horizon
4	Mevsimler var, yağmur bulutu.	Seasons come and go, rainclouds
5	Kapalı kaynar tencerem bilinmez,	Who knows whether my lidded pot boils
6	Et mi pişer, dert mi pişer.	With meat or misery?

Table 4: Literal Translation of the Closing Poem
Source: Author's doctoral dissertation

The final poem, translated using a mostly literal strategy, is heard in a scene where Behçet Necatigil walks alone in the rain, accompanied by music. The poem is italicized, and the tone of voice highlights its poetic nature. The first and second lines are translated literally, with the added phrase “As I lie,” which is not present in the original and amounts to overinterpretation to clarify the context for viewers. A more significant transformation occurs in the fourth line: the original phrase “mevsimler var, yağmur bulutu” (there are seasons, rain clouds nailed to my horizon) is split and mistranslated, leading to an altered meaning. Additionally, the fifth and sixth lines, originally stating that it is unclear whether the closed pot is boiling meat or misery, are merged and made more explicit in translation. The subtitler uses “lidded pot” and adds a question mark, thus changing both form and tone.

To sum up, the Garip poetry movement predominates, favoring simple language, free verse, and themes centered on the everyday lives of working-class people. This simplicity offers an advantage to translators, as words often carry direct dictionary meanings. However, poetry inherently allows for layered meanings, and translators must remain alert to potential subtext.

As seen in the examples above, subtitlers often rely on literal translation for straightforward wording but sometimes over-interpret, under-interpret, omit, or shift meanings, common forms of transformation that risk narrowing the communicative value of the original. These compromises often stem from efforts to maintain accuracy or accommodate spatial constraints. Regarding cinematographic codes, the subtitler consistently italicized full poems when they appeared onscreen, supported by musical cues that marked their poetic function. However, couplets were only occasionally italicized, leading to inconsistent emphasis and diminished poetic visibility in those instances.

2.2. Rhymed Translation

Rhymed translation aims to reproduce the original rhyme in the target language, requiring both semantic accuracy and poetic creativity. In this study, only two examples of rhymed translation were found, reflecting the Garip movement's rejection of rhyme. These instances still follow a literal translation strategy at the semantic level.

	Turkish	English
1	Sen kafana takma Muzaffer... Senin savaşın sana yeter.	Never mind about that, Muzaffer Your own battle needs all your care
2	Tek yaptığımız tutanak tutmak Gerisi takdir-i mutlak	All we know is to keep a record The rest is the will of the Lord

Table 5: Rhymed Translations of Couplets

Source: Author's doctoral dissertation

The first rhymed couplet, improvised during the announcement of the Second World War, preserves the original “-er” rhyme but alters meaning: “Do not burden yourself, Muzaffer...The war within you is burden enough” becomes “...needs all your care,” with “own” added for emphasis, leading to over-interpretation. Its lack of italics on the screen downplays its poetic nature. The second couplet challenges Lefevere's claim that rhyme and meaning cannot coexist (1975, 50), as the translator successfully retains both. In the second couplet, which literally translates as “All we do is keep the record; the rest lies in the absolute will of fate,” though “tek yaptığımız” becomes “all we know,” involving semantic shifts (“tek” to “all,” “do” to “know”), the context justifies the transformation. Again, the absence of

italics weakens visual marking, but the rhyme helps the couplet stand out in the scene.

Line #	Turkish	English
1	Acıyı çağırma,	Don't invite misery
2	Bizde ondan çok var.	We have plenty of it already.
3	Sen şiirine bak,	Keep up your poetry,
4	Bizden bir şey olmayacağı belli.	We're obviously good for nothing else.

Table 6: Interpretation Strategy in a Poem

Source: Author's doctoral dissertation

The original poem, shaped by the Garip movement, avoids rhyme and uses simple language to convey hardship. However, the subtitler introduced a rhyming pattern, creating a version of the poem with several meaning shifts. For example, “already” was added to rhyme with “misery,” and “sen şiirine bak” was altered to “keep up your poetry,” changing its tone. While some rhymed couplets exist in the corpus, most Garip poems reject rhyme. As Lefevere stresses, translators must consider time, place, and tradition, factors overlooked here in favor of rhyme (1975: 84).

2.3. Poetry into Prose Translation

Poetry into prose translation involves rendering a poetic text into prose, often resulting in the loss of its sense, communicative impact, and artistic form. While this strategy tends to blur poetic elements, Lefevere (1975: 42) argues that it can be more accurate and faithful to the source text than verse translation. Table 7 illustrates this approach through the prose rendering of a couplet.

	Turkish	English
1	Okuması yazması yoktu ama şiirin kıymetini biliyordu.	I'll be sure to mention you in a poem. For valuing poetry despite being unable to read.

Table 7: Poetry into Prose Strategy in a Couplet

Source: Author's doctoral dissertation.

In this scene, Muzaffer improvises a couplet, “He was illiterate / But he appreciated poetry”, while speaking to a street seller. Though poetic in nature, the subtitler renders it as ordinary prose, ignoring its improvised verse form. As Lefevere notes, prose translators often add explanation but

risk losing poetic effect (1975:45). Here, with no visual or auditory cues to mark the couplet, the poetic tone is lost in translation. While the meaning is preserved, the verse's form and impact are diminished. Quotation marks or formatting could have helped signal its poetic nature to the viewer.

2.4. Phonemic Translation

Phonemic Translation aims to reproduce the sound patterns of the source text in the target language. It is particularly challenging across linguistically distant pairs, such as Turkish and English. This strategy, as Lefevere notes, rarely achieves acceptable results (1975:48). In the current corpus, only one instance appears, a couplet by Behçet Necatigil, which is also discussed under rhymed translation.

Line #	Turkish	English
1	Sen kafana takma Muzaffer	Never mind about that Muzaffer
2	Senin savaşın sana yeter	Your own battle needs all your care

Table 8: Phonemic Translation in a Couplet

Source: Author's doctoral dissertation

According to Lefevere, phonemic translation is hardly ever effective, except for cases like proper names (1975: 23). In the studied couplet, the name “Muzaffer” was repeated, which provided a natural phonemic match in the target language. Although “yeter” was translated as “care”, a semantic distortion, the rhyme “-er” was preserved, which is in line with Lefevere's view that this strategy is “a type of translation that is a fairly constant distortion of the sense of the source text” (p. 72). The lack of italics did not prevent the phonemic and poetic qualities of the translation from making the couplet stand out in the dialogue.

3. Results and Discussion

The study examines the subtitling of poetry in a film where poetry functions as a central thematic and narrative element. The analysis is based on a corpus of 10 couplets and 4 poems. Lefevere's (1975) seven strategies for translating poetry served as the theoretical foundation, though metrical and blank verse translation were excluded due to the Garip movement's rejection of metrical schemes. The remaining five strategies, literal translation, phonemic translation, rhymed translation, poetry into prose, and interpretation, were applied. Notably, literal translation dominated, reflecting the plain, unembellished style of Garip poetry. It should also be noted that

the percentages given in Figures 1 and 2 reflect the full corpus from the author's doctoral dissertation (10 couplets and 11 poems), not the reduced subset analyzed in this article. As seen in Figure 1, literal translation accounts for the majority of the strategies used, while the other strategies appear only marginally. This pattern indicates that the stylistic elements of the original poem and the limitations of subtitling, which prioritize directness and clarity above poetic creativity, have a significant influence on translation decisions.

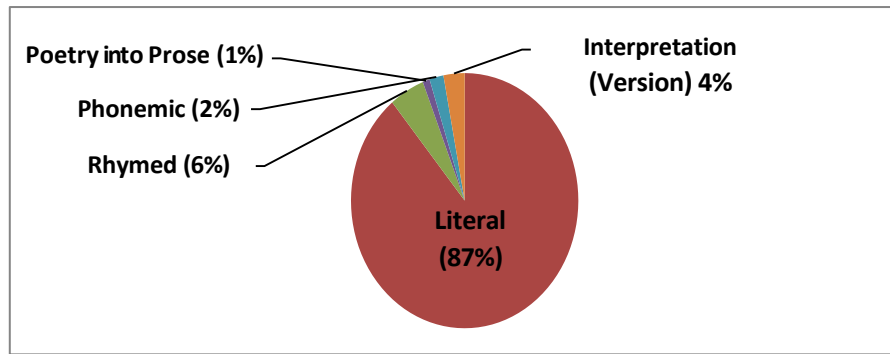


Figure 1: Distribution of Poetry Translation Strategies

Source: Author's doctoral dissertation

Despite the dominance of literal translation, the study identifies numerous semantic transformations using the framework of Öztürk Kasar and Tuna's (2015) *Systematics of Designificative Tendencies*, which classifies distortions into meaning, peri-meaning, and meaningless categories. The most frequent distortion was over-interpretation (Figure 2), in which implicit meanings in the source were made explicit in the target. The sliding of meaning followed, yielding translations that offered an alternative but plausible reading. Less frequent were wiping out (omission), under-interpretation, alteration, destruction, and perversion, suggesting an overall carefulness in preserving the poetic message. These shifts may have been necessary to avoid the inadequacies of word-for-word translation, which can obscure intended poetic nuance. While analysts can only speculate about whether such choices were deliberate or incidental, in this case, the use of literal translation seems to align naturally with the nature of the source poetry. Supporting this, Tuna (2017) argues that the Garip movement free translators from concerns about preserving complex poetic devices.

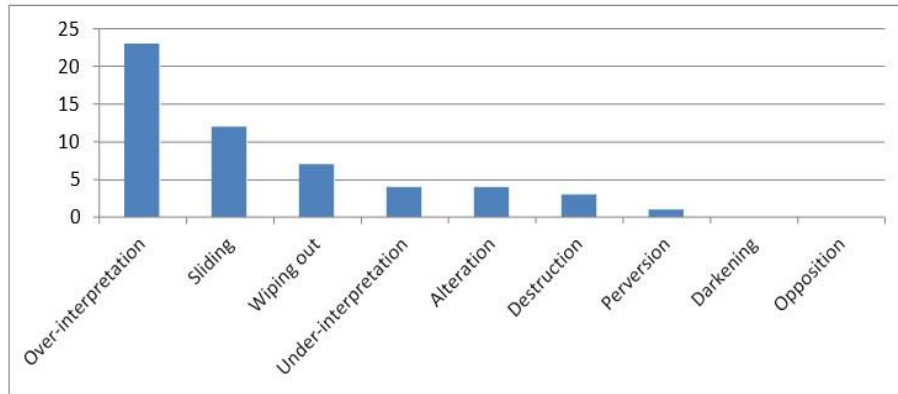


Figure 2: Distribution of Designificative Tendencies

Source: Author's doctoral dissertation

These shifts in meaning seem to be shaped by the subtitling constraints rather than emerging randomly. For example, over-interpretation frequently appears to serve as a means of making implicit meanings more understandable to the target audience, given the time and processing limitations of subtitles. Similarly, cases of sliding of meaning may be an attempt to balance clarity with interpretive flexibility. On the other hand, omissions (wiping out) are mostly associated with time and space constraints that necessitate the reduction of poetic content. When taken as a whole, these patterns imply that these shifts are context-dependent and influenced by the multimodal nature of audiovisual translation rather than simple distortions.

To contextualize these strategies within the audiovisual medium, the study draws on Chaume's (2004) model of signifying codes in cinematographic language. Poetry was analyzed according to visual (iconographic), auditory (musical), and paralinguistic (ortho-typographical) cues. It was seen that the subtitler consistently used italics and musical or vocal cues to distinguish full poems from the surrounding dialogue. This typographic and acoustic support ensured that poems stood out as distinct narrative elements. Unlike full poems, only two out of ten were italicized, even when verbally signalled within the dialogue. As seen in Figure 3, the majority of couplets are visually or acoustically supported but not italicized, while only a small number receive both typographic and audiovisual emphasis. This lack of typographical emphasis may have led the audience to overlook these poetic instances, particularly given the simple, unrhymed style of the Garip tradition. Since poetry functions as a key thematic and expressive device in the film, the omission of italics for couplets may

obscure their significance. Thus, the study concludes that italicizing translated poetry in subtitles is advisable to preserve its visibility and narrative function. Similarly, the study by Maresova (2013) underscores that the use of signifying codes increases the quality of translation. Thus, it is possible to view the regular application of these codes as a key strategy for preserving the multimodal integrity of poetic meaning in subtitling.

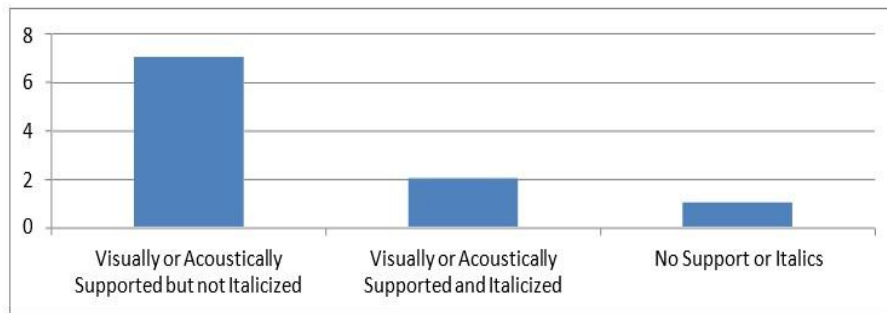


Figure 3: Distribution of Signifying Codes in Couplets

Source: Author's doctoral dissertation

Overall, the quantitative data of this study reveal a subtitling approach that leans heavily on literal translation due to the stylistic demands of the poetry, while selectively adapting or omitting elements based on cinematic cues and audience accessibility. The analysis contributes to a deeper understanding of how poetic content can be preserved, reshaped, or diminished in the subtitling of a film.

These findings are further supported by information gathered from the interview conducted with the production company's film department. The answers indicate that Yılmaz Erdoğan, the director and screenwriter, actively contributed to the translation process, especially by highlighting the need to preserve poeticity in subtitles. This influence seems to be consistent with the analysis's largely foreignizing tendencies. Furthermore, comments from international screenings indicate that the translation's fluency was well received. These observations highlight the wider effects of translation choices beyond the textual level, even if reception was not thoroughly examined in this study.

Overall, these findings highlight the complex relationship among poetic structure, meaning, and the technical constraints of subtitling, thereby establishing poetry translation as a highly challenging yet intriguing area within audiovisual translation.

Conclusion

This study developed a methodological framework for poetry translation in subtitling, drawing on textual, contextual, and cinematographic perspectives in the relatively understudied Turkish-English language pair. The results indicate that although literal translation is prevalent due to the stylistic simplicity of Garip poetry, modifications in meaning, such as overinterpretation and omission, serve a practical purpose in adapting poetic material to the limitations of subtitling. The interview findings support the analysis by emphasizing the influence of key agents in determining translation choices, especially for preserving poetic elements in subtitles.

The single-case research design limits generalizability but establishes a basic framework for future audiovisual translation (AVT) studies using Turkish as the source language. It invites further inquiry into subtitling practices with broader corpora and diverse cultural and literary forms, including poetry, song lyrics, etc., while also encouraging reception-based research that considers the target audience's interpretation. Given the increasing international reach of Turkish films and series, expanding such research across different target languages and cultural contexts remains a promising direction for future scholarship.

BIBLIOGRAPHY

- AKSAN, Doğan (2006), *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*, Engin Yayıncılık.
- BASSNETT, Susan (1998), "Transplanting the Seed: Poetry and Translation", Ed. Susan BASSNETT and André LEFEVERE, *Constructing cultures: Essays on Literary Translation*, London: Multilingual Matters, 57-75. <https://doi.org/10.21832/9781800417892-007>
- BENJAMIN, Walter (2000), "The Task of the Translator". Ed. Lawrence VENUTI, *The Translation Studies Reader*, Routledge, 15-25.
- CATFORD, John Cunnison (1965), *A Linguistic Theory of Translation: An Essay in Applied Linguistics*, Oxford University Press.
- CHAUME, Frederic (2004), *Film Studies and Translation Studies: Two Disciplines at Stake in Audiovisual Translation*, John Benjamins Publishing Company.
- CRESWELL, John. W. and PLANO CLARK, Vicki. L. (2011), *Designing and Conducting Mixed Methods Research*, Thousand Oaks: Sage Publications.
- GENTZLER, Edwin (2001), *Contemporary Translation Theories*, UK: Multilingual Matters Ltd.
- JAKOBSON, Roman (2000), "On Linguistic Aspects of Translation", Ed. Lawrence VENUTI, *The Translation Studies Reader*, Routledge, 113-118.

- LEFEVERE, Andre (1975), *Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint*, Van Gorcum.
- LEFEVERE, Andre (1992), *Translation, Rewriting, and The Manipulation of Literary Fame*, Routledge.
- LUYKEN, Georg-Michael, HERBST, Thomas, LANGHAM-BROWN, Jo, REID, Helen and SPINHOF, Hermann (1991), "Overcoming Language Barriers in Television: Dubbing and Subtitling for the European Audience", European Institute for the Media.
- MARESOVA, Tatana (2013), *Towards Norms in Subtitling: Nonverbal Information Encoded in Subtitles*, Master's Thesis, Masaryk University, Czech Republic.
- MACREA, Claudia-Ioana and ARIAS-BADIA, Blanca (2022), "Subtitling Slam Poetry for the d/Deaf and Hard of Hearing Audiences", *Między ORYGINAŁEM A PRZEKŁADEM*, 1.55, 93–117.
- NIDA, Eugene A. (1964), *Towards a Science of Translation, with Special Reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating*, Leiden: E.J. Brill.
- ÖZTÜRK-KASAR, Sündüz and TUNA, Didem (2017), "Shakespeare in Three Languages: Reading and Analyzing Sonnet 130 and its Translations in Light of Semiotics", *IJLET International Journal of Languages' Education and Teaching*, 5.1. DOI: 10.18298/ijlet.1723, 170-181.
- TUNA, Didem (2017), "Traumas of Everyday Life in Common People's Poetry: Six Poems and Twelve Translations", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, Issue 9, 113-126.
- YUAN, Yibing (2023), "A Study on the English Translation Subtitles of Tang Poetry in "Chang An" from the Perspective of Eco-translatology", *International Journal of Arts and Social Science*, 6.12, 144-149.
- YUE, Gong and CHEN Wang (2024), "A Study on the Subtitle Translation of the Film *Death Poetry Society* from Skopos Theory", *US-China Foreign Language*, 22.4, <https://doi.org/10.17265/1539-8080/2024.04.002>.

A BYZANTINE LOOKOUT NEAR KADYANDA IN LYCIA: BAYRAKTEPE*

*Lykia'daki Kadyanda Yakınlarındaki Bir Bizans Gözetleme Noktası:
Bayraktepe*

Orçun ERDOĞAN**

ABSTRACT: Located in the area of Bayraktepe in the Yeşilüzümlü Neighborhood of the Fethiye district in Muğla Province, the site lies on the northern slopes of Tekirlik Hill, on which the ancient city of Kadyanda is situated. Discovered largely by our team during the archaeological surveys in 2024, Bayraktepe is a small hill partly surrounded by fortification walls and cliffs. Inside the enclosed area stand a few remains, including a cistern, rock-cut structures, terrace walls, and other structures whose function is yet to be identified. In addition to these remains, which form the site of Bayraktepe Hill, there is an ancient road leading to Kadyanda immediately to the south, and some other structures situated in the immediate vicinity, including Classical-period tombs on either side of the road, rock-cut votive niches/ a press bed, and five tile tombs. While the presence of these structures suggests that the site may have already been used prior to the Byzantine period, the characteristic of the wall remains and the tile tombs, along with the pottery sherds indicate that the site gained particular importance during the Middle Byzantine period. Given the small size of the site and the limited number of structures, it is reasonable to conclude that Bayraktepe, which cannot be associated with such settlement types as a village, sacred site, monastery or a farmhouse, appears to have functioned as a lookout point with its commanding position over the entire Yeşilüzümlü Plain to the north. Focusing on this point of view, this study examines the characteristics and the periods of the buildings, as well as the possible military identity of the site within the context of the Middle Byzantine local defence system.

Keywords: Middle Byzantine Period, Tile Tombs, Watch Point, Byzantine Fortifications, Byzantine Cisterns

* I would like to express my gratitude to Prof. Dr. Fatih ONUR, the director of the Kadyanda Survey (project number-YA014815), for enabling me to publish my research.

** Asst. Prof. Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Bizans Sanatı Anabilim Dalı, Edirne, orcunerdogan@trakya.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3936-2215



© 2026 The Author(s). This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

Geliş Tarihi / Received: 28.12.2025

Kabul Tarihi / Accepted: 06.05.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

ÖZ: Muğla'nın Fethiye İlçesi, Yeşilüzümlü Mahallesi, Bayraktepe Mevkii'nde bulunan yerleşim, zirvesinde Kadyanda Antik Kenti'nin yer aldığı Tekirlik Tepesi'nin kuzey eteklerinde konumlanmaktadır. Büyük bir bölümü 2024 yılı yüzey araştırması çalışmaları kapsamında tarafımızca keşfedilen Bayraktepe, etrafı kayalıklar ve tahkimat duvarları ile çevrili, içinde kaya oyma yapılar, teras duvarları, bir tane sarnıç ve işlevi tespit edilemeyen bir başka yapıdan oluşan küçük bir tepeden ibarettir. Bayraktepe'yi oluşturan bu kalıntılar dışında, hemen güneyde Kadyanda'ya yönelen antik bir yol, bu yolun iki yanında Klasik dönem mezar anıtları, doğuda muhtemel bir işlik ya da adak nişleri ve son yıllarda kaçak kazılarla ortaya çıkarılmış Bizans dönemi toprak gömü mezarları bulunmaktadır. Söz konusu kalıntıların varlığı, tepenin Bizans dönemi öncesi de kullanılmış olabileceğine işaret etse de seramik kırıklarının yanı sıra duvar kalıntılarının ve Bizans mezarlarının karakteristikleri, alanın özellikle Orta Bizans döneminde önem kazandığını gösteriyor. Az sayıdaki yapı kalıntısı, bu kalıntıların karakteri ve kısıtlı yerleşme alanıyla bir köy, çiftlik, kutsal alan ya da manastır gibi bir dokuyla bağdaştırılması mümkün olmayan Bayraktepe'nin, kuzeydeki tüm Yeşilüzümlü Ovası'na son derece hakim konumuyla bir gözetleme noktası işlevine sahip olduğu önerilebilir. Bu bağlamda bu çalışmada söz konusu tepedeki yerleşim ile çevresindeki kalıntıların mimari tasviri yapıldıktan sonra, alanın erken dönemdeki Kadyanda kenti ile olan bağlantısı ve Bizans döneminde kazandığı olası askeri kimliği Likya kronolojisi bağlamında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Orta Bizans, Kiremit Çatki Mezar, Gözetleme Noktası, Bizans Tahkimatları, Bizans Sarnıcı

Cite as / Atıf: ERDOĞAN, O. (2026). A Byzantine Lookout Near Kadyanda in Lycia: Bayraktepe. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 361-384. <https://doi.org/10.33207/trkede.1850728>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır.



Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Introduction

Recent research on the countryside of Lycia has shed light on the settlement patterns in southern Asia Minor during the Roman, Late Antique and Byzantine periods and paved the way for the development of new insights into the rural settlement types in the region, such as fortresses (*kastra*), villages, hamlets, farmsteads, monasteries and sacred precincts, as well as independent structures such as olive oil/wine workshops, threshing floors and so on. However, in comparison with the rest of the region, this is especially not true of western Lycia, where much is still unknown about the ancient and medieval countryside and most of the rural settlements have yet to be discovered. In this respect, the archaeological surveys being conducted in rural Kadyanda have played a key role in understanding the variation in settlement patterns in the Lycian hinterland more broadly. In this context, the newly-discovered hilltop settlement of Bayraktape, along with the nearby remains, displays an example of such rural settlements in western Lycia and is worth examining in that it provides significant information about the presence of Middle Byzantine countryside.

A Brief Description of the Site (Figures 1-10)

The site is located in the area of Bayraktepe (north of Maşgebesi) in the Yeşilüzümlü neighbourhood of the Fethiye district in Muğla Province. The

remains are situated at an altitude of approximately 700 metres and lie on the northern slopes of Tekirlik Hill, which is notable for the ancient city of Kadyanda. The Bayraktepe area contains a cluster of remains dispersed around two locations. The first is a small fortified hilltop settlement with a few structures, while the rest of the remains lie immediately to the east, northeast and south of this hilltop settlement and consists of the structures including an ancient road leading to Kadyanda to the south, a few Classical-period tombs, a rock-cut structure with a platform and five tile tombs.

Description of the Remains

This chapter provides a comprehensive description of the structures located on Bayraktepe Hill, along with the other remains immediately outside the hill, including the tile tombs and the rock-cut structure.

Bayraktepe Hill (Figures 1-4, 9-10)

The toponymy of Bayraktepe derives from the Turkish flag standing on top of the hill. Shaped like an ellipsoid, the site is a sort of fortified lookout point with commanding views over the Yeşilüzümlü plain and is surrounded on three sides by steep cliffs and slopes forming a natural defence system. It is also enclosed by a fortification wall that extends only along the southeast side. The hill covers an area of approximately 130 x 90 metres and contains a number of structures including a fortification wall with a gate and several steps cut out of the rock; a cistern and an unidentified building, both of which are also cut out of the rock; a few terrace walls, two semicircular rock-cut structures, and small-scale quarries on top of the hill. The small number of fragments of roof tiles detected during the survey may also indicate the presence of other structures (of wooden or stone) or may have belonged to the roofs of the visible remains. The summit of the hill appears to have been left as a flat platform made up of bedrock, which constitutes the majority of the site. Although most of the visible remains lie within dense vegetation, our intensive archaeological survey indicates that the site originally did not contain a large number of buildings.

An irregular *fortification wall*, with some partial breaches, extends only along the lower levels of the southeastern slopes of the hill, since this part is the least defensible in comparison with the rest of the slopes, which are limited by cliffs. Today, the extant section of the fortification consists of two independent walls that were originally attached to each other: an east-west oriented straight wall, measuring approximately 13 m along the southeastern slope and another wall with a gate and several re-entrant branches extending to the west and northeast. The thickness of the walls ranges from 60 to 100

cm, while the well-preserved sections, particularly in the northern part, stand to a height of over 3 m. Due to the poor state of preservation, it is difficult to determine, but there appears to be a tower located adjacent to the north of the gate. All the fortification walls are built of heavily mortared rubble faced with roughly cut stones. Most of the interstices of the walls can still be seen to have originally been filled with bricks and roof tiles. Occasionally, fragments of bricks and/or roof tiles surround the stones in a manner reminiscent of the rough *cloisonné* technique, which is a characteristic of Middle-Late Byzantine masonry. Immediately southeast of the fortification are three irregular rock-cut steps leading directly towards the gate. Each step measures approximately 15 x 50 cm.

The cistern is located in close proximity to the summit of the hill, on the southern slope. It is a rectangular building measuring 4,70 x 8,00 m. The walls are about 0,50 m. wide and stand only to a height of 1,50 m. Due to its bad state of preservation and the dense vegetation, as well as the debris covering the building, it is not possible to identify its original roof and floor today. The walls are built of mortared rubble faced with roughly cut stones with occasional fragments of bricks and/or roof tiles filling the interstices. The presence of pinkish and waterproof hydraulic coating on the wall of the northwest corner demonstrates that the building functioned as a cistern. Further, the slightly curved form of this smooth plaster at the corner is a well-known feature of rectangular and square cisterns documented across the region. The location of the cistern also suggests that it was deliberately placed immediately below the rocky hilltop to easily catch the run-off water.

Another building stands a few meters south of the cistern. It forms an asymmetric rectangle of about 4,70 x 6,70 m. The hardly visible walls covered by the debris and the dense vegetation, seem to have been built of mortared rubble and faced with roughly cut stones. As with the walls of the aforementioned cistern, gaps between the stones are rarely filled by brick fragments. The wall stands to a height of some 1 m., and no clues have been obtained regarding its function.

Two *semicircular rock-cut structures* are located on the western slopes of the hill. They are separated from each other by a mortared rubble masonry. Each has a radius of about 80 cm and stands to a height of 1 m. The one to the south contains some remains of pinkish plaster. The surviving remains do not enable us to ascertain the exact function of the structures. These semicircular structures, which are oriented to the east, at first glance, suggest a chapel or simply an oratory. However, both the small size of the structures

and the presence of the slopes becoming steeper immediately to the west reduce the plausibility of this possibility. If the remains of plaster belong to a waterproof coating, we may then associate the structures with a similar circular rock-cut structure in Lyrboton Kome (Erdoğan, 2019: 116), indicating a water-related mechanism.

The hill contains several more structures that are in a very poor state of preservation. These include a number of *terrace walls* and *remains of quarries*. While the terrace walls built of rubble masonry stand particularly on the less-steep southwestern slopes of the hillside, the traces indicating the quarrying can be seen on top of the hill, where the bedrock formation is most apparent.

Döğerli-Başerkafaoğlu also speaks of a Hellenistic masonry lying on top of the hill (Döğerli-Başerkafaoğlu, 2024: 9, 16, 25-26). However, apart from the possible quarries and the flat bedrock covering the top of the hill, no remains have been found at this location during our two visits to the site.

The Remains in the Immediate Vicinity of Bayraktepe (Figures 2, 5-8, 10)

As mentioned, at the site immediately outside Bayraktepe Hill stand a number of structures including an ancient road, a group of rock-cut tombs, a rock-cut structure with a platform, and five tile tombs. Since they have no direct association with the Late Antique and Byzantine period of the site, the ancient road and the tombs are not the focus of this article. Nevertheless, I will briefly examine these remains in both this chapter and the conclusion section when dealing with the pre-Late Antique period.

The earliest structures on the site are *the rock-cut tombs* dating from the 5th and 4th c. B.C., which attest to the presence of the Dynastic period (c. 550-360 B.C.) in and around Kadyanda (Tietz, 2016: 345-346; Döğerli-Başerkafaoğlu, 2023: 218-220).

The remains of *the ancient road* leading to the ancient city of Kadyanda is situated some 80 m. south of Bayraktepe Hill. The visible section of the road passes through two small rock masses for several metres and extends towards the south.

The tile tombs are located on a small elevation, immediately to the northeast of the ancient road. They were documented for the first time by our archaeological survey team in 2024 following a recently-conducted illegal excavation, which resulted in the destruction of the bones and the tiles. It should be noted that the measurements given are approximate, as the

majority of the tombs and their components are partly excavated and heavily damaged. The present-day burial site contains at least five earth-cut pits. These inhumation burials, lying next to each other are oriented to the east and are cut into the earth in a shape of anthropoid. The pits are approximately 50 cm wide, at least 150 cm long and 90 cm deep below the surface of the ground. Two of the burials contain skulls. However, it is unclear whether their positions at the west end of the grave is original. The majority of the clay tiles that originally covered the burials are scattered around the site. Some of the tiles, however, remain in-situ, enabling us to reconstruct their original design: considering the dimensions of some of the partly-preserved roof tiles (approximately 60 x 40 cm), we may suggest that the burials were covered over by at least six concave rectangular roof tiles (*tegulae*), three on either side. These tiles are arranged in the form of a pitched tent, by being pitched against one another, a method termed the 'inverted V tent-like form' (Brodribb, 1987: 21-22). Although it is a characteristic of such tombs to cover the top of the joints at the apex with imbrices (Brodribb, 1987: 22) and to create a floor with tiles, surviving tile pieces do not indicate whether a similar method was employed here. Many of the *tegulae* have shallow wavy and straight lines incised on the surfaces. These must have been made using a stick or fingers.

The rock-cut structure is located at the northern foot of Bayraktepe. Consisting of a platform and a vertical section, it is cut into the outcrop of a large monolithic rock mass. The bedrock surface slopes slightly southwards. The vertical section contains two roughly-cut rectangular niches on either side. Their dimensions and levels from the rock-cut surface differ. While the part of the bedrock surface in front of the eastern niche is slightly concave, it is unclear whether the other niche contains a counterpart, since a piece of rock has fallen onto this part of the platform. The surface of the structure is limited by vertically formed bedrock at the east edge.

It is usually difficult to determine the function of rock-cut structures, as they provide little evidence concerning their original appearance. Numerous examples in the literature demonstrate that such structures may have various functions such as cult places, olive/wine presses or multipurpose rooms.¹

¹ For similar cult places from Pamphylia, Cilicia, and Commagene see Akçay, 2008: fig. 64; Çokay-Kepçe, 2006: fig. 64; Taşkıran, 2017: 435; Schütte-Maischatz and Winter, 2004: pl. 32/2. For typical rock-cut rooms from Lycia, Cilicia, and Caria see Çevik, 2015: 353; Mörel & Özdemir, 2022: fig. 36.D2; Süzmen, 2023: figs. 28-29. For the comparable olive/wine presses with two *fulcra* on different levels from Lycia and Cilicia see Kolb, 2008: pls.

Considering the possible open-air nature of the structure, the absence of a row of beam holes characteristics of rock-cut rooms and the irregular shape of the top of the bedrock, which does not make it possible to build a regular roof, I believe that the structure did not function as a room. Döğerli-Başerkafaoğlu focuses on the possibility that it may have been used as a cult place (Döğerli-Başerkafaoğlu, 2023: 218), which is a reasonable hypothesis given the presence of the aforementioned tombs nearby. On the other hand, the present state of the structure suggests that it originally, or in its second phase of use, functioned as an olive/wine press based on reliable evidence and a large number of similar examples. In this case, it is plausible to assume that the niches were used as *fulcra* (for press beams) and that the platform was used as a press bed/treading floor. The sloping and concave structure of the bedrock surface also indicates a function related to pressing. Although not visible, a collecting vat may have been placed to the south of the bedrock surface. However, no other evidence (i.e. *orbis* and *trapetum*) was identified to determine whether the building was used as an olive or a wine press.

Evaluation: Suggestions Concerning the Chronology and Function of the Site

This chapter discusses the evolution of the site from the Classical to the Middle Byzantine periods, focusing on the chronology and function of Bayraktepe Hill and the other remains situated in the immediate vicinity.

Pre-Byzantine Period (Figures 1-6)

The earliest datable structures at the site are *the rock-cut tombs* from the 5th and 4th c. B.C., which attest to the presence of the Dynastic period (c. 550-360 B.C.) in the vicinity (Tietz, 2016: 345-348; Döğerli-Başerkafaoğlu, 2023: 218-220). As mentioned, if *the rock-cut structure* had originally functioned as a cult place, then it could indeed have become part of the Necropolis of the Dynastic period. The first phase of the *the ancient road* running through the necropolis and leading to Kadyanda can also be attributed to the same period, considering the remains of the other contemporary tombs on the same route. There is also, albeit not securely attested, the possibility of a Dynastic settlement in or around Kadyanda (Tietz, 2016: 348). Neither the surface sherds nor the architectural remains provide any clue as to whether the site was inhabited during the Classical period. The topography of the site does not reflect the standart settlement patterns of the time either. Nevertheless, Bayraktepe Hill, which appears to

LXXXIII/10, XCI/22, XCIII/32; Aydınoglu, 2009: fig. 152. I would like to thank Prof. Dr. Ümit AYDINOĞLU for sharing his valuable opinions on this *rock-cut structure*.

be too small to have functioned as a regular fortified settlement, may have been used as a lookout for Classical Kadyanda, given its strategic position overlooking the Yeşilüzümlü Plain, through which important passes run. Such an observation post would have been highly useful, given the conflicts amongst the local cities of Lycia, and the external threats towards Lycia during the Classical period (İşler, 2021: 217). In recent years, several lookouts and small hilltop settlements dating from the Classical period have been documented in the territories of Tlos (Korkut, 2015: 37-42, 47-65), Xanthos (Üstündağ, 2022: 417), Limyra (Lotz & Seyer, 2017: 250-251, 255), and Myra (İşler, 2021: 213-215) in Lycia.

No solid evidence has been discovered to date concerning the Hellenistic period of the site. Claiming that Bayraktepe Hill contains some architectural remains from the Hellenistic period, Döğerli-Başerkafaoğlu suggests that the hill functioned as a watch point for the Acropolis of Kadyanda, without providing any detailed description or visual evidence (Döğerli-Başerkafaoğlu, 2024: 9, 16, 26). Although our archaeological survey yielded no evidence of such remains, the author's assertion seems reasonable given that the city of Kadyanda had already been founded on top of the Tekirlik Hill as a *polis* by the Hellenistic period, and it is reasonable to speculate that the defence system of the city consisted not only of citywalls, some of which are visible today, but also of additional lookouts in the close vicinity. A number of strategic watch points or fortified places associated with the typical Hellenistic defence system² are known from the territories of Lycian cities from the Hellenistic period, including in Tlos (Korkut, 2015: 37-42, 47-65), Xanthos (Üstündağ, 2022: 418), Limyra (Lotz and Seyer, 2017: 250-251, 254), and Myra (Borchhardt, 1975: 49-56). We can also assume with certainty that *the ancient road* must have been one of the functioning routes between the plain and the Kadyanda, judging by the presence of prosperous city of Kadyanda in the Hellenistic period (for the Hellenistic period of Kadyanda, see Frézouls et al., 1986: 225-238; Tietz, 2016: 348-349).

It is uncertain whether the site retained its significance during the Roman period, when Kadyanda was at the height of its power (for the Roman period of Kadyanda see Frézouls et al., 1986: 225-238; Tietz, 2016: 348-349). With the exception of a few sherds, no direct evidence was found to suggest a substantial Roman Imperial presence at the site. Nevertheless, it is

² For the defence system of the Hellenistic cities in Lycia and the security measures taken in the countryside of Lycia in the Hellenistic period against bandits see Hellenkemper and Hild, 2004a: 232-233; Öztürk, 2006: 191.

reasonable to assume that the importance of *the ancient road* remained unchanged. It likely formed part of a route between Kadyanda and the Yeşilüzümlü Plain, along which the main Roman road between Xanthos and Telmessos passed (for the Roman roads nearby see Onur and Tekoğlu, 2020: 14-15; Onur, 2022: fig. 2). Although cities and territories required far less defensive organisation during the *Pax Romana* than in the past, various internal security measures are known to have been taken against brigands and rebellions in Lycia during the Roman Imperial period (Öztürk, 2006: 145-150, 187-195; Çevik & Bulut, 2007: 115-116; Bennett, 2007: 152-153; Gürer, 2012: 5). Therefore, Bayraktepe Hill may have continued to be used, at least as a temporary lookout point for mobile security patrols rather than as a permanent fortified place.

Byzantine Period (Figures 1-4, 6-10)

The majority of the visible remains suggest that the site was of particular importance, especially in the latter part of the Byzantine period. *The rock-cut structure*, which may have functioned as a cult place when the Classical necropolis was in use, was most likely designed as an olive/wine press originally or in its second phase in the Byzantine period. It would be misleading to attribute the structure to a specific time frame, since the designs of most presses have remained unchanged throughout the ages (Aydinoğlu, 2009: 10, 26, 80-81), and no elements of the pressing mechanism that would indicate a particular period were identified at the site. For this reason, olive oil or wine presses are usually dated based on the period of the settlement in which they are located. The large number of sherds found by the press, including those from after Late Antiquity, and a number of glazed pottery fragments dating specifically from the early Komnenian period to the early 13th century, indicate that the press was in use during the Middle Byzantine period. The adjacent Bayraktepe Hill, the Byzantine phase of which is discussed below, also supports the presence of the pressing mechanism in the Middle Byzantine period with its pottery finds³ and characteristic walls similar in date.

Without evidence from archaeological finds, it is usually difficult to accurately date tombs that consist only of earth-cut pits and roof tiles. Therefore, in the absence of reliable data, I will focus on the stylistic features

³ I would like to thank Assoc. Prof. Dr. Sinan MİMAROĞLU and Assoc. Prof. Dr. Erkan DÜNDAR for sharing their invaluable insights on the pottery found at the site. For the characteristics of the presses in Lycia in Antiquity and the Byzantine period see Bulut, 2018: 684-696. For Cilicia see Aydinoğlu, 2009: 25-83.

of the *tile tombs* at the site. Firstly, these *tile tombs* differ from other types of tile tombs in that the roof tiles covering over these tombs are arranged in the form of a pitched tent. Such tombs are known to have been widely used in both cities and rural settlements, particularly by low income people from the Hellenistic through the Byzantine periods (Atalay et al., 2020: 177). Another feature of the *tile tombs* could help us to narrow down the time period in question. As mentioned, the *tegulae* of the *tombs* bear shallow wavy and straight lines incised on their surfaces. This type of *tegula* with incised lines became widespread during the Byzantine period (Özyiğit, 1990: 159-161, 177; Coşkun, 2007: 14-15; Bilir, 2020: 201). On the other hand, Byzantine tombs featuring tiles arranged in the form of a pitched tent, particularly date to the period between the 4th and the 7th centuries (Coulton, 2012: 175-176; Özüdoğru, 2020: 286, 585; Atalay et al., 2020: 179; Kaya & Tan, 2006: 43; Türktüzün & Pekşen, 2019: 204), while a few examples are also known from the Middle Byzantine period (Sezgin, 2020: 160; Yaylalı, 1991: 174; Gürsel, 2016: 78; Ürkmez, 2019: 240) as well. Therefore, given the consistent use of lines on the tegulae throughout the Byzantine period, and the dominant presence of the Middle Byzantine period at the site in particular, it is reasonable to conclude that these tombs were constructed during the Early or, more likely, Middle Byzantine period.

The site's presence during the Middle Byzantine period can be traced directly on the hill of Bayraktepe, based on the remains of sherds and the *fortification wall*. As was the case for the *rock-cut structure* (olive/wine press) located immediately outside the hill, a number of glazed sherds discovered on the surface suggest that the final occupation phase of Bayraktepe Hill dates from the early Komnenian period to the early 13th century. This period is further evidenced by the stylistic characteristics of the *fortification wall*. As described above in detail, the *fortification wall* features a rough/crude form of the *cloisonné* technique. This masonry technique is known to have been introduced in Greece and neighbouring regions in the 10th century and continued to be employed until the end of the Byzantine period (Trkulja, 2004: 34; Kontogiannis, 2022: vii). Whether the technique used is regular or irregular, the vast majority of the Anatolian examples are attested on the western and southern coasts, and are usually dated to the Komnenian and/or Laskarid periods (Foss, 1982: 145-205; Crow, 2017: 102). With respect to the parallel masonry techniques in settlements near the site in western Lycia, these are mostly ascribed to the period between the

11th and early 13th century by analogy⁴, with the exception of a few possible examples whose first construction period may date back to the 10th century.⁵ Considering both the pottery finds and the comparable examples of the fortification masonry, we can attribute the last and most visible phase of Bayraktepe Hill to the period between the 10th/11th and the early 13th century, along with the remains including the cistern, steps leading to the gate of the fortification and the other remains of unidentified structures.

My final focus will be a consideration of the possible function of Bayraktepe Hill in the Byzantine period. Given the small size of the settlement and the characteristics of the limited number of remains, the hill cannot be associated with such settlement types as villages, hamlets, farmsteads, monasteries, sacred sites, *kastra*, and so on. Rather, as assumed for the pre-Byzantine period, Bayraktepe Hill must have functioned as a watch-point in the Middle Ages. However, since the available archaeological and written evidence provide no occupation phase roughly after the 4th/5th century in Kadyanda (Tietz, 2016: 349), Bayraktepe Hill cannot be associated with a possible defense network of Kadyanda anymore in ‘late’ Late Antiquity. Therefore, the hill, with its strategic position overlooking the Yeşilüzümlü Plain, may be considered to have functioned as a look-out, where maybe a small garrison was stationed, with a view to protect the nearby local population (in the immediate environs of the Yeşilüzümlü Plain) and the agricultural produce by watching the roads and the mountain passes, as well as by communicating with other surrounding look-outs⁶ as part of an early warning system (for the *beacon* system see Pattenden, 1983). Unlike Byzantine *kastra*, the site is too small to have accommodated even several hundred people and animals in times of attack. Therefore, the site should not be considered as a variation of a regular Byzantine fortress.

Whether the hill functioned as a look-out during the Early Byzantine period and the Dark Ages (Early Middle Ages) is uncertain, since no

⁴ Foss, 1994: 17 (Aperlae/fortifications); Kunze & Varkıvaç, 2010: 46, 83, 100 (Patara/Doğucasarı, Medieval fortifications, Medieval Town Church); Ceylan & Duggan, 2022: 1088 (Patara/City Basilica/Medieval Chapel); Ceylan & Erdoğan, 2016: 214 (Patara/City Basilica/Medieval Chapel); Üstündağ, 2022: 57-65, 105, 108 (Xanthos, fortification walls); Foss, 1994: 5 (Telmessus/fortifications).

⁵ Kunze & Varkıvaç, 2010: 46, 83, 100 (Patara/Medieval fortifications, Medieval Town Church).

⁶ Several fortified sites have been documented in the vicinity of Bayraktepe, suggesting the existence of a local *beacon* system. For Hisar in the Yeşilüzümlü Plain see Bean, 1948: 50, fn. 11. For the sites near Kocaçay, see Wörle & Wurster, 1997 (Dereköy/Söğütüldere); Ruggieri & Zaffanella, 2000: 72, fn. 4 (Alaca Kale and Avlan Kale).

concrete evidence was discovered. While the former was one of the most prosperous periods in the history of Lycia, with only minor threats from brigandage and the occasional revolt (Foss, 1993: 16-20), the latter was characterized by frequent Arab attacks against Lycia, which focused on pillaging rural areas (Foss, 1993: 20; Kontogiannis, 2021: 51; Küçükaşçı, 2006: 376-381). Therefore, the hill may be assumed to have functioned as a watch-point particularly during the attacks/potential threats of Arabs towards Lycia that continued into the early 11th century (Küçükaşçı, 2006: 381), given the aforementioned evidence of pottery and the fortification masonry. The final and the most likely phase of Bayraktepe is the Komnenian period, when a large number of settlements and strategic points were fortified, especially against the Seljuk Turks, whose threats are well documented in the region (Zimmermann, 2016: 71; Kontogiannis, 2021: 52-54; Foss, 1993: 20-23; Duggan, 2010: 48-51; Ceylan & Duggan, 2022: 1088-89). Therefore, Bayraktepe Hill may well have functioned as an element of a wider chains of Komnenian fortifications in Lycia as evidenced by various examples⁷, or merely as a local look-out until the late 12th or early 13th century at the latest, when Lycia fell to the Seljuks (Duggan, 2010: 47-48).

Conclusions

Surveyed by our archaeological team during the 2024 and 2025 summer seasons, the Bayraktepe site has yielded sufficient evidence to establish its chronology and to interpret its function, which had evolved toward a defensive character by the Byzantine period. As discussed above, the earliest datable structures of the site are the Dynastic-period tombs attesting to the presence of a settlement nearby at that time. However, no solid evidence was discovered that might indicate the use of the site between the Dynastic (Classical) and the Roman periods, although the remains of the road suggest a direct association with the city of Kadyanda, and Bayraktepe Hill may have functioned as one of the city's lookouts.

The vast majority of the remains -including the press, tile tombs, cistern, fortification walls, and the sherds- date from the early, or more likely, the Middle Byzantine period. Considering the small size of the site and the limited number of structures, it is reasonable to suggest that after Late Antiquity, Bayraktepe functioned as a lookout point commanding the entire Yeşilüzümlü Plain. This Byzantine phase cannot be linked to a possible

⁷ For the examples in the countryside of Lycia see Wörrle & Wurster, 1997; Jacobek, 1995: 868, 871; İşler, 2021: 219; Kunze & Varkıvaç, 2010: 46; Doğan, 2004: 190-91, 194; Doğan, 2005: 78-80.

defense network of Kadyanda, since the available data indicate no occupation in the city after the 4th/ 5th century. Therefore, Bayraktepe Hill, with its strategic position, may be considered to have served as a local lookout built to protect the nearby population against the threats posed by Arab or Seljuk incursions.

BIBLIOGRAPHY

- AKÇAY, Tuna (2008), *Olba Mezarları*, master's thesis, Mersin University, Mersin.
- ATALAY, Süleyman, SAÇI, Mehmet Ali, ÇELİK, Ahmet, USTA, N. Damla Yılmaz (2020), "Sillyon Teritoryumunda Yer Alan Dorumburnu Nekropolisi ve Buluntuları", Ed. Murat TAŞKIRAN, *Yüzey Araştırmaları Işığında Sillyon ve Çevresi*, Ege Yayınları, İstanbul, 167-204.
- AYDINOĞLU, Ümit (2009), *Dağlık Kilikia Bölgesinde Antik Çağda Zeytinyağı ve Şarap Üretimi: Üretimin Arkeolojik Kanıtları*, Ege Yayınları, İstanbul.
- BEAN, G. E. (1948), "Notes and Inscriptions from Lycia", *The Journal of Hellenic Studies*, 68, 40-58.
- BENNETT, Julian (2007), "The Roman Army in Lycia and Pamphylia", *Adalya*, X, 131-153.
- BİLİR, Güzin (2020), *Anadolu'da Bulunan Geç Antik Çağ Mezar Tipleri ve Dini Mimari ile Olan İlişkileri*, PhD thesis, Bursa Uludağ University, Bursa.
- BORCHHARDT, Jürgen (1975), *Myra: eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit*, Gebr. Mann, Berlin.
- BRODRIBB, Gerald (1987), *Roman Brick and Tile*, Alan Sutton Publishing, Gloucester.
- ÇEVİK, Nevzat, BULUT, Süleyman (2007), "The Belen and Kelbessos farmsteads with towers on the border of Pisidia-Lycia and some thoughts on security in the countryside", *Adalya*, X, 105-130.
- ÇEVİK, Nevzat (2015), *Lykia Kitabı*, Suna- İnan Kırac Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, İstanbul.
- CEYLAN, Burcu, DUGGAN, T. M. P. (2022), "Patara Orta Çağı ve Kent Bazilikası", Eds. Mustafa DEMİREL, Murat ARSLAN, Süleyman ATALAY, Uğurcan ORHAN, *Antalya Müzesi 100 Yaşında: Antalya'nın Arkeolojik Mirası, II. Cilt*, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 1081-1091.
- CEYLAN, Burcu, ERDOĞAN, Orçun (2016), "The Architecture and History of the City Basilica of Patara: A Preliminary Report on Four Seasons of Excavations", Eds. Erkan DÜNDAR, Şevket AKTAŞ, Mustafa KOÇAK, Serap ERKOÇ, *Havva İşkan'a Armağan: Lykiarkhissa Festschrift für Havva İşkan*, Ege Yayınları, İstanbul, 205-224.

- ÇOKAY-KEPÇE, Sedef (2006), *Antalya Karaçalı Nekropolü*, Suna- İnan Kıracı Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, İstanbul.
- COŞKUN, Aytaç (2007), “Salamis Kenti Çatı Kiremitleri Üzerine Bazı Gözlemler”, *Anadolu / Anatolia*, 33, 9-24.
- COULTON, J. J. (2012), 2. *The Balboura survey: detailed studies and catalogues*, British Institute at Ankara, London.
- CROW, James (2017), “Fortifications”, Ed. Philipp NIEWÖHNER, *The archaeology of Byzantine Anatolia: from the end of late antiquity until the coming of the Turks*, Oxford University Press, New York, 90-108.
- DOĞAN, Sema (2004), “Lykia’da Bizans Dönemi Araştırmaları: 2002”, 21. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 2, Kültür ve Turizm Bakanlığı Döşim Basımevi, Ankara, 189-200.
- DOĞAN, Sema (2005), “Lykia’da Bizans Dönemi Araştırmaları: 2003”, 22. *Araştırma Sonuçları Toplantısı*, 2, Kültür ve Turizm Bakanlığı Döşim Basımevi, Ankara, 77-86.
- DÖĞERLİ-BAŞERKAFAOĞLU, Pınar (2023), “Surveys in the Necropolis of Cadianda”, *Cedrus*, XI, 215-232.
- DÖĞERLİ-BAŞERKAFAOĞLU, Pınar (2024), *Cadianda Nekropolü: Tipolojisi ve Lykia Bölgesi Örnekleriyle Karşılaştırılması*, PhD thesis, Hacettepe University, Ankara.
- DUGGAN, T. M. P. (2010), “The Lycian port of Patara and its environs during the 13th and 14th centuries- An interpretation”, *Gephyra*, 7, 47-72.
- ERDOĞAN, Orçun (2019), *Pamphylia Lyrboton Kome Işığında Geç Antik Çağ’da Akdeniz Kırsalı*, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Yayınları NO: 64, Adana.
- FOSS, Clive (1982), “The Defenses of Asia Minor against the Turks”, *Greek Orthodox Theological Review*, 27, 145-205.
- FOSS, Clive (1993), “Lycia in History”, Ed. James MORGANSTERN, *The Fort at Dereagzi, and other material remains in its vicinity: from antiquity to the Middle Ages*, E. Wasmuth Verlag, Tübingen, 5-25.
- FOSS, Clive (1994), “The Lycian Coast in the Byzantine Age”, *Dumbarton Oaks Papers*, 48, 1-52.
- FRÉZOULS, Edmond, MARIE-JOSÉ, Morant, LONGEPIERRE, Daniel (1986), “Urbanisme et principaux monuments de Kadyanda”, *Ktèma*, 11, 224-238.
- GÜRER, Çisem (2012), *Güney Anadolu Kıyıları Askeri İçerikli Yazıtları Kataloğu (Lykia, Pamphylia, Pisidia, Kilikia)*, master’s thesis, Akdeniz University, Antalya.

- GÜRSEL, Ayşen (2016), “Özel Tıp Merkezi İnşaatı- Roma Hamamı Kurtarma Kazısı”, 25. *Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu*, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 77-90.
- HELLENKEMPER, Hansgerd & HILD, Friedrich (2004), *Tabula Imperii Byzantini, Band 8: Lykien und Pamphylien, Teil 1*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien.
- İŞLER, Bülent (2021), “Bizans Döneminde Myra (Demre) Kenti Kırsalında Güvenlik: Ayıveliler Kalesi”, *Turkish Studies*, 16.7, 203-220.
- JACOBEEK, Roman (1995), “Lykien”, *Reallexikon zur Byzantinischen Kunst*, 5, Anton Hiersemann, Stuttgart, 856-902.
- KAYA, Elmas, TAN, Tülin (2006), “2004 Yılı Bandırma-Doğruca Köyü Banvit Kazısı”, 15. *Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu*, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 41-52.
- KOLB, Frank (2008), “Terrassenkomplexe, Pressanlagen, und Wirtschaftsgebäude im Yavu-Bergland”, Ed. Frank KOLB, *Lykische Studien* 8, R. Habelt, Bonn, 195-245.
- KONTOGIANNIS, Nikos D. (2022), *Byzantine Fortifications: Protecting the Roman Empire in the East*, Pen-Sword Military, Yorkshire.
- KONTOGIANNIS, NIKOS O. (2021), “Bizans Anadolu’sunda Savunma”, Eds. Koray DURAK, Engin AKYÜREK, *Bizans dönemi’nde Anadolu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 50-56.
- KORKUT, Taner (2015), *Arkeoloji, epigrafi, jeoloji, doğal ve kültürel peyzaj yapısıyla Tlos Antik Kenti ve Teritoryumu*, T.C. Seydikemer Kaymakamlığı Yayınları, Ankara.
- KUNZE, Max, VARKIVANÇ, Burhan (2010), “Beobachtungen Zu Den Stadtmauern von Patara”, Eds. Stephanie G. BRUER, Max KUNZE, *Der Stadtplan von Patara und Beobachtungen zu den Stadtmauern*, Ege Yayınları, İstanbul, 21-102.
- LOTZ, Helmut, SEYER, Martin (2017), “Survey on Toçak Dağı in the Territory of Limyra (Lycia)”, Eds. Ümit AYDINOĞLU, Ahmet MÖREL, *Antik Dönemde Akdeniz’de Kırsal ve Kent, 4-7 Nisan 2016*, Mersin Üniversitesi Yayınları 49, Mersin, 249-259.
- MÖREL, Ahmet, ÖZDEMİR, Okan (2022), “Tapureli Konutları: Doğu Dağlık Kilikia Bölgesinden Yeni Örnekler”, *ADerg*, XXIX, 69-116.
- ONUR, Fatih (2022), “Lykia’da Yürütülen Antik Yol Araştırmaları ve Bölgenin Tarihi Coğrafyasına Katkıları”, Eds. M. DEMIREL, M. ARSLAN, S. ATALAY, U. ORHAN, *Antalya’nın Arkeolojik Mirası. Antalya Müzesi 100 Yaşında*, II, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 498-525.
- ONUR, Fatih, TEKÖĞLU, Ş. Recai (2020), “The Ancient Routes and New Lycian Inscriptions around Fethiye”, *Gephyra*, 19, 1-32.

- ÖZTÜRK, H. Sami (2006), *M.Ö. II.- M.S. IV. Yüzyıllarda Likya-Pamfilya Bölgesinde Kırsal Alan Güvenliğı*, PhD thesis, Marmara University, İstanbul.
- ÖZÜDOĞRU, Şükrü (2020), *Kibyra maior/ Caesarea Cibyra: Kabalya Bölgesi'nin (Kabalia/ Kabalis) ana kenti*, Arkeoloji ve Sanat, İstanbul.
- ÖZYİĞİT, Ömer (1990), "Alaturka Kiremitin Oluşumu", *Sanat Tarihi Dergisi*, 5.5, 149-179.
- PATTENDEN, Philip (1983), "The Byzantine Early Warning System", *Byzantion*, 53.1, 258-299.
- RUGGIERI, Vincenzo, ZAFFANELLA, G. C. (2000), "La valle degli eremiti nel canyon del Koça Çay a Kızılbel in Licia", *OCP*, 66, 69-88.
- S. KÜÇÜKAŞÇI, Mustafa (2006), "VII-XII. Yüzyıllarda Likya'ya Arap İlgisi", Eds. Kayhan DÖRTLÜK, Burhan VARKIVANÇ, Tarkan KAHYA, Jacques des COURTILS, Meltem DOĞAN ALPARSLAN, Remziye BOYRAZ, *III. Likya Sempozyumu, 07-10 Kasım 2005*, Suna- İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, İstanbul, 375-383.
- SCHÜTTE-MAISCHATZ, A., WINTER, E. (2004), "IX. Resümee: Doliche- Ein Ausgangspunkt 'religiöser Ideen'?", Eds. Maischatz, S. ANKE, Engelbert WINTER, *Doliche: eine kommagenische Stadt und ihre Götter: Mithras und Iupiter Dolichenus*, R. Habelt, Bonn, 189-201.
- SEZGİN, Kudret (2020), "Burials and Tomb types from the Basilica", Eds. Taner KORKUT, Satoshi URANO, *The City Basilica of Tlos*, Koç University, İstanbul, 157-167.
- SÜZMEN, Ayşe (2023), *Sandalion: Bir Orta Pisidia Antik Yerleşmesi*, master's thesis, Süleyman Demirel University, Isparta.
- TAŞKIRAN, Murat (2017), *Sillyon Antik Kenti Savunma Sistemi ve Pamphylia Bölgesindeki Konumu*, PhD thesis, Pamukkale University, Denizli.
- TIETZ, Werner (2016), "Batı Likya: Pinara, Telmessos, Kadyanda", Eds. Havva İŞKAN, Erkan DÜNDAR, *Lukka'dan Likya'ya: Sarpedon ve Aziz Nikolaos'un ülkesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 336-349.
- TRKULJA, Jelena (2004), *Aesthetics and Symbolism of Late Byzantine Church Façades, 1204-1453*, PhD thesis, Princeton University, Princeton.
- TÜRKÜTÜZÜN, Metin, PEKŞEN, Oğuzhan (2019), "Kütahya, Domaniç, Tanap Doğalgaz Projesi Hattında Yapılan Nekropol Alanı Kurtarma Kazısı", 27. Müze Çalışmaları ve Kurtarma Kazıları Sempozyumu, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 203-214.
- ÜRKMEZ, Özden (2019), "Batı Anadolu'da Kapama Mezar Tipleri: Ahşap, Kiremit ve Taş Kapaklı Örnekler Üzerinde Gözlemler", Eds. Mustafa ŞAHİN, Güney ÖZKILINÇ, A. Sinan ÖZBEY, *Nekropol ve Peyzaj Uygulamalar*,

- Yaklaşımlar ve Öneriler, 2-3 Aralık 2016*, Bursa Nilüfer Belediyesi Matbaası, Bursa, 237-253.
- ÜSTÜNDAĞ, S. Emre (2022), *Urbanism of Xanthos in the Byzantine Period*, PhD thesis, Koç University, İstanbul.
- WÖRRLE, Michael, WURSTER, W. W. (1997), “Dereköy: Eine befestigte Siedlung im nordwestlichen Lykien und die Reform ihres dörflichen Zeuskultes”, *Chiron*, 27, 393-470.
- YAYLALI, Abdullah (1991), “Kyzikos 1989 Yılı Çalışmaları”, *12. Kazı Sonuçları Toplantısı*, 2, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 77-90.
- ZIMMERMANN, Klaus (2016), “Osmanlı Fethine Kadar Doğu Roma ve Bizans Dönemi’nde Likya”, Eds. Havva İŞKAN, Erkan DÜNDAR, *Lukka’dan Likya’ya: Sarpedon ve Aziz Nikolaos’un ülkesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 68-77.

A BYZANTINE LOOKOUT NEAR KADYANDA IN LYCIA:
BAYRAKTEPE

FIGURES

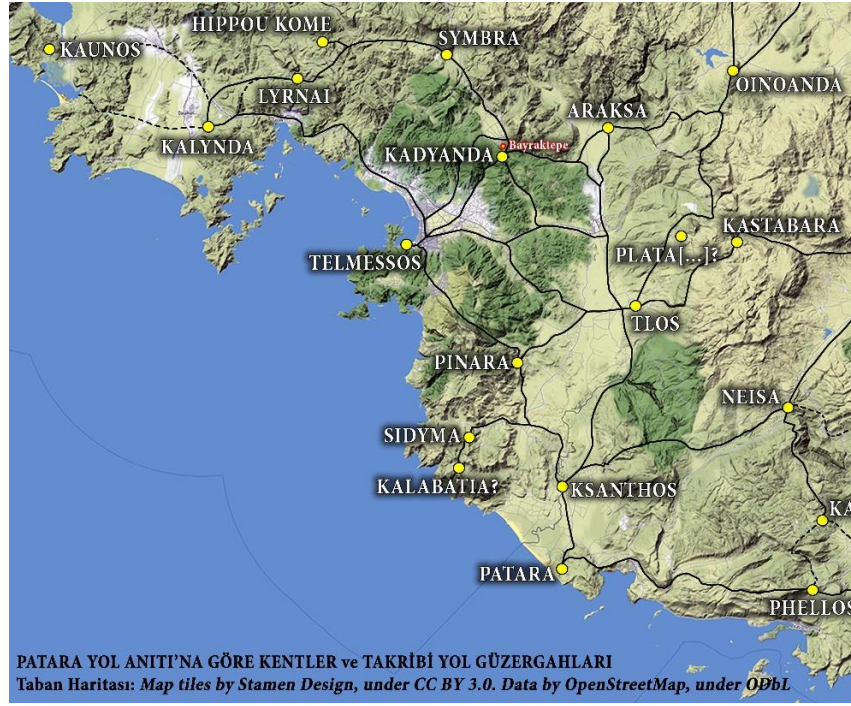


Figure 1. Map of Western Lycia showing Bayraktepe and the ancient routes
(Fatih ONUR)

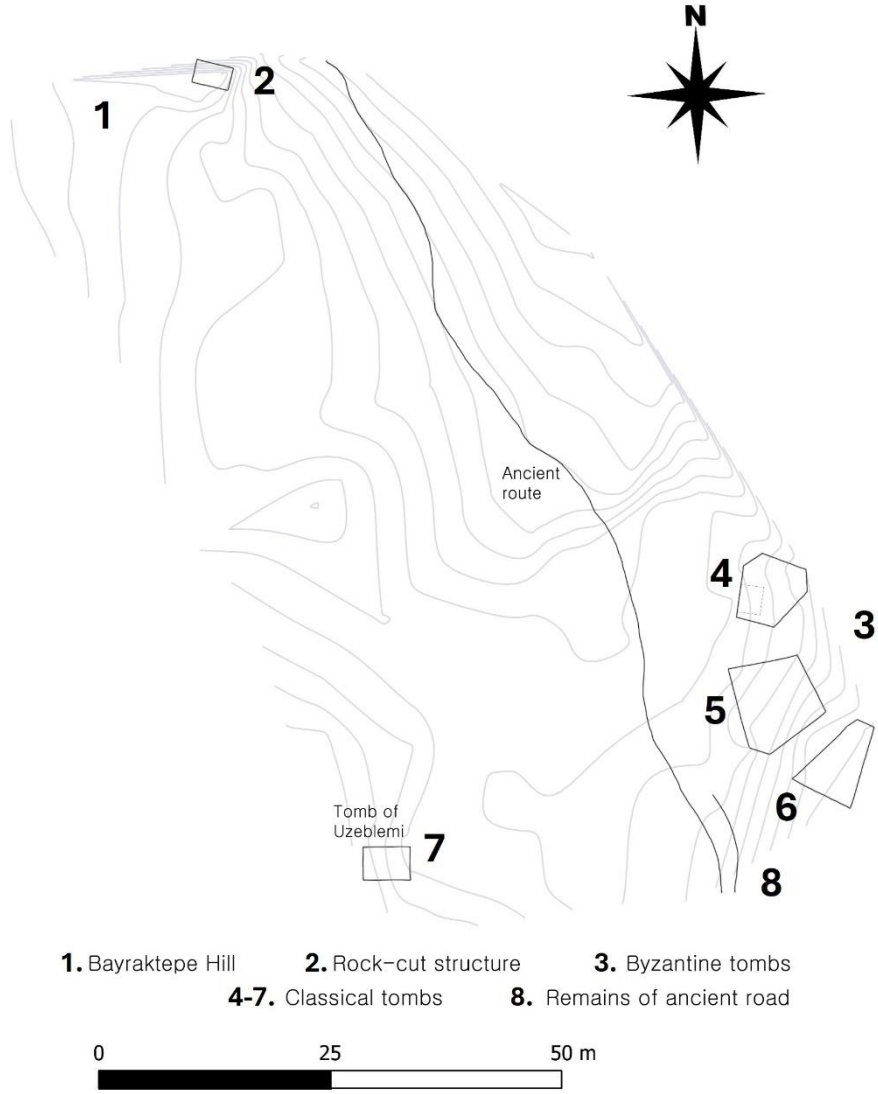


Figure 2. Map of the site (Fatih ONUR-Orçun ERDOĞAN, after Döğerli-Başerkafaoğlu, 2023, fig. 4)

A BYZANTINE LOOKOUT NEAR KADYANDA IN LYCIA:
BAYRAKTEPE

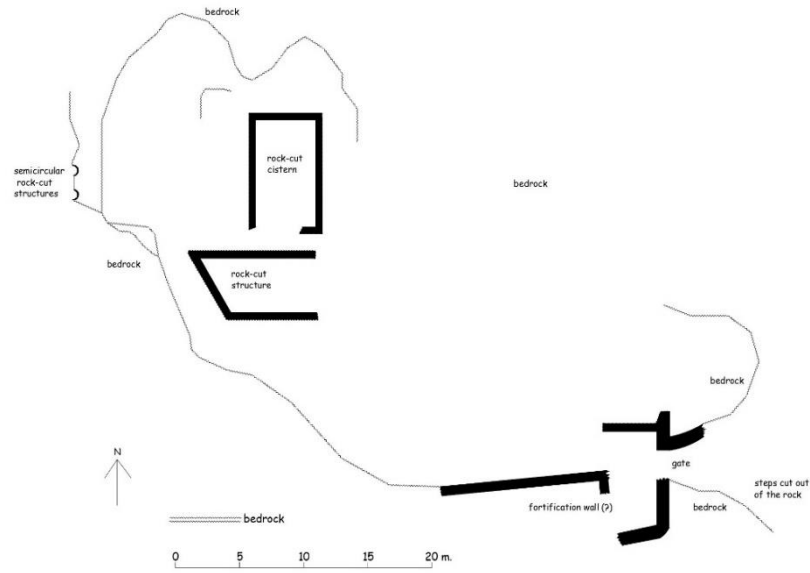


Figure 3. Sketch plan (not-to-scale) of the Bayraktepe Hill
(Aslıhan ERDOĞAN-Orçun ERDOĞAN)

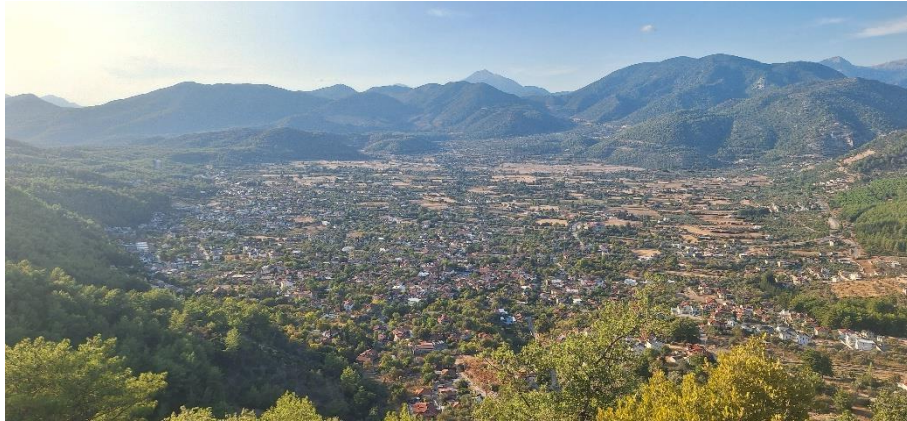


Figure 4. Yeşilüzümlü and İncirköy from Bayraktepe Hill



Figure 5. Ancient road



Figure 6. Rock-cut structure

A BYZANTINE LOOKOUT NEAR KADYANDA IN LYCIA:
BAYRAKTEPE



Figure 7. Tile tombs



Figure 8. Tile fragments from the tile tombs



Figure 9. Middle-Byzantine masonry of the fortification

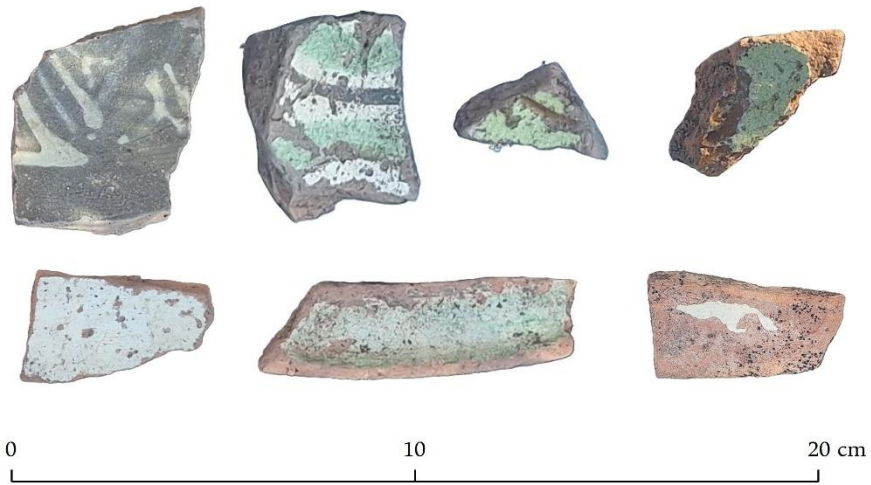


Figure 10. Middle- Byzantine sherds

TÜRKÇEDE FİİLİMSİLER: ZARF-FİİLLER NEDEN AYRI BİR ALT KATEGORİ OLMALI?

Verbals in Turkish: Why Converbs be a Separate Subcategory?

Kubilay FENER*

ÖZ: Türkçe, sondan eklemeli bir dil olarak dil bilimsel işlevişini büyük ölçüde ekler aracılığıyla gerçekleştirmektedir. Bu tipolojik özelliği nedeniyle ek envanteri açısından oldukça zengin bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte eklerin işlev açısından çok yönlü yapıları ile sayıca fazla olmaları, bu unsurların hem konumlandırılmasını hem de tutarlı bir biçimde tasnif edilmesini güçleştiren başlıca etkenler arasında yer almaktadır. Nitekim konuya dair son dönemlerde yapılan çalışmalarda, eklerin işlevsel ve yapısal özellikleri esas alınarak farklı tasnif denemelerine gidildiği görülmektedir. Öte yandan bu çalışmanın konusu, Türkçede fiilimsi başlığı kapsamında değerlendirilen isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil biçim birimlerinin morfolojik ve çekimsel özellikler açısından aynı kategoriye ait olup olmadıklarının incelenmesidir. Türkçe dil bilgisi ve konuya ilişkin monografik çalışmalarda, fiilimsilerin tür değiştirici ekler olduğu belirtilmesine karşın bu yapıları birbirleriyle karşılaştıran, ortak ve farklı yönlerini sistematik bir şekilde ortaya koyan araştırmaların yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Bu çerçevede, yaygın görüşe göre fiilimsi olarak değerlendirilen söz konusu biçimlerin gerçekten tek bir kategori altında ele alınıp alınamayacağı hususu mikro düzeyde analiz edilecektir. Makalede giriş bölümünün ardından konuya ilişkin literatür taranacak, burada elde edilen bulgular tartışma bölümünde değerlendirilecek, hipotez kısmında kendi düşüncelerimiz öne sürülecek, sonuç kısmında da elde ettiğimiz bilgiler araştırmacıların dikkatine sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fiilimsi, Biçim birim, Tasnif, Morfoloji, Zarf-fiil

ABSTRACT: Turkish, as an agglutinative language, largely carries out its grammatical operations through suffixes. Due to this typological feature, it has an extremely rich structure in terms of suffix inventory. However, the multifaceted nature of suffixes in terms of function and their large number are among the main factors that make it difficult to both position and classify these elements in a consistent manner. Indeed, recent studies on the subject have attempted different classifications based on the functional and structural characteristics of

* Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bilecik, kubilay.fener53@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3291-4216



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 18.02.2026

Kabul Tarihi / Accepted: 06.05.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

suffixes. Again the subject of this study is to examine whether the morphological and inflectional features of the gerund, participle and converb forms, which are discussed under the heading of verbal forms in Turkish, belong to the same category. Although grammatical descriptions and monographic studies on the subject state that verbals (non-finite verb forms) are category-changing suffixes, it's observed that there are almost no studies that systematically compare these structures with one another and reveal their shared and divergent features. In this context, the question of whether the forms in question, which are generally considered to be verbal forms, can truly be treated as a single category will be analyzed at the micro level. Following the introduction, the article will review the relevant literature, discuss the findings in the discussion section, present our own thoughts in the hypothesis section and present our findings to researchers in the conclusion section.

Keywords: Verbal, Morpheme, Classification, Morphology, Converb

Cite as / Atf: FENER, K. (2026). Türkçede Fiilimsiler: Zarf-Fiiller Neden Ayrı Bir Alt Kategori Olmalı?. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 385-410. <https://doi.org/10.33207/trkede.1892159>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes

Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Yapı bakımından sondan eklemeli bir dil olan Türkçede, ekler dilin biçim bilimsel yapılanmasında merkezî bir işlev üstlenmektedir. Türkçede kullanılan ekler, genel olarak yapım ekleri ve çekim ekleri olmak üzere iki temel başlık altında ele alınmaktadır. Bu sınıflandırmada esas alınan ölçüt, ekin bağlandığı sözcüğün anlamında bir değişiklik meydana getirip getirmediğidir. Bu çerçevede, yapım ekleri kendi içinde I. İsimden isim yapım ekleri. II. İsimden fiil yapım ekleri. III. Fiilden isim yapım ekleri. IV. Fiilden fiil yapım ekleri olmak üzere dört alt grupta incelenmektedir. Öte yandan klasikleşmiş bu ayrımın dışında, son dönemlerde Türkçede eklerin nasıl tasnif edilmesi gerektiği hususunda birbirinden farklı ve derinlemesine çalışmalar yapıldığı görülmektedir (Delice, 2000: 221-235; Özel, 2003; Gülsevin, 2004: 1267-1284; Başdaş, 2006: 400-405; Turan, 2007, s. 1835-1844; Boz, 2015). Birçok araştırmacının eklerin tasnifine ilişkin çeşitli görüşler ortaya koyması, konuya dair belirli bir düşünce birliğine varılamadığı ve ilgili meselenin tartışılan konulardan biri olduğu anlamına gelmektedir.

Eklerin tasnif edilmesi bağlamında en tartışmalı konulardan birisi de fiilimsilerdir. Literatürde, bu biçim birimlerin nerede konumlandırılacağı hususunda fikir birliği söz konusu değildir. Fiilimsiler bu özellikleriyle Türkçede temel dil bilgisinin en önemli ve tartışmalı konularının başında gelmektedir. Nitekim fiilimsiler söz konusu olduğunda, yine Türkçe dil bilgisinin en karmaşık meselesi olan basit ve birleşik cümle problemi de tartışmaların odak noktasına girmektedir. Öte yandan fiilimsiler, dil bilgisi çalışmalarında genel bir kabul olarak üç alt başlık altında incelenmektedir: 1. İsim-fiil, 2. Sıfat-fiil, 3. Zarf-fiil (bkz. Bayraktar, 2004). Bununla birlikte, bu tasnifin dışında yapılan farklı sınıflandırmalar da söz konusudur. Söz gelimi, Deniz Yılmaz, “Eylemi Adlaştırma Ulamı” başlığı altında; 1. Eylemlik

(master), 2. Fiilin isim-sıfatı şekilleri, 3. Ortaç, 4. Ulaç şeklinde bir ayırım yapmıştır (2009: 52). Fiilimsi teriminin bu minvalde, bir çatı terimi olduğu ve bünyesinde çeşitli unsurlar barındırdığı anlaşılmaktadır. İlgili biçimlerin ek tasnifindeki konumu, çeşitli araştırmacılarca incelenmiş olmakla birlikte fiilimsi kategorisinin bir çatı terimi olarak farklı özellikler sergileyen üç dil bilgisel ulamı tek bir başlık altında birleştirip birleştiremeyeceği meselesi literatürde açık biçimde ele alınmamıştır. Konuya ilişkin dil bilgisi kitaplarında, aradaki epistemolojik farkın çoğu zaman tanımsal geçildiği ve üzerinde detaylı bir şekilde durulmadığı görülmektedir.

Türkçede fiilimsi konusu, morfoloji ve söz dizimi çalışmalarının yanı sıra yabancılara Türkçe öğretimi ile Türk dilinin tarihî ve modern değişkelerindeki biçim birimlerle çeşitli açılardan karşılaştırılarak pek çok incelemenin odak noktasında bulunmaktadır (bkz. Serebrennikov ve Gadjeva, 201: 191-201). Bu çalışma ise literatürdeki mevcut çalışmalardan farklı olarak Türkçede fiilimsi başlığı altında birlikte değerlendirilen isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil biçimlerinin ortak morfolojik özellikler sergileyip sergilemediğini sorgulamaktadır. Alan yazında fiilimsiler, çoğunlukla tek bir üst kategori olarak ele alınmıştır; ancak söz konusu biçimlerin iyelik ve hâl ekleriyle çekimlenebilme ya da ad öbeği kurabilme özelliklerinin karşılaştırmalı biçimde yeterince değerlendirilmediği görülmektedir. İsim-fiil ve sıfat-fiiller bu tür çekimsel özellikler gösterebilirken, zarf-fiillerin sistematik olarak bu imkânlardan yoksun olması, fiilimsi kategorisinin homojen bir üst çatı kavram olarak kabul edilip edilemeyeceği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu yönüyle çalışma, fiilimsi sınıflandırmasının biçim bilimsel temellerini yeniden tartışmaya açarak alandaki önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Araştırmanın çıkış noktasını, fiilimsi olduğu belirtilen biçim birimlerin kendi iç dinamikleri doğrultusunda sınıflandırılması oluşturmaktadır. Çalışmada, eş zamanlı yaklaşımla fiilimsi teriminin sınırları incelenecek ve elde edilen bulgular doğrultusunda fiilimsi çatısı altında ele alınan isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil kategorilerinin ontolojik yönden aynı çatı altında sınıflandırılıp sınıflandırılmayacağı hususu üzerinde durulacaktır. Nitekim Türkçede fiilimsi olarak belirtilen biçim birimler, ortak özellikler sergilediği gibi farklı özellikler de göstermektedir. Ancak salt eklerin tasnifine hasredilen monografik çalışmalarda dahi fiilimsi grubuna farklı bir yer ayrılrsa da birbirinden farklı bu kategorilerin yine aynı çatı altında incelendiği ve kendi iç dinamikleri doğrultusunda etraflı bir şekilde mukayese edilmediği görülmektedir. İlgili duruma istinaden bu çalışmanın amacı, zarf-fiillerin isim fiil ve sıfat-fiillerden biçim bilimsel ve söz dizimsel ölçütler

bakımından ayrıldığını ortaya koymak ve zarf-fiillerin ayrı bir alt kategori olarak tasnif edilmesi gerektiğini tartışmaya açmaktır.

Literatür Değerlendirmesi

Bu bölümde, fiilimsi eklerinin çeşitli araştırmacılar tarafından ne şekilde tasnif edildiği, nasıl incelendiği ve hangi başlıklar altında sınıflandırıldığı hususu üzerinde durulacaktır. Konuya ilişkin çalışmaları, kendi içinde ikiye ayırmak mümkündür: 1. Türkçe dil bilgisi kitapları. 2. Ek tasnifine hasredilmiş monografik çalışmalar. Bunların dışında, fiilimsi bahsi pek çok çalışmada kendisine yer bulmakla birlikte bütün araştırmalara yer vermek bir makalenin sınırlarını aşacağından mümkün olduğunca farklı ve yaygın olarak kabul gören incelemelere yer verilmiştir.

Ergin, *Türk Dil Bilgisi* başlıklı eserinde isim-fiil ve sıfat-fiil (partisip) biçim birimlerini, ilgili kategorideki diğer biçimlerle farklılıklar olduğunu belirtmek kaydıyla fiilden isim yapım eki kategorisine dâhil etmiş, zarf-fiil (gerundium) biçim birimlerini ise bu kategori dışında bırakmıştır (2013: 184). Diğer taraftan bilgin, incelemesinin fiil bahsinde ise partisip ve gerundium başlıkları altında ilgili eklere genişçe yer ayırmıştır. Araştırmacıya göre gerundiumlar, partisipler gibi nesne ifade etmeyen, buna karşın hâl ve durum karşılayan sözcüklerdir (2013: 338). Öte yandan sıfat-fiillerin de birer isim-fiil eki olduğunu dile getiren Ergin'in (2013: 333) *fiilimsi* terimini kullanmadığı görülmektedir. Araştırmacının isim-fiil ve sıfat-fiil biçim birimlerini fiilden isim yapım ekleri arasında değerlendirmesine karşın, söz konusu biçimlere fiil bahsinde *partisip* ve *gerundium* başlıkları altında da yer vermesi, bu yapıların kategorik statüsünün tek eksenli bir tasnife indirgenemeyeceğini göstermektedir. Zarf-fiilleri, isim yapım kategorisinin dışında bırakmakla birlikte onları fiil sistemi içerisinde ele alması, ilgili biçimlerin hem türetimsel hem de işlevsel ölçütler bakımından farklı düzlemlerde değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, fiilimsi başlığı altında bir araya getirilen isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiillerin yapısal bakımdan homojen bir kategori oluşturup oluşturmadığı sorusunu güçlendirmektedir.

Banguoğlu, literatürde *fiilimsi* olarak tanımlanan biçim birimleri *yatık fiiller* kategorisinde incelemiştir. Fiillerin isimleşmiş şekilleri olarak kabul edilen yatık fiillerin fiil kişi ekleri almadıklarını ve tamamlanmamış bir yargıya yüklem olduklarını belirtmiştir (2019: 419). Araştırmacı, bu düşünceleri aktardıktan sonra fiilimsiler arasında bazı küçük ayrımlara gitmiştir. Söz gelimi, sıfat-fiillerin zaman anlatımı taşımaları yönünden isim-fiillerden ayrıldıklarını, bu minvalde zarf-fiillerin de isim-fiillere yaklaştığını

dile getirmiştir (2019: 422; 428). Tüm bunlara karşın araştırmacının isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiilli biçimleri tek bir kategori altında incelediği görülmektedir. Öte yandan Banguoğlu'nun kullandığı *yatık fiil* terimi, fiilimsilerin tam çekimli fiil niteliği taşımayan ve adlaşma eğilimi gösteren yapılar olduğunu ima eden mecazi bir adlandırmadır. Ancak terim, açık ve ölçütlenebilir bir dil bilimsel kategoriye karşılık gelmemektedir. Nitekim ilgili terimin konuya ilişkin dil bilimi literatüründe de yaygınlaşmadığı göze çarpmaktadır. Bunun yanı sıra araştırmacının *yatık fiil* kategorisinde incelediği biçim birimlere, fiilden isim yapım eki başlığı altında da yer verdiği görülmektedir (2019: 224-274). Bu durum, aynı biçimlerin hem isim yapımı hem fiil sistemi içinde değerlendirildiğini göstermekte ve geleneksel gramerlerde dahi bu biçimlerin kategorik statüsünün net olmadığına işaret etmektedir.

Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi* başlıklı çalışmasında isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil eklerini öncelikle 'Fiilden Ad Türeten Ekler' grubu içinde incelemiş, ardından aynı biçim birimlere 'çekimsiz fiiller' başlığı altında yer vermiştir. Araştırmacı bu başlık altında ilgili biçimlerin bir yönleri ile fiil özelliği taşıdığını, çekime girmemiş olmaları dolayısıyla da ad sınıfına girdiklerini belirtmiştir (2017b: 747). Korkmaz tarafından belirtilen bu ikili konumlandırma, ilgili alt türlerin adlaşma ve çekim davranışları bakımından ne ölçüde ortak özellik gösterdiğini ayrıntılı biçimde tartışmamaktadır. Özellikle, isim-fiil ve sıfat-fiillerin iyelik ve hâl ekleriyle çekimlenebilmesine karşılık zarf-fiillerin bu imkânlardan sistematik olarak yoksun olması, fiilimsi başlığı altında bir araya getirilen yapıların aynı kategorik düzlemde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusunu yeniden gündeme getirmektedir.

Göksel ve Kerslake, *Turkish: A Comprehensive Grammar* adlı çalışmalarında *fiilimsi* olarak adlandırılan biçim birimler üzerine ayrıntılı bir inceleme sunmuştur. Araştırmacılar, öncelikle 'Fiillere Eklenecek İsim Türeten Ekler' başlığı altında çeşitli fiilimsi eklerine de yer vermiş, bu tür eklerin çoğunun üretken olmadığını belirtmiş ve bunların sözlüklerde tanıklanan kullanım biçimlerine dair örnekler sıralamıştır, örn. *kıyma, içecek, tanıdık* vb. (2005: 52-55). Öte yandan araştırmacılar, fiilimsi yapılarını söz dizimsel bir çerçevede ele alarak Türkçede yan tümce kurmanın temel yolunun ekleme olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda bağlayıcı ekler, fiil kökleriyle birleşerek adlaşmış yapılar oluşturur. Bu yapılardan bazıları çokluk eki, yan tümcenin öznesini gösteren iyelik eki, hâl ekleri ya da {- (y)IA} ve {-ki} eki ile çekimlenebilmektedir. Bağlayıcı bir ek içeren her fiil biçimi, çekimsiz kabul edilmekte, bu çekimsiz fiil biçimleri ise isim-fiil,

sıfat-fiil ve zarf-fiil olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Bununla birlikte Göksel ve Kerslake, zarf-fiiller arasındaki en önemli yapısal ayrımın kişiyle işaretlenenler ile işaretlenmeyenler arasında olduğunu vurgular. Yalnızca {-DIK}, {-(y)AcAK} ve {-mA} ekleriyle kurulan zarf-fiil biçimleri kişiyle işaretlenebilmekte, {-DIKçA} ve {-DIktAn sonra} kullanımları dışında bu işaretleme zorunlu olmakta ve iyelik ekleri aracılığıyla gerçekleşmektedir (2005: 84; 404).

Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi* başlıklı eserinde isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil yapılarının tümünü 'Fiilimsiler' başlığı altında incelemiş ve dolayısıyla tek bir üst kategori içinde değerlendirmiştir. Ancak bu yaklaşımda, söz konusu biçimlerin morfolojik ve çekimsel özellikleri arasında ortaya çıkan ayrımlar detaylı biçimde tartışılmamış, fiilimsi kategorisinin içsel tutarlılığına ilişkin herhangi bir ölçüt önerilmemiştir (2014: 253). Karaağaç, *Türkçenin Dil Bilgisi* başlıklı eserinde isim-fiil eklerini 'eylemden ad yapım ekleri' kategorisinde değerlendirmiş, sıfat-fiil biçimlerini 'ad-eylem ekleri' olarak tanımlamış, zarf-fiil eklerini ise bunlardan bağımsız bir şekilde eylem çekimi bölümünde müstakil olarak incelemiştir. Araştırmacı, fiilimsi biçim birimleri arasında böyle bir ayrıma gitmesine karşın ilerleyen sayfalarda eylemsilerin eylemden türemiş adlar olduğunu dile getirmiştir (2016: 376). Karaağaç'ın konuya ilişkin açıklamalarından aslında fiilimsi olduğu belirtilen biçimler arasında ayrıma gittiği, ancak kimi ortak özellikler nedeniyle bu biçimleri bazı yerlerde de birleştirdiği görülmektedir. Nitekim araştırmacı, öncelikle eylemsilerin (eylem adı, ad-eylem ve zarf-eylem) eylemden türemiş adlar olduğunu belirtirken, daha sonra ise zarf-eylem ile eylemsi+edat yapısı dışındaki bütün eylemsilerin ya bir eylem adı ya da eylemin gerçekleşme biçimi ve zamanının adı olduğunu vurgulamıştır (2016: 377).

Eker, *Çağdaş Türk Dili* başlıklı çalışmasında eylemsileri işlevleri ve biçim özellikleri temelinde literatürdeki yaygın şekliyle üç alt başlıkta incelemiştir (2017: 300). Uzun, *Dilbilgisinin Temel Kavramları* adlı eserinde geleneksel dil bilgisi yaklaşımının konuyu ele alış tarzını belirtmiş ancak bu tasnif veya yaklaşım üzerine açık bir yorumda bulunmamıştır. Araştırmacının bu tutumundan ilgili yaklaşımı, benimsediği anlaşılmaktadır (2004: 99). Boz, *Türkiye Türkçesi Biçimsel ve Anlamsal İşlevli Biçimbilgisi* başlıklı çalışmasında literatürde yaygın adıyla fiilimsi olarak bilinen biçim birimleri, *söz öbeği kurucular/sözcük türünü değiştiriciler* başlığı altında incelemiştir (2015: 40-57). Boz'un tasnifinde ilgili biçimler, kendi içinde *adsılar* (ad-eylemler ve ortaçlar) ve *eylemsiler* (ulaçlar) şeklinde tasnif edilmiştir (2015, s. 58). Araştırmacının fiilimsileri kendi içinde bu şekilde tasnif etmesi, konunun dinamiklerine dikkat çekmesi bakımından oldukça

önemlidir. Öte yandan araştırmacı, geleneksel dil bilgisi çalışmalarından farklı bir yaklaşım benimseyerek ‘fiilden isim yapım eklerini’ incelediği bölümde, literatürde fiilimsi olarak adlandırılan biçim birimlere tekrar yer vermemiştir (2014: 107).

Demir ve Yılmaz, *Türk Dili El Kitabı* başlıklı çalışmada konuyu bitimsiz fiiller başlığı altında ele almış; incelenen biçimlerin her biri bitimsiz fiil olarak belirtilmiş olmasına rağmen, aralarında herhangi bir ayrıma gidilmemiştir (2010: 217). Benzer yaklaşımın diğer dil bilgisi çalışmalarında da karşımıza çıktığı görülmektedir (Ediskun, 1993: 244-245; Özçelik ve Erten, 2005: 85; Gencan, 2007: 430-431; Bozkurt, 2010: 67-68; Gülensoy, 2010: 520-541; Deny, 2012: 396; Vural ve Böler, 2012: 248). Belirtilen araştırmalar, fiilimsileri üç alt kategori altında incelemiş olmasına rağmen bu kategoriler arasında daha ayrıntılı bir sınıflandırmaya gitmemiş ve alt türler arasındaki yapısal farklılıkları sistematik olarak ele almamıştır.

Türkçe dil bilgisi çalışmalarının yanı sıra fiilimsi konusunu inceleyen araştırmalardan bazıları ise monografik incelemeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi Delice, ‘Türk Dilinde İşlevsel Ek Tasnifi Denemesi’ başlıklı çalışmasında eklerin işlevsel niteliklerinden yola çıkarak isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil eklerini ‘Dönüştürücü Ekler’ başlığı altına dâhil etmiş ve ‘Sıfata Dönüştürücü’, ‘Zarfa Dönüştürücü’ ve ‘İsme Dönüştürücü’ ekler biçiminde adlandırmıştır. Bu ekler, eklendikleri kelimelerin anlamlarına etki etmeyip onları dil bilgisel tür olarak değiştirmektedir (2000: 230; 233).

Turan, ‘Türkçenin Yapım ve Çekim Düzeninde Yer Alan Eklerin Sınıflandırılması Nasıl Olmalıdır?’ başlıklı çalışmasında ekleri 1. Yapım eki, 2. Çekim eki, 3. Fiilimsiler, 4. Çatı ekleri, 5. Olumluluk-olumsuzluk ekleri, 6. Teklik-çokluk ekleri, 7. Soru eki, 8. Sıfatlama eki şeklinde tasnif etmiştir (2007: 1835-1844). Gülsevin, Turan ve Delice’nin tasniflerine ilişkin bu önerilerin haklı birçok tespiti olmakla beraber tekrar gözden geçirilmesi ve değiştirilmesi gereken yönleri olduğunu dile getirmiştir. Nitekim araştırmacıya göre söz konusu tasnifler, aynı ekin farklı başlıklar altında ele alınması gibi nedenlerle kendi içlerinde dahi belirli tutarsızlıklar barındırmaktadır (2004: 1276). Öte yandan Turan, ‘Türk Dilinin Eklerini Sınıflandırmanın Esasları’ başlıklı bir diğer çalışmasında fiilimsileri (isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil); ekleşme dizisi, ekleşmedeki yerleri ve işlevleri bağlamında ele almıştır. Araştırmacıya göre fiilimsiler, şekilce eksiltili fiillerin anlamını koruyarak isim gibi telaffuz edilebilen ve aktarılabilen şekle sokan, eksiltisiz yapan eklerdir (2018, s. 104).

Gülsevin, ‘Türkçede Sıra Dışı Ekler ve Eklerin Tasnif-Tanımlanma Sorunu Üzerine’ başlıklı çalışmasında Türkçenin eklerini söz dizimi temeline dayanan fonksiyonel bir sınıflandırma ile tasnif etmiştir. Araştırmacı, geleneksel literatürde isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil olarak adlandırılan biçimleri ‘Tür/Görev Değiştirici’ olarak adlandırmış ve bu başlık altında incelemiştir. Araştırmacıya göre ilgili ekler, eklendikleri kelimeyi kalıcı sözlüksel yeni bir kelime hâline getirmemekte, yalnızca onların türü ve görevini değiştirmektedirler (2004: 1276-1277).

Başdaş, ‘Türkçede Eklerin Hiyerarşisi ve Ara Ekler’ başlıklı çalışmasında Gülsevin tarafından gerçekleştirilen tasnifin beklentileri önemli ölçüde karşıladığını ifade etmiş, bununla birlikte kendisi de konuya ilişkin yeni bir tasnif yapmıştır. Araştırmacının tasnifine göre fiilimsi ekleri, geçiş niteliği taşıyan üçüncü grupta, tasnifteki adıyla ‘ara ekler’ bağlamında değerlendirilmiştir. Bu ara ekler, işlev ve kullanılışları açısından yapım ekleriyle çekim eklerinin kesişme noktasında bulunmaktadır (2006: 400-405). Başdaş’ın tasnifine ilişkin Delice, ara ek teriminin hiçbir anlama yaslanmaması gerekçesiyle yapım eki ve çekim eki olmayan her ekin bilinçsizce ara ek olarak düşünülebileceğini ifade etmiştir (2014: 298).

Başdaş’ın ara ekler görüşüne nispeten benzer bir yaklaşım da Erdem (2011) tarafından dile getirilmiştir. Araştırmacı, ‘Türkçede Çekim ve Yapım Eklerinin Özellikleri ve Sınırları’ başlıklı kapsamlı çalışmasında isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil eklerinin kelime türünü değiştirdikleri ve bu yönleriyle yapım eklerine yaklaştıklarını dile getirmiştir. Nitekim bu eklerin üzerine çekim eklerinin gelmesi, (zarf-fiiller hariç) bunların yapım eki yönlerini daha da güçlendirmektedir. Öte yandan özellikle sıfat-fiil eklerinin zaman ifadesi taşıması, onları çekimli bir fiile benzetmekte ve çekim eklerine yaklaştırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ilgili ekler, bir yönüyle çekim eki bir yönüyle de yapım eki karakteri taşımaktadır. Böyle bir ikili durum, ekler arasında çekim ekinden yapım ekine doğru bir derecelendirmenin olabileceğini göstermekte, fiilimsiler de böyle bir derecelendirmede geçiş bölgesinde yer almaktadır (2011, s. 77-78). Araştırmacının *devamlılık yaklaşımı* (continuum approach) doğrultusunda öne sürdüğü bu görüşlerde, belirtilmek istenen şey yapım ve çekim ekleri arasında keskin bir sınır olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Nitekim devamlılık yaklaşımında çekim ve türetimle ilgili birkaç özelliğin dikkate alınmasından ziyade ilgili biçimlerin derecelendirilmesi söz konusudur. Bu hususta, fiilimsi biçimlerinin tür değiştirme işlemini ancak söz dizimsel alanda gerçekleştirdiği ve bu doğrultuda yapım eklerinden ayrıldığını belirtmek

mümkündür. Böylece fiilimsi biçim birimlerinin, yapım eki gibi davrandığını ileri sürmek düşüncelerimize göre güçtür.

Adalı, *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler* başlıklı çalışmasında fiilimsi eklerini *eylemsi ardılları* başlığı altında incelemiş ve işlev bakımından yan tümce oluşturma özelliklerine değinmiştir. Araştırmacıya göre bağımsız bir çekirdek tümce, yan tümceye dönüştürülür. Bu dönüşümü sağlayan ardıllara *eylemsi ardılları* denir. Eylemsi ardılları kendi içinde *adlık ardılları*, *ortaçlık ardılları* ve *ulaçlık ardıllar* şeklinde üçe ayrılmaktadır (2004: 60). Çotuksöken, ilgili biçim birimleri ‘Dizim Kurucu Ekler’ başlığı altında incelemiş, bunların ortak yönünün yan tümce kurmak olduğunu belirtmiş ve bu yapıları kendi içinde I. *Adlaştırma ekleri*, II. *Sıfatlaştırma ekleri*, III. *Belirteçleştirme ekleri* olarak üçe ayırmıştır (2011: 29). Demircan da *Türkiye Türkçesinde Kök-Ek Bileşmeleri* adlı eserinde konuya ilişkin benzer görüşler öne sürmüştür (2005: 110-112).

Türkçenin dil bilgisi terimleri sözlüklerinde de ilgili konu benzer bir şekilde ele alınmakta; fiilimsi olarak adlandırılan biçim birimlerin tek bir üst kategori altında incelendiği ve aralarındaki farkların bu tasnife yansıtılmadığı göze çarpmaktadır (Hatipoğlu, 1978: 54; Hengirmen, 1999: 177; Çotuksöken, 2012: 88; Korkmaz, 2017a: 104-105). Ancak Karaağaç’ın ilgili eserinde zarf-eylem dışındaki bütün eylemsileri eylem adı olarak tanımlaması, fiilimsi biçim birimlerinin arasında önemli bir ayrıma işaret etmesi bakımından değerlidir (2013: 412).

Türkçede eklerin tasnifi konusuna hasredilen monografik çalışmalar, ilgili konu üzerine önemli noktalara değinmekle birlikte fiilimsi türleri arasında iyelik ve hâl ekleriyle çekimlenebilirlik gibi temel morfolojik ölçütleri dikkate almamakta, dolayısıyla isim-fiil ve sıfat-fiiller ile zarf-fiiller arasındaki yapısal ayrımı görünür kılmamaktadır. Bu yönüyle araştırmacıların işlev merkezli tasnifleri, fiilimsi kategorisinin iç heterojenliğini tartışma dışı bırakmakta, sınıflandırmanın iç tutarlılığını irdelememekte ve bu biçimlerin tek bir üst çatı altında ele alınmasını sorgulayan yaklaşımlarla örtüşmemektedir.

Tartışma

Bu bölümde, üç temel mesele ayrıntılı biçimde ele alınacaktır: (i). Fiilimsi üst başlığı altında sunulan bazı bilgilerin bu kategori içinde yer alan diğer ulamlara genellenmesinin doğurduğu sorunlar. (ii). Fiilimsi başlığı altında toplanan biçim birimlerin işlev ve işleyiş bakımından gösterdikleri farklılıklar nedeniyle tek bir sınıf altında değerlendirilemeyecekleri. (iii).

Fiilimsilere ilişkin kullanılan kimi ifadelerin dil bilimsel açıdan belirsiz oluşu.

(i). Türkçe dil bilgisi ve konuya ilişkin çalışmalarda, isim-fiil, sıfat-fiil ve zarf-fiil şeklinde adlandırılan biçim birimlerin, yukarıda da görüldüğü üzere genellikle tek bir çatı terimi altında ele alındığı görülmektedir. Birbirinden farklı işlev ve işleyişe sahip bu biçim birimlerin tek bir çatı terimi altında toplanması, birinde bulunmayan bir özelliğin diğesinde de varmış gibi sunulmasına yol açmaktadır.

Türkçe dil bilgisi çalışmalarında, fiilimsilerin anlatımı daha esnek ve akıcı hâle getirdiği; ifadelerin daha kısa ve etkili biçimde aktarılmasına imkân tanıyarak gereksiz yinelemeleri ortadan kaldırdığı ve iletilmek istenen düşüncenin sunumunu kolaylaştırdığı yönünde ortak bir görüş bulunmaktadır. Ayrıca fiilimsilerin, söz dizimsel açıdan tümceleri uyumlu ve akıcı biçimde birbirine bağladığı kabul edilmektedir (Hengirmen, 1999: 177; Sebzecioğlu, 2004: 161; Ergin, 2013: 339; Özkan, 2020: 1322). Dil bilgisi çalışmalarında bu tür yaygın bir kabul olmasına karşın belirtilen ifadelerin özellikle sıfat-fiil ve isim-fiiller temelinde kabul edilmesi güçtür. Zarf-fiillerin ise anlatımı kolaylaştırdığı ve cümleleri birbirine bağladığı ve bu duruma istinaden de bağ-fiil adını aldığı aşikârdır (Gülsevin, 2020: 136). Ancak sıfat-fiil ve isim-fiillerde durum farklıdır. Bu biçimlerin asli işlevleri dikkate alındığında zarf-fiiller üzerinden yapılan genellemelerin isim-fiil ve sıfat-fiil için geçerli olmadığını belirtmek mümkündür. Fiilimsi eklerinin birden fazla yargıyı bağlaçlara kıyasla daha girift biçimde kaynaştırdığı yönündeki yaygın görüş, esas olarak zarf-fiiller için geçerlidir. İsim-fiil ve sıfat-fiil yapılarında ise temel işlev bağlayıcılık değil, adlaştırma ve nitelemedir. Bu nedenle, söz konusu kategoriler arasında işlevsel düzlemde tam bir örtüşmeden söz etmek güçtür. Böyle bir durumun ortaya çıkmasında, kuvvetle ihtimal fiilimsilerin üçlü paket şeklinde anlatılması belirleyici olmuş olabilir. Konuya ilişkin tanıklanan şu cümleler düşüncelerimizi güçlendirmek bakımından önemlidir:

- 1a) Koşup gitti.
- 1b) Koşarak gitti.
- 1c) Koştı gitti.

(1a) ve (1b) numaralı cümlelerde, *koş-* fiiline $\{-(y)Ip\}$ ve $\{-(y)ArAK\}$ zarf-fiil eklerinin getirildiği görülmektedir. (1c) numaralı örnek esas alındığında, bu eklerin bağlayıcı bir işlev üstlenerek iki yargıyı tek bir yapı içinde kaynaştırdığı, böylece ek tekrarını önlediği ve söyleyişe akıcılık kazandırdığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla (1a) ve (1b)'de ifade ekonomisi

sağlandığı ve anlatımın daha akışkan hâle geldiği söylenebilir. Bununla birlikte, zarf-fiiller üzerinden ulaşılan bu sonucun isim-fiil ve sıfat-fiiller için de geçerli olduğunu ileri sürmek güçtür.

2a) Batık gemi, yüzeye çıkarıldı.

2b) Batan gemi, yüzeye çıkarıldı.

(2a) ve (2b) numaralı cümlelerde, aynı fiilden türemiş iki farklı yapı görülmektedir. (2a)'da *bat-* fiili, fiilden isim yapım ekiyle (*bat-ık*) türetilmiş ve isimleşmiş bir biçim olarak gemi adını niteleyen bir unsur hâline gelmiştir. (2b)'de ise aynı fiil, sıfat-fiil eki $\{-(y)An\}$ ile türetilmiş ve bu kez de doğrudan ad önünde yer alan nitelendirici bir yan tümce değerini kazanmıştır. Her iki yapıda da gemi sözcüğü, niteleyici bir unsurla belirlenmektedir. Dolayısıyla işlevsel sonuç bakımından bir benzerlikten söz etmek mümkündür. Bununla birlikte $\{-(y)An\}$ ekinin burada anlatımı akıcılaştırdığı ya da ifadeyi belirgin biçimde kolaylaştırdığı söylenemez. Nitekim her iki cümle de ana dili konuşurları tarafından doğal ve rahat biçimde üretilebilmektedir. Bu nedenle zarf-fiiller için ileri sürülen 'bağlayıcılık ve ifade ekonomisi sağlama' işlevlerinin sıfat-fiiller için de geçerli olduğu yönündeki genellemenin temellendirilmesi güç görünmektedir.

3a) Gelmeyi unuttu.

3b) Gelişi ertelendi.

Belirtilen (3a) numaralı cümlede, *gel-* fiiline önce bir isim-fiil eki ve ardından belirtme durumu eki getirilmiş ve bu yapı söz diziminde belirtili nesne konumunda yer almıştır. (3b) numaralı cümlede ise aynı fiile yine isim-fiil eki getirilmiş ve ardından teklik üçüncü şahıs iyelik eki getirilerek özne pozisyonunda konumlandırılmıştır. Ancak burada da zarf-fiillerde görülen türden bir bağlama ya da anlatımı akıcılaştırma işlevinden söz etmek zor görünmektedir. Nitekim isim-fiiller, fiil kök ve gövdelerinin karşıladığı oluş, kılış ve durumları adlaştırmak fiil adı üretmek amacıyla kullanılmaktadır (Korkmaz, 2017a: 183). Öte yandan hareket adları olmaksızın fiillerin bağımsız bir dil bilgisi sınıfı olarak belirmesi dil bilimsel açıdan mümkün değildir. Bu minvalde, isim-fiiller ve sıfat-fiiller eklendiği fiil üzerinde ada özgü belirtilerin artmasına yardım etmektedir. Dolayısıyla fiilimsilerin anlatımı akıcılaştırdığı ve cümleleri birbirine bağladığı yönündeki yaygın kabul, gerçekte zarf-fiillerin işlevlerinden hareketle yapılmış bir genelleme niteliği taşımaktadır. Oysa sıfat-fiiller ve isim-fiiller, söz dizimsel bağlama değil, sırasıyla niteleme ve adlaştırma işlevlerine

dayanır. Bu durum, fiilimsi kategorisinin işlevsel bakımdan tek tip ve yekpare bir yapı olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

(ii). Fiilimsi başlığı altında bir araya getirilen biçim birimler, işlev ve kullanım özellikleri bakımından birbirinden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Bu nedenle, mevcut çalışmalarda önerildiği gibi hepsini tek bir kategori içinde değerlendirmek uygun görünmemektedir.

Türkçede ekler, pedagojik gerekçeler ve yerleşik dil bilgisi geleneği doğrultusunda genellikle iki ana grupta ele alınmaktadır: I. *Çekim ekleri*, II. *Yapım ekleri*. Bu ekler, kendi içlerinde ayrıca alt kategorilere ayrılarak incelenmektedir. Türkiye Türkolojisinde eklerin tanımları ve diziliş kuralları, hemen tüm gramer kitaplarında benzer bir biçimde sunulmaktadır. Böyle bir durumun ortaya çıkmasında, ekleşme dizisi sonunda her yapının zorunlu olarak isim ya da fiil kategorisiyle sonlanma düşüncesi etkili olmuş olabilir. Buna karşın Gülsevin, eklerin tasnif ve tanımında çok genel yanlış ve eksikliklerin bulunduğunu dile getirmiştir (2004: 1269). Bu tespit, fiilimsi üst başlığının kuramsal açıdan ne ölçüde tutarlı bir kategori sunduğunu sorgulamayı gerekli kılmaktadır.

Türkçe dil bilgisi ve monografik çalışmalarda, işlev ve kullanım açısından önemli farklılıklar gösteren eklerin fiilimsi başlığı altında toplandığı görülmektedir. Aynı düzen içinde işlemeyen yapıları, tek bir morfolojik kategori altında toplamak sistem açısından problemlidir. Bu minvalde morfolojik incelemeler, ekleşme bilgisinin yalnızca sonuçlarını incelemektedir. Fiilimsi sınıflaması da fiilden türemiş olma ortak paydasıyla bunun tipik bir örneğidir. Dolayısıyla fiilimsiye ilişkin bir inceleme yapıldığında, işlevsel ve ekleşme temelli farkların göz ardı edildiği anlaşılmaktadır. Fiilimsi olduğu belirtilen biçim birimlerin fiil köküne gelmeleri ve yan cümle oluşturmaları nedeniyle tek bir kategori altında toplanması, ortak bir dil bilgisel davranış sergiledikleri anlamına gelmemektedir. Öğretimde tek kategori gibi sunulan bu yapı, morfolojik olarak uyuşmayan alt türlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla öğretim geleneği ile dil bilimsel ölçütlerin karşı karşıya geldiği görülmektedir.

Fiilimsi başlığı altında toplanan biçim birimler, yalnızca biçimsel olarak değil, işlev ve kullanım özellikleri bakımından da birbirlerinden belirgin bir şekilde ayrılmaktadır. Özellikle zarf-fiiller, diğer fiilimsi türleri ile karşılaştırıldığında cümleler arası bağlayıcılık ve anlatımda akıcılığı sağlama gibi özgün işlevler sergilemektedir. Öte yandan isim-fiiller ve sıfat-fiiller, temel olarak adlaştırma ve niteleme işlevi üstlenmekle birlikte bağlayıcılık ya da anlatımı kolaylaştırma işlevleri sınırlıdır. Bu farklılıklar göz önüne

alındığında, fiilimsi başlığının tek bir çatı altında toplanması işlevsel açıdan yanıltıcı olabilir. Dolayısıyla zarf-fiillerin ayrı bir alt kategori olarak değerlendirilmesi, Türkçedeki fiilimsi türlerinin doğru biçimde sınıflandırılması açısından daha uygun ve açıklayıcı bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır. Bu minvalde ilgili biçimlerin kullanım özelliklerine değinmek gerekmektedir. İsim-fiiller ve sıfat-fiiller; hâl ekleri alabilmekte (4a-b-c-d), iyelik ekleriyle çekimlenebilmekte ve ad öbeği kurabilmektedir (5a-b). Oysaki zarf-fiil biçim birimleri, bu özelliklerden yoksun olduğu için aynı kategori altında değerlendirilmeleri oldukça güçtür.

- (4a) Gitmekte ısrarcı.
- (4b) Ansız gidişlerden rahatsız.
- (4c) Gidenden hayır gelmez.
- (4d) Böyle olacağına hiç olmasaydı.

Konuya ilişkin belirtilen örneklerde, isim-fiil ve sıfat-fiil eklerinin hâl ekleriyle çekimlendiği görülmektedir. İlgili biçim birimlerin, eklendikleri fiili adlaştırma açısından yapım ekleriyle benzer işlevsel güce sahip oldukları söylenebilir. Bu doğrultuda, adlaştırma derecelerinin yüksek olduğunu dile getirmek mümkündür. Bununla birlikte örnek olarak belirtilen sıfat-fiilli biçim birimlerin ilgili cümlelerde niteleme unsuru olmadığı ve bir isim-fiil gibi davrandığını dile getirmek yerinde olacaktır. Öte yandan zarf-fiil biçim birimlerinde, böyle bir adlaştırma durumu söz konusu değildir. Nitekim ilgili biçim birimler, hâl ekleriyle çekimlenememektedir. İlgili duruma istinaden bunların ayrı alt kategoriler altında incelenmesi akla mantıklı gelmektedir.

- (5a) Onun gideceği yok.
- (5b) Gitmesi doğru olmaz.

(5a-b) numaralı örneklerde, *git-* fiil kökünün sırasıyla {-y)AcAK} sıfat-fiil eki ve {-mA} isim-fiil aracılığıyla adlaştığı ve ardından teklik üçüncü şahıs iyelik ekiyle çekimlendiği görülmektedir. Bu kullanım, söz konusu biçimlerin yalnızca fiil kökenli türevler olmadığını, aynı zamanda ad öbeği kurabilen ve iyelik ekleriyle çekimlenebilen adlaşmış yapılar olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, isim-fiil ve sıfat-fiil biçimlerinin biçim bilimsel ve söz dizimsel bakımdan belirgin bir adlaşma derecesine sahip olduğu söylenebilir. Buna karşılık, zarf-fiil ekleriyle kurulan yapılarda iyelik eki alma ya da ad öbeği oluşturma gibi isme ilişkin özellikler söz konusu değildir. Bu durum, isim-fiil ve sıfat-fiil biçimlerinin zarf-fiillere kıyasla daha yüksek bir adlaştırma derecesine sahip bulunduğunu; dolayısıyla aynı üst kategori içinde değerlendirilmelerinin tartışmalı bir nitelik taşıdığını göstermektedir.

Yaptığımız incelemeler doğrultusunda, belirtilen konuya dair en dikkat çekici ve bilimsel açıdan tatmin edici yaklaşım Şçerbak tarafından sergilenmiştir. Araştırmacı, *Türk Dillerinin Karşılaştırmalı Şekil Bilgisi Üzerine Denemeler* başlıklı eserinde hareket adlarını yerine getirdiği işlevin niteliğine göre adlaşmış ve sıfatlaşmış olarak ikiye ayırmıştır. Ad görevindeki hareket adları, adlar için tipik olan söz dizimsel işlevlerle kullanılmaktadır. Eski yazma eserlerde, ad ve sıfat görevindeki hareket adları arasındaki sınır yok denecek kadar azdır (2016: 24). Şçerbak, bu açıklamaları yaptıktan sonra zarf-fiil bahsini ‘Çekime Girmeyen Tamamlanmamış Fiil Şekilleri’ başlığı altında incelemiştir. Bu başlık altında ilgili biçimlerin çekime girmediğini ve zaman bakımından eylemleri belirli bir zaman düzleminde değil, diğer eylemlerden önce, onlardan sonra ya da onlarla eş zamanlı olarak sık bir bağlaşma ile ifade ettiğini dile getirmiştir (2016: 135). Bu yaklaşım, ad ve sıfat işlevli hareket adları ile zarf-fiilleri yapısal ve işlevsel ölçütler temelinde birbirinden ayırması bakımından dikkat çekicidir. Şçerbak’ın tasnifi, söz konusu biçimleri tek bir çatı terim altında toplamak yerine onların söz dizimsel davranışlarını ve çekim özelliklerini esas alarak değerlendirmesi bakımından önceki incelemelere kıyasla daha tutarlı ve açıklayıcı görünmektedir.

Fiilimsi başlığı altında toplanan biçim birimler, işlev ve kullanım özelliklerinin yanı sıra kategorik ve biçim birimsel açıdan da birbirinden farklıdır. Daha açık bir ifadeyle, isim-fiil ve sıfat-fiil eklerinin biçim birimsel envanteri görece sabit kalırken zarf-fiil alanının daha dinamik olduğu görülmektedir. Yüceol Özen, ‘Türkçede Zarf-Fiiller ve Zarf-Fiillerde Yapılaşma Süreçleri’ başlıklı çalışmada, zarf-fiil eklerinin esasında Türk dilinin iç yapı öğeleri olduğunu belirtir. İç yapı öğeleri temel dil bilgisi öğeleri olarak değişime kapalıdır ve bu özellikleriyle dil akrabalıklarının tespitinde önemli bir ölçüt olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte çalışmalar, zarf-fiil eklerinin iç yapı öğeleri arasında dış etkilere en açık ve yapısal olarak en dinamik alanı oluşturduğunu göstermektedir; yani çekirdek sistemleri sabit kalmakla birlikte, zarf-fiil alanı yeni birleşik biçimlerin ortaya çıkmasına açıktır. Araştırmacıya göre yeni zarf-fiil yapılanmalarında genellikle bir fiilimsi üzerine durum eki veya iyelik eki + durum eki eklenebilmektedir. Türkçede sıfat-fiil ekleri ve bunların da geçmiş zaman ifade edenleri bu yapılanma sürecinde başrol oynamaktadır. Yeni zarf-fiiller yapılandırılırken Türk dilinde veya o Türk dil grubunda sıklığı yüksek sıfat-fiil ekleri kullanılmaktadır. Yüceol Özen’e göre zarf ve zarf-fiillerin dinamizmi başka bir deyişle yeni zarf-fiil yapılaşmaları ontolojik ve kaçınılmazdır (2018, s. 93-94; ayr. bkz. Gülsevin, 2001, s. 130-143). Bu

doğrultuda, Türkçede zarf-fiil ekleri süreç açısından yeni birleşik biçimlerin oluşumuna daha açık görünürken, isim-fiil ve sıfat-fiil eklerinin sayısı görece daha sınırlı ve kategorik açıdan sabit bir görünüm sergilemektedir.

(iii). Fiilimsilerle ilgili bazı kavram ve açıklamaların dil bilimsel ölçütler açısından yeterince belirgin ve kesin olmaması.

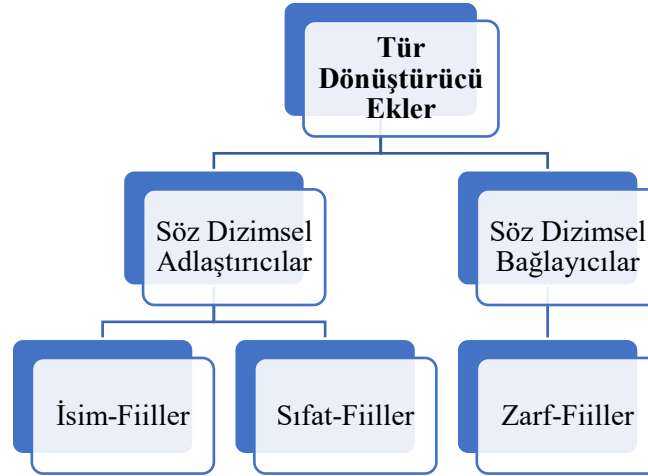
Bu maddede şu iki husus ayrıntılı bir biçimde tartışılacaktır. Birincisi, kimi araştırmacıların zarf-fiil eklerini fiilden isim yapım eki olarak kabul etmesidir (Korkmaz, 2017b; Banguoğlu, 2019). Bu görüşe katılmak güçtür, nitekim zarf-fiil ekleri eklendikleri eylemi isim hâline getirmemektedir. Eğer eylem gerçekten isimleşmiş olsaydı diğer isimler gibi iyelik ekleriyle çekimlenmesi, ad tamlaması kurabilmesi ve hâl eklerini alabilmesi beklenirdi. Oysa zarf-fiilli biçimlerde bu tür adlaşma özellikleri görülmez. Dolayısıyla dil bilimsel ölçütler açısından zarf-fiil eklerini fiilden isim yapım eki olarak kabul etmek isabetli görünmemektedir. Diğer yandan fiilimsiler, yalnızca cümle içinde bir işlev üstlenerek anlam kazandığından morfolojik olarak isim yapım eklerinden ayrılmakta ve farklı bir konumda değerlendirilmektedir. Bu minvalde Karabulut, fiilimsili yapı çalışmalarının morfolojik düzeyden sentaktik düzeye çıkarılması gerektiğini belirtmiştir (2009: 296).

İkinci önemli husus, bazı çalışmalarda fiilimsi biçimlerinin bir yönüyle fiile bir yönüyle de isme yakın olduğu öne sürülmektedir (Çağatay, 1947; Göğüş, 1969: 90). Bu görüş, kendi içinde bazı çelişkiler barındırmakta ve söz konusu ulamı ara bir kategori görünümüne sokmaktadır. Bir biçimin hem isme hem de fiile yakınlık göstermesi, bilimsel açıdan uygun veya net değildir. Nitekim ortada bir eklenme süreci yaşanmış ve ilgili biçim yeni görevler doğrultusunda başka bir şekle veya forma dönüşmüştür. Türkçede bir fiilin herhangi bir ek aracılığıyla çekimlenmesi ya da türetilmesi sonucunda fiil, isim ya da görevli bir biçim birim niteliği kazandığı genel kabul görmektedir. Nitekim Grönbech, *Türkçenin Yapısı* başlıklı kült eserinde her ne kadar kökeni esas alarak Türkçede iki tür kelime (isim ve fiil) olduğunu öne sürse de görevli biçimlerin de üçüncü bir tür olabileceği ve bunların çok oynak olduğunu dile getirmiştir (2011: 30). Dolayısıyla fiilimsiler üzerinden belirtilen hem fiil hem de isme yakın şeklindeki açıklamaların netlikten uzak olduğunu ve konuyu belirli bir açıklığa kavuşturmadığını belirtmek mümkündür.

Hipotez

Fiilimsi olduğu belirtilen biçim birimlerin sınıflandırılması ve tanımlanmasında, düşüncelerimize göre bazı tutarsızlıklar söz konusudur.

Konu dil olduğunda elbette her yönüyle geçerli ve bütünüyle tartışmasız bir tasniften bahsetmek zor olmasına karşın en azından ideal formuna en yakın tasnifin yapılması çeşitli parametreler esasında mümkündür. İncelemede ele alınan dil bilgisel kategorinin günümüz literatüründe yaygın kullanımı, her ne kadar fiilimsi olsa da bu terimin fiilimsilerin iç yapısını yansıtmadığını düşünmekteyiz. Nitekim fiilimsi teriminin ilgili biçim birimlere terim olma nedeni, fiillere yakın davranışlar göstermesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu terime şu şekilde itiraz edilebilir: Fiilimsi biçimlerinin (zarf-fiiller müstesna) eklendiği fiiller, çekim morfolojisi açısından bir isimle eşdeğer olduğundan **isimsi* şeklinde de adlandırılması mümkündür. Bu hâlde ortaya bir karışıklık çıkacaktır. İlgili duruma istinaden biz bu çalışmada söz konusu biçimlerin ‘Tür Dönüştürücü Ekler’¹ olarak adlandırılması gerektiğini düşünmekteyiz. Öte yandan fiilimsi üst kategorisinin biçim bilimsel benzerliğe dayandığı ancak isim çekimi ve söz dizimsel ölçütleri esas almadığı görülmektedir. Oysaki *fiilimsi* terimi, literatürde çok yerleşik olması ve eğitimde dogmatik bir şekilde öğretilmesine karşın ilgili kategoride eşdeğer olarak tanıklanan biçimlerin alt işlevleri söz dizimsel olarak birbirinden farklıdır. Dolayısıyla düşüncelerimize göre ilgili kategorinin şu şekilde alt sınıflara ayrılması konunun daha iyi anlaşılması, işlevlerin daha net bir biçimde tespit edilmesi ve daha belirgin bir tasnif yapılması açısından akla uygun gelmektedir:



Tablo 1: Fiilimsilerin Tasnifi

¹ Bkz. Gülsevin, 2004: 1278.

İmer, Kocaman ve Özsoy tarafından oluşturulan *Dilbilim Sözlüğü* başlıklı çalışmada, *adlaştırma* (nominalization) terimi, eyleme adlaştırmacı ek takılması yoluyla bir tümcenin iç yapısını koruyarak ana tümcenin öge konumlarında veya bir baş adın ya da ilgecin tümleci işlevini üstlenen alt tümce yapısını türetme işlemi olarak tanımlanmıştır, örn. [Ali'nin eve gitmesi] iyi oldu]_{TÜMÖ} [Ali'nin eve gitmesi] olasılığı]_{AÖ}. Türkçede adlaştırma, yan tümce eylemlerine devinimsel adlaştırmacı {-mA}, olgusal {-dIK / -AcAK} ve {-(y)Iş} ve mastar {-mAK} eklerinin getirilmesi ile gerçekleştirilmektedir (2011: 17). Belirtilen açıklamaların konumuz açısından önemi, araştırmacıların adlaştırma bahsinde zarf-fiil biçim birimlerine yer vermemesinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte ilgili sözlükte *eklenti* terimi, 'üretici dil bilgisinde bir tümcede yapı bakımından zorunlu olmayan, seçmeli öge' olarak tanımlanmıştır. Ardından ilgili terimden türeyen *eklenti tümceciği* maddesinde, Türkçede {- (y)Ip}, {- (y)ArAk}, {- (y)IncA} vb. ile kurulan ulaçlarla *-dAn önce*, *-dAn sonra* vb. ilgeçlerle kurulan yan tümcelerin bu kategoride bulunduğu belirtilmiştir (2011: 114). İfade edilen bilgiler doğrultusunda, literatürde fiilimsi olarak belirtilen biçimlerin araştırmacılarca aynı kategori altında toplanmadığı anlaşılmaktadır. Bu da ortaya koyduğumuz tasnifi güçlendirici bir açıklama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çağatay, 'Eski Osmanlıcada Fiil Müstakları' başlıklı eserinde bu üç şeklin en bariz noktasının hem isim hem de fiil olabilmelerinden kaynaklandığını belirtmiştir. Araştırmacıya göre mastarlar ve partisipler belki birbirine daha yakındır. Bunların her ikisi de çekimlenebilirler, bir isim gibi özne ve nesne olabilirler, her ikisi de yüklem olabilir, bazen küçük edatlar olarak zarf da olurlar. Zarf-fiilli yapılar ise zarf olarak (isimleşmişleri hariç) hiçbir zaman çekimlenmezler, iyelik ekleri alamazlar, özne ve nesne olamazlar. Daima fiili tayin eden ve esnek manalar verebilen isimlerdir (1947: 361). Benzer görüşler Eraslan tarafından da aktarılmıştır. Araştırmacıya göre isim-fiiller ve sıfat-fiiller fiilin çekimli, zarf-fiiller ise çekimsiz şekilleridir. Bu bakımdan isim-fiil ile sıfat-fiiller birbirine çok daha yakındır. Aralarındaki en önemli fark, sıfat-fiillerin zaman ifadesi taşımasıdır. Tüm bunların yanı sıra zarf-fiiller hareket hâli ifade ettiklerinden mana açısından isim kategorisinden ziyade fiil kategorisine dâhil kelimelerdir (1980: 7). Konuya ilişkin belirtilen görüşlerde, araştırmacıların dolaylı da olsa fiilimsi terimi başlığı altında bir ayrıma gittiği görülmektedir.

Fiilimsi biçim birimlerinin ortak yönleri, bir fiile eklenmeleri ve bu doğrultuda söz dizimsel açıdan öge yönetme potansiyeline sahip olarak yan cümle kurmalarıdır. Ancak bu işlev veya ortak payda, onların benzer işlevler

sergiledikleri anlamına gelmemektedir. Konuya ilişkin sunduğumuz tasnife şu yönden bir itiraz gelebilir. Bütün zarf-fiil ekleri, eklendiği her fiilde söz dizimsel bağlayıcı işlevinde midir? Ya da söz dizimsel adlaştırmacı görevinde bulunan biçimlerin bağlama işlevi yok mudur? Nitekim Yener, eylemsi öbeklerinin aralarında anlam ilgisi bulunan tümceleri birleştirdiğini dile getirmiştir (2017: 1276). Böyle bir tasnifin yapılması, ilgili biçimlerin bu işlevleri taşımadığı veya onlardan azade olduğu anlamına gelmemekle birlikte işlevsel baskınlık açısından böyle bir tasnifin yapılmasını mümkün kılmaktadır. Aksi hâlde, isim-fiiller ve sıfat-fiiller ile zarf-fiilleri, tek kategori olarak göstermek önemli farklılıkları göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Nitekim zarf-fiiller iyelik eki alamamasının yanı sıra hâl ekleriyle çekimlenememekte, ilgi eki alarak başka bir isimle ad öbeği kuramamaktadır. Bunun yerine işlev bakımından cümlede bağlayıcı/zamansal/koşulsal ilişki kurmaktadır.

Yukarıda sunulan gerekçeler doğrultusunda, zarf-fiillerin isim çekim paradigmasına girmemeleri nedeniyle onları isim olarak kabul etmek güçtür. Bununla birlikte zarf-fiiller, neden fiil değildir? sorusuna da cevap vermek gerekmektedir. İlgili biçimleri fiil olarak da kabul etmek zordur, nitekim kişi eki alamadıkları ve zaman-kip çekimine girmedikleri için fiil olarak kabul edilmesi dil bilimsel açıdan uygun değildir. Dolayısıyla ne isim ne de fiil formlarına sokulmaları, onların bağlayıcı biçim birimler olarak tanımlanmalarını mümkün kılmaktadır. Bu minvalde Korkmaz, 'Bağlaçlar ve Türkiye Türkçesindeki Oluşumları' başlıklı çalışmada zarf-fiil şekillerinin Türkçede bağlaç ihtiyacını karşıladığını dile getirmiştir (2004: 120). Ancak bu bağlayış bağlaçlarda olduğu gibi iki bağımsız cümle veya yargıyı bağlamak olarak anlaşılmamalıdır. Buradaki bağlama işlevi, yan cümle ile ana cümlelerin bağlanması şeklinde göz önünde bulundurulmalıdır.

Genellikle ana cümlelerin ya da başka bir fiilimsinin geçici zarfını meydana getiren ve öge alabilen zarf-fiiller, cümleleri bağladıkları için ulaç veya bağ-fiil terimleriyle ifade edilmektedir. Cümleleri bağlarken genel olarak zaman, durum, sebep, şart, kıyaslama, karşıtlama, bedel vb. anlamlarla ana cümlelerin geçici zarfını oluştururlar (Gülsevin, 2020: 136). Sıfat-fiil ve isim-fiillerin cümle içi işlevleri farklıdır; ancak her ikisi de iyelik ve hâl ekleriyle çekimlenebilmeleri sebebiyle ad kategorisinin ekleşme dizisine dâhildir. Zarf-fiiller ise bu çekimsel karşıtlık düzenine girmemekte ve bağlayıcı bir işlev üstlenmektedir. Bu nedenle söz konusu yapıların ayrımı, işlevden ziyade ekleşme ve karşıtlık düzeni temelinde yapılmalıdır. Zarf-fiilin yaygın ve asli görevi, her ne kadar ana cümlelerin zarfını oluşturmak ise de bazı zarf-fiil ekleri bir cümlelerin zarfını oluşturmadan

sadece cümleleri sıralama, bağlama veya tasvir fiillerin oluşumunda yer alma gibi işlevlerde de kullanılabilmektedir (Gülsevin, 2020: 137). Öte yandan {-DİĞİndA} gibi yapılarda görülen ek dizilimi, zarf-fiil ekinin iyelik eki aldığı izlenimini uyandırmakla birlikte söz konusu yapı gerçek bir zarf-fiil eki değildir. Bu tür örnekler, isimleşmiş sıfat-fiilin hâl eki aracılığıyla zarf görevinde kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

Söz dizimsel adlaştırmacılar ile söz dizimsel bağlayıcılar arasındaki ayrımı ortaya koyan bir diğer önemli özellik, bu yapıların yüklem olabilme bakımından gösterdiği farklılıktır. Yüceol Özezen, ‘Türkçe Dilbilgisinde Durum ve Tamlayıcı Konusu’ başlıklı makalesinde geçici isimleşmeler ve *ölünceye kadar* gibi yapılanmalar dışında Türkçede zarf-fiil eklerinden birini alan bir sözcüğün isim ve dolayısıyla da yüklem olarak kullanılma olasılığının olmadığını dile getirmiştir (2007, s. 159). Bu değerlendirme, zarf-fiilli yapıların söz dizimsel işlevlerinin temelde bağlayıcılık ile sınırlı olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Nitekim zarf-fiil ekleriyle kurulan yapılar, adlaşma ve buna bağlı olarak yüklemleşme potansiyeli göstermemekte; buna karşılık isim-fiil ve sıfat-fiil ekleriyle kurulan yapılar çeşitli ekler alarak adlaşabilmekte ve belirli bağlamlarda yüklem görevini üstlenebilmektedir. Bu durum, fiilimsi eklerinin tek bir çatı terimi altında değerlendirilmesinin söz dizimsel açıdan bazı sorunlar barındırdığını ortaya koymaktadır.

Sunulan hipotezin bilimsel temelini güçlendirmek amacıyla, ilgili kategorilerin söz dizimsel yapıdaki işlevsel farklılıkları aşağıda verilen örnek cümlelerle somutlaştırılmıştır.

- (6a) Ali’nin gelmesini isterdim.
- (6b) Ali’nin gelmesinden korkuyorum.
- (6c) Ali gelmeye pek niyetli değil.

Konuya ilişkin (6a-b-c) numaralı örneklerde, {-mA} eki ortak paydasında *gel-* fiilinin isim-fiil eki aldığı görülmektedir. (6a) numaralı örnekte söz konusu yapı, *Ali’nin gelmesi* biçiminde bir kelime grubu oluşturmuş ve cümlede nesne görevinde yer almıştır. (6b) numaralı örnekte ise aynı yapı *Ali’nin gelmesinden* biçiminde gerçekleşerek bu kez ayrılma durumu ekiyle dolaylı tümleç işlevi üstlenmiştir. Bu örnekler, isim-fiil ekinin fiil tabanını söz dizimsel açıdan adlaştırmakla ilgili unsurun bir isim gibi davranmasını mümkün kıldığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle, isim-fiil eki söz dizimsel bir adlaştırmacı olarak işlev görmek ve fiil kökenli yapının isimlere özgü çekim eklerini alabilmesini sağlamaktadır. (6c) numaralı örnekte ise isim-fiilli biçim, herhangi bir kelime grubu oluşturmamakla birlikte yine de

adlaşmış bir unsur olarak kullanılmaktadır. Bu durum, isim-fiil eklerinin fiil tabanını söz dizimsel düzlemde isim kategorisine yaklaştıran bir işlev üstlendiğini göstermektedir. Buna karşılık zarf-fiil ekleri fiil tabanını adlaştıran değil, cümleler veya eylemler arasında bağ kuran unsurlar olduklarından söz dizimsel düzlemde benzer bir adlaştırma işlevi üstlenmeleri mümkün değildir.

(7a) Ali'nin yazdığını okudum.

(7b) Bu işi çözen terfi alır.

(7c) Onun bu işi yapabileceğinden şüpheliyim.

Sunulan (7a) numaralı örnekte *yaz-* fiili {-DİK} sıfat-fiil ekiyle biçimlenmiş ve ortaya çıkan yapı üçüncü tekil kişi iyelik ekiyle birlikte *Ali'nin yazdığı* biçiminde bir kelime grubu oluşturmuştur. Bu yapı, tamlayan durum eki alan *Ali'nin* unsuru ile tamlayan-tamlanan ilişkisi kurarak söz dizimsel açıdan adlaşmış bir birim niteliği kazanmış ve cümlede *okudum* yüklemine nesnesi olarak görev yapmıştır. Burada sıfat-fiil ekinin fiil tabanını adlaştıran söz diziminde bir isim öbeği gibi davranabilen bir yapı oluşturduğu görülmektedir. (7b) numaralı örnekte ise *çöz-* fiili {-An} sıfat-fiil ekiyle *bu işi çözen* biçiminde bir yapı meydana getirmiştir. Söz konusu yapı, herhangi bir çekim eki almaksızın doğrudan cümlede özne konumunda yer almıştır. Türkçede özne konumunun temel olarak yalın durumdaki isim öbekleri tarafından işaretlendiği dikkate alındığında, bu kullanım sıfat-fiil eklerinin fiil tabanını söz dizimsel açıdan adlaşmış bir unsur hâline getirebildiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Böylece fiil kökenli bir yapı, çekimsel ve işlevsel özellikleri bakımından isim kategorisine yaklaşmaktadır. (7c) numaralı örnekte ise *yap-* fiili önce yeterlilik eki {-Abil-}, ardından {-AcAK} sıfat-fiil ekiyle türetilmiş; ortaya çıkan *yapabilecek* biçimi üçüncü tekil kişi iyelik eki ve ayrılma durumu eki olarak *yapabileceğinden* biçiminde gerçekleşmiştir. Bu yapı, cümlede *şüpheliyim* yüklemine tamamlayıcısı olarak yer almakta ve çok katmanlı bir çekim düzeni içerisinde adlaşmış bir söz dizimsel birim olarak işlev görmektedir. Bu örnek, sıfat-fiil ekleriyle kurulan yapıların yalnızca niteleme işleviyle sınırlı kalmadığını; aynı zamanda çeşitli çekim eklerini alarak isimlere özgü söz dizimsel konumlarda kullanılabildiğini göstermektedir.

Bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde, sıfat-fiil eklerinin fiil tabanını söz dizimsel düzlemde adlaştıran bir işlev üstlendiği ve ortaya çıkan yapıların isimlere özgü çekim eklerini alarak cümlede temel öğeleri arasında yer alabildiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık zarf-fiil ekleri fiil

tabanını adlaştıran değil, eylemler arasında zamansal, nedensel ya da koşulsal ilişkiler kuran bağlayıcı unsurlar olduklarından benzer bir çekimsel genişlemeye izin vermez ve isim öbeği niteliği taşıyan yapılar oluşturmazlar. Bu durum, fiilimsi eklerinin söz dizimsel işlevleri bakımından tek bir kategori altında değerlendirilmesinin bazı kuramsal güçlükler barındırdığını göstermektedir.

- (8a) Ali gelince haber ver.
- (8b) Ali gelip halleder.
- (8c) Ali gelmeden konuşma.

Konuya ilişkin sunulan (8a-b-c) numaralı örneklerde, *gel-* fiilinin zarf-fiil ekleriyle biçimlendiği görülmektedir. Bu yapılarda ortaya çıkan *gelince*, *gelip*, *gelmeden* biçimleri, isim kategorisine özgü çekim eklerini alamamaktadır. Nitekim bu unsurların **gelincesi*, **gelinceden*, **gelipi*, **gelipten*, **gelmedene* gibi biçimlerde çekimlenmesi Türkçenin söz dizimsel ve biçim bilimsel kuralları bakımından mümkün görünmemektedir. Bu durum, zarf-fiil eklerinin fiil tabanını adlaştıran değil, farklı bir söz dizimsel işlev üstlenen yapılar olduğunu göstermektedir. Zarf-fiilli yapıların söz dizimsel işlevi daha çok eylemler veya yargılar arasında çeşitli anlamsal ilişkiler kurmak biçiminde ortaya çıkmaktadır. Nitekim aşağıdaki örneklerde zarf-fiil ekleriyle kurulan yapılar iki ayrı yargı arasında bağ kuran bir unsur niteliği taşımaktadır:

- (9a) Ali gelip ağladı.
Ali geldi ve ağladı.
- (9b) Saçlarını okşayarak uyuttu.
Saçlarını okşadı ve uyuttu.
- (9c) Ali yemek yerken, Aysel evi temizledi.
Ali yemek yedi ve Aysel evi temizledi.
- (9d) Ali gelince Osman ağladı.
Ali geldi ve Osman ağladı.

(9a-b-c-d) numaralı örnekler, zarf-fiil eklerinin adlaşmış bir yapı meydana getirmekten ziyade, cümleler veya eylemler arasında zamansal, ardışık ya da eş zamanlı ilişkiler kuran bağlayıcı bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Türkçede zarf-fiilli bir yapının doğrudan özne veya nesne konumunda kullanılması mümkün değildir. Bunun temel nedeni, zarf-fiil eklerinin fiil tabanını adlaştırmaması ve buna bağlı olarak isimlere özgü durum eklerini alamamasıdır. Bilindiği üzere Türkçede özne ögesi, yalnızca yalın durumdaki isim veya isim öbekleri tarafından işaretlenirken nesne konumu çoğunlukla belirtme durumu eki alabilen adlaşmış yapılar

tarafından gerçekleştirilir. Zarf-fiilli yapılar ise bu çekimsel ve söz dizimsel düzenin dışında kaldığından, söz konusu öğeleri karşılayabilecek bir kategori oluşturmamaktadır.

Sonuç

Literatürde fiilimsi teriminin çatı bir terim olarak kullanıldığı, bu duruma istinaden birbiriyle farklı özellikler taşıyan biçim birimlerin aynı kategori altında toplandığı görülmektedir. Oysaki bu biçim birimler, morfolojik ve söz dizimsel açıdan çok farklı çekim özellikleri ve işlevlere sahiptir. Söz gelimi, isim-fiiller ve sıfat-fiiller gerekli olduğunda hâl ekleri ile çekimlenebilmekte, iyelik ekleri alabilmekte ve ilgili durumu eki alarak ad öbeği oluşturabilmektedir. Oysa zarf-fiiller bu özelliklerden yoksundur. Öte yandan zarf-fiiller de bağlayıcı işlev açısından daha baskın ve karakteristik bir özellik göstermektedir. Bu minvalde *tür dönüştürücü ekleri*, kendi içinde I. *Söz dizimsel adlaştırmacılar* (isim-fiil ve sıfat-fiil), II. *Söz dizimsel bağlayıcılar* (zarf-fiiller) başlığı altında incelemek, ontolojik ve epistemolojik açıdan bu biçimler arasındaki işlevsel farklılıkların gün yüzüne çıkarılması bakımından akla daha uygun gelmektedir. Bununla birlikte, daha sağlıklı sonuçlara ulaşılabilmesi için meselenin akademik zeminde daha kapsamlı biçimde tartışılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- ADALI, Oya (2004), *Türkiye Türkçesinde Biçimbirimler*, Papatya Yayıncılık, İstanbul.
- BANGUOĞLU, Tahsin (2019), *Türkçenin Grameri*, Türk Dil Kurumu, Ankara.
- BAŞDAŞ, Cahit (2006), “Türkçede Üçüncü Grup (Ara) Ekler”, *I. Uluslararası Büyük Türk Dili Kurultayı. 26-27 Eylül 2006*, Bilkent Üniversitesi, 400-405.
- BAYRAKTAR, Nesrin (2004), *Türkçede Fiilimsiler*, Türk Dil Kurumu, Ankara.
- BİLGEGİL, Kaya (2014). *Türkçe Dilbilgisi*, Salkımsöğüt Yayınları, Erzurum.
- BOZ, Erdoğan (2015), *Türkiye Türkçesi Biçimsel ve Anlamsal İşlevli Biçimbilgisi*, Gazi Kitabevi, Ankara.
- BOZKURT, Fuat (2010), *Türkiye Türkçesi Türkçe Öğretiminde Yeni Bir Yöntem*, Kapı Yayınları, İstanbul.
- ÇAĞATAY, Saadet (1947), “Eski Osmanlıca’da Fiil Müştakları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 5.4, 353-368.
- ÇOTUKSÖKEN, Yusuf (2011), *Yapı ve İşlevlerine Göre Türkiye Türkçesi’nin Ekleri*, Papatya Yayıncılık, İstanbul.
- ÇOTUKSÖKEN, Yusuf (2012), *Türkçe Dil ve Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, Papatya Yayıncılık, İstanbul.

- DELİCE, Halil İbrahim (2000), “Türk Dilinde İşlevsel Ek Tasnifi Denemesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24, 221-235.
- DELİCE, Halil İbrahim (2014), “Türkçenin Ekleri Yapı Açısından Nasıl Sınıflandırılmalıdır?”, Haz. Mustafa ÖZKAN ve Enfel DOĞAN, *VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi 30 Eylül-04 Ekim 2013*, İstanbul, 295-309.
- DEMİR, Nurettin ve YILMAZ, Emine (2010), *Türk Dili El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara.
- DEMİRCAN, Ömer (2005), *Türkiye Türkçesinde Kök-Ek Bileşmeleri*, Papatya Yayıncılık, İstanbul.
- DENİZ-YILMAZ, Özlem (2009), *Türkiye Türkçesinde Eylemsi*, Türk Dil Kurumu, Ankara.
- DENY, Jean (2012), *Türk Dil Bilgisi*, Çev. Ali Ulvi ELÖVE, Haz. Ahmet BENZER, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- EDİSKUN, Haydar (1993), *Yeni Türk Dilbilgisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- EKER, Süer (2017), *Çağdaş Türk Dili*, Grafiker Yayınları, Ankara.
- ERASLAN, Kemal (1980), *Eski Türkçe’de İsim-Fiiller*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ERDEM, Mevlüt (2011), Türkçede Çekim ve Yapım Eklerinin Özellikleri ve Sınırları. *Bilig*, 58, 72-90.
- ERGİN, Muharrem (2013), *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Basım/Yayım/Tanıtım, İstanbul.
- GENCAN, Tahir Nejat (2007), *Dilbilgisi*, Tek Ağaç Eylül Yayıncılık, Ankara.
- GÖĞÜŞ, Beşir (1969), “Türkçede Cümlemsilerin Kuruluşu ve Temel Cümlecige Bağlanma Şekilleri”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten*, 1968, 89-142.
- GÖKSEL, Aslı ve KERSLAKE, Celia (2005), *Turkish: A Comprehensive Grammar*, Routledge, London and New York.
- GRÖNBECH, Kaare (2011), *Türkçenin Yapısı*, Çev. Mehmet AKALIN, Türk Dil Kurumu, Ankara.
- GÜLENSOY, Tuncer (2010), *Türkçe El Kitabı*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- GÜLVEVİN, Gürer (2001), “Türkiye Türkçesinde Birleşik Zarf-Fiiller”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2.2, 125-144.
- GÜLSEVİN, Gürer (2004), “Türkçede Sıra Dışı Ekler ve Eklerin Tasnif-Tanımlanma Sorunu Üzerine”, *V Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1267-1284.

- GÜLSEVİN, Semra (2020), “Zarf-fiil Eklerinin Cümle Sıralama İşlevi ve Bunun Söz Dizimindeki Yeri Üzerine”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 69, 135-146.
- HATİBOĞLU, Vecihe (1978), *Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara.
- HENGİRMEN, Mehmet (1999), *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Engin Yayınevi, Ankara.
- İMER, Kamile, KOCAMAN Ahmet ve ÖZSOY, Sumru (2011), *Dilbilim Sözlüğü*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul.
- KARAAĞAÇ, Günay (2013), *Dil Bilimi Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Ankara.
- KARAAĞAÇ, Günay (2016), *Türkçenin Dil Bilgisi*, Akçağ Yayınları, Ankara.
- KARABULUT, Ferhat (2009), “Ad Öbeği Taşınımı ve Boşluk Kuramı Bağlamında Fiilimsili Yapıların Adlandırılması ve Sınıflandırılması Meselesi”, 27-28 Ağustos 2007 Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi (UTEK 2007), G.M. Matbaacılık, İstanbul, 261-298.
- KORKMAZ, Zeynep (2004), “Bağlaçlar ve Türkiye Türkçesindeki Oluşumları”, *Türk Dili Dergisi*, LXXXIX.638, 118-125.
- KORKMAZ, Zeynep (2017a), *Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Ankara.
- KORKMAZ, Zeynep (2017b), *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, Türk Dil Kurumu, Ankara.
- ÖZÇELİK, Sadettin ve ERTEN, Münir (2005), *Türkiye Türkçesi Dilbilgisi*, Diyarbakır.
- ÖZEL, Ali (2003), *Türkçede Eklerin Tasnifi*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- ÖZKAN, Bülent (2020), “Türkiye Türkçesinde Fiilimsiler Üzerine İleri Uygulamalar”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21.39, 1321-1371.
- SEBZECİOĞLU, Turgay (2004), *Türkiye Türkçesinde Eylemsilerle Kurulan Tümceler Yapısı*, Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, Mersin.
- SEREBRENNİKOV, Boris Aleksandroviç ve GADJİEVA, Ninel Zeynalova (2018), *Türk Yazı Dillerinin Karşılaştırmalı Tarihî Grameri*, Çev. Tefvik HACIYEV ve Mustafa ÖNER, Türk Dil Kurumu, Ankara.
- ŞÇERBAK, Aleksandr Mihayloviç (2016), *Türk Dillerinin Karşılaştırmalı Şekil Bilgisi Üzerine Denemeler (Fiil)*, Çev. Yakup KARASOY, Naile HACIZADE ve Mevlüt GÜLMEZ, Türk Dil Kurumu, Ankara.
- TURAN, Zikri (2007), “Türkçenin Yapım ve Çekim Düzeninde Yer Alan Eklerin Sınıflandırılması Nasıl Olmalıdır?”, 4. Uluslar Arası Türk Dili

- Kurultayı'nda sunulan bildiri, 25-29 Eylül 2000, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1835-1844.*
- TURAN, Zikri (2018), "Türk Dilinin Eklerini Sınıflandırmanın Esasları", *Türkbilig*, 35, 97-110.
- UZUN, Nadir Engin (2004), *Dünya Dillerinden Örnekleriyle Dilbilgisinin Temel Kavramları Türkçe Üzerine Tartışmalar*, Yay. Mehmet ÖLMEZ, Türk Dilleri Araştırma Dizisi, İstanbul.
- VURAL, Hanifi ve BÖLER, Tuncay (2012), *Ses ve Şekil Bilgisi*, Kesit Yayınları, Ankara.
- YENER, Mustafa Levent (2017), "Eylemsi Öbeklerinin Dizimsel Özellikleri ve Birleşik Tümceler Üzerine", Haz. Osman Fikri SERTKAYA, Süer EKER, Hatice ŞİRİN, Erdem UÇAR, *Prof. Dr. Talât Tekin Hatıra Kitabı Cilt 2*, Çantay Yayınları, İstanbul, 1251-1277.
- YÜCEOL-ÖZEZEN, Muna (2007), "Türkçe Dilbilgisinde Durum ve Tamlayıcı Konusu", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 55.1, 145-164.
- YÜCEOL-ÖZEZEN, Muna (2018), "Türkçede Zarf-Fiiller ve Zarf-Fiillerde Yapılaşma Süreçleri", *Ç. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24.1, 79-97.

ÂLİM VE ŞAİR BİR KADI: ESİRİZÂDE ABDÜLBÂKÎ EFENDİ VE BİYOGRAFİSİ

A Scholar and Poet Judge: The Biography of Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi

Seyfullah KOŞMAZ*

ÖZ: Klasik Türk edebiyatında şair ve edipler hakkındaki bilgiler büyük ölçüde biyografik ve bibliyografik kaynaklara dayanmakla birlikte bu kaynaklarda bazı isimler hakkında sunulan veriler oldukça sınırlıdır. Bu isimlerden biri de Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'dir. Müellifin biyografisine dair literatürde bazı çalışmalar bulunmakla birlikte bu çalışmalarda bilgilerin yetersiz kaldığı görülmektedir. Biyografik ve bibliyografik kaynaklar, müellifin tespit edilebilen eserleri, arşiv belgeleri ve diğer ilgili kaynaklardan elde edilen yeni veriler, müellife dair literatürdeki bazı ön kabullerin eleştirel bir bakışla yeniden değerlendirilmesini ve kendisinin daha kapsamlı ve bütüncül bir biyografisinin inşa edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu kapsamda çalışmada, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin hayatı ile ilmi ve edebî kişiliğine dair tespit edilen bilgiler bütüncül bir yaklaşımla ele alınmış; müellifin şimdiye kadar bilinmeyen şahsi bir mecmuası ile varlığı bilinmekle birlikte daha önce nüshası tespit edilememiş olan *Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât* adlı eseri de dâhil olmak üzere eserlerine ilişkin ayrıntılı bilgiler sunulmuştur. Ayrıca, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi'nin oğlu olduğu yönündeki yaygın kabulün yalnızca 19. yüzyıl biyografi kaynaklarına dayanması ve daha erken tarihli kaynaklarla desteklenmemesi nedeniyle problemli olduğu ortaya konulmuş; literatürde farklı şahıslar olarak değerlendirilen iki Esîrîzâde Abdülbâkî'nin gerçekte aynı kişi olduğuna işaret eden güçlü karineler tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk edebiyatı, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, kadı, biyografi, mecmua, arşiv

ABSTRACT: In Classical Turkish literature, information about poets and men of letters largely relies on biographical and bibliographical sources; however, the data provided on certain figures in these sources are quite limited. One such figure is Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi. Although several studies on the author's biography exist in the literature, the information presented in these works remains insufficient. New data obtained from biographical and bibliographical sources, the author's extant works, archival documents, and

* Dr., Kalem Vakfı Okulları, İstanbul, s.kosmaz74@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5663-3806



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 10.02.2026

Kabul Tarihi / Accepted: 18.05.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

other relevant materials necessitate a critical re-evaluation of certain assumptions in the existing literature and call for the construction of a more comprehensive and holistic biography of the author. Within this framework, the present study examines, through a holistic approach, the available information concerning Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi's life as well as his scholarly and literary personality. It also presents detailed information on his works, including a previously unknown personal miscellany (mecmua) and *Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât*, a work whose existence was known but whose manuscript had not been identified until now. Moreover, it has been demonstrated that the widely accepted view identifying Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi as the son of Shaykh al-Islam Esîrî Mehmed Efendi is problematic, as it relies solely on nineteenth-century biographical sources and is not supported by earlier evidence; furthermore, strong indications have been identified suggesting that the two individuals named Esîrîzâde Abdülbâkî, treated in the literature as distinct persons, are in fact the same individual.

Keywords: Classical Turkish literature, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, qadi (Judge), biography, mecmua (manuscript anthology), archive

Cite as / Atıf: KOŞMAZ, S. (2026). Âlim ve Şair Bir Kadı: Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi ve Biyografisi. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16(32), 411-437. <https://doi.org/10.33207/trkede.1886567>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External

Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Şairlerin hayatları, edebî şahsiyetleri ve eserleri hakkında bilgi sunan biyografik ve bibliyografik kaynaklar, Türk edebiyatı tarihi araştırmalarında temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır (İsen, 2011: 12-15). Ancak başta tezkireler olmak üzere bu tür kaynaklarda yer almayan ya da hakkında sınırlı bilgi bulunan şairlerin mevcudiyeti, Türk edebiyatı tarihinin inşasında önemli boşluklar oluşturmaktadır. Bu boşlukların giderilmesinde biyografik kaynakların yanı sıra farklı türden kaynaklara da başvurulmaktadır. Bu kaynaklardan biri de mecmualardır. Bu eserler üzerine literatürde tanım, tasnif, işlev ve biyografik değer bakımından çok sayıda çalışma yapılmıştır (Koşmaz, 2025: 255-256). Yaşar Aydemir (2011), Mehmet Gürbüz (2011), İncinur Atik Gürbüz (2012) ve Ömer Zülfe'nin (2011) çalışmaları bu bağlamda dikkat çekmektedir. Mecmuaların yanı sıra arşiv belgeleri de Türk edebiyatı tarihindeki bilgi eksikliklerinin giderilmesinde temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Şairlerin hayatları, aileleri ve sosyal konumlarına dair doğrudan ve güvenilir veriler sunan bu belgelerin önemi, birçok çalışmada vurgulanmış; arşiv kayıtlarının edebiyat tarihi yazımına sağladığı katkılar somut örneklerle ortaya konulmuştur (Erünsal, 2016: 137-138).

Kaynaklarda hakkında sınırlı bilgi bulunan isimlerden biri de Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'dir. Hayatı, ilmî ve edebî şahsiyeti ile eserlerine dair mevcut verilerin son derece mahdud olduğu, literatürdeki çalışmaların da büyük ölçüde bu sınırlı malumat çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Bu çalışmalarda Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye nispet edilen dört eserden söz edilmekte ve bu eserlerden *Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât* adlı eserin nüshasının henüz tespit edilemediği ifade edilmektedir.

Yapılan araştırmalar neticesinde Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye ait şahsi bir mecmua ile mezkûr eserin müellif hattı nüshası tarafımızca tespit edilmiştir. Bu eserlerin incelenmesi neticesinde müellifin hayatı, ilmî ve edebî şahsiyeti ile eserlerine ilişkin literatüre yeni verilerin kazandırılabilmesi ve kendisinin edebî zevki, ilmî birikimi ile entelektüel dünyasının kısmen aydınlatılabileceği anlaşılmış; ayrıca arşiv belgeleri aracılığıyla biyografisine dair yeni bilgilere de ulaşılabileceği görülmüştür.

Bu çalışmada, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi hakkında mevcut biyografik ve bibliyografik kaynaklardaki bilgiler ile literatürdeki çalışmalar değerlendirilecek; ardından eserleri, arşiv kayıtları ve diğer ilgili kaynaklar ışığında müellifin biyografisi yeniden inşa edilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede literatürde yaygın biçimde tekrar edilen Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi'nin oğlu olduğu yönündeki kabul tartışılacak; devamında Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin hayatına, görev yaptığı yerlere, terfi ve derecelerine dair tespit edilen bilgiler sistematik bir şekilde sunulacak ve yine literatürde var olan Esîrîzâde Abdülbâkî adını taşıyan ve kadı olup XVIII. yüzyılda yaşayan iki farklı şahsın varlığı meselesi ele alınacaktır. Son olarak tespit edilen iki yeni eser de dâhil olmak üzere Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye ait eserler tanıtılacaktır.

1. Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Hayatı; İlmî, Edebî Kişiliği ve Eserleri

1.1. Hayatı

Biyografik kaynaklarda Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye dair bilgiler oldukça sınırlıdır. Şu ana kadar tespit edilebildiği kadarıyla müellif hakkında bilgi veren temel biyografik kaynaklar Azîz-zâde Hüseyin Râmîz Efendi (ö. 1787-88), Kemiksiz-zâde Safvet Mustafa (ö. ?), Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1920) ve Bursalı Mehmed Tâhir'in (ö. 1925) eserleridir. Bu eserlerde Esîrîzâde'ye ilişkin bilgiler kısa ve özet niteliğindedir. Literatüre bakıldığında Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin eserleri üzerine doğrudan hazırlanmış iki müstakil çalışmanın bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, İhsan Bektaş tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi ve İrâde-i Cüz'îye Risâlesi* adlı çalışma; diğeri ise Ömer Korkmaz'ın kaleme aldığı *Usûl Hukukunda Karşıt Delillerin Tercihi (Mizânü'l-müdde'îyeyn Örneği)* adlı kitaptır. Bağdatlı İsmail Paşa ile Bursalı Mehmed Tâhir'in aktardıkları bilgiler doğrultusunda her iki çalışmada da Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Osmanlı şeyhülislamılarından Esîrî Mehmed Efendi'nin (ö. 1681) oğlu (İpşirli, 1995: 390-391), "Bıçakçızâde" olarak meşhur olmuş Abdülhalim Efendi'nin ise torunu olduğu kaydedilmiştir. Ayrıca Abdülhalim Efendi'nin Bursa'ya yerleşmesinin ardından hem

babasının hem de Abdülbâkî Efendi'nin çeşitli kaynaklarda "Bursevî" nisbesiyle anıldığı ifade edilmiştir (Korkmaz, 2021: 5). Nitekim, Bağdatlı İsmail Paşa *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâ'ü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-Musannifin* adlı eserinde Esîrîzâde'ye dair: *Abdü'l-Bâkî bin Şeyhü'l-İslâm Mehmed ibn Abdülhalîm el-Bursavî eş-şehîr bi-Esîrîzâde, el-müteveffâ sene ..., sannefe Mizânü'l-Müdde'iyeyn fî İkâmeti'l-Beyyineteyn* ifadeleriyle bilgi verirken (1951: 497) *İzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn* adlı eserinde de benzer bilgileri kaleme alır (1947: 613).

Bursalı Mehmed Tâhir ise *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde Şeyhülislam Esîrî Mehmed Efendi hakkında bilgi verirken onun Abdülbâkî adında bir oğlu olduğunu, fıkıh alanında Türkçe *Mizânü'l-Müdde'iyeyn* adlı eserinin bulunduğunu söyler. Ayrıca bu eserin bir nüshasının Esad Efendi Kütüphanesinde olduğunu belirtir (2016: 243).

İhsan Bektaş, Bağdatlı İsmail Paşa ile Bursalı Mehmed Tâhir'in verdiği bilgileri ve Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin eserini 1160/1747 yılında telif ettiğine dair beyanını esas alarak müellifin, babasının vefatından sonra uzun süre yaşamış olmasının nesep meselesini problemli hâle getirdiğini ileri sürer. Bu çerçevede Esîrîzâde'nin Esîrî Mehmed Efendi'nin torunu olabileceği yahut tarih kayıtlarında hata bulunabileceği ihtimallerini gündeme getirir. Bununla birlikte eser nüshalarında tarihlerin istikrarlı biçimde yer alması sebebiyle müellifin Esîrî Mehmed Efendi'nin oğlu olduğunun kesinleştiğini ve Esîrîzâde'nin Esîrî Mehmed Efendi'nin ömrünün son dönemlerinde dünyaya gelmiş olabileceğini belirtir (2006: 19).

Ömer Korkmaz, *Usûl Hukukunda Karşıt Delillerin Tercihi (Mizânü'l-Müdde'iyeyn Örneği)* adlı eserinde Esîrîzâde'nin hayatına dair bilgi verirken onun Esîrî Mehmed Efendi'nin oğlu olduğunu belirtmektedir (2021: 5). Aynı yöndeki kabul, Emine Sevindi'nin (2024: 34) hazırladığı yüksek lisans tezinde de yer almaktadır. Rukiye Yiğit ise (2021: 394) "*Mizânü'l-müdde'iyeyn fî-ikâmeti'l-beyyineteyn Adlı Eserin Aidiyet Problemi*" başlıklı çalışmasında müellife dair bilgi verirken: "...müellifin Osmanlı Şeyhülislamı Esîrî Mehmet Efendi'nin oğlu olduğu tahmin edilmektedir." şeklinde ihtiyatlı bir yaklaşımda bulunmuştur.

Bu noktada İhsan Bektaş'ın dikkat çektiği Esîrî Mehmed Efendi ile Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi arasındaki nesep ilişkisi tartışmayı gerektirecek şekildedir. Esîrî Mehmed Efendi'nin 1681'de vefat ettiği bilinmekle birlikte doğum tarihi tespit edilememiştir. Ancak kendisinin 1631'de Mısır'a gönderilmesi, 1634-1644 yılları arasında müderrislik yapması, 1644'te Mekke kadılığına tayin edilmesi (İpşirli, 1995: 390-391) ile Osmanlı ilmiye

teşkilatının eğitim ve terfi süreci (Arı, 2021: 27) göz önüne alındığında 1600'lü yılların başlarında doğmuş olması muhtemel görünmektedir. Bu durumda vefat ettiği sırada kendisinin yetmiş yaşın üzerinde olduğu söylenebilir. 1761'de Diyarbakır'da görev yaptığı tespit edilen Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin, babasının vefatından sonra seksen yılı aşkın süre yaşamış olması, baba-oğul ilişkisinin izahını güçleştiren bir husus olarak ortaya çıkmaktadır.

Şeyhülislamlık gibi yüksek bir makama ulaşan Esîrî Mehmed Efendi'nin hayatına dair bilgi ihtiva eden *Vekâyi'u'l-Fuzalâ* (Şeyhî Mehmed Efendi, 2018: 1201-1204), *Zeyl-i Şakâ'ik* (Uşşâkîzâde Seyyid İbrâhîm Hasib Efendi, 2017: 764-766), *Devhatü'l-Meşâyih* (Yıldırım, 2014: 160-161), *Mecelletü'n-Nisâb* (Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, 1175, Halet Efendi, 00628, vr. 100b), *Devhatü'l-Meşâyih Maa Zeyl* (Menteş, 2019: 144-145), *Gülzâr-ı İrfân* (Mehmed Fahreddin Bursavî, 2018: 168-169), *Sicill-i Osmânî* (Mehmed Süreyya, 1996: 995) gibi kaynaklarda kendisinin Abdülbâkî adında bir oğlu olduğundan bahsedilmez. Benzer şekilde TDVİA'nın "Esîrî Mehmed Efendi" maddesinde (İpşirli, 1995: 390-391), Ahmet Refik'in konuyla ilgili yazısında (1970: 189) ve Alparslan Fener'in makalesinde de (2025: 563-605) Esîrî Mehmed Efendi'nin Abdülbâkî adında bir oğlu olduğundan bahsedilmez. Bununla birlikte Ali İhsan Karataş'ın makalesinde (2015: 1-43) Bağdatlı İsmail Paşa ile Bursalı Mehmet Tahir'in eserlerinden ve İhsan Bektaş'ın çalışmasından hareketle; Esîrî Mehmed Efendi'nin Abdülbâkî Efendi adında oğlu olduğu söylenmiştir.

Yakın dönem müellifleri Bursalı Mehmed Tâhir ile Bağdatlı İsmail Paşa'nın biyografik eserleri dışında özellikle Esîrî Mehmed Efendi'nin yaşadığı döneme yakın tarihlerde yazılmış klasik biyografi kaynaklarında "Abdülbâkî Efendi" adında bir oğlunun varlığından bahsedilmemesi dikkat çekicidir. Bu durum söz konusu baba-oğul ilişkisinin güvenilirliği konusunda ciddi şüpheler uyandırmaktadır. Zira ilmiye teşkilatının en yüksek makamına kadar yükselmiş bir şahsiyetin aile fertlerine ilişkin bilgilerin bahsedilen biyografi literatüründe kayıtlı olması beklenebilirdi. Mesele Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin kendi eserleri açısından değerlendirildiğinde de benzer bir görünüm arz etmektedir. Zira Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin eserlerinde, Esîrî Mehmed Efendi ile aralarında nesep ilişkisine işaret eden herhangi bir kayıt tespit edilememiştir. Bu durum, aralarındaki muhtemel nesep ilişkisine ihtiyatla yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Zira Osmanlı şeyhülislamlarından biriyle doğrudan babalık ilişkisi söz konusu olsaydı bunun en azından müellifin eserlerinin bir yerinde açık ya da örtük biçimde ifade edilmesi beklenebilirdi. Öte yandan, Esîrîzâde

Abdûlbâkî Efendi'nin şahsi mecmuasının 39a, 41b ve 42a varaklarında geçen “*Mecmû‘a-yı Esîrî Mehmed Efendi*” ibaresi, üçüncü bir şahıstan söz etme üslubu taşıması sebebiyle biyolojik bir bağa işaret eden kesin bir delil niteliği taşımamaktadır.

Ayrıca, müellifin eserlerinin tespit edilen nüshalarının gerek başlıklandırma gerekse kayıtlarında da -iki nüsha hariç- Esîrî Mehmed Efendi'nin oğlu olduğuna dair bilgi bulunamamıştır. Söz konusu iki nüshanın birinin zahriyesine muhtemelen kataloglama sürecinde düşülen kayıta “*Esîrîzâde ‘Abdûlbâkî bin Mehmed*” yazmaktadır (Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi, t.y., Yazma Bağışlar, 03108-001, vr. 1). Diğer nüshanın zahriyesine ise kataloglama sürecinde Bağdatlı İsmail Paşa ve Bursalı Mehmet Tahir'in eserlerinden kaynak alınarak Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi'nin Esîrî Mehmed Efendi'nin oğlu olduğunu belirten not düşülmüştür (Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi, 1281, Hasan Paşa Yazma, 4258, vr. 1).

Hülâsa, Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi'nin Esîrî Mehmed Efendi'nin ölümünden sonra seksen yılı aşkın bir ömür sürmesi, Bağdatlı İsmail Paşa ve Bursalı Mehmed Tahir haricinde Esîrî Mehmed Efendi'nin biyografisine dair bilgi veren klasik kaynaklarda “Abdûlbâkî” isminde bir oğlunun zikredilmemesi ve Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi'nin kendi eserlerinde böyle bir nesep bağına dair herhangi bir ifadeye rastlanmaması göz önüne alındığında kendisinin Esîrî Mehmed Efendi'nin oğlu olma ihtimali düşük görünmektedir. Ancak Bağdatlı İsmail Paşa ve Bursalı Mehmed Tahir'in Esîrîzâde için Esîrî Mehmed Efendi'nin oğludur şeklindeki beyanları dikkate alındığında İhsan Bektaş'ın da ifade ettiği gibi müellifin Esîrî Mehmed Efendi'nin ahir ömründe dünyaya gelmiş olması da muhtemeldir. Bununla birlikte torunu olması ya da başka bir aileye mensup olması da ihtimal dâhilinde olduğundan bu hususta kesin bir hüküm tesis etmek şu an için mümkün gözükmemektedir. İlerleyen dönemlerde ortaya çıkarılabilecek yeni arşiv belgeleri, biyografik kayıtlar veya mecmua içi bilgilerle meselenin daha da aydınlanması mümkündür. Bu nedenle mevcut değerlendirme yeni verilerle gözden geçirilebilecek nitelikte ihtiyatlı bir sonuç olarak görülmelidir.

Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi'nin ne zaman ve nerede doğduğu henüz bilinmemektedir. Bununla birlikte eserlerinin yazılış tarihi ve arşiv kayıtları onun yaşadığı yıllar hakkında bilgi barındırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında *Mizânü'l-Müdde‘iyyeyn fî İkâmeti'l-Beyyineteyn* adlı eserini 1156/1743-44'te tamamladığını belirten müellif (Korkmaz, 2021: 13) bir diğer eseri

olan *Risâletü'l-Hâkimiyye fi'l-Îrâdeti'l-Cüz'îyye* adlı eserinde ise 1160/1747-48'de Karaferiye'de kadılık yaptığını belirtir (Bektaş, 2006: 25).

Arşiv belgelerinde müellifin Lâmi'î Çelebi medresesinde 40 derecede görev yaptığı, buradaki vazifesinden sonra 1 Ramazan 1137'de (14 Mayıs 1725) Bozcaada'ya 150 derece ile kadı olarak atandığı ve 29 Safer 1139'a (26 Ekim 1726) kadar burada kaldığı görülür (Kuru, 2016: 430). Bu bilgiden Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin müderrislikten kadılığa geçtiği anlaşılmaktadır. Müderrislerin yirmili dereceden başlayarak otuzlu, kırklı, ellili, altmışlı ve altmış üstü medreselerde görev yaparak tedricî biçimde yükselmeleri (Yancı, 2017: 155) göz önüne alındığında müellifin 40'lı dereceye sahip Lâmi'î Çelebi medresesinden 1139/1725'te Bozcaada'ya kadı olarak atanmadan önce yirmili, otuzlu medreselerde görev yapması gerekir. Ancak bu hususta arşiv belgelerinde şimdilik bir kayıt tespit edilememiştir. Bu durumda kendisinin XVII. yüzyılın son çeyreği ile XVIII. yüzyılın ilk çeyreği arasında doğmuş olabileceği söylenebilir. Râmîz Efendi, tezkiresinde Hasîb'e dair bilgiler verirken Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Rumeli kadılarından olduğunu, uzun süre vekâyî katipliği yaptığını¹, ilmiyle şöhret bulduğunu ifade eder (Erdem, 1994: 76).

Esîrîzâde'nin 1761'de Diyarbakır'da görev yapması ve Râmîz Efendi'nin kendisi için “merhûm” ifadesini kullanmasından hareketle Esîrîzâde'nin 1761 ile Râmîz'in ölüm tarihi olan 1787-88 yılları aralığında vefat ettiği söylenebilir.

Esîrîzâde, eserlerinde farklı şehir ve beldelerde görev yaptığını belirtmektedir (Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, t.y., Lala İsmail, 00263-001, vr. 11a). Arşiv taramaları sonucunda ilgili döneme ait “Esîrîzâde Abdülbâkî” adına kayıtlı veriler tespit edilmiştir. Bu belgeler doğrultusunda müellifin görev yerleri, hizmet süreleri ve rütbe silsilesi aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

¹ Hayrabolulu Hâsib'in *Dîvân*'ında, “Esîrî-zâde Mîr-i Mûmâ İleyhûn Hakkında Hilâf-ı Şer' İ'lâm İtmekle Tescil Eyledüğü” başlığı altında yer alan iki beyitlik manzumede işaret edilen kişinin bir kadı olduğunun ve vekâyî kâtipliği görevinde bulunduğu belirtilmesinden hareketle Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi olması muhtemeldir (Mehmed Hasîb Efendi, 2015: 138-139).

ÂLİM VE ŞAİR BİR KADI:
ESİRİZÂDE ABDÜLBÂKÎ EFENDİ VE BİYOGRAFİSİ

Görev Yeri	Görevi	Derecesi ²	Görev Yılları	Görev Süresi	Önceki Görev Yeri
Lâmi'î Çelebi Medresesi	Müderres	40	?		?
Bozcaada	Kadı	150	1 Ramazan 1137 (14 Mayıs 1725)-29 Safer 1139 (26 Ekim 1726)	18 ay	Lami'î Çelebi Medresesi
İbrail	Muvakkıt	150/200	?	?	?
Serfice	Kadı	200	01 Muharrem 1144 (6 Temmuz 1731)-29 Rebiülâhîr 1145 (19 Ekim 1732)	16 ay	İbrail
Çorlu	?	200-300	?	?	?
Lofca	Kadı	300	?	?	?
Varna	Kadı	300	01 Rebiülevvel 1148 (22 Temmuz 1735)-? (?)	?	Lofca
Karaferiye ³	Kadı	400-499	? (?) -30 Receb 1161 (26 Temmuz 1748)	?	?
Tırnova	Naip	?	Gurre-i Rebiyülâhîr 1166 (5 Şubat 1753), 25 Şaban 1166 (27 Haziran 1753)	?	?
Kayseri	Naip	?	1171 (1758), 3 Safer 1173 (26 Eylül 1759)	?	?
Üsküp	?	499	?	?	?
Siroz	Kadı	499	1 Receb 1170 (22 Mart 1757), 22 Rebi'ü'l-evvel 1173/13 Kasım 1759	?	?
Diyarbakır	Naip	?	1175 (1761)	?	?

Tablo 1: Esîrizâde Abdülbâkî Efendi'nin Tevcihât Kayıtları ve Görev Kronolojisi

² İncelenen arşiv belgelerinde İbrail, Karaferiye, Çorlu'nun derecesi verilmemiştir. Bu noktada mezkûr kazaların ilgili dönemdeki dereceleri Levent Kuru'nun *Kazasker Rûznameçilerine Göre Osmanlı İlmiye Teşkilatında Rumeli Kazaları ve Kadıları (XVIII. Yüzyılın İlk Yarı)* adlı çalışmasından hareketle yazılmıştır (Kuru, 2022: 125).

³ Esîrizâde Abdülbâkî Efendi'nin Karaferiye'deki görevine dair ayrıca bkz. Öner, 2025: 125-128.

Tablo 1’de görüldüğü üzere Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, 40 dereceli Lâmi’î Çelebi medresesinde görev yapmıştır. Lâmi’î Çelebi medresesinden sonra 1 Ramazan 1137’de (14 Mayıs 1725) 150 derece ile Bozcaada’ya kadı olarak tayin edilmiş, 29 Safer 1139’a (26 Ekim 1726) kadar bu görevini devam ettirmiştir. Daha sonra o dönemde 150/200 akçeli kaza olan İbrâil’de görev almıştır. Ancak bu görevin başlangıç ve bitiş tarihine dair bir kayıt tespit edilememiştir. 01 Muharrem 1144’te (6 Temmuz 1731) 200 akçeli Serfice kazasında görevlendirilmiş ve 29 Rebiülâhir 1145’e (19 Ekim 1732) kadar burada görev yapmıştır (Kuru, 2016: 430, 776). Arşiv belgelerinde Çorlu gelirinin maişet olarak bir dönem Esîrîzâde’nin tasarrufunda olduğunu gösteren bir kayıt bulunur. Bu kayıta “ber-vech-i ma’îşet” ifadesi yer almaktadır (Bağlan, 2022: 116). Ferit Arı’nın belirttiğine göre bu ifade mevalinin altında kalan kadı, müftü veya müderrislere verilen kazaları ifade etmektedir (2021: 150). Bu durumda Esîrîzâde’nin kendisine Çorlu maişet olarak verildiğinde henüz mevleviyet derecesine ulaşmadığı düşünülebilir.

Esîrîzâde’nin Çorlu’da görev yapıp yapmadığı henüz bilinmemektedir. Bununla birlikte 300 derecede Lofça’da kadılık yaptığı ve akabinde 01 Rebiülevvel 1148’de (22 Temmuz 1735) Varna’ya 300 derecede görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Ancak bu görevinin ne zaman sona erdiği henüz tespit edilememiştir. Mevleviyet kadılarının 300 akçalı ve 500 akçaya kadar artan mevleviyetler olmak üzere ikiye ayrıldığı (Erkul, 2023: 61) göz önünde tutulduğunda Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin Lofça ve Varna’da görev aldığı dönemlerde mevleviyet derecesine eriştiği düşünülebilir. Esîrîzâde’nin Varna’dan sonra Karaferye’ye tayin olduğu görülmektedir. Karaferye’ye tayin olduğu tarih de bilinmemektedir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, *Risâletü’l-Hâkimiyye fi’l-Îrâdeti’l-Cüz’iyye* adlı eserini 1160/1747-48’de Karaferye’de kadılık yaparken yazdığını belirtir. Arşiv belgelerinde Esîrîzâde’nin Karaferye’de görev yaptığı yıllara dair bilgiler kayıtlıdır. Bu kayıtlar içerisinde en erken tarih 21 Cumâde’l-ülâ 1161 (19 Mayıs 1748) tarihidir. Tespit edilebilen en geç tarih ise 13 Safer 1162 (2 Şubat 1749)’dur (Öner, 2025: 125-128). Ancak Levent Kuru’nun ruznamçeler üzerine yaptığı çalışmada Esîrîzâde’nin 30 Recep 1161’de (26 Temmuz 1748) Karaferye’deki görevinin tamamlandığı görülmektedir. Bu noktada tarihlerde hata olması muhtemeldir. Varna’da görev aldığı zaman ile Karaferye’deki görevinin sona erdiği tarihe bakıldığında bu aralıkta başka bir yerde görevlendirildiği düşünülebilir. Nitekim, Osmanlı Devlet Arşivleri içerisinde Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi imza ve mührüyle kayıtlı belgede kendisinin Karaferye’ye İstanbul’dan geldiği, buradaki vazifesini tamamlamak üzere olduğu ve

sonrasında ailesiyle birlikte güvenli bir şekilde İstanbul'a dönebilmek için talepte bulunduğu görülür (BOA, C..*ADL*, 79/4773).

Tabloya bakıldığında Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Karaferye'deki görevinden sonra 1166/1753'te Tırnova'da naiplik yaptığı anlaşılmaktadır (Tanyıldızı, 2026: 72-73). Rumeli kazaskerliğine bağlı yerlerde görev yapan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin sonraki dönemlerde Kayseri (Rumeli Sadâreti Mahkemesi 272 Numaralı Sicil, 2019: 402), Diyarbakır gibi Anadolu kazaskerliğine bağlı yerlerde de naiplik yaptığı görülmektedir. İhsan Bektaş, 195 numaralı Mardin şer'iyeye siciline dayanarak "Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi" adlı bir kişinin 1175/1761 yılında Amid kadısı olarak görev yaptığını belirtmekte; ancak müellifin Rumeli kazaskerliğine bağlı yerlerde kadılık yaptığı bilindiğinden Anadolu kazaskerliğine bağlı Amid'de kadılık yapmasının tayin usullerine aykırı olduğu gerekçesiyle bu kişinin müellifle aynı şahıs olmasının zor olduğunu ileri sürmektedir (2006: 20). Bu durumda aynı yüzyılda yaşamış, kadılık vazifesini icra etmiş ve Esîrîzâde Abdülbâkî olarak tanınmış iki farklı şahıs ortaya çıkmaktadır. Bektaş'ın söz konusu yaklaşımı önemli olmakla birlikte tartışılması gereken bir durumdur. Kendisinin tespit ettiğini belirttiği Mardin şer'iyeye sicilinin 66-73 sayfa aralığında Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin 1175/1761'de Amid kadısı olarak görev yaptığını gösteren kayıtlar görülür (195 Nolu Mardin Şer'iyeye Sicili, 2006). Bununla birlikte yapılan taramalar neticesinde Rumeli Sadâreti Mahkemesi 272 numaralı sicilde Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin 1171/1758'de Kayseri'de (Rumeli Sadâreti Mahkemesi 272 Numaralı Sicil, 2019: 402); Diyarbakır Ahkam defterlerinin ikinci (Divan-ı Hümayun Sicilleri: Diyarbekir Ahkâm Defterleri -2 Numaralı Defter, 2016) ve üçüncü (Divan-ı Hümayun Sicilleri: Diyarbekir Ahkâm Defterleri - 3 Numaralı Defter, 2018) ciltlerinde 1175/1761 yılında Diyarbakır'da naiplik yaptığına dair kayıtlar tespit edilmiştir. Ayrıca şair Lebîb'in *Dîvân*'ında Esîrîzâde Abdülbâkî adlı şahsın Diyarbakır'da (Amid) naiplik yaptığını gösteren tarih manzumesi tespit edilmiştir (Kadıoğlu, 2022: 345).⁴ Bu durum, Rumeli kazaskerliğine bağlı yerlerde kadılık yapan ve makaleye konu olan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi ile Diyarbakır ve Kayseri'de naiplik yapan kişinin aynı şahıs mı yoksa isim benzerliği sebebiyle farklı kişiler mi olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Bu aşamada Bektaş'ın ileri sürdüğü farklı şahıslar olma ihtimalini zayıflatmak ve aynı şahıs olma ihtimalini kuvvetlendirecek bulgular mevcuttur. Bu bulgular şunlardır:

⁴ Manzumede Esîrîzâde; Kâdî Şüreyh ve Yahyâ b. Eksem gibi isimlerle mukayese edilerek adalet ve ilmi otorite vasıflarıyla idealize edilmektedir.

a. *Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi'nin bir gözünü kaybetmiş olması:*

Safvet Mustafa, tezkiresinde yer verdiği bir hatıradaki Siroz'da kadılık yapan Esîrîzâde isminde bir şahıstan bahseder ve bu kişinin kör olduğu ifade eder (2018: 300-301). Bu şahsın, makaleye konu olan Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim arşiv belgelerine göre Esîrîzâde, Üsküp'teki görevinden sonra kırk beş ay süren bir aranın ardından 1170/1757 yılında 499 akçe ile Siroz kadılığına tayin edilmiştir (Bağlan, 2022: 263, 52). Osmanlı Devlet Arşivleri'nde yer alan belge de Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi'nin 22 Rebî'ü'l-evvel 1173 (13 Kasım 1759) tarihinde Siroz'da fiilen kadılık görevini sürdürdüğünü teyit etmektedir (BOA, C..TZ., 150/7482). Bununla birlikte Lebîb'in *Dîvân*'ında yer alan mezkûr tarih manzumesinde de “*Yek-çeşm Esîrî-zâde*” ifadesiyle Diyarbakır'da naiplik yapan ve bir gözü kör olan Esîrîzâde Abdûlbâkî'den bahsedilir. Bu verilerden hareketle Rumeli'de kadılık yapan Esîrîzâde ile Diyarbakır'da naiplik yapan kişinin aynı kişi olduğu söylenebilir. Aynı tarih manzumesinde Esîrîzâde Abdûlbâkî için “*pîr-i muhterem*” ifadesinin kullanılması da aynı kişi olma ihtimalini kuvvetlendirir. Nitekim tevcihât kayıtları ve görev kronolojisinden hareketle Esîrîzâde'nin bu dönemde ileri yaşta bulunduğu görülmektedir.

b. *Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi'nin mallarının eşkiya tarafından yağmalandığına dair kayıtlar:*

Makaleye konu olan ve Rumeli kazaskerliğine bağlı yerlerde kadılık yapan Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi, *Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât* adlı eserinde mallarının eşkıyalarca iki defa yağmalandığını şöyle belirtir (Esîrîzâde Abdûlbâkî Efendi, t.y., Lala İsmail, 00263-001, vr. 2b):

Hem iki def'ada alup eşkıyâ
Mâ-meleküm kalmış idüm bî-kabâ

Rumeli Sadâreti Mahkemesi 272 numaralı sicilde de Esîrîzâde'nin 1171/1758'de Kayseri'de naip iken mallarının yağmalandığı, kendisinin mahkemeye başvurduğu daha sonra ise davadan vazgeçtiği kayıtlıdır (Rumeli Sadâreti Mahkemesi 272 Numaralı Sicil, 2019). Otobiyografik nitelikteki eser ile resmî sicil kaydının aynı hadise etrafında birleşmesi, iki farklı şahıs ihtimalini zayıflatmakta; Rumeli kazaskerliğine bağlı kazalarda kadılık yapan Esîrîzâde Abdûlbâkî ile Diyarbakır ve Kayseri'de naiplik yapan kişinin aynı şahıs olduğu değerlendirmesini güçlendirmektedir.

c. *Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin tevcihât ve görev kronolojisine dair hazırlanan tablodaki verilerin büyük orandaki uyumu:*

“Esîrîzâde Abdülbâkî” adıyla kayıtlı, XVIII. yüzyılda yaşamış ve kadılık görevinde bulunmuş şahısların tespitine yönelik yapılan taramalar neticesinde hazırlanan tevcihât ve görev kronolojisine ilişkin tabloda; müellifin medrese eğitimi tamamladıktan sonra muhtemelen çeşitli medreselerde görev yaparak Lâmi'î Çelebi Medresesi'nde kırk akçe dereceli müderrislik görevine kadar yükseldiği, akabinde 150, 200, 300 ve nihayet 499 akçe gibi tedricen artan rütbelerde görev yaparak mevleviyet payesine ulaştığı anlaşılan bir kronoloji gözlemlenmektedir. Dolayısıyla arşiv kayıtlarından elde edilen veriler, “Esîrîzâde Abdülbâkî” adıyla iki ayrı şahsın varlığını destekleyecek nitelikte birbirinden bağımsız iki farklı kronoloji ortaya koymamaktadır. Aksine, tespit edilen bilgiler bütünlüklü ve tek bir kariyer çizgisine işaret etmektedir.

Yukarıda izah edilen üç karineden yola çıkarak Rumeli kazalarında kadılık yapan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Anadolu kazaskerliğine bağlı Kayseri ve Diyarbakır'da görev yapan kişiyle aynı kişi olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu noktada Bektaş'ın İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı* adlı eserinden kaynak alarak belirttiği Rumeli kazaskerliğine bağlı yerlerde görev alan kadıların Anadolu kazaskerliğine bağlı yerlere geçiş yapamayacağı meselesine açıklık getirmek gerekmektedir. Bu tartışmada belirleyici husus Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin daha önce de belirtildiği üzere 499 dereceye ulaşarak mevleviyet payesine erişmesidir. Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)* adlı çalışmasının “Rumeli ve Anadolu Arasında Mekânda Hareket” başlığı altında: “*Kadıasker yetki alanı dışında kalan yüksek dereceli müderrislerin ve mevalinin hareketi ise bu sınırlılığa tabi değildir.*” ifadeleriyle yüksek dereceli müderrislerin ve mevleviyet payesine erişmiş kadıların söz konusu sınırlılığa tabi olmadığını belirtir (2014: 229). Levent Kuru da *Kazasker Rûznâmçelerine Göre Osmanlı İlmiye Teşkilatında Rumeli Kazaları ve Kadıları (XVIII. Yüzyılın İlk Yarı)* adlı eserinin “Kadıların Kazaskerlik Daireleri Arası Hareketleri” bölümünde: “*Son dönemde yapılan araştırmalar ise lüzumu hâlinde kadıların padişah fermanıyla gerek Anadolu'dan Rumeli'ye gerekse Rumeli'den Anadolu'ya hareket edebildiklerini ortaya koymuştur.*” ifadelerine yer verir (2022: 160-170). Bu ifadeler söz konusu geçişin mümkün olabileceğini göstermektedir.

Betül Kayar, “Osmanlı Yargı Teşkilatında Naib” başlıklı yazısında: “*İşte mevleviyet derecesindeki kadılıklardan İzmir, Diyarbakır, Ankara, Konya,*

Kayseri, Sivas gibi Anadolu'daki bazı şehirlerin kadılıklarında 18. yüzyıl sonlarında, naiblerin görev yapmış olduğu belirtilmektedir.” ifadeleriyle Diyarbakır ve Kayseri'nin mevleviyet kadılıklarından olduğunu söyler (2020: 206). Levent Kuru tarafından hazırlanan *Osmanlı İlmiye Tevcihâtı (1693-1725)* adlı eserde de Diyarbakır ve Kayseri'nin devriye mevleviyetleri arasında yer alması (2020: 99-105) mezkûr iki şehrin mevleviyet derecesinde olduğunu gösterir. Bu bilgiler değerlendirildiğinde mevleviyet rütbesine ulaştığı anlaşılan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Diyarbakır ve Kayseri'de naiplik yapan kişiyle aynı kişi olduğunu düşünmek mümkündür. Bundan ötürü Bozcaada, İbrail, Serfice, Çorlu, Lofça, Varna, Karaferye, Tırnova gibi yerlerde görev alan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin önceki bölümlerde ifade edildiği üzere Kayseri ve Diyarbakır'da naiplik, Üsküp ve Siroz'da kadılık yaptığı söylenebilir. Ancak Kayseri, Üsküp ve Siroz'daki görev yıllarının hemen hemen aynı yıllara denk gelmesi, arşiv kayıtlarında olası bir tarih hatasına işaret etmektedir. Bununla birlikte Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin mevleviyet derecesine ulaşmış olması ve yüksek kadılık payesi, kendisinin padişah fermanıyla farklı bölgelerde geçici veya kısa süreli görevler üstlenebilmesine imkân tanımaktadır. Bu bağlamda, Kayseri ve Diyarbakır'da naiplik yapan kişi ile Rumeli kazalarında kadılık yapan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin aynı kişi olduğu değerlendirmesi güçlenmektedir. Dolayısıyla Bozcaada, İbrail, Serfice, Çorlu, Lofça, Varna, Karaferye, Tırnova gibi yerlerdeki görevlerinin yanı sıra Kayseri, Diyarbakır, Üsküp ve Siroz'daki görevlerinin de bu çerçevede anlaşılması mümkündür.

1.2. İlmi ve Edebî Kişiliği

Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi; klasik medrese geleneği içerisinde yetişmiş, Arapçaya vâkıf ve farklı ilim sahalarıyla irtibat hâlinde bulunan bir Osmanlı âlimidir. İlmiye çevrelerinde bulunmuş; dinî ve hukukî meselelerde derinleşmiş, ilmî ve edebî yönüyle temayüz etmiştir.

Müellifin ilmî şahsiyeti, fetva mecmuası niteliği taşıyan şahsi mecmuasında yüzü aşkın eserden yaptığı nakiller ve eserlerinde açıkça işaret ettiği yoğun okuma pratiği üzerinden takip edilebilmektedir. Metinlerini Arapça ve Türkçe kaleme alması, Arapça kaynaklara doğrudan nüfuz edebildiğini ve her iki dilde de ilmî üretim gerçekleştirebildiğini göstermektedir. Nitekim *Mîzânü'l-Müdde'iyeyn fî İkâmeti'l-Beyyineteyn* adlı eserinde vaktinin önemli bir kısmını fıkıh ilmine ayırdığını; ulaşabildiği metinleri kendi imkânları çerçevesinde temin ederek incelediğini, bunları ayrıntılı bir tetkik sürecinden geçirdiğini ve her birinin ilmî değeri ile özgün yönleri üzerinde durduğunu ifade etmektedir (Korkmaz, 2021: 29). Akaid

sahasında kaleme aldığı risalelerde ise kendisinden önce yazılmış akaid eserlerine müracaat ederek meseleleri değerlendirdiği; eserlerini hadis, fıkıh, kelâm ve akaid alanlarında kaleme alınmış birçok kaynaktan istifade ederek oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin müellif kimliğinin yanında literatüre vâkıf, metinleri tetkik ve tenkit süzgecinden geçiren bilinçli ve yoğun bir okur profiline sahip olduğu söylenebilir.

Şahsi mecmuasında *Câmi'ü'l-fusûleyn*, *Dürerü'l-hükkâm*, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, *Fetâvâ Kâdîhân*, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* ve *Fetâvâ-yı Ankaravî* gibi klasik Hanefî fıkıh kaynaklarına sıkça müracaat etmesi, fetvalarını sağlam bir fikhî zemine dayandırıldığını göstermektedir. Söz konusu eserlerin çoğunun Osmanlı ilmiye teşkilatında uzun süre başvuru kaynağı olarak kullanılmış olması (Düzenli, 2017: 25-29), Esîrîzâde'nin beslendiği ilmî geleneğin niteliğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte müellifin yalnızca klasik Arap fıkıh literatürüyle yetinmediği; Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1743), Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1692), Sakızî Sâdık Mehmed Efendi (ö. 1059/1649'dan sonra), Ankaravî Mehmed Emin Efendi (ö. 1687), Seyyid Feyzullah Efendi (ö. 1703), Minkârîzâde Yahyâ Efendi (ö. 1678), Bahâî Mehmed Efendi (ö. 1654), Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi (ö. 1749), Sancaklı Maraşî (ö. 1732) ve Bursevî Râgıb Ali Efendi (ö. 1724) gibi Osmanlı âlimlerinin eserlerinden de istifade ettiği görülmektedir. Bu durum, Esîrîzâde'nin XVII. yüzyıl ilmî birikimi ile XVIII. yüzyılın fikrî ortamı arasında irtibat kuran, çok yönlü bir Osmanlı entelektüeli kimliğine sahip olduğunu desteklemektedir.

Başta *Mîzânü'l-Müdde'iyeyn fî İkâmeti'l-Beyyineteyn* olmak üzere *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeyn* ve *Zeylû Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeyn* adlı eserlerinin birçok nüshasının bulunması Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin kendisinden sonraki dönemde ilmî çevrelerde okunan, aktarılan ve istifade edilen bir müellif olarak kabul gördüğünü göstermektedir.

Bir müellif olarak Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, ilmî ve edebî eserlerini çeşitli saiklerle kaleme almıştır. Bunların başında telif faaliyetini ilâhî rızaya ulaşma, günahların bağışlanmasına vesile olma ve sadaka-i câriye bırakma düşüncesi yer almaktadır. Müellifin *Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât* adlı risalesi kendisinin bu niyetini açıkça ortaya koymaktadır (Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, t.y., Lala İsmail, 00263-001, vr. 3b).

Müellifin telif faaliyetini besleyen bir diğer önemli sebep ise fânî dünya hayatında eserleri vasıtasıyla kalıcılık kazanma arzusudur. Müellif aynı risalede yer alan aşağıdaki beyitte dünyada kalıcı olmak için bir eser bırakmanın önemine değinmektedir (Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, t.y., Lala İsmail, 00263-001, vr. 11a):

‘Âkil isen idegör dünyâda bir hûb eser
Eşeri olmayanın yerinde yeller eser

Müellifin telif faaliyetini yönlendiren bir diğer önemli etken ise toplumda yaygınlaşan yanlış inanç ve uygulamaları tashih etme, ilmî meselelerin dağınık biçimde ele alınmasının yol açtığı güçlükleri giderme düşüncesidir. Bu yaklaşım, Esîrîzâde’nin eser yazmayı yalnızca bireysel bir ilmî faaliyet olarak değil toplumu doğruya yönlendirme ve irşat etme faaliyeti olarak gördüğünü göstermektedir. Nitekim *Risâletü’l-Hâkimiyye fi’l-Îrâdeti’l-Cüz’iyye* adlı eserinde, kadılık görevini yürüttüğü Karaferya’da gerçekleştirilen ilmî müzakerelerde cüz’î irade, kader ve ihtiyarî fiiller konusundaki yanlış kabulleri tashih etmeyi amaçladığını ifade etmektedir. Akaid ilminin en müşkül meselelerinden biri olan cüz’î irade konusunun önceki eserlerde yeterince açık ve sistematik biçimde ele alınmaması, müellifi bu alanda müstakil bir risale kaleme almaya sevk etmiştir. Bu doğrultuda farklı görüşleri dikkate alarak meseleyi Türkçe bir risale hâlinde sunmayı tercih etmiştir (Bektaş, 2006: 68). Bu tercihin temelinde, ilmî bilginin daha geniş kitlelere ulaştırılması ve toplumun dinî konularda bilinçlendirilmesi düşüncesi yatmaktadır *Zeylû Risâleti’l-Hâkimiyye*’nin dibacesinde yer alan: “*ta’ mîm-i nef’ için lisân-ı Türkîde*” ifadesi, bu telif anlayışını açıkça ortaya koymaktadır (Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, t.y., Hacı Mahmud Efendi, 01371-002 vr. 33a).

Benzer bir yaklaşım *Esâsü’l-Mu’tekadât fi Havâ’ici’l-Mü’mini ve’l-Mü’minât* adlı eserinde de görülmektedir. Müellif, bu risalede irâde-i cüz’iyye konusunun önceki metinlerde dağınık ve veciz biçimde ele alındığını, bunun da kapsamlı istifade imkânını sınırladığını belirtir. Bu eksiklikten hareketle Mâtürîdîlik ve Eş’arîlik arasındaki görüş ayrımalarını açık biçimde ortaya koyan, nazım ve nesir unsurlarını bir arada barındıran müstakil bir eser kaleme almıştır. Arapça akaid metinlerini halkın idrak seviyesine uygun bulmaması, kendisini meseleyi sadeleştiren ve anlaşılır kılan Türkçe eserler yazmaya yöneltmiştir (Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, t.y., Lala İsmail, 00263-001 vr. 11a).

Mizânü’l-Müdde’iyyeyn fi İkâmeti’l-Beyyineteyn adlı eserinde ise fıkıh kitaplarında dağınık hâlde bulunan meselelerin yargılama sürecinde erişim

güçlüğü oluşturduğunu belirten müellif, bu eseri özellikle kadınlara uygulamada kolaylık sağlamak amacıyla kaleme aldığını ifade etmektedir. İlgili bilgilerin tek bir eserde toplanması, müellife göre hem zaman kaybını önleyen hem de meslekî ihtiyaçlara cevap veren bir zorunluluktur (Korkmaz, 2021: 6).

Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, ilmî kimliğinin yanı sıra aynı zamanda şairdir. Şahsi mecmuasında kendisine ait şiirlere yer vermesi, onun şiirle de meşgul olduğunu göstermektedir. Şiirlerinde “Bâkî” mahlasını kullanan Esîrîzâde’nin şairliği hakkında tezkire kaynaklarında herhangi bir bilgiye rastlanmamış olması sebebiyle müstakil bir divan tertip edip etmediği henüz tespit edilememiştir. Bununla birlikte şahsi mecmuasında kendi şiirlerinin haricinde; Nef’î, Nâbî, Sâbit ve Nev’î gibi klasik Türk edebiyatı şairlerinin manzumelerine de yer vermesi, ayrıca Veysî’nin tevbenâme türündeki şiirine nazire yazması, onun edebî zevke ve kültürel birikime sahip olduğunu göstermektedir. Bu tercihler, Esîrîzâde’nin hem dönemin edebî geleneğine bağlı kaldığını hem de klasik şiirin estetik değerlerini benimsediğini ortaya koymaktadır.

Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin şiire olan ilgisi müstakil manzumeleriyle sınırlı kalmamış; nesir türünde kaleme aldığı ilmî eserlerine de yansımıştır. Müellifin özellikle akaide dair mensur eserlerinde nazım parçalarına yer vermesi, şiiri estetik bir ifade biçimi olarak görmenin yanı sıra öğretici bir vasıta olarak gördüğünü göstermektedir. Nitekim *Esâsü’l-Mu’tekadât fî-Havâ’ici’l-Mü’min ve’l-Mü’minât* adlı eserinde yer alan aşağıdaki mısralar, Esîrîzâde’nin nazma yüklediğini bu işlevi açıkça ortaya koymaktadır (Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, t.y., Lala İsmail, 00263-001, vr.3b):

Naẓm-ile her nesne ki olur hemân
Hıfzı suhûletli olur her zemân

Böylece müellif, ilmî birikimi ile edebî duyarlılığını bir araya getirerek öğretici ve etkili bir anlatım zemini kurmuştur.

1.3. Eserleri

Literatürde Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’ye *Risâletü’l-Hâkimiyye fî’l-Îrâdeti’l-Cüz’iyye*, *Mîzânü’l-Müdde’iyyeyn fî İkâmeti’l-Beyyineteyn*, *Zeylû Risâletü’l-Hâkimiyye fî’l-Îrâdeti’l-Cüz’iyye* ve *Esâsü’l-Mu’tekadât fî Havâ’ici’l-Mü’mini ve’l-Mü’minât* adlı toplamda dört eser nispet edilmektedir. Bu eserler haricinde Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin şahsi mecmuasının olduğu tespit edilmiştir. Müellifin mezkûr beş eserine dair bilgiler şöyledir:

1.3.1. Risâletü'l-Hâkimiyye fi'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye:

Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin irade meselesine dair eseridir. Eser üzerine önceden de ifade edildiği üzere yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Halkın düşünce yapısındaki çeşitli yanlışlardan yola çıkarak eserini kaleme alan Esîrîzâde, irade meselesini halkın anlayacağı seviyeye indirmeye çalışmıştır. Girişte basit dinî bilgileri veren Esîrîzâde, Eş'arî anlayışına karşı Mâturîdî düşüncesini savunmuş, eserinde aklî ve naklî delillere yer vermiştir. Eserinde başta irade-i cüz'iyye meselesi olmak üzere îman ile amel arasındaki ilişki, tekvîn meselesi, îmanın artması ve eksilmesi, büyük günah işleyenlerin durumu, Allah'ın akılla bilinip bilinmemesi gibi çeşitli hususlara da temas etmiştir (Bektaş, 2006: 86). Eserin müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonunda 00263 numarada kayıtlıdır.⁵ Eserin onun üzerinde nüshası bulunmaktadır.

1.3.2. Mîzânü'l- Müdde'ıyyeyn fî İkâmeti'l-Beyyineteyn:

Esîrîzâde Abdülbâkî'nin tercîhu'l-beyyinat literatürüne dair eseridir. Ömer Korkmaz tarafından neşredilen eserin mukaddimesi Osmanlı Türkçesi diğer kısımları ise Arapçadır. 1156/1743-44'te tamamlanan eser iki kişinin aynı mala sahip olduğunu iddia ederek hangisinin delilinin tercihe şayan olduğu hususunu işler. Tasnif ve muhteva bakımından Gânim el-Bağdâdî ile

⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonunda 00263 numarada kayıtlı mecmuanın 1-13 varak aralığında Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin *Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât* adlı eseri, 14-30 varak aralığında ise *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye* adlı eseri kayıtlıdır. Mecmuanın zahriyesinde temellük, 13a'da ise istinsah kaydı bulunmaktadır. Temellük kaydında: “ellefehü el-fakîru ileyhi sünbânehü ve Ta'âlâ 'Abdülbâkî Esîrîzâde 'ufiye 'anhü”, istinsah kaydında ise “bi-ismihî ve sübhânehü şahibuhü ve kâtibuhü el-fakîr 'Abdülbâkî eş-şehîr bi-Esîrîzâde yesserallâhu 'alâ külli mâ-erâde harrerehü fî diyâri İslâmbol ğufire leh” yazılıdır. Bu iki kayıt mecmuanın Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin mülkiyetinde olduğunu ve kendisi tarafından yazıldığını göstermektedir. Eserin kataloglaması yapılırken *Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât* adlı eser metinde kitap adı geçmesine rağmen “Akâid Risâlesi” olarak kaydedilmiş ve müellifine dair kayıt girilmemiştir. *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye* adlı eserin müellifi için ise Esîrîzâde Abdülbâkî b. Muhammed b. Abdulhalim el-Bursevî bilgisi kaydedilmiştir. Esîrîzâde'nin *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye* adlı eserinin neşri üç ayrı nüshadan yararlanılarak hazırlanmıştır. Ancak müellif hattı olmasına rağmen Lala İsmail koleksiyonundaki söz konusu eser, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin *Zeylû Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye* adlı risalesinin bir nüshası olarak görülmüştür. Gerek kataloglama sürecinde gerekse söz konusu neşir sürecinde Lala İsmail koleksiyonundaki mecmuanın taşıdığı kayıtların ve muhtevasının olması gerektiği gibi tedkik edilmemesi, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin *Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât* adlı eserinin şu ana değin tespit edilememesine, *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyye* adlı eserinin ise müellif hattı nüshası elde olmasına rağmen bu nüsha gözden kaçırılarak üç farklı nüshadan hareketle neşredilmesine sebep olmuştur.

Hisâlî Abdurrahman Çelebi'nin üslubundan ayrılan yazar, eserinde yalnızca mülkiyet davalarına odaklanır. Müellif, risalesinde ele aldığı meselelerin klasik fıkıh literatüründe dağınık biçimde yer aldığını, bu nedenle kadılar tarafından söz konusu bilgilere ulaşmanın hem zorlayıcı hem de zaman kaybına yol açabileceğini belirtmiştir. Bu gerekçeyle ilgili konuları derleyerek kadıların hizmetine sunmanın zaruri bir ihtiyaç olduğunu ifade etmiş ve bu amaçla söz konusu risaleyi kaleme almıştır (Korkmaz, 2021: 11-13). Eserin aidiyeti meselesi üzerine müstakil bir çalışma yapılmış ve farklı müelliflere nispet edilen bu eserin yazma nüshaları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Söz konusu çalışmada ulaşılan nüshaların büyük çoğunluğunun mukaddimesinde eserin Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye ait olduğunun kaydedildiği, ayrıca en erken tarihli nüshalarda da aynı bilginin yer aldığı belirtilmiş; bu veriler doğrultusunda eserin Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye aidiyetinin kuvvetle muhtemel olduğu sonucuna varılmıştır (Yiğit, 2021: 390-396). Tespit edilebildiği kadarıyla eserin altmışa yakın nüshası mevcuttur. Eserin çeşitli kütüphanelerde tercüme nüshaları bulunmakta olup tercümesi, Halil Niyâzî'nin *Hedîyyetü'l-Kudât'ı* ve Hisâlî'nin *Tercîhu'l-Beyyinât'ı* ile birlikte *Risâle-i İstihkâk* adıyla neşredilmiştir (Ayaz, 2025: 75).

1.3.3. Zeylû Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye:

Abdülbâkî Efendi'nin irâde-i cüz'iyeye dair kaleme aldığı *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye* adlı eserine eklemeler yaparak oluşturduğu eseridir. Eserin, Türkiye kütüphanelerinde ondan fazla nüshası bulunmaktadır. Müellif, eserin dibacesinde kısaca kendini tanıtır. Akabinde 1160/1747 yılında Karaferye kadısı iken Mâturidiyye ve Eş'âriyye mezheplerinin tarif ve temyizini ihtiva edip Mâturidiyye mezhebinin rüçhanını ortaya koyan; bununla birlikte dinî inanç esaslarına dair temel ihtiyaçları ve zaruri hususları kapsayan ve akaid kaidelerini içeren *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye* adlı bir eser yazdığını söyler. Bu eserini yazarken akaid kitaplarından istifade ettiğini ve umumun istifadesine sunulması amacıyla Türkçe yazdığını ve bu eserine zeyl yazmak istediğini belirtir (Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, t.y., Hacı Mahmud Efendi, 01371-002, vr. 33a).

Esîrîzâde, *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-İrâdeti'l-Cüz'iyeye*'de Mâturîdî mezhebinin irâde görüşüne dair verdiği bilgileri özet olarak bu eserin giriş bölümünde sunar. Daha sonra akâid meselerine dair bilgi vereceğini söyler (Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, t.y., Hacı Mahmud Efendi, 01371-002, vr. 37a). Allah'ın zâtî ve subûtî sıfatları, imanın esasları, iman, ihlâs, tevhit, tevbe-i nasûh, salavât-ı şerîfe, dua, zikir gibi konulara dair bilgiler verir.

Eserde ayrıca hikâye ve şiir türlerinden de örnekler görülür. Müellif, çalışmasında Ebü'l-Müntehâ el-Mağnisâvî (ö.?), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi âlimlerin görüşlerinden istifade etmiş; Kadı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsiri, Birgivî'nin (ö. 981/1573) *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'si, Ahmed-i Rûmî Akhisârî'nin (ö. 1041/1632) *Mecâlisü'l-Ebrâr ve Mesâlikü'l-Ahyâr*'ı, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Dekâiku'l-Hakâik*'i ve Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin (ö. 923/1517) *Mesâlikü'l-Hunefâ' ilâ Meşâri'i's-Salât 'ale'n-Nebiyyi'l-Mustafâ* adlı eserlerini kaynak olarak kullanmıştır. Ayrıca muhtasar hadis kitapları ve fetva mecmualarından da yararlanmıştır.

1.3.4. Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât:

Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin eserlerine dair yapılan mezkûr çalışmalarda onun *Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât* adlı eserinin olduğu (Korkmaz, 2021: 8), bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail koleksiyonunda bulunduğu tespit edilmiş ancak bu esere ulaşılamadığı belirtilmiştir (Bektaş, 2006: 22). Yapılan araştırmalar neticesinde manzum ve mensur olmak üzere kaleme alınan ve 11 varaktan oluşan eserin mezkûr koleksiyonda 00263 numarada bulunduğu tespit edilmiştir. Nüshanın 1a sayfasında Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin temellük kaydı bulunmaktadır.⁶

Îrâde-i cüz'îye meselesinin önceki risalelerde çoğunlukla dağınık, veciz ve tahkikten uzak biçimde ele alındığını; bu durumun konunun kapsamlı biçimde anlaşılmasını güçleştirdiğini düşünen müellif, Mâturidiyye ile Eş'âriyye arasındaki görüş ayrılıklarını açık biçimde ortaya koyan, meselenin teorik sonuçlarını ayrıntılı şekilde ele alan ve nazım ile nesir unsurlarını bir arada barındıran müstakil bir risale kaleme almayı gerekli görmüştür. Bu çerçevede kaleme alınan eser, bir akaid risalesi olmasının yanı sıra Esîrîzâde'nin hayatına ve iç dünyasına dair önemli ipuçları da sunmaktadır.

Müellif, risalede Allah'ın lütuf ve rahmetiyle ömrünün büyük bir kısmını akaid, şariat ve fıkıh meseleleriyle geçirdiğini belirtirken; yangınlar, eşkıya saldırıları ve çeşitli musibetlerle dolu çileli bir hayat sürdüğünü de ifade eder. Vatanında ve gurbet ellerde geçen bu zorlu süreçlerde ilahî teselli ve inayetle ayakta kaldığını vurgular. Gençliğini ve orta yaşını yeterince değerlendiremediğini, kulluk vazifesini hakkıyla yerine getiremediğini samimiyetle dile getiren Esîrîzâde, gece gündüz dua ve niyazla Allah'a

⁶ Müellifin mezkûr akaid risalesi müstakil olarak akademik çalışmaya konu edilecektir.

yöneldiğini, gafletten korunmayı ve kalbinin zikirle diri tutulmasını niyaz ettiğini kaydeder. Her işini Allah’a havale ettiğini, masivadan uzak durmaya çalıştığını ve şeriata hizmet vazifesini korku ile ümit arasında ifa ettiğini ifade eder. Bununla birlikte, amel defterinin günahlarla dolu olduğunu ve hayatının büyük ölçüde keder içinde geçtiğini belirtir (Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi, t.y., Lala İsmail, 00263-001, vr. 2a-3b).

1.3.5. Mecmua

Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin şahsi mecmuası Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonunda 06303 numarada kayıtlıdır. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı sitesinde mecmuanın mürettibi noktasında bilgi girişi yapılmamıştır. Ancak eserin zahriyesinde Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’ye ait mülkiyet kaydı bulunur. Bu kayıta: “*Qad deḡale hāzihi’n-nüṣṣatü’ş-şerīfetü fī mülkī bi-tesvīdī ve ene’l-fakīru ileyhi te’ālā ‘Abdül-bākī Esīrī-zāde gaferallāhu lehumā veli-men intemā ileyhimā*” yazılıdır. Mezkûr kayıt, mecmuanın Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin mülkiyetine girdiğini işaret ettiği gibi “bi-tesvīdī” ifadesi mecmuanın onun tarafından oluşturulup tertip edildiğini de gösterir. Aynı sayfada “*Murabba’ li-Esîrîzāde*” başlığı altında Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’ye ait dört mısralık bir şiir ve Esîrîzâde tarafından düşülmüş olması muhtemel “*fī 25 rebî’u’l-āḡir sene 1176/1762*” tarihi kayıtlıdır. Bu tarih haricinde mecmuanın 86a sayfasındaki mektubun sonunda 1191/1777, 91a sayfasındaki kayıta ise 1187/1773 tarihi kayıtlıdır. Mecmuanın zahriyesinde ayrıca muhtemelen mecmuaya sonraki dönemlerde malik olan kişilerce yazılmış “*Mecmūa-yı Fevā’id ve Mevlid-i Şerīf-i Şābit Efendi*” ifadesi kayıtlıdır.

Büyük kısmı fıkıh kitaplarından alınan nakilleri içeren eserde manzum ve mensur farklı metinler de yer alır. Mecmuanın zahriyesindeki “*Murabba’ li-Esîrîzāde*” başlıklı dört mısralık şiir ile 69b-71a varakları arasında bulunan “*Tevbenāme-i Esîrîzāde ‘Abdül-bākī Efendi li-Nazīre-yi Veysī*” başlıklı manzume, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi’nin şiirle de meşgul olduğunu ve mecmuasında kendi şiirlerine de yer verdiğini göstermektedir. Tevbenāmesinde “Bâkî” mahlasını kullanmış olması, şairin bu mahlası tercih ettiğini ortaya koymaktadır. Bu tespitten hareketle, mecmuanın 72b sayfasındaki “Bâkî” mahlaslı on beyitlik şiirin de Esîrîzâde’ye ait olduğu düşünülebilir. Kendi şiirleri haricinde mecmuasında Nef’î (ö. 1636) (zahriye), Şeyhülislâm Muhammed Bahâî (ö. 1654) (2b), Bosnalı Sâbit (ö.

1712) (65b-67a), Nâbî⁷ (72b-73a), Nev'î (ö. 1599) (79a), Azîz Mahmûd Hüdâî (ö. 1628) (78a) ve Erzurumlu İbrâhîm Hakkî'nın (ö. 1780) da şiirlerine (77b) yer vermiştir. Ayrıca mecmuanın 31a, 45a, 52b, 54a, 91b sayfalarında hangi şaire ait olduğu tespit edilemeyen kısa şiirler de mevcuttur.

Mecmuada ayrıca mektuplar, Nâbî'ye ait bir takriz, Yûsuf b. Yakûb el-Halvetî'nin *Tenbîhü'l-Gabî fî Ru'yeti'n-Nebî* adlı eserinden bölümler, cevherlerin özelliklerine, havassü'l-Kur'ân'a ve dualara dair metinler ile çeşitli kayıtlar yer almaktadır. Boş sayfaların da bulunduğu (10b, 18b, 64b, 88b) mecmuada metinler kahir ekseriyetle Arapçadır. Arapça haricinde Türkçe yazılmış manzum ve mensur metinler mevcuttur. Karışık bir içeriğe sahip olan mecmua "kırkambar" olarak nitelenebilir. Esîrîzâde'nin mesleği gereğince kendisine kolaylık sağlaması adına birçok fetvayı bir araya getirmiş olabileceği düşünülebilir. Esîrîzâde, hangi eserden nakil yaptığını kimi zaman eser adıyla kimi zaman müellif adıyla ifade eder.

Sonuç

Bu çalışma neticesinde Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin hayatı, ilmî ve edebî şahsiyeti ile eserlerine dair literatürde yer almayan bilgiler ortaya konulmuştur. Müellifin biyografisine ilişkin mevcut verilerin sınırlı olduğu görülmüş; yapılan incelemelere bağlı olarak müellifin hayatına, ilmî ve edebî kişiliği ile eserlerine dair yeni bulgulara ulaşılmıştır. Özellikle müellifin kendi eserleri, yazma nüshalar, biyografik ve bibliyografik kaynaklar ile arşiv belgeleri üzerinden elde edilen bulgular, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin hayatını, ilmî kimliğini, meslekî kariyerini ve eserlerini daha bütüncül bir çerçevede değerlendirme imkânı sağlamıştır.

Literatürde Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin yalnızca kadı olduğu ve Karaferye'de görev yaptığına dair sınırlı bilgiler bulunmaktayken bu çalışma kapsamında gerçekleştirilen taramalar neticesinde müellifin görev yaptığı diğer merkezler, görev süreleri ve meslekî dereceleri büyük ölçüde tespit edilmiştir. XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyılın son çeyreği arasında yaşadığı anlaşılan Esîrîzâde'nin müderrislikten kadılığa geçtiği Lâmi'î Çelebi Medresesi'nden sonra Bozcaada, İbrail, Serfice, Lofca, Varna, Tırnova, Kayseri, Üsküp, Siroz ve Diyarbakır gibi farklı merkezlerde kadılık ve naiplik yaptığı; tedricî bir yükseliş sergileyerek nihayetinde en yüksek kadılık mertebesi olan mevleviyet derecesine ulaştığı ortaya konulmuştur.

⁷ Mecmuada Nâbî mahlasıyla iki eser kayıtlıdır. İlki Nâbî'nin bir risale için kaleme aldığı mensur takriz, ikincisi ise Nâbî'nin mesnevi biçimde yazdığı irâde-i cüz'iyeye dair 15 beyitlik manzumedir. Literatürde tespit edilemeyen bu iki metne dair çalışma yapılmaktadır.

Böylece müellifin meslekî kariyerine dair literatürdeki sınırlı ve tek merkezli görünüm, çok merkezli ve kronolojik bir çerçeveye kavuşturulmuştur.

Çalışmada, literatürde yer alan Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin Şeyhülislam Esîrî Mehmed Efendi'nin oğlu olduğu yönündeki bilginin tartışmaya açık olduğu ortaya konulmuştur. Bu çerçevede müellifin, Esîrî Mehmed Efendi'nin geç yaşta dünyaya gelmiş oğlu, torunu yahut başka aileye mensup bir kişi olabileceği ihtimalleri değerlendirilmiş; mevcut veriler neticesinde şimdilik kesin bir hükme varmanın mümkün olmadığı anlaşılmıştır.

Literatürde XVIII. yüzyılda yaşamış, kadılık yapmış ve “Esîrîzâde Abdülbâkî” adıyla anılan iki farklı şahsın varlığı meselesi çeşitli karineler ışığında ele alınmış ve kesinlik arz etmese de bu iki şahsın aynı kişiyi işaret ettiği izah edilmiştir.

Bu çalışma kapsamında Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin ilmî ve edebî şahsiyeti ile müellif ve okur portresi ortaya konulmuş; fıkıh, hadis, kelâm ve akaid sahaharındaki vukufiyeti, kaynaklarla kurduğu ilişki ve eserlerini kaleme alma saikleri bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Ayrıca Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'nin ilmî kimliğinin yanı sıra edebî yönünün de bulunduğu, şair olarak şiirlerinde “Bâkî” mahlasını kullandığı; şiire olan ilgisinin yalnızca müstakil manzumelerle sınırlı kalmayıp ilmî eserlerinde de şiiri öğretici bir vasıta olarak değerlendirdiği tespit edilmiştir.

Çalışmada, Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye ait şahsi mecmuanın zahriyesinde açık bir temellük kaydı bulunmasına rağmen kataloglarda müellif bilgisinin yer almadığı tespit edilmiştir. Benzer şekilde varlığı bilinmekle birlikte tespit edilemeyen *Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât* adlı eserin “Akâid Risâlesi” adıyla kaydedildiği; Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye ait temellük kaydını taşımasına rağmen müellif hanesi boş bırakıldığı görülmüştür. Bu kataloglama eksiklikleri, müellifin söz konusu iki eserin uzun süre literatürde tespit edilememesine ve buna bağlı olarak biyografik değerlendirmelerde önemli boşlukların oluşmasına yol açmıştır. Yapılan tetkikler neticesinde her iki eser de tespit edilerek literatüre kazandırılmıştır. Öte yandan Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Efendi Koleksiyonu'nda 00263 numarada kayıtlı mecmuanın Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi'ye ait müellif hattı olduğu belirlenmiş; mecmuada *Esâsü'l-Mu'tekadât fî Havâ'ici'l-Mü'mini ve'l-Mü'minât* ile *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-Îrâdeti'l-Cüz'îyye* adlı eserlerin birlikte yer aldığı ortaya konulmuştur. Ayrıca *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-Îrâdeti'l-Cüz'îyye* üzerine yapılan neşirde mezkûr mecmuanın temellük kaydı ve muhtevası göz

ardı edilerek *Zeylû Risâletü'l-Hâkimiyye fi'l-Îrâdeti'l-Cüz'iyeye* adlı eserin bir nüshası gibi değerlendirildiği ve neşrin müellif hattı nüsha esas alınmadan gerçekleştirildiği görülmüştür. Bu durum, yazma eserlerin kataloglanması ve neşrinde eserde yer alan kayıtlar ile metin muhtevasının birlikte ve titizlikle değerlendirilmesinin gerekliliğini açık biçimde göstermektedir.

KAYNAKÇA

- ALTINAY, Ahmed Refik (1970), “Osmanlı Şeyhülislâmlarının Terâcim-i Ahvâli: Şeyhü'l-İslâm ve Müftü'l-Enâm Esîrî Mehmed Efendi”, *Diyanet İlmi Dergi* (Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi), 9 (96-97), 189.
- ARI, Ferit (2021), *Osmanlı İlmiye Teşkilâtında Kadı ve Müderrislerin İstihdamı (1756–1776)*, Doktora Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir.
- AYAZ, Feyza (2025), *Hanefî Mezhebinde Beyyinelerin Teâruz ve Tercihi (Osmanlı Dönemi Örneği)*, Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, Yalova.
- AYDEMİR, Yaşar (2011), “Biyografi Kaynağı Olarak Mecmualar”, *Prof. Dr. Mustafa İsen Adına Uluslararası Klasik Türk Edebiyatında Biyografi Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Ed. Filiz KILIÇ, Grafiker Yayınları, Ankara, 87-100.
- BABANZÂDE BAĞDATLI İSMAİL PAŞA (1947), *İzahu'l-Meknûn fi'z-Zeyl ala Keşfi'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb*, tsh. Mehmet Şerefettin YATKAYA ve Kilisli Rifat BİLGE, Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara.
- BABANZÂDE BAĞDATLI İSMAİL PAŞA (1951), *Hediyyetü'l-Ârifîn: Esmâ'ü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, tsh. Kilisli Rifat BİLGE ve İbnülemin Mahmud Kemal İNAL, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- BAĞLAN, Süleyman Zeki (2022), *101, 102, 103 ve 104 Numaralı Kazasker Rûznâmçe Defterleri'nin Transkripsiyonu ve Değerlendirmesi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- BEKTAŞ, İhsan (2006), *Esîrîzâde Abdülbâkî Efendi ve Îrâde-i Cüz'iyeye Risâlesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- BEYAZIT, Yasemin (2014), *Osmanlı İlmiye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- BURSALI MEHMED TÂHİR (2016), *Osmanlı Müellifleri*, Haz. M. A. Yekta SARAÇ, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara.
- DEVLET ARŞİVLERİ BAŞKANLIĞI OSMANLI ARŞİVİ (BOA), C..TZ.,150/7482.
- DEVLET ARŞİVLERİ BAŞKANLIĞI OSMANLI ARŞİVİ (BOA), C..ADL,79/4773.

- DİVAN-I HÜMAYUN SİCİLLERİ: Diyarbekir Ahkâm Defterleri – 2 Numaralı Defter (H. 1167–1176 / M. 1754–1763). (2016), Ed. Ahmet Zeki İZGÖER, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Diyarbakır.
- DİVAN-I HÜMAYUN SİCİLLERİ: Diyarbekir Ahkâm Defterleri – 3 Numaralı Defter (H. 1176–1198 / M. 1763–1784). (2018), Ed. Ahmet Zeki İZGÖER, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Diyarbakır.
- DÜZENLİ, Pehlul (2017), Osmanlı Fetvâsında “Muteber Kaynak” ve “Müftâ Bih Mesele” Problemi, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11.22, 9-78.
<https://izlik.org/JA67HX29JH>.
- ERDEM, Sadık (1994), *Râmiz ve Âdâb-ı Zuraîs* (İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks-Sözlük), AKM Yayınları, Ankara.
- ERKUL, Fikriye (2023), *Osmanlı'da Kadılık*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- ERÜNSAL, İsmail E. (2016), *Edebiyat Tarihi Yazıları: Arşiv Kayıtları, Yazma Eserler ve Kayıp Metinler*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- ESİRİZÂDE ABDÜLBÂKÎ EFENDİ (t.y.), *Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-İrâdeti'l-Cüz'îyye* (Yazma eser), Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Koleksiyonu, 03108-001, İstanbul.
- ESİRİZÂDE ABDÜLBÂKÎ EFENDİ (1281), *Mizânü'l-Mudde'îyeyn fî İkameti'l-Beyyinteyn* (Yazma Eser), Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Hasan Paşa Koleksiyonu, 4258, Çorum.
- ESİRİZÂDE ABDÜLBÂKÎ EFENDİ (t.y.), *Zeylû Risâletü'l-Hâkimiyye fî'l-İrâdeti'l-Cüz'îyye* (Yazma Eser), Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 01371-002, İstanbul.
- ESİRİZÂDE ABDÜLBÂKÎ EFENDİ, (t.y.), *Akâid Risâlesi* (Yazma Eser), Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, 00263-001, İstanbul.
- FENER, Alpaslan (2025), “Osmanlı Âlim-Bürokratı İki Kardeşin Entelektüel Mirası: Şeyhülislâm Esîrî Mehmed Efendi ile Esîrî Birâderi Kazasker Mustafa Efendi'nin Şahsî Kütüphaneleri”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 15.2, 563-605.
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1683574>.
- GÜRBÜZ, İncinur Atik (2012), “Şiir Mecmualarının Biyografik Değerine Dair Araştırmalara Ek”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 32, 147-157.
<https://izlik.org/JA55WW55GW>.
- GÜRBÜZ, Mehmet (2011), “Biyografik Değer Bakımından Şiir Mecmuaları”. *Prof. Dr. Mustafa İsen Adına Uluslararası Klasik Türk Edebiyatında Biyografî Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Ed. Filiz KILIÇ, Grafiker Yayınları, Ankara, 315-328. <https://izlik.org/JA45XL29BR>.
- İPŞİRLİ, Mehmet (1995), Esîrî Mehmed Efendi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 390-391.

- İSEN, Mustafa (2011), *Şair Tezkireleri*, Grafiker Yayınları, Ankara.
- KADIOĞLU, İdris (2022), *Diyarbakırlı Lebîb: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı*, Dicle Ünivertesi, 2. Basım, Diyarbakır.
- KARATAŞ, Ali İhsan (2015), “Şeyhülislâm Esîri Mehmed Efendi ve Vakıfları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24.02, 1-43. <https://izlik.org/JA92WJ65XC>.
- KAYAR, Betül (2020), “Osmanlı Yargı Teşkilatında Naib”, *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi*, 1,189-234. <https://izlik.org/JA66ZH52DY>.
- KEMİKSİZZÂDE SAFVET MUSTAFA (2018), *Nuhbetü'l-Âsâr min Ferâ'idi'l-Eş'âr*. Haz. Bilal GÜZEL, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- KESKİN, Mustafa (2006), “Kayseri’de Şeyh İbrahim Tennuri Vakfıyla İlgili Osmanlı Arşiv Belgeleri” *VIIIth International Congress on the Economic and Social History of Turkey : papers = VIII. Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi : bildiriler [International Congress on the Economic and Social History of Turkey (8. : 1998 : Bursa)= Uluslararası Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi (8. : 1998 : Bursa)]*, Ed. Nurcan ABACI, Lulu Press, Morrisville.
- KORKMAZ, Ömer (2021), *Usul Hukukunda Karşıt Delillerin Tercihi (Mîzânü'l-Müdde'ıeyn Örneği)*, Akademisyen Kitabevi, Ankara.
- KOŞMAZ, Seyfullah (2025), Hâmid’in Şiir Mecmuası (Milli Ktp. Yz B 786) ve Bu Mecmuadaki Yayınlanmamış Şiirler, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 53, 251-292. <https://izlik.org/JA72UB83WT>.
- KÖKSAL, M. Fatih (2011), “Biyografik Kaynak Olarak Şiir Mecmuaları ve Kastamonulu İshâk-zâde Fevzi Mecmuası”, *Prof. Dr. Mustafa İsen Adına Uluslararası Klasik Türk Edebiyatında Biyografi Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Ed. Filiz KILIÇ, Grafiker Yayınları, Ankara, 449-469.
- KURU, Levent (2016), *Kazasker Ruznamçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli’de Kadılık Müessesesi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- KURU, Levent (2020), *Osmanlı İlmiye Tevcihâtı (1693-1725)*, Paradigma Akademi, Çanakkale.
- KURU, Levent (2022), *Kazasker Rûznamçelerine Göre Osmanlı İlmiye Teşkilatında Rumeli Kazaları ve Kadıları (XVIII. Yüzyılın İlk Yarısı)*, Paradigma Akademi, Çanakkale.
- MEHMED FAHREDDİN BURSAVÎ (2018), *Gülzâr-ı İrfân*, nşr. Bilal GÜZEL, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.
- MEHMED HASİP EFENDİ (2015), *Hayrabolulu Hasib Divanı*, nşr. Ramazan EKİNCİ ve Suat DONUK, Kitap-Cafe Serüven, Ankara.
- MEHMED SÜREYYA (1996), *Sicill-i Osmanî*, Haz. Nuri AKBAYAR, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

- MENTEŞ, Serap (2019), *Ahmet Rifat'ın Devhatü'l-Meşâyiḥ Ma'a Zeyli (Metin-İnceleme)*, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale.
- MÜSTAKİMZADE SÜLEYMAN SA'DEDDİN [1175], *Mecelletü'n-Nisâb fî'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb* (Yazma Eser), Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Koleksiyonu, 00628, İstanbul.
- ÖNER, Muhammed Furkan (2025), *1164 Numaralı ve 1748/1749 Tarihli Rumeli Atik Hurûfât Defteri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- RUMELİ SADÂRETİ MAHKEMESİ 272 NUMARALI SİCİL (H. 1171–1172 / M. 1758) (2019), Haz. Salih KAHRİMAN ve Mümin YILDIZTAŞ, Ed. Coşkun YILMAZ, Proje Yöneticisi: M. Akif AYDIN, İstanbul Büyükşehir Belediyesi – Kültür A.Ş.; İstanbul Medipol Üniversitesi, İstanbul 74/402.
- SEVİNDİ, Emine (2024), *Osmanlı Yargılama Hukukunda Beyyinelerin Tercihî: Melceü'l-Kudât ve Şeyhülislâm Fetvaları Çerçevesinde*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- ŞEYHÎ MEHMED EFENDİ (2018), *Vekâyi'u'l-Fudalâ (Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli)*, Haz. Ramazan EKİNCİ, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.
- TANYILDIZI, Recep Tayyip (2026), *1191 Numaralı ve H. 1166-1179 / M. 1752-1765 Tarihli Rumeli Mahlûṭ Hurûfât Defteri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- UŞŞÂKİZÂDE SEYYİD İBRÂHİM HASÎB EFENDİ (2017), *Zeyl-i Şakâ'ik: Uşşâkizâde'nin Şakâ'ik Zeyli*, Haz. Serhat AKALIN, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.
- YANCI, Ülkü (2017), *18. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Medrese Teşkilatı*, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- YILDIRIM, Alper (2014), *Müstakimzade Süleyman Saadeddin'in Devhatü'l-Meşâyiḥ: Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*, Yüksek Lisans Tezi, Mustafa Kemal Üniversitesi, Hatay.
- YİĞİT, Rukiye (2021), “Mîzanü'l-müdde'îyeyn fî-ikâmeti'l-beyyineteyn Adlı Eserin Aidiyet Problemi”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 11.9, 389-400. <https://izlik.org/JA57DC43BL>.
- ZÜLFE, Ömer (2011), *Biyografik Bilgiler Açısından İki Nazire Mecmuası, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4.18, 151-169.
- 195 NOLU MARDİN ŞER'İYE SİCİLİ: BELGE ÖZETLERİ VE MARDİN (2006), Proje Koordinatörü: İbrahim ÖZCOŞAR, Haz. Kenan Z. TAŞ, İbrahim ÖZCOŞAR, Hüseyin H. GÜNEŞ, Veysel GÜRHAN, Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi, Mardin.

EKSARHANENİN KURULUŞUNDAN KİLİSELER KANUNUNA: BULGAR ORTODOKSLARININ RUM PATRİKHANESİ KARŞISINDA MEŞRUIYET VE VARLIK MÜCADELESİ

*From the Establishment of the Exarchate to the Churches Law: The Struggle
for Legitimacy and Existence of the Bulgarian Orthodox Community Against
the Greek Patriarchate*

Bülent ATALAY*

ÖZ: Bulgarların tarihî serüveni, Türk kültür havzasından uzaklaşıp Slav dairesine girmeleri ve Ortodoksluğu benimsemeleriyle yeni bir evreye girmiştir. Osmanlı fethinden sonra yüzyıllarca Fener Rum Patrikhanesi'nin tahakkümünde yaşayan bu Bulgar Ortodokslar, Fransız İhtilalinin tetiklediği milliyetçilik rüzgârlarıyla birlikte, kendilerini “Rum” addeden katı zihniyete karşı bir uyanış başlatmışlardır. Bu süreçte Patrikhanenin, nüfuzunu kaybetme korkusuyla artırdığı baskılar, Bulgarların varlık mücadelesiyle doğru orantılı bir şiddete dönüşmüştür. Patrikhane, sahip olduğu imtiyazları istismar ederek hem maddi hem de manevi şiddete başvurarak; dünya ve ahiret korkusu salmış, günah ve sevap kavramlarını birer siyasi baskı aracına dönüştürmüştür. Özellikle Rumları ve diğer Ortodoks unsurları Bulgarlara karşı kışkırtan, köklü olduğu kadar kibirli de olan bu yapı, dini sorumluluklarını ihmal ederek tamamen siyasi bir hakimiyet hedefine yönelmiştir. Bu baskı ikliminde Bulgarlar, oldukça stratejik bir yol izlemişlerdir. Karşılarında Osmanlı İmparatorluğu'nun en köklü kurumlarından birinin bulunduğu bilinciyle, bir yandan eğitim ve ibadet dilinin Bulgarca olması için mücadele vermiş, diğer yandan devlete olan sadakatlerini her fırsatta hissettirerek Bâbüâli'nin itimadını kazanmayı başarmışlardır. Küçük bir Papazevinden başlayan bu kurumsal inşa süreci, devletin adaletine sığınarak elde edilen Eksarhlık Fermanı ile hukuki bir zaferle taçlanmıştır. Bu mücadelede Bulgarlar Rusya'nın desteğini alırken, Batılı devletler ise “Helenperestlik” duygularıyla Patrikhanenin ve Rumların haksız uygulamalarına dahi göz yummuşlardır. Sonuç olarak, Patrikhanenin tüm engelleme girişimlerine rağmen Bulgarlar; dinî, kültürel ve nihayetinde siyasi bağımsızlıklarına giden yolu sabırla örmüşlerdir. Kilise ve Mektepler Kanunu gibi hukuki zeminleri ustalıkla kullanarak elde ettikleri bu üstünlük, sadece bir mezhep ayrışması değil, bir halkın varlık ve bağımsızlık ilanı olmuştur. Patrikhane, görünürde dinî gerçekte “millî” ve “yayılmacı” hedeflerinden hiçbir zaman vazgeçmezken; Bulgar Ortodokslar

* Dr., Trakya Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Ana Bilim Dalı, Edirne, bulentatalay@trakya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3338-3098



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 14.01.2026

Kabul Tarihi / Accepted: 26.05.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

geçmişin acı tecrübelerinden ders çıkararak hem dinî hem de millî bağımsızlıklarını tescil ettirmiş bir toplum olarak tarihteki yerlerini sağlamlaştırmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Türk, Bulgarlar, Ortodokslar, Osmanlı İmparatorluğu, Patrikhane, Eksarhane

ABSTRACT: The historical journey of the Bulgarians entered a new phase when they moved away from the Turkic cultural basin, entered the Slavic sphere, and adopted Orthodoxy. Living for centuries under the hegemony of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople following the Ottoman conquest, these Bulgarian Orthodox Christians initiated an awakening against the rigid mentality that classified them as “Rum” (Greek), fueled by the winds of nationalism triggered by the French Revolution. During this process, the pressures increased by the Patriarchate out of fear of losing its influence turned into a violence directly proportional to the Bulgarians' struggle for existence. Exploiting its privileges, the Patriarchate resorted to both material and spiritual violence, instilling fear of this world and the hereafter, and transforming the concepts of sin and reward into tools of political oppression. This structure, deeply rooted yet arrogant, provoked the Greeks and other Orthodox elements against the Bulgarians, neglecting its religious responsibilities and focusing entirely on the goal of political dominance. In this climate of oppression, the Bulgarians pursued a highly strategic path. Conscious of the fact that they were facing one of the most deep-rooted institutions of the Ottoman Empire, they fought for education and worship to be conducted in Bulgarian, while simultaneously succeeding in gaining the trust of the Sublime Porte by demonstrating their loyalty to the state at every opportunity. This process of institutional building, which began with a small parish house, was crowned with a legal victory through the Edict of the Exarchate, obtained by seeking refuge in the justice of the state. In this struggle, while the Bulgarians received support from Russia, Western states turned a blind eye even to the unfair practices of the Patriarchate and the Greeks due to their “Philhellenic” sentiments. Ultimately, despite all the attempts of the Patriarchate to obstruct them, the Bulgarians patiently paved their way to religious, cultural, and eventually, political independence. This superiority, achieved by skillfully utilizing legal foundations such as the Law on Churches and Schools, was not merely a sectarian schism but the declaration of a people's existence and independence. While the Patriarchate never abandoned its ostensibly religious but in reality “nationalist” and “expansionist” goals, the Bulgarian Orthodox, having learned from the bitter experiences of the past, solidified their place in history as a society that registered both its religious and national independence

Keywords: Turks, Bulgarians, Orthodox Christians, Ottoman Empire, Patriarchate, Exarchate

Cite as / Atıf: ATALAY, B. (2026). Eksarhanenin Kuruluşundan Kiliseler Kanununa: Bulgar Ortodokslarının Rum Patrikhanesi Karşısında Meşruiyet ve Varlık Mücadelesi. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 439-472. <https://doi.org/10.33207/trkede.1863466>

Yayın Tarihi 17 Temmuz 2026

Hakem Sayısı Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi)
İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem

Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind
Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Komşularıyla sürekli sorunlar yaşayan İsrailoğulları, Filistin ve çevresinde Büyük İskender ve ardıllarının hâkimiyetinde inançlarına müdahale edilmeksizin yaşamış (Alpaslan, 2020: 65), Roma İmparatorluğu devrinde de varlıklarını sürdürmüşlerdir (Çoban, 2013: 14, 21-24). Bu süreçte Musevilikten kopan ve Roma'nın dinî düzeni içerisinde belirsiz bir hâlde

bulunan Hristiyanlar, sapkınlıkla suçlanarak baskı gördükleri bu çetin süreçte ayakta kalmak için sabırla beklemişlerdir (Sönmez, 2020: 1918-1931). Bunlar miladi 70 yılında Süleyman Mabedinin yıkılmasıyla, inançlarının yayılacağı umuduyla heyecana kapılmışlardır (Güngör, 2017: 60-72). Roma'daki kargaşadan bunalan halkın durumu ile Hristiyanlığın; boyun eğmeyi, sabır ve tevekkülü telkin etmesi idarecilerin dikkatini çekmişse de III. Yüzyılın ikinci yarısına kadar resmî bir mabetleri bulunmazken; İmparator Konstantin döneminde mabetlerin meşruluğunun kabulü (Kaymaz, 2014: 214-216, 231-234) ve 313 Milano Fermanı ile engellerin kalkması, dinin yayılmasını hızlandırmıştır (Kozan, 2018:126).

Nitekim Hristiyanlığın, 380 yılında I. Theodosios tarafından devlet dini ilan edilerek konumunun güçlendirilmesi; dinî olmanın yanında idari ve siyasi bir güç merkezi haline gelerek uzun yıllar sürecek sarsılmaz bir iktidar ortağı olma sürecini başlatmakla kalmamış (Demir, 2019: 145), ruhban sınıfın haddinden fazla güç devşirmesinin de önünü açtığından sadece Hristiyanlığın bünyesinde değil, Ortodoksluğun kendi içerisinde de bitmek bilmeyen mezhep mücadelelerini beraberinde getirmiştir. Devletin yetersiz kaldığı an ve alanlarda insanları kaderci ve teslimiyetçi bir mantık ve ahiret tehdidiyle itaate zorlayan din, aynı zamanda İmparatorluğu bir “mezhepler mezarlığına” dönüştüren tartışmaları körüklemiştir. Böylelikle Roma ülkesinde ve sonrasında hâkimiyet kuran diğer devletlerde de devam edecek derin bir din-devlet tartışmasının önünü açmakla kalmamış (Çoban, 2013: 14, 21-24), ayrıca Hristiyanlık tarihinin, yalnızca inanç ayrılıklarının değil, aynı inanca mensup farklı milletlerin çatıştığı bir “kiliseler arası mücadeleler tarihi” halini almasına sebep olmuştur (Tacan, 2003: 90-91).

Roma İmparatorluğu 395'te ikiye ayrılırken Hristiyanlığın mezheplere bölünmesinin de önü açılmış (Çapan ve Güvenç, 2017: 632) ve kurumların yeniden yapılandırılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Bu süreçte Roma Piskoposu Papa ile İstanbul Piskoposu Patrik, 381'deki İkinci Konsülde denk sayılmış (Taşçı, 2024: 381); bu durum 451 Kadıköy Konsülü ve V.-VII. yüzyıllardaki toplantılarda onaylanmıştır. Böylece İskenderiye, Antakya, Kudüs, Roma ve İstanbul Hristiyan dünyasının kutsal merkezleri kabul edilmiştir (Demir ve Çurku, 2020: 67). Fakat Doğu'daki üç merkezin Müslümanların hâkimiyeti altında olması, Roma ve İstanbul arasındaki rekabeti sertleştirmiştir (Tacan, 2003: 91-92).

1.Tuna Bulgarlarında Millî ve Dinî Dönüşüm: Türklükten Slavlığa, Tengricilikten Ortodoksluğa Geçiş Süreci

Roma İmparatorluğu'nun değişim sancıları çektiği dönemde, Türk dünyasında da hareketlilik hakimdi. Türkçede “karışık” anlamına gelen Bulgar adıyla anılan topluluğa ilk kez V. yüzyılın son çeyreğinde Karadeniz'in kuzeyinde rastlanmıştır. Bunlar, Attila sonrası dağılan Hunlar ile Güney Rusya'daki Oğuzların birleşmesinden oluşmuştur (Tacan, 2003: 91). Bulgarlar arasında Hristiyanlığın izleri VI. asırdan itibaren görülmüş; VII. asırda ise Bulgar Hanı Kubrat bu dini kabul etmiştir (Özkan, 2023: 5-6). VII. yüzyılda Göktürklerin zayıflamasıyla yayılan Bulgarlar, 635'te Büyük Bulgar Devleti'ni kurmuş; ancak Hazarların saldırıları ve iç mücadeleler sonucu 680 yılında yıkılmışlardır (Koç, 2021: 62, 68, 81-82). Bu mirasın devamı olarak 681'de kurulan Tuna Bulgar Devleti (Beyoğlu, 2007: 36-38), Doğu Roma'yı haraca bağlayacak bir güce ulaşmıştır. Bu bakımdan 681 yılı, Bulgar tarihinin gerçek miladı kabul edilir. Göktürklerin yerini alan bu yeni devlet (Kafesoğlu, 1992: 135-140), Doğu Roma için bazen “daimî bir tehdit” bazen “vazgeçilmez bir müttefik” olmuş; üç yüzyıl boyunca varlığını sürdürmeyi başarmıştır (Bilgiç, 2013: 262).

IX. yüzyılda Doğu Roma'da yaşanan ikonoklazm hareketi, Roma ve İstanbul Kiliseleri arasındaki bağları kopma noktasına getirmiştir (Yaman, 2022: 9, 11, 13). Bu iki güç odağı arasındaki çekişmenin ortasında kalan Bulgar Hanı I. Boris, devletin bekası için 864 yılında Hristiyanlığı seçmiştir (Ergan, 2020: 610-639). İstanbul Kilisesi'nin nüfuz mücadelesini kazandığı bu süreçte (Tacan, 2003: 94) Slavca kilise dili hâline gelmiş (Engin, 2017: 52) ve Turanî bir kavim olan Bulgarlar, farklı bir kültür dairesine girmeye başlamışlardır (İliev, 2017: 158-159). Bu tarihî tercihin zamanla eğitim dilini de kapsaması; Bulgarların Tengricilikten Hristiyanlığa, Türklükten Slavlığa geçişini hızlandırmış (Yıldırım, 2021: 5, 7, 14-15) ve Ortodoks-Slav kimliğinin inşasında öncü rol oynamalarını sağlamıştır (Mehtioğlu, 2024: 62-65). Ayrıca bu dönüşüm, Rusların Hristiyanlık ile tanışmasına zemin hazırlayarak Doğu Avrupa'nın kaderini değiştirmiştir (Özkan, 2023: 23).

Doğu Roma'nın Ortodoksluk üzerinden kendilerini kontrol etme çabasını fark eden Bulgarlar, 866 yılında Papa'dan Latin rahipler talep ederek stratejik bir karşı hamle yapmışlardır. Bu durum rekabeti körüklerken; Bulgarları kaybetmekten çekinen Doğu Roma, Bulgar Başpiskoposluğunu tanımak zorunda kalmıştır. 870 yılındaki İstanbul Konsülünde Bulgar Kilisesi'nin Doğu Roma'ya bağlı bir piskoposluk olduğu kabul edilince (Çapan, 2021: 128-133), Batı Roma'nın Balkanlar'daki nüfuz hayalleri sona ermiştir.

Simeon (893-927) döneminde Slav kökenli ruhbanın güçlenmesiyle Türk kültüründen kopan Tuna Bulgarları, Slav kültürünün yayılmasında tarihî bir rol üstlenmişlerdir. Bu süreçte iki Roma arasındaki çekişmeden yararlanan Bulgarlar, her iki tarafın da kabul ettiği bir patriklik makamı elde ederek zeminlerini sağlamlaştırmışlardır (Norwich, 2013: 72, 84-85, 112-113). Bulgarlar, Kiril alfabesini benimseyerek dâhil oldukları kültür dairesini kalıcı hale getirmiş; bu tercih millî kimliklerinin inşasında temel taş olmuştur (Özkan, 2025: 48, 53-57, 60).

X. yüzyılda Ortodoksluğu ve Slavlaşmayı tamamen özümsemelerine rağmen Bulgarlar, XI. yüzyıla gelindiğinde zayıflayarak Doğu Roma hâkimiyetine girmişlerdir. Bu siyasi çöküşle birlikte Bulgar Kilisesi de bağımsızlığını kaybederek İstanbul Patrikliğine bağlı özerk bir yapıya dönüşmüştür (Jelavich, 2013: 17-19). Ancak Bulgar devletinin yeniden bağımsızlığını kazanmasıyla Tırnova Patrikliği tesis edilmiş ve Bulgar Kilisesi, İstanbul'dan tekrar ayrılmıştır (Yılmaz, 2019: 395). Bulgarlar, Doğu Roma ile ilişkilerinde zaman zaman Kiev Knezliğinden destek alırken (Koçak ve Özkan, 2015: 377-380); Doğu Roma İmparatorları bu tür ittifakları engellemek için Bulgar Hanlarını unvanlarla taltif ederek veya tehdit yoluyla denetim altında tutmaya çalışmışlardır (Tolan, 2023: 2-4). Buna rağmen, XII. yüzyılın sonlarına doğru Doğu Roma'nın zayıflamasını değerlendiren Bulgarlar, hâkimiyetlerini tam anlamıyla tesis etmiş ve bağımsızlıklarının dinî simgesi olan kendi kiliselerine yeniden kavuşmuşlardır (Lamb, 2010: 14-15). Batı Roma/Latinler, 1204'te Doğu Roma'ya saldırarak İstanbul merkezli bir Latin İmparatorluğu kurmuş; 1261'e kadar süren bu dönemde Bulgar Ortodoksları ağır zulümlere uğramışlardır (Michaud, 2011: 108-109). Bu süreçte II. Bulgar Krallığı, Latin hâkimiyetine direnerek bu yapının güçlenmesini geciktirmiştir (Geyik, 2022: 25-33). Aynı dönemde Papalığın otoritesini tanımak zorunda bırakılan Bulgar Kilisesi, İstanbul'daki Latin işgalinin sona ermesiyle tekrar İstanbul Patrikliğine bağlı özerk bir yapıya dönüşmüştür. Yaşanan itikadi çatışmalara ve kurulan ittifaklara rağmen Bulgar Kilisesi, Ortodoks Slav dünyasında ilk millî kilise kimliğini kazanan kurum olarak tarihe geçmiştir (Yıldırım, 2003: 230).

2. Müzmin ve Mutaasıp Vesayetten Mutedil ve Muasır Himayeye Kurumsallaşma ve Meşruiyet Sürecinin “Sonuç Belgesi”: Eksarhlık Fermanı ve İlanında Rusya’nın Etkisi

2.1. Ruhani Prangadan Millî Kimliğe: Bulgar Ortodoksların Patrikhaneden Kopuş Sürecinde Papazevinden Eksarhaneye Giden Yol

Bulgar Kilisesi, 864 yılındaki tesisinin ardından Çar Simeon döneminde (893–927) patriklik statüsüne kavuşarak varlığını sürdürmüştür. Osmanlı İmparatorluğu'nun 1393'te Bulgar topraklarını fethinden sonra da Bulgar çarlarının ruhban sınıfına tanıdığı imtiyaz ve muafiyetler devletçe muhafaza edilmiştir (Kenanoğlu, 2004: 71-73). XV. yüzyılın ortalarında Osmanlıların Balkanlarda kalıcı bir vatan kurma hamleleri, Avrupa'da büyük korku yaratarak Doğu ve Batı kiliselerini mecburi iş birliğine itmişse de tam bir birleşme sağlanamamıştır. İstanbul'un fethi öncesinde, Batı yardımı karşılığında Aralık 1452'de Ayasofya'da Katolik usulü ayine izin verilmesi, bu birleşmeye karşı olan Patrik II. Athanasios'un istifasına yol açmıştır. Fetihden sonra Fatih Sultan Mehmed, İstanbul'u Roma'nın ihtişamlı dönemlerindeki gibi siyasi ve dini bir merkeze dönüştürme vizyonu ile hareket etmiştir. Padişah, boş olan Patrikliğe; Katolik dünyasıyla birleşmeyi reddedenlerin başında gelen Gennadios Skolarios'u, geniş imtiyazlar ve görkemli bir törenle tayin etmiştir (Decei, 1953: 99-116).

İstanbul'un fethiyle Bulgar Patrikliği lağvedilmiş ve Bulgar Ortodokslar, Rum Ortodoks Patrikhanesi'ne bağlanmışlardır. Bu süreçte Bulgar Patrikliğinin devamı niteliğindeki Ohri Başpiskoposluğu, özerk bir merkez olarak kabul edilse de Rum Patrikhanesi'nin nüfuzu altında kalmıştır (Norwich, 2013: 211). Rum Patrikhanesi'nin, Bulgar ruhban sınıfını değiştirme ve ayin dilini Rumca ile ikame etme çabaları, Balkanlar'daki gayri Rum Ortodoksları Hellenleştirme gayesini ortaya koymuştur. Bu durumu tehdit olarak algılayan Bulgar din adamları, rahatsızlıklarını ilgili mercilere bildirmişlerdir (Sancaktar, 2011: 38-39). Patrikhanenin Bulgarların Rum olduğu iddiasındaki ısrarı ve baskıları, Bulgar Ortodokslar arasında millî bilincin dinî aidiyetin önüne geçmesine yol açmıştır. XVII. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Rumlaştırma faaliyetlerine tepki olarak Bulgarlarda ayrılma fikri olgunlaşmış ve millî kilise talepleri güçlü bir akıma dönüşmüştür (Türkan, 2012: 135-136). XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başlarında baskıların artmasına karşılık Bulgarlar, Rum papazları bölgelerinden kovmaya kadar varan sert tepkiler göstermişlerdir. Fener Patrikhanesi'nin ruhani prangalarını parçalamak ve resmî bir himaye ve sıyanet arayışıyla

Katolikliğe geçmeyi dahi göze almışlarsa da millî kiliselerine kavuşma kararlılıklarından hiçbir surette vazgeçmemişlerdir (Seyfeli, 2011: 165).

Osmanlı İmparatorluğu'nda tebaanın mezhep değiştirmesi teamül olarak tasvip edilmese de bu geçişlere tam engel olunamamıştır. Bu muhafazakâr yaklaşım, Sünni mezhepler arasındaki geçişlerde de uygulanmaya çalışılmış; ancak konudaki hukuki belirsizlikler ancak 25 Ekim 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Karamâmesi ile çözüme kavuşmuştur (İnanır, 2019: 12, 15). XVIII. yüzyıldan itibaren ivme kazanan mezhep değiştirme hareketlerine Hristiyan cemaatler de olumsuz yaklaşmıştır. Vakanüvis Çelebizâde İsmail Asım Efendi, bu durumu Batı kaynaklı bir sorun olarak gördüğünden “illet-i frengi” (Frenk hastalığı) olarak nitelendirmiştir (Araz, 2017: 4-5). Patrikhane'nin endişeleri üzerine 1722'de Katolikliğe geçişi yasaklayan bir ferman çıkartılsa da bu yasak zamanla etkisini yitirmiştir. XIX. yüzyıla gelindiğinde artan huzursuzluk üzerine Rum Patriği, 1834'te Sultan II. Mahmud'a mezhep değiştirmeyi yasaklayan yeni bir ferman ilan ettirmeyi başarmıştır. Yaklaşık on yıl yürürlükte kalan bu yasak; Rus baskısına karşı denge kurmak isteyen İngiltere ve Fransa'nın diplomatik girişimleri neticesinde, 1844 yılında fermanın ilgasıyla son bulmuştur (Atalay, 2020: 298-299).

Tanzimat Fermanı'nın adalet ve eşitlik ilkeleriyle çelişen bu yasağın kalkması, Patrikhanenin otoritesini zayıflatırken Bulgarların hareket alanını genişletmiştir. Nitekim Rum ruhbanının taşradaki istismarları ve Bulgar Ortodokslar üzerindeki baskıları, Bulgarların millî varlığını tehdit etmekteydi (İnalcık, 1992: 18-20). Yasağın kalkışı, bu baskı sarmalından kurtulmak isteyen Bulgarlar için stratejik bir kazanım olmuştur (Şentürk, 1992: 48-50). Rum Ortodoks Patriği, “eşitler arasında birinci” konumunu ve imtiyazlarını cemaat nüfusu sayesinde koruyabildiğinden; 1844'te mezhep değiştirme yasağının kalkması, nüfus kaybı ve kudretin azalması riski nedeniyle Patriği derin endişeye sevk etmiştir. XIX. yüzyıl milliyetçilik akımıyla harekete geçen Bulgarlar ise Avrupa'nın Yunan yanlısı tutumu nedeniyle Batı desteğine temkinli yaklaşmış; Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilerini bir denge siyaseti üzerine kurmayı tercih etmişlerdir. Bu dönemde hem Bâbîâli hem de Bulgar cemaati modernleşmenin baskısı altındaydı. Bulgarlar; Katoliklik düzleminde Fransa ve Avusturya'yı, Rum Ortodoks nüfuzuna karşı ise Fener Patrikhanesi ile Rusya'yı son derece temkinli bir dengede tutarak, gerek mevcut gerekse muhtemel tüm prangaları ve maruz kaldıkları müzmin, mutaassıp vesayet odaklarını bertaraf etmeyi temel bir strateji hâline getirmişlerdi (Seyfeli, 2011: 162).

Bu mücadele girdabında Bulgar piskoposları, nüfus çoğunluğuna sahip oldukları bölgelere kendi papazlarının tayin edilmesi konusunda Bâbîâli nezdinde ısrarcı olmuşlardır. 5 Mayıs 1846'da Sultan Abdülmecid'e sundukları arzuhâlle, Patrikhanenin yetki istismarından doğan mağduriyetlerinin giderilmesini talep etmişlerdir. Bulgarlar, bu süreçte mezhep değiştirme yasağının kalkmasına sıcak bakmayan Rusya'nın desteğini alamamışlardır. Bu yalnızlık içinde tek dayanaklarının Bâbîâli olduğunu kavrayarak, sorunlarını doğrudan Padişah'a iletebilmeyi bir teselli kaynağı görmüşlerdir. 25 Mart 1849'da Sadarete gönderdikleri heyetle millî kilise taleplerini yinelemişlerdir. Bâbîâli, o aşamada müstakil bir Bulgar kilisesine henüz izin vermese de 9 Ekim 1849'da İstanbul Fener'de bir papazevi/metoh kurulmasını kabul etmiştir. Kısa vadede Patrikhaneye karşı bir denge unsuru oluşturmak amacıyla bu kararı almış olsa da uzun vadede bağımsız Bulgaristan'a giden yolda önemli bir taviz verdiğinin farkında olup olmadığı belirsizdir (Refik, 1341: 73-76).

İlk binası Ortaköy'de olan papazevi, bir yangın sonrası Şişli'ye taşınmış; 19. asrın sonlarına doğru bu merkezin çevresinde kilise, hastane, ruhban mektebi ve mezarlık gibi yapılar tesis edilmiştir. Bu kurumlar, İstanbul'daki Bulgar nüfusunun artmasında kilit rol oynamıştır. Bulgarlara ait ilk okulun temeli ise 1849'da Stefan Bogoridi'nin bağışladığı Haliç kıyısındaki arsa üzerine atılmıştır. Bulgar kaynaklarında "Metoh" olarak anılan 25 odalı bu yapının asıl amacı hacıların ihtiyaçlarını karşılamaktır; ancak binanın birinci katı, 1857 yılından itibaren Bulgar cemaatinin önemli bir eğitim merkezine dönüştürülmüştür (Şenyurt, 2018: 275-277, 288). Ortaköy'deki Bulgar Eksarhhanesinin yangınla kullanılamaz hale gelmesi üzerine, Şişli'de yeni bir bina için arsa arayışı başlamıştır. 1894'te Emlâk-ı Hümayun üzerinden başlatılan tetkikler sonucunda, devletin sadık tebaayı ödüllendirme ve Fener Patrikhanesini dengeleme politikasıyla süreç hızlandırılmıştır. Müslüman ahalinin muhtemel itirazlarını önlemek amacıyla; yabancı temsilciliklerin ve gayrimüslim nüfusun yoğun olduğu Şişli bölgesi tercih edilmiştir. Nihayet 15 Mayıs 1907'de, Eksarh Efendinin talebiyle Bulgar Hastanesi civarındaki arsa satın alınmıştır. Çevrede Hristiyan hanelerinin ve Bulgar kurumlarının bulunması, buranın Eksarhane inşası için en uygun yer kabul edilmesini sağlamıştır (Şenyurt, 2023: 175-204).

Bulgarların, özellikle Balkanlar'da Ortodoksluğun yayılmasındaki katkıları büyük olsa da Fener Patrikhanesi ve Rum cemaati nezdinde sürekli dışlanmış; yoğun baskı ve tehditlere maruz kalmışlardır. İstanbul'daki Papazevinin resmen onaylanması, Bulgarların ayrı bir cemaat ve millet olarak

tanınması yolunda tarihî bir dönüm noktası olmuştur. Bu gelişme, “tüm Ortodokslar Rum'dur” anlayışını yıkarak Bulgarlar arasındaki kimlik belirsizliğini gidermiştir. Zira XIX. yüzyıl Balkanlarında Rum Patrikhanesi'nin dinî otoritesi, Rum kültürünün diğer Ortodoks milletler üzerinde kurduğu millî baskının dayanağı haline gelmişti (Güllü, 2021: 156-157). Tanzimat Fermanı ile başlayan değişim süreci, 1856 Islahat Fermanı ile yerleşik yapıyı temelinden sarsmıştır. Patrikhanenin tek merkez olma iddiasına karşı çıkan Bulgarlar için Hilaryon'un, 5 Ekim 1858'de İstanbul Bulgar Kilisesi Piskoposluğuna tayin edilmesi; baskıcı yapının çöküşünü müjdeleyen önemli bir adım olmuştur. Bu gelişme, Rum olmayan diğer Ortodoks topluluklarda da millî bilinç arayışını tetiklemiştir. Patrikhanenin müdahale alanının diğer gruplara da yönelecek olması, Bulgarların üzerindeki yükün hafifleyeceği ve daha geniş bir hareket alanı bulabilecekleri ümidini güçlendirmiştir (Peremeci, 1942: 198).

Bu meydan okumayı kabullenemeyen Patrik Kirollos, bir nikâh törenini bahane ederek Bulgar papazlarını aforoz etmiş ve 12 Temmuz 1859'da Papazevini kapatmıştır. Baskılar üzerine Metropolit İlarion Makariopolski öncülüğünde birleşen Bulgarlar, Rum Patrikhanesi'nden kopma kararlılığını ilan etmişlerdir. Nihayet 3 Nisan 1860'taki Paskalya Ayininde tarihî bir kırılma yaşanmıştır. Ayin sırasında Rum Patriği'nin adının anılması gereken bölümde cemaat, “Patriği zikretme, Sultanı zikret!” nidalarıyla tepki göstermiştir. Bunun üzerine Makariopolski; önce Padişah'ın, ardından eski Bulgar piskoposlarının adlarını anarak Fener Patrikhanesi'nin meşruiyetini tanımadıklarını resmen ilan etmiştir (Tuğlacı, 1984: 69-70). Bazı Bulgarlar, tepkilerini göstermek adına Ermeni Kilisesi'ni ziyaret ederek Rum Ortodoks serpuşu yerine Ermeni Katolik külâhını tercih edebileceklerini sergilemişlerdir (Şentürk, 1992: 216-219). Bâbîâli, toplumsal huzurdan endişe etse de Patrikhaneye karşı bir denge unsuru oluşturmakta kararlıydı. Bu doğrultuda, Bulgar Katolik cemaatinin teşkili için Papa ile kurulan temaslara destek vermiş ve 1861'de Josif Sokolski'nin Bulgar Katolik Başpiskoposu olarak tanınmasını sağlamıştır. Bu gelişmeden memnuniyet duyan Fransa da Bulgarlara destek vermeye başlamıştır. Osmanlı yönetimi, Katolik Bulgarları resmen tanıırken tarafları sükûnete davet etmişse de mevcut gerginlikte köklü bir değişim yaşanmamıştır (Türkan, 2022: 620-622).

2.2. Dinî Tahakkümün Tasfiyesinin Tasdik ve Meşruiyet Vesikası Olarak 1870 Eksarhlık Fermanı ve İlanında Rusya'nın Rolü

Patrikhanenin nüfuzunu kaybetmesi ve Bulgarların davalarında ilerleme kaydetmesi, onların kararlılığını ve Bâbîâli'ye olan güvenlerini artırmıştır.

1866 yılına gelindiğinde, milli kilise taleplerini Tırnova Patrikliğini canlandırma arzusuyla birleştirmeleri, bağımsız bir milli devlete ilerleme hedeflerini de açığa çıkarmıştır. Bulgarların, yoğun oldukları bölgelerin Padişah'a bağlı özerk bir krallığa dönüştürülmesi talebi Bâbiâli tarafından reddedilmiştir. Buna rağmen Osmanlı yönetimi, gergin Türk-Yunan ilişkilerini de dikkate alarak Bulgarlara karşı ölçülü ve dengeleyici tutumunu sürdürmüştür (Iorga, 2005: 461). 1868 yılının Ekim ayında milli kiliseleri olacak Eksarhlık henüz kurulmamış olsa da Bulgarlar mücadeleye devam etmişlerdir. Nihayet 10 Mart 1870 tarihinde Sultan Abdülaziz'in fermanının yayımlanmasıyla Bulgarlar, kendi milli kiliselerini kurma hakkını elde ettiler. Bu gelişme, Balkanlar'daki Bulgar varlığının resmen tescil edilmesi anlamına geliyordu (Lütfi Efendi, 1988: 91-92).

Bu fermanla Bulgar Eksarhlığı ruhani bir kurum olarak kurulmuş (BOA, İ. Bul., Nr. 104, 1870); böylece Bulgar Ortodoksların dini yetki ve sorumlulukları Fener Patrikhanesi'nden Eksarhlığa devredilmiştir. Fermanla, Eksarhın görevini bağımsızca yerine getirebilmesi için Patriğin kuruma müdahalesi yasaklanmıştır. Hiyerarşik bağın korunması amacıyla dualarda Patriğin isminin anılması ve Eksarhın seçildikten sonra Patrikçe onaylanması şart koşulurken, mezhepsel konularda eş güdüm vurgulanmıştır. Yetki sınırlarına dair ise nüfusunun üçte ikisi Bulgar olan bölgelerin, talep etmeleri durumunda Eksarhlığa bağlanabilme hakkı yasal güvenceye alınmıştır (BOA, Y.A. HUS, 377/92-1, 1897). Bu düzenlemelere rağmen Makedonya'da Eksarhlık ile Patrikhane arasında çetin bir mücadelenin fitili ateşlenmiş; Bulgar millî davası kamu güvenliğini tehdit etmeye başlamıştır. Bulgarlar bu süreçte iki koldan hareket ederek; bir yanda kilise ve mektep inşasıyla kültürel-dinî sahada ılımlı bir mücadele yürütmüş, diğer yanda ise çetelerle silahlı bir direniş başlatmışlardır. Bâbiâli ise bu çift taraflı tehdide karşı, yerel idarenin tavsiyeleriyle hem istihbarat faaliyetlerini artırarak hem de askerî tedbirleri devreye sokarak asayişî korumaya çalışmıştır (Köseoğlu, 2025: 994-997).

Bu süreçte Patriğe, Ortodoks dünyasının başı sıfatıyla kutsal yağı takdis etme imtiyazını koruması şartıyla Eksarhı tanıması emredilmiştir. Ancak Patrik, süreci yavaşlatmak amacıyla konsül toplanmasını teklif etmiş ve Mahmud Nedim Paşa aracılığıyla Bulgar Piskoposları hakkında sürgün kararı çıkarttırmıştır. Tüm bu engelleme girişimlerine rağmen, Şubat 1872'de ilk Bulgar Eksarhının tayin edilmesine engel olamamıştır (Iorga, 2005: 460-463). Patrikhaneye bağlı Balkan Slavlarını da kendi nüfuz alanına çekmeye çalışan Bulgar Ortodokslar, resmî statü kazanmalarına rağmen Patrikhanenin fiili

tahakkümünün son bulmaması üzerine duydukları rahatsızlıklarına dair Bâbîâli'ye şikâyetle devam etmişlerdir. Bu süreçte Bulgarlar, kendi kültürlerine uygun eğitim ve ibadet usullerine kavuşma taleplerini kararlılıkla sürdürmüşlerdir (Hacısalihioğlu, 2018: 189-190).

1870 Eksarhlık Fermanı ile Bulgar Ortodoks cemaati, uzun mücadeleler neticesinde müstakil kilisesine kavuşmuştur. Fermana göre şekillenen nizamnameyle Eksarh, metropolitlerin en üst rütbelisi olarak tanımlanmış; Fener'deki Bulgar Kilisesi ve Papazevinin Eksarhlığa bağlanmasıyla Bulgarlar, Rum Patrikhanesi'nden tamamen ayrılmıştır. Bâbîâli bu hamleyle, Patrikhanenin istismara açık geniş imtiyazlarını daraltmıştır. Osmanlı yönetimi hem kurumu ikaz etmek hem de kendisine çeki düzen vermesini sağlamak amacıyla, Bulgarların yoğun olmadığı bazı köyleri dahi Eksarhlığın yetki sahasına dâhil ederek hassas bir denge kurmuştur (Tokay, 1995: 24). Eksarhhanenin kuruluşuyla yetki sahasının daralacağından emin olan Patrikhane, diğer Ortodoks milletlerin de Bulgarları takip edeceği endişesine kapılmıştır (Driault, 1328: 278-279). Bu sebeple Patrik Grigorios, Eksarhhanenin meşruiyetinin ancak kendilerine veya bir konsüle bağlı olduğunu, Bâbîâli'nin müdahale hakkı bulunmadığını iddia ederek istifa etmiştir. Ancak nizamnameler uyarınca istifa süreçlerinde son söz Padişah'a ait olduğundan, bu istifa kabul edilmiştir. Patrikhanenin uzlaşmaz tavrında, Papalığın otoritesini taklit etme çabası gözden kaçmamaktaydı. Rus Kilisesi ise bu gerginliği, rakibi olan Fener Patrikhanesi'nin nüfuzunu kırmak için fırsat görmüştür. Rusya, Eksarhlığın kurulmasını Panslavizm adına bir kazanç olarak değerlendirip stratejik sebeplerle Bâbîâli'nin kararını desteklemiştir (Özmen, 2022: 1-2).

XV. yüzyılın başlarından itibaren Rum Ortodoks Patrikhanesi'ne bağlanarak etkisizleştirilen Bulgar Kilisesi ve cemaati, bu süreçte millî kimliklerini ve bağımsızlık umutlarını kaybetme endişesiyle büyük bir varlık mücadelesi vermiştir. Nihayet 27 Şubat 1870 tarihli fermanla Bulgarlar, Patrikhanenin aforoz tehditlerine rağmen millî kiliselerinin varlığını resmen kabul ettirmiş; Rum baskısına boyun eğmeyeceklerini ve dinî özerkliklerini kullanacaklarını açıkça ortaya koymuşlardır. Ferman, Bulgar Kilisesine özerklik tanıyan ve Bâbîâli'nin ruhani krizleri çözme tecrübesini yansıtan tarihî bir belgedir. Bulgarlar, bu süreçte Fener Patrikhanesi'nin otoritesini tamamen yok sayma eğilimi göstermişlerdir. Hukuki açıdan ferman, 1856 Islahat Fermanı'ndan itibaren Bâbîâli'nin sergilediği kararlı duruşun sonucudur. Osmanlı yönetimi, genel asayiş adına iki Ortodoks cemaat arasında tarafsız kalarak ve dengeleri gözeterek adalet ilkesiyle hareket

etmiştir. Kilise kurallarına aykırı hüküm içermeyen bu düzenleme, esasen 1867’de Rum Patriği’nin de katılımıyla oluşturulan heyetin hazırladığı 1869 tarihli taslağı temel almıştır (Çipof, 2020: 258-259).

Bulgarlar, Türk inanç havzasından koparak önce Slavlık, ardından Ortodokslukla kurdukları irtibat neticesinde “Slav Ortodoks” potasında erimişlerdir (Tansü ve Çerkezoğlu, 2020: 491-492). İnançın Ruslar arasında yayılmasında etkin rol oynamalarına rağmen Ortodoksluk, zamanla Rus kimliğinin parçası olmuştur. Osmanlı’nın gerileme sürecinde tüm Ortodoksların koruyuculuğunu üstlenen Rusya; Bulgarların tarihî emeğini takdir ederek onları diğer Ortodokslardan bir adım öne çıkarmıştır (Mehtioğlu, 2024: 30, 62, 66, 70, 77). Panslavizm savunucusu olan ve 1864 yılında İstanbul’a elçi atanan İgnatiyef, Slavların bağımsızlığını ve İstanbul’un Rusya’ya dahil edilmesini temel hedef belirlemişti. Bu doğrultuda, siyasi ve silahlı mücadelenin gerekliliğine inanarak uygun şartları oluşturma gayretindeydi. Osmanlı yöneticileri üzerindeki nüfuzunu kullanarak Slav halklarını isyana teşvik etmiş, ıslahatları etkisiz bırakarak kargaşa ortamı yaratmaya çalışmıştır. Nihayet, “Nedimof” olarak adlandırılan Sadrazam Mahmut Nedim Paşa üzerindeki etkisiyle, Bulgar Eksarhlığının kurulmasını sağlayan 13 Mart 1870 tarihli fermanın ilanında kilit rol oynamıştır. İgnatiyef bu hamlesiyle Bulgarları, Rum Patrikhanesi’nin dinî tahakkümünden resmî olarak kurtarmış; onları Rusya himayesindeki bir yönetime devrederek Bulgar millî hareketinin ivme kazanmasında pay sahibi olmuştur (Keleş, 2008: 131).

3. İdâre-i Maslahat Açmazında Bir Kısır Döngü: Patrikhanenin Tehditkâr İmtiyaz Israrı ile Eksarhanenin İtaatkâr Mücadelesi ve Bâbîâli

3.1. Takdir ile Tekdir Arasında Eksarhanenin Türkiye Ayini ve Patrikhanenin Afroz Tehdidi Altında Nüfuz Mücadeleleri

Eksarhlık Fermanı Hristiyan dünyasında büyük yankı uyandırmış; Rusya bu gelişmeden memnuniyet duymuştur. Eksarhhanenin kuruluşu, Panhelenizm ile Panslavizm arasına adeta duvarlar örmüş ve Rus-Yunan münasebetlerinde soğuk rüzgârlar estirmiştir (BOA, İ. Bul., Nr. 110, 1871). Bu kırılma neticesinde Rumlar ile Bulgarlar arasındaki bağlar tamamen kopmuş, Rusya’nın Panslavizm siyaseti güç kazanmıştır. Fermanın tasdikiyle öz güven kazanan Bulgarlar, bir meclis oluşturarak Vidin Piskoposu Antimos Efendi’yi Eksarh seçmişlerdir (BOA, İ. Bul., Nr. 112, 1872). Padişah’ın 16 Nisan 1872’de bu seçimi onaylaması üzerine yeni Eksarh, devlete ve Padişah’a sadakatini bildirmiştir (İnalcık, 1946: 696). Bulgarlar millî bir kuruma

kavuşsalar da bunu kabullenemeyen Patrikhane, onları tehditlerle yıldırmaya çalışmıştır. Buna mukabil Eksarhhane, itaatkâr tavrıyla Bâbîâli'nin desteğini korumuştur. Kiliselerine kavuşan Bulgarlar, devlete şükranlarını sunmak amacıyla bir "Türkiye Ayini" tertip etmişlerdir. 7 Temmuz 1872'de yeniden aforoz tehdidiyle karşılaşsalar da kazandıkları müstakil konumun güveniyle bağımsızlık yolundaki ümitlerini güçlendirmişlerdir (BOA, İ. Bul., Nr. 116/2, 1872).

Patrikhanenin baskılarından bıkan Bulgarlar, muhtemel saldırıları bertaraf etmek amacıyla her fırsatta Padişah ve Bâbîâli'ye şükranlarını sunmuşlardır. Ancak Fener Patrikhanesi, Bulgarlar üzerindeki nüfuzunu sürdürme inadından vazgeçmeyerek Bulgar din adamlarını sürgüne göndermeye devam etmiştir. Bunun somut bir örneği, Eğridere'nin Palanka köyünde görevli üç papazın sürgün edilmesidir. Köy cemaati, Sultan Abdülaziz'e başvurarak mağduriyetlerinin giderilmesini talep etmiştir. Kiliselerinin meşruiyetine dair resmî fermanları olmasına rağmen Patrikhanenin taarruzlarından endişe duyan halk; bu tezadın giderilmesi için devletin müdahalesini beklediklerini dile getirmişlerdir (BOA, İ. Bul., Nr. 112/9, 1872). Fener Patrikhanesi'nin baskılarından resmen kurtulmuş olmalarına rağmen bu durumun fiilen sürdüğünü belirten Vidin kazası Bulgarları da yaşadıkları mağduriyetleri ilgili mercilere iletmışlerdir. Cemaat; kendi idareleri altında, gelenek ve göreneklerinin esas alındığı bir eğitim ve ibadet düzenine bir an evvel kavuşma taleplerini kararlılıkla yinelemiştir (BOA, İ. Bul., Nr. 112/9, 1872).

Osmanlı İmparatorluğu, dâhili meselelerle boğuşurken diğer yandan bu durumdan istifade etmek isteyen dış güçlerle mücadele ediyordu. Kırım Harbi sonrası kâğıt üzerinde Avrupa devleti sayılan imparatorlukta (Ponting, 2015: 501-515); harici baskıları bertaraf etmek amacıyla 23 Aralık 1876'da ilan edilen Meşrutiyet'ten beklenti büyüktü. Ancak 93 Harbi bahanesiyle Meclis-i Mebusanın tatil edilmesi hürriyet ortamını sona erdirdi. Rusya karşısındaki mağlubiyetini Ayastefanos ve Berlin Antlaşmalarıyla tescil etmek zorunda kalan Osmanlı; Bulgaristan'ın özerk bir prenslik hâline gelmesini de kabul etmiştir (Eltut, 2007: 125-128). Bulgarlar, Fener Patrikhanesi'ne karşı yürüttükleri mücadele sonucunda Bâbîâli'nin desteğiyle Eksarhlığı kurmuş ve millî devlet hedeflerini büyütmüşlerdir. Rusya'nın dinî ve kavmî desteğiyle güçlenen bu süreçte Osmanlı Devleti, bekasını korumak adına hassas bir denge siyaseti izlemiştir. Bulgaristan'ın özerkliğe ve nihayet tam bağımsızlığa geçişini mecburen tanıyan Bâbîâli; bu dönemde dahi Eksarhlığın ihtiyaçlarını karşılama konusunda titiz davranmıştır. Ancak, Patrikhaneye yaşanan kronik

ihtilaflar nedeniyle Bulgarların yoğun olduğu bölgelerden Bâbîâlî'ye şikâyetler gelmeye devam etmiştir (Ekinci, 2008: 15, 45, 76-77).

Bulgarlar, mücadeleleri boyunca devletten gördükleri desteğe teşekkür ederek bu ilginin devamını talep etmiş (BOA, İ. Bul., Nr. 361/1, 1884), aynı zamanda Rumlara karşı meşru müdafaa hakkını kullanmışlardır. Bâbîâlî ise Bulgarları, hukuki meşruiyete zarar vermeden ve mağduriyetlerini gözeterek gayri resmî olarak desteklemeyi sürdürmüştür (BOA, Y.K.P.E. Ek, 86-1/90, 1885). Patrikhane, Bâbîâlî'nin bu desteğinin farkındaydı ve Eksarhlığı lağvettirmek için her yolu deniyordu. Patrik, akideye aykırılık iddiasıyla Rumeli'de Rum metropolitleri ile Bulgar din adamlarının aynı bölgede bulunmasına karşı çıkıyor; Bulgar ruhbanın görevden el çektilmesinde ısrar ediyordu (BOA, İ. DH, Nr. 93052, 1890). Patrikhane'nin engellemelerine rağmen Bulgar Ortodoksları kendi yollarında yürümeyi sürdürmüştür. Nitekim 25 Haziran 1890'da Fener'deki Bulgar Kilisesi'nin inşasına ruhsat verilmesi üzerine Patrikhane (Ergin, 1995: 4012), Bulgar piskoposlarına verilen beratların geçersiz olduğunu iddia etmiştir. Bulgarların şizmatik olduklarını ve özel kıyafetler giymeleri gerektiğini savunan Patrikhane, Eksarhlığın lağvını talep edecek kadar ileri gitse de istediği sonucu alamamıştır (BOA, Y.A. HUS, 237/32, 1891).

Bâbîâlî, Patrikhanenin Rum isyanları ve Yunanistan'ın bağımsızlık sürecindeki rolünü bildiğinden, Eksarhlığın tesisiyle gerilen ilişkilerin eski hâline dönmeyeceğinin farkındaydı. Bu nedenle, özerk Bulgaristan'ın tek başına bağımsız bir güç olmasını engellemek amacıyla Bulgar Ortodoksları memnun etme siyaseti izlemiştir. Bu strateji doğrultusunda 1895 yılında, Bulgar cemaatinin taleplerini karşılayarak Debre ve Perlice gibi beldelerde çok sayıda metropolithanenin faaliyetine izin vermiştir (BOA, Y.A. HUS, 327/42, 1895). Bu hadiseler, Patrikhanenin sadece maddi nüfuzunu sınırlamakla kalmıyor, manevi itibarını da sarsıyordu. Patrikhanenin baskılarını artırması üzerine, Eksarhlığın Bulgaristan'a taşınacağı söylentisi yayılmıştır. Patrik bu durumu fırsat bilerek Bulgar Prensi ile iletişime geçmiş; Eksarhlığın Sofya'ya taşınmasının prensliğin nüfuzunu sarsacağını iddia ederek ortak hareket etmeyi teklif etmiştir. Ancak bu teklifi kabul etmek, Bulgarların o güne dek elde ettikleri tüm kazanımları yok sayıp eski bağımlı statülerine dönmeleri anlamına geliyordu. Bu nedenle Patrikhanenin teklifi tereddütsüz reddedilmiştir (BOA, Y.A. HUS, 351/59, 1896).

Kısa süreliğine de olsa eskiye dönüleceği hayaline kapılan Patrikhane, Eksarhlığın bu kapıyı kapatmasıyla hayal kırıklığına uğramıştır. Bâbîâlî ise

Patrikhanenin beklentilerinin aksine Ustrumca, Debre ve Manastır gibi bölgelerde yeni metropolitliklerin açılmasına izin vermiştir. Doğu Roma ideallerinden uzaklaştırıldığını hisseden Patrikhane, Bulgar metropolitliklerinin açılacağı yerlerdeki Rum din adamlarının geleceğinden endişe etse de Bâbiâli'nin, kazanılmış hakların korunacağına dair teminat vermesiyle bu kriz aşılmıştır (BOA, Y.A. HUS, 89/55, 1897). Tedbirli davranan Bâbiâli, Bulgar metropolitliklerine tahsis edilen beratların yaratacağı olumsuz etkiyi öngördüğünden, Adliye Nazırının Patrik ile bizzat görüşmesini kararlaştırmıştır (BOA, Y.A. RES, 89/65, 1897). Nazır, görüştüğü Patrik VII. Anthimos'a devletin yükümlülüklerini vurgulayarak Rum cemaatini teskin etmesini, aksi halde yaşanacaklardan sorumlu tutulacağını bildirmiştir. Olası bir infiali önlemek adına görüşme gizli tutulmuş; ayrıca Rum metropolitlerinin statülerinin korunması ve gelir kayıplarının telafisi için bütçeden ek ödenek ayrılması kararlaştırılmıştır (BOA, Y.A. HUS, 89/65, 1897).

Bâbiâli'nin desteğiyle güçlenen Bulgar Ortodokslar, Rumların yöntemlerini benimseyerek Patrikhanenin kontrolündeki kilise ve okullarda hâkimiyet kurmaya çalışmışlardır. Karşılıklı işgallerle tırmanan çatışmalarda her iki taraf da birbirini işgalcilikle suçlamıştır (BOA, Y.A. RES, 395/75, 1899). Hâkimiyet mücadelesi, kuşkusuz her iki cemaatin merkezleri tarafından yönlendirilmekteydi. Eksarhlığın ardından Bulgar Prensliğinin kurulması, mücadelelerin daha da sertleşmesine yol açmıştır. Bu süreçte Bâbiâli'nin, Rumlarla kıyaslandığında Bulgarları "ehvenişer" (kötünün iyisi) olarak görmesinin etkisi büyüktür (BOA, Y.A. HUS, 409/70, 1900). Bâbiâli'nin bu tutumu Patrikhaneyi rahatsız etmiş; devletin olumlu yaklaşımına paralel olarak Patrikhanenin baskı ve şiddet eylemleri de artmıştır. Bu şiddete karşı Bulgarların sergilediği kitlesel tepkiler, geniş çaplı protestolara dönüşmüştür. Bunlar arasında en dikkat çeken ise Filibe ve Varna'da Rumlar ile Patrikhane aleyhine düzenlenen nümayişler olmuştur (BOA, Y.A. HUS, 437/12, 1902).

Bâbiâli, Balkanlar'da Fener Patrikhanesi'ni dengelemek amacıyla Eksarhlığı stratejik görse de tarihî itibarı olan Patrikhaneyi tamamen dışlayamıyordu. Eksarhlığın gördüğü destekten cesaret alan Bulgarlar, Drama'da Rumlarla ortak kullandıkları okul ve kilisenin kendilerine iadesini talep ettiler. Ancak tetkik heyeti, mülkün köken itibarıyla Patrikhaneye ait olduğu gerekçesiyle bu talebi reddetti. Bulgarların itirazları neticesinde gerginlik tırmanmış; Bâbiâli husumeti önlemek adına kiliseyi kapatmaya karar verdiyse de Patrikhane'nin girişimiyle kurumlar tekrar Rum cemaati

EKSARHANENİN KURULUŞUNDAN KİLİSELER KANUNUNA:
BULGAR ORTODOKSLARININ RUM PATRİKHANESİ
KARŞISINDA MEŞRUIYET VE VARLIK MÜCADELESİ

lehine açılmıştır (BOA, TFR.1.ŞKT, 49/4852, 1903). Rumlar ve Bulgarlar arasındaki mücadelede, tarafların birbirini fesatla suçlaması sıradan bir durum hâline gelmişti. Metropolitler, karşı tarafı sürekli Bâbîâlî'ye ihbar ediyordu. Örneğin Florina Rum metropoliti; Manastır Bulgar metropolitinin köyleri gezerek cemaati kışkırttığına dair resmî şikâyetle bulunmuştur (BOA, TFR.1.KNS, 2/125, 1903). İsteddiği neticeyi alamayan Rumlar, eşkıya gruplarından müdahale talep etmekten çekinmemişlerdir. Bu çağrıyla saldırıya geçen eşkıyaları yüreklendiren Rum papazları, dinî kimliklerini kullanarak Bulgarları sindirmeye çalışmışlardır (BOA, TFR.1.A, 10/952, 1903).

Bâbîâlî, Rum Patrikhanesi ile Bulgar Eksarhlığı arasındaki kilise, okul ve nüfus ihtilaflarını Patrikhanenin nüfuzunu kısıtlamak için fırsat görse de dâhili huzursuzluğun dış müdahalelere yol açmasından endişe duyuyordu. Eksarhlığın kuruluşundan önce tüm Ortodokslar, Patrikhane kayıtlarında “Ortodoks” veya “Rum” olarak geçmekteydi; o dönemde bu duruma kayda değer bir itiraz yükselmemişti (Kara, 2020: 546). Avrupa’da; coğrafi keşifler, sanayi inkılâbı, reform ve Rönesans ile güçlenen entelektüel sınıfın çabaları, Fransız İhtilali ile filizlenmiş, 1830 ve 1848 ihtilalleriyle kıtayı hukuken yeniden şekillendirmiştir. Hürriyet, eşitlik ve özellikle milliyetçilik kavramları mevcut nizamı sarsarken; bu süreç değişim önündeki engelleri kaldırmış ve geniş bir ufuk açmıştır (Karaman, 2018: 66). Bu yeni süreçte, daha önce Rum olarak anılmaktan rahatsızlık duymayan Osmanlı tebaasını oluşturan farklı unsurlar; artık kendilerini Bulgar, Sırp, Rum ve Ulah olarak tanımlama ve bu kimlikleriyle tanınma taleplerini yükseltmeye başlamışlardır (Sagun, 2023: 798-799).

Osmanlı İmparatorluğu’nda milliyetçiliğin yayılmasıyla dinî aidiyetin yerini millî kimlik almış; bu durum müstakil kilise taleplerini doğurmuştur. Ortodoks Bulgarlar, “Ortodoksluğa evet, Rumluğa hayır” ilkesiyle hareket ederek her türlü baskıya rağmen Eksarhlığı kurup Patrikhaneden ayrılmayı başarmışlardır. Nüfuzu artan Eksarhlık taraftarları, Patrikhaneyi kayıtları tahrif ederek Bulgarları “Rum” göstermekle suçlarken; Patrikhane ise onları gerçekleri inkâr etmekle itham etmiştir (BOA, Y.MTV, 257/10, 1904). Nüfus ve nüfuza bağlı olarak kilise ile okulların el değiştirmesi sıradanlaşmıştı. Özellikle Patrikhanenin ruhban sınıfı üzerindeki etkisi, köy kiliselerinin Rumlara teslimini kolaylaştırıyordu. Bu durumdan rahatsız olan Bulgar Ortodoksları, Manastır’ın Berasinik köyündeki kilisenin Rumlara verilmesine sert tepki göstermiş; mülkiyetin kendilerine ait olduğunu ispat ederek haklarını savunmuşlardır (BOA, TFR.1.KNS, 4/357, 1904).

3.2. Tahammülsüz Tazyik ile Merasimsiz Defnin Vakur Çaresizliği Arasında Bâbîâlî'nin Hikmet-i Hükûmeti: 'Hükümet Aforoz Makamı Değildir!'

Eksarhlık ve Patrikhane arasındaki çatışmanın özü, “üstünlük ve bağlılık” konusundaki uzlaşmazlıktı. Bâbîâlî'ye göre; Patrikhane dış destekli kibrinden, Eksarhlık ise kazandığı dinî bağımsızlığın vakarıyla hareket etmekten vazgeçmiyordu. Bu sorunlar, devletin bekasını tehdit eden uluslararası bir krize dönüşmüştür. İhtilafın merkezinde ise kilise ve okullardaki dil tercihi yer alıyordu. Eksarhlığın kuruluşuyla alevlenen Rumca-Bulgarca tartışmasına zamanla “Bulgarca mı, Slavca mı?” sorusu eklenmiştir. Örneğin Pirlepe'de Slavca yapılan ayinlerin Bulgarcaya dönüştürülmesi üzerine, Bulgarca anlamayan Slavların 1903'te kendi dillerinde ibadet talep etmesi bu bölünmenin net örneğiydi (BOA, TFR.1.ŞKT, 48/4759, 1903). Patrikhaneye sadık kalan Slavlar ise Rumca ayinlerden bir şey anlamadıkları için dilsel bir mahkûmiyet yaşıyorlardı. Sırf kendi dillerinde ibadet edebilmek için Eksarhaneye dâhil olma girişimlerinde bulunmaları, kilise kavgasının inançtan ziyade dil üzerinden yürütülen bir varlık davasına dönüştüğünü ortaya koymaktaydı (BOA, TFR.1.ŞKT, 48/4759, 1904).

Rumların dış desteği, Bulgarlarınkiyle kıyaslanamayacak kadar güçlüydü; Avrupalı devletlerin çoğu onları hararetle müdafaa ediyordu. Bulgar Ortodoksları ise Patrikhaneyi küstürmekten çekinen Rusya'nın sınırlı desteğine mahkûm kalmıştı. Eksarhlığın kurulmasıyla başlayan dil tartışmalarının da bu desteği zayıflattığı unutulmamalıdır (BOA, Y.A. HUS, 466/71, 1904). Diğer taraftan Rumlar, azınlıkta kaldıkları bölgelerde kilise yönetimini kaybedince, kutsal eşyaları çalmak dâhil her yola başvurmuşlardır (BOA, TFR.1.KNS, 1904). Rum kültürünü baskın kılmak adına sergilenen bu tutum, nüfuz mücadelesinin keskinliğini göstermektedir (BOA, TFR.1.ŞKT, 39-3805, 1904). Patrikhane, tüm Ortodoksları Rum saydırmak adına şiddete başvurmaktan çekinmiyordu. Bunun sonucu olarak Rum eşkıyaları, Eksarhlığı seçen Sehova köyünden iki kişiyi katletmiştir. Bu cinayetler, kilise tercihinin sahada nasıl bir beka mücadelesine dönüştüğünü ispat etmektedir (BOA, TFR.1.SL, 82/8172, 1905). Patrikhane himayesinde suç işleyen çetelere yardım edenler kolluk kuvvetlerince yakalanmaktaydı. Sabuncu Toşi'yi katledenlerin Rum Manastırı Papazı Hristo ve hizmetkârları olduğunun tespiti, Patrikhanenin olaylarla bağına dair çarpıcı bir delildir. Ayrıca çetecileri tedavi eden Doktor Rizo da Vodine'de tutuklanmıştır (BOA, TFR.1.SL, 68/6712, 1905).

XIX. yüzyılın sonunda kurulan Eksarhlığın meşruiyet tartışmaları bitmesi gerekirken, XX. yüzyılın başlarında dahi Patrikhanenin bu kurumu yok saymayı sürdürdüğü ve Bulgarları sindirmek için tahammülü imkânsız tazyiklerine devam etmesinden anlaşılmaktadır. Bulgarların yoğun olduğu bölgelere ısrarla Rum metropolitler tayin edilmesi, Rum eşkiyanın daha rahat hareket etmesini sağlarken, çatışmaların şiddetinin artmasına da sebep olduğundan, kilise kavgasını ve statüko dayatmasını kronik hâle getirmişti (BOA, TFR.1.KNS, 7/685, 1905). Rumlar, bir yandan Bulgarları Rumlaştırma siyaseti güderken diğer yandan Sırlarla ittifaklar tesis ediyorlardı. Bu iş birliği, Rum nüfusun cılız olduğu mahallerde dahi Bulgar kiliselerinin işgalini kolaylaştırıyordu. Patrikhanenin tahammülü güç tazyikleri sebebiyle ibadet edecek bir mabet bulmakta zorlanan Bulgarlar; cenazelerinin merasimsiz kalkacağı, hatta ortada bırakılacağı tedirginliğiyle adeta ölümden değil, ölmekten korkar hâle gelseler de yaşadıkları derin çaresizliğe rağmen vakur tavırlarından hiçbir surette taviz vermemekteydiler (BOA, TFR.1.KNS, 10/944, 1905). Rumlaştırma çabalarının önündeki en büyük engel olan Bulgar papazları, Rum eşkıyalarının hedefi olmuştur. Kesriye'nin Oşince köyünde Bulgar din adamları katledilmiş; Drenova köyünde ise Bulgarca kitaplar yakılarak kültürel bir imha süreci yürütülmüştür (BOA, TFR.1.MN, 70/6918, 1905). Patrikhanenin baskılarıyla mabetlerinden mahrum kalan Bulgarların, ailelerinin yaşayacağı ıstırap nedeniyle ölümlerinin ortada kalmasından duydukları bu korku 1907 yılında da devam etmiştir (BOA, TFR.1.ŞKT, 118/11717, 1907).

Patrikhane, cemaati canından bezdiriyor ve kendisine dönmeleri için her yolu mübah sayıyordu. Bu baskının somut örneği olarak Rum eşkıyalar, Eksarhlığa bağlı İzborçka köyü ahalisine uyguladıkları ablukanın ancak Patrikhaneye dönmeleri şartıyla kaldırılacağını ihtar etmişlerdir (BOA, TFR.1.SL, 148/14733, 1907). Patrikhanenin talimatıyla hareket eden Rum eşkıyası, Bulgar Ortodokslar için hayatı çekilmez kılıyordu. Rum metropolitinden “Rum olduklarına dair” resmî belge alamayan Bulgarların, iş için dağa gitmelerine bile izin verilmiyordu. Bu durum, dinî aidiyet belgesinin bölgede bir çalışma ve hayatta kalma ruhsatına dönüştüğünü ortaya koymaktadır (BOA, TFR.1.SL, 150/14916, 1907). Rum çeteleri, katlettikleri Bulgarların cesetlerine notlar ilâştirerek, Patrikhaneye dönülmediği sürece cinayetlerin süreceği ihtarında bulunuyor; tek kurtuluşun eski kiliselerine rücu etmek olduğunu vurguluyorlardı. Bu dehşet verici yöntem, dinî aidiyetin kanlı bir yıldırma politikasıyla nasıl dayatıldığının en açık vesikasıdır (BOA, TFR.1.MN, 144/14375, 1907).

Patrikhane, kargaşadan beslendiği için Bulgar ve Ulah dayanışmasına dahi tahammül edemiyordu. Menlik metropolitenin, Bulgarların evinde Ulahların kaldığını tespit etmesi üzerine ev sahibi Miloş, metropoliten emriyle Rum çetelerince katledilmiştir. Benzer infaz tehditleri, kitleleri ya köylerini terk etmeye ya da zorla mezhep değiştirmeye mecbur bırakmıştır (BOA, TFR.1.SL, 132/13153, 1907). Bu olayların çoğu Yunan resmî temsilcilerinin yönlendirmesiyle yaşanmaktaydı. Nitekim Kavala’da bir Bulgar’ı katleden iki Rum’un Yunan Konsolosluğu’na sığındığı tespit edilmiştir. Tahkikatla, konsolosun diplomatik dokunulmazlığını suistimal ederek devlete karşı faaliyet yürüten firari Rumları alenen himaye ettiği ortaya koyulmuştur (BOA, TFR.1.SL, 140/13940, 1907). İmparatorluğa karşı her fırsatı kullanan Patrikhane, dinî kimliğinden sıyrılıp pervasızca “devlet içinde devlet” gibi hareket ediyordu. Öyle ki özerk Bulgar Prenslığı dahi bu denli cüretkâr bir tutum sergilemiyordu. Patrikhane; halkın yanı sıra Bulgar papazlarını da tehdit ve darp yoluyla Rumluğu kabule zorluyordu. Bulgar din adamlarının ruhbanlıklarını tescil ettirme mecburiyeti gibi idari baskılar ve yoğun şikâyetler resmî kayıtlara yansımıştır (BOA, TFR.1.SL, 163/16242, 1907).

Rum çetelerinin saldırıları karşısında emniyet tedbirleri artırılrsa da (BOA, TFR.1.SL, 179/17865, 1908) Rum metropolitlerinin bizzat iştirak ettiği cinayetler vakâ-i âdiyeden sayılmaya başlanmıştı (BOA, TFR.1.ŞKT, 106/10559-2, 1907). Rum nüfusun az olduğu mahallerde yoğunlaşan bu katliamlar, Patrikhanenin Rumlaştırma faaliyetlerinden netice alamamasının bir sonucuydu. Hedef, Bulgarları tasfiye ederek nüfus üstünlüğünü ele geçirmektir; zira Patrikhane, çoğunluğu sağladığı yerlerde kilise ve mekteplere sahip olmanın daha kolay olduğunu bilmekteydi (BOA, TFR.1.A, 34/3382, 1907). II. Meşrutiyet’in ilanı ile doğan umut ikliminde Bâbîâli, meseleleri Meclis-i Mebûsan eliyle çözme kararlılığı sergilese de Bulgaristan 5 Ekim 1908’de bağımsızlığını ilan etti; Bâbîâli ise 1909 Mart’ında bu durumu resmen tanıdı (Burma, 2012: 85). Yüzyıllardır Patrikhanenin tasallutuna direnen Bulgarlar, önce muhtar, ardından müstakil kiliselerini tesis ederek siyasi istiklallerine kavuştular (Sagun, 2023: 798-800). Bağımsızlık sonrası Bulgarlar baskılardan kurtulmayı ümit etse de Bâbîâli, Çatalca gibi bölgelerde statükoyu koruma kararı alarak kiliselerin durumunu muhafaza etti. Bâbîâli’nin bu temkinli tutumu Bulgarlarda tedirginlik yaratırken, Patrikhane bu durumu kendi gücü gibi yansıtarak Rumları teyakkuzda tuttu. İmparatorluğun zafiyetinden istifade eden Patrikhane, Bulgarlara ait mabet ve okulları âtil göstermek için eşyalarını çalacak kadar ileri giderek tacizlerini sürdürdü (Millet, 1908: 31).

Meclis-i Mebûsandaki Rum mebuslar, diplomatik dokunulmazlığın verdiği cesaretle Patrikhanenin pervasız tutumunu meclis çatısı altına taşımış; suçlamaları örtbas etmeye çalışmışlardır. Kilise meseleleri görüşülürken Rum mebusların, kavgadan Bulgarların milliyetçi hırslarını sorumlu tutması üzerine Manastır Mebusu Pançedoref Efendi sert bir karşılık vermiştir. Bu ithamın asıl muhatabının Rumlar ve Patrikhane olduğunu vurgulayan Pançedoref'e destek veren diğer Bulgar mebuslar da Patrikhaneden ayrılmakla ne kadar isabetli bir karar verdiklerini dile getirmişlerdir (Pınar, 2023: 582-583). Manastır Valisinin uyarıları, Rum çetelerinin Eksarhaneye geçen Bulgarlara yönelik artan şiddetiyle doğrulanmaktaydı (BOA, DH.SYS, 29-1/1-6, 1909). Patrikhane, beklediği sonucu alamadıkça baskısını artırırken, hiyerarşiyi hiçe sayarak Bâbîâlî'den Eksarhaneyi resmen “şizmatik/bölücü” ilan etmesini talep etmiş; ancak bu talep, teamül ve hukukî usullerle bağdaşmadığından, devletin hikmet-i hükûmet anlayışının da bir gereği olarak Meclis-i Mebûsan'daki müzakerelerde Rum mebuslara verilen cevapta, “Osmanlı Hükûmeti bir 'afroz makamı' olmadığından söz konusu talebin kabulü mümkün değildir.” denilerek reddedilmiştir (Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi, 1985: 260).

Patrikhane, dünyadaki sosyal ve siyasi değişime direnerek imparatorluğun en kadim kurumlarından biri olma vasfına bizzat zarar vermektedir. Eksarhlık Fermanı'nın ilanından beri Bâbîâlî'nin mezhep işlerine karışamayacağını savunan ve Bulgarları şizmatik ilan eden Rum Patriği, içine düştüğü çelişkiyle, geçmişte reddettiği devlet müdahalesini şimdi kendi afroz kararını tasdik ettirmek için talep eder hale gelmişti. Bu ısrarcı tutum, kurumun değişen dengeler karşısındaki tahammülsüzlüğünü göstermekteydi (Sagun, 2023: 799). Patrikhane'nin bu tavrı ya bir Helen taktiği ya da kurumun içine düştüğü vahametinin göstergesiydi. Tahakkümünü korumak adına sınırlarını zorlayan Patrik, Eksarhanenin açtığı yolu kapatamayacağını ve nüfus ile nüfuz kaybının kaçınılmaz olduğunu idrak edemiyordu. İmparatorluk aleyhine yürüttüğü istismar faaliyetleri, zamanla imtiyazlarının bir kurtarıcı olmaktan çıkmasına ve nüfuzunun büyük ölçüde bertaraf edilmesine yol açacaktı (Atalay, 2022: 437, 447, 449). Kilise ve mektep krizleri yerelde çözülemeyince mesele Meclis-i Mebusan'a taşınmıştır. 8 Mart 1910 tarihli oturumda Serfice Mebusu Yorgo Boşo Efendi, mutaassıp bir Rum olarak Patrikhanenin taleplerini savunmuştur. Kiliselerin Eksarhaneye devrine sertçe karşı çıkan Boşo Efendi, Bulgarları “çıbanbaşı” ilan ederek diğer Ortodoks unsurların sorunu olmadığını iddia etmiştir. Gerçekleri çarpıtan mebus, hiçbir

kilisenin Eksarhlık yetki alanına girmemesi konusundaki ısrarını sürdürmüştür (Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi, 1985: 622).

4. Dua ile Dava Arasında Nüfuz ve Beka Mücadelesinde Devletin Kudreti ve Eksarh Yosif Efendi'nin Sadakati: Adaletin Tecellisi Olarak 'Kilise ve Mektepler Kanunu'

4.1. Devletin Kalbindeki Kriz: Nüfuz Mücadelesinden Beka Kaygısına Kiliseler Meselesinin Halli ve Hukuki Zemini: 'Kilise ve Mektepler Kanunu'

XX. yüzyıl başlarında imparatorlukların sonu yaklaşırken, Bâbîâli ve İttihat ve Terakki Fırkası, kilise kavgalarını bir beka meselesi olarak gördüklerinden çözmeye çalışmışlardır. Fener Patrikhanesi ile Rum olmayan Ortodokslar arasındaki bu çatışma, dış müdahalelere zemin hazırlayan tehlikeli bir boyuta ulaşmıştı. Patrikhanenin, söz konusu ihtilafı yalnızca bir rant kapısı yahut nüfuz mücadelesinden ibaret görmeyip, kurumsal itibarını tahkim edecek bir 'namus davası' mertebesine taşımasındaki asıl gaye; Eksarhaneyi tasfiye ederek Ortodoks tebaayı yeniden kendi mutlak otoritesi altında toplamaktı. Ne var ki meselenin, Patrikhane ile Eksarhane arasındaki dinî veya etnik bir çekişmeden çıkıp İmparatorluk için hayati bir beka meselesine dönüşmesi ve sarsıntılı dönemin idrakinde olan Padişah ile Bâbîâli'nin, devletin bekasını korumak için gerekli tedbirleri kararlılıkla devreye sokması bütün hesapları altüst etmekteydi. Patrikhanenin, zamanın ve şartların elvermediği bu emelleri sürdürme inadı karşısında, hedeflerinin gerçekleşmesinin imkânsız olduğu artık gün gibi aşikârdı (Zabunoğlu, 2018: 538-539, 546-548).

Sultan II. Abdülhamid, Mart 1907'den itibaren Ortodoks cemaatindeki kavgayı bir beka meselesi görerek çözüm için irâde-i seniyyeler yayımlamıştı. İttihat ve Terakki de iktidara geldiğinde bu tecrübelerden istifade ederek benzer bir yol izlemiştir. Geçmişteki uygulama hataları nazara alınarak, dâhili huzursuzluğu bitirmek ve dış müdahalelere zemin hazırlayan bahaneleri ortadan kaldırmak amacıyla hukuki adımlar atılmıştır. Neticede, Rumeli'deki tartışmalı kilise ve mekteplerin durumunu düzenleyen özel bir kanun yürürlüğe konulmuştur (Aydın, 2021: 611). Bu kanun tanzim edilirken geçmiş tecrübeler, dış baskılar ve dâhili talepler titizlikle değerlendirilmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanından beklenen "kardeşlik" havasına rağmen Rumlar ve Bulgarlar arasındaki kanlı kavganın dinmemesi, Osmanlı'ya müdahale edilmesi için açık bir bahane haline gelmiştir. Kamuoyu ve basının çoğunluğu da devletin egemenliğini sarsan bu şartların ortadan kaldırılması ve meselenin çözümü için atılan adımları desteklemekteydi (Sagun, 2023: 809-816).

EKSARHANENİN KURULUŞUNDAN KİLİSELER KANUNUNA:
BULGAR ORTODOKSLARININ RUM PATRİKHANESİ
KARŞISINDA MEŞRUIYET VE VARLIK MÜCADELESİ

Kilise ve Mektepler Kanunu'nun Meclis-i Mebûsan'daki görüşmeleri oldukça sert geçmiş; Adliye Nazırı, farklı Ortodoks unsurların bir arada yaşadığı mahallerdeki paylaşımına dair izahatta bulunmuştur. Nazır; mülkün kullanım hakkının öncelikle tesis edildiği tarafa ait olacağını, ancak adına kayıtlı olan tarafın nüfusu toplamın 1/3'ünden az ise mülklerin nüfus yoğunluğuna göre paylaşılacağını ifade etmiştir (Meclis-i Âyan Zabıt Ceridesi, 1985: 628-630). Meclis'teki Müslüman mebuslar meselenin bir an evvel çözülmesini talep ederken, Rum mebuslar çatışmalara rağmen pervasızca muhalefetlerini sürdürmüşlerdir. Sert müzakerelerin ardından hazırlanan kanun, 3 Temmuz 1910'da Sultan Reşat ve kabinece imzalanmış; 7 Temmuz 1910'da Takvim-i Vekâyi'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir (Atalay, 2020: 43-48). İstanbul merkezli kadim bir kurum olan Patrikhane, Türk milletinin müsamahasıyla asırlarca varlığını sürdürmesine rağmen zamanla devletin bekasını tehdit eden bir odak haline gelmiştir. Bu krizi çözmek amacıyla neşredilen düzenleme; tartışmalı yapıların nüfusça çoğunlukta olan cemaate verilmesini, azınlıkta kalanlara ise devlet eliyle yeni binalar inşa edilmesini öngörmüştür. Kanunun uygulanması halinde imtiyazlarını kaybetmekten korkan Fener Patrikhanesi, hükümeti zor durumda bırakmak amacıyla uygulama safhasında tavizsiz bir muhalefet yürüteceğini ilan etmiştir (BOA, DH.SYS, 29-1/1-6, 1910).

Patrikhane, Kiliseler Kanunu'na karşı geleneksel tutumunu sürdürerek Padişah'a bir mazbata sunmuştur. Mazbatada, Balkanlar'daki kiliselerin Fatih Sultan Mehmet devrinden beri kendi uhdelelerinde olduğu iddiasını yinelemişlerdir. Eksarhaneye kilise tahsis edilmesini "gasp" olarak niteleyen Patrikhane, kanuna rıza göstermeyeceklerini ilan ederek; düzenlemenin Meclis-i Mebûsan ve Âyan'da yeniden müzakere edilmesini talep etmiştir (İkdam, 1910, 166). Patrikhane, bu kanunla istismar ettiği imtiyazların son bulacağını anladığından muhalif tavrını sertleştirmiştir. Mevcut kurumların kendi adına inşa edildiğini ileri sürerek, Bulgarların bu mülklerdeki haklarını örtbas etmeye çalışmıştır. Ancak Bâbîâli, tüm itirazları reddederek incelemelerin tamamlandığını ve kanunun tavizsiz bir şekilde uygulanacağını kesin bir dille bildirmiştir (BOA, DH.SYS, 29-1/1-3, 1910).

Kanundan güç alan Bulgar Ortodokslar, kimliklerini daha özgürce ifade ederek itirazlarını artırmışlardır. Özellikle, Bulgar olmalarına rağmen kayıtlarda "Rum" olarak görünmelerine karşı çıkarak bu durumun düzeltilmesini talep etmişlerdir. Patrikhane kendi kayıtlarında direnirken, Bâbîâli hem resmî prosedürleri korumak hem de gerçekliği görmezden gelmemek arasında kalmıştır. Ancak devlet ciddiyeti, gerçek kimliklerin yok

sayılmasını imkânsız kılarak kayıtların düzeltilmesini zorunlu kılmıştır (BOA, DH.SYS, 29-1/1-6, 1910). Patrikhane, menfaatlerini korumak adına her türlü argümanı kullanarak kanuna direnmiştir. 5 Ağustos 1910'da Adliye Nezareti'ne sunulan takrirde, Eksarhlığın Ortodoks akidesine aykırı olduğu ve şizmatik sayıldığı yinelenmiştir. Bu kararın Rusya, Yunanistan ve Sırbistan gibi ülkelerce de kabul edildiğini vurgulayan Patrikhane; Bâbîâli'den Eksarhlığı resmen reddetmesini talep etmiştir. Taleplerinin karşılanmaması durumunda ise Avrupa devletlerinin koruyuculuğunu hatırlatarak hükümeti açıkça tehdit etmiştir (İkdam, 1910: 153).

Patrik Yovakim'in tavizsiz tutumu, Sen Sinod azaları arasında endişeye yol açmış; bazı azalar Bâbîâli ile restleşmenin ağır sonuçlar doğuracağını savunarak Eksarhane ile uzlaşma yollarını aramıştır. Bu kapsamda bir azanın Eksarhaneyi gayri resmî ziyareti, Patrikhane yönetimince kınanmış ve şahsi girişimlerin kabul edilemeyeceği vurgulanmıştır. Patrik Yovakim'in uzlaşmaz tavrı Sen Sinod içindeki bölünmeyi derinleştirirken gözler, müdahale etmesi beklenen Rusya'ya çevrilmiştir. Dahilde ise Bulgar ve Rum mebusların Patrikhane ziyareti kısa süreli iyimserlik yaratsa da barışçıl tutum sergileyen Eksarhane, Patrikhaneden samimi bir karşılık görememiştir (İkdam, 1910: 246). Patrikhane, değişmeyen tavrıyla uzlaşma için Bulgarların özür dilemesini şart koşmuştur. Ancak bu talep; Eksarhanenin feshedilmesi ve Bulgarların yeniden Rum otoritesine tabi olmaları gibi imkânsız bir dayatmayı içermektedir. Dinî ve millî istiklalini kazanan Bulgarların bu teslimiyeti kabul etmesi mümkün değildi. Ortodoks dünyasında birliği arzulayan Rusya, Patrikhaneye aforoz ve şizmatiklik kararlarını kaldırması yönünde baskı yapsa da bu girişimlerden sonuç alınamamıştır (İkdam, 1910: 294).

Rusya'nın aforoz ve şizmatiklik kararlarının kaldırılması yönündeki taleplerini Patrik Yovakim'in reddetmesi kamuoyunda yankı uyandırmıştır. Patrik, bir Fransız gazetesine verdiği mülakatta katı tutumunun değişmediğini vurgularken, Bulgar mebusun ziyaretine önem atfedilmesini mübalağalı bulmuş ve Bâbîâli'ye karşı ortak cephe açılmasını imkânsız görmüştür. Buna karşın, Bulgar bir gazeteciye uzlaşma konusunda ümitli olduğunu söylemesi, taraflar arasında gizli bir ortaklık arayışını akla getirmiştir (İkdam, 1910: 201). Bulgar Eksarhı ise Patrik Yovakim'in uzlaşmaz tavrının iki cemaat arasındaki uçurumu derinleştirdiğini belirterek üzüntüsünü dile getirmiştir. Eksarh, hürriyet ortamının istismar edildiğini ve Kiliseler Kanunu'na rağmen köyler üzerindeki hâkimiyet inadının sürdüğünü vurgulamıştır. İhtilafın çözümü için 1870 Fermanı dahil her konuyu müzakereye hazır olduklarını bildirmesine rağmen, Patrik cephesinden ılımlı bir karşılık alamamıştır (İkdam, 1910: 264).

Kilise ve Mektepler Kanunu'nun tam hayata geçirilememesinin temel sebebi, Patrik Yovakim'in tutumuydu. Bulgarlar kanundan aldıkları güçle dirençli bir duruş sergilerken, Rumların örgütlü muhalefeti süreci çıkmaza sokmuştur. Benzer krizlerin Bulgar ve Sırp unsurlar arasında daha adil çözülebilmesi, kanunun aslında etkili olduğunu ortaya koysa da önce Trablusgarp (1911), ardından Balkan Harbi'nin (1912) patlak vermesi, düzenlemenin tam manasıyla uygulanmasını engellemiştir (Yücel ve Yücel, 2023: 341).

4.2. Eksarhaneden Demir Kilise'ye Kavga ve Kurumsallaşma Arasında Bir Ömür: Eksarh Yosif Efendi

Asıl adı Lazar Yovçev olan Yosif, Sorbonne'da hukuk eğitimi aldıktan sonra 1870'te İstanbul'a yerleşmiştir. 1872'de Bulgar Eksarhlığı Umumi Kâtipliği görevine getirilmiş, ardından ruhbanlığı seçerek 1876 yılı başlarında Lofça Metropolitisi olarak atanmıştır (Öztunç, 2016: 32-33). Yosif'in tayini, Osmanlı Devleti'nin hassasiyetlerinin doruğa çıktığı bir döneme denk gelmiştir. İngiltere'de muhalefet lideri Gladstone, 1876 Bulgar hadiselerini siyasi istismar aracı yaparak hükümete yüklenmiş ve Rusya ile ittifakı savunmuştur. İngiliz liberalleri ile Rus Panslavistlerinin oluşturduğu ortak blok, İngiliz kamuoyunda Osmanlı karşıtı bir hava yaratmıştır. Bu atmosferin, Rusya'nın Hristiyanları koruma bahanesiyle gerçekleştireceği bir müdahaleyi tetikleyeceği öngörülmekteydi (Bağçeci, 2014: 231). Panslavist eğitim alan Bulgar gençlerinin teşkil ettiği ihtilal komiteleri, 1875'ten itibaren sistemli bir isyana yönelmiş; Rus kışkırtmalarıyla büyüyen bu hareket, 1876 Nisan isyanıyla zirveye ulaşmıştır (Toprak, 2013: 138; Burma, 2012: 74). Olaylar karşısında Eksarh Antim'in yetersiz kalması Bâbüâli'de memnuniyetsizlik yaratmış ve Antim, 26 Nisan 1877'de azledilmiştir (Çipof, 2020: 260). Yerine vekâleten atanan Yosif Efendi, 24 Mayıs 1877'de Padişah beratıyla resmen Bulgar Eksarhı tayin edilmiştir (Öztunç, 2016: 32-33).

Eksarhane, fermanla kazandığı dinî bağımsızlığını kurumsallaşma ile taçlandırarak Bulgar cemaati için huzur ortamı oluşturmayı ve dış müdahaleleri önlemeyi hedefliyordu. Yeni Eksarh Yosif Efendi'nin tayini başta Padişahça memnuniyetle karşılansa da 93 Harbi'nin başlaması ve Bulgarlar arasındaki istiklal yanlısı çatışmalar Bâbüâli ile ilişkileri germiştir. Tüm zorluklara rağmen Yosif Efendi, cemaatin hak ettiği görkemli bir merkez binası için çaba sarf etmiş; 1887'de maddi kaynağın bulunmasıyla inşaat süreci hızlanmıştır. Rusya'nın sembolik yardımlarına karşı ihtiyatlı bir denge politikası izleyen Eksarh, İstanbul'daki merkezi güçlendirerek Makedonya ve Trakya Bulgarlarını propagandalardan korumayı amaçlamıştır. Bu uzlaşmacı tavrı Bâbüâli'de karşılık bulmuş; Yosif Efendi'nin idari ve iktisadi engelleri

aşan gayretleri neticesinde, eski ahşap yapının yerine görkemli “Demir Kilise/Sveti Stefan” inşa edilmiştir (Çipof, 2020: 261).

Fener Rum Patrikhanesi’nin Eksarhaneye yönelik baskı ve tehditleri karşısında; Bulgar Eksarhı Yosif Efendi, meselelerin çözümü için Sultan ve Sadrazam ile doğrudan temas kurmuştur. Aralık 1883’te Sultan II. Abdülhamid ile gerçekleştirdiği görüşmede Eksarh, hanedanın sünnet düğününe davet edilmemesinin cemaatinde “dışlanmışlık” hissi yarattığını ve bu durumun Patrikhanece devlet aleyhine kullanılabileceğini zarifçe dile getirmiştir. Sultan II. Abdülhamid, bu durumun sehven yapılmış bir hata olduğunu belirterek hem Eksarha hem de cemaatine verdiği değeri vurgulamıştır. Sadrazam Said Paşa’ya, Bulgar cemaatinin taleplerinin süratle karşılanması talimatı verilmesiyle görüşme olumlu bir havada noktalanmıştır. Bu diyalog zemini, sonraki süreçte Eksarhanenin karşılaştığı engellerin aşılması için önemli bir dayanak oluşturmuştur (Bulgaristan’ın Dış Politikası, 1986: 491).

Bulgar Ortodokslar, Patrikhanece karşı duruşlarını sergilemek ve Bâbiâli’nin desteğini pekiştirmek amacıyla önemli fırsatları değerlendirmişlerdir. Bu kapsamda, Eksarh Yosif Efendi’nin göreve gelişinin 25. yılı münasebetiyle İstanbul’a gelen heyet, devlet nezdinde itina ile ağırlanmıştır. Yosif Efendi’nin çeyrek asırlık görev süresince sergilediği vakur ve istikrarlı tutum; Bâbiâli tarafından takdir edilerek bir nişanla taçlandırılmıştır. Patrikhanenin baskıcı tutumuna rağmen Eksarhanenin nüfuzunu artıran bu taltif, Bulgar dünyasında büyük coşku yaratmıştır. Yosif Efendi, 1877’den vefat ettiği 1915’e kadar tam 38 yıl boyunca bu makamı kesintisiz koruyarak bir istikrar abidesi olmuştur. Onun başarısı, aynı dönemde sekiz Rum Patriğinin değişmiş olmasıyla kıyaslandığında hem şahsi itibarını hem de yürüttüğü politikanın gücünü açıkça ortaya koymaktadır (Öztunç, 2016: 31).

Sadakat, adalet ve dirayeti esas alan Padişah (Gencer, 2019: 70, 75, 277, 332), Eksarh Yosif Efendi’yi taltif etmekte tereddüt etmemiştir. Yosif Efendi’nin görevindeki 25. yıl kutlamaları İstanbul, Köprülü ve Varna gibi şehirlerde büyük heyecanla gerçekleştirilmiştir. Rum kesiminin bu durumdan rahatsız olarak mütecaviz faaliyetlerini artırması ise beklenen bir tepki olmuştur. Netice itibarıyla Yosif Efendi’nin bu gümüş yılı, iki kurum arasındaki mücadeleden yeni bir dönüm noktası teşkil etmiştir (BOA, Y.A. HUS. 428/36...; Öztunç, 2016: 33-39). Sultan II. Abdülhamid, Rum Patriğine dahi layık görmediği altın liyakat madalyasını Yosif Efendi’ye tevcih etmiştir.

EKSARHANENİN KURULUŞUNDAN KİLİSELER KANUNUNA:
BULGAR ORTODOKSLARININ RUM PATRİKHANESİ
KARŞISINDA MEŞRUIYET VE VARLIK MÜCADELESİ

Bu taltif, devlete bağlılığın karşılıksız kalmayacağını ve Eksarhane haklarının devlet teminatında olduğunu göstergesidir. Ancak bağımsızlık yanlısı Bulgar çetelerine destek veren bazı ruhaniler, bu huzur ortamını zedelemiştir. Bunun üzerine Padişah, Eksarhı huzuruna davet ederek sadakatin ödül, ihanetin ise şiddetli karşılık bulacağını hatırlatıp açık bir ikazda bulunmuştur. Mahcubiyetle harekete geçen Yosif Efendi, ruhanileri çetelerden uzak durmaları konusunda sertçe uyararak Padişahın hassasiyetini kendilerine iletmiştir (İrtem, 1999: 228-229).

Patrikhane, emellerini gerçekleştirmek uğruna hakikatleri çarpıtmayı ve menfaatleri için her yolu mubah saymayı alışkanlık hâline getirmişti. Kendi varlığını borçlu olduğu devleti dahi hiçe sayan bu tutum karşısında Bulgar Ortodoksları, Eksarh Yosif Efendi öncülüğünde kararlılıkla mücadele etmişlerdir. Çeyrek asrı aşan bu süreç Yosif Efendi'yi yıpratmış; tedavi amacıyla 1909 sonbaharında Sofya'ya gitmesine neden olmuştur. Ancak tedavi sürecinde dahi cemaatini yalnız bırakmak istemeyen Eksarh, Meclis'teki müzakereleri takip etmiş ve mebuslarla etkin iletişim kurabilmek adına İstanbul'a dönme kararı almıştır (İkdam, 1910: 108). Patrikhane, Eksarhın Sofya'da bulunmasını fırsat bilerek baskılarını artırmış; Bulgarların kendisine döneceği ümidiyle şizmatik iddiasını yinelemiştir. Kendi dini kaidelerini dahi işine geldiği gibi yorumlayan Patrikhane, her türlü hukuksuzluğa kılıf olarak uydurma “tarihî imtiyazlarını” öne sürmüştür. Sorumluluktan kaçıp yetkilerini istismar eden bu kurum, makul sorulara mantıklı bir cevap verme gereği duymamış; adeta “hikmetinden sual olunmaz” bir tavır takınmıştır. Dinî bağımsızlık mücadelesini Demir Kilise'nin inşasına kadar başarıyla taşıyan Yosif Efendi; niyet, azim ve istikrar timsali olarak hem cemaatinin gönlünde yer edinmiş hem de Bâbüâlî'nin takdirine mazhar olmuştur (İkdam, 1910: 116).

Sonuç

Hristiyanlığın şafağından Bulgar millî kilisesinin teşekkülüne uzanan bu tarihsel yürüyüş; dinin, salt bir inanç dairesini aşarak nasıl devasa bir siyasi güce ve kimlik inşa aracına dönüştüğünün en somut örneğidir. İsrailoğulları ve Roma'nın gölgesinde sabırla bekleyen Hristiyanlık, devletin resmî ideolojisi haline gelmesiyle sarsılmaz bir iktidar ortağına dönüşmüş; ancak bu dünyevi güç, beraberinde ruhban sınıfının mutlak tahakkümünü doğurmuştur. Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye ayrılmasıyla kurumsal bir yarılma yaşayan Hristiyanlık dünyası; Roma ve İstanbul piskoposlukları arasındaki sert rekabetle birlikte, tarihin akışını milletlerin çarpıştığı bir “kiliseler arası mücadeleler tarihine” hapsetmiştir. Bu köklü mirasın süzgecinden geçen Tuna

Bulgarlarında millî ve dinî dönüşüm süreci; “Türklükten Slavlığa, Tengricilikten Ortodoksluğa” evrilerek Balkanlar’ın kaderini yeniden çizmiştir. Osmanlı idaresinde, Doğu Roma’nın külleri üzerinde yükselen Fener Rum Patrikhanesi’nin müzmin ve mutaassıp vesayeti altında nefes almaya çalışan Bulgarlar; ruhani prangadan millî kimliğe doğru yol alırlarken, Patrikhaneden kopuşun o çetin destanını “Papazevinden Eksarhaneye” uzanan kararlı bir mücadeleyle yazmışlardır.

Mücadele derinleşip Devletin en hassas dengelerini zorlamaya başladığında mesele, bir “idâre-i maslahat” açmazının kasvetli labirentlerine hapsolmuştur. Patrikhanenin tehditkâr imtiyaz ısrarı ile Eksarhanenin itaatkâr mücadelesi arasındaki bu gerilim, zamanla aşılması güç bir kör düğüm halini almıştır. Bu süreçte Rum din adamlarının sergilediği katı ve zalim tutum, ölen Bulgarların cenazelerinin kaldırılmasına dahi izin verilmeyecek boyutta bir vicdan yarasına dönüşmüştür. Rum Patrikhanesi’nin bu dışlayıcı ve merhametsiz tavrına karşın Bulgarlar, mücadelecî ve vakur duruşlarından taviz vermemiş; Eksarhaneye kavuşmalarının şükran beyanı olarak yaptıkları “Türkiye Ayini” ile Devlete sadakatlerini hem ispat hem de takdim etmişlerdir. Patrikhanenin bu sükuneti bozmak adına savurduğu “aforoz tehdidi” ise her iki kurumun varlık sınırlarını sonuna kadar zorlamıştır. Bu kritik safhada Bâbîâlî’nin sarsılmaz “hikmet-i hükûmet” tecrübesi devreye girmiş; Patrikhanenin manevi baskı araçlarını birer zulüm mekanizmasına dönüştürmesine izin vermeyerek tavrını netleştirmiştir. Meselenin milletlerarası bir boyut kazanmasıyla birlikte, dinî tahakkümün tasfiyesinin tasdik ve hukukî meşruiyet vesikası olarak 1870 Eksarhlık Fermanı tarihteki yerini almıştır. Rusya’nın stratejik satranç hamleleriyle desteklenen bu süreç, Patrikhanenin mutlak otoritesini sarsmış ve Bulgar bağımsızlığının hukukî surlarını dikmiştir.

Nihayetinde; devletin kudreti ile Eksarh Yosif Efendi’nin sadakatının harmanlandığı o büyük “dua ile dava arasında nüfuz ve beka mücadelesi”, bu karmaşık denklemi “kilise ve mektepler kanunu” ile resmî olarak nihayete erdirmiştir. Bu kanunla birlikte, “Devletin kalbindeki kriz” olarak nitelenen kiliseler meselesi; basit bir ruhanî ihtilaf olmaktan çıkmış, Devletin bekasını korumayı gaye edinen hukukî bir zaruret olarak tescillenmiştir. Bu tarihî serüvenin en müstesna şahsiyeti ise, ömrünü “kavga ve kurumsallaşma arasında” vakfeden Eksarh Yosif Efendi’dir. Onun uzlaşmacı dehasıyla yükselen Demir Kilise, Bulgar varlığının yeryüzündeki en somut nişanelerinden biri olmuştur.

EKSARHANENİN KURULUŞUNDAN KİLİSELER KANUNUNA:
BULGAR ORTODOKSLARININ RUM PATRİKHANESİ
KARŞISINDA MEŞRUIYET VE VARLIK MÜCADELESİ

Ancak unutulmamalıdır ki; Bulgarların dinî anlamda Patrikhaneye karşı katlettikleri bu uzun yolun sonu, aslında yeni ve daha çetin bir başlangıcın eşiğidir. Atılan bu adımlar ve sağlanan hukuki düzenlemeler, devlet açısından geçici bir sükûnet sağlasa da Balkanlar'ın fırtınalı ikliminde beka meselesi bir kor gibi içten içe yanmaya devam etmiştir. Böylelikle Patrikhanenin yüzyıllardır varlığını ispat edemediği hâlde sürekli istismardan vazgeçmediği ve zulmüne kılıf yaptığı imtiyazlı gücü zeval bulurken; Bulgar toplumunun dinî özerklikten millî istiklale uzanan yolu, tarihin hafızasına geri dönülmez şekilde ve yeni sancılarının habercisi olarak kaydedilmiştir.

KAYNAKÇA

Arşiv ve Gazeteler

- BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), DH.SYS, 29-1/1-6, 4 Ağustos 1910.
BOA, İrade Bulgaristan, Nr. 104, 11 Mart 1870.
BOA, İrade Bulgaristan, Nr. 110, 14 Haziran 1871.
BOA, İrade Bulgaristan, Nr. 112, 21 Şubat 1872.
BOA, İrade Bulgaristan, Nr. 116/2, 7 Temmuz 1872.
BOA, Y.A.HUS, 377/92-1, 21 Ekim 1897.
Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi. (1985), (Cilt 1-2), Ankara.
İkdam Gazetesi. (1910, 17 Temmuz), Sayı: 166.

Makale ve Telif Eserler

- ALPASLAN, Levent (2020). *Anadolu'da Din: Roma Dönemi*, İksad Yayınları, Ankara.
ARAZ, Yahya (2017), “Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemlerinde Farklı Etnik Kökenlerden ve Mezheplerden Hristiyanlar Arasındaki Evlilikler” *Cihannüma, Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 3.1, 1-22.
ATALAY, Bülent (2020), *Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin Siyasi Faaliyetleri (1908-1923)*, TTK Yayınları, Ankara.
ATALAY, Bülent (2020), “Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin İmtiyazlarından Kaynaklanan İstikrarsızlık”, Ed. S. AKTAŞ SARI, E. VATANSEVER, M. KERİM, *IV. Uluslararası Doğu Avrupa Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı*, Eskişehir, 242-253.
ATALAY, Bülent (2022), “Türkiye'de Ferdin Cemaate Feda Edildiğine Tarihî Bir Örnek: Fener Patrikhanesi'nin Verildiğini İddia Ettiği [Kadim] İmtiyazlarını İstismarı”, *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 8.2, 430-461.
AYDIN, Salim (2021), “Kiliseler ve Mektepler Kanunu'nun Balkan Savaşları'na Etkisi Var mıdır?” Ed. K. GÜLTÜRK, S. B. NUR, *Balkan Savaşlarının*

100. Yılı Uluslararası Balkan Sempozyumu Bildiriler, Bağcılar Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 600-614.
- BAĞÇECİ, Yahya (2014), “İngiltere Parlamento Tutanaklarında 1876 Bulgar İsyanı”, *The Journal Of Academic Social Science Studies (JASSS)*, 24, 211-235.
- AHMETBEYOĞLU, Ali (2007), “Kubrat Han ve Büyük Bulgar Devleti’nin Kuruluşu”, *Karadeniz Araştırmaları*, 13, 35-42.
- BİLGİÇ, Emine (2013), “E. N. Luttwak, Bizans İmparatorluğu’nun Büyük Stratejisi” *Mediterranean Journal Of Humanities*, 3.1, 261-264.
- BURMA, Mustafa (2012), “Bulgaristan’ın Osmanlı İmparatorluğu’ndan Ayrılış Sürecinde Bulgar Ayaklanmaları”, *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi*, 1.1, 67-90.
- ÇAPAN, Fatma (2021), “Doğu Roma İmparatorluğu ile Frank Krallığı Arasındaki Siyasi İlişkiler”, Ed. A. ERKMEN, *Özgün Tarih Araştırmaları-1*, İksad Yayınları, Ankara, 101-138.
- ÇAPAN, Fatma; GÜVENÇ, Baran (2017), “Kavimler Göçü ve Batı Roma İmparatorluğu’nun Çöküşü”, *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 6.18, 629-640.
- ÇİPOF, Bojidar (2020), “Balat’taki Demir Kilisenin (Bulgar Kilisesi) Yapım Serüveni”, Ed. S. AKTAŞ SARI, E. VATANSEVER, M. KERİM, *IV. Uluslararası Doğu Avrupa Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı*, Eskişehir, 254-266.
- ÇOBAN, Bekir Zakir (2013), “Doğu Kiliseleri ve Monofizitizm”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 10.2, 13-27.
- DECEİ, Aurel (1953), “Patrik II. Gennadios Skolarios’un Fatih Sultan Mehmet İçin Yazdığı Ortodoks İ’tikadnamesinin Türkçe Metni”, *Fatih ve İstanbul*, 1.1, 99-116.
- DEMİR, Konur Alp (2019), “Hristiyanlık Dininin Devlet Yönetimi Üzerine Etkileri”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23, 137-151.
- DEMİR, Mazlum Şahin; Çurku, Rüstem (2020), “Doğu-Batı Kiliselerinin Ayrılış Noktası: Kalkedon Konsili”, *Turkuaz Uluslararası Türk Dünyası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 1.1, 63-69.
- DRİAULT, Edouard (1328), *Şark Meselesi*, Çev. M. NÂZİF, İstanbul.
- EKİNCİ, Ekrem Buğra (2008), “Osmanlı İdaresinde Adem-i Merkeziyet ve İmtiyazlı Eyaletler”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, (6), 7-84.
- ELTUT, Nükhet (2007), “1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ve İki Ülke Açısından Sonuçları”, *38. ICANAS Bildirileri*, Cilt 3, Ankara, 119-129.
- ENGİN, Berkkan (2017), “Bir Ulusun Ortaya Çıkışı; Hristiyanlığın Slav, Norman ve Vareg Halkları Üzerindeki Tesirleri ve Rus Ulusunun Ortaya Çıkışı”, *Yeditepe Üniversitesi Tarih Bölümü Araştırma Dergisi*, 1.1, 47-54.

- ERGAN, Gülnara (2020), “Tuna Bulgarlarının Hristiyanlığı Kabul Etmesinin Siyasi Nedenleri”, *Journal Of International Eastern European Studies*, 2.2, 610-639.
- ERGİN, Osman Nuri (1995), *Mecelle-i Umûr-ı Belediye* (Cilt 4), İstanbul Belediyesi Yayınları, İstanbul.
- GENCER, Bedri (2019), “Haşin Modernlikten Narin Meşrûiyete İkinci Abdülhamid’in Meşrûiyet Siyaseti”, Ed. M. BULUT vd., *Sultan II. Abdülhamid Dönemi Siyaset-İktisat-Dış Politika-Kültür-Eğitim*, İZU Yayınları, İstanbul, 33-93.
- GEYİK, Süleyman Onur (2022), “İstanbul Latin İmparatorluğu’nun Kuruluş Sürecinde II. Bulgar Krallığı ile Mücadelesi (1204-1207)”, *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 38, 17-38.
- GÜLER, Önder (2017), “Erken Orta Çağ ve Öncesinde Karadeniz’de Bulgarların Tarihi Coğrafyası ve Etnik Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 35.35, 43-149.
- GÜLLÜ, Ramazan Erhan (2021), “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türkiye’de Rumların İdaresi”, *SSAD, Türk-Yunan İlişkileri Özel Sayısı*, 5, 153-171.
- GÜNGÖR, Muhammed (2017), “Yahudi Dini Hayatında Süleyman Mabedi”, *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi*, 1, 54-78.
- HACISALİHOĞLU, Mehmet (2018), “İttihatçıların ‘Kültür Kavgası’: Bulgar Eksarhlığı ve Okul Meselesi”, *V. Mehmed Reşad Sultan ve Dönemi*, TBMM Milli Saraylar Yayını, İstanbul, 184-203.
- ALİEV, Abdulali; İLİEV, Aleksander (2017), “Tengri ve Bulgarlar Antik ve Orta Çağ’da Bulgarlar Toplumunda Tengri Anlayışı”, Çev. A. ALİEV, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 6.6, 157-165.
- İNALCIK, Halil (1946), “Şark Ortodoks Kilisesi ve Bulgar Eksarhiyası”, *Aylık Ansiklopedi*, 2, 696.
- İNALCIK, Halil (1992), *Tanzimat ve Bulgar Meselesi*, Eren Yayınları, İstanbul.
- İNANIR, Ahmet (2019), “Mezhepler Arasında İntikal Bağlamında Osmanlı’da Teşeffü’ ve Yasaklanmasına Dair Bazı Tespitler”, *Amasya İlahiyat Dergisi*, 13, 9-49.
- IORGA, Nicola (2005), *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (1774-1912)*, Cilt 5, Çev. N. Epçeli, Yeditepe Yayınları, İstanbul.
- İRTEM, Süleyman Kani (1999), *Osmanlı Devleti’nin Makedonya Meselesi*, Temel Yayınları, İstanbul.
- JELAVİCH, Barbara (2013), *Balkan Tarihi 18. ve 19. Yüzyıllar*, Çev. İ. DURDU, G. TUNALI, H. KOÇ, Küre Yayınları, İstanbul.

- KAFESOĞLU, İbrahim (1992), “Göktürk Hakanlıkları”, *Türk Dünyası El Kitabı, I, Coğrafya-Tarih*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 127-145.
- KARA, Hidayet (2020), “Sultan II. Abdülhamid Dönemi Balkanları Üzerine Bir Değerlendirme: Goltz Paşa’nın Balkan Meselesine Dair Görüşleri”, *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8.2, 545-558.
- KARAMAN, Mehmet Ali (2018), “Fransız İhtilali’nin Osmanlı İmparatorluğu’na Etkileri”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 44, 62-79.
- KAYMAZ, Yunus (2014), “Büyük Constantinus’un Hristiyanlığı Meselesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16.29, 211-235.
- KELEŞ, Erdoğan (2008), “Rusya’nın Panslavizm Politikasının Balkanlarda Uygulanmasına Dair Bir Layiha”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İlke)*, 21, 123-140.
- KENANOĞLU, M. Macit (2004), *Osmanlı Millet Sistemi Mit ve Gerçek*, Klasik Yayınları, İstanbul.
- KOÇ, Dinçer (2021), *İdil Bulgarları*, Selenge Yayınları, İstanbul.
- KOÇAK, Fatma; ÖZKAN, Murat (2015), “Bizans’tan Ruslara Miras: Hristiyanlık”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8.37, 376-383.
- KÖSEOĞLU, Mehmet (2025), “Osmanlı’nın Köy Korucuları Sistemi Teşebbüsü: Manastır Vilayetinde Fahri Zaptiyelerin İstihdam Edilmesi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 35.3, 993-1006.
- KOZAN, Mert (2018), “Roma İmparatorluğu’nda Hristiyanlığa Karşı Son Pagan Mukavemeti: İulianus ve Arbogast Örnekler”, *XVIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri (Cilt IV)*, Ankara, 125-139.
- LAMB, Harold Albert (2010), *Haçlı Seferleri Demir Adamlar ve Azizler*, Çev., G. YAVUZCAN, İlgı Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- LÜTFİ EFENDİ (1988), *Vak'anüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*, Cilt 22, Haz. M. M. AKTEPE, Ankara.
- MEHTİOĞLU, Tahir (2024), “Rusların Hristiyanlığı Kabulü ve Hristiyanlaşma Süreci”, *Milel ve Nihal*, 21.1, 61-80.
- MİCHAUD, J. F. (2011). *Haçlı Seferlerinin İlginç Olayları*, Haz. G. KIRPIK, Lotus Yayınları, Ankara.
- NORWICH, John Julius (2013), *Bizans Yükseliş Dönemi (M.S. 803-1081)*, Çev. S. H. RİEGEL, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- ÖZKAN, Vildane (2023), “Bulgarlar ve İran Toplumsal-Kültürel Coğrafyası: Bir Bağlantının Yeniden İnşası”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25, 1-28.

- ÖZKAN, Vildane (2025), “Kiril Alfabesinin Bulgar Ulusal Kimliğindeki Belirleyici Simgesel Gücü”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal ve Teknik Araştırmalar Dergisi*, 26, 44-67.
- ÖZMEN, Seda (2022), “Orta Çağ’da Papa-İmparator Çatışmasına Bir Örnek: IV. Ludwig ve XXII Johannes”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1-15.
- ÖZTUNÇ, Hüseyin Baha (2016), “Bulgar Eksarh’ı Yosif’in Eksarhlığa Tayininin Yirmi Beşinci Yıl Kutlamaları”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16.1, 31-42.
- ÖZTÜRK YILMAZ, Şeyma (2019), “İpek Patrikhanesi (Sırp-Ortodoks Patrikhanesi)”, *Tarih ve Gelecek Dergisi*, 5.2, 393-407.
- PEREMECİ, Osman Nuri (1942), *Tuna Boyu Tarihi*, Resimli Ay Matbaası, İstanbul.
- PINAR, Mehmet (2023), “II. Meşrutiyet Döneminde Patrikhanenin Gölgesinde Sıra Dışı Bir Milletvekili Kozmide Pandalaki Efendi (1908-1912)”, *İçtimaiyat*, 7.2, 572-592.
- PONTİNG, Clive (2015), *Kırım Savaşı-Efsanesinin Arkasındaki Hakikat*, Çev. H. ABACI, Alfa Tarih Yayınları, İstanbul.
- REFİK, Ahmet (1341), *Fener Patrikhanesi ve Bulgar Kilisesi*, TOEM, (8/85), 73-76.
- RODOPLU YILDIRIM, Fatma (2021), “Bulgarların Kökenine İlişkin İddialara Genel Bir Bakış”, Ed. Bülent AKYAY, *Balkan Tarihi Araştırmaları I*, Trakya Üniversitesi Yayınları, Edirne, 1-23.
- SAGUN, Çağıl (2023), “Kilise ve Mektepler Meselesi Ekseninde Rum Patrikhanesi’nin Milli Meclis Oluşturma Çabaları (1908-1910)”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 11.35, 797-821.
- SANCAKTAR, Caner (2011), “Balkanlar’da Osmanlı Hâkimiyeti ve Siyasal Mirası”, *Ege Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 2.2, 27-47.
- ŞENTÜRK, M. Hüdai (1992), *Osmanlı Devleti’nde Bulgar Meselesi (1850-1875)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- SEYFELİ, Canan (2011), “Osmanlı Devlet Salnamelerinde Bulgar Eksarhlığı ve Bulgar Katolikler (1847-1918)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52.2, 157-190.
- ŞENYURT, Oya (2018), “19. Yüzyıl Sonlarında Feriköy’de Bulgar Rahipler ve Gürcü Rahibeler Arasında Bilinmeyen Bir Arsa Anlaşmazlığı”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 13.1, 263-290.
- ŞENYURT, Oya (2023), İstanbul’daki Bulgar Yapıları ve Feriköy’de Sveti Dimitar Kilisesi’nin İnşası. *ERDEM*, (183-184), 175-204.
- SÖNMEZ, Zekiye (2020), “Roma Din Anlayışı Bağlamında Hristiyanların Ateistlikle Suçlanması ve Hristiyan Apologların Karşı Cevapları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9.2, 1902-1935.

- TAŞCAN, Arzu (2003), “Tarihi Süreç İçerisinde İstanbul-Roma Kiliseleri Arasındaki Çekişmeler ve 1054 Krizi”, *Celal Bayar Üniversitesi S.B.E. Dergisi*, 1.1, 91-100.
- TANSÜ, Yunus Emre; Çerkezoğlu, Semra (2020), “Bulgarların Kökeni ve Bağımsızlık Hareketleri”, *Asia Minor Studies*, 8.2, 490-500.
- TAŞÇI, Ahat (2024), “Kadıköy Konsili ve Hristiyanlık Tarihindeki Yeri ve Önemi”, *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 19, 365-384.
- TOKAY, Gül (1995), *Makedonya Sorunu, Jön Türk İhtilalinin Kökenleri (1903-1908)*, İstanbul.
- TOLAN, Öner (2023), “Bizans İmparatorları Tarafından Bulgar Hükümdarlarına Verilen Unvanlar”, Ed. Y. E. TANSÜ, *Tarih Alanında Seçme Yazılar-IV*, Özgür Yayınları, Gaziantep, 1-24.
- TOPRAK, Serap (2013), “Bulgaristan’ın Bağımsızlığında Rusya’nın Rolü”, *History Studies*, 5.6, 131-147.
- TUĞLACI, Pars (1984), *Bulgaristan ve Türk Bulgar İlişkileri*, İstanbul.
- TÜRKAN, Ahmet (2012), “Makedonya’da Bulgar ve Latin Kilisesinin Gelişimi (Tunalı Hilmi’nin Makedonya Risalesi)”, *Milel ve Nihal*, 9.2, 133-141.
- TÜRKAN, Ahmet (2022), “Katolik Bulgar Kilisesi’nin Kuruluşuna Dair Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”, Ed. D. ARIK, Y. MERAL, *Dinler Tarihi Yazıları-Prof. Dr. Ömer Faruk Harman’a Armağan*, Ankara, 611-637.
- Vınşna Politika Na Bılgariya (Bulgaristan’ın Dış Politikası) (1986), *Bulgar Sefareti’nin İstanbul’dan Sofya’ya 21 Aralık 1883’de Çektiği Telgraf Metni*, Sofya.
- YAMAN, Talha Yasin (2022), *Bizans İmparatorluğunda İkonoklazm Dönemi*, Kitapyurdu Doğrudan Yayıncılık, İstanbul.
- YILDIRIM, Münir (2003), “Günümüz Balkan Ortodoks Kiliselerine Genel Bir Bakış. Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi”, 3.1, 225-236.
- YÜCEL, Ercan, YÜCEL, Türkan (2023), “Kiliseler ve Mektepler Kanununa Gösterilen İç ve Dış Tepkiler (1909-1911)”, *DÜMAD–Dünya Multidisipliner Araştırmalar Dergisi*, 6, 327-368.
- ZABUNOĞLU, H. Gökçe (2018), “Günümüzde Ulus-Devlet”, *Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (ERÜHFD)*, 13(1), 535-559.

ESKİ ANADOLU TÜRKÇESİ DÖNEMİ TIP METİNLERİNDE SİRKE VE KULLANIM ALANLARI

Vinegar and Its Uses in Old Anatolian Turkish Medical Texts

Burcu SIBİÇ*

ÖZ: Tarih boyunca hastalıklara ve tedavi yöntemlerine bakıldığında ilk uygarlıklardan bugüne birçok devanın kullanıldığı ve bu devaların tıp metinlerinde konu edildiği bilinmektedir. Yüzyıllar önce yazılan tarihî Türkçe tıp metinlerinde de bu konulara yer verilmiştir. Tarihî Türkçe tıp metinlerinin ilk örneklerine Eski Uygur Türkçesi döneminde rastlansa da özellikle Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi döneminde tıba dair çok sayıda eser yazılmıştır. Bu eserlerde çeşitli hastalıklar, hastalıkların tedavi usulleri gibi konuların yanı sıra hem deva hem besin kaynağı olarak bilinen pek çok üründen de bahsedilmektedir. Söz konusu ürünlerden biri de sirkedir. Bu çalışmada Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılmış tıp metinlerinde sirke ve kullanım alanları konu edilmiştir. Çalışmanın amacı, hem besin hem deva niteliği taşıyan sirkenin farklı alanlardaki kullanımını tespit etmek ve tarihî Türkçe tıp metinlerinde yer alan bilgilerin çeşitliliğini ortaya koymaktır. Çalışmada, söz konusu tıp metinleri taranarak metinlerden örnekler verilmiştir. Sirke; öncelikle tanımı, özellikleri, beslenmedeki yeri ve kullanımı vb. bakımından ele alınmış, daha sonra çeşitli hastalıkların tedavisinde sirkenin kullanım alanlarından söz edilmiştir. Vücuttaki oluşum yerlerine göre sınıflandırılan hastalıklar, sirkeyle tedavi yöntemlerine göre ayrı başlıklar altında işlenmiştir. Sirkenin çeşitli canlıları uzaklaştırma vb. amaçlarla kullanımı, sirke merhemi, sirkenin tiryaklarla kullanımı ise diğer alanlar başlığı altında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eski Anadolu Türkçesi, tıp metinleri, sirke, hastalık, tedavi

ABSTRACT: A review of diseases and treatment methods throughout history reveals that many remedies have been used from the earliest civilizations to the present day, and that these remedies have been discussed in historical medical texts. These topics are also addressed in historical Turkish medical texts written centuries ago. Although the earliest examples of historical Turkish medical texts can be found in the Old Uyghur Turkish period, a large number of works on medicine were written particularly during the Old Anatolian Turkish and Ottoman

* Dr., Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, burcu.sibic@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2530-5962



© 2026 Yazar(lar). Bu eser Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır.

Geliş Tarihi / Received: 09.05.2026

Kabul Tarihi / Accepted: 22.06.2026

Yayın Tarihi / Published: 17.07.2026

Turkish periods. These works discuss various diseases and their treatment methods, as well as many products known as both remedies and food sources. One of these products is vinegar. This study examines vinegar and its uses in medical texts written during the Old Anatolian Turkish period. The aim of this study is to identify the uses of vinegar, which has both food and medicinal properties, in different fields and to reveal the diversity of information found in historical Turkish medical texts. In the study, examples have been provided by scanning the relevant medical texts. Vinegar is first discussed in terms of its definition, properties, role in nutrition, and uses, etc., and then the areas of use for vinegar in the treatment of various diseases are mentioned. Diseases classified according to their location in the body are discussed under separate headings according to treatment methods using vinegar. The use of vinegar for purposes such as repelling various pests, vinegar ointment, and the use of vinegar in theriacs, is evaluated under the heading of other areas.

Keywords: Old Anatolian Turkish, medical texts, vinegar, disease, treatment

Cite as / Atıf: SIBİÇ, B. (2026). Eski Anadolu Türkçesi Dönemi Tıp Metinlerinde Sirke ve Kullanım Alanları. Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 16(32), 473-492. <https://doi.org/10.33207/trkede.1947671>

Yayın Tarihi	17 Temmuz 2026
Hakem Sayısı	Ön İnceleme: (Editör-Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Körleme
Benzerlik Taraması	Yapıldı
Etik Bildirim	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Telif Hakkı/Lisans:	Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan makaleler https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/ tarafından lisanslanır. 
Date of Publication	17 July 2026
Reviewers	A Internal (Editor board member) Content review: Two External
Review Reports	Double-blind

Plagiarism Checks	Yes
Complaints	tuefdergisi@trakya.edu.tr
Conflicts of Interest	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest.
Grant Support	No funds, grants, or other support was received.
Copyright & License	Trakya University Journal of Faculty of Letters is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International License. 

Giriş

Tarihî Türkçe tıp metinlerinde çeşitli hastalıklar ve tedavi yöntemleri, sağlığı koruma ve zinde kalmanın yolları gibi insan sağlığı açısından önemli hususlar konu edilmiştir. Bu metinlerin ilk örneklerine Eski Uygur Türkçesi döneminde rastlansa da özellikle Eski Anadolu Türkçesi ve Osmanlı Türkçesi döneminde yazılan sayısız eserde bahsi geçen hususlar hakkında pek çok örnek bulabilmek mümkündür. Söz konusu eserlerde hastalıkların tedavisi için kullanılan bitkisel, hayvansal, madensel devalar veya deva niteliği taşıyan ürünler hakkında da bilgiler verilmiştir. Geçmişten günümüze hastalıkların tedavisinde yararlanılan ve tıp metinlerinde bahsi geçen ürünlerden biri de sirkedir. Tarihi yüzyıllar öncesine dayanan sirke; salata, çorba, zeytinyağlı vb. yiyeceklerle tüketilen bir gıda ürünü olarak bilinmesinin yanı sıra yüzyıllardır “şifa kaynağı” olarak da halk arasında kullanılmış ve tarih boyunca yazılan eserlerde -özellikle tıp metinlerinde- deva niteliğiyle tanınmıştır. Tarihî Türkçe tıp metinleri incelendiğinde diğer dönemlerde yazılmış eserlerde olduğu gibi Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait tıp metinlerinin de “sirke” üzerine önemli bilgileri ihtiva ettiği görülmektedir. Söz konusu eserlerde bilhassa sirkenin farklı alanlarda kullanımlarına rastlanmaktadır. Bu çalışmada Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait tıp metinlerinden *Tercüme-i Müfredât-ı İbn Baytâr*, *Tuhfe-i Mübârizî*, *Edviye-i Müfrede*, *Müntahab-ı Şifâ*, *Tabiatnâme*, *Tercüme-i Kâmilü's-Sinâ'a*, *Yâdigâr*, *Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye*, *Terceme-i Akribâdîn*, *Kitâbu'l-Müntehab fî't-Tıb*, *Mürşid*, *Hazâinü's-Saâdât*, *Hulâsa-i Tıbb*, *Tıbb-ı Nebvî*, *Tervihü'l-Ervâh*, *Tertîb-i Muâlece*, *Miftâhü'n-Nûr* ve *Hazâinü's-Sürûr* adlı eserlerde sirke ve kullanım alanları konu edilmiştir. Öncelikle sirkenin tanımı, genel özellikleri, beslenmedeki yeri ve kullanımı üzerinde durulmuş, daha sonra hastalıkların tedavisindeki kullanım

alanları ayrıntılı şekilde işlenmiştir. Metinlerde sıkça örneğine rastlanan bu alanlar hastalıkların türüne göre sınıflandırılarak ele alınmıştır. Bu hastalıklar; “ateşli hastalıklar, baş ağrısı, sıtma, sersam, sarhoşluk, uyku düzensizlikleri”, “kulak, burun ve boğaz hastalıkları”, “göz hastalıkları”, “ağız, dil ve dudak hastalıkları”, “diş hastalıkları”, “solunum yolu hastalıkları”, “kalp ve sinir hastalıkları”, “mide, bağırsak, dalak ve böbrek hastalıkları”, “cilt hastalıkları”, “eklem ve kemik hastalıkları”, “kadın hastalıkları”, “salgın hastalıklar” alt başlıklarından oluşmaktadır. Sirkenin çeşitli canlıları uzaklaştırma özelliği, sirke merhemi, sirkenin tiryaklarla kullanımı çalışmada bahsi geçen diğer konulardır. Taranan eserlerde sirkenin kullanımıyla ilgili çok sayıda bilgiye rastlanmış, bunlardan daha çok sirkenin doğrudan ya da belli ürünlerle olan kullanımları tercih edilerek bahsi geçen eserlerden örnekler verilmiştir. Örnekler verilirken bazen doğrudan alıntılama yöntemine başvurulsa da genel olarak günümüz Türkçesine uygun şekilde kullanımları tercih edilmiştir. Gerekli yerlerde örneklerdeki bazı sözcüklerin anlamları parantez (...) içerisinde verilmiştir. Doğrudan alıntılama yapılan yerlerde ise köşeli parantez [...] kullanılmıştır. Sözcüklerin anlamı için “Kaynakça” bölümünde yer alan eserlere başvurulmuştur. Çalışmada konu edilen eserler için kısaca şu bilgilere yer verilebilir: *Tercüme-i Müfredât-ı İbn Baytâr*, İbn Baytâr’ın *Kitâbü’l-Câmi’ fi’l-Edviyetü’l-Müfreda* adlı eserinin tercümesidir. Hekim Bereket tarafından yazılan *Tuhfe-i Mübârizî*’nin yazılış tarihi net olmamakla birlikte kimi araştırmacılar tarafından Anadolu’da yazılan ilk Türkçe tıp kitabı olduğu kaynaklarda belirtilir (Erdağı Doğuer, 2013: 14-15). *Edviye-i Müfreda*, Geredeli İshâk bin Murâd tarafından 14. yüzyılda yazılmıştır. Yine bunların dışında döneminin ünlü hekimi olan, Hacı Paşa adıyla bilinen Celâlüddin Hızır’ın *Müntahab-ı Şifâ*’sı (Önler, 1990: 3), Tutmacı’nın uygulamalı bir tıp kitabı olan ve Farsçadan Türkçeye çevrilen *Tabiatnâme*’si (Karasoy, 2009: 17), Ali İbn Abbas El-Mecusi’nin *Kâmilü’s-Sinâ’ati’t-Tıbbiyye* adlı eserinin tercümesi olan *Tercüme-i Kâmilü’s-Sinâ’a* (Böler, 2014: 17), İbn-i Şerîf’in *Yâdigâr*’ı, Sabuncuoğlu Şerefeddin’in *Cerrâhiyyetü’l-Hâniyye*’si ve *Terceme-i Akrahâdîn*’i, Abdülvehhâb bin Yûsuf’un *Kitâbu’l-Müntehab fi’t-Tıbb*’ı, Muhammed bin Mahmûd-ı Şirvânî’nin göz hastalıkları konusunu işlediği *Mürşid*’i, Eşref bin Muhammed’in *Hazâinü’s-Saâdât*’ı, Cerrah Mesûd’un *Hulâsa-i Tıbb*’ı, Ahmed-i Dâî’nin *Tıbb-ı Nebevî*’si, Ahmedî’nin *Tervîhü’l-Ervâh*’ı, müellifi bilinmeyen *Tertîb-i Muâlece*, Mümin bin Mukbil’in

Miftâhü'n-Nûr ve Hazâinü's-Sürûr'u 14. ve 15. yüzyıla ait önemli tıp kaynakları arasında sayılmaktadır.¹

1. Sirkenin Tanımı ve Genel Özellikleri

Sirke; *Türkçe Sözlük*'te “1. Salatalara, yemeklere ekşilik vermek için kullanılan ekşimiş üzüm, elma, limon vb. suyu; 2. Birtakım kimyasal yöntemlerle hazırlanmış birleşiklerin ortak adı” anlamlarıyla yer alır (TDK, 2019: 2121). Sirke, kullanım alanları düşünüldüğünde tarihin ilk çağlarından beri bir besin ürünü olarak bilinmekte ve insan sağlığı açısından birçok yararıyla dikkati çekmektedir. Özellikle halk arasında yüzyıllardır ateşli hastalıklarda kişinin ateşinin düşürülmesinde etkili bir deva olmasının yanı sıra sirkenin çok farklı amaçlarla da kullanıldığı görülür. Örneğin; türlü gıdaların (meyve, sebze vs.) yıkanması, ev temizliği, çeşitli araç gereçlerin (bardak, kaşık, çatal vb.) parlatılması, saçların arındırılması ve saçlara parlaklık kazandırılması gibi çeşitli işlerde sirke kullanılır. Eski Anadolu Türkçesi dönemi tıp metinlerinden *Tıbb-ı Nebevî*'de sirkenin “dükeli katıkların yegregi ve sevgülüregi” olarak nitelendiği dile getirilir (Çağırın, 1992: 476).

Hastalıkların tedavisinde yararlanılan bütün devalar gibi sirkenin de kendine has tabiatı ve özellikleri bulunur. Bu nedenle diğer besinler gibi sirkenin de dikkatli tüketilmesi önerilir. İshâk bin Murâd, *Edviye-i Müfredde*'sinde devalar bahsinde madde başı olarak yer verdiği “sirke” için soğuk ve kuru tabiatlı olduğundan, çeşitli yarar ve zararlarından bahsetmektedir. Safrayı gidermesi, taamı (yemeği) sindirmesi, ıssı mideli kişiye fayda etmesi vb. sirkenin ilgili eserde sayılan yararlarındandır (Canpolat ve Önlér, 2016: 35). *Müfredât-ı İbn Baytâr* tercümesinde de sirkenin benzer şekilde soğutucu niteliğinden ve pek çok yararından söz edilmektedir. Mideye iyi gelmesi, hangi uzuvdan kan sızsa kesmesi, süngerin tedavi amacıyla sirkede ıslatılıp sıcak iken şiş yerlere veya zehirli böcek vs. sokmasına uygulandığındaki iyileştirici etkisi, sirkeyi içmenin zehirli, öldürücü otların zararını defetmesi vb. yine sirkenin yararlarındandır (Küçükler ve Yıldız, 2022: 135-136). Bunun yanı sıra sirkenin -özellikle sevdâvî ve balgamî mizaçlı kişiler için- bazı zararları da bulunmaktadır: benzi sarartması, göze zarar vermesi, bedeni zayıflatarak güçsüzlüğe neden olması vb. (Küçükler ve Yıldız, 2022: 136).

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Zafer ÖNLER, “On Dört ve On Beşinci Yüzyıl Türkçe Tıp Metinlerinin Dili ve Söz Varlığı”, *Dil ve Kültür Üzerine Yazılar*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019, 247-259.

Sirke, genel özellikleriyle *Tabiatnâme* adlı eserde “şıfat-ı sirke” başlığında konu edilmiştir:

“Sirkenün kimse mizâcın bilmedi
Niteyidüğine da’vî kılmadı
Mürkeb-i kavîdür ü hazm-ı ta’âm
Kat’-ı balgâm dağı eyler ol müdâm
Gözi târik ü menîyi kem kılur
Şekker-ile zarrı anuñ def’ olur
(Sirkenin mizacını kimse bilmedi, ne olduğunu araştırmadı. Yemeği hazmettirici kuvvetli bir karışımdır, ayrıca her zaman balgamı keser. Gözü karartır, meniye azaltır. Bu zararları şekerle ortadan kalkar.)” (Karasoy, 2009: 64-65).

2. Sirkenin Beslenmedeki Yeri ve Kullanımı

İnsan yaşamının temel ihtiyaçlarından biri olan beslenme; iklim, yaşam koşulları, mizaç, yaş vb. etkenlere göre değişkenlik gösterir. Sağlıklı bir yaşamın sürekliliği için dengeli ve söz konusu etkenlere uygun beslenme koşullarının yerine getirilmesi gerekir. İnsan vücudundaki hıtları² etkileyen besinlerin yine bu unsurlar gibi sıcak, soğuk, kuru ve yaş tabiatlı olduğu ve hastalıkların da sayılan özelliklere sahip olması nedeniyle kendi tabiatının tersi nitelikteki besin veya ilaçlarla tedavi edilmesi gerektiği kaynaklarda ele alınan bir husustur (Sarı, 2008: 140). Bu doğrultuda sirkenin de kullanımında bazı dikkat edilmesi gereken noktalar vardır. Örneğin; *Yâdigâr* adlı eserde yaşlı insanlar için mizaçlarının soğuk ve kuru olması nedeniyle aynı nitelikteki gıdalardan uzak durulması gerektiği dile getirilirken sirkeli şeylerden kaçınılması önerilir (Sakin vd., 2017: 433). Aynı eserde sirkenin diğer besinlerle tüketimine ve dengeli bir şekilde alımına da vurgu yapılır. Sirkeli aş ve koruk aşının tuzlu balık veya etle yenmemesi, pirincin sirke ile tüketilmemesi konusunda uyarılarda bulunulur (Sakin vd., 2017: 406). Yine *Hazâinü’s-Saâdât* adlı eserde pirinçle bir öğünde sirke yenilmemesi önerilir (İlhan, 1998: 245). *Müntahab-ı Şifâ*’da da pirinçle sirke sevdâvî mizaca sahip kişilerin yememesi gereken gıdalar arasında sayılır (Önler, 1990: 12). Genel sağlığın yanı sıra besinlerin belli organların sağlığı açısından da dikkatli tüketilmesi gerekir. Örneğin; *Mürşid* adlı eserde göze zarar veren yiyecekler arasında tuz ve tuzlu yemeklere ek olarak sirkeden de bahsedilir (Bayat ve Okumuş, 2004: 294). Aynı eserde ‘unsul sirkesi (ada soğanından yapılan

² Hılt, insan vücudundaki ahlât-ı erbaa (kan, balgam, safra, sevda) adı verilen dört sıvıdan her biridir. Bu sıvıların kendine has özellikleri bulunmaktadır. Kan, akıcı ve sıcak; balgam, akıcı ve soğuk; safra, kuru ve sıcak; sevda, kuru ve soğuktur. Tüketilen besinler bu dört unsura dönüşmekle birlikte insanın sağlıklı veya sağlıklısız oluşu da söz konusu sıvılar arasındaki dengeye bağlıdır (Demirhan Erdemir, 1989: 24).

sirke) yemenin ise özellikle mizacında bürudet (soğukluk) ve rutubet (yaşlık) olanlar için gözün sıhhatini korumaya ve nurunu arttırmaya yardımcı olduğundan söz edilir (Bayat ve Okumuş, 2004: 299-300). Sirkenin tüketilmesi kadar muhafaza koşulları da sağlık açısından önemlidir. Örneğin; sirke, bakır ve kurşun kapların içine konulmamalıdır (Sakin vd., 2017: 406).

Tıp metinlerinde çevre ve iklim koşullarına bağlı olarak yolculuk sırasında beslenmenin de nasıl olması gerektiğine dair öneriler bulunmakta hatta sirke önerilen gıdalar arasında yer almaktadır. *Hazâinü's-Saâdât*'ta sıcak günlerde yolculuk yapacak kişiler için şunlar önerilmiştir: seferde sirkeli nesneler koklamak, suya sirke damlatıp içmek, sefere gidilen yer yaramaz havalı yer ise veya yel güneyden gelen yel ise gül suyuyla sirkeyi karıştırıp bir temiz bezi ıslatarak elinde tutmak ve daima koklamak (İlhan, 1998: 304-305). Bu konuda bir diğer husus sularla ilgilidir. Özellikle zararlı sulara dikkat edilmelidir. *Yâdigâr*'da konuyla ilgili çeşitli bilgiler verilir. Örneğin; kekre suların sirke ve sikencübin ile içilmesi önerilir (Sakin vd., 2017: 51). Suyu az olan, sıcak rüzgârlı yerlerdeki suların sirke ile karıştırılıp içilmesiyle susuzluğun giderildiği ve yine tohmekân (semizotu) tohumunun dövülüp sirke ile karıştırılıp içilmesinin de susuzluğa iyi geldiği belirtilir (Sakin vd., 2017: 408). Sıcak günlerde yolculuk yapacak kişiler için suyu sirke ile karıştırıp içmenin yanı sıra bu karışım da önerilir (Sakin vd., 2017: 435).

Tıp metinlerinde sirkenin yanı sıra özellikle bal ve sirke karışımından elde edilen sikencübinlerden de önemli bir deva olarak bahsedilir. *Tuhfe-i Mübârizî*'de sikencübinin mizacı için şunlar kaydedilmiştir: Sirkenin mizacı soğuktur, balın mizacı sıcaktır. Birbirine karıştırılarak sirkengübîn (sikencübin) olur, onun mizacı ise bal ve sirke mizacından farklıdır (Erdağı Doğuer, 2013: 103). *Yâdigâr*'da sikencübinin yarar ve zararlarından bahsedilir. Hastalık çeken ıssı mideli kişilere ve safraya iyi gelmesi, susuzluğu gidermesi yararları arasında sayılır. Yine balgamî mizaçlı kişiler için de iyi geldiğinden söz edilir. Fakat sikencübini sürekli içmek iyi değildir. Çünkü sirkenin kuvveti mideyi ve ciğeri zayıflatır, sinirleri gevşetir (Sakin vd., 2017: 469). Sikencübin, *Yâdigâr*'da sirkenin de içinde olduğu gıdaların ardından tüketilmesi önerilen bir besin olarak da karşımıza çıkar: “kebere turşusu ve sogan ve sarımsak ve hardallu çüğündür turşusu ve sirke ile turb gibi bunları bile yiyeler ve irtesi sikencübîn yiyeler” (Sakin vd., 2017: 404).

3. Hastalıkların Tedavisinde Sirke ve Kullanım Alanları

Sirke, doğrudan veya çeşitli ürünlerle bir araya getirilerek hastalıkların tedavisinde kullanılan bir gıda ürünüdür. Ateşli hastalıklar, kulak, burun ve

boğaz hastalıkları, ağız ve diş hastalıkları, mide ve bağırsak hastalıkları, cilt hastalıkları, salgın hastalıklar gibi pek çok hastalığın tedavisinde sirkeden yararlanılır. Tedavi aşamasında sirkenin doğrudan tüketilmesi veya uygulanmasının yanı sıra çeşitli bitkilerin sirkeye yatırılması, sirkeyle ıslatılması, sirkede pişirilmesi gibi yollarla deva etkisinin artırıldığı görülür. *Tervîhü'l-Ervâh*'tan bu duruma bazı örnekler verilebilir:

“bir otdurur kebîkeç yâbis u hâr
baraşdan tende komaz hergiz âsâr
çün ola sirkeyile anuñ tılâsı
budur ol ‘illet kim var devâsı” (Özer, 1995: 298)
“çü tîn kim adıla kaymüliyâdur
tılâsı evrâm-ı hâra gey devâdur
(...)
tılâ sirkeyle gerek ki ola râfî
şu sirkeyle olur göynüğe nâfî” (Özer, 1995: 274-275)

Yine *Edviye-i Müfredde*'de bazı bitkilerin sirkeyle bir araya getirilerek birbirinden farklı hastalıkların tedavisi için kullanıldığı görülür. Örneğin; eşek turpu yaprağının sirkeyle pişirilip nıkriş (gut hastalığına) yakı edilse fayda ettiğinden ve o sirkeyle mazmaza (gargara) edilse diş ağrısını giderdiğinden söz edilir (Canpolat ve Önler, 2016: 20). Sarmaşık suyunu sirkeyle karıştırıp içmenin hıçkırığı gidermesi, sidik yolunu açması ve hayzı sürmesi sirkenin diğer yararları arasında söz konusu edilirken fazlasının zararlı olduğuna da vurgu yapılır (Canpolat ve Önler, 2016: 35). Kurlugan (dolama, etyaran) için yaş mazıyı sirke ile ıslatıp sürmenin hastalığı defetmesi *Tertîb-i Muâlece*'den konuya farklı bir örnek olarak verilebilir (Gümüşatam, 2009: 220). Bunların yanı sıra birçok unsurla hazırlanan, sirkenin de içinde olduğu çeşitli karışımlar da bazı hastalıkların tedavisinde karşımıza çıkar. Örneğin; eğri tırnak veya kör tırnak için uygulanan, çiriş otu, sirke ve sirkenin posası, nemek-i hindî dövülerek hazırlanan yakı gibi (Önler, 1990: 154).

Eski Anadolu Türkçesi dönemi tıp metinlerinde doğrudan ilaç olarak bilinen çeşitli ürünlerin yapımında da sirkeden yararlanılmıştır. *Terceme-i Akrebâdîn*'de konuyla ilgili birçok misal mevcuttur. Örneğin; kulak ya da burna damlatılan veya sürülen bir tür ilacı ifade eden *katûrun* hazırlanışında ve uygulandığında sirkenin kullanımı eserde şöyle açıklanır:

“şıfat-ı katûr kim irin gelen kulağ ağrısına fâ'ide eyler ahlâtı budur ‘asel sekiz dirhem sirke yedi dirhem balıla sirkeyi kaynadalar ve kefin alalar tâ kim kıvâma gele oddan indüreler iki dirhem döğölmiş cengâr karışduralar saklayalar hâcet vaktında sirkeyle hall edüp kulağa tamzuralar” (Doğan, 2009: 383).

Çalışmanın konusunu oluşturan Eski Anadolu Türkçesi dönemi tıp metinlerinde sirkenin tedavi amacıyla kullanıldığı hastalıklar ve sirkeyle tedavi usulleri üzerine şu örnekler verilebilir:

3.1. Ateşli Hastalıklar, Baş Ağrısı, Sıtma, Sersam, Sarhoşluk, Uyku Düzensizlikleri

Yâdigâr adlı eserde gül yağını, gül suyunu ve sirkeyi birbirine katıp koklatmanın ve sürmenin tüm ısı hastalıklara yararlı olduğundan söz edilir (Sakin vd., 2017: 509). Sirke ve sirkeli karışımlar özellikle baş ağrısı tedavisinde uygulanır. Issıdan olan baş ağrısı için sirke ile gül yağının karıştırılıp başa sürülmesi (Sakin vd., 2017: 456) ve marul tohumunun dövülüp sirkeye katılıp alna sürülmesi (Canpolat ve Önler, 2016: 49), ikilü'l-melik otunun baş ağrısına ve şakıka zahmetine sirkeyle pişirilip tıla edilmesi (Canpolat ve Önler, 2016: 22), soğuktan olan baş ağrısı için sirkenin sıcak küle dökülüp o küle başın ovulması (Şahin, 1994: 244) ağrının hafifletilmesi veya giderilmesi için uygulanan yöntemlerdendir. Ayrıca sirke yaradan, cerahatten meydana gelen baş ağrısı için de kullanılır. Cerahate ağrıyı sakinleştirmek için gül yağı sürülmesinin yanı sıra eğer ağrı oldukça şiddetli olursa gül yağıyla azıcık sirke karıştırılıp kullanılması önerilir. Fakat ağrının haddinden fazla olması durumunda sirkenin başın derisini ve sinirleri süst (gevşek, zayıf) eylemesi nedeniyle zararlı olduğu uyarısında bulunulur (Şahin, 1994: 260-261).

Sirke, sıtma tedavisinde de kullanılır fakat dikkatli tüketilmesi gerekir. Örneğin; öfkeden ortaya çıkan sıtma için verilmesi gereken soğuk tabiatlı gıdalar arasında sirke de sayılır (Böler, 2014: 97). Yine hardalın da dövülüp sirkeyle sıtmalı kişiye içirilmesinin yararlı olduğundan bahsedilir (Önler, 1990: 140).

Sirkenin sersam hastalığı, sarhoşluk ve uyku düzensizlikleri için de olumlu yönleri vardır. *Müntahab-ı Şifâ*'da sersam için eğer balgamî nitelikli ise uygulanacak tedavilerden biri “başı üzerine evvel emirden gül yağıyla sirke vuralar” şeklinde izah edilir (Önler, 1990: 45). Şarapların neden olduğu sarhoşluğu gidermek için sirkenin su ile karıştırılıp üç kadeh içilmesi; gül yağı, gül suyu ve sirkenin karıştırılıp başa sürülmesi önerilir (Sakin vd., 2017: 411). Gül yağı, gül suyu ve sirkenin saf şarap içmekten meydana gelen baş ağrısı için de yararlı olduğu dile getirilir (Bayat, 2005: 100). Uyku konusunda ise *Hulâsa-i Tıbb*'dan şu örnek verilebilir: “her kaçan kim bir kişiye tavşan ödün içürseler uyuya bir niçe zamân hîç uyanmaya ve sirke içüreler gerü uyana” (Uçar, 2009: 172). *Hazâinü's-Saâdât*'ta da uykuyla ilgili olarak gece

uyumayıp gündüz uyuyan bir kişinin gündüz uyuyup uyandığında ağız ve yüzünü sirke damlatılmış suyla yıkaması gerektiğinden bahsedilir (İlhan, 1998: 260).

3.2. Kulak, Burun ve Boğaz Hastalıkları

Sirke ve sirkeyle elde edilen karışımlar; kulak, burun ve boğaz hastalıklarında da oldukça etkilidir. *Müntahab-ı Şifâ*'da sirke tabiatıyla birlikte kulağın geç işitmesine fayda eden bir deva olarak yer alır. Örneğin; eğer kulak geç işitir olursa sirkeyi kaynatıp kulağı buharına tutmak yararlıdır (Önler, 1990: 60). Bunun yanı sıra sirke kulak çınlamasına da iyi gelir: “ve dahı her kim sirkenün buhârına kulağın tutsa çıniltusun def’ ide” (Gümüşatam, 2009: 231). *Tercüme-i Müfredât-ı İbn Baytâr*'da da kulağı gürleyen, çınlayan ve işitmeyen kişinin kulağını sirke buharına tutmasının fayda ettiğinden ayrıca eğer sirkeyi kulağa damlatsalar içinde olan kurdu öldürüp çıkardığından söz edilir (Küçükler ve Yıldız, 2022: 136).

Sirke; burun akıntısı, burun kanaması vb. rahatsızlıklarda da iyileştirici bir etkiye sahiptir. Hastalıklara neden olan burun akıntısını önlemek için başı sirke ve şarap buharına tutmak önerilen yöntemlerdendir. Özellikle balgamî mizaçlı kişiler için burun içindeki akıntıyı sağlamak sağlık açısından önemlidir. Bu amaçla şarap, sirke vb. şeyler kızdırılmış kiremit üzerine dökülür ve baş buharına tutulur (Sakin vd., 2017: 425). Tıp metinlerinde burun kanaması için de önerilerde bulunulmuştur. *Müntahab-ı Şifâ*'da bir parça değirmen taşının kızana kadar ateşe bırakılıp ateşten çıkarıldığında üzerine sirke dökülmesi, başın ve yüzün onun buharına tutulması ve sirkenin suyla karıştırılıp burna sürülmesinden bahsedilir (Önler, 1990: 61). Bunun yanı sıra sineğin öldürülüp sirke ile ezildikten sonra burna püskürtülmesinin kanamayı durdurduğu (Sakin vd., 2017: 527), burun kanı durmasa kemmûnu (kimyonu) dövüp sirkeyle burna koysalar kanı durdurduğu (Canpolat ve Önler, 2016: 47) dile getirilir. Burunda kötü koku oluşması durumunda ise yararlı bir yöntem olarak burnu eski sirkeyle yıkamak önerilir (Sakin vd., 2017: 526).

Tıp metinlerinde boğaz hastalıklarına dair en çok karşılaşılan durumlardan biri ise “boğaza sülük yapışması”dır. Bu durum için sirkeyle uygulanan tedavilere şu örnekler verilebilir: boğaza sülük dursa sirkeyle gargara etmek (Önler, 1990: 79), bir diş sarımsağı dövüp bir miktar sirke ile gargara etmek veya içmek gibi (Gümüşatam, 2009: 215). *Yâdigâr*'da özellikle beş altı diş sarımsağın iyice dövülüp beş kaşık sirke katılıp gargara yapılması veya içilmesiyle sülüğün düşmesi denenmiş bir yöntem olarak konu edilir (Sakin vd., 2017: 643). Konuyla ilgili farklı örnekler de verilebilir. Boğaza sülük

yapışmasında ağzın güneşe karşı açılıp belirli şekilde görüldüğünde demir çengelle çekilmesi veya keskin sirkeyle gargara edilmesi önerilir (Uçar, 2009: 167). Benzer uygulamaya *Kitâbu'l-Müntehab fi't-Tıb*'da da rastlanır (Bayat, 2005: 116). *Müntahab-ı Şifâ*'da boğaz için farklı bir uygulamadan da söz edilmiştir: “göğercin boğın şarp sirkeyle bişürseler merhem gibi ola gece gece boğaza yakalar fâyide kıla” (Önler, 1990: 79).

3.3. Göz Hastalıkları

Gözde meydana gelen ağrı, şişme, gözde çıkan arpacık vb. rahatsızlıklar, göz bulanıklığı, görme zayıflığı gibi durumlarda sirke ile tedavi edilir. Bütün hastalıklarda olduğu gibi göz hastalıklarında da sirkenin dikkatli tüketilmesi önerilir. Sirkenin göz hastalıklarında kullanımına *Mürşid* adlı eserden çok sayıda misal verebilmek mümkündür. Örneğin; uşağı (çadıruşağı otunu) sirkeyle ezip gözdeki arpacık ve siğile yakı etmek (Bayat ve Okumuş, 2004: 314), -Dioskorides'ten naklen- koyun kığını (dışkısu) sirkeyle tûte (arpacık) üzerine yakı etmek yararlıdır (Bayat ve Okumuş, 2004: 160). Balgamdan kaynaklı göz kapaklarında meydana gelen şişlik için sirkeyle ezilmiş sabrın kapaklara yakı edilmesi, gözlere sıcak suyla pansuman yapılması ve gözlerin hem sıcak suda açılıp kapanıp hem sıcak suya karışmış sirkeyle yıkanması önerilir (Bayat ve Okumuş, 2004: 163). Görme zayıflığı için ise farklı bir karışımdan söz edilir. Bakır havanda iki üç damla sirke, bir damla süt, bir damla bal damlatılıp kararana kadar ovulur, şişede saklanır. Bu karışımın her sabah gözlere çekilmesi gözlerinin görmesi zayıf olanlara yararlıdır (Bayat ve Okumuş, 2004: 290). *Mürşid*'de sebel de (göze inen perde, bir tür bulanık görme hastalığı) konu edilen rahatsızlıklardan biridir: “Şeyh eydür, eger tavuk yumurdasını, tavukdan düşükleysin kabın alalar, on gün sirkede kaynadalar ve andan şöıra arı yirde kurdalar, sahk ideler, sebellü gözlere çekeler, sebeli giderür mücerredür.” (Bayat ve Okumuş, 2004: 195).

Göz hastalıklarının sirkeyle tedavisiyle ilgili farklı eserlerden de örnekler verilebilir. *Tercüme-i Müfredât-ı İbn Baytâr*'da göz altında toplanan kan için sirkenin bal ile karıştırılıp göz altında toplanan kana sürülmesi önerilir (Küçükler ve Yıldız, 2022: 136). Tarfe için de tedavi usullerinden söz edilir. Örneğin; sirkeyle suyu kaynatıp buharına tutmak gibi (Bayat ve Okumuş, 2004: 234). Tarfe için *Miftâhü'n-Nûr*'da da “eger sirkeyi gülâbıla nîme-nîm kaynadup gözi anuñ buhârına tutsalar fâyide ide” önerisinde bulunulur (Şahin, 1994: 385).

Sirkenin göze yararının yanı sıra zararı da vardır. *Miftâhü'n-Nûr*'da göze zarar eden yiyecekler arasında sirke de sayılır (Şahin, 1994: 477). Yine göz

ağrısının bütün nevilerinde “galiz taamlardan ve tiz nesnelerden kendene ve soğan ve sarımsak gibi buhar eder nesnelerden sirke gibi” sakınmak gerekir (Önler, 1990: 54).

3.4. Ağız, Dil ve Dudak Hastalıkları

Ağız, dil ve dudakla ilgili rahatsızlıkların giderilmesinde çeşitli aşamalarda sirkeden yararlanılır. Örneğin; sirke, ağız kokusu için zeytin yaprağıyla birlikte kullanılır. Zeytin yaprağını sirkeyle pişirip ağızda mazmaza etmek ağız kokusunu giderir (Önler, 1990: 74).

Dil şişmesi için tuz ve sirke ile dilin ovulması önerilen yöntemlerden biridir (Sakin vd., 2017: 531). *Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye*'de kişinin konuşmasına engel olan dil altı bitişikliğiyle ilgili değişik bir tedavi yönteminden bahsedilirken sirkenin de belli aşamalarda kullanımına rastlanır. Tedavi sırasında şıryanın (atardamarın) kesilmesi ve kan akması durumunda gül suyuyla, sirkeyle veya soğuk suyla mazmaza edilmesi önerilir (Uzel, 2020: 250). Yine aynı eserde dudakta çıkan ukde (bir tür şiş) tedavisi aşamasında da sirkeyle mazmazadan bahsedilir (Uzel, 2020: 243).

3.5. Diş Hastalıkları

Birçok hastalıkta olduğu gibi diş hastalıklarında da sirke etkili bir deva kaynağıdır. Özellikle dişlerin kuvvetlenmesinde ve ağrısının giderilmesinde sirkeden yararlanılır. *Müntahab-ı Şifâ*'da diş için sirkenin yararları arasında ırganmış dişi sağlamlaştırdığından (Önler, 1990: 69), yine diş etini güçlendirdiğinden ve ağrısına yararlı olduğundan bahsedilir (Önler, 1990: 74). Diş ağrısı hususunda *Yâdigâr*'da da *-Kitâb-ı Şifâ*'dan naklen- ulu tabiplerin birçoğu tarafından soğuk veya sıcaktan kaynaklı diş ağrısı için sarp sirke ile yumuşak tuzu karıştırıp ağızda tutmanın faydalı görüldüğü ifade edilmiştir (Sakin vd., 2017: 643).

Diş ağrısı için sirkenin farklı bitkilerle bir araya getirilmesiyle elde edilen devalardan da söz etmek mümkündür. Örneğin; çınar, sirkeyle birlikte diş ağrısı tedavisinde yararlanılan bitkilerdendir. Çınar kabuğunun sirkeyle kaynatılıp mazmaza edilmesi (Canpolat ve Önler, 2016: 28), çınar ağacı yaprağının sirke ile pişirilip ağrıyan dişe sürülmesi (Gümüştam, 2009: 207) önerilen tedavilerdendir. Çınar gibi servi de sirkeyle diş ağrısına yararlıdır: “kaçan bir kişinin dişi ağrısa serv ağacından birez sirkeyle bişüreler ağrıyan dişine süreler hoş ola” (Uçar, 2009: 175). *Müntahab-ı Şifâ*'da da diş ağrısını gidermek için eşek turpunun pişirilip sirkeyle mazmaza edilmesi önerilir (Önler, 1990: 68).

3.6. Solunum Yolu Hastalıkları

Sirkenin solunum yolları için hem yararlı hem zararlı yönleri bulunmaktadır. *Hazâinü's-Saâdât*'ta özellikle yaz aylarında nefesi gayet iyi korumanın gerektiği vurgulanır ve bu konuda sirke de öneriler arasındadır (İlhan, 1998: 229). Sirkenin nefes darlığına da yararı vardır. Sirkeyi sıcak iken içmenin nefes darlığına iyi geldiğinden söz edilir (Küçükler ve Yıldız, 2022: 136). *Tertîb-i Muâlece*'de de bu konuda özellikle öksürüğü olanlar için öneride bulunulur: Bir miktar kemmûnu (kimyonu) sahk edip (dövüp) sirkeyle veya suyla karıştırıp sabah aç karnına içmek yararlıdır (Gümüşatam, 2009: 222).

Akciğer için de sirke bazen yararlı bazen zararlı yönleriyle dikkati çekmektedir. Örneğin; öykene (akciğeri) zayıf kişiler sürekli kullanırsa istiskâ (vücutta su toplanması) eylediğinden, özellikle sevdâvî ve balgamî mizaçlı kişilere zarar verdiğinden bahsedilir (Küçükler ve Yıldız, 2022: 136). Bunun yanı sıra sırf içseler öykenden kan akmasını kestiği de vurgulanır (Küçükler ve Yıldız, 2022: 136).

3.7. Kalp ve Sinir Hastalıkları

Sirke, hazer yani uyuşma için kaçınılması gereken besinlerdendir. Ekşiler, süt, yoğurt gibi sirkeden de kaçınılması yani yenilmemesi önerilir (Sakin vd., 2017: 518).

Yaban yarpuzuyla birlikte sirke yüreğin kuvvetlenmesinde rol oynar. Örneğin; tasalanan kişinin sirkeyle yaban yarpuzunu burnuna dürtmeler yüreğinin kuvvetlendiği söylenir (Önler, 1990: 90). “Yürek harareti” için de tıp metinlerinde önerilerde bulunulmuştur. *Tertîb-i Muâlece*'de gül ve sirkenin bir araya getirilmesiyle önerilen deva buna bir örnektir. Uzun süre önce toplanmış gülün bir miktar sirke ile yoğrulup hastanın yüreği üzerine vurulmasının (sürülmesinin) hararetini derhâl sakın ettiği belirtilir (Gümüşatam, 2009: 287).

3.8. Mide, Bağırsak, Dalak ve Böbrek Hastalıkları

Sirke, mide rahatsızlıklarında (mide ağrısı, kusma vb.), bağırsak, dalak, böbrek gibi organlarda oluşan rahatsızlıklarda türlü biçimlerde tüketilen bir besindir. Sirkenin özellikle “ıssı (sıcak) mideli” kişilere iyi geldiği söylenir (Önler, 1990: 88). İstiskâ yani karında su toplanması şeklinde beliren hastalık için sirkenin doğrudan kullanımı önerilmiştir. Örneğin; sirkenin şiş üzerine vurulması şişi sakın eder (Önler, 1990: 95).

Mide ağrısı için sirke naneyle birlikte kullanılır. Nanenin bir miktar sirke ile dövülüp mideye vurulması mide ağrısını giderir (Gümüştam, 2009: 223). Yine özellikle kusma sonrasında sirkenin tüketilmesi önerilir. *Hazâinü's-Saâdât*'ta "kışın değil yaz günlerinde reva olduğu" ifade edilen kusmadan sonra ağzın sirkeli soğuk suyla yıkanması gerektiği vurgulanır (İlhan, 1998: 262-263). *Müntahab-ı Şifâ*'da da kusmadan sonra ağzın, yüzün soğuk suyla yıkanması ve gül suyuna biraz sirke katılıp tüketilmesi önerilir (Önler, 1990: 21).

Sirke; bağırsaklarda meydana gelen sancı, ishal, kabızlık, bağırsak kurtları vb. rahatsızlıklar için de yararlıdır. Konuyla ilgili, metinlerde en çok karşılaşılan durum ishal ve kabızlıktır. *Yâdigâr*'da kabızlığa iyi gelen hususlar arasında kiremite süci (şarap) veya sirke damlatıp, beze dolayıp üzerine oturmadan söz edilir (Sakin vd., 2017: 554). Yine ishal ve kabızlık için burçağın dövülüp sirkeye katılıp kasığa vurulması önerilir (Önler, 1990: 109). Özellikle küçük çocuklarda karşılaşılan bağırsak kurtları da söz konusu metinlerde konu edilen rahatsızlıklardandır. Küçük çocuklar için çörek otunun dövülüp sirke ile karıştırılarak çocukların karnına ve göbeğine yakı yapıldığında solucanları düşürdüğü dile getirilir (Sakin vd., 2017: 558).

Müntahab-ı Şifâ'da dalak ve böbrek hastalıkları için çeşitli bitkilerle sirke kullanımı önerilir. Örneğin; kerefes dibinin sirkeyle veya sikencübinle dalağın ağrısını sakın etmesi (Önler, 1990: 99), çiğdemin dövülüp sirkeyle dalak üzerine yakı edildiğinde şişini gidermesi gibi (Önler, 1990: 99). Eserde kebere suyunu sirkeyle içmenin böbrek ağrısına da yararlı olduğu belirtilmektedir (Önler, 1990: 126). *Tertîb-i Muâlece*'de de dalak için yararlı önerilerde bulunulmuştur: bir miktar turp tohumunu bir miktar sarp sirke ile pişirip dalak şişine vurmak, tavşan bağırsağını pişirip sirkeyle yemek gibi (Gümüştam, 2009: 240-241).

3.9. Cilt Hastalıkları

Vücutta çeşitli sebeplerle meydana gelen yara ve şişliklere iyi gelmesinin yanı sıra çeşitli cilt hastalıklarına da sirkenin yararlı olduğu bilinir. Örneğin; *Müntahab-ı Şifâ*'da sirkenin yaralardan meydana gelen şişliklere engel olduğu dile getirilir (Önler, 1990: 158). Yine aynı eserde ateş yanığına da sirkenin iyi geldiğinden söz edilir. Örneğin; çınar kabının sirkede pişirilip sirkenin od göynüğü (ateş yanığı) üzerine vurulması faydalıdır (Önler, 1990: 162).

Eski Anadolu Türkçesi dönemi tıp metinlerinde, deride kabarcıklar şeklinde kendini gösteren temriye hastalığı konusunda da birtakım tedavi yöntemleri yer alır. Bu tedavi yöntemleri arasında sirkenin çeşitli bitkilerle bir

araya getirilerek kullanımı mevcuttur. Örneğin; *Tertîb-i Muâlece*'de kasnı veya hardalın sirkede dövülmesiyle elde edilen devalardan söz edilir (Gümüştam, 2009: 270). *Yâdigâr*'da demregünün (temriyenin) yaramaz nevi için erik ağacının zamkının yani pusunun keskin sirke ile ıslatılıp birkaç kez sürülmesi önerilir (Sakin vd., 2017: 616). *Müntahab-ı Şifâ*'da yer verilen söğüt ağacı külü ve sirke karışımı ise temriyenin yanı sıra ciltte oluşan çıgıt (yüzde ortaya çıkan leke, çil) vb. şeyleri yok etmede de kullanılır (Önler, 1990: 147). Aynı husus, *Tertîb-i Muâlece*'de de dile getirilmiştir (Gümüştam, 2009: 270).

Sirke, deride meydana gelen kaşıntı, uyuz gibi rahatsızlıkların giderilmesine de yararlıdır. Örneğin; *Tercüme-i Kâmilü's-Sinâ'a* adlı eserde giciyik (kaşıntı) için bazı önerilerin yanında sirkeyi gül yağıyla beden üzerine sürmenin de faydalı olduğu dile getirilmiştir (Böler, 2014: 167). *Terceme-i Akrahâdîn*'de de giciyik için farklı öneriler arasında “eger kerefis suyu ve gül suyu ve sirke tılâ ederlerse eyüdü” açıklaması yer alır (Doğan, 2009: 404). *Tertîb-i Muâlece*'de hardal ve sirke karışımının uyuzu yok ettiğinden bahsedilmiştir (Gümüştam, 2009: 269). Bunların dışında çiçek hastalığında da sirkenin kullanıldığı aşamalar bulunur. *Yâdigâr*'da çiçek hastalığına sahip kişiler için sirkenin gül suyuyla burna çektirilmesi önerilir (Sakin vd., 2017: 601).

Ciltte meydana gelen sarılık, alaca hastalığı gibi hastalıkların tedavisinde de sirke çeşitli bitkilerle deva özelliği gösterir. Örneğin; *Edviye-i Müfred*'de marulu sirkeyle yemek yarakan yani sarılık hastalığı için yararlı olarak ifade edilir (Canpolat ve Önler, 2016: 49). *Tertîb-i Muâlece*'de bahak yani alaca hastalığı için tedavi önerisinde bulunulur: hatmi tohumunun sirke ile sahık edilip üzerine sürülmesi, çörek otunun sirke ile mahlut edilip (karıştırılıp) üzerine yakı edilmesi vb. (Gümüştam, 2009: 262). *Kitâbu'l-Müntehab fi't-Tib*'da da safe (başta ve yüzde beliren bir cilt hastalığı) için uygulanan bir tür merhem hazırlanışı ve uygulanışı sırasında sirke konu edilmiştir (Bayat, 2005: 152).

Saç ve sakal dökülmeleri için de içeriğinde sirke bulunan karışımlardan söz edilebilir. *Müntahab-ı Şifâ*'da saç ve sakal dökülmesi için deniz köpüğü ve sirkeyle elde edilen bir devadan söz edilir: “deniz köpüğü ıssıdur kurdur sirkeyle karışdırup vurıcağ saç sakal dökülmesine nâfi'dür” (Önler, 1990: 169).

3.10. Eklem ve Kemik Hastalıkları

Eklem rahatsızlıklarında özellikle eklem ağrılarında sirkenin de yer aldığı devalardan söz edilebilir. Örneğin; eklem ağrısı için tilki üzümü suyunun gül yağıyla ve sirkeyle merhem edilmesi yani sürülmesi önerilir (Önler, 1990: 131).

Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye'de eklem ve kemikte meydana gelen kırık, çıkık, ağrı için uygulanan bir tedavide de sirke kullanımına rastlanır. Deve yününün sirkeyle kaynamış zeyt yağına (zeytinyağına) batırılıp ilgili yere uygulanması önerilir ve özellikle şişleri yatıştırmakta etkili olduğundan söz edilir (Uzel, 2020: 373-374).

3.11. Kadın Hastalıkları

Emziren kadınlarda süt eksikliğini gidermek için çeşitli aşamalarda sirkeden yararlanılır: “İlâc oldur kim na'nâyı tuzıla dögeler emcekine vuralar bir dağı kimlünü [kimyonu] dögeler sirkeyle emcekine vuralar, bir dağı mercimegi dögeler sirkeyle emcekine vuralar.” (İlhan, 1998: 211).

3.12. Salgın Hastalıklar

Hazâinü's-Saâdât adlı eserde vebanın anlatıldığı bölümde gökte ve yerdeki alametler ve veba zamanı sakınılması gereken bazı durumlardan söz edilmektedir. Yenilmesi ve yenilmemesi önerilen yiyeceklerin yanı sıra “evin duvarlarına gül suyuyla sirke saçmak” da dile getirilen önlemlerdendir (İlhan, 1998: 241). Yine *Müntahab-ı Şifâ*'da benzer önerilerde bulunulur: bir miktar gil-i ermenînin bir miktar sirkeye katılıp içilmesi, evlerin içine sirke saçılması gibi (Önler, 1990: 172).

Salgın hastalıklarda sirkenin besin olarak tüketilmesinin de bazı yararları bulunmaktadır. Örneğin; tâun (veba) şişlerinde ekşi gıdaların yenmesi önerilirken sirke de bu gıdalar arasında yer alır (Sakin vd., 2017: 607).

4. Sirkenin Diğer Kullanım Alanları

Günümüzde de sinek, böcek vb. haşereleri uzaklaştırmak amacıyla kullanılan sirke, Eski Anadolu Türkçesi dönemi tıp metinlerinde de aynı özelliğiyle karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; bir parça bezin sarp sirke ile ıslatılıp eve asıldığında tüm kuşların, sineklerin o evden kaçtığından söz edilir (Gümüşatam, 2009: 280). Sirkenin yalnızca yaşanan ortama değil bedenine içine giren türlü canlıları çıkarmada da kullanıldığı bilinir. Bu hususta şu örnekler verilebilir: bir adamın içine yılan, sülük veya kertenkele girdiğinde bir miktar hardalın dövülüp, bir miktar sirkeyle karıştırılıp gargara edilmesi

(Gümüşatam, 2009: 216), kulağa canavar (canlı, böcek vb. canlılar) girdiği zaman kebere suyunun sirkeyle damlatılması vb. (Bayat, 2005: 114).

Sirke, *Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye*'de hacamat tedavisi esnasında bahsi geçen ürünlerden biridir. Hacamat yapılırken kişinin mizacına uygun hareket edilmeli ve gereken önlemler alınmalıdır. Örneğin; kanın rutubetinin çok olması durumunda hacamat şişesinin sirkeyle veya mersin suyuyla veya sumak suyuyla yıkanması önerilir (Uzel, 2020: 364).

Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait tıp metinlerinde sirke gibi sirke merhemi de konu edilir. *Müntahab-ı Şifâ*'da sirke merhemi, tarifi ve yararlarıyla ele alınır. Sirke merheminin et bitirdiğinden, yara, cerahat vb.'yi kuruttuğundan söz edilir (Önler, 1990: 191). *Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye*'de “şifât-ı merhemü'l-ḥall” adı altında sirke merheminin tarifi ve nitelikleri konu edilirken yine et bitirici, sivilce, yara, cerahat vb.'yi iyileştirici etkilerinden bahsedilir (Uzel, 2020: 415). *Tervîhü'l-Ervâh*'tan ise sirke merhemi için şu örnek verilebilir:

“bu sirke merhemi kanda ki yiter
kurûḥ anuḡla kuru laḡm biter” (Özer, 1995: 417)

Yâdigâr adlı eserde sirkenin tiryaklarla kullanımından da söz edilir: arı sokmasında sirke ile birlikte verilmesi, sirkede ezilip sokulan yere sürülmesi (Sakin vd., 2017: 490), dalak ağrısına sirkeyle ve gül suyuyla verilmesi gibi (Sakin vd., 2017: 493).

Sonuç

İnsanoğlunun yaşamında yeterli ve düzenli beslenme, sağlıklı bir yaşamın gereğidir. Çeşitli besinlerle beslenme ihtiyacını gideren insan, aynı zamanda bünyesini güçlendirerek zayıflıktan, güçsüzlükten, hastalıktan korunmaktadır. İnsan yaşamında bütün temel ihtiyaçlar gibi beslenme de rastgele bir düzene bağlı olarak değil çevre, iklim, yaş, mizaç vb. koşullara uygun şekilde gerçekleşmelidir. Bu nedenle her besinin -taşıdığı nitelikler dâhilinde- gerektiği kadar, doğru ve düzenli alımına dikkat edilmelidir. Besinler, beslenmenin yanı sıra çeşitli hastalıkların tedavisinde de deva niteliği taşımaktadır. Tarih boyunca yazılan yemek kitapları gibi tıp metinlerinde de birçok besin bu niteliğiyle konu edilmiştir. Tıp metinlerinde deva niteliğiyle karşımıza çıkan ürünlerden biri de sirkedir. Bu çalışmada, genel ifadeyle 13-15. yüzyıllar arasını kapsayan Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait tıp metinlerinde (*Tercüme-i Müfredât-ı İbn Baytâr*, *Tuhfe-i Mübârizî*, *Edviye-i Müfrede*, *Müntahab-ı Şifâ*, *Tabiatnâme*, *Tercüme-i Kâmilü's-Sinâ'a*, *Yâdigâr*, *Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye*, *Terceme-i Akrahâdîn*, *Kitâbu'l-Müntehab fi't-Tıbb*,

Mürşid, Hazâinü's-Saâdât, Hulâsa-i Tıbb, Tıbb-ı Nebevî, Tervîhü'l-Ervâh, Tertîb-i Muâlece, Miiftâhü'n-Nûr ve Hazâinü's-Sürûr) sirke ve kullanım alanları konu edilmiştir. Öncelikle bir besin kaynağı olarak tüketilen sirkenin söz konusu eserlerde hastalıklara iyi gelen bir deva olduğu dikkati çekmiştir. Besin olarak sirkenin dikkatli ve dengeli tüketilmesi önerilmektedir. Özellikle yaşlı insanların mizacı nedeniyle sirkeli şeylerden kaçınması, bazı gıdaların (pirinç vb.) sirke ile yenmemesi bu öneriler arasındadır. Yine yolculuk esnasında özellikle sıcak günlerde sirke önerilen bir besindir. Besini tüketmek kadar muhafaza koşulları da önemlidir. Bununla ilgili, sirkenin bakır ve kurşun kaplar içerisine konulmaması gerektiği uyarısı mevcuttur. Sirke gibi, bal ve sirke karışımından elde edilen sikencübinin de önemli bir deva kaynağı olduğu metinlerde belirtilmekte fakat doğru ve dengeli tüketimine vurgu yapılmaktadır.

Metinlerde soğuk ve kuru tabiatıyla izah edilen sirke; ateşli hastalıklar, baş ağrısı, sıtma, sersam, sarhoşluk, uyku düzensizlikleri, kulak, burun ve boğaz hastalıkları, göz hastalıkları, ağız, dil ve dudak hastalıkları, diş hastalıkları, solunum yolu hastalıkları, kalp ve sinir hastalıkları, mide, bağırsak, dalak ve böbrek hastalıkları, cilt hastalıkları, eklem ve kemik hastalıkları, kadın hastalıkları, salgın hastalıklar gibi alanlarda doğrudan veya çeşitli ürünlerle bir araya getirilerek deva olarak kullanılmıştır. Kulak çınlaması ve kulağın geç işitmesine iyi gelmesi için sirkenin kaynatılıp buharına kulağın tutulması, burunda kötü koku oluşması durumunda burnun eski sirkeyle yıkanması sirkenin tedavi amacıyla doğrudan kullanımına örnektir. Sirkenin çeşitli ürünlerle bir araya getirilip kullanımındaki yararlarına ise sarmaşık suyunu sirkeyle içmenin hıçkırığı gidermesi, sıtma için hardalla sirkenin bir araya getirilip tüketilmesi, dil şişmesi için tuz ve sirke ile dilin ovulması, çınar ağacı yaprağının sirkeyle pişirilip ağrıyan dişe sürülmesi, mide ağrısı için sirkenin naneyle birlikte kullanılması, böbrek ağrısı için kebere suyunun sirkeyle birlikte içilmesi, çiçek hastalığı için sirkenin gül yağıyla burna çektilmesi vb. örnekler verilmiştir. Yararlarının yanı sıra sirkenin zararlarından da söz edilmiştir. Sirkenin göze zarar veren besinler arasında sayılması, akciğeri zayıf kişilerin sirkeyi sürekli tüketmemesinin önerilmesi vb. sirkenin zararlı yönlerini belirtmekte kullanılan örneklerdendir. Sirkenin hastalıkların tedavisindeki kullanımları çalışmada 12 alt başlık altında incelenmiştir. Sirkeden haşereleri, zararlı canlıları uzaklaştırmak veya yok etmek amacıyla da yararlanılmıştır. Sirkenin bu özelliği “Sirkenin Diğer Kullanım Alanları” başlığı altında işlenmiştir. Söz konusu bölümde, sirkenin başka kullanımlarına da (merhem olarak vb.) yer verilmiştir. Bütün bu uygulamalarda sirkenin daha

çok çeşitli bitkilerle bir araya getirilerek kullanıldığı görülmektedir. Taranan eserlerde sirkeye pek çok yerde rastlanmıştır. Sirkenin doğrudan veya etkisinin belirgin şekilde hissedilerek bir arada kullanıldığı ürünlerle uygulanmasına dair örneklerin birçoğuna çalışmada yer verilmiştir. Benzer örnekler için gerekli yerlerde eserlere atıfta bulunulmuştur. Sirkenin söz konusu etkileri dışındaki kullanımları ise çalışmada birkaç örnekle sınırlı tutulmuştur. Sonuç olarak sirke, besin ürünü olmasının yanı sıra birçok alanda ve özellikle hastalıkların tedavisinde kullanılan bir şifa kaynağıdır. Bu nedenle sirke gibi diğer besin ürünlerinin kullanımında da yarar ve zararları gözetilmeli, besin alımının gelişigüzel değil insan bedenine uygun biçimde gerçekleştirilmesine özen gösterilmelidir. Sirke gibi birçok ürün yüzyıllardır tarihî Türkçe tıp metinlerinde konu edilmiş, edinilen bilgiler geleneksel tıbbın gelişiminde de rol oynamıştır.

KAYNAKÇA

- BAYAT, Ali Haydar ve OKUMUŞ, Necdet (2004), *Muhammed bin Mahmûd-ı Şirvânî, Mürşid (Göz Hastalıkları) (İnceleme-Metin-Dizin-Sözlük)*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- BAYAT, Ali Haydar (2005), *Abdülvehhâb bin Yûsuf İbn-i Ahmed el Mârdânî, Kitâbu'l-Müntehab fi't-Tıbb (823/1420) (İnceleme-Metin-Dizin-Sadeleştirme-Tıpkıbasım)*, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları, İstanbul.
- BÖLER, Tuncay (2014), *Tercüme-i Kâmilü's-Sinâ'a (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- ÇAĞIRAN, Önder (1992), *Ahmed-i Dâ'î, Tıbb-ı Nebevî (İmlâ-Fonetik-Morfoloji-Karşılaştırmalı Metin-İndeks ve Sözlük)*, Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya.
- DEMİRHAN ERDEMİR, Ayşegül (1989), “Ahlât-ı Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 24.
- DOĞAN, Şaban (2009), *Terceme-i Akribâdîn, Sabuncuoğlu Şerefeddin (Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler)*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- GÜMÜŞATAM, Gürkan (2009), *Hazâ Kitâb u Hükemâ-yı Tertîb-i Mu'alece Adlı Eser Üzerine Bir Dil İncelemesi (İnceleme-Metin-Dizin-Terimler Sözlüğü)*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Hekim Bereket (2013), *Tuhfe-i Mübârizî (Metin-Sözlük)*, Haz. Binnur ERDAĞI DOĞUER, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- İLHAN, Nadir (1998), *Eşref bin Muhammed, Hazâ'înu's-Sa'âdât (İnceleme-Metin-Dizin)*, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.

- İshâk bin Murâd (2016), *Edviye-i Müfredde (Metin-Sözlük)*, Haz. Mustafa CANPOLAT ve Zafer ÖNLER, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- KARASOY, Yakup (2009), *Tutmacı, Eski Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir Tıp Kitabı Tabiatnâme*, Palet Yayınları, Konya.
- KÜÇÜKER, Paki ve YILDIZ, Yasemin (2022), *İbnü'l-Baytâr, Tercüme-i Müfredât-ı İbni Baytâr Baytâr-nâme (Giriş-Metin-Dizin-Sözlük)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ÖNLER, Zafer (1990), *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa), Müntahab-ı Şifâ I (Giriş-Metin)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ÖNLER, Zafer (2019), “On Dört ve On Beşinci Yüzyıl Türkçe Tıp Metinlerinin Dili ve Söz Varlığı”, *Dil ve Kültür Üzerine Yazılar*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 247-259.
- ÖNLER, Zafer (2019), *Tarihsel Tıp Metinleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- ÖZER, Osman (1995), *Ahmedî, Tervîhü'l-Ervâh (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*, Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- SARI, Nil (2008), “Osmanlı Tıbbında Besinlerle Tedavi ve Sağlıklı Yaşam”, Ed. Arif BİLGİN ve Özge SAMANCI, *Türk Mutfağı*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Sanat Eserleri Dizisi 476, Ankara, 137-151.
- ŞAHİN, Mehmet Ünal (1994), *Mü'min bin Mukbil, Miftâhü'n-Nûr ve Hazâinü's-Sürûr (Dil Özellikleri-Metin-Söz Dizini)*, Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya.
- Şerefeddin Sabuncuoğlu (2020), *Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye*, C. I, Haz. İlter UZEL, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara.
- Tabîb İbn-i Şerîf (2017), *Yâdigâr, 15. Yüzyıl Türkçe Tıp Kitabı Yâdigâr-ı İbn-i Şerîf*, Haz. Orhan SAKİN, Yahya OKUTAN, Doğan KOÇER, Mecit YILDIZ, Ayten ALTINTAŞ, Murat D. ÇEKİN, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- TDK (2019), *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Baskı, Ankara.
- UÇAR, İlhan (2009), *Hazâ Kitâb-ı Hulâsa-i Tıbb, Cerrâh Mes'ûd (Giriş-İnceleme-Metin-Dizinler)*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.

