

KARADENİZ

BLACK SEA – ЧЕРНОЕ МОРЕ

Kış/ зима/Winter 2017 ■ Yıl/Год/Year 9 ■ Sayı/Число/Issue 36
ÜÇ AYDA BİR YAYINLANAN ULUSLARARASI HAKEMLİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

ЕЖЕКВАРТАЛЬНЫЙ МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЖУРНАЛ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК
AN INTERNATIONAL QUARTERLY JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

ISSN: 1308–6200

<http://www.dergikaradeniz.com>; www.dergikaradeniz.net; www.dergikaradeniz.org

Sahibi/ Учредитель/ Owner

Hayrettin İVGİN

Konur Sokak 66/7 Bakanlıklar–ANKARA (+90) 312 4259353 – hayrettinivgin@gmail.com

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Saliha Sinem İVGİN

Editör/ Главный редактор/ Editor

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK ■ Doç. Dr. Vedi AŞKAROĞLU

Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ ■ Doç. Dr. Ranetta GAFAROVA

Arif Cem TOPUZ ■ Eser KARADENİZ

Yayın Kurulu/ Редакция/ Editorial Board

Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ (Maltepe Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Anatoly A. BURTSEV (Ammasov Adına Yakutistan Devlet Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY (Emekli) ■ Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN (Selçuk Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Bekir DENİZ(Ardahan Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Sulayman KAYIPOV (Çuy Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Faruk ÇOLAK (Niğde Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Prof. Dr. Hikmet KORAŞ (Niğde Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Dimitri D. VAŞİLEV (Moskova Bilimler Akademisi) ■ Prof. Dr. Elfina SİBGATULLİNA (Moskova Bilimler Akademisi) ■ Prof. Dr. Yakup ÇELİK (Yıldız Teknik Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Victoria V. KRASNYKH (Kiev Bilimler Akademisi) ■ Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN (Emekli) ■ Prof. Dr. İhsan BULUT (Akdeniz Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Mustafa ÜNAL(Erciyes Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Mambetturdu Mambetakun (Şincan Pedagoji Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Layli ÜKÜBAYEVA (Manas Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Remzi KILIÇ (Erciyes Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ (İvana Cevahişvili Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ (Karadeniz Teknik Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Enver TÖRE (Artvin Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Şefika Şule ERÇETİN (Hacettepe Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Tina GELAŞVİLİ(İvana Cevahişvili Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Elena ARABADJİ (Melitopol Devlet Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Natalie KONONENKO (Alberta Üniversitesi) ■ Prof. Dr. Betül KARAGÖZ (Giresun Üniversitesi) ■ Doç. Dr. Nadya TİDİKOVA (Altayistik Enstitüsü) ■ Doç. Dr. İbrahim TÜZER (Yıldırım Bayazıt Üniversitesi) ■ Doç. Dr.Ahmet İÇLİ (Ardahan Üniversitesi)

Redaksiyon / Редакция / Redaction

Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ / Doç. Dr. Vedi AŞKAROĞLU

Uluslararası İlişkiler / Международные отношения / International Relations Expert

Doç. Dr. Vedi AŞKAROĞLU : vediaskaroglu@ardahan.edu.tr

Yabancı Dil Danışmanları / Советники по иностранным языкам / Foreign Language Consultants

Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ / Doç. Dr. Vedi AŞKAROĞLU

Yazışma Adresi / Адресиздательства / Correspondance Address

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK

Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü–Ardahan/TÜRKİYE

Tel.: (+90) 5308852928 – (+995) 597054760 e-mail: dergikaradeniz@gmail.com

Baskı / Типография / Press: Bizim Dijital (ANKARA)

Mizampaj/ Расположение/ layout : Ayşe İKİZ

Bu dergi Tübitak/ULAKBİM TR, Index Copernicus (IC), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Ulrich's Web (UPD), Modern Language Association of America (MLA), Proquest, ASOS Index ve SOBİAD – Sosyal Bilimler Atıf Dizini tarafından indekslenmektedir.

This journal is indexed by Tubitak/ULAKBIM TR, Index Copernicus (IC), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), Ulrich's Web (UPD), Modern Language Association of America (MLA), Proquest, ASOS Index and SOBIAD.

Hakem Kurulu/ Консультативный совет – Редколлегия/ Editorial Board

Hakem Kurulu

- Prof.Dr. Tofiq ABDÜHASANLI ABDÜLAZİZ OĞLU, Devlet İktisat Üniversitesi (Azerbaycan)
- Prof. Dr. Adnan AKGÜN – Marmara Üniversitesi, (Türkiye)
- Prof. Dr. Ali AKAR – Muğla Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN – Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Tayyar ARI – Uludağ Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. İbrahim Ethem ATNUR – Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Aygün ATTAR – Giresun Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hasan BAHAR – Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Cevat BAŞARAN – Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Vladimir BELYAKOV – (Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Uwe BLAESING – (Hollanda)
- Prof. Dr. Valerij BOVTUN – Altay Devlet Teknik Üniversitesi (Altay Kray – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. İhsan BULUT – Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ahmet BURAN – Fırat Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Nalan BÜYÜKKANTARCIOĞLU – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ömür CEYLAN – Kültür Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ahmet CİHAN – Nevşehir Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Maria CİKİA – (Gürcistan)
- Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR – Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Halit ÇAL – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Özkuş ÇOBANOĞLU – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Necati DEMİR – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Bekir DENİZ – Akdeniz Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Remzi DEVLETÖV – Kırım Devlet Pedagoji ve Mühendislik Üniversitesi, (Kırım)
- Prof. Dr. Abide DOĞAN – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV – Muğla Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. A. Bican ERCİLASUN – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Şefika Şule ERÇETİN – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Gavril GAVRILEVIÇ FILIPPOV – (NEF Üniversitesi Yakutistan – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hande BİRKALAN–GEDİK – Yeditepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Orhan GÖKÇE – Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. İsmail GÖRKEM – Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Kadir GÜLKAYRAN – (İran)
- Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN – Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN – Muğla Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hamza GÜNDOĞDU – Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Harun GÜNGÖR – Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Figen GÜRSOY – Ankara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Tacida HAFİZ – (Bosna–Hersek)
- Prof. Dr. Cengiz HAKOV – (Bulgaristan)
- Prof. Dr. Vasiliy Vasilyeviç İLLARİONOV (SAHA Cumhuriyeti –Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Alimcan İNAYET – Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Bravina Rozalia INNOKENTYEVNA (SAHA Cumhuriyeti Bilimler Akademisi –Rusya Federasyonu)

- Prof. Dr. Aleksander KADIRBAYEV – (Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Fitnat KAPTAN – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Günay KARAAĞAÇ – İstanbul Aydın Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Kerem KARABULUT – Atatürk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Recai KARAHAN – Yüzüncü Yıl Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ayla KAŞOĞLU – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Roin KAVRELİŞVİLİ – İvana Cevahıvili Üniversitesi (Gürcistan)
- Prof. Dr. Sulayman KAYIPOV (CHUI Üniversitesi – Kırgızistan)
- Prof. Dr. İsmail KERİMOV – Kırım Devlet Pedagoji Üniversitesi (Kırım)
- Prof. Dr. Remzi KILIÇ – Niğde Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Faruk KOCACIK – Cumhuriyet Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Aynur KOÇAK – Yıldız Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Özdemir KOÇAK – Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ – İnönü Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ – Maltepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL – Ahi Evran Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Victoria V. KRASNYKH – Moskova Lomonosov Üniversitesi (Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Adnan KULAKSIZOĞLU – Marmara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Muhtar KUTLU – Ankara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Sabahattin KÜÇÜK – Emekli (Türkiye)
- Prof. Dr. Mambetturdu MAMBETAKUN (Şincan Pedagoji Üniversitesi, Çin)
- Prof. Dr. Olga MELNITCHOUK, (NEF Üniversitesi – Yakutistan – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Alekseyev Anatoly NIKOLAYEVIC (RAN Kuzey Sibirya Halkları Bölümü – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Mehmet OKUR – Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hikmet ÖKSÜZ – Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mustafa ÖNER – Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Ramazan ÖZEY – Marmara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Haydar ÖZTAŞ – Selçuk Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Nazım Hikmet POLAT – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Hakan POYRAZ – Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Abdulkerim RAHMAN – (Çin)
- Prof. Dr. Hülya SAVRAN – Balıkesir Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Elfina SİBGATULLİNA – (Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Hatice ŞAHİN – Uludağ Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN – Osman Gazi Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Musa ŞAŞMAZ – Niğde Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK – Fırat Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Cemalettin TAŞKIRAN – Kırıkkale Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN – Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Orhan Kemal TAVUKÇU – Rize Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN – Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Kerim TÜRKMEN – Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Berrak TARANÇ – Ege Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Halil İbrahim USTA – Ankara Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Mustafa ÜNAL – Erciyes Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Olga MELNİCUK – (NEF Üniversitesi – Yakutistan – Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ – Karadeniz Teknik Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Kamil VELİ – İstanbul Aydın Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Obayev Nikolay VYACESLAVOVIC – Tuva Devlet Üniversitesi (Rusya Federasyonu)
- Prof. Dr. Hakkı YAZICI – Kocatepe Üniversitesi (Türkiye)
- Prof. Dr. Betül KARAGÖZ YERDELEN – (Giresun Üniversitesi)
- Prof. Dr. Dursun YILDIRIM – Hacettepe Üniversitesi (Türkiye)

- Doç. Dr. Bahattin ÇELİK – Ardahan Üniversitesi (Türkiye)
- Doç. Dr. İbrahim TÜZER – Yıldırım Bayazıt Üniversitesi (Türkiye)
- Doç. Dr. Mustafa ŞENEL – Kafkas Üniversitesi (Türkiye)
- Doç. Dr. Mutlu Deveci – Fırat Üniversitesi, Elazığ (Türkiye)
- Doç. Dr. Ergali ESBOSUN – Abay Üniversitesi (Kazakistan)

Temsilcilikler / Представители / Representatives**YURT İÇİ / Турция / Interior:**

Prof. Dr. Bekir DENİZ – ANTALYA ▪ Yrd. Doç. Dr. Bilşen İNCE ERDOĞAN – AYDIN ▪ Doç. Dr. Salim ÇONOĞLU – BALIKESİR ▪ Yrd. Doç. Dr. Ali ATALAY – BOLU ▪ Halis TEKİN – BURDUR ▪ Yrd. Doç. Dr. Rahman ÇAKIR – GİRESUN ▪ Yrd. Doç. Dr. Fatma Sibel BAYRAKTAR – EDİRNE ▪ Doç. Dr. Davut KILIÇ – ELAZIĞ ▪ Yrd. Doç. Dr. Hilal OYTUN ARSLAN – İSTANBUL ▪ Doç. Dr. Özkan ÖZTEKTEN – İZMİR ▪ Doç. Dr. Bayram DURBİLMEZ – KAYSERİ ▪ Yrd. Doç. Dr. Cengiz GÖKŞEN – KARS ▪ Osman KABADAYI – KIRŞEHİR ▪ Yrd. Doç. Dr. Mehmet EROL – KİLİS ▪ Dr. Erkan KALIPÇI – KONYA-NEVŞEHİR ▪ Yrd. Doç. Dr. Adnan Menderes KAYA – MALATYA ▪ Yrd. Doç. Dr. İbrahim Ethem ÖZKAN – NEVŞEHİR ▪ Doç. Dr. Hikmet KORAŞ – NIĞDE ▪ Prof. Dr. Ergin AYAN – ORDU ▪ Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN – SAMSUN ▪ Yrd. Doç. Dr. Doğan KAYA – SİVAS ▪ Prof. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ – TRABZON ▪ Yrd. Doç. Dr. Rezzan KARAKAŞ – DİYARBAKIR

YURT DIŞI / Другие страны /Abroad:

Mehmet Akif KORKMAZ – ALMANYA ▪ Jale İSMAİLOV – AZERBAYCAN ▪ İlya İVANOV – ÇUVAŞİSTAN ▪ Serpil KUP – FRANSA ▪ Maria CİKİA – GÜRCİSTAN ▪ Mehmet TÜTÜNCÜ – HOLLANDA ▪ Harid FEDAI – KKTC ▪ Prof. Dr. Tacide HAFİZ – KOSOVA ▪ Prof. Dr. Hamdi HASAN – MAKEDONYA ▪ Lübov ÇİMPÖYEŞ – MOLDOVA ▪ Eden MAMUT – ROMANYA ▪ Doç. Dr. Miryana MARINKOVIÇ – SIRBİSTAN ▪ Prof. Dr. Elfina SİBGATULLİNA – RUSYA FEDERASYONU ▪ Hakan KARAKOÇ – RUSYA FEDERASYONU – YAKUTİSTAN ▪ Doç. Dr. Nadya TIDIGOVA – ALTAY ▪ Murat TOYLU – TATARİSTAN M.C. ▪ Natalya BUDNİK – KIRIM – UKRAYNA ▪ Dr. İrina KAYAN – POKROVSKAYA – UKRAYNA ▪ Prof. Dr. İneborg BALDAUF – ALMANYA ▪ Prof. Dr. Ramesh DEOSARAN – TRİNİDAD-TOBAGO ▪ Prof. Dr. Pavel DOLUKHANOV – İNGİLTERE ▪ Prof. Dr. Charlyn DYERS – GÜNEY AFRİKA ▪ Prof. Dr. Shih-chung HSIEH – TAYVAN ▪ Doç. Dr. Rainer CZICHON – ALMANYA ▪ Doç. Dr. Ramile ESXADULLAKIZI – TATARİSTAN M.C. ▪ Doç. Dr. Cabbar İŞANKUL – ÖZBEKİSTAN ▪ Doç. Dr. Gholam VATANDOUST – KUVEYT ▪ Dr. Anarhan NADİROVA – KIRGIZİSTAN ▪ Prof. Dr. İsa HABİBBEYLİ – NAHÇIVAN ▪ Prof. Dr. Rukiye HACI – ÇİN ▪ Prof. Dr. Cengiz HAKOV – BULGARİSTAN ▪ Prof. Dr. Marika Cikia – GÜRCİSTAN ▪ Prof. Dr. Dosay KENÇATAY – KAZAKİSTAN ▪ Prof. Dr. Kopi KYÇYKU – ROMANYA ▪ Dr. Maria MAVROPOULOU – YUNANİSTAN ▪ Dr. Emna CHIKHAOUİ – TUNUS ▪ Yrd. Doç. Dr. Damuta CMMİELWSKA – POLONYA ▪ Prof. Dr. Tursun GABİTOV – KAZAKİSTAN ▪ Prof. Dr. Kadir GÜLDİKEN – İRAN ▪ Doç. Dr. Ergali ESBOSUNOV – KAZAKİSTAN ▪ Prof. Dr. Ebulfez AMANOĞLU – NAHÇIVAN ▪ Dr. Kızıl Maadır SİMÇİT, RUSYA FEDERASYONU – TUVA ▪ Ertuğrul KULAÇ – RUSYA FEDERASYONU – BURYATİA ▪ İrina JERNOSENKO – RUSYA FEDERASYONU – ALTAY KRAY ▪ Prof. Dr. Ruslan KADİROV (Dağistan Cumhuriyeti, RUSYA FEDERASYONU) ▪ Doktorant Nursaule AKHATOVA (Oral şehri KAZAKİSTAN)

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS / СОДЕРЖАНИЕ

Söz Başı

Presentation

Предисловие

Prof. Dr. Erdoğan Altınkaynak IX

DESTANDAN MİLLÎ KİMLİK İNŞASINA: ALTAYLI YAZAR ÇİBAŞ KAYINÇIN'IN “KAYÇI” HİKÂYESİNDE YAPI VE İZLEK

FROM EPIC TO NATIONAL IDENTITY CONSTRUCTION: STRUCTURE AND THEME IN ALTAI WRITER ÇİBAŞ KAYINÇIN'S STORY “KAYÇI”

От Дастана К Национальной Идентичности: Структура И Литературный След В Рассказе Алтайского Писателя Чыбаша Кайинчи “Кайчы”

Abdullah Elcan-Yavuz Sinan Ulu 1

YARALI MAHMUT HİKÂYESİNDE KADIN TİPLERİ

WOMAN TYPES IN THE TALE OF YARALI MAHMUT

Женский Образ В Повествование “Раненный Махмут”

Rezan Karakaş, Erdem Akın, Firdevs Güneş 17

TÜRK KÜLTÜRÜ İÇİNDE BOZKIR (KONYA) DÜĞÜN GELENEĞİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF BOZKIR (KONYA) WEDDING TRADITION IN TURKISH CULTURE

Оценка Свадебных Традиций Бозкыра (Конья) В Турецкой Культуре

Atilla Kartal 34

ADİYAMAN MÜZESİ'NDEN NEOLİTİK DÖNEME AİT BİR KADIN HEYKELCİĞİ

A FEMALE FIGURINE FROM NEOLITHIC PERIOD AT ADİYAMAN MUSEUM

Женская Скульптура Эпохи Неолита В Музее Адьямана

Fehmi Erarslan- Bahattin Çelik 47

ŞANLIURFA İLİ YÜZEY ARAŞTIRMASI, 2017

ARCHAEOLOGICAL SURVEY IN ŞANLIURFA PROVINCE, 2017

Исследования Рельефа Местности Окрестностей Шанлыурфы, 2017

Bahattin Çelik 52

M. NECATİ SEPETÇİOĞLU'NUN “ÇATI” ROMANININ ROMAN TEORİSİ BAKIMINDAN İNCELENMESİ

M. NECATİ SEPETÇİOĞLU'S NOVEL “ÇATI/ROOF” IN TERMS OF NOVEL TECHNIQUE

Анализ Романа М. Неджати Сепетчиоглу “Чаты/Кровля” С Точки Зрения Теории Романа

Bünyamin Tetik 67

TÜRKİYE'DE HELAL TURİZM

HALAL TOURISM IN TURKEY

Халяль Туризм В Турции

Derya Baysal 89

İSMAİL GASPIRALI ANLATILARINDA ŞAHİS KADROSU

CHARACTERS IN İSMAİL GASPIRALI'S NARRATIVES

Образ Автора В Философских Воззрениях Исмаила Гаспринского

Ferhat Uzunkaya 104

A CONTRASTIVE ANALYSIS OF ENGLISH ANGER-FURY AND TURKISH KIZGINLIK-ÖFKE İNGİLİZCEDEKİ ANGER-FURY İLE TÜRKÇEDEKİ KIZGINLIK-ÖFKE KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Hatice Karaaslan 119

| | |
|--|-----|
| KÜÇÜK İSKENDER'İN “YAZGININ ÖLÇÜSÜ” İSİMLİ KÜÇÜREK ÖYKÜSÜNÜN DİLSEL GÖSTERGELERLE YORUMLANMASI THE INTERPRETATION OF KÜÇÜK İSKENDER'S SHORT SHORT STORY TITLED “YAZGININ ÖLÇÜSÜ” WITH LINGUISTIC INDICATORS <i>Лингвистический Комментарий К Короткому Рассказу Кучука Искендера</i> <i>«Срок, Отмеренный Судьбой»</i> | |
| Merve Kolikpinar | 137 |
| 16. YÜZYILDA KORKUNÇ İVAN'IN RUS TARİHİNDEKİ ROLÜ ÜZERİNE THE ROLE OF ‘IVAN THE TERRIBLE’ IN THE 16TH CENTURY OF RUSSIAN HISTORY <i>Роль «Ивана Грозного» В XVI Веке Российского Истории</i> | |
| Muhammed Taşkesenligil | 143 |
| YER ADLARI(TOPONİMİ) AÇISINDAN “TARAMA SÖZLÜĞÜ” “TARAMA SÖZLÜĞÜ” IN TERMS OF TOPONYMY <i>"Словарь Справочник" С Точки Зрения Топонимии</i> | |
| Mustafa Şenel-Aysun Gündüz Önal | 152 |
| ÜLKÜ TAMER'İN ŞİRLERİNDE YENİ BİR DÜNYANIN OLUŞUMUNDAKİ ROLÜYLE ÇOCUK CHILD AS AN IMAGE IN THE ESTABLISHMENT OF A NEW WORLD IN THE POETRY BY ÜLKÜ TAMER <i>Детская Роль При Установлении Нового Мировопорядка В Поэзии Юлюк Тамера</i> | |
| Okan Özkar | 164 |
| HALİDE EDİB ADIVAR'IN ROMANLARINDA SOSYAL BİR MESELE OLARAK DİN / İSLAM RELIGION / İSLAM AS A SOCIAL ISSUE IN HALİDE EDİP ADIVAR'S NOVELS <i>Ислам /Религия Как Социальный Вопрос В Романах Халиде Эдиб Адывара</i> | |
| Ramis Karabulut | 176 |
| NAHÇIVAN'IN ESKİ SANAT ALANLARINDAN THE ANCIENT ART OF NAKHCHIVAN <i>Древнее Ремесло Нахчыван</i> | |
| Togrul Halilov | 202 |
| СВЕТЛЫЕ БОЖЕСТВА ЯКУТСКОЙ РЕЛИГИИ АЙЫЫ, РОДОВЫЕ ТОТЕМЫ, АНИМИЗМ И ШАМАНИЗМ THE LIGHT DIVINITY OF THE YAKUT RELIGION OF AYYA, GENITAL TOTEMISM, ANIMISM AND SHAMANISM | |
| Vasilij Vasilyevič Ushnitsky | 212 |
| ADLİ DİVÂNI VE AHMET PAŞA DİVÂNI'NİN ANLAM DÜNYASI BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI COMPARISON OF THE DİVANS OF ADLİ AND AHMET PASHA IN TERMS OF THE SEMANTIC WORLD <i>Сравнительное Исследование Значения Мира В Диванах Адли Иахмет Паши</i> | |
| Yakup Yeşilyaprak | 224 |
| OSMANLIDA KULLANILAN VİLÂYET TABİRİ ÜZERİNE ON THE INTERPRETATION OF THE TERM “VİLÂYET” DURING THE OTTOMAN EMPIRE <i>Об Использование Термина «Вилайет» В Османской Империи</i> | |
| Iasha Bekadze | 240 |
| ŞANLIURFA KALE ETEĞİ NEKROPOLÜ KAYA MEZARLARI ŞANLIURFA CASTLE SKIRT NECROPOLI STONE TOMBS <i>Скальные Гробницы Некрополя У Подножия Крепости Шанлыурфа</i> | |
| Yusuf Albayrak | 269 |

**YAVUZ SULTAN SELİM DEVRİ ERZİNCAN SANCAĞI KANUNNÂMESİ'NİN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

EVALUATION OF THE CODES OF ERZINCAN IN YAVUZ SULTAN SELIM ERA

ОЦЕНКА ЗАКОНОПОЛОЖЕНИЯ САНДЖАКИ ЭРЗИНДЖАН В ЭПОХИ ЯВУЗ СУЛТАН СЕЛИМА

Iasha Bekadze-Merab Bekadze..... 280

ÂKIB VE ŞİİRLERİ

ÂKIB AND HIS POEMS

Поэзия Акиба

Ahmet İçi..... 302

SÖZ BAŞI

Saygı değer okuyucular,

Dergimizin 36. Sayısı, Ardahan Üniversitesi kurucu rektörü Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ'a armağan edilmiştir. 37. Sayımız ise Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN'e armağan edilecektir. Yazılarınızı bekliyoruz.

Dergimizin ilk sayısından bugüne kadar Sorumlu Yazı İşleri Müdürlüğümüzü yürüten Erhan İVGİN vefat etmiştir. Acımız büyüktür. Merhuma Allah'tan rahmet, kederli ailesine başsağlığı dileriz.

Bu sayıdan sonraki sayılarımızda, posta adresimize gelen makaleler kabul edilmeyecektir. Makalelerinizi lütfen sistem üzerinden gönderiniz. DergiPark projesi kapsamında yüklenen makaleler editörlerimiz tarafından uygunluğu kontrol edildikten sonra hakemlere gönderilerek değerlendirmeye alınacaktır.

Dergi olarak 9 – 11 Şubat 2018 tarihleri arasında Gürcistan'ın başkenti Tiflis'te bir "Sosyal Bilimler Sempozyumu" düzenleyeceğiz. Sempozyum adresine www.dergikaradeniz.net/sempozyum linkinden ulaşabilirsiniz.

Dergimizin yayınlanmış sayılarına, arşivlerimizdeki makalelerine www.dergikaradeniz.com; www.dergikaradeniz.net; www.dergikaradeniz.org adreslerinden erişebilirsiniz.

Akademik yükselme sağlayanlara başarılarının devamı, aramızdan ayrılan sosyal bilimcilere Tanrıdan rahmet diliyoruz.

Çalışmalarınızda kolaylık ve başarılar dilerim.

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK
Editör

PRESENTATION

Esteemed readers;

The 36th issue of our journal has been dedicated to Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ, the founder rector of Ardahan University. The following issue (37th) will be dedicated to Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN. We are expecting our esteemed academicians to contribute to that issue through their valuable scientific writings.

Unfortunately, Mr. Erhan İVGİN, who has been the chief-of-technical Office of our journal since its foundation, has passed away. We are in in deep mourning. May Allah show his pity and kindness to him! We wish patience to his dear family.

Articles sent to our e-mail address will not be accepted any longer. Please send your articles through the system present on ULAKBİM's website. Articles sent through DergiPark system are directed to the referees following control by our editors in terms of convenience.

As an international journal, we are organising an “International Symposium on Social Sciences” in Thibilisi, capital of Georgia, between February 9-11th. You can get information about the symposium through www.sempozyumtiflis.net.

You can obtain the previous issues of our journal in the archives through www.dergikaradeniz.com; www.dergikaradeniz.net; www.dergikaradeniz.org

We wish success to academicians who have attained new titles and pay tribute to those who have passed away.

We wish you a successful period.

Prof. Dr. Erdoğan ALTINKAYNAK
Editor

ПРЕДИСЛОВИЕ

Дорогие читатели,

36 номер журнала будет посвящен основателю Ардаханского университета профессору, доктору Рамазану Коркмазу, 37 номер журнала – профессору, доктору Али Берат АЛЫПТЕКИН.

Большой потерей стала безвременная кончина Эрхана Иргина, ответственного за отдел рукописей, который был с нами с момента издания первого номера журнала до настоящего времени.

С этого выпуска журнала и в дальнейшем статьи не будут приниматься на элктронный адрес. Убедительно просим вас высылать статьи через веб-страницу. Согласно трабованиям проект «Дерги парк», высланные статьи должны будут пройти соответствующую эспертизу редакционного совета, после одобрения они будут рекомендованы к публикации.

9-11 февраля 2018 в Тбилиси (Грузия) состоится «Научно-социологический симпозиум», организованный редакцией журнала. Информация о симпозиуме размещена на сайте: www.sempozyumtiflis.net

Все публикации журнала размещены по следующим адресам:
www.dergikaradeniz.com; www.dergikaradeniz.net; www.dergikaradeniz.org

Всем коллегам желаем дальнейших успехов, а безвременно ушедшим от нас вечная память.

С пожеланиями плодотворной работы

Профессор доктор Эрдоган АЛТЫНКАЙНАК
Редактор журнала

PROF. DR. RAMAZAN KORKMAZ ÖZGEÇMİŞ

Gürhan ÇOPUR*

1962 yılında Çıldır, Ardahan'da dünyaya gelen Ramazan KORKMAZ, ilköğrenimini Çıldır ve Ardahan'da, orta öğrenimini Erzurum'da tamamladı. 1985 yılında Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü bitirdi ve aynı yıl Fırat Üniversitesi'nde Araştırma Görevliliğine başladı.

Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, "Keçecizade İzzet Molla ve Mihnet-Keşan Üzerine Bir Araştırma" (VI+477 s.) adlı çalışmasıyla Yüksek Lisans (1988); "Sabahattin Ali / İnsan-Eser" (XII+403 s.) adlı çalışmasıyla da doktora öğrenimini tamamlayan (1991) KORKMAZ, 1996 yılında Fırat Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı'nda Doçent; 2001 yılında ise Profesör oldu.



KORKMAZ, 2000-2002 ile 2004-2006 yılları arası Doğu Akdeniz Üniversitesi (KKTC)'nde Konuk Öğretim Üyesi olarak çalıştıktan sonra 2009 yılına kadar Fırat Üniversitesi'ndeki görevine devam etti.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin 22 Mayıs 2008 tarihinde kabul ettiği 5765 sayılı kanun ile kurulan Ardahan Üniversitesi'ne 2008 yılında Kurucu Rektör olarak atanan Ramazan KORKMAZ, bu görevine Haziran 2016 tarihine kadar devam etti.

Europe Business Assembly (EBA) tarafından İngiltere'nin Oxford şehrinde 25-27 Ekim 2012 tarihleri arasında yapılan "Oxford Liderler Zirvesi" toplantısında Kafkasya ve Orta Asya Üniversiteleri ile ilgili yaptığı kalıcı ve sistematik çalışmalar nedeniyle "Yılın Rektörü" ödülüne layık görülmüştür.

* Arş. Gör., Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Türk-Gürcü ilişkilerine yaptığı katkılar nedeniyle Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ, Gürcistan Samtskhe-Javakheti State Teaching University (2015) ve Gürcistan Gori State Teaching University (2016); ayrıca Kafkasya Üniversiteler Birliği (KÜNİB) ile bölgede yaratılan sinerji nedeniyle Azerbaycan Bakü Odlar Yurdu Üniversitesi (2016) tarafından fahri doktora ile taltif edilmiştir.

Ramazan KORKMAZ, 16 Haziran 2016 tarihinde Fatih Üniversitesi'ne atanan kayyım tarafından Rektör Vekili görevine 27 Haziran 2016'da başladı ve 24 Temmuz 2016'da Fatih Üniversitesi'nin devletleştirilmesi ile görevi sona erdi.

2016 yılında Maltepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak göreve başladı. Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ, halen Maltepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dekanlığı görevini yürütmektedir.

Kuruculuğunu ve Başkanlığını Prof. Dr. Ramazan KORKMAZ'ın yaptığı Kafkasya Üniversiteler Birliği (KÜNİB), Ardahan Üniversitesi'nin öncülüğünde Türkiye'den Ardahan, Artvin Çoruh, Atatürk, Kars Kafkas, Iğdır Üniversiteleri ile Gürcistan'dan Akhaltsikhe (Ahıska) Devlet Üniversitesi ve Nahçıvan'dan Nahçıvan Devlet Üniversitesi rektörleri tarafından 11 Kasım 2009 tarihinde Ardahan'da imzalanan bir protokolle kuruldu.

"Bir Gelecek Projeksiyonu..." sloganıyla 2009 yılında Ardahan Üniversitesi'nin öncülüğünde kurulan ve günümüzde 14 ülkeden 132 üniversitenin üyesi olduğu uluslararası bir akademik işbirliği kuruluşu olarak dikkat çeken Kafkasya Üniversiteler Birliği (KÜNİB), dünyadaki diğer üniversite birlikleriyle güçlü bağlar kurup küresel barışa önemli katkılar sağlayarak; geleceğimiz olan gençleri yarının dünyasına hazırlarken üye ülkelerle birlikte büyümeyi ve doğacak sinerjiyi başta bölgemiz olmak üzere, tüm insanlığın refah ve huzuruna sunmayı hedeflemektedir.

Kafkasya Üniversiteler Birliği (KÜNİB), 14 ülkeden 132 üniversitenin üyesi olduğu uluslararası bir akademik işbirliği kuruluşu olarak dikkat çekerken, bölge ülkelerinde düzenlediği; konferanslar, kongreler, projeler, sempozyumlar, toplantılar ve eğitim fuarlarıyla akademik diplomasi görevi de yürütmektedir.

Ramazan KORKMAZ'ın,

Çıldır Folklor ve Etnografyası, Karadeniz Dergi Yayınları, 2015.

Yazınsal Okumalar, Kesit Yayınları, 2015.

Türk Edebiyatında Yeni Bir Tür: Küçürek Öykü, Ramazan Korkmaz, Mutlu Deveci, Grafiker Yayınları, 2011.

Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri, Grafiker Yayınları, 2008.

İkaros'un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı, Akçağ Yayınları 2002.

Sabahattin Ali / İnsan ve Eser, Yapı Kredi Yayınları 1997 (TİSAV Edebiyat Bilim Ödülü) adlı kitapları bulunmaktadır. Ayrıca;

Romanda Mekan (Romanda Mekan Poetiği ve Çözümlemeler), Editör, Akçağ Yayınları

Endangered Languages of the Caucasus and Beyond, Kitap, Editör, Brill Publishers

Dede Korkut Okumaları, Kitap, Editör, Kesit Yayınları
Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı-I, Kitap, Editör, Anadolu Üniversitesi
Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı-II, Kitap, Editör, Anadolu Üniversitesi
Cengiz Aytmatov, Kitap, Editör, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
Türk Edebiyatı Tarihi I-IV, Kitap, Editör, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Yayımları

Yeni Türk Edebiyatı (1839-2000) El Kitabı, Kitap, Editör, Grafiker Yayınları
kitaplarında yazarlık ve editörlük yapan KORKMAZ'ın yurtiçi ve Amerika
Birleşik Devletleri, Ukrayna, Rusya, Azerbaycan, Kırgızistan, KKTC gibi
ülkelerde sunulmuş tebliğleri ile 60'ın üzerinde bilimsel makalesinin yanı sıra
alanla ilgili 50'nin üzerinde yüksek lisans ve doktora öğrencisi mezun etmiştir.

RAMAZAN KORKMAZ

PROFESÖR

E-Posta Adresi : r_korkmaz@hotmail.com

Adres : T.C. Maltepe Üniversitesi, Marmara Eğitim Köyü, Eğitim
Fakültesi Dekanlığı, 34857 Maltepe, İstanbul.

Öğrenim Bilgisi

Doktora

1988

1991 Fırat Üniversitesi

İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Yeni
Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

Tez Adı: Sabahattin Ali -İnsan ve Eser- (1991) Tez Danışmanı:(Şerif Aktaş)

Yüksek Lisans

1986

1988 Fırat Üniversitesi

İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Yeni
Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

Tez Adı: Keçecizade İzzet Molla Ve Mihnet-Keşan Üzerine Bir Araştırma
(1988) Tez Danışmanı:(Şerif Aktaş)

Lisans

1981

1985 Atatürk Üniversitesi

Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/Türk Dili Ve
Edebiyatı Pr.

Tez Adı: Çıldır Folklor ve Etnografyası Tez Danışmanı:(Saim Sakaoğlu)

Görevler

Profesör

2002

Fırat Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı

Doçent

1996-2002

Fırat Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı

Yardımcı Doçent

1992-1996

Fırat Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı

Araştırma Görevlisi

1986-1992 Fırat Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı

Yönetilen Tezler

Yüksek Lisans

2016

1.ASLAN BURCU, (2016). Hüseyin Nihal Atsız'ın Romanlarında Milli Romantik Duyuş Tarzı, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2.AKTEMÜR FATMA, (2016). Hale Seval'in Hikâyelerinde Yapı Ve İzlek, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2015

3.ÖZCAN ÜMİT, (2015). Roman Tekniği Bakımından Yaşar Kemal'in İnce Memed Adlı Yapıtı, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

4.TUFANER ÇARE, (2015). Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Çocuk Psikolojisi, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

5.UYSAL ALEV, (2015). Hüseyin Nihal Atsız'ın Romanlarında İzleksel Yapı, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2014

6.GÜLEÇ DÜĞENCİ ÖZNUR, (2014). Cemal Süreya'nın Şiirlerinin Dil Sapmaları Açısından İncelenmesi, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

7.ERMEKBAEVA NURCAMAL, (2014). Halk Masallarının Çocuk Eğitimindeki Rolü (Kırgız halk masalları örneğinde), Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

8.ÖZKARA OKAN, (2014). Ülkü Tamer'in Şiirlerinde İzleksel Yapı, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

9.GEÇEN SEVDA, (2014). İkinci Yeni Şiirinde Başkaldırı, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2011

10. ASLANBOĞA AYSEL, (2011). Dursun Akçam'ın Romanlarında Yapı ve İzlek, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

11. ÖZGEN ARİF, (2011). Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Öykülerinde Konu/Tema ve Yapı, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2010

12. AKAR YELİZ, (2010). Fakir Baykurt'un Romanlarında Toplumsal Gerçekçilik, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

13. AYDIN NESLİHAN, (2010). Haldun Taner'in Öykülerinin İzleksel Tahlili, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

14. FIRDOLAŞ DUYGU, (2010). Murat Gülsoy Romanlarında Zaman Kavramının Psikolojik Verilerle Açıklanması, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

15. NAKİPLER NESİBE DİDEM, (2010). Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Romalarında Ötekileşme Sorunu, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2008

16. KAHRAMAN DİLEK, (2008). Nedim Gürsel'in Romanları Üzerine Bir İnceleme, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2007

17. YILDIRIM FARİZ, (2007). Turgut Uyar'ın Şiirlerinin Yapı ve Tema Bakımından İncelenmesi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

18. KARAKOÇAN MELTEM, (2007). Cemil Kavukçu'nun Hikayelerinde Yapı ve Tema İncelemesi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2004

19. DUMANLI KADIZADE ESMA, (2004). Halit Ziya Uşaklıgil'in Romanları ve İzleksel Açından İncelenmesi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2002

20. KANTER M. FATİH, (2002). Annaguli Nurmehmet'in Romanları (Yapı ve İçerik), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2000

21. YATKIN NAZAN, (2000). Edip Cansever'in Hayatı, Eserleri, Şiirlerinin Yapı ve Tema Bakımından İncelenmesi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

22. TURAN TOPÇU PINAR, (2000). Sevinç Çokum Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Hikayeleri, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

1998

23. BİLHAN RUKİYE, (1998). Selim İleri Hayatı ve Romanları, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

1997

24. DEVECİ MUTLU, (1997). Memmed İsmail (Hayatı-Şiirleri), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

25. DURMUŞ HANDAN, (1997). Mithat Cemal Kuntay'ın Şiirlerinin Tematik Bakımdan İncelenmesi ve Romancılığı, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

1996

26. ELİUZ ÜLKÜ, (1996). İbrahim Alaettin Gövsa Hayatı, Şiirleri, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

1995

27. ARSLAN FATİH, (1995). Sükufe Nihal Başar (Hayatı-Şiirleri), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

28. BAHAR MAHMUT, (1995). Salah Birsel'in Hayatı, Şiir ve Denemeleri Üstüne Bir İnceleme, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

29. ÖZCAN TARIK, (1995). İlhan Berk Hayatı, Şiirleri, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Doktora

2017

30. DİNÇER ARSLAN SEDANUR, (2017). Nev'î Divanı Sözlüğü (Bağlamsal dizin ve işlevsel sözlük), Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

31. KARAKEÇİ MEHMET NUR, (2017). Emine Işınsu'nun Romanlarında Yapı ve İzlek, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2016

32. POLAT ADEM, (2016). İkinci Yeni Şiirinin Felsefi Kaynakları, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

33. ELCAN ABDULLAH, (2016). Altay Türkçesi ile Türkiye Türkçesinin Karşılaştırmalı Ses ve Şekil Bilgisi, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2015

34. AKAR YELİZ, (2015). Elif Şafak'ın Romanlarında Yapı ve İzlek, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

35. ŞAYHAN FATİH, (2015). Altay Destan Kahramanlarının Mitik Serüveni (Erginlenme-Olgunlaşma), Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

36. DALAR TUBA, (2015). Kemal Tahir Romanlarında Yapı ve İzlek, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2014

37. AŞKAROĞLU VEDİ, (2014). Postmodern Söylem ve İhsan Oktay Anar ile John Fowles Romanlarının Postmodernist Açıdan Karşılaştırılması, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2012

38. ÇAKMAKCI SELAMİ, (2012). Popüler Roman ve Muazzez Tahsin Berkand, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2010

39. ŞAHİN VEYSEL, (2010). Halide Edip Adıvar'ın Romanlarında Yapı ve İzlek, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2008

40. KANTER MUHAMMET FATİH, (2008). Reşat Nuri Güntekin'in Romanlarında Yapı ve İzlek, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2005

41. DEVECİ MUTLU, (2005). Varoluş ve Bireyleşme Açısından Ferit Edgü'nün Öykü ve Romanlarında Yapı ve İzlek, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

2004

42. ERONAT KAMURAN, (2004). Adalet Ağaoğlu İnsan ve Eser, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı

43. ELİUZ ÜLKÜ, (2004). Orhan Kemal'in Romanlarında Yapı ve İzlek, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

1999

44. ÖZCAN TARIK, (1999). Oktay Rifat'ın Şiirlerinin ve Romanlarının İncelenmesi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Projelerde Görev Yaptığı

1. Türk Edebiyatında Yeni Bir Tür Küçürek Öykü, TÜBİTAK PROJESİ, Yürütücü, 02/06/2009 - 01/01/2011 (ULUSAL)

2. Orhan Kemal Yaşamı Sanatı, Proje Danışmanı, 2002-2004)

3. Ülkü ELİUZ Orhan Kemal in Roman Dünyası, Proje Danışmanı, 2000-2004)

4. Aytmatov Anlatılarında Ötekileşme Sorunu ve Dönüş İzlekleri, Proje Danışmanı, 2001-2003)

5. Tarık Özcan Oktay Rifat'ın Şiirlerinin ve Romanlarının İncelenmesi, Proje Danışmanı, 1991-1995)

İdari Görevler

Dekan

2016

Maltepe Üniversitesi/Eğitim Fakültesi

Rektör

2016-2016

Fatih Üniversitesi/Rektörlük

Rektör

2008-2016

Ardahan Üniversitesi/Rektörlük

Anabilim Dalı Başkanı

1995-2004

Fırat Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Türk Dili ve Edebiyatı (Dr)

Bölüm Bşk.

1997-2000

Fırat Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Türk Dili ve Edebiyatı (Dr)

Dekan Yardımcısı

1997-1997 Fırat Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Türk Dili ve Edebiyatı (Dr)

Ödüller

1.Fahri Doktora, Gori State Teaching University, GÜRCİSTAN, 2016

2.Honorary Doctor of Odlar Yurdu University, Odlar Yurdu University, AZERBAYCAN, 2016

3.Türk Dünyası Hizmet Nişanı, Dünya Karapapak Türkleri Birliği KARPAT, 2015

4.Fahri Doktora, Samtskhe-Javakheti State Teaching University , GÜRCİSTAN, 2015

5.Yılın Rektörü, Europe Business Assembly (EBA), İNGİLTERE, 2012

6.Bilim Hizmet Ödülü, Türkiye Mimarlar ve Mühendisler Birliği, 2012

7.2012 Yılı Türk Dünyası Hizmet Ödülü, Valeh Hacılar Uluslararası Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı, 2012

8.Sosyal Bilimler-Bilim Ödülü, TİSAV Elazığ Şubesi, 1997

Eserler

Uluslararası hakemli dergilerde yayımlanan makaleler:

1.KORKMAZ RAMAZAN (2009). Metaforik Dönüştürme Biçimleri ve Efendi Köle Diyalektiği Bakımından Beyaz Kale. Bilig, 1(50), 119-130. (Yayın No: 98210)

2.KORKMAZ RAMAZAN (2009). Sınırları İhlal Edilen Doğanın İntikamı Tepegöz. Turkish Studies, 4(8), 65-78. (Yayın No: 2571300)

3.KORKMAZ RAMAZAN (2008). Aytmatov Anlatılarında Ritmin Büyülü Gücü Türküler. Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi(26), 41-48. (Yayın No: 2571295)

4.KORKMAZ RAMAZAN (2008). Aytmatov Anlatılarında Aşkın Eriştirici ve Dönüştürücü Gücü. Bilig, 1(46), 1-8. (Yayın No: 98202)

- 5.KORKMAZ RAMAZAN (2007). Çatı Romanında Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi. Erdem(49), 123-134. (Yayın No: 2571329)
- 6.KORKMAZ RAMAZAN (2006). Yaratıcı Bir Kimliğin Mekan Poetikası. Journal of Turkish Studies, 2(30), 223-230. (Yayın No: 98141)
- 7.KORKMAZ RAMAZAN (2003). Oğuz Yurdu Romanında Toplumsal Bilinçaltının Görüntü Düzeyleri I Uluslararası Avrasya Yıldızları Sempozyumu 28 Nisan 2002 Ankara. Bilig, 1(27), 71-83. (Yayın No: 99717)
- 8.KORKMAZ RAMAZAN (2001). Cengiz Aytmatov un Romanlarında Kendine Dönüş ün Üç Ana İzleği. Zarf, 1(2), 33-54. (Yayın No: 97689)
- 9.KORKMAZ RAMAZAN (1999). Cengiz Aytmatov un Romanlarında Kaostan Düzene Ev Anne ve Çevre Dünya İzleği. Bilig, 1(9), 53-63. (Yayın No: 97603)

Uluslararası Bilimsel Toplantılarda Sunulan Ve Bildiri Kitaplarında (Proceedings) Basılan Bildiriler

- 1.Türk Edebiyatı Tarihine Bir Bakış / Yeni Türk Edebiyatı, Bölüm adı:(Servet-i Fünun Şiiri (1896-1901)) (2013)., KORKMAZ RAMAZAN, Berikan Yayınevi, Editör:M. Kayahan ÖZGÜL, Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 668, ISBN:9752678798, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 3583580)
- 2.İstiklâl Marşı İstikbâl Marşı 41 Dize 41 Yorum, Bölüm adı:(Ulusun, Korkma!...) (2010)., KORKMAZ RAMAZAN, Hat Yayınevi, Editör: Akay Hasan, Andı M. Fatih, Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 523, ISBN:978-605-88336-6-1, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 2603658)
- 3.Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı 1 11 (2010)., KORKMAZ RAMAZAN,GARİPER CAFER, Anadolu Üniversitesi, Sayfa Sayısı 187, ISBN:978-975-06-0856-8, Türkçe(Ders Kitabı), (Yayın No: 29624)
- 4.Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü 2 Cilt, Bölüm adı:(Atatürk Dönemi 1920-1938) (2009)., KORKMAZ RAMAZAN, ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ, Sayfa Sayısı 897, ISBN:978-975-16-2189-4, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 29630)
- 5.Cengiz Aytmatov, Bölüm adı:(Toprak Ana'da Mekân-İnsan İlişkisi) (2009)., KORKMAZ RAMAZAN,KOÇAK NESİBE DİDEM, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Editör:Korkmaz, Ramazan, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 2571646)
- 6.Cengiz Aytmatov, Bölüm adı:(Suların Sırrını Ödünçleyen İnsan: Aytmatov) (2009)., KORKMAZ RAMAZAN, Kültür Bakanlığı Yayınları., Editör:Korkmaz Ramazan, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 2368070)
- 7.Cengiz Aytmatov, Bölüm adı:(Evrenin Bilinci: İnsana Dönüş İzleği) (2009)., KORKMAZ RAMAZAN, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Editör:Korkmaz, Ramazan, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 2571684)
- 8.38 İcanas Edebiyat Bilimi Sorunları ve Çözümleri 4 Cilt (2008)., KORKMAZ RAMAZAN, ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU, Sayfa Sayısı 1993, ISBN:978-975-16-2104-7, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 29629)

9. Tarık Buğra, Bölüm adı:(Réne Girard'ın Üçgen Arzu Modeli Bağlamında Osmancık Romanı) (2008)., KORKMAZ RAMAZAN, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Editör:Tekin Mehmet, Yılmaz Ebru Burcu, Sayfa Sayısı 432, ISBN:9789751735478, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 2373464)

10. Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen e Armağan, Bölüm adı:(Romanda Mekanın Poetiği) (2007)., KORKMAZ RAMAZAN, Grafiker Yayınları, Editör:Eker Süer, Sayfa Sayısı 630, ISBN:9789750196607, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 2325784)

11. Turkology In Turkey Selected Papers, Bölüm adı:(Kara Kitap'taki Simgesel Dönüş İmgelerinin Postmodernist Açından Yorumu) (2007)., KORKMAZ RAMAZAN, Szeged University Press, Editör: Károly, L., Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 99590)

12. Türk Edebiyatı Tarihi III, Bölüm adı:(Osmanlı Modernleşmesi; Yenileşmenin Tarihi, Sosyo-Kültürel ve Estetik Temelleri) (2006)., KORKMAZ RAMAZAN, TC KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI YAYINLARI, Sayfa Sayısı 63, ISBN:978-975-17-3292-7, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 29621)

13. Türk Edebiyatı Tarihi IV, Bölüm adı:(1950 Sonrası Türk Şiiri) (2006)., KORKMAZ

RAMAZAN, T.C. Kültür ve Turizm BakanlığıYayınları, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 2091785)

14. Türk Edebiyatı Tarihi III, Bölüm adı:(Servet-i Fünun Topluluğu) (2006)., KORKMAZ RAMAZAN, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 2091731)

15. Yeni Türk Edebiyatı 1839 2000 El Kitabı, Bölüm adı:(Cumhuriyet Dönemi Türk Şiiri) (2004)., Ramazan Korkmaz, Ali İhsan Kolcu, Osman Gündüz, Ayşenur İslam,Hülya Argunşah, Cafer GARİPER, Tarık Özcan, Grafiker Yayınları, Editör:Ramazan Korkmaz, Sayfa Sayısı 648, ISBN:9756355305, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 99364)

16. Yeni Türk Edebiyatı 1839 200 El Kitabı (2004)., KORKMAZ RAMAZAN,KOLCU ALİ İHSAN,GÜNDÜZ OSMAN,ARGUNŞAH HÜLYA,GARİPER CAFER,ÖZCAN TARIK, Grafiker Yayınları, Editör:Ramazan Korkmaz, Sayfa Sayısı 648, ISBN:9756355305, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 2155257)

17. Yeni Türk Edebiyatı 1839 2000 El Kitabı, Bölüm adı:(Servet-i Fünun Edebiyatı) (2004)., Ramazan Korkmaz, Ali İhsan Kolcu, Osman Gündüz, Ayşenur İslam, Hülya Argunşah, Cafer Gariper, Tarık Özcan, Grafiker Yayınları, Editör:Ramazan Korkmaz, Sayfa Sayısı 648, ISBN:9756355305, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 99326)

18. Yeni Türk Edebiyatı 1839 2000 El Kitabı, Bölüm adı:(Yeni Türk Edebiyatına Giriş) (2004)., Ramazan Korkmaz, Ali İhsan Kolcu, Osman Gündüz, Ayşenur İslam, Hülya Argunşah, Cafer Gariper, Tarık Özcan, Grafiker Yayınları,

Editör:Ramazan Korkmaz, Sayfa Sayısı 648, ISBN:9756355305, Türkçe(Araştırma (Tez Hariç) Kitabı), (Yayın No: 99303)

Ulusal Hakemli Dergilerde Yayımlanan Makaleler

1. KORKMAZ RAMAZAN (2015). Kafkasya Üniversiteler Birliği KÜNİB. Yeni Türkiye / Kafkaslar Özel Sayısı - I(71), 315-318. (Kontrol No: 2154137)
2. KORKMAZ RAMAZAN (2015). Ontolojik Anlamda Güvensizlik Sorunu ve Çaresiz . Türk Dili / Dilin Perdeleri Özel Sayısı, 9(767-768), 372-374. (Kontrol No: 2124391)
3. KORKMAZ RAMAZAN (2014). Cengiz Aytmatov un Gün Uzar Yüzyıl Olur Adlı Romanında İnsanı Öz. Türk Kültürü, 1(396), 221-228. (Kontrol No: 97531)
4. KORKMAZ RAMAZAN (2013). Harf Devrimi ve Türkçe nin Evine Metinlere Dönüşü. Yeni Türkiye(55), 829-833. (Kontrol No: 2571624)
5. KORKMAZ RAMAZAN (2005). Yurtsuzluk İtkisi ve Anayurt Otel. İlmi Araştırmalar, 1(20), 139-148. (Kontrol No: 97740)
6. KORKMAZ RAMAZAN (2000). Keçecizade İzzet Molla Hayatı Sanatı Edebi Kişiliği . Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1(10), 93-117. (Kontrol No: 97676)
7. KORKMAZ RAMAZAN (2000). Kara Kitaptaki Simgesel Değerlerin Postmodernist Açından Yorumu. Türk Yurdu, 20(153), 311-317. (Kontrol No: 97645)
8. KORKMAZ RAMAZAN (2000). Dil Bilincimizin Serüveni veya Bir Varlık Alanı Olarak Türkçe ve Atatürk. Türk Dili, 1(580), 319-326. (Kontrol No: 97662)
9. KORKMAZ RAMAZAN (1998). Dede Korkut Hikâyeleri ndeki Su Kültünün Mitik Yorumu. Türk Kültürü, 1(418), 91-98. (Kontrol No: 97553)
10. KORKMAZ RAMAZAN (1990). Roman Tekniği Bakımında Kuyucaklı Yusuf. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2(4), 173-186. (Kontrol No: 97423)
11. KORKMAZ RAMAZAN (1990). Gönül Coğrafyamız ve Bahtiyar Vahapzade de Vatan Temi. Türk Yurdu, 10(34), 55-56. (Kontrol No: 97432)
12. KORKMAZ RAMAZAN (1989). Genel Olarak İfade Kavramı ve Bir Mani Çözümlemesi. Millî Eğitim Dergisi, 90(90), 34-38. (Kontrol No: 97367)
13. KORKMAZ RAMAZAN (1989). Derviş ve Ölüm Romanı Üzerine Bir Deneme. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2(3), 223-243. (Kontrol No: 97382)
14. KORKMAZ RAMAZAN (1988). Pol ve Virgini Romanı Üzerine Bir Deneme. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2(2), 189-198. (Kontrol No: 97344)
15. KORKMAZ RAMAZAN (1987). Bir Tahlil Denemesi Süha ve Pervin. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1(1), 131-145. (Kontrol No: 97331)

Ulusal Bilimsel Toplantılarda Sunulan Ve Bildiri Kitaplarında Basılan Bildiriler

1.KORKMAZ RAMAZAN (2015). Poetik İmge Türü Olarak Şiddetli İmgeler. “Kendisi Olmayan Kelimeler - Edebiyat Terminolojisinde İmaj, Sembol, Mit ve Metafor” (Yayın No:2993971)

2.KORKMAZ RAMAZAN (2017). Bir Tutunma Noktası Ev ve Anne. Her Yıl Bir Büyük Türk Bilgi Şöleni: Cengiz Aytmatov (Tam Metin Bildiri/Davetli Konuşmacı) (Yayın No:3690710)

3.KORKMAZ RAMAZAN (2007). Küçürek Öykü Short Short Story Türü ya da Bir Çılgınlığın Metinleşmesi. 1980 Sonrası Türk Hikayesi Sempozyumu, 203-207. (Tam Metin Bildiri) (Yayın No:98374)

4.KORKMAZ RAMAZAN (2007). Çatı da Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi. Ölümünün Birinci Yılında Mustafa Necati Sepetçioğlu Sempozyumu, 1 (Tam Metin Bildiri)(Yayın No:98365)

5.KORKMAZ RAMAZAN (2006). Türk Romanında Bireyin Kendini Keşfi Aşk ı Memnu. Halid Ziya Uşaklıgil Sempozyumu, 1 (Tam Metin Bildiri) (Yayın No:2123970)

6.KORKMAZ RAMAZAN (2003). Behçet Necatigil in Şiirlerinde Ev'in Poetiği. Behçet Necatigil'i Anma Toplantısı, 1 (Tam Metin Bildiri) (Yayın No:2124055)

7.KORKMAZ RAMAZAN (1998). Millî Romantik Duyuş Tarzı ve Niyazi Yıldırım Gençosmanoğlu. Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu, 1 (Tam Metin Bildiri) (Yayın No:98292)

8.KORKMAZ RAMAZAN (1987). Fırat Havzası Folklorunda Hıdırellez Şenlikleri ve Bu Geleneğin Türk Dünyası İçindeki Yeri. Fırat Havzası II. Folklor ve Etnografya Sempozyumu Bildirileri, 1 (Tam Metin Bildiri)(Yayın No:98309)

Diğer Yayınlar

1.KORKMAZ RAMAZAN (2011). Kendi Kaleminden Prof. Dr. Ramazan Korkmaz'ın Hayat Yolculuğu: Ülkü'ye Mektup. Turkish Studies, 6(3) (Uluslararası) (Hakemli) (MAKALE Editöre Mektup) (Yayın No: 2585727)

2.KORKMAZ RAMAZAN (2008). Aytmatov Anlatılarında Kutsal Yunak Anadile Dönüş İzleği. Türk Edebiyatı (418), 50-54. (Ulusal) (Hakemsiz) (MAKALE Özgün Makale) (Yayın No: 2571676)

3.KORKMAZ RAMAZAN (2007). Roman Üzerine Sorgulama. Mavi Ada, 1(3), 26-28. (Ulusal) (Hakemsiz) (MAKALE Özgün Makale) (Yayın No: 98176)

4.KORKMAZ RAMAZAN (2006). Öyküde Düşünsel Savunma. Mavi Ada, 1(4), 20-22. (Ulusal) (Hakemsiz) (MAKALE Özgün Makale) (Yayın No: 98148)

5.KORKMAZ RAMAZAN (2003). Küçürek Öykü Türü Short Short Story ve Bir Öykü Çözümlemesi Ferit Edgü'nün Öç ü. Adam Öykü, 1(49), 25-30. (Ulusal) (Hakemsiz) (MAKALE Özgün Makale) (Yayın No: 97711)

6.KORKMAZ RAMAZAN (1997). Kemal Tahir in Sağırdere ve Kör Duman İkilmesi Üzerine Bir Çözümleme Denemesi. Adam Sanat, 1(145), 42-44. (Ulusal) (Hakemsiz) (MAKALE Özgün Makale) (Yayın No: 97542)

7.KORKMAZ RAMAZAN (1994). Batı Hümanizmi ve İslam Hoşgörüsü. Yedi İklim, 1(51), 63-67. (Ulusal) (Hakemsiz) (MAKALE Özgün Makale) (Yayın No: 97497)

8.KORKMAZ RAMAZAN (1992). Karabağım Adlı Şiir Üzerine Bazı Düşünceler. Nilüfer, 1(7), 10-13. (Ulusal) (Hakemsiz) (MAKALE Özgün Makale) (Yayın No: 97457)

9.KORKMAZ RAMAZAN (1992). Türk Edebiyatında Köy 1. Nilüfer, 1(6), 7-11. (Ulusal) (Hakemsiz) (MAKALE Özgün Makale) (Yayın No: 97446)

10. KORKMAZ RAMAZAN (1991). İki Farklı Hümanizma Dante Thomas More Yunus Emre. Milli Kültür, 1(80), 86-88. (Ulusal) (Hakemsiz) (MAKALE Özgün Makale) (Yayın No: 97435)

11. KORKMAZ RAMAZAN (1989). Aşıklık Geleneği ve Çıldır da Yetişen Aşıklarımız. Erciyes, 134(134), 14-19. (Ulusal) (Hakemsiz) (MAKALE Özgün Makale) (Yayın No: 97419)

Teknik Not, Vaka Takdimi, Araştırma Notu vb.

1.Editöre Mektup, KORKMAZ RAMAZAN (2011). Kendi Kaleminden Prof. Dr. Ramazan Korkmaz'ın Hayat Yolculuğu: Ülkü'ye Mektup. Turkish Studies, 6(3) (Yayın No: 2585727)

Editörlük

1.Romanda Mekan (Romanda Mekan Poetiği ve Çözümlemeler), Kitap, Editör, Akçağ Yayınları, 01.12.2017-01.12.2017

2.Dede Korkut Okumaları, Kitap, Editör, Kesit Yayınları

3.Endangered Languages of the Caucasus and Beyond, Kitap, Editör, Brill Publishers

4.Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı I, Kitap, Editör, Anadolu Üniversitesi

5.Tanzimat Dönemi Türk Edebiyatı II, Kitap, Editör, Anadolu Üniversitesi

6.Cengiz Aytmatov, Kitap, Editör, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları

7.Türk Edebiyatı Tarihi I IV, Kitap, Editör, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları

8.Yeni Türk Edebiyatı 1839 2000 El Kitabı, Kitap, Editör, Grafiker Yayınları

Üniversite Dışı Deneyim

2016-2016 Rektör V. Fatih Üniversitesi, Prof. Dr. Ramazan Korkmaz, 16 Haziran 2016 tarihinde Fatih Üniversitesi'ne atanan kayyım tarafından Rektör Vekili görevine 27 Haziran 2016'da başladı ve 24 Temmuz 2016'da Fatih Üniversitesinin devletleştirilmesi ile görevi sona erdi.

2008 Kurucu RektörArdahan Üniversitesi, Kurucu Rektör.

2004-2006 Misafir Öğretim Üyesi Doğu Akdeniz Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Misafir Öğretim Üyesi.

2000-2002 Misafir Öğretim Üyesi Doğu Akdeniz Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Misafir Öğretim Üyesi.

1986-2008 Öğretim Üyesi Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

Tasarım

1.Ardahan Üniversitesi Logosu (Koç Başı), RAMAZAN KORKMAZ, Sanatsal Tasarım (Bina, Çevre, Eser, Yayın, Mekan, Obje), Marka No: 2014 60784, Marka No: 2014 60784, 21.07.2015 -24.11.2015

2.Ardahan Üniversitesi Logosu (Kar Tanesi), RAMAZAN KORKMAZ, Sanatsal Tasarım (Bina, Çevre, Eser, Yayın, Mekan, Obje), Marka No: 2014 60782, Marka No: 2014 60782, 21.07.2014 -21.07.2015

3.Ardahan Üniversitesi Logosu (Dört Ana ve Ara Yön), RAMAZAN KORKMAZ, Sanatsal Tasarım (Bina, Çevre, Eser, Yayın, Mekan, Obje), Marka No: 2014 60780, Marka No: 2014 60780, 21.07.2014 -04.11.2015

4.Ardahan Üniversitesi Logosu (İnsan Figürü), RAMAZAN KORKMAZ, Sanatsal Tasarım (Bina, Çevre, Eser, Yayın, Mekan, Obje), Marka No: 2014 60781, Marka No: 2014 60781, 21.07.2014 -04.11.2015

5.Ardahan Üniversitesi Logosu (Orhun Yazıtlarındaki "Re-Ra" Harfi), RAMAZAN KORKMAZ, Sanatsal Tasarım (Bina, Çevre, Eser, Yayın, Mekan, Obje), Marka No: 2014 60783, Marka No: 2014 60783, 21.07.2014 -22.05.201

DESTANDAN MİLLİ KİMLİK İNŞASINA:
ALTAYLI YAZAR ÇIBAŞ KAYIŇÇİN’İN “KAYÇI”
HİKÂYESİNDE YAPI VE İZLEK

FROM EPIC TO NATIONAL IDENTITY CONSRUCTION:
STRUCTURE AND THEME IN ALTAI WRITER ÇIBAŞ
KAYIŇÇİN’S STORY “KAYÇI”

ОТ ДАСТАНА К НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕТИЧНОСТЬЮ:
СТРУКТУРА И ЛИТЕРАТУРНЫЙ СЛЕД В РАССКАЗЕ
АЛТАЙСКОГО ПИСАТЕЛЯ ЧЫБАША КАЙИŇЧИ “КАЙЧЫ”

Abdullah ELCAN*
Yavuz Sinan ULU**

ÖZ

Kayçı, Altaylı yazar Çıbaş KayıŇçin’in *Tuular Baştay Kıyğı* isimli kitabında yer alan hikâyelerden biridir. Hikâyede ismi verilmeyen bir destan anlatıcısının hayatından çeşitli kesitler, Altay Türklerinin değişim/dönüşüm sürecine paralel olarak sunulur. Çalışmanın giriş bölümünde Altay destancılık geleneğinin dünü ve bugünü, ayrıca hikâyenin yazarı Çıbaş KayıŇçin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde Kayçı hikâyesinin yapı unsurları üzerinde durulmuş, ikinci bölümde hikâye tematik açıdan ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise çalışma boyunca elde edilen bulgular değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Altay Edebiyatı, Kahramanlık Destanları, Çıbaş KayıŇçin, “Kayçı” Hikâyesi, Milli Kimlik.

ABSTRACT

The *Kayçı* is one of the stories of the Altai writer Çıbaş KayıŇçin’s book titled *Tuular Baştay Kıyğı*. The various sections of the story of an epic narrator who is not given a name in the story are presented in parallel with the transformation process of the Altai Turks. In the introduction of the work, information about the past and present of Altai epic tradition, and the life and works of the writer Çıbaş KayıŇçin is given. In the first part, the structural elements of the *Kayçı* are emphasized, and in the second part, the story is handled from a

*Yrd. Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
abdullahelcan@ardahan.edu.tr

** Arş. Gör. Dr., Ardahan Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
yavuzsinanulu@ardahan.edu.tr
10.17498/kdeniz.346733

thematic point of view. In the conclusion part, the findings obtained during the study are evaluated.

Key Words: Altai Literature, Heroic Epics, Çıbaş Kayınçın, “Kayçı” Story, National Identity

АННОТАЦИЯ

“Кайнчы” один из рассказов алтайского писателя Чыбаша Кайинчи из его книги Туулар Баштай Кыйгы. В рассказе, параллельно с процессом трансформацией и изменениями алтайских турок, представлены различные разделы истории безымянного эпического повествователя. Во введении предыдущей статьи дается информация о прошлом и настоящей традиции алтайской эпической поэзии, а также о жизни и творчестве писателя Чыбаша Кайинса. В первой части подчёркиваются элементы структуры рассказа Кайчи. Во второй части рассказ рассмотрен с тематической точки зрения. В заключительной части оценены результаты, полученные в ходе исследования.

Ключевые слова: Алтайская литература, героические эпосы, Чыбаш Кайинчин, рассказ “Кайчы”, национальная идентичность.

GİRİŞ

ALTAY DESTANCILIK GELENEĞİ

Kökü çok eskiye uzanan Türk sözlü kültür geleneği, çağlar boyunca evrilerek varlığını günümüze kadar korumuştur. Türk dünyasının çağdaş halkları farklı isimlerle bu geleneği yaşatmakta ve gelecek nesillere aktarmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Altay Türkleri çeşitli etkinliklerle destancılık geleneğini sürdürmektedirler.

Altay Türkleri destan karşılığı *kay çörçök* terimini kullanmaktadırlar. Destan anlatan kişiye *kayçı* adı verilir. *Kay* kelimesi sözlükte “boğaz, gırtlak şarkısı”; *kayla-* fiili “gırtlaktan söylemek, hikâyeyi ses eşliğinde anlatmak”; *kayçı* ise “topşuur adı verilen müzik aletinin eşliğinde kahramanlık destanı anlatan halk ozanı” olarak tanımlanmaktadır (Baskakov-Toşçakova, 1999:101).

Altay Türklerinin destancılık geleneği tarihsel bağlamda İbrahim Dilek tarafından ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. Dilek, 1998 yılında yayınladığı “Altay Türk Kayçılık Geleneği ve Kayçı N.U. Ulagaşev” adlı makalesinde destancının özelliklerini, destanın icra ortamını, destanların giriş formellerini, destanlardaki olay akışını ve sonuç bölümlerini Türkiye’deki âşıklık geleneği ile karşılaştırmalı olarak anlatır.

Aynı çalışmada Altay destanların içeriği ve kahramanın özellikleri şu şekilde tavsif edilir: “Altay-Türk destanlarının muhtevası umumiyetle; kahramanın yer altındaki Erlik Bey ve avanesi veya yer üstündeki kötü niyetli kağanlarla olan mücadelesini içerir. Kahraman bu mücadelelerin hepsinden başarıyla çıkar. Altay-Türk destanlarının kahramanları çoğunlukla han veya asiller sınıfındadır. Kahramanlığın ön planda olduğu destanların kahramanları olağanüstü görünüşe ve

güce sahiptirler. Kahramanların hareketleri tabiattaki diğer varlıkları da etkiler (Dilek, 1998: 318).”

Altay destanlarında zaman, tarihi zamandan kopuktur. Destanların coğrafyası ise geniş ve güzel Altay’dır. Destanlarda dikkat çeken unsurlardan biri ise her kağanın kendi ülkesinin o kağanın Altay’ı olarak adlandırılmasıdır. Altay kelimesi sık sık kahramanların dilinde *Ene-Altay* (Ana Altay’ım) olarak yer alır.

Altay destanlarının oluşum devresi ve tasnifi konularına da değinen Dilek, Rus ve Türk araştırmacılarının konuyla ilgili görüşlerine yer verdikten sonra Altaylı araştırmacı Surazakov’un Altay destanlarının oluşum dönemlerini üçe ayırarak konularına göre şu şekilde tasnif ettiğini söyler:

- A. Ataerkil Döneme Ait Destanlar
 1. Korkunç yaratıklarla mücadeleyi anlatan destanlar
 2. Yer altındaki âlemle mücadeleyi anlatan destanlar
 3. Kahramanın evlenişini anlatan destanlar
 4. Aile ve söök içindeki mücadeleyi anlatan destanlar
 5. İstilacılarla mücadeleyi anlatan destanlar
- B. İlk feodal döneme ait destanlar
- C. Feodal döneme ait destanlar (Dilek, 1998: 324-325).

Aynı çalışmada Altay destanlarının motif yapısı üzerinde de duran Dilek, destanlardaki ortak motifler olarak, olağanüstü kahraman motifi, düalist tanrı motifi (Ülgen-Erlık), at motifi, ay ve güneş motifi, dağ iyisi motifi, saç geleneği ve bez bağlama motifi, oyun motifi, yazı motifi ve şekil değiştirme motiflerini belirler ve destanlardan örnekendirir (Dilek, 1998: 325-353). Ancak destanlarda Ülgen-Biy’den farklı tanrılar da yer alır. Bunlar; Üç-Kurbustan, Küçük Bırkan, Orta Bırkan, Büyük Bırkan gibi tanrılardır.

Yine İbrahim Dilek tarafından 1997 yılında kaleme alınan “Altay-Türk Kayçılık Geleneği ile Türkiye’deki Âşık Tarzı Şiir Geleneği Arasındaki Benzerlikler” adlı bildiride birbirinden uzak ve farklı coğrafyalarda gelişen iki geleneğin ortak noktaları üzerinde durulur. Buna göre şu beş noktada ortaklık söz konusudur:

1. Anadolu halk hikâyeciliğinde görülen “döşeme” geleneği
2. Âşıkların ve kayçıların yetişmeleri
3. Rüya motifi
4. Âşıkların ve kayçıların içtimai sorumlulukları
5. Her iki sanatın da gelir sağlayan bir meslek olarak icra edilmesi (Dilek, 1997: 197).

Erdoğan Altınkaynak¹ ise bu ortak noktalara duvak kapama (destanın sonlandırılması) ve enstrüman eşliğinde destan anlatma maddelerini de eklemektedir. Bunlardan âşıkların ve kayçıların yetişmeleri, içtimai sorumlulukları, her iki sanatın da gelir sağlayan bir meslek olarak icra edilmesi ve rüya motifi

¹ Bu konuaki görüşlerini bizimle paylaşan Prof. Dr. Erdoğan Altınkaynak’a teşekkürlerimizi sunarız.

icracının özelliklerini; döşeme geleneği, duvak kapama ve enstrüman eşliğinde destan anlatma ise icracılık geleneğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Günümüzde Altay Türkleri arasında destancılık geleneğini varlığını sürdürmektedir. Özellikle iki yılda bir düzenlenen El Oyun Bayramı'nda ve yine iki yılda bir düzenlenen ve daha çok Kuzey Altaylıların bayramı olarak bilinen Cürük Bayram'da kayçılık geleneği canlı bir şekilde yaşatılmaktadır. Bu şenliklere yediden yetmişe kayçılar katılarak jüri önünde yeteneklerini sergilemektedirler. Jüri tarafında başarılı bulunan kayçılar ödüllendirilmektedir. Ancak bu şenliklerde destanlardan kısa bölümler icra edilir. Burada amaç gırtlaktan gelen sesi eğitmek ve kaylayabilmektir. Bu etkinlikler kayçılık sanatının genç kuşaklara aktarılması bakımından oldukça önemlidir.

Altay Türkleri arasında günümüzde yeni bir destan ortaya koyabilecek bir kayçının olmadığı görüşü hâkimdir. "Manas'ın Görünen Yüzleri: Kayçılar-Akınlar-Ozanlar-Âşıklar" başlıklı Ardahan Üniversitesi BAP Projesi kapsamında Prof. Dr. Erdoğan Altınkaynak, Aygül Bolotova, Arş. Gör. Fatih Şayhan ve Arş. Gör. Abdullah Elcan'dan oluşan proje ekibi Altay Özerk Cumhuriyeti'nde Altay folkloru üzerine bilimsel çalışmaları bulunan, aynı zamanda kendisi de bir kayçı olan Tanıspay Şinjin ile 01 Temmuz 2014 tarihinde bir görüşme gerçekleştirmiştir. Bu görüşmede Tanıspay Şinjin yeni bir roman yazar gibi yeni bir destan üretmekte olduğu ama henüz tamamlanmadığı bilgisini proje ekibiyle paylaşmıştır.

Altaylılar arasında günümüzde bir kayçının bir destanı *topşuur* eşliğinde baştan sona kaylayamadığı görüşü yaygın olmakla birlikte 2014 yılında düzenlenen El Oyun Bayramında, 05 Temmuz 2014 tarihinde kayçı Emil Terkişev iki buçuk saat boyunca dinleyiciler önünde *Alıp-Manaş* destanını baştan sona *topşuur* eşliğinde kaylamıştır. Bu icra yukarıda bahsedilen proje ekibi tarafından izlenmiş ve kayıt altına alınmıştır. Emil Terkişev icradan sonra yaptığı açıklamada daha önce ünlü kayçı Ulagaşev'den derlenen *Alıp-Manaş* destanından yararlanarak bu destanı kayladığını söylemiştir. Burada Ulagaşev'den derlenen *Alıp-Manaş* destanının eş/benzer metin olarak kayçı Terkişev tarafından yeniden üretilmesi söz konusudur.

Altay Cumhuriyeti'nde Altay destanlarının derlenmesi ve kayda geçirilmesi çalışmaları Altayistik Enstitüsü tarafından yapılmıştır. Bu çalışmaların neticesi olarak 14 ciltlik Altay Baatırlar eseri ortaya konmuştur. Bu 14 ciltte toplam 88 farklı destan yer almaktadır. 2012 yılında bu 14 ciltlik Altay Baatırlar destan külliyyatı tek bir CD'de toplanarak ilgililerin istifadesine sunulmuştur. Bu 14 ciltte yer alan destanlar şunlardır:

1. Cilt: *Kan-Büdey, Tektebey-Mergen, Ay-Kaan, Altayın Sayın Salam, Kögütey, Altın-Tuuci, Katan-Koo, Aybıçı la Karatı-Kaan* (Aybıçı ile Karatı Kağan)
2. Cilt: *Altay-Buuçay, Alıp-Manaş, Ak-Tayçı, Kozın-Erkeş, Közüyke, Kökin-Erkey, Aytünüke, Say-Soloñ, Malçı-Mergen, Ösküs-Uul, Altınak-Mergen, Emelçi-Mergen*

3. Cilt: *Er-Samır, Boydoñ-Kökşin, Kan-Sulutay, Boodıy-Mergen, Kan-Şülüti, Maaday-Kara, Ösküs-Uul, Kögüdey-Kökşin le Boodoy-Koo* (Kögüdey-Kökşin ile Boodoy-Koo), *Altın-Ergek, Kara-Taacı Kıs* (Kara-Taacı Kız)

4. Cilt: *Şulmuş-Şunu, Tektemey-Bökö, Cimey-Aru la Şimey-Aru* (Cimey-Aru ile Şimey-Aru), *Kuskunak-Mergen, Sarı-Salam, Baaday-Kara, Kara-Kös, Ay-Mergeçi, Salam, Toyboñ-Köö*

5. Cilt: *Ölöştöy, Katan-Mergen*

6. Cilt: *Altın-Mize, Köstöy-Mergen, Kan-Altın, Alaktay, Katan-Bergen, Ösküs Uul*

7. Cilt: *İrbis-Buuday, Oturgış, Kurman-Taacı, Kan-Ceeren Attu Kan-Cekpey* (Kan-Ceeren Atlı Kan-Cekpey), *Ak-Koñur, Kan-Kapçıkay, Bar-Çookır Attu Bayıñ Koo* (Bar-Çookır Atlı Bayıñ-Koo), *Boo-Çerü Akazı Boodoy-Koo Sıynızı* (Boo-Çerü Ağabeyi Boodoy-Koo Kızkardeşi), *Coonoy-Bökö, Kan-Cegey*

8. Cilt: *Kan-Kapçıkay, Ak-Çabdar Attu Altın-Bökö* (Ak-Çabdar Atlı Altın-Bökö), *Boodoy-Mergen, Temene-Koo, Kan-Jürküdeydiñ Uulı Kan-Kapşukan* (Kan-Jürküdey'in Oğlu Kan-Kapşukan), *Üç Kulaktu Ay Kara At* (Üç Kulaklı Ay Kara At), *Kara Sagıštu Katkı-Mergen* (Kötü Niyetli Katkı-Mergen)

9. Cilt: *Oçı-Bala, Ak-Kaan la Kübür-Kaan* (Ak-Kaan ile Kübür-Kaan), *Solotoy-Mergen, Kara-Küreñ Attu Kan-Küler* (Kara-Küreñ Atlı Kan-Küler)

10. Cilt: *Ösküs Uul, Kan-Ceeren Attu Kan-Altın* (Kan-Ceeren Atlı Kan-Altın), *Toymoñ-Koo, Cılañaş-Uul, Taaylu-Ceendü Añdaganı* (Dayılı Yeğenli Avlanmaları)

11. Cilt: *Almus-Kaan, Kün Kulgalu Küreñ Attu Kuday Uulı Katan-Koo* (Gün Bıyıklı Küreñ Atlı Tanrı Oğlu Katan-Koo), *Altın-Saadak*

12. Cilt: *Kan-Kapçıkay, Kan-Kılış, Ak-Tayçı, Ak-Biy*

13. Cilt: *Ösküs Uul, Kan-Tutay, Temirçe Tuygaktu Köböñ Caldu Kök-Boro Attu Kan-Buday* (Demir Toynaklı Pamuk Yeleli Kök-Boro Atlı Kan-Buday), *Erke-Koo, Kögüldey-Baatır, Ösküs Uul*

14. Cilt: *Maaday-Kara*

Türkiye'de Altay destancılık geleneği üzerine yapılan çalışmalar ve Türkiye Türkçesine aktarılan destanlar ise şunlardır:

İbrahim Dilek, Türkiye'de Altay destancılık geleneğinin üzerine önemli çalışmalar yapan isimlerin başında gelir. Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanan *Altay Destanları* isimli üç ciltlik eserinde şu destanları Türkiye Türkçesine aktarmıştır:

1. Cilt (2002): *Er Samır, Ak Tayçı, Kökin Erkey, Altay Buuçay, Malçı Mergen, Kozın Erkeş, Közüyke*

2. Cilt (2007): *Oçı-Bala, Ay Sologoy lo Kün Sologoy* (Ay Sologoy ile Kün Sologoy), *Ösküs-Uul, Kan-Kapçıkay, Kan-Ceeren attu Kan-Altın* (Kan-Ceeren Atlı Kan-Altın), *Temene-Koo, Kara-Taacı Kıs* (Kara-Taacı Kız), *Kөгüdey Kökşin le Boodoy Koo* (Kөгüdey-Kökşin ile Boodoy Koo), *Altın-Ergek*

3. Cilt (2007): *Erke-Koo, Ölöştöy, Katan-Kökşin le Katan Mergen* (Katan-Kökşin ile Katan Mergen), *Şulmuş-Şunu, Ak-Biy, Üç Kulaktu Ay Kara At* (Üç Kulaklı Ay Kara At)

Bir diğer araştırmacı Metin Ergun Alıp Manaş Destanı'nı Türkiye Türkçesine aktararak *Altay Türklerinin Kahramanlık Destanı Alıp Manaş* adıyla yayınlamıştır (Konya, 1997). Emine Gürsoy Naskali ise Maaday Kara destanını *Altay Destanı Maaday Kara* adıyla yayınlamıştır (İstanbul, 1999).

Selahaddin Bekki doktora tezi olarak *Altay Türk Destanı Maaday Kara: İnceleme-Metin* adlı çalışmayı hazırlamıştır (Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2001). Veli Gül yüksek lisans tezi olarak hazırladığı *Altayca Almış Kağan Destanı (Giriş-Metin-Aktarma-Dizin)* adlı çalışmada Almış Kaan destanını Türkiye Türkçesine aktarmış ve metin üzerinde dil incelemesi yapmıştır (Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2008). Selda Anıl Ceylan da yüksek lisans tezi olarak *Kögüldey-Baatır Destanı (Metin İnceleme)* adlı çalışmada Kögüldey-Baatır destanını Türkiye Türkçesine aktarmıştır (Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2015).

Ardahan Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenen Manas'ın Görünen Yüzleri: Kayçılar-Akınlar-Ozanlar-Âşıklar projesi kapsamında Abdullah Elcan tarafından Türkiye Türkçesine aktarılan Ak-Koñır Destanı, Boo-Çerü Akazı, Boodoy-Koo Sıynızı Destanı (Boo-Çerü Ağabeyi Boodoy-Koo Kızkardeşi), Almış-Kaan Destanı, Kögüldey-Baatır Destanı 2015 yılında *Altay'dan Destanlar* ismiyle yayımlanmıştır.

ÇİBAŞ KAYINÇIN

“Modern Altay Edebiyatının en kabiliyetli yazarlarından biri” (Dilek, 2003:383) olarak kabul edilen Çıbaş Kayınçin, 25 Haziran 1938 yılında Altay Cumhuriyeti'nin Kan-Oozı Aymağı'na bağlı Ekinur Köyü'nde doğmuştur. Gorno-Altaysk'ta Öğretmen Okulu'nu bitirmiştir. Üç yıllık askerlik görevinden sonra 1971 yılında Moskova'daki Gorki Edebiyat Enstitüsü'nden mezun olmuştur (Altay Ülgerlik, 2006:524).

1988 yılına kadar doğduğu Ekinur Köyü'nde Kültürel Aydınlanma Hareketi yöneticisi olarak çalışmış, daha sonra Gorno-Altaysk'ta Üç-Sümer yayınevinde çalışmıştır. Halen El-Altay Edebi Dergisi'nin başredaktörü olarak çalışmaktadır (Altay Ülgerlik, 2006:524).

Kayınçin, 1972 yılından beri Rusya Yazarlar Birliğinin üyesidir. 2004 yılında Altay Cumhuriyeti Halk Yazarı ünvanını almıştır (Altay Ülgerlik, 2006: 524).

Kırktan fazla eseri bulunan Kayınçin'in ilk kitabı 1969'da yayınlanan *Cañıs Cerdiñ Uluzı*'dir. 1970'te *Deremne*, 1974'te *Attarı Cañıs Çakıda* ve *Lyudi Odnoy Dolini*, 1976'da *Koyçılar* ve *Ego Zemlya*, 1980'de *Ol Carattañ*, 1984'te *Aylıbis Cañıs Özöktö*, 1994'te *Kargan Tıt* adlı eserleri yayımlanmıştır (Altay Ülgerlik, 2006:524).

Kargan Tıt adlı kitapta *Çeden*, *Erdiñ Ereeni Eki*, *Aba-cıstıñ Balazı*, *Baş la Bolzun*, *Tit Tırışkinniñ Canganı* olmak üzere beş hikâye, *Tuular Baştay Kıyğı*, *Aygırđıñ Baji*, *Ene*, *Börük – Kijiniñ Baji* olmak üzere dört piyes ve tercüme yer almaktadır.

Altay Literaturanıñ Hrestomatiyazı, C. B. Kayınçındı Kıçırallı adlı eserde Kayınçın'ın dört uzun hikâyesiyle yedi hikâyesi yer almaktadır. Bu kitaptaki uzun hikâyeler: *Cıldıstar Kogı, Ol Carattañ, Caan Curt Een Kalbas ve Adalar Colı* adlı hikâyelerdir. Hikâyeler ise *Kaltar Attu Kaakaniñ Surkaş Eşke Cetire Cürgeni, Çeden, Talkan, Çeçen, Alıp-nere le Ay-Tana, Karış-sın la Kuu-sürlü, Sürekey Kerektü Üy Kiji* adlı hikâyelerdir.

Kayınçın'ın dört uzun hikâyesinin, yirmi hikâyesinin, on bir kısa hikâyesinin ve bir piyesinin yer aldığı *Tuular Baştay Kıyğı* adlı eseri 2006 yılında yayımlanmıştır. Bu kitapta yer alan uzun hikâyeler: *Ol Carattañ, Tit Tırıskinniñ Canganı, Aygırdıñ Baji, Köstörme Tuular Körünzin*. Hikâyeler: *Baaludañ Baalu, Kılğay Ögöön, Baştapkı Bolorı Küç le Baza, Cestey, Cakşı Bolzın Taştu Booçı!, Kaktançı, Erdiñ Ereeni Eki, Ortonul, Bistiñ Ayılga Kirip Barıgar, Baylu Tit – Kaçan da Tirü, Cuurkan Uçun Tartıju – Bışkandap Ci, Kiji Algan Kiji, Kayçı, Oçı Sööktü Bolot Ögöönniñ Aylatkışa Cetire Uçup Kelgeni, Abaam, Kıstarıgar Balulu Dediger be Bılar!, Közibiste Kök-Kaya, Baş la Bolzın, Sakıp Cürerim Ceenim Seni, Topçılaj Emegenniñ Torkoloy Stynına Ayıldap Cürgeni, Kerjak Gerasyanıñ Kres Coktordo Kongonı*. Kısa Hikâyeler: *Ak Turanıñ Ejiginde Kap-kara Uy, Ee Altay Uuldar Altay Uuldar, Süümci, Süüniñ Meñdegen İristu Colıs, Cajayma, Enemdi-i Enemdi, Men Aylımda Altayımda, Suu Olcondo Toy Bol Cat, Bilbezem Tort Men Onı Bilbezem, Öörököngö Caman Sanayt Emejim be, İrızıñdı İçkınba*. Piyes: *Börük – Kijiniñ Baji*.

1. KAYÇI'DA YAPI

1.1. HİKÂYENİN KİMLİĞİ

Kayçı, Çıbaş Kayınçı'nın, 2006 yılında yayınlanan Tuular Baştay Kıyğı kitabında yer alan hikâyelerden biridir. Kitabın yayın yılı 2006 olmakla birlikte, yazarın bu hikâyeyi ne zaman yazdığı bilinmemektedir. Hikâye on iki kısımdan oluşur. Bir olaydan başka bir olaya ya da “an”dan geçmişe, geçmişten “an”a geçiş hikâyede yeni bir kısım aracılığıyla sağlanır.

1.2. İSİM-İÇERİK İLİŞKİSİ

İsim sembolizmi eserleri anlamlandırmada ve yorumlamada önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda eserlere verilen isimleri sebepsiz, tesâdüfi olarak düşünmek olanaksızdır. *Kayçı* hikâyesini bu bağlamda değerlendirecek olursak; *kayçı*, Altay Türklerinde *topşuur* adı verilen iki telli saz eşliğinde, gırtlaktan gelen bir sesle *çörçök* denilen kahramanlık destanını anlatan halk ozanıdır. Hikâyenin adı, çevresindekilere kahramanlık destanları anlatarak, Altay destan geleneğini yaşatan, anlattıklarıyla hikâyenin ana teması olan millî kimliğin inşasında merkezi bir yere sahip olan *Kayçı*'dan gelir. Destanların bireyin, toplumun değişim ve dönüşümlerine, gelişimlerine etkisi, kimlik inşa edici, bilgilendirici, bilinçlendirici, aydınlatıcı etkisinin vurgulandığı eserde *Kayçı*, tüm bu işlevlerin gerçekleşmesini sağlayan kişidir.

1.3. OLAY ÖRGÜSÜ

Kayçı, bir durum hikâyesidir. Metinde yer yer destan parçaları ve şarkılar yer alır. Başkışının gözlemleri ve tasvirler hikâyenin ana kurgusunu oluşturur.

Hikâyenin birinci kısmında başkişi çocukluğunda arkadaşlarıyla birlikte Kayçı'nın evinde nasıl destan dinlediklerini anlatır. Ateş eşliğinde destan dinlemek olmazsa olmazdır. Bunun için başkişi arkadaşlarıyla birlikte Kayçı'nın evine gitmeden önce zor şartlarda odun toplar. Eğer çevreden odun bulamazlarsa evlerindeki odunları, annelerinden dayak yeme pahasına alırlar. Bazen de bir yerlerini yakmayı göze alarak kömür söndürülen çukurdan yanmamış odun parçaları bulurlar. İkinci kısımda Kayçı'nın evi tasvir edilir. Destan kahramanının mücadelesi ve çocukların o kahramanla özdeşleşip coşmasından söz edilir. Üçüncü ve dördüncü kısımda köyde destan dinlemenin hayatın bir parçası haline geldiği, Kayçı'nın kendisini istekle dinleyen birileri olduğunda destanı daha coşkulu olarak anlattığı, başkişinin Kayçı'nın evindeki bazı işlerine yardım ettiği odun kesip, ateşini yaktığı üzerinde durulur. İkinci Dünya Savaşı yılları olduğu için Kayçı bazen destan anlatmaz, savaş ve kahramanlık temalı şarkılar söyler. Beşinci kısımda Kayçı'nın annesi Çınar hakkında bilgi verilir. Kayçı'nın anlatma yeteneğinin annesinden geldiği vurgulanır. İhtiyar kadın, gerçekten yaşamış insanların hayatını, büyü, ilgi çekici bir şekilde anlatır. Çocuklara bilmeceler sorar. Altıncı kısımda Cestey adındaki bir adam, köy meclisinin, çocuklara odun toplattırıp, onları evinde alıkoyduğu gerekçesiyle Kayçı'dan şikâyetçi olduğunu söyler. Kayçı buna çok üzülmü ve artık destan söylemez olur. Hikâyenün yedinci kısmında başkişi eğitim için köyden ayrılır. Sonra askere gider. Yine eğitimine devam eder. Başkişi köye döndüğünde Kayçı'yı yaşlanmış halde bulur. Annesi Çınar da ölmüştür. Kayçı akrabalarının yardımıyla yaşamını sürdürmektedir. Okuldaki öğrenciler izci olup ara sıra ona yardım ederler; ancak onun evinde fazla vakit geçirmezler. Çünkü artık radyo, kitap vb. şeyler yaygınlaşmıştır. Yeni nesil, bu yeni şeylerin Kayçı'yı dinlemekten daha faydalı olduğunu, destan dinlemenin gereksiz olduğunu düşünür. Kendi geleneklerine, değerlerine küçümseyerek yaklaşır. Sekizinci kısımda Kayçı'nın hafızasının ne kadar güçlü olduğu yıllar önce yaşanan olayları, gördüğü kişileri ayrıntılı olarak anlatabildiği ifade edilir. Dokuzuncu kısımda başkişi, Kayçı'yı “bizim önümüzde tek oyuncunun bütün rolleri oynadığı tam bir tiyatro” olarak değerlendirir. Onuncu kısımda Homer ile Kayçı karşılaştırılır ve aralarında hiçbir fark olmadığı halde Homer'i herkesin tanıdığını, kendi kültürlerine has Kayçı'nın ise dünyada tanınırlığının olmadığı söylenir ve öz eleştiri gerçekleştirilir. On birinci kısımda Kayçı'yı “yalan yanlış destanlarını anlatmayı kes” diye uyarın kişi üzerinde durulur. Onun savaşlarda gösterdiği kahramanlık anlatılır. Son kısımda Kayçı tekrar destan anlatmaya başlar. Artık şartlar biraz daha düzelmiştir. Çocuklar yerine kolhoz odun getirmektedir. Kayçı'nın anlattığı destanlar derlenir ve kitap olarak basılır. Bir süre sonra Kayçı ölür. Hikâye, Kayçı'nın anlattığı kahramanlık destanından bir parçanın başkişinin zihninde canlanması ve böylesi kahramanlara sahip bir milletin kimseye kul olamayacağı ümidi ve beklentisiyle sona erer.

1.4. BAKIŞ AÇISI VE ANLATICI

Bakış açısı ve anlatıcı yazarın eserde kendine seçtiği yerdir. Hikâyede birinci tekil (ben) kahraman anlatıcı mevcuttur. Eser, otobiyografik özellikler

taşımaktadır. Yazar çocukluk ve gençlik yıllarından Kayçı odaklı bazı kesitleri hikâyede işler. Bu açıdan hikâyeye, anı niteliğine de sahiptir. Böylesi eserler için en uygun anlatıcı birinci tekil kahraman anlatıcıdır. *Kayçı*, diyalogların, olayların en az düzeyde tutulduğu bir hikâyedir. Hikâyede başkışının ruh ve fikir dünyası iç monolog ve kahramanın hatırlama yeteneğiyle zenginleştirilmiş bir anlatım tekniğiyle yansıtılır.

1.5. ZAMAN

Hikâyenin vaka zamanı İkinci Dünya Savaşı yılları ve sonrasındaki yaklaşık on beş-yirmi yıllık bir zamandır. Bunu, hikâyedeki “O zamanlar Büyük Savaş ve savaştan sonraki açlık yılları.” ifadesinden anlamak mümkündür. Başkışının çocukluğundan ve gençliğinden izlenimlerin anlatıldığı hikâyede zaman oldukça işlevsel olarak kullanılır. İkinci Dünya Savaşı yılları ölümlerin, büyük trajedilerin, sefaletin yılları olmasına rağmen başkışının özlemle hatırladığı, kendini inşa ettiği, kendini gerçekleştirdiği, hayatının en güzel yıllarıdır. Bunu Korkmaz’ın ifadesiyle “ferdi zaman” olarak adlandırmak mümkündür. “Ferdî zaman, ölçüye fazla bağımlı olmayan, kozmik zaman değerleriyle ifade edilseler bile, asıl onun dışında gelişen ve ferdi belli bir iç değişimine, yeni bir “oluş” a hazırlayan zamandır.” (Korkmaz, 1997: 283). Çocukluk yılları, Kayçı’yı destanları aracılığıyla değişim/dönüşüme uğratan, farkındalık oluşturan yıllardır. Hikâyede geriye dönüş tekniğiyle, “an” ve “mazi” birbirine bağlanır.

1.6. MEKÂN

Anlatıların vazgeçilmez unsuru olan mekân, anlatı kişilerini etkileyen/etkilenen, değiştiren/dönüştüren bir güce sahiptir. “Ontolojik anlamda mekân, insan varlığının evrendeki tutunma yeri, bir oluşlar/kılışlar diyarı ve nihayet insan başarılarının hem ürünü, hem de etkileyen nitelikli uygulama alanıdır.” (Korkmaz, 2015: 79).

1.6.1. ÇEVRESEL MEKÂN

Çevresel mekân “Olay merkezli anlatılarda kullanılan ve üzerinden geçilen bir yerdir. Kişi-yer özdeşliği henüz tam olarak sağlanamamıştır.” (Korkmaz, 2015:82). Başkışının çocukluğunun geçtiği köyün dışındaki yerler olan Moskova’daki okulu ve evi çevresel mekândır. Yazar-anlatıcı orada sadece eğitimini sürdürmek için zorunlu olarak bulunur. Mekân, benimsenmemiş, içselleştirilmemiştir.

1.6.2. ALGISAL MEKÂN

“Algısal mekânlar, kişi-yer ilişkisini sorunsal açıdan yansıtan, dönüştürülmüş, anılaşırılmış yerlerdir; yalnızca topografik bir yer değil, anlam üreten, anıları barındıran, kişinin iç dünyasını yansıtan bir değerdir.” (Korkmaz, 2015:82). Burada mekân fiziksel özellikleriyle değerlendirilmez. Anlatı kişinin ruhsal durumuna göre mekânın nasıl algılandığı üzerinde durulması gerekir. Hikâyedeki mekânlar, ülkü değerleri ve kendilik bilincine ait unsurları besleyen bir özellik arz ettiği için metinde algısal olarak labirentleşen kapalı dar mekânlara yer verilmezken, açık ve geniş mekânlar hikâyeye hâkimdir. Kayçı’nın ve başkışının yaşadığı köy, başkışının arkadaşlarıyla birlikte oynayıp, odun topladıkları yerler bütünüyle açık-geniş mekân dâhilinde değerlendirilebilir.

“Açık ve geniş mekânlar, içtenlik mekânlarıdır. İçtenlik, mekânı içten dışa doğru çeviren ve açan bir niteliktir. Bu mekânlarda karakter, kendisiyle, çevresi ve bütün evrenle uyuşum içindedir. Kapalı ve dar mekânlar nasıl çatışma mekânları ise açık ve geniş mekânlar da uyumun ve huzurun mekânlarıdır.” (Korkmaz, 2015: 93). Mekân, eğer içselleştirilirse, bireyle bir özdeşlik kurulursa açık ve geniş mekândır.

Hikâyede Kayçı'nın evi, başkişi için olumsuz fizikî şartlardan sıyrılıp başka bir âleme geçilen, ruh sağaltıcı, beklenen, özlenen, arzu edilen, oraya ulaşmak için mücadele verilen mekândır: “Geniş bir ev, önünde sivri uçlu ağaç çadır. Onu yapan kişi nedense öyle yapmış, onun neyi dikkate almaya çalıştığını ben hala tam olarak anlayamadım. Ev de, ağaç çadır da eskiyip, onları tamir edecek erkek olmayınca çürümeye, dağılmaya başladı. (O zamanlar diğer insanların evleri, çadırları da ondan iyi değildi elbette.) Ama bizler için bunların hiçbir önemi yoktu. Bu ev bize bahadırın “aya, güneşe karşı parlayan altın saray gibi” gelirdi, çünkü bu evde, ocağın yanında bilge, anlayışlı Kayçımız oturuyor. Burası destanın dünyası.” Sefaletin hüküm sürdüğü bu yer, Kayçı'nın varlığından dolayı algısal olarak sınırları sonsuzluğa açılan açık ve geniş bir mekândır.

1.7. ŞAHIS KADROSU

1.7.1. BAŞKİŞİ

Başkişi romanın merkezindeki, her şeyin etrafında döndüğü, değiştirci ve dönüştürücü güce sahip anlatı kişisidir. “Bu karakterler, çatışma ve değişme süreci yaşayan, toplumda fert olarak varlığını sürdüren ve tepkilerimizi sürekli olarak yönlendiren kişilerdir. Romanda en ilgi çekici sorunların ortaya atılmasını sağlayan bu kahramanlar, tematik güce ait ahlak anlayışının somutlaştırılmasına hizmet ederler. Zaten romanın yazılış amacı ve varoluş sebebi de onlara hayatiyet kazandırma fikrine dayanır.” (Korkmaz, 1997: 293). *Kayçı* hikâyesinin başkişisi yazar-anlatıcıdır. Çocukluk yıllarından gençlik yıllarına kadarki sürecine tanıklık ettiğimiz başkişi köyde annesiyle birlikte yaşar. Daha sonra eğitim için Moskova'ya gider. Edebiyat Enstitüsü'nde eğitim görür. Hikâyede başkişinin hayatına dair fazla bir bilgi verilmez. Okuyucu onu yalnızca *Kayçı*'yı dinlemek için yaptıklarıyla ve bu süreçteki erginleşmesiyle tanır.

Hikâyenin başkişisi, yazarın olmasını istediği, Altay Türkleri için rol-model olabilecek kişidir. Başkişi kendilik değerlerine sahip, eğitilmiş, yardımsever, ahlâklı, mücadeleci, düşünen, sorgulayan, milletin içinde bulunduğu sorunları çözmek için çareler arayan bir kişidir. Yazar, başkişi aracılığıyla adeta toplumda olması gereken bir “aydın” profili çizer.

1.7.2. NORM KARAKTER

Norm karakter, “romanda, birinci derecedeki kahramanlardan sonra ferdi planda en çok boyutlu olan ve en fazla derinliği olan kahramanlardır. ... Bu kişiler, romanların birinci derecedeki kahramanlarının eksik yönlerini tamamlayan, bu yüzden de ‘protagonist karakter’lere yakın ferdi bir derinlik kazanan insanlardır.” (Korkmaz, 1997:298) *Kayçı* hikâyesinin norm karakteri *Kayçı*'dır. *Kayçı*, on beş yaşındayken kör olmuş, babasını yıllar önce kaybetmiş, annesi Çınar ile birlikte

yoklukla mücadele ederek yaşayan bir kadındır. Çevresindekilere destan anlatmak, onun yaşam kaynağıdır. Gözlerinin görmemesinin yarattığı fiziksel sıkıntıyı, destan anlatarak, zihinlerde yarattığı hayal âleminde yaşayarak unuttur.

Kayçı, başkişinin olgunlaşmasını, millî değerlerinin bilincine ulaşmasını, ruhsal gelişimini tamamlanmasını sağlayan kişidir. Aslında Kayçı, hikâyenin bütünü düşünüldüğünde sadece hikâye başkişisinin değil, tüm Altay toplumunun norm karakteridir. Başkişi temsilinde bütün Altay Türklerinin Kayçı aracılığıyla bilinçlendirilmesi, tamamlanması amaçlanır. “Bizi, o büyülü destan ülkesine götürüyor. Kötüyü yenmeye, iyi, doğru, büyük insan olmaya çağırıyor. ... Biraz önce biz bambaşka insanlar olduk.”

Hikâyede başkişinin babası yoktur. Norm karakter olarak Kayçı, başkişideki “baba” eksikliğini tamamlayan, onu geleceğe hazırlayan, sağlam bir karakterinin oluşmasında büyük pay sahibi olan kişidir.

“Ulu kişiler/yüce bireyler, bilinçaltındaki yücelik algılamalarının kişileşmiş görüngüleri olmakla birlikte, yalıtık ve sökük zamanları birbirine ekleyen (time-binder) nitelikleriyle; tinsel anlamda yapıcı, kurucu ve sağaltımcı işlevler de üstlenirler.” (Korkmaz, 2015:164) Kayçı hikâyede geçmişle “an”ı, geçmişle geleceği birbirine bağlayan, bilgi, gelenek ve değer aktarıcı kişidir. O, sahip olduğu mitik enerjisiyle adeta başkişiyi geleceğe hazırlar.

Kayçı, geleneğin, mazinin, Altayların kökünün, kökeninin koruyucusu, aktarıcısı konumundadır. Altay Türklerinin öz kimliklerinin korunmasında ve kimlik inşa sürecinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesinde önemli bir işleve sahiptir. Campbell’ın deyimiyle Kayçı, romanda “arketipsel dişi ve yüce ana”dır. (Campbell, 2000:463) Jung’un tespit ettiği yüce birey arketipi de Kayçı ile uygunluk arz eder: “Bilgi, idrak, düşünce, bilgelik, akıllılık ve sezgi, diğer yandan da iyi niyet ve yardımseverlik gibi ahlaki özellikleri temsil eder ki bunlar onun “ruhsal” karakterini yeterince ortaya koyar.” (Jung, 2008:91) Bu özellikleriyle Kayçı, romandaki ülkü değerlerin, bilhassa kendilik değerleri ve ona ait unsurların temsilcisi konumundadır.

Kayçı’nın annesi Çınar, hikâyedeki bir diğer norm karakterdir. Onun önemi, genetik aktarım ve tecrübesiyle Kayçı’yı yetiştirmesidir: “Böyle bir kişinin çocuğu da böyle destancı, kayçı, masalcı olur elbet diye düşünürsün.”

1.7.3. KART KARAKTER

“Romanda tek bir özelliğin sembolü olan kart karakterler, her şeye rağmen tabiatlarındaki esas nitelikleri muhafaza ederler ve değişmezler. Bu tür roman kahramanları, yalın kat bir kişiliğe sahiptirler ve daha çok ‘hedef obje’ye varmayı engelleyen karşı güç grubunda yer alırlar.” (Korkmaz, 1997:300). Kayçı hikâyesinin kart karakteri Kayçı’yı çocuklara yalan yanlış şeyler anlatarak kendi evine odun taşıttığını iddia eden ve Kayçı’nın uzun bir süre destan anlatmamasına sebep olan Cestey’dir. Hikâyenin on birinci kısmında yazar anlatıcının Cestey’e yönelik olarak “Kayçı’yı ‘yalan yanlış destanlarını anlatmayı kes’ diye uyarın kişiyi kötülemez de insanın yüreği el vermez. Köy meclisinin başkanıydı.

Çok geçmeden savaşta aldığı yaradan dolayı öldü. Birçok madalyası olan bir savaşçıydı.” şeklinde olumlu bir yaklaşımı olsa da o, Kayçı’yı susturarak

Altay destan geleneğini, kendilik değerlerinin, geleneğin, tarihin aktarımını sağlayan kaynağı susturmuş, Altay destanlarını dinleyerek yetişen Altaylı çocukların önüne set çekmiştir.

1.7.4. FON KARAKTER

Fon karakter romanda derinlemesine incelenmeyen, bazen tamamlayıcı, bazen de aracı unsur olarak işlev gören, metinde sosyal çevreyi anlatmak için yer alan “fon” işlevi gören karakterlerdir. Yazar-anlatıcının annesi, arkadaşları (Tiyiñ, Cıman, Baçılday), Taho-Godi, kolhoz, Kayçı'nın anlattığı destanları derlemeye

| | Ülkü Değer (Tematik Güç) | Karşıt Değer (Karşıt Güç) |
|---------------|--|---|
| Kişi | Yazar-anlatıcı, Kayçı, Çınar, Yazar-anlatıcının annesi, Tiyiñ, Cıman, Baçılday, Ak-Biy, Közüyke, Kümüjek-Aru, Alıp-Manaş, Malçı-Mergen, Kökşin, Altay-Buçay, | Cestey, Taho-Godi, Sovyet yönetimi, yeni nesil öğrenciler |
| Kavram | Destancılık, gelenek, millî kimlik, kahramanlık, mücadele, umut, | Savaş, yozlaşma, kimliksizleşme |
| Simge | Destan, ok, yay, kılıç, at, eyer, dağ, gök, yıldız, ay, güneş, orman, ağaç, odun, deri don, kaval, soba | Sinema, radyo, kitap, dernek, klüp, Homer, Odysseai |

gelen kişiler, okuldaki öğrenciler, Çiygiş, Kayçı'nın akrabaları hikâyedeki fon karakterlerdir.

2. KAYÇI'DA İZLEKSEL KURGU

Hikâyede, millî kimlik inşasına hizmet eden Kayçı, başkişi ve Türk kültürüne has unsurlar ülkü değer olarak işlev görürken, millî kimliği tahrip eden, bu yolda engel teşkil eden şeyler karşıt güç işlevini yürütür.

Geniş bir kavram olan kimlik, insanın benliğini oluşturan, kendine has özelliklerle ötekilerden farklılaştıran, bireyin sosyal konum ve statüsünün belirlenmesinde pay sahibi olan değerler bütünüdür. Bireyin kendini nasıl algıladığı, nereye konumlandığı, kimle özdeşleştirdiği kimliği şekillendiren unsurlardır. Kimlik, “ben kimim?”, “biz kimiz?”, “nerden geldim/k?”, “nereye gidiyorum/z?” sorularının cevaplarının sorgulanması neticesinde, bir arayışın sonucu olarak şekillenir. Diğer milletlerden farklı olan özellikler temelinde şekillenen millî kimlik, belli bir toprak parçası üzerinde bir milletin geçmişten gelip geleceğe aktaracakları değerlerinin, duyuş ve düşünüş tarzının, millî değerler ekseninde gelişen dünya görüşünün adıdır.

Milletlerin kökeni mitlere, efsanelere, destanlara dayandırılır. Kendini anlamlandırmaya, kökenini belli bir zaman ve mekâna yerleştirmeye çalışan

insanoğlu “neden” ve “nasıl” varolduğu sorularına mitler yoluyla cevap bulur. “Her halkın millî tefekkürünün, millî psikolojisinin, kendine has özelliklerinin ilk ve temel kaynağı mitolojidir. Geniş mânâda mitoloji, yaşamla birebir bağlantılı dünyayı algılama sistemi olup bu algılamayı modelleştiren dünya görüşüdür. ... Mitoloji geçmişten günümüze uzanan bilgi, geleceğe dönük kehanetlerdir.” (Bayat, 2011:15) Millet bu dünya görüşü ve bilinç üzerine inşa edilir. Eliade, “İnsan miti bilmekle nesnelere kökenini bilir bu nedenle de nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir. ... İnsan yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında yaşar.” (Eliade, 1993:23) der. Mitler, milletler için ilk örneklerdir ve onlara örnek yaşam biçimi sunarlar. Örnekler, ritüellerle yaşatılarak sürekli hale getirilir ve böylece millete mensup bireyler arasında ortak bir bellek oluşturulur. Bu bellek aracılığıyla kuşaktan kuşağa kimlik aktarımı gerçekleştirilir. Milletlerin doğuşu, çeşitli zorluklardan, işgallerden, esaretten vb. kurtuluşu ve bu esnada gösterdikleri mücadele, kahramanlık millet tarafından kutsallaştırılır ve millet bu kutsiyet etrafında toplanarak gelişir, büyür. “Bir insan topluluğunu bir millet haline getirmek, her şeyden önce, onları bir millet olduklarına inandırmakla mümkündür.” (Güngör, 2007:79) Bu bağlamda, efsaneler, yaradılış hikâyeleri, mazi ve kutsallar bir topluluğu millet olduğuna inandırmak için oldukça önemli bir işleve sahiptir. “Geçmişin versiyonlarını, geçmişini kendimize, onu temsil eden sözcüklerle ve imgelerle yeniden sunarak koruruz.” (Connerton, 2014:123) Geçmişten aktarılan ritüeller, kelimeler, günlük yaşama ait izler geçmişle bireyi kaynaştıran milletin sürekliliğini sağlayan unsurlardandır.

Hikâyede Türk mitolojisi merkezli destanlar anlatılır. Millî kimlik inşası yolundaki en büyük araç destanlardır. Altay Türkleri, başkişi temsiline, destanlar aracılığıyla ne kadar eski, köklü bir millet olduklarının, güçlerinin, geçmişte neler yapabildiklerinin, ne zorluklar karşısında direnip mücadelene ettiklerinin, bu bağlamda neler yapabileceklerinin bilincine varırlar. “... o kendi yüreğinde bizim eski dünyamızı taşıyor, bize ulaştırıyor. O zamanlarda halk için en değerli neydi, neye iyi, neye kötü derlerdi, yüzyıllardan beri tecrübe edilen, eklenip gelen mirası bize döküp saçmadan veriyordu. Bizler nasıl olduğumuzu, bize ne olduğunu, bizim neler yaptığımızı, bizim kim olduğumuzu, nasıl insanlar olduğumuzu o destanlardan açıkça öğreniyoruz.” Kayçı'nın anlattığı destanlar, geçmişten bugüne Altay Türklerinin aynasıdır. Altay Türkleri, özellikle Sovyet rejiminin baskısından dolayı, bu aynadan uzaklaştırılmaya çalışılmış, kendilerine dönmeleri engellenmeye çalışılmıştır. Çünkü geçmişindeki kahramanlıklardan haberdar olan Türkler, kendilerini boyunduruğu altında tutmaya çalışan güçlere isyan edecektir. Nitekim hikâyenin sonunda başkişi şu cümlelerle esaret karşılığını dile getirir: “Yok, yok, biz kul olmayız! Böyle bahadırları olan millet kul olmaz! Bizde kul olacak düşünce yok... Kul olmak, alçakça bir mizaç...” Kayçı'nın sesi, bir milleti millet yapan, esaretten kurtaran, diriltiren bir unsurdur. Kolektif bilinçaltında var olan şeyler, Kayçı'nın sesiyle gün yüzüne çıkar. Bu bağlamda Kayçı, millî hafızayı canlandıran, hatırlatan kimlik inşası edici bilge kişidir.

İnsanoğlu dil ile kendini ifade eder, dil ile var olur, dil ile dünyayı anlamlandırır. İnsan olduğunun farkındalığına dil ile ulaşır. Dil, bireysel edinimlerin kazanılmasındaki rolüyle bireysel kimliğin, bireyler arasında ortak bir sembol olması, insanları birleştirip, bütünleştirip bir grup haline gelmelerini sağlayan en önemli ortak payda olması dolayısıyla da toplumsal kimliğin oluşumunda kilit rol üstlenir. Hikâyede Kayçı, anadilini koruyan ve yeni nesle anadil bilincini aşıl原因an kişidir. “Kayçı, bize Altay dilimizi, kıymetli sözlerimizi parıldatıp temizleyerek, koruyarak veren kişiydi.” Kayçı’nın hikâyedeki en önemli işlevi millî değerleri korumasının yanı sıra bu değerlerin yeni nesil tarafından sürdürülebilmesini, yaygınlaştırılmasını sağlayabilmesidir.

Kimlik inşası sürecinin vazgeçilmezlerinden biri “öteki”dir. Öteki ve kimlik, çok yönlü bir ilişkiler ağına sahiptir. Kimliğin anti tezi olan “öteki”, “ben/biz” olmayan, istenmeyen, ötelenendir. “Öteki”, bu çerçevede, “biz” tarafının bittiği yerde başlar; “biz”in dış sınırır. Yani “biz”, bir yerde “öteki”ne göre belirlenir.” (Millas, 2005:22) Öteki, “ben/biz”in nasıl olmaması gerektiğini vurgulama işlevinin yanı sıra kimi zaman kimlik inşası sürecine yön veren ve örnek teşkil eden bir konuma gelir. Öteki, bu özellikleriyle “ben/biz” kimliğini değiştiren/dönüştüren yapıcı bir unsurdur. Kimliğin nasıl şekilleneceğini, nelerin dışarıda bırakılacağını belirler. Karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Hikâyede, Sovyet rejimine yönelik üstü kapalı eleştiri yöneltir. Kayçı, önceden kendisinden destan derlemeye gelenlere, Sovyet yönetiminden çekindiği için, adını veremez; ancak bir süre sonra Kayçı adını vermektan çekinmez. Bu durumu şöyle açıklar: “Ben artık destanlarımı söylüyorum, adımı yazdırıyorum. Gizleyecek, korkacak bir şey yok. Sovyet iktidarı artık sağlam, değişmez. Destan için hiç kimse takibat yapmıyor.” Bu ifade iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi, Kayçı; benliğini, kimliğini silmeye çalışan Sovyet iktidarına başkaldırır. İkincisi ise Sovyet yönetimi, Altayları boyunduruğu altına aldığından o kadar emindir ki Altay Türkleri üzerinde kurmuş olduğu baskıyı artık onların kendilerinden olduğunu düşünerek hafifletmiştir.

Hikâyede Sovyet yönetiminin karşıt değer olarak hissettirildiği bir diğer olay, Kolhoz’un, Kayçı’nın evini yıktırıp yerine inek ahırını yapması ve Kayçı’nın başka bir eve göçmesine neden olmasıdır. Destan evinin yıkılması, Altay Türklerinin bellek mekânının yıkılması anlamına gelir. Altay Türklerinin kendilerine has değerlerini, kolektif belleklerini sembolize eden Kayçı’nın evinin yıkılıp yerine inek ahırının yapılması Altay Türklerinin değerlerini, kimliğini tahrip etme, değersizleştirme ve yok etmeye yönelik bir girişimdir. Tüm bu yönleriyle Sovyet yönetimi hikâyedeki en görünür ötekidir. Sovyet yönetimine, onun tüm engellemelerine karşı bir Altay Türkü kimliği inşa edilmeye çalışılır.

Ötekinin, berikiyi uyaran, uyandıran, bilinçlenmesini sağlayan yönü, hikâyede Homer’in İlyada ve Odyssea’sı vasıtasıyla ortaya çıkar. Başkişi, Kayçı’yı “yirminci yüzyılın Homer’i” olarak tanımlar ve İlyada ve Odyssea ile Altay destanları arasında büyük benzerlikler olduğunu; ancak İlyada ve Odyssea’yı bütün dünyanın bildiğini, kendi destanlarından ise Altay Türklerinin

bir kısmı hariç kimsenin haberdar olmadığından yakındır. Batı, çeşitli yollarla kendi ürünlerini tüm dünyaya tanıtırken, Türkler gerek tembellikten gerekse bilinçsizlikten dolayı kendi değerlerine sahip çıkamamaktadır. Hikâyede Batı'nın hegemonyası başkişinin üniversitedeki hocası Taho-Godi ile somutlaştırılır. Başkişi derste, İlyada ve Odyssea ile Altay destanları arasındaki benzerliklerden bahsederken, hocası Taho-Godi tarafından susturulur. Taho-Godi, Altay destanlarının İlyada ve Odyssea ile büyük benzerlikler taşıdığını kabul etmek istemez. Çünkü bu Batı'nın ve dönemin kabullerine ters bir yaklaşımdır. Bu durum kabul edilirse Türklerin ne kadar eski, köklü, estetik yönü güçlü bir medeniyete sahip olduğu kabul edilmiş olacaktır.

Kayçı'nın anlattığı destanların en önemli özelliği, destan kahramanlarının cesareti, savaşçılığı, iyi, doğru, ahlaklı yaşam tarzıyla Altay Türklerine örnek, ideal bir birey modeli sunmasıdır. Destanları dinleyen çocuklar, kendilerini destan kahramanlarıyla özdeşleştirir. “Altay-Buuçay², biziz. Aranay ile Şaranay bizi esir ediyor, o oynak kadın biz yıkılalım diye önümüze çöpler döküyor. Biz, kendimiz, Ak-Biy'in³ zavallı, dağılmış çocuklarıyız. Biz, kendimiz, Közüyke'yiz⁴: Doksan dokuz kulaç boyunda derin çukurun dibinden Kümüjek-Aru'ya⁵, kıymetli sevgiliye mektup yazıp iyi dileklerini ulaştırsın diye biz kendimiz rica ediyoruz...” Bu özdeşleştirmeyle, Altay Türkleri kendi millî kimliklerini inşa yolundaki engelleri kaldıracak mücadeleye ruhuna sahip olacaktır.

Yeni nesildeki yozlaşma, hikâyede işlenen temalardan biridir. Okuldan Kayçı'nın yanına gelen öğrenciler, Kayçı ile fazla geçirmeyi tercih etmez. Radyo, sinema vb. şeyler destanın önüne geçmiştir. Teknolojik gelişmeleri ve modernleşmeyi, millî değerlerine sırt çevirmek, onları küçümsemek olarak algılayan, algılatıran zihniyet eleştirilir. Kendilik değerlerini yitiren, kökünden kopan bir birey, arzuladığı “modern” yaşam tarzını da gerektiği gibi sürdüremez. Çünkü eksikliklerin, tamamlanmamışlığın yönlendirdiği bu zihniyet, ne “oraya” ne de “buraya” ait olabilir. Böylesi bir birey ve bu bireylerin oluşturduğu topluluk savrulmaya, kimliksizleşmeye mahkûmdur.

SONUÇ

Altay Türklerinde destancılık geleneği günümüzde de varlığını canlı bir şekilde sürdürmektedir. Bu gelenek modern Altay edebiyatına da yansımış, roman ve hikâyelerde destancılık geleneği ana izleklerden biri olmuştur. Çıbaş Kayınçin'in *Kayçı* hikâyesinin ana izleğini de Altay destancılık geleneği oluşturmaktadır. Hikâyede Sovyetler Birliği himayesindeki Altay Türklerinin destanlar aracılığıyla millî kimliklerini inşa etme çabaları anlatılmaktadır.

Kayçı, ulu bilge özelliğiyle Altay Türklerini uyandıran, bilgilendiren, bilinçlendiren, kolektif belleği canlandıran kişidir. Sovyet yönetimi ve Batı'nın tek

² Altay destan kahramanlarından biri.

³ Altay destan kahramanlarından biri.

⁴ Altay destan kahramanlarından biri.

⁵ *Közüyke* adlı destan kahramanının sevdiği kadın.

tipleştirici, kendi kültürünü, yaşam tarzını dayatan zihniyetine, kendine özgü değerleri koruyarak, bu değerleri yeni nesillere aktararak bir karşı duruş sergilenmelidir. Bu yönüyle hikâye Altay Türkleri için bir öze dönüş çağrısı olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Altay Ülgerlik XIX – XXI çç. (2006), (Haz. Tokşın Torbokov, Rayisa Lıkova), Gorno-Altaysk: GU Knijnoye İzdatel'stvo Üç-Sümer – Beluha.

BASKAKOV, N. A. - TOŞÇAKOVA, T. M. (1999), Altayca-Türkçe Sözlük (Haz. Emine Gürsoy-Naskali, Muvaffak Duranlı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

BAYAT, Fuzuli (2011), Türk Mitoloji Sistemi Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi I, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

CAMPBELL, Joseph (2000), Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (Çev. Sabri Gürses), İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

CONNERTON, Paul (2014), Toplumlar Nasıl Anımsar?, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

DİLEK, İbrahim (1997), “Altay-Türk Kayçılık Geleneği ile Türkiye’deki Âşık Tarzı Şiir Geleneği Arasındaki Benzerlikler”, Sibirya Araştırmaları (Haz. Prof. Dr. Emine Gürsoy-Naskali), 195-201, İstanbul: Simurg Yayınları.

DİLEK, İbrahim (1998), “Altay Türk Kayçılık Geleneği ve Kayçı N.U. Ulağaşev”, Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi, Sayı 5, s. 309-360.

DİLEK, İbrahim (2003), Altay Edebiyatı, Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi (Red. Nevzat Kösoğlu), C.24, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

ELIADE, Mircea (1993), Mitlerin Özellikleri (Çev. Sema Rifat), İstanbul: Simavi Yayınları.

GÜNGÖR, Erol (2007), Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

JUNG, Carl Gustav (2008), Dört Arketip (Çev. Zehra Aksu Yılmaz), İstanbul: Metis Yayınları.

KAYİNÇİN, Çıbaş (2006), Kayçı, Tuular Baştay Kıyığı, Gorno-Altaysk.

KORKMAZ, Ramazan (2015), “Rene Girard’ın Üçgen Arzu Modeli Bağlamında Osmancık Romanı”, Yazınsal Okumalar, İstanbul: Kesit Yayınları, s. 159-175.

KORKMAZ, Ramazan (2015), “Romanda Mekânın Poetiği”, Yazınsal Okumalar, İstanbul: Kesit Yayınları, s. 77-99.

KORKMAZ, Ramazan (1997), Sabahattin Ali İnsan ve Eser, İstanbul Yapı Kredi Yayınları, , 1997.

MILLAS, Herkül (2005), Türk ve Yunan Romanlarında Öteki ve Kimlik, İstanbul: İletişim Yayınları.

**YARALI MAHMUT HİKÂYESİNDE
KADIN TİPLERİ**

**WOMAN TYPES IN THE TALE
OF YARALI MAHMUT**

**ЖЕНСКИЙ ОБРАЗ В ПОВЕСТВОВАНИЕ
РАНЕННЫЙ МАХМУТ**

Rezan KARAKAŞ*
Erdem AKIN**
Firdevs GÜNEŞ***

ÖZ

Türk kültüründe aile, en önemli toplumsal kurum olarak kabul edildiğinden onun temelini teşkil eden kadın, Türk yaşam tarzında ve sözlü-yazılı kültüründe yüksek bir değere sahip olmuştur. Gerek geçmişte gerekse günümüzde kadın, yaşam içinde her türlü işte veya halledilmesi gereken tüm zorluklarda erkeğin yanı başında yer almıştır. Geçmiş yüzyıllarda çağın gerekleri doğrultusunda kadından ata binen, kılıç kullanan savaşan bir erkek gibi olması da istenmiştir. Türk sosyal yaşantısındaki beklentiler, edebî ürünlerde de bu doğrultuda yapıtlar ortaya konmasına sebep olmuş; böylece destanlar, Dede Korkut hikâyeleri ve halk hikâyeleri, alp tipi kadın portreleriyle süslenmiştir.

Yaralı Mahmut hikâyesinde kadın kahramanların oluşturduğu tipler üzerine yapılan bu çalışmada, eserde yer alan kadınların tip sınıflandırılması ve özellikleri üzerinde durulmuştur. Tip özellikleri belirlenirken kadınların konumu, olaylar ve kişiler karşısındaki tutumları esas alınmıştır. Yaralı Mahmut hikâyesindeki kadın kahramanların kalıp tutum ve davranışlar sergiledikleri görülmektedir. Birer “tip” olarak karşımıza çıkan Yaralı Mahmut hikâyesinin kadınlarını; “sevgili tipi”, “anne tipi”, “yardımcı tip” ve “engelleyen tip” şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Yapılacak yeni araştırmalarla desteklendiği takdirde bu sınıflandırmanın tüm halk hikâyeleri için kullanılabilceği düşünülmektedir. Ayrıca sözlü edebiyat ürünlerinden halk hikâyesi türünden hareketle anlatılarda kadın kahramanların genel özelliklerinin tespitinin Türk kültüründe kadının yeri ve önemi tartışmalarına katkı sunması beklenmektedir.

* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, rezankarakas@hotmail.com.

** Arş. Gör., Siirt Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, erdemakin19@gmail.com.

*** Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı Lisans Öğrencisi, Siirt Üniversitesi Eğitim Fak, Sosyal Bilimler ve Türkçe Eğitimi Bölümü, firnur.2125@gmail.com.

10.17498/kdeniz.371970

Anahtar Kelimeler: Yaralı Mahmut, Kadın Tipi, Mahbup, Tipoloji, Kültür
ABSTRACT

In Turkish culture, as the family is considered to be the most important social institution, the woman, who is the basis of the family institution, has a high value in Turkish lifestyle and oral-written culture. In the past, women were at the forefront of all kinds of work in life or all the challenges that need to be solved. In the past centuries, it was demanded from women to be a warrior who uses a sword, rides a horse, in accordance with the requirements of the times. The anticipations in the Turkish social life have led to the creation of works in this direction in literary products. Thus, epics, Dede Korkut stories and folk tales are adorned with an alp-type (warrior type) female portraits.

This study on the types of female heroes in the tale of Yaralı Mahmut story focuses on the classification and characteristics of women in the work. When the type features were determined, the position, the events and the attitudes of the women were taken as a basis. It is seen that female heroes in the tale of Yaralı Mahmut exhibit a large variety of attitudes and behaviors. In the women of the Titanic story, it is possible to classify as "lover type", "maternal type", "assistant type" and "inhibitory type". It is thought that this classification can be used for all folk tales if supported by new research to be done. In addition, it is expected that the determination of the general characteristics of female heroes will contribute to the discussion of the place and the importance of women in Turkish culture in the context of the public story, which is one of the oral literary products.

Key Words: Yaralı Mahmut, Woman Type, Mahbup, Typology, Culture

АННОТАЦИЯ

Семья - это один из самым важным социальных институтов турецкой культуры, где женщина составляет основу, и играет важную роль как в жизни так и в устно-письменной культуре. Как и в прошлые времена так и в настоящее время, несмотря ни на какие трудности в зависимости от работы и обязанностей, турецкая женщина всегда находилась и находится рядом с мужчиной. В прошлом, от женщины, как и от мужчины требовалось умение ездить на коне, пользоваться мечом, что стало причиной создания эпосов, народных сказаний и повествований Деда КORKУТА, которые украшены образом героя женщины.

В этой работе, подчеркивается классификация и характеристика образов женщин героев занимающие место в повествовании "Раненный Махмут". Определяя характеристику образа, было взято за основу положение женщины, её поведение по отношению к другим героям и события описывающиеся в произведении. В повествовании "Раненный Махмут" видно, что героини-женщины демонстрируют образец отношений и поведения. "Образ" женщин, в повествовании "Раненный Махмут" можно классифицировать как "образ любовницы", "образ помощницы", "образ матери" и "образ предотвратителя". Предполагается, что классификация

будет подтверждена новыми исследованиями, и тогда эту классификацию можно будет применять и на других повествованиях. Кроме того, надеемся, что выявленная общая характеристика женщин-героя, внесет свой вклад в публичные обсуждения о положении женщины в турецкой культуре.

Ключевые слова: Раненный Махмут, образ женщины, культура, типология, любимый.

Giriş

“Halk hikâyeleri; aşk, kahramanlık vb. konulu bir olayı daha çok iki kahramanı ön plana çıkararak anlatan, zaman zaman fantastik unsurların yer aldığı, nazım-nesir karışık bir anlatım türüdür. Türk halk kültüründe önemli yeri olan halk hikâyeleri, masallarla birlikte bir dönem Türk halkının roman ve hikâye ihtiyacını karşılamıştır” (Karakaş, 2010: 62).

“Halk hikâyeleri, Türk edebiyatı içerisinde müstakil bir türdür. Konuları genel olarak aşk ve kahramanlıktır. Giyim kuşamdan yeme içme alışkanlıklarına, halk inançlarından âdet gelenek göreneklerine birçok unsur halk hikâyelerinde yer alır. Halk hikâyeleri eski destan geleneğinin konu ve şekil bakımından değişikliğe uğrayarak günümüze kadar gelen uzantısıdır” (Aslan, 2010: 268). Destanların tamamen manzum yapısı, halk hikâyesinde yerini nazım nesir karışık yapıya bırakır. Hikâyelerde olay akışı nesirle, kahramanların coşkun duyguları nazımla aktarılır. Halk hikâyelerinde nazım parçalarının destanlara göre daha az tercih edilmesi, hikâyeleri hacimsel olarak azaltmıştır. Buna rağmen barındırdığı tipler ve motifler bakımından her iki tür arasında benzerlikler vardır.

Ali Berat Alptekin (2005), halk hikâyelerinin hangi kültür dairesinin ürünü olduklarına, kaynağına, biçimsel yönüne temas eder. Türkmen (1988), halk hikâyeleri ile destanlar arasındaki farkı irdeleyerek bu türün oluşumundaki toplumsal yapıdaki değişikliğe vurgu yapar. Boratav (1988) ve Elçin (2004) ise halk hikâyelerinin roman karakteri taşıyan eserler olduklarını dile getirirler. Aslan (2003), halk hikâyelerindeki gerçekçi olayların çoğu kez fantastik bir atmosferle birlikte ele alındığını belirtir.

1. Halk Anlatılarında Kadın

Toplumun bir ferdi olan kadın, kendisine has yaratılış özelliğiyle her zaman ilgi odağı olmuştur. Bu önemli ve vazgeçilmez varlık, edebiyatın temel konularından biri haline gelmiştir. Her edebî eser, yazıldığı dönemin sosyal hayatından beslenir ve etkilenir. Türk edebiyatı da dönemden döneme değişkenlik göstermekle birlikte “kadın” unsurundan sosyal yaşamdaki rolü ölçüsünde istifade etmiştir.

“Türk edebiyatında kadın özellikle üç şekilde değerlendirilmiştir: 1) İslamiyet’ten önce ve göçebelik devrinde o, bu devrin ideal erkek tipi olan alp tipine yaklaşır. Erkek gibi o da ata biner, ok atar, kılıç kullanır ve icabında düşmanla kahramanca çarpışır. 2) Yerleşik medeniyet ve İslami kültür çevresine dâhil olduktan sonra kadın, erkekten daha fazla pasif bir karakter arz eder. Toprak ve din, insanları kendilerinden üstün tabiat veya tabiatüstü kuvvetlere bağlar. Bu devirde kadının kahramanca vasıflarını kaybederek bir haz ve aşk mevzuu olduğu

görülür. 3) Batı medeniyeti tesiri altına girdikten sonra kadının ilkin edebiyatta, sonra hayatta beşeri hakları müdafaa edilir. Ve tamamıyla erkekle eşit bir seviyeye getirilir” (Kaplan, 2006: 39).

Kadın, destan ve diğer anlatılarda olduğu gibi halk hikâyesinde de ana kahraman veya ana kahraman yardımcısı rolünde yer almıştır. Anlatılardaki bu kilit rol, şüphesiz kadının Türk toplumundaki eşsiz yerinden kaynaklanmaktadır. Türk yaşam tarzı kadını, toplumsal konum açısından kısıtlamamış, varlığını ev-çocuk-aile sınırında tutmamıştır. Dolayısıyla Türk kadını tarih boyunca sosyal hayat içerisinde aktif rol üstlenerek eşinin yanı başında yer almıştır. Türk halk biliminin kült eserlerinden biri olan Dede Korkut’ta “Kadının erkeği tamamlayan saygıdeğer kişiliğinden” sık sık söz edilir (Saçkesen, 2007: 48).

Destan geleneğinde var olan kadın tipleri, halk hikâyelerinde de aynen ya da biraz değişerek varlığını korumuştur. Bu zamana kadar yapılan kadın tipi inceleme çalışmaları ağırlıklı olarak destanlar üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çalışmalar; Saçkesen’in “Er Tabıldı Destanında Kadın Tipler”, Bars’ın “Ak Kağan Destanında Kadın Tipi”, Akyüz’ün “Manas Destanında Alp Kadın Tipi”, Chirli’nin “Şor Kahramanlık Destanlarında Kadın Tipi” şeklinde sıralanabilir. Bars, “Türk Kahramanlık Destanlarında Kadın Tipleri” adlı çalışmasında kadın tipleri konusunu geniş bir şekilde ele almıştır. Ekici’nin “Kitab-ı Dedem Korkut Alâ Lisan-ı Taife-i Oğuzan” üzerine yapmış olduğu “Dede Korku Kitabında Kadın Tipleri” ise bir diğer önemli çalışmadır.

Manas Destanı’nda kadınlar, kendi isimleri ile anılmaktan çok bir erkeğin eşi, annesi, kızı, gelini, kız kardeşi olarak zikredilmektedir (Günay, 1998: 50). Dede Korkut destani halk hikâyelerinde de bazı kadın kahramanların isimleri yoktur. Deli Dumrul’un eşi, Beyrek’in kız kardeşleri gibi. Oysaki Deli Dumrul hikâyesindeki kadın, eşi için canını verecek derecede fedakâr bir kadındır ve hikâyenin kurgusunda etkilidir. Yaralı Mahmut hikâyesinde ise her kadın tipinin ismi vardır. Titizlikle irdelenmesi gereken bu durum, halk hikâyesinin destandan türünden farkı olarak düşünülebilir. Eş, anne, kız olarak adlandırılmaktan ziyade kahramanların adlarının olması, onları daha ön planda, yaşamın ve olay örgüsünün içinde kritik noktalarda bulduklarının göstergesidir.

2. Yaralı Mahmut Hikâyesi

Yaralı Mahmut hikâyesinde babası ölen Mahmut, abisi Ahmet ve annesi ile yaşamaktadır. Ancak abisi Ahmet babadan kalan tüm serveti har vurup harman savurunca Mahmut, bir ağanın hayvanlarını olatmaya başlar. Bu sırada Osmanlı padişahı eşi benzeri olmayan bir saray yaptırmış, ancak sarayda Çamçırak taşlarının olmayışından kaynaklanan bir eksiklik olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Padişah, Gence padişahının elinde olana Çamçırak taşlarının getirilmesiyle ilgili olarak tellal çağirtınca Mahmut bu zorlu görevi üstlenmeye karar vermiştir. Böylelikle para kazanacak ve annesiyle huzurlu bir şekilde yaşayacaktır.

Hikâye Mahmut’un Çamçırak taşlarını getirmek için yola çıkması, bu vesileyle Gence padişahının kızı Mahbub Sultan’la tanışmaları, önce kavuşup

cadının sihri ile ayrılıp yardımcı kadın veya erkek tiplerin çabasıyla yeniden kavuşmalarını anlatır.

Ensar Aslan, “Halk Hikâyelerini İnceleme Yöntemleri” adlı eserinde Yaralı Mahmut hikâyesinden hareketle bir inceleme örneği sunmuştur. Eserde; epizotların yapı bakımından karşılaştırılması, motif incelemesi, anlatıyla ilgili problemler ve şiirlerin karşılaştırılması yer almaktadır. Çalışmada, Yaralı Mahmut hikâyesiyle ilgili S1 ve S2 olmak üzere iki varyant sunulmuştur. Aslan’ın çalışmasında eserde yer alan kişiler; kahramana iyilik edenler ve kötülük edenler başlıkları altında değerlendirilmiştir (Bkz. Aslan, 1990: 39).

Bu makalede hikâyede yer alan kadın tipleri, metindeki işlevleri dikkate alınarak sınıflandırılacak ve olay örgüsündeki rolleri çerçevesinde değerlendirilecektir.

3. Yaralı Mahmut Hikâyesinde Kadın Tipleri

Yaralı Mahmut hikâyesinde bulunan kadınlar; Mahbup Sultan, cadı, Saadet Hanım, nine, Gülşen, Gülşah ve Güleser olarak adlandırılır. Bunlar arasında Güleser, yaşlı kadının kızıdır ve metinde cahil bir kız olarak nitelendirilir ve olayların gelişiminde herhangi bir etkisi yoktur. Gülşah adlı kadın ise biri kadın diğeri erkek yardımcı tip arasındaki haberleşmeyi sağlayarak ana kahramanlara yardımcı olur. Hikâyedeki işlevi bu eylemle sınırlı kalır. Asıl önemli olan ve olayların gelişiminde söz sahibi olan kadınlar, Mahbup Sultan, cadı, Gülşen ve Mahmut’un annesi Saadet Hanım’dır.

Bu kadınlar, hikâyenin gelişim seyri doğrultusunda irdelendiğinde Yaralı Mahmut hikâyesinde çeşitli tip kadınların ortaya çıktığı görülür:

1. Sevgili tipi
2. Anne tipi
3. Yardımcı tip
4. Engelleyen tip

Bu çalışma, Yaralı Mahmut hikâyesindeki kadın tipleri esas alınarak yapılmıştır. Bu tarz araştırmalar diğer halk hikâyeleri üzerinde de yapıldığı takdirde halk hikâyesi kadın tiplerinin tamamının bu tasnif kapsamında irdelenip irdelenmeyeceği de açıklık kazanacaktır.

Burada Yaralı Mahmut hikâyesi ekseninde tespit ettiğimiz bu kadın tiplerinin metin içindeki işlevleri, olayların gelişimi üzerindeki etkileri değerlendirilecektir.

3.1. Sevgili Tipi

“İdeal sevgili tipi, henüz evlenmemiş ve çocuk sahibi olmamış fakat hikâye sonunda kahramanla evlenen genç kızdır” (Ekici, 2000: 7). Mahbup Sultan, hikâyedeki konumu itibarıyla evlenmemiş ve hikâye sonunda Mahmut’la evlendiği için “ideal sevgili tipi”yle benzerlik gösterir. O, aynı zamanda kahraman ve savaşçı özellikler sergilediği için “alp tipi”dir. Mahbup, Arap atına biner ve Arabüzengi kılığına girerek Osmanlı askerlerine karşı savaşır. “Alp tipini hazırlayan şartlar erkeğin yanında kadını da eğitmiştir. Fedakâr, iffetli, saygın ve erkeğin sadık dostu olan kadın, bu özelliklerinin yanında erkekle bizzat savaşan,

dövüşen, yarışan, güreş tutan, avcı, akıncı bir kahramandır; “alp”tır” (Akyüz, 2010: 172).

“Otto Spies, halk hikâyelerinin çoğunluğunun bir sevgiliyi elde etme yolundaki maceraları anlatan” (Boratav, 1988: 64) eserler olduklarını söyler. Bu tespit dikkate alındığında halk hikâyelerinde ideal eş tipinin değil, ideal sevgili tipinin söz konusu edilmesi beklenir. Halk hikâyesi kahramanları, Dede Korkut’taki bazı hikâyelerde görüldüğü üzere ideal eşlere (Burla Hatun, Deli Dumrul’un eşi) sahip değildirler. Halk hikâyelerinin erkek kahramanları, âşık oldukları ve kendileri için ideal olduklarını düşündükleri sevgilinin peşi sıra maceradan maceraya sürüklenirler. Bu kahramanların bir kısmı hikâye sonunda sevdiği kadına kavuşur ve evlenirler.

Mahbup Sultan, “savaşçı kadınların destan türünü, pasif ve aşk konusu olmuş kadın tiplerinin ise halk hikâyelerini temsil ettiklerine” (Bars, 2014: 110) yönelik bir yaklaşımın tersine “alp tipi kadın” özelliğini de taşımaktadır. Metinde geçen Mahbup Sultan’a ait şu sözler bu bağlamda dikkate değerdir:

*“Benlik edip girme benle meydana
Düşmana kendini bildiren benim
Çin kılıç, polat gürz alsam elime
Davud’un zirhını deldiren benim”* (Aslan, 1990: 103).

“Kadının erkeğe benzedikçe statü kazanması kadına verilen değeri farklı bir bakış açısıyla değerlendirmeyi gerektirmektedir. Kadın, fiziksel anlamda yaratılışı gereği davrandığı zaman toplumsal yapının betimlemesi içerisinde kendine yer bulamamaktadır” (Uygur, 2013: 28). Mahbup Sultan’ın güzelliği anlatıda şu şekilde ifade edilmiştir: “*Mahbub sultanı Allah yeryüzünde bir tane yaratmış eşi ve benzeri yoktur. Yusuf Züleyhanın yirmi dört güzelliğinin tamamı onda mevcuttur*” (Aslan, 1990:101). Bu noktada Mahbup Sultan, fiziksel yaratılış itibarıyla eşi ve benzeri bulunamayacak derecede güzel olmasına rağmen onun toplum içerisinde gördüğü değer, erkek özelliklerini ne kadar gösterebildiği ile doğru orantılıdır. Ancak bir taraftan Dede Korkut’ta yer alan “Kan Turalı” hikâyesindeki Selcen Hatun tipinde olduğu gibi güzellik unsurunun alp tipini tamamlayıcı bir nitelik olduğu da düşünülebilir. Mahbup Sultan, bir erkek gibi güreş tutar, cenk eder ve eşi olacak kişiden de bu özellikler bakımından kendinden iyi olmasını bekler. “Kadına sosyal hayatta yer veren, erkeklerle birlikte mücadele etme imkânı sağlayan ve onları erkekler karşısında koruyup kollayan bir kültürde alp nitelikli kadınların ortaya çıkması doğal bir durumdur” (Bars, 2014: 109).

Dede Korkut hikâyelerinden Bamsı Beyrek hikâyesinin kadın kahramanı Banu Çiçek ile Mahbup Sultan arasında tip olarak benzerlikler bulunmaktadır. Her ikisi de alp tipine uygun olarak güreş tutmak, ata binmek, ok ve yay kullanmak gibi savaşçı özellikler gösterir. Bir diğer ortak nokta iki kahramanın da evlenecekleri kişilerin yeteneklerini ve güçlerini, bizzat kendilerinin ölçmek istemeleridir. “Gençlerin evlenecekleri kişiyi kendilerinin belirlemesi ve bunun da gelenek tarafından tayin edilen belli sınavlara göre yapılması Oğuz Türk geleneğinin belirgin bir özelliğidir” (Ekici, 2000: 7). “*Ancak Mahbub ehd etmişti: ‘Bu dünyada*

kim benim sırtımı yere getirir, beni yenerse ancak o yiğitnen evlenirim, yoksa kimseyne evlenmem'. Dünyanın dört bir terefinden yiğitler geldi isdediler. Mahbub Sultan bunlarla gürüş tuttu, ceng etti fakat heç birisi bunu yenedi. Mahbup hepsinin başını keser. Şindiye geder gendisine münasip bir yiğit bulamadı” (Aslan, 1990:101).

Alp kadın, karşısındaki erkeğe yenildiği takdirde geçmişte yaptığı yemini hatırlar ve karşısındaki erkeğe doğrudan doğruya, hiçbir tereddüt yaşamadan onunla evleneceğini dile getirir: *“Mahbub dedi ki: “Ey iğit benim ahđım vardı, sırtımı yere getirecek olan iğitle evleneceğim. Seni ancak buldum. Sen benimsin ben de senin.”” (Aslan, 1990: 104).*

“Şor destanlarında kahramanlar, düşmanlarını yendiklerinde onların kızlarını kendilerine eş olarak alırlar. Bu eşler alınırken bütün halk davet edilir. Günlerce sürecek toy düzenlenir (Chirli, 2008: 299). Yaralı Mahmut da Gence padişahını akıl oyunuyla yenerek Mahbup Sultan’ı kendine eş olarak alır. Mutlu sona ulaştığında 40 gün 40 gece düğün yapar. *“Mahmud’un Mahbub’a toy düğün başladı, 40 gün 40 gece toy düğün yapıldı” (Aslan, 1990: 137).*

Anlatının kadın kahramanın kağan kızı olması, eski Türk destanlarının genel özelliğidir. Mahbup Sultan’ın padişah kızı olması, bu geleneğin halk hikâyesine yansımış şekli olarak düşünülebilir. *“Gence Han’ı Ziyad Han’n oğuldan evlatdan gözünün nuru, dizinin direği, tutarı bir tek kızı vardı”. (Aslan, 1990: 101).*

Türk halk anlatılarında kadının kocasına veya sevgilisine sadık olması yaygın bir durumdur. Pek çok destan ve halk hikâyesinde görülen bu durumun en güzel örneklerine yine Dede Korkut Kitabı’nda rastlanır. Bamsı Beyrek hikâyesinde Banu Çiçek eşinden vazgeçmez, onu yıllarca bekler. Deli Dumrul hikâyesinde ise Deli Dumrul’a canını vermeyi kabul eden tek kişi eşidir. Sevdiğine sadık olma erdemi, Yaralı Mahmut hikâyesinde ise şu şekilde görülür: *“Mahbub gidip odasına gapandı bir tas zehir hazırladı dedi mahmuttan sonra başgasına gidersem bahan haram olsun anansa gendimi öldürürüm daha eyidir” (Aslan, 1990: 114).*

Alp kadın tipi yeri geldiğinde eşi ya da sevgiliyle omuz omuza cenge girer mücadele eder.

“Neden ağladığını soranda, etrafını saran askeri gösterdi: ‘Bizimki buraya kadarmış. Artık kurtuluşunuz yokdur’ diyende, Mahmud sıçradı ayağa gahdı: ‘Dur hele bahah biz daha ölmedik. Bu esger bizi kimi iki yiğit kahramana az gelir.’ Diyip atlara savur oldular. Padişahın askerlerini çil yavrusu gibi dağıttılar. Gaçan gaçdı gaçamiyanlar gılıçtan geçti” (Aslan, 1990: 133).

“Alp” tipi bir kadın olan Mahbup Sultan’ın alplik sıfatının yanı sıra “sevgili” sıfatını kazanması, hikâyenin erkek kahramanı ile yaptıkları bire bir savaşta yenilmesiyle ortaya çıkar. At üzerinde ve kılıçla yapılan mücadelede düşmanı durumundaki Mahbup’u atından düşüren Mahmut, kendisiyle savaşan yüzü örtülü yiğidin kimliğini merak eder. Bu durum, hikâyede şöyle dramatize edilir:

“Bunu gören Mahmut haman sıçradı. Arabuzengininin göysüne çöhdü belinnen polat hançeri çihartdı, gafasını keseceği sırada, olan dedi hele bir bunun

üzünü açım bahim bu nasıl bir pehlivandır? Üzünnen nikabını galdır dı ki ne görsün, ocağın yihılsın o arap nikabındaki pehlivan evler yihan, beller büken, çöl ceylanı, ayın on dördü kimi bir kız Mahbub kızın yüzünü görür görmez, tir tir titreyip, ahlı başınnan getdi orda düşüp bayıldı (Aslan, 1990: 104).

Mahmut, Arabuzengi tipindeki Mahbup'un nikabını kaldırmasıyla savaştığı kişinin bir erkek değil de güzeller güzeli bir kız olduğunu görür. Burada iki kahraman birbirlerine âşık olurlar.

Düğünlerinin kırkıncı gününde Mahbup Sultan'a cadı tarafından yapılan büyü, ancak Mahbup'un Mahmut'u yaralaması sonucunda kılıçta beliren kanı görmesiyle bozulur. "O ki hençerini gınına goyacağı sırada, hançerdeki ganı görür. Görende gızın sehiri bozulur. Diyeller ki gan ahanda sehir bozulmuş" (Aslan, 1990: 112).

Yaralı Mahmut hikâyesindeki "sevgili tipi" Mahbup Sultan'dır. Hikâyenin ana kahramanlarından biri olan bu sevgili tipinin dikkat çekici iki özelliği vardır. Bunlardan birincisi Züleyha gibi güzel olması, ikincisi ise en az bir erkek kadar güçlü ve savaşçı olmasıdır. Anlatıda Mahbup'un her iki özelliğine de temas edilmiş, ancak alplik yönü çok daha fazla dramatize edilmiştir.

Mahbup Sultan bir yönüyle dönemin beklentilerine uygun "ideal sevgili tipi" olarak kabul edilebilir. Ancak hikâyede olayların seyri içerisinde Mahbup Sultan'ın duygusal yönlerden ikircikli tutumlara girmesi, engelleyici cadı tipinin etkisiyle Mahmut'tan kaçıp uzaklaşması, onu ideallikten uzaklaştıran bir unsur olarak kabul edilmelidir. Bir başka deyişle Mahbup Sultan, destan veya destansı metinlerin ideal sevgili tipinden uzaklaşmış, az da olsa "karakter" özellikleri kazanmıştır denilebilir.

3.2. Anne Tipi

Anlatıda bu grupta yer alan tek tip Saadet Hanım'dır. Saadet Hanım; Ali Bezirgan'ın eşi, Mahmut ve Ahmet'in annesidir. Ali Bezirgan, ölmeden önce Saadet Hanım'ı oğullarına emanet eder. Anne, hikâyede ilk olarak oğlunu muhtemel tehlikelerden korumak isteyen "uyarıcı" rolüyle karşımıza çıkar: "Anası baktı ki oğlu bir çuval altınla geldi: 'oğlum sen ne ettin padişahın hazinesini mi taladın? Bu gadar altın bir tek padişahın hazinesinde vardır. Bu ağır çağımda benim başıma bunlarımı getirecektin. Doğru bunları götür aldığın yere koy, yoksa padişah duyarsa senin de başını keser benim de'" (Aslan, 1990: 99).

Saadet Hanım, Gence padişahından Çamçırak taşını almak gibi zorlu bir göreve gidecek oğluna ilk yardımı da kendisi yapar. Anne, oğlunu eşi zamanında kendilerine yardımcı olan bir dervişe yönlendirir. Bu durum, metinde şöyle dile getirilir:

"Anası derki : 'Oğul sen bu işi yapamazsın beni iyi dinle, eğer bu dedihlerimi yaparsan belki daşları getirebilirsin filan dağda filan mağarada ak sahallı bir derviş varmış. O derviş babana çoh yardım ederdi. Darda galanda hep ona giderdi. Filan vahıtta gider onu bulursun. Diyersin ben Ali Bezirgan'ın oğluyum padişah benden Gence'deki Çamçırak daşlarını isdiyir, bana bir çare diyersin o sene yapacağın şeyleri terif eder onun dediği kimi yaparsın.'" ((Aslan, 1990: 99).

“Kahramanlar yiğitliklerine güvendiklerinden çoğu zaman hesapsızca hareket ederler. Bu onlarda bir zaaf olarak görülür. Bunun önüne geçmek için onların akıl hocaları vardır. Akıl hocaları da çoğu zaman kadınlar olmuştur” (Chirli, 2008: 296). Saadet Hanım, oğlunun çamçırak taşlarını padişaha getiremediği takdirde öldürüleceğini bildiği için bu tehlikeye kayıtsız kalmayarak Yaralı Mahmut’a yol gösterir. Böylece bir tip olarak “uyarıcı” rolünü “yol gösterici” rolüyle pekiştirmiş olur. Henüz hikâyenin başında Mahmut’u ihtiyar dervişe yönlendirerek kilit bir rol üstlenir. Bu sebeple aktif bir tip olduğu söylenebilir. Moral olarak ise oğulları için endişelenen, üzülen bir anne olduğu için pozitif bir tiptir.

Saadet Hanım, eşinin olmadığı bir noktada oğluna yol göstererek canını kurtarmış, oğlunun makam mevki sahip olmasında ve eş bulmasında yardımcı olmuştur. Bu durum, Türk aile yapısı içerisinde kadının yeri geldiğinde erkek kadar irade sahibi olduğunu ve kilit rolde bulunabileceğini göstermesi açısından önemlidir. *“Padişah Mahmud’un adını duyanda tahdınnan aşşağı indi geldi Mahmud’un boynuna sarıldı: ‘Baş vezirliğin hazırır. Haman vezifenin başına geç.’ diyip emir verdi, Mahmud’un Mahbub’a toy düğün başladı. 40 gün 40 gece top düğün yapıldı”* (Aslan, 1990: 136).

3. 3. Yardımcı Kadın Tipi

Anlatılarda kadınlar eş, anne, sevgili olabileceği gibi kahramanın sıkıntılı anlarında yanında olan yardımcı tip de olabilirler. “Yardımcı tipler her eserde bulunması bir tür ihtiyaç olan karakterlerden oluşan yardımcı karakterlerin oluşturduğu yardımcı anne, eş, sevgili, kardeş, vb. tipidir” (Ekici, 1999: 12). Bu tipler; bazen savaş meydanında kahramana destek olur, bazen yaralandığında kahramanı iyileştirir, bazen de zora düşen kahramana akıl vererek problemin çözümlenmesine katkıda bulunurlar. Yaralı Mamut hikâyesi yardımcı kadın tipler açısından zengindir. Bunlar, Mahbup’un ve Mahmut’un sıkıntılı anlarında devreye girerek kahramanların hedeflerine ulaşmasında etkili olmuşlardır.

Yaralı Mahmut hikâyesinde yer alan yardımcı tipler “nine, Gülşen, Gülşah ve Güleser”dir. Burada bu tiplerin kurgu içerisindeki işlevleri, anlatıya katkıları, olayın seyri üzerindeki etkileri irdelenecektir:

3. 3. 1. Nine

Hikâyede “ihtiyar nene” olarak da ifade edilen bu kadının cahil bir kızı vardır. *“Atını sürdü getti bahdı ki bir ihtiyar garıdır, yanında bir de cahal gızı var* (Aslan, 1990: 107).

Nine, Mahbup Sultan ile Mahmut’un cadının oyunları yüzünden ayrılmaları sonrasında hikâyeye dâhil olur. Mahmut’tan kaçan ve kendi ülkesine gitmek için yollara düşen Mahbup Sultan, yol yorgunu olduğu için nineye misafir olur. Nine, Mahbup Sultan’a ekmek, aş vererek karnını doyurur. Mahbup Sultan’ın ıssız yollarda tek başına olmasından dolayı endişelenerek onu uyarır:

“Bunnar buna aş ekmek verip garnını doyurduktan sonra, İhdiyar nene dedi: ‘Ay balam bele heyirnen nerden gelir nerye gidersin, sen bir ganayahlısın bu dağlarda guş guşluğuyunan uçsa ganat birahrır, senin ne işin var buralarda’ diyende

Mahbup: 'Heç nene İstanbuldan gelir Gence'ye gidirim ben bele bir gezginciyim' diyende nene bundan şüphelendi" (Aslan 1990: 107).

Nine, bir yardımcı tip olarak Mahbup Sultan'ı tehlikelerden korumak ister. Koruyucu bir tavırla uyarıcı sözler söyler. Sezi yeteneği ve öngörüsü ile kestirme yoldan Gence'ye ulaşmayı isteyen Mahbup Sultan'a uzun yolu tarif eder. Mahbup'a uzun yolu, Mahmut'a ise kestirme yolu tarif ederek sevgililerin kavuşması yönünde bir davranış sergiler:

"Ama heç üstünü vurmadi, mahbup dedi: 'nene Gence'ye giden en gısa yol hangisidir?' diyende nene annadaki bunda bir iş varya bu birisinden geçir yada bu birisini govalir ben eğer buna gısdırme yolu derif edersem bunun dalınnan gelen buna yetişemez. Eyisimi ben buna uzun yol derif edim belki bir heyir vardır. 'Bala bu dağ yolu Gence'ye giden en kısa yoldur.'" Eğer bu yolunan gidersen üç gün sonra Gence'ye varırsan ilerde öğüne garaman dağı çıkacak onu aşdın mı Gence görünür.' dedikten sonra mahbup bunlardan ayrıldı düştü Gence'nin yoluna" (Aslan 1990: 107-108).

Nine, hikâyede yol gösterici kişiliğe sahiptir. Mahmut'a sevdiğine nasıl ulaşabileceğini uzun uzun anlatır. Mahbup Sultana da yaptığı gibi Mahmut'u da yol üzerindeki muhtemel tehlikeler için uyarır:

"Oğul senin dediğin kimi bir gız 3 gün önce geçti gitti. Bizde de misefir galdı daha bilmirim senin aşuğunmudur maşuğun mudur nedir?..... Ben ona Gence'nin uzun yolunu terif ettim şimdik sen kestirme yoldan gidersen. Ahşama galmaz Karaman dağında sevdiğine ulaşırsun. Ama çoh tikkat et bu yol çoh tehlikelidir. Yolda haramı vardır sakgın atın başını gevşetme yohsa seni yahalar kelleni keser gala burcuna asallar' dedihden sora Mahmudu yolcu ettiler" (Aslan 1990: 108-109).

Yaralı Mahmut hikâyesinde yer alan ve yardımcı tip fonksiyonu gösteren nine; rehber, yol gösteren, uyarıcı ve akıl veren sıfatlarına sahiptir. O, bu yönüyle kadın görünümünde ortaya çıkan bir hızır/dervişe benzetilebilir. Metinde ninenin "ihtiyar garı, ihtiyar nene" olarak tarif edilmesi, yani onun yaşamışlığına vurgu yapılması, aynı zamanda bilgi, görgü ve tecrübesindeki zenginliği de ifade etmek içindir.

3. 3. 2. Gülşen

Hikâyedeki ikinci yardımcı kadın tipi ise Bezirgânbaşı'nın kızı Gülşen'dir. Anlatıda bu kızın hekim bir kız olduğu ifade edilir. Nitekim hikâyenin erkek kahramanı yaralıdır ve yarasının sarılması gerekmektedir. Hekim kız olan Gülşen, tam bu sırada metne dâhil olur ve Mahmut'un iyileşmesini sağlar.

Halk hekimliğine hâkim bir tip olduğu, çeşitli otlardan ilaç yapmasından anlaşılır. Gülşen'in tabiplikteki başarısı, metinde şu şekilde dile getirilir: *"Bezirgan başı Mahmudu evine götürdü bunun bir gızı vardı. Gülşen, çoh tabib bir gızdı. Yeddi dağın çiçeğinden melhem yapardı. Onun elinin değdiği hesde mütleğe eyi olurdu. Mahmudu Gülşene teslim etti, dedi: 'Gızım bunu çok çabuk eyileştirecehsin'" (Aslan, 1990: 114).*

Eserde Gülşen'in aynı zamanda Mahbup Sultan'la arkadaş olduğu belirtilir. Bu durum, Gülşen'in kolaylıkla Mahbup Sultan'ın yanına gitmesini ve onunla iletişim kurmasını sağlayacak ve onu herhangi biri konumundan çıkarıp anlatının ana kahramanının arkadaşı pozisyonuna yükseltecektir.

Yardımcı tip olan Gülşen'in hikâyedeki işlevlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Gülşen, Mahmut'la Mahbup'un birbirlerine kavuşması için Mahmut'ta bulunan

Mahbup'a ait nişan yüzüğünü Mahbup'a götürür.

2. Gülşen, Mahmut'un tebdil-i kıyafet yapmasını, hak aşığı kılığına girerek Mahbup

Sultan'ın düğününe gelmesini sağlar. Böylece iki sevgili yeniden göz göze gelip konuşma fırsatı yakalarlar.

3. Gülşen, Mahmut ile Mahbup'un kendi evinde buluşmalarını sağlar.

4. Gülşen, Mahbup'la Mahmut arasındaki bütün engellerin ortadan kalkması ve

birbirlerine kavuşmaları için gerekli yolu gösterir.

5. Mahmut, Gülşen'in yol gösterdiği şekilde davranır ve Eşikağası ile irtibata geçer. O,

bu sayede Kara Vezir'in karşısına çıkıp türkü söyleyecektir:

Aramızda hile oldu şer oldu

Bülbülün yerini şimdi sar aldı

Vezir'in başına dünya dar oldu

Kopacak burada tufanlar indi (Aslan 1990: 130).

Hikâyede Gülşen yardımcı kadın tipi vazifesini o denli üstlenmiştir ki bu durum anlatıda şu şekilde ifade edilir: “*Benim ehdim var. Ben eğer bu dünyada sizi gavuşturamazsam, o bir dünyaya üzü gara giderim*” (Aslan, 1990: 120).

Gülşen, hikâyede sadece hekimlik (şifacı) vasfı ile değil, aynı zamanda rehber olarak da ortaya çıkar. Gülşen; akıllı, yol gösteren bir kadındır. O, bu yönüyle kahramanların yeniden birbirlerini görmelerini, görüşmelerini, konuşmalarını ve kavuşmalarını sağlayacaktır.

Köroğlu anlatmalarındaki yardımcı tipler, Köroğlu ve keleşlerine onların kaçtırmaya çalıştıkları kızlardan haber getirirler veya haber götürürler (Ekici, 1999: 14). Gülşen de bir yardımcı tip olarak benzer işlevi yerine getirir. Mahmut ile Mahbup arasındaki haberleşmeyi sağlar.

“*Gülşen macarayı baştan başa buna anladır..... Mahbup diyor: ‘gah haman şimdi yanına gidek’ gülşen diyor ki: ‘şimdi bele olmaz senin düğünün olur. Baban duyarsa ikimizde öldürür. Ben şimdi gizlinden mahmudu alıp hasbahçaya gelecem, orada buluşuruz.’ ordan gahir Mahmudun yanına gelir. Mahmud’u alır bahçaya gelir. Mahmut tebi tedbil giyafet olur. Bir Hakk aşığı giyafetine girir*” (Aslan, 1990: 120).

Bezirgânbaşı'nın kızı olan Gülşen, hikâyenin gidişatına yön veren iyi niyetli yardımcı tiplerden biridir. Hikâyede Mahmut'u iyileştiren, Mahbup ile Mahmut'un kavuşmasına yardım eden en önemli yardımcı tipin Gülşen olduğunu

söyleyebiliriz. Gülşen, hikâye içindeki rolünü bacısı Gülşah aracılığıyla Eşikağası'na devrederek yardımcılık rolünü tamamlar.

3. 3. 3. Gülşah

Hikâyede Gülşah, yardımcı tiplerden biri olan Gülşen aracılığıyla tanıtılır: “Orda benim bir bacım¹ var, adı Gülşah’dır. Gülşahın gocası kara vezir’in eşikağasıdır. Doğru onun evine gidersin onnara benim selamımı söylersin, onnar sene yardım edeller” (Aslan, 1990: 124).

Gülşah, bacısı Gülşen’in hazırladığı planın uygulamasında kilit rol üstlenir. O, tanıştığı Mahmut’a “Dur ahşama Eşikağası gelsin senin derdine ancak o bir çere bulur. Ben bir garı ganayahlı Kara Vezir’in kölgesine yaklaşmam” (Aslan, 1990: 130) diyerek hikâye içindeki sosyal statüsünü de izah eder. Onun yardımcılık rolü, hikâyenin erkek ana kahramanı ile kocası Eşikağası’nı tanıştırmakla sınırlı kalır. Ekici, Köroğlu’nun Anadolu sahası anlatmalarındaki kadın karakterleri “haberci ve yardımcı kadın tipler” şeklinde adlandırarak karakterlerin habercilik rollerini vurgular (Ekici, 1999: 14). Aynı şekilde, iki bacının da ana kahramanlar veya kahramanlar arasındaki iletişimi sağladıkları ve kahramanları zor durumlardan kurtardıkları için habercilik rolleri bu bağlamda önemlidir. “Mahmut gapiyi çaldı. Gülşah çıhdı: ‘Heyirdir gardaş kimi ariyirsin?’ Mahmut dediki: ‘Bacı ben Gence’den gelirim, Eşikağası’nun evini ariyirim. Gülşenden selam getirdim’” diyende Gülşah Mahmut’u içeri aldı hoşbeşten sonra, Mahmut hal hekatı buna baştan başa annattı” (Aslan, 1990: 130).

Hikâyede Gülşah, Mahmut’la Eşikağası’nı tanıştırmak bir anlamda Gülşen’deki yardımcılık görevinin Eşikağası’na devredilmesinde köprü vazifesi üstlenmiştir.

3. 3. 4. Güleser

Hikâyede yaşlı annesiyle beraber yaşayan cahil bir kız olarak nitelendirilir. Hakkında ayrıntılı bilgi verilmeyen yardımcı tiptir. Annesiyle birlikte Mahbup Sultan’a aş eklemek verir, misafir eder. Ancak annesi kadar hikâyeye dâhil olmadığı ve olay örgüsü içerisinde büyük önem oluşturmadığı için pasif bir yardımcı tiptir.

Kadın veya erkek yardımcı tipler, halk hikâyelerindeki ana kahraman/lara yardımcı olan, onları destekleyen tiplerdir. Bunlara bir tür akıl hocası ya da rehber demek mümkündür. Duygusal bir aşk hikâyesinde yaşanan aşk duygusu yüzünden, çoğu zaman kahramanlar akıllarıyla hareket edemezler. Yine gerek aşk gerekse kahramanlık eksenli halk hikâyelerinde ana kahramanların sevgilerini veya başarılarını çekemeyen, onlara zarar vermek isteyen engelleyen tipler bulunur. Yardımcı tiplerin hikâyelerdeki fonksiyonu, kahramanların her tür sıkıntılı işlerinde onlara yol gösterici olmalarıdır. Yaralı Mahmut hikâyesindeki nine, Gülşen, Gülşah ve nispeten Güleser adlı kişiler, metin içindeki icraatlarıyla yardımcı kadın tipi rolünü başarıyla üstlenmişlerdir.

3. 4. Engelleyen Kadın Tipi

¹ Hikâyede geçen “bacı” ifadesinin kız kardeş anlamında mı yoksa kan bağı dışında kurulan bir akrabalık türü olan “bacılık” anlamında mı kullanıldığı kesin olarak belirtilmemiştir.

Halk hikâyelerinin çoğunluğunun aşk temi üzerine kurulu olduğu bilinmektedir. Bu tür hikâyelerde ana kahramanların yaptıkları bütün savaşlar, verdikleri mücadeleler sevgiliye kavuşma amacıyla yapılır. Bunun tersi olarak “engellenen tiplerin” bütün etkinlikleri ise kahramanlarının bir araya gelmelerini önlemeye yöneliktir. İki sevgilinin kavuşmasını engelleyen cadı, cadı karı, büyücü, üvey anne vb. şekillerde karşımıza çıkan bu tipleri, genel olarak “engellenen tip” olarak sınıflandırmak mümkündür. Eserlerde bu tip olağan/olağanüstü kişiler, çeşitli yöntemler deneyerek hikâyenin ana kahramanlarını aldatır, onların aralarını açar veya sihir yoluyla birbirlerinden soğumalarına neden olurlar. Bazılarının olağanüstü özellikleri de vardır. Bilhassa cadı tipi bu bağlamda dikkate değerdir.

Yaralı Mahmut hikâyesindeki “engellenen” kadın tipi “cadı” olarak ortaya çıkar. Cadının metindeki işlevi sevenlerin kavuşmasını engellemektir.

3. 4. 1. Cadı

“Albız, albas, alpas, almaz olarak da adlandırılır. Cadı tipi, çirkin, saçları dağınık, gözleri kanlı, uzun tırnaklı, uzun boylu, çok kuvvetli olarak tasvir edilir” (Karakurt, 2012: 66). “Türk kültüründe cadı ve hortlak olarak anılan bazı doğaüstü varlıklardan bahsedilir. Bunların öldükten sonra dirildiklerine inanılırdı. Bazı bölgelerde kan içtiklerine de inanılırdı” (Yaltırık, 2013:187). Cadı tipi, büyü fallı uğraşır. “*Mahbupun yanına eğildi gulağına iki sihir ohudu, üfledi*” (Aslan, 1990: 105). Tayy-i mekân, tayy-i zaman yapabilir ve küpün içinde yaşar. “Olağanüstü niteliklere sahip bu tip daha çok masalların etkisiyle destanlara girmiştir” (Bars, 2014: 138). Destanlardan sonra halk hikâyelerinde de varlığını devam ettirmiştir. “Bunlar, kahramanların kavuşmasında önlerine çeşitli engeller çıkaran ve her türlü kötülüğü yapmaya çalışan kişilerdir. Yaralı Mahmut hikâyesinde kızın babası ve nişanlısının emri üzerine sihir yapmak suretiyle sevgilileri birbirine düşman eder. Hatta sihrin etkisiyle kız, sevgilisini öldürmek ister. Mahmut’un gözüne ceylan kılığında görünerek onu yanıltır ve kavuşmayı engeller” (Aslan, 1990: 39).

Anlatılarda ana kahramanlara düşmanlık eden “engellenen tiplerin” kahramanın düşmanlarıyla anlaştıklarına sıkça rastlanır. Yaralı Mahmut hikâyesinde de Mahbup’un babası Ziyad Han, Mahmut ile Mahbup’u ayırması için cadıyı bulup ona emir vermiştir. Eserde cadının özellikleri şöyle anlatılır.

“*Cadının ocağı sönsün, dohsan dokuz yaşındaydı, başı secde görmemişti. Göyde yıldızı, deryada balığı eşleştirir, gaftan gafa hükmederdi. Padişah cadıya dedi ki ‘sene 40 gün müsaade eğer 40 güne gider kızımı buraya getirmezsen en küçük parçan gulağın gibi galır. Seni parça parça ettirim. Sülaleni dünya yüzünden keserim.’ Cadı dedi ki: ‘Padişahım sağolsun aman daha galayı ne var. Ben sindice kızımı bulur getiririm.’ Cadı küpüne girdi, göz açıp gabayana gider İstanbul’a indi*” (Aslan, 1990: 105).

Gence padişahı tarafından görevlendirilen cadının görevi, kırk güne kadar Mahbup Sultan’ı bulup babasına teslim etmektir. Bu durum metinde şöyle ifade edilir: “*Ziyah Han kızını geri getirmek için çözüm yolları arar. Vezirleri ‘Padişahım bu işi yapsa cadı karı yapar. Onun yapamayacağı iş yoktur.’ Padişah dedi: ‘Tez bulun cadıyı bene getirin.’ Her tarafa haber ettiler haman cadıyı buldu getirdiler*” (Aslan, 1990: 105).

Duman, oluşturmuş olduğu “Kötülük Etkinlik Alanı Tablosu”nda kırk maddeden oluşan olumsuz tiplerin etkinlik alanlarını sunmuştur (Duman, 20117: 88). Bunlardan; E9. Birini veya bir şeyi büyülemek, E11. Birinin öldürülmesini emretmek, E18. Kılık değiştirerek aldatmak, E31. Asılsız savlar ortaya sürmek, E39. Kahramanın evliliğine mani olmak etkinlikleri, anlatıdaki cadı karakterinin faaliyetleri arasındadır.

Bu faaliyetlere Yaralı Mahmut hikâyesindeki olaylar zincirine bağlı kalarak metin içinden şu örnekleri verebiliriz:

1. Mahmut ile Mahbup’un düğünlerinin kırkıncı gününde düğün yerine gelir ve kılık değiştirerek Mahmut’un gözüne bir ceylan kılığında görünür ve onun ava çıkmasına sebep olur. *“Birde bahdı ki ele çoh güzel bir ceylan yannarından gahdı gaşmaya başladı. Mahmut çoh da av meraklıydı”* (Aslan, 1990: 105). [E.18]

Cadı, Mahmut’a yaklaşırken ceylan şeklini alır. Metamorfoz yani şekil değiştirme halk hikâyelerinde sıkça görülen bir motiftir. *“Cadı ceylan şekline girip Mahmud’u nişannısından uzaklaştırdıhtan sora geldi”* (Aslan, 1990: 105).

2. Cadı, gerdek odasında Mahmut’u beklemekte olan Mahbup’a büyü yapar. *“Mahbub’un yanına eğildi gulağına iki sihir ohudu, üfledi”* (Aslan, 1990: 105). [E.9]
3. Cadı, Mahmut hakkında asılsız iddialarda bulunarak Mahbup’u Mahmut’tan soğutmaya çalışır. *“Sen ne ahılsız bir gızsın vezir nişannını orda göymüş, gelmiş bir danacıyanan evlenirsin, o da seni burda göymüş iki gündür gerdek odasında behledir, gendisi getmiş filan yerde gızlarnan gönül eylendirir* (Aslan, 1990: 105). [E.31]
4. Mahbup cadının büyüü sonrası Mahmut’u öldürmek amacıyla saldırıya geçer. *“Mahbub heç namerttik etmedi, birden gılıcını çekip Mahmud’un gafasına bir gılıç vurdu. Başı şakkalanan Mahmut atının dirnağının dibine düşdi. Hençerini çıhardır buna yerde o gadar vurir ki, helek edir birahir”* (Aslan, 1990: 112). [E.11]
5. Cadı, Mahbup’un babasından almış olduğu emirle Mahmut’la Mahbup’un gerdek gecesine kadar varan düğününü bozarak evliliklerine engel olmaya çalışır. Evliliğe tamamen engel olamasa da ertelemeyi başarır. *“Mahmud’un Mahbub’a toy düğün başladı, 40 gün 40 gece top düğün yapıldı”* (Aslan, 1990: 137). [E.39]

Hikâyede cadının sevgililerin kavuşmaması için olağanüstü bir çaba gösterdiği görülür. Hem erkek hem de kadın kahramana yönelik yaptığı büyü sayesinde amacına ulaşır ve sevgililerin kavuşmasını engeller. İki kahraman, ancak yardımcı tiplerin desteğiyle yeniden birbirlerine kavuşurlar. Yaralı Mahmut hikâyesinde cadı tipi, hikâye kurgusu içinde öldürülür. Mahbup’un hançerdeki kanı görmesiyle büyü bozulur. Mahbup cellatlara emir verir ve cadının boynunu vurdurur.

SONUÇ

Yaralı Mahmut hikâyesinde kadın kahramanların oluşturduğu tipler üzerine yapılan bu çalışmada, eserde yer alan kadınların tip sınıflandırılması ve özellikleri üzerinde durulmuştur. Tip özellikleri belirlenirken kadınların konumu, olaylar ve kişiler karşısındaki tutumları esas alınmıştır. Yaralı Mahmut hikâyesinde kadın kahramanların kalıp tutum ve davranışlar sergiledikleri görülmektedir. Birer “tip” olarak karşımıza çıkan Yaralı Mahmut hikâyesinin kadınlarını “sevgili tipi”, “anne tipi”, “yardımcı tip” ve “engelleyen tip” şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Halk hikâyelerinin genel çerçevesi dikkate alındığında bu sınıflandırmanın diğer halk hikâyeleri için de geçerli olacağı düşünülmektedir. Ancak bu düşünce, diğer halk hikâyelerindeki kadın tiplerinin irdelenmesiyle kesinlik kazanacaktır.

Yaralı Mahmut hikâyesinde yer alan kadın tipleri, gerçek hayatta karşımıza çıkan tiplerdendir. Olağanüstü özelliklere sahip olan cadı tipinin var olması bile bu genel kanaati değiştirmez. Gerçek hayatta da sevgili tipi, sevgiliye yardım eden yardımcı kadın tipi ve sevgililere zorluklar çıkaran engelleyen tip vardır. Gerçek yaşamdaki olaylar, bu tiplerin mücadelesi üzerine şekillenir. Hem kahramanlık hem de aşk hikâyesi olan Yaralı Mahmut hikâyesinde de olaylar, adı geçen bu üç kadın tipinin gerek doğrudan gerekse dolaylı ilişkileri ekseninde gelişir. Hikâyede kadınlar, olaylara ivme kazandıran etkili şahıslardır. Ana karakter olan Mahbup Sultan’ın yine bir diğer ana karakter olan Mahmut’la olan “sevgili” ilişkisini zedeleyen veya tamir eden bu engelleyen veya yardımcı tip kadınlardır. Hikâyede engelleyen tip cadı olarak geçer, birinci derecede etkili yardımcı tip ise Gülşen Bacı’dır. Burada Gülşen, genç bir kız olmasına, hekimlik hususundaki başarısına rağmen, hikâyede Mahbup’a rakip bir kız olarak değil, aksine yardımcı bir tip olarak görev üstlenir. Burada Gülşen’in “bacı” sıfatıyla anılması önemli ve dikkate değerdir. Hikâye için önemli bir diğer unsur ise “anne tipi”nin yardımcı tip durumunda olmasıdır. Bunun nedeni, Yaralı Mahmut hikâyesinin konu itibarıyla “anne” eksenli bir temayı irdemeyişinden ve aynı zamanda genel olarak halk hikâyelerinin böyle bir temayı işlemeye uygun bir anlatı türü olmayışındandır. Yaralı Mahmut hikâyesinde “ideal eş” tipi de bulunmamaktadır. Bu da halk hikâyelerinin yapısıyla ilgilidir ki hikâyenin erkek kahramanı bir eşe sahip değildir, onun sahip olduğu tek şey, aşkı ve bu aşkın muhatabı olan kavuşmaya çalıştığı sevgilisidir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Çiğdem. (2010). “Manas Destanı’nda Alp Kadın Tipi”. **Mukaddime**, 1, Ss. 169-180.
- Alptekin, Ali Berat (2005). **Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı**. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Aslan, Ensar. (1990). **Halk Hikâyelerini İnceleme Yöntemleri, Yaralı Mahmut Hikâyesi Üzerinde Bir İnceleme**. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.

- . (2003). **Türk Halk Bilimi Araştırmaları**. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Yayınları.
- . (2010). **Türk Halk Edebiyatı**. Ankara: Maya Akademi.
- Bars, Mehmet Emin. (2014). “Ak Kağan Destanında Kadın Tipi”. **Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi** Sayı: 3/3 2014 Ss. 94-111.
- . (2014). “Türk Kahramanlık Destanlarında Kadın Tipleri”. **International Journal of Languages' Education and Teaching**, Volume 2 /2, Ss. 122-140.
- Boratav, Pertev Naili. (1988). **Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği**. İstanbul: Adam Yayınları.
- Chirli, Nadejda. (2008). “Şor Kahramanlık Destanlarında Kadın Tipi”. **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume, 3/7, Ss. 292-305.
- Duman, Mustafa. (2017). **Türk Halk Anlatmalarında Olumsuz Tipler - Mit, Destan, Halk Hikayesi**-Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Ekici, Metin. (1999). “Anadolu Sahası Köroğlu Anlatmalarında Kadın Tipler”. **Milli Folklor**, S. 44, Kış, Ss. 10-17.
- . (2000). “Dede Korkut Kitabı'nda Kadın Tipleri”. **Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri**, Ankara.
- Elçin, Şükrü (2004). **Halk Edebiyatına Giriş**. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Günay, Umay. (1998). “Manas Destanı'ndaki Kadın Adları İle İlgili Bir Deneme”. **Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı**. Pars yılı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı. Ss. 49-61.
- Kaplan, Mehmet. (2006). **Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar**. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karakaş, Rezan. (2010). **Kemal Tahir'in Romanlarında Halk Bilimi Unsurları**. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.
- Karakurt, Deniz. (2012). “Türk Söylence Sözlüğü”. Erişim Tarihi: 24.10.2017.
https://www.academia.edu/11557648/T%C3%BCrk_Mitoloji_Ansiklopedisi_Deniz_Karakurt_
- Saçkesen, Ahmet. (2007). “Er Tabıldı Destanında Kadın Tipler”. **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Volume 2/3, Ss. 489-495.
- Türkmen, Fikret (1998). **Tahir ile Zühre**. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Uygur, Kübra. (2013). “Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın Statüsü”. **1. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi**, Saraybosna.
- Yaltırık, Mehmet Berk. (2013).“Türk Kültüründe Hortlak-Cadı İnanışları”. **Tarih Okulu Dergisi** S.16 Ss. 187-232.

TÜRK KÜLTÜRÜ İÇİNDE BOZKIR (KONYA) DÜĞÜN GELENEĞİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF BOZKIR (KONYA) WEDDING TRADITION IN TURKISH CULTURE

ОЦЕНКА СВАДЕБНЫХ ТРАДИЦИЙ БОЗКЫРА (КОНЬЯ) В ТУРЕЦКОЙ КУЛЬТУРЕ

Atilla KARTAL*

ÖZ

Toplumların temel taşı ailedir. Aile birliğinin kurulması evlilikle başlamaktadır. Evlilik sadece neslin devamı olarak değil, toplumsal kabulün ve statünün onaylanma aşamasından geçtiği bir süreçtir. Bu çalışmamızda evlenme geleneğine bağlı olarak Bozkır ve köylerindeki geçmişten günümüze süregelen veya unutulmuş düğün gelenekleri ele alınacaktır.

Geleneksel Türk düğünleri içinde Bozkır (Konya) ve köyleri örneklem olarak belirlenmiştir. Bu makale gelenek, inanç ve uygulamalar merkezinde halk bilimi yöntemleri kullanılarak ortaya konmuştur. 2015-16 yılları arasında gerçekleştirdiğimiz saha çalışmamız nitel araştırma yöntemlerine dayanmaktadır. Veriler, görüşme (mülakat), katılımlı ve katılımsız gözlem metotlarıyla derlenmiştir. Türk düğünleri içinde mitik inançlarla ilgili uygulamalar yaşamaktadır. Belirlediğimiz örneklem alanında gerçekleşen düğünlerde toplum mitolojik inançların kökeninin farkında olmasa da gelenekler, kültürel mirasın aktarımı sayesinde varlığını korumaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bozkır (Konya), Kültür, Evlilik, Düğün, Uygulama, Ritüel

ABSTRACT

The headstone of society is family. The foundation of family unity begins with marriage. Marriage is not just for the next generation, but social acceptance and status are also important processes as they mean passing through the approval phase. In this study, wedding traditions will be examined depending on the marriage traditions in the Bozkır region and its villages from the past to the present as regards both lost and still practiced rituals.

Bozkır region and its villages have been determined as samples of traditional Turkish weddings. This article has been composed by using tradition, belief and practices as central concepts with folkloric compilation and analysis methodology. The field work we carried out between 2015-16 is based on qualitative research

* Dr., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi , atilla42@gmail.com
10.17498/kdeniz.361328

methods. The data were compiled through interview participation and unattended observation methods. There are practices related to mythical beliefs in Turkish weddings. In the sample area we have determined that although society is not aware of the origin of mythological beliefs rooted in still practiced weddings ceremonies, traditions still maintain their existence through the transfer of cultural heritage.

Key Words: Bozkır (Konya), Culture, Marriage, Wedding, Practise, Rıual

АННОТАЦИЯ

Фундаментом общества является семья. Основой семьи является брак. Брак не служит исключительно для продолжения рода, и не является просто способом получения социального признания, статуса в процессе утверждения. В этой работе свадебные традиции будут изучены нами на основе действующих или забытых традиций бракосочетания Бозкыра и его округов.

Бозкыр и его деревни были определены как пример традиционных турецких свадеб. Статья была выдвинута в центре традиций, убеждений и практик с использованием методов публицистики. Наша работа, которую мы проводили в течение 2015-2016 годов, основана на качественных методах исследования. Данные были получены с помощью социальных опросов и методом собственного наблюдения. Существуют практики, связанные с мифическими убеждениями на турецких свадьбах. В области выборки мы определили, что общество не осознает происхождения мифических убеждений, которые имеют место быть. Но традиция защищает свое существование посредством передачи культурного наследия.

Ключевые слова : Бозкыр (Конья), культура, брак, свадьба.

Giriş

Bozkır, Konya'nın en eski ilçelerinden biridir. Coğrafi konum itibarıyla Konya il merkezinin güneybatısında ve il merkezine 116 km uzaklıkta bir ilçedir. İlçenin tarihi milattan öncesine kadar uzanmaktadır. Günümüze kadar pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Bozkır, Torosların kuzey eteği ile Konya Ovası arasında kalan ve kente hayat veren Çarşamba Çayı'nın içinden geçtiği bir vadide yer almaktadır. Çok eski çağlara kadar uzanan bir yerleşim yeri olan Bozkır'da milattan öncesinden günümüze İsaurlular, Romalılar, Bizanslılar, Selçuklular, Anadolu Beylikleri ve Osmanlılar gibi farklı unsurlar hüküm sürmüştür. Bozkır isminin, hayatı hakkında pek bilgi bulunmayan, Selçuklular zamanında bölgenin hâkimi ve kenti fetheden Bozkır Bey'den geldiği rivayet edilmektedir.¹ Geçmişten günümüze birçok medeniyete ev sahipliği yapan Bozkır, göç alan değil göç veren ilçelerimizden biridir. Bu sebeple dış kültürel etkilere

¹ Bozkır Kaymakamlığı, http://www.bozkir.gov.tr/default_B0.aspx?content=199 20.04.2016

kısmen kapalıdır. Başta bu özelliği olmak üzere insanının da gelenekçi yapısı dolayısıyla Bozkır'da, Türk âdet ve geleneklerinin, inançlarının zamanımıza kadar büyük oranda korunduğu yörelerimizdendir. Bozkır pek çok alanda olduğu gibi kültürel zenginliği ile de araştırmacıların dikkatini çekmektedir.

Geleneksel Türk kültürü içinde evlenme, en önemli geçiş ritüellerinden biridir. Bu araştırmamızda tarihî zenginliğine eş kültürel zenginliği ve çeşitliliği olan ilçemizden derlediğimiz folklorik ürünlerden Bozkır ve köylerindeki düğünlere dair tespit edebildiğimiz gelenek, âdet ve inanmalara yer verilecektir. Konumuzun disiplinler arası bir yönü olması açısından ilk önce şu tespitimizi ifade etmekte yarar vardır: İnanç, inanış, inanma gibi kavramlar çalışmamızda birbirinin yerine kullanılmıştır. Bu konular maalesef çoğu aydınımız tarafından bile sadece “uydurma”, “hurafe”, “batıl inanç” gibi bir bakış açısıyla değerlendirilip küçümsenmektedir. Halk bilimci bir olgunun gerçek veya uydurma olduğunun peşinde değildir. Neden sonuç ilişkisi içinde laboratuvar ortamında deney yapmanın uğraşında da değildir. Kültürel gerçekliğin içinde yer alan halk inanışlarını inkâr etmek, yok saymak veya yok etmenin mümkün olmadığını görmekteyiz. Bunu aksini söyleyebilmek için Müslüman Türklerin ya da Müslümanların inanç dünyasında bugün tespit edilen ilahiyat dili ile hurafenin ve batıl inancın yaşamaması gerekirdi. Türk sözlü kültürünün ve halk edebiyatının ele aldığı bu konular halk felsefesi içinde anlamlı kendine has bir dünya görüşü düzleminde kendi mantığı doğrultusunda tutarlı hâle gelmektedir. Türk insanı açısından “inanılır” kabul edilen inançların ve ritüellerin yönlendirdiği sosyal-kültürel değerler doğrultusunda davranış geliştirerek hareket etmesi veya bunlara göre yaşamını biçimlendirmesi toplumun yaşayan açık ve net bir kültürel gerçekliğidir (Çobanoğlu 2003: 9).

Bilindiği gibi âdet ve inanmaların hayatın her döneminde halk üzerinde büyük yaptırım gücü vardır. Toplumsal ve kültürel değişiklikler âdet ve inanmaların değişmesine neden olur. Âdetler eski kuşaklarla yeni kuşaklar arasında kurulan bir bağlantı zinciridir. Âdetler statik değil dinamiktir. Çağın koşullarına göre kendilerini yenilerler (Artun 2011: 143).

Toplumların kültürel varlıklarını yaşatan ve yansıtan birçok unsur vardır. Bizim de ele alacağımız halk inanışları bunlardan sadece biridir. Folklorik kalıntılar toplumların kültür kodlarında önemli bir yer teşkil etmektedir. Araştırmacıların “toplumsal kabullenme ve benimseme” olarak kabul ettikleri halk inançları, bünyelerinde barındırdıklarıyla bugün ile geçmiş arasında bir köprüdür.

İnsan hayatının önemli dönemleri vardır. İnsan, ana rahmine düştüğü andan itibaren bir evrenin içindedir. Birey doğumu ile birlikte bambaşka bir âleme geçiş yapmaktadır. Geçiş dönemi ve geçiş töreni terimini ortaya koyan (rites of passage), dolayısıyla onu ilk kez kullanan kişi olan Arnold Van Gennep'e göre geçiş töreni, “yer, durum (statü), sosyal pozisyon ve yaş ile ilgili değişmelere eşlik eden törenlerdir.” (Yeşil 2014: 39). Bu üç önemli geçiş dönemi şunlardır: Doğum, evlenme ve ölüm. Her biri kendi bünyesi içerisinde birtakım alt bölümlere ve basamaklara ayrıldığı bu üç önemli aşamanın etrafında birçok inanç, âdet, töre,

tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlem kümelenerek söz konusu “geçiş”leri bağlı buldukları kültürün beklentilerine ve kalıplarına uygun bir biçimde yönetmektedirler (Örnek 2014: 183). Geçiş dönemleri insan hayatının önemli “eşik”lerindedir. TDK sözlük anlamıyla eşik kelimesini altı farklı madde başı cümle ile açıklamaktadır. Bunlardan biri de “Başlangıç yeri, başlangıç noktası, yakını”dır (Türkçe Sözlük 2009: 657). Eşik, yani kapı (sınır) motifi, statünün değişimi ile ilgili ister üretimle, isterse de merasimlerle olsun törenlerde özel bir yer tutmaktadır. Eşik kelimesi dilimizde kendine deyimler ve ritüeller başta olmak üzere geniş bir alanda yer bulmuştur. Eşik atlamak, eşiğine yüz sürmek, eşiğini aşındırmak gibi deyimlerin yanında bazı tarikat veya inanç guruplarında, o inanca ait tekke, türbe, dergâh gibi yerlere girilirken geçişte eşik öpülerek kutsal sayılan mekâna girilmektedir.

Özellikle geçiş döneminde yapılan bu inanç ve ritüellerin amacı vardır. Bu da kişinin “geçiş” dönemindeki yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak, aynı zamanda da kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır. Çünkü yaygın olan inanca göre insan geçiş dönemlerinde güçsüzdür ve zararlı etkilere açıktır (Örnek 2014: 183). Geçiş dönemlerinin önemli safhalarından olan evlenme sosyal hayatımızı etkileyen geleneklerdendir. Sosyal âdetlerimiz arasında düğünler kültürel değişmelerin ve etkileşimlerin fazla yaşandığı kentlerimizde farklılık arz etmektedir. Tek düze bir formda etkinlikler tertip edilmektedir. Anadolu düğünlerinde ise özde bir farklılık yoktur. Farklılıklar sosyal, ekonomik ve coğrafi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Hamit Zübeyir Koşay ve Sedat Veyis Örnek’in tasniflerinden hareketle Anadolu Türk düğünleri içinde Konya düğünlerini Ali Yakıcı şöyle sınıflandırmaktadır:

1. Evlenme çağı ve evlenme arzusunu belirtme.
2. Dünür gezme (görücülük)
 - a) Kız bakma b) Kız beğenme c) Kız isteme (dünür olma) d) Kız ve oğlan evi tarafından oğlan ve kız ile ailelerinin soruşturulması.
3. Söz kesme (şerbet içme, tatlı yeme).
4. Nişan
 - a) Yüzük takma b) Dürü götürme b) Çetnevir yeme d) Askıya çıkma, e) Çeyiz götürme (çeyiz asma).
5. Düğün
 - a) Düğün hazırlığı b) Davetiyelerin dağıtımı (okuntu) c) Karşı ekmeği d) Tirit dökme e) Zamakbaşı, seçmenbaşı, yiğitbaşı, efebaşı veya bayraktar seçimi f) Kına g) Zamak ı) Düğün yemeği i) Gelin alma j) Gelin bakma k) Dinî nikâh l) Gerdeğe katma m) Yüz açımı ve el öpme (Yakıcı 1992: 29).

Evlenme

Neslin devamı ve sağlıklı toplumların ortaya çıkması bakımından aile kurumunun oluşması şarttır. Geleneksel toplumlarda evlilik, sadece bireyin hayatında önemli bir zaman değil, toplum açısından da en önemli yapılardan biridir. Toplumun en küçük birimi aile, evlilik müessesesi ile sağlanmaktadır. Evlilik, temelde aile olarak bilinen yapıyı oluşturmak, türün devamını sağlamak,

toplumca kabul edilebilir olan ve tartışmaya yol açmayan bir şekilde temin etmeye yarayan, iki karşı cins arasında kurulan cinsel ve ekonomik birliktelik olarak tanımlanmaktadır. Birtakım amaç, eylem, güdü ve gereklilikler çerçevesinde gerçekleşen toplumsal hayatın hemen hemen bütün yönlerine etki eden, onları tamamlayan bir unsurdur. Evlilik bu ilişkileri düzenleyen bir kurumdur (Emiroğlu ve Aydın 2003: 293). Evlilik, toplumların devamını ve soylar arası bağ kurmayı sağlayan sosyal bir mekanizmadır. Tarihte onlarca güçlü devlet kuran Türklerin bu kabiliyetlerinin ardında yatan nedenlerden biri de sağlam atılan aile temelleridir. Aile yapısının en önemli kişilerinin başında kadın gelmektedir. Kadın, ailenin direği, yuvayı kuran olarak görülmüş, her dönemde büyük önem verilmiştir. Anadolu'nun her bölgesinde olduğu gibi Bozkır'da da evlenme insanların hayatında merkezi bir konumda durmaktadır. Çalışmamızda Bozkır'dan derlediğimiz folklor ürünleri içinde düğün geleneklerini değerlendireceğiz.

Evlenme Arzusunu Belirtme

Evlilik isteğinin ortaya konması, bir iradenin tecellisinin ilk adımı olarak kabul edilmektedir. Bozkır ve köylerinde evlilik isteği bazen evlenecek bireylerden, bazen de evlilik çağındaki gençlerin ailelerinden gelmektedir. Genç kızların evlenme talebinde bulunmaları yörede toplum tarafından hoş karşılanmamaktadır. Erkeklerin evlenme isteklerini ise babaya doğrudan değil, ima yoluyla veya anne aracılığıyla söyledikleri bildirilmektedir (KŞ4).

Evlilik bir erkek ve bayanın aile kurmak için kanunen birleşmesine verilen addır. Sosyal bir kurumdur. Bu geleneğin kız isteme, nişan, nikâh, düğün gibi ritüelleri vardır. Her bir dönemin içinde de halk inançlarını görmek mümkündür. Saha çalışmalarından edindiğimiz bilgilere göre eskiden yapılan âdetlerin günümüzde pek çoğunun yaşatılmadığını görmekteyiz. Evlilik çağı gelmiş gencin evlenme isteğini belli etmesi için babasının ayakkabısına çivi çakması, yemekte kaşığı pilavın ortasına saplama gibi âdetlerin yörede artık görülmediği anlatılmaktadır (KŞ2, KŞ4). Günümüzde erkek belli kriterleri sağlamıyorsa bunları yapsa da pek bir anlam ifade etmemektedir. Bunlardan biri gencin askerliğini yapmış olması veya ekonomik açıdan ailesini geçindirecek bir gelire sahip olmasıdır. Rivayete göre eskiden evlenmek isteyen kızlar evin damına çıkarak “er mavk” diye kedi gibi miyavlardı. Bunu yap(a)mayan kızlara geleneğe göre dünür gelmez. Kızın birisi onur meselesi yapıp dama çıkıp kedi gibi ses çıkarmaz. Aradan yıllar geçer, kızın tüm akranları evlenip çoluk çocuğa karışır. Kızcağız gelenekle fazla inatlaşmaya artık dayanamaz. En sonunda kız, dama çıkar ve “Âdetiniz kuruşun, er mavk!” der (Tosun 2003: 317). Kızın bedduasından mıdır, yoksa bu bir efsane midir bilinmese de bugün Bozkır'da böyle bir geleneğin izlerine dahi saha araştırmamız esnasında rastlayamadık.

Kız İsteme-Söz Kesme

Anadolu'da geleneksel toplumlarda evlenme girişimi “kız bakma”, “kız arama”, “kız soruşturma” ile başlar. Oğullarını evlendirmek isteyen aileler ilk önce yakın çevrelerinden, komşularından ve akrabalarından başlayarak gelinlik kız ararlar (Örnek 2014: 263). Yörede gelin adayı belirlemede erkek, gözünün gördüğü

gönlünün sevdiği bir kızı aile büyüklerine bildirmemişse evin söz sahibi hanımları uygun gördükleri bir kız ile oğlanı görüştürüp tanıştırlar. Evlenecek erkeğe kız aramak, kız bakmak için uygulanan bu yönteme “görücülük” ya da “görücüye çıkma” adı verilmektedir. Her iki tarafın da rızası alınınca kız isteme merasimlerine başlanır. Kız isteme, seçilen gelin adayını, önce yakın çevreye daha sonra da topluma onaylatmanın ilk adımıdır. İnsanlık tarihi boyunca evlilik kurumu, toplumsal normlar ve kanunlarla sürekli korunan özel bir kurum olmuştur (Yolcu 2014:182).

Her toplum kendine has normlarını geliştirerek âdet, inanç ve uygulamalarını üretmiştir. Bozkır veya köylerinde nadir de olsa kız istemeye davetsiz gidildiği de görülmektedir (KŞ3). Kız istemek için ziyarete gelen davetsiz misafir içeri alınır, sıradan bir şekilde ağırlanır. Kızını vermeye gönlü olmayan ev sahibi, gönülsüz oldukları için gelinlik çağına gelmiş kızına misafirleri için hizmet ettirmez. Kızın annesi misafirlere arkasını dönüp konuşur ve tekrar gelmesinler diye surat asar. Ancak kız evi tarafından bir davet olunmuşsa gelen misafirler hoş karşılanır, en güzel şekilde ağırlanır (KŞ2). Gelenler kızın yürüyüşünden, kahve ikramına, boyuna posuna, evinin temizliğine varıncaya kadar gözlem yaparlar. Hayırlı bir iş için geldiklerini söyleyen misafirlere kız tarafı hemen cevap vermez. Kız tarafı “Nasıpse olur, bir de kızın fikrini alalım.” gibi dünürü küstürmeyen sözlerle karşılık vermektedir. “Kız evi naz evi” anlayışı gereği erkek tarafı birkaç kez gelip gider. En sonunda kız tarafından söz alınır. Erkek tarafı bir Perşembe akşamı aile büyükleri ve varsa dünürücü başıyla birlikte kız istemeye giderler (KŞ3). Gelin adayı arama ritüeli kız isteme işlemi olumlu sonuçlanmışsa tamamlanır. Sonrasında aday aramanın tamamlandığı ve tespit edilen adayın gelin olacağına karşılıklı olarak topluma ilan edileceği, söz kesme adı verilen bir tören düzenlenir. Aynı zamanda bu ilan iki ailenin ön görüşmelerde kalın, mihr, takı, yeni evlenecek çiftin yaşayacakları yer vb. konular üzerinde de anlaşmaya varılmasının bir sonucudur. Aile yakınlarının dışında başka kişilerin de katıldığı söz kesme, töresel sözlü bir ahitleşmedir.

Nişan

Kız istenip söz kesildikten sonra artık sıra nişana gelmektedir. Nişan, kız istemeden sonra ve düğünden bir önceki aşamadır. Kıza talip olmanın, dünür gitmelerin olumlu sonuçlandığı evlenme yolunda gerçekleşen ve topluma açık olarak yapılan bir törendir. Uygulamalarda bazen nişan ve kına gecesinin birlikte yapıldığı da görülmektedir. Kız ve erkek tarafı aralarında uygun gördükleri bir gün kararlaştırıp eş dost yakın çevrelerini davet ederler. Nişan gününden önce gelinlik kıza hediyeler almak için köylerden Bozkır’a veya Konya’ya gidilmektedir. Buna esbap (asbap) bozma adı verilmektedir. Gelin kız için alınan hediyeler altın, takı, elbise vb. eşyalar paketlenir ve bohça içerisinde nişan gününde erkek tarafından seçilen kimseler vasıtasıyla türkülü, manili, sazlı-sözlü kız evine iletilir. Gelen bu hediye paketleri de nişanda misafirlerin huzurunda tek tek açılarak davetlilere gösterilmektedir. Nişan esnasında kadınlar kendi aralarında müzik eşliğinde veya içlerinden birinin söylediği şarkılarla oyunlar oynar. Özel hazırlanan yemişler ve şerbet ikramı yapılır (KŞ2, KŞ4).

Nişan ve Söz Kesme İle İlgili Bazı İnanmalar:

Yörede nişan ve söz kesme ile ilgili bazı inançlar günümüzde özellikle kadınlar arasında etkisini korumaktadır (KŞ2, KŞ3). Bu inançlardan bazıları şunlardır:

Kız evine gidildiğinde araya soğukluk girmesin diye soğuk su içilmez.

Nişan yüzüğünü anne-baba, kayınvalide-kayınbaba takarsa evlenecek gençlerin mutlu olmayacağına inanılır.

Dünürcü başı kız istemeye giderken işin tatlı sonuçlanması için cebinde tatlı şeyler taşır. Yine dünürcü başı gelinin koyun gibi uslu huylu olması için nişanda cebinde koyun giliği (tezek) taşır (Ülker 2003: 54).

Düğün

Yapılarına göre eski Konya düğünlerini Ali Yakıcı üç başlık altında ele almaktadır. Bunlar: Sade düğün, tas açma ve kına düğünüdür. Sade düğün evlenme gününden bir gün önce veya aynı gün aile içinde yapılmaktadır. Tas açma düğünü daha çok zengin aileler arasında yaygındır. Bu bazen evlenme haftasında olabileceği gibi bazen de on beş gün önce başlar. Misafirler getirdikleri “bırakıntı” adı verilen para ve altın gibi hediyeleri düğün evindeki büyükçe bir tasa bıraktıkları için bu düğüne tas açma adı verilir. Düğünler arasında daha yaygın olanı ise kına düğünüdür (Yakıcı 1992: 28).

Bozkır ve köylerinde düğünler, salon düğünleri ve ev düğünleri olarak iki farklı şekilde yapılmaktadır. Salon düğünleri kasaba ve köylerde yaygın değildir, neredeyse yoktur. Düğün, Cuma öğleden sonra kurban kesilerek bayrağın dama dikilmesi ile fiilen başlayıp Pazar yatsı namazına, damat katımına adar devam eder. Dama dikilen bayrak düğünün başladığına işarettir. Bayrak asmanın iki anlamı vardır. Bunlardan birincisi köyde düğün evinin yerini bildirir. İkincisi ise köy içinden ve dışından gelenler veya bir vesile ile oradan geçmekte olanlar, okuntu (davetiye) ulaşanların ve ulaşamayanların kısacası herkesin davet edildiği anlamını taşımaktadır. Dışarıdan gelen davetli misafirleri önce bayraktar evden uzak bir noktada bazen köyün girişinde karşılayıp düğün evine getirir. Bayraktar cumartesi sabah erkenden her evi bir bir dolaşarak şeker, ıslatılarak kavrulmuş nohut (tuzlu kara) vb. yiyeceklerle davet (buyruntu) eder. Konu komşu, eş dost, akrabaya yakınlığına ve statüsüne göre okuntular dağıtılmaktadır. Cuma öğleden sonra başlayan düğün Pazar damat (güveyi) katımına kadar çeşitli eğlence ve oyunlarla sürmektedir. Müzik, Bozkır düğünlerinin önemli bir parçasıdır. Düğün sahibinin ekonomik durumuna göre bu bazen bir Bozkır Ekibi’nden oluşmakta, bazen de org ve bağlamasından müteşekkil tek kişilik bir çalgı ekibinden oluşmaktadır. Bunun yanında halk arasında “Mevlidli” düğün diye tabir edilen düğünlerde müzikli eğlenceler yerine ilahi, Kur’an ve Mevlit okunmaktadır (KŞ1).

Düğün evinde Cuma gününden itibaren kazanlar kaynar, az da olsa erken gelen misafirler ve köyden gelenler için yemekler verilir. Gerçek düğün yemeği ise Pazar sabahından başlar ve öğlene kadar devam eder. Pazar günü yemek verilmeden önce kazanlar dualarla açılır, açılır ve garsonlara bahşişler verilir.

Düğünlerin Zamanı

Eskiden düğünler için bağ bozumu, harman sonu gibi hasatın yapıldığı, mahsulün satıldığı, işlerin bittiği zaman dilimi olan sonbahar mevsimi özellikle tercih edilmekteydi. Ancak bu durum günümüzün değişen ve gelişen ekonomik şartlarından dolayı geçerliliğini tam anlamıyla korumamaktadır. Günümüzde düğünler için daha çok yaz ayları tercih edilmektedir. İlçe ve köylerdeki nüfusun pek çok yakınının özellikle İstanbul ve Avrupa’da yaşaması nedeniyle tatil zamanı olan yaz mevsimi belirlenmektedir. Düğün zamanını kız ve oğlan tarafı belirlerken bağ-bahçe ve tarımla uğraşan halk hem işlerin bitmesini hem yakınlarının düğüne katılımını ve daha da önemlisi düğün yapacak parayı elde etmek için ekin, harman ve yetiştirdiği ürünlerin satımından elde edeceği geliri hesap etmektedir (KK1). Her düğün sahibi evinde düğün yapmamaktadır. Evlerin dışında salon düğünü olarak adlandırılan düğünler de yapılmaktadır. Köylerde düğün salonu bulunmadığı için Bozkır ilçe merkezi veya il merkezi salon düğünleri için mekân olarak seçilmektedir.

Düğünlerde genellikle damat tarafında hem gündüz hem de gece olmak üzere çeşitli eğlenceler düzenlenmektedir. Sazlı sözlü oyun havaları eşliğinde kaşık oyunları başta olmak üzere çeşitli yarışmalar da tertip edilmektedir. Damadın yakın arkadaşları, akrabaları ve nadir de olsa dışarıdan gelen davetliler bu oyunlara iştirak etmektedir. Gençler bu oyunların vazgeçilmez elemanlarıdır. Kadınların ve erkeklerin aynı ortamda oyun oynamaları toplum tarafından pek hoş karşılanmamaktadır. Yörede açık hava düğünü olarak yapılan ve uzun süren düğün ve evlenme geleneklerinde düğün sırasında birtakım eğlenceler, yarışmalar, oyunlar tertip edilmektedir. Düğün sırasında icra edilen bu oyunlar insanların bir arada geçirdikleri vakitleri eğlenceli hâle getirmektedir. Bu oyunların birçoğu düğünlerle özdeşleşmiştir. Düğünler dışında oynanmazlar. Bozkır ve köylerinde gerçekleşen düğünlerde düğün sırasında, gündüzleri, geceleri, kız evinde, oğlan evinde, gelin almaya giderken, gelin aldıktan sonra olmak üzere oynanan oyunlar tespit edilmiştir. Şimdi burada onlardan örnekler vereceğiz:

1.Küllü Goca Oyunu

Kaynak şahıslardan aldığımız bilgilere göre artık düğünlerde oynanmayan bir oyundur. Kaynak şahıslarımızdan Abdullah Apa bu oyunu çocukluk yıllarında gençlerin ve yetişkinlerin oynadıkları bir oyun olarak anlatmaktadır. Erkeklerden birisi kadın kılığına girer ve ortaya çıkar. Başka bir erkek de üzerine bağladıkları ile kendini yaşlı adam tipine büründürür. Bu kişi, uzun takma sakal takıp boynuna da kül dolu bir heybe asar. Küllü Goca'nın omzunda kül dolu heybesi ve kolunda genç bir kadın vardır (kadın kılığına giren erkek). Küllü kocanın görevi yanındaki kadını korumaktır. Kadına kimseyi yaklaştırmaz. Küllü Goca yanına yaklaşan olursa “Küllü goca!” diyerek kadını kaçırmaya çalışanların üzerine kül atar (Ceran, 1998: 185). Bunun başka bir varyantını deve oyununda da görmekteyiz. Deve oyununda deve kılığına giren kimse ve devenin sahibi vardır. Devenin sahibi yaklaşanların üzerine kül atarak devesini korumaya çalışmaktadır (KŞ1).

2. Bahçe Kurma

Yabancı bir köyden gelin almak kolay değildir. Kendi köyü dışından gelin getirmek masraflı ve zahmetli bir işe talip olmaktır. Ayakbastı parası ile iş bitmemektedir. Ayakbastı parası muhtar ya da ihtiyar heyeti tarafından köy dışına gelin giden kızların düğünlerinde damadın babasından köyün hayır işlerinde kullanılmak üzere alınan paradır. Bahçe kurma, oyunlaştırılmış renkli bir âdettir. Köyün gençleri köylerinden başka bir köye gelin gidince bu oyunu uygularlar. Gelin ve damadın aynı köyden olmasında bu gelenek uygulanmaz. Köyün gençleri gelin almaya gelen konvoyu karşılamak üzere köyün girişine yolun ortasına bir masa ve etrafına muhtar odasından getirdikleri sıra ve sandalyeleri koyarlar. Gençler, bu masanın üzerine gelen misafirlere ikram edilmek üzere çerez, baklava, lokum, şeker, üzüm vb. yiyecekler hazırlar. Gençlerin öncelikli amaçları damadın babasını ve onun misafirlerini güzel bir biçimde ağırlayarak “hoş geldiniz ve hayırlı olsun!” demektir. Karşılaştığı bu güzel karşılama töreninden sonra kayınpeder veya onu temsil eden kimse gençlere bahşiş vermektedir. Verilen bahşiş beğenilmezse gençler ve kayınpeder arasında sıkı bir pazarlık başlar. Aksi takdirde köye girmeleri için yol verilmez. Bahşişle mutlu olan gençler bahçe adını verdikleri masanın etrafında damadın babası ile birlikte müzik eşliğinde oynar. Oyunun arkasından bahçe dağıtılarak yol düğün konvoyuna açılır.

Metin Ergun doğum ve ölüm törenlerine nazaran evlenme uygulamalarında mitolojik uygulamaların daha fazla olduğuna işaret etmektedir (Ergun 2014: 61). Geleneksel kültür evliliği önemli bir geçiş ritüeli olarak kabul eder. Bu geleneğin kökeni Teleütlerdeki benzer bir uygulamaya kadar götürülmektedir. Teleütlerde düğün alayı damadın köyüne giderken “kendi” ve “yabancı” toprakların varsayılan sınırında duraklar, kurban adanır ve burada “ıdık tag”a (kutsal dağ) hitaben dualar edilir. Teleüt düğünlerinde gelin damat evine götürülürken dualar okunurdu. Mitik bir uygulama olan bu ritüelin mekânın sınırlarını geçme anında söylenmesi dikkat çekicidir (Lvova, vd. 2013: 50).

3. Bayrak Çalma

Anadolu düğünlerinde düğüne başlama günü farklı olmakla birlikte düğün bayrağın dikilmesiyle başlar. Düğün sahibinin büyükleri, köyün imamı ya da Kur’an okuyabilecek bir kişi başta olmak üzere damadın yakın arkadaşları ve akrabaları oğlan evinde toplanarak dualarla, bazen kurban keserek bayrağı dama dikerler (Bozyiğit 1987: 78). Anadolu’nun birçok yerinde var olan bu gelenek Bozkır ve çevresinde yaşamaktadır. Düğün evinin belirlenmesi için oğlan evinin damına bayrak çekilmesi, bayrağı görenin davetli olsun olmasın düğüne gelmesini sağlamak içindir (Ataman 1992: 86). Bayrak, düğün sahibinin onurudur. Bayrak düğün olan köyde, mahallede, sokakta düğün sahibinin evini işaret etmektedir. Düğün bayrağı, okuntu (davetiye) alamayan veya bir vesile ile köyden gelip geçen yabancıların bile düğüne davet edildiğinin de sembolüdür. Düğünlerde iki tane bayraktar olur. Biri asıl bayraktar olurken diğeri onun yardımcısıdır. Bayraktar, TDK sözlükte bayrağı taşımakla görevli kimse (Türkçe Sözlük 2009: 228) olarak tarif edilirken Derleme Sözlüğünde düğünü idare eden kimse (Derleme Sözlüğü/C.I

2009: 583) olarak tarif edilmektedir. Bayraktarın bayrağı korumanın ve düğünü idare etmenin yanında başka görevleri de vardır. Bu sebeple sürekli bayrak başında nöbet tutamazlar. Düğüne gelen misafirlerle ilgilenmek ve düğün sahibinin vereceği başka vazifeleri yerine getirmek gibi diğer vazifeleri de vardır. Bayraktar ne iş yaparsa yapsın gözü kulağı bayrakta olmalıdır. Bayrağı sahihsiz gören gençler, bayrağı indirmeyi başarmışlarsa bayrağı saklarlar. Sonra haber gönderdikleri bayraktar ile çetin bir pazarlığa tutuşurlar. Bayrağı bir an evvel dama yeniden dikmek zorunda olan bayraktar çaresiz isteklerini kabul eder. Ağır taleplerde ise ya bir uzlaştırıcı devreye girer ya da kavga kaçınılmaz olur.

4.Nişan Atma

Düğüne katılan yetişkin erkekler tarafından oynanmaktadır. Oyun yeri oğlan evidir ve gelin almaya gitmeden önce testi, kütük vb. bir hedefe ateş etmek suretiyle oynanır. Tehlikeli bir oyun olduğu için kimsenin zarar görmemesi için uygun bir alan seçilmektedir. Belirlenen alanın uygun bir yerine nişan tahtası dikilir ya da testi konulur. Hedefi vuran atıcılar düğün sahibinden bahşiş kazanırlar. Alınan bahşişler para olabileceği gibi horoz, koyun, keçi vb. mükâfatlar da olabilir (KK1).

5.Gülle Atma

Bu oyun düğündeki yetişkin erkekler arasında oynanmaktadır. Bazen büyüklerini taklit eden çocukların da kendi aralarında bu oyuna benzer oyunlar oynadıkları görülmektedir. Gençler, güllere benzeyen ağır bir taşı en uzağa atmak için birbiri ile yarışır. Taşı en uzağa atan kimse yarışın kazananıdır. Birinci olan kişi damadın babasından ödülünü veya bahşişini alır.

6.Damadı veya Damada Ait Bir Eşyayı Kaçırma

Damat, düğün günü sağdıç ile beraber tıraş edilir ve sonrasında da dualarla elbiseleri giydirilir. Eskiden damadın elbise merasiminden sonra dinî nikâh kıyılmakta ve burada otuz iki farz sorulmaktaydı. Damat bu dinî sorulara cevap verinceye kadar nikâh kıyılmazdı. Sağdıçlar, damadı bu sınava hazırlaması için damadın evli arkadaşları arasından seçilmektedir. Sağdıç sadece bunları öğretmekle görevli değil aynı zamanda damadı koruyup kollamakla da görevlidir. Sağdıç, damadı ve damadın eşyalarını, kaçırmak isteyenlerden korur. Damadı kaçıramayanların son umudu Pazar yatsı namazındadır. Yatsı namazına camiye giden sağdıç ve damat, camiden ayakkabısını varsa başka eşyasını çaldırmamaya gayret eder. Bu oyunu uygulayıcıların amacı damada ait bir eşyayı götürüp karşılığında sağdıçtan bahşiş istemektir (KŞ4).

Uygulamalar ve İnanmalar

Bozkır ve köylerindeki düğün geleneklerinde gelinin yabancılığını ortadan kaldırmaya ve “kendi” insanı hâline getirmeye yönelik törenler, inançlar ve ritüellerin ortaya çıktığı görülmektedir. Anadolu’nun pek çok yöresinde görülen bu tip uygulamalar eski Türk geleneklerinde gelinin “yabancılığını” gidermek amacıyla yapılmış olan saçların, kesilen kurbanların, okunan duaların izlerini taşımaktadır. Evlenme evrelerinde ortaya konan inanç ve uygulamalar neticesinde gelin, “yabancı” olduğu bir topluluğa (aile) dâhil olarak yeni ailesi için “tanıdık/kendi” olmaya başlarken gelin çıktığı baba ocağı için “yabancılık”

başlamaktadır (Ergun 2014: 66). Mitik inançların topluma bıraktığı birtakım izler evlilik aşamaları ile karşımıza çıkan inanç ve uygulamalarda kendini göstermektedir. Gelin, damat evine geldiğinde ev iyeleri, ata ruhları ve doğada bulunan körmöslerin olası gazabından duyulan korkular da bazı uygulamaları beraberinde getirmiştir. Bu sebeple gelin baba ocağından, damat evine giderken veya yeni evine geldiğinde uygulanmakta olan sakınmalar dikkat çekmektedir. Örnek olarak gelinin yüzünün duvakla kapatılmasını verebiliriz. Duvakla kapatılan gelinin yüzünü kimse göremez. Duvak, gelini yakınlarından veya uzaktan gelecek tehlikelere karşı korumaya almanın sembolik bir karşılığıdır. Gelin damat evine gelince evde yapılan uygulamalar ile gelin, ev iyeleri ve ata ruhları arasındaki “yabancılık” giderilmektedir (Yolcu 2014: 276). Ayrıca yabancıların veya kendinden olanların “nazar”ından sakınmak için uygulanmaktadır. Geleneksel aile yapılarının hâkim olduğu toplumlarda doğum ve ölüm gibi geçiş dönemi eşiklerinde yeni âleme hazırlık-kaçınma amaçlı ritüel ve büyüsel işlemler yapılmaktadır. Nohut, kuru üzüm, buğday, metal para vb. karışımlardan oluşan çerez tabağı gelin damadın evine gelince attan/arabandan inerken gelinin başına doğru serpilir. Sembolik anlamlar taşıyan ürünler üzerinden insan yaşamı arasında bir benzerlik kurulmaktadır. Bu uygulama ile bolluk, bereket, tatlılık ve neslin devamını sağlayacak üretkenlik, yörede yetişen kıymetli ürünler üzerinden kültürel sembolik kodlar oluşturulmaktadır. Geçiş döneminin bir parçası olan evlenme için de benzer amaçlı pratikler ve inançlar tespit edilmiştir. Bunlardan bazı örnekler aşağıda verilmiştir:

Gelin oğlan evine geldiğinde arabadan inmez². İndirmelik ister. Kayın babası tarla, koyun, keçi, dana, inek gibi doğumla üreyerek çoğalan bir hayvanı bahşiş (indirmelik) verir. Çünkü verilenler gibi gelinin de geldiği evi bereketlendireceğine ve soylarını devam ettireceğine inanılır.

Damat gelin inince, damdan bir kabin içine konan metal para, buğday, şeker karışımı serpilerek gelinin aileye tatlılık bolluk ve bereket getireceğine inanılır.

Gelin yeni evine gelince içi su dolu testi gelinin önüne konur ve gelin tarafından kırılması beklenir. Buradaki amaç karı-kocanın hayatı su gibi berrak ve akıcı olmasının temennisidir. Testiyi kıramayan gelinin beceriksiz olacağına inanılır ve ayrıca gelinin cesareti de ölçülmüş olur.

Kayınvalide, hazırladığı yağ ve balı geline verir. Yeni evine gelinlikle giren gelinden bunları kapı eşiğine sürerek eve girmesini ister. Burada eşiğin kutsallığının yanında geline el veren kayınvalide de dikkat çekmektedir. Bu sebeple halk arasında gelin, “kaynananın toprağı” olarak kabul edilmektedir. Bundan maksat gelinin dili tatlı olsun, yağlı ballı muhabbet dolu bir hayat sürsün inancıdır.

Gelin geldikten sonra damat ona eve kadar eşlik eder. Ardından gelini eve bırakan damat sağdıç tarafından başka bir eve götürülür ve cemaatle camide yatısı namazı kıldıktan sonra “güveyi katımı”na kadar eve gelmezler. Oğlan evine gelen

² Gelinler, geçmişte at ile baba evinden götürülmekteydi. Katırın zürriyeti olmadığı için gelinin de zürriyetsiz olacağına inanıldığından gelin katıra bindirilmezdi.

gelinin kucağına özel seçilmiş genellikle erkek bir bebek verilir. Böyle yapılıncı gelinin doğacak çocuğunun verilen bebeğe benzeyeceğine inanılır. Gelin kucağına verilen bebeğin annesine çeyizinden bir hediye veya para, elbise vb. hediyeler verir.

Kız evine düğün konvoyu tarafından gelin alınmaya gidildiğinde bayraktar en öndedir ve kız evine ulaştığında bayrağı kız evinde uygun yüksek bir yere diker. Kızın babasından ya da yakın akrabalarından bahşiş almadan çıktığı yerden inmez. Bu hediyeler havlu, elbise, para gibi farklı nesnelere olabilir.

Kız evinden gelin almaya gelen oğlan evi büyüklere kilitli bir kapı ile karşılaşırlar. Bu kapı kızın yakın akraba veya arkadaşları tarafından kilitlenmiştir. Bahşiş alınmadan kapı açılmaz. Bu ritüeller tamamlandıktan sonra gelin babasının evinden çıkarken kötü huyların burada kalsın diye kapının arkasına tükürür.

Gerdek gecesi damat tarafından atılan iki el ateş gelinin bakireliğini ve her şeyin yolunda gittiğini ifade eder. Beklenmedik bir durumla karşılaşırsa eskiden gelin, eşeğe ters bindirilip babasının evine gönderilir (Tosun, 2003: 326) veya kız evinden gelen baklava tepsisinin ortası yuvarlak bir şekilde boşaltılarak tepsi geri gönderilir.

Eskiden gelinin başına uğur getirmesi ve aile hayatının aydınlık olması için ayna takılmaktaydı.

Gelin kapıdan girerken seccade serilir eğer gelin seccadeyi toplayarak girerse terbiyeli ve kabiliyetli, dürmeden girerse kabiliyetsiz olduğuna inanılır (Ülker, 2003: 61).

SONUÇ

Düğünler geçmişten günümüze sosyal hayatın içinde varlığını canlı bir biçimde sürdürmektedir. Düğün merasimleri birlik-beraberlik, kaynaşma ve dayanışma gibi sosyal dokuyu oluşturan işlevlerinin yanında eğlence fonksiyonu da yerine getirmektedir. Hem İslamî inancın hem de İslam öncesi Türk inançlarının izlerini yansıtan geleneksel düğünlerimiz ortak kültür kodlarımızı barındırmaktadır. Kırsal kesimlerde gerçekleşen düğünler, salon düğünü diye tabir edilen kent merkezlerinde düzenlenen düğünlere nazaran katılımın daha fazla olduğu, eğlencenin ve oyunların daha çeşitli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca ilçe merkezinde yapılan düğünlerde görülen geleneksel değişimlerin köy düğünlerinde daha az olduğu tespit edilmiştir. Köylerde yapılan düğünlerde belli değişikliklere rağmen birçok gelenek ve görenek hâlâ canlılığı korumaktadır.

KAYNAKLAR

- Artun, Erman (2011), Türk Halkbilimi, Adana: Karahan Kitabevi.
Ataman, Sadi Yaver (1992), Eski Türk Düğünleri ve Evlenme Rit'leri, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Bozyiğit, Ali Esat (1987), “*Düğünlerimizde Bayrak Geleneği*”, III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, C. IV, s. 67-84, Ankara: HAGEM Yayınları Başbakanlık Basımevi.

Ergun, Metin (2014), “*Düğün Kavgalarının Mitolojik Kökenleri*”, Millî Folklor, S. 101, s.60-72.

Çobanoğlu, Özkul (2003), *Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Derleme Sözlüğü (2009), C.I, Ankara: TDK Yayınları.

Emiroğlu, Kudret; Aydın, Suavi (2003), *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Lvova, E. L.; vd (2013), *Güney Sibirya Türklerinin Geleneksel Görüşleri Kainat ve Zaman Nesnelere Dünyası*, (çev. Metin Ergun), Konya: Kömen Yayınları.

Örnek, Sedat Veyis (2014), *Türk Halkbilimi*, Ankara: Bilgesu Yayınları.

Tosun, Bekir (2003), *Tarihte Bozkır ve Çevresi Taşbası*, İstanbul: Eren Yayın Dağıtım.

Türkçe Sözlük (2009), Hzl. Şükrü Halûk Akalın- vd., 10. Bsk., Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Ülker, Ali Ulvi (2003), *Kültür Diliyle Bozkır*, İstanbul: Bozkır Çevresi ve Köyleri Yardımlaşma Derneği Kültür Serisi Yayınları.

Yakıcı, Ali (1992), “*Anadolu Düğün Geleneğinin Sosyal Hayata, Sanata ve Edebiyata Etkisine Dair*”, Millî Folklor, S. 13, s. 28- 31.

Yeşil, Yılmaz (2014), *Türk Dünyasında Geçiş Dönemi Ritüelleri (Doğum-Evlenme-Ölüm Gelenekleri)*, Ankara: TC Eskişehir Valiliği Yayınları.

Yolcu, Mehmet Ali (2014), *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*, Konya: Kömen Yayınları.

Elektronik Kaynak:

Bozkır Kaymakamlığı

http://www.bozkir.gov.tr/default_B0.aspx?content=199erişim tarihi 20.04.2016

Kaynak Şahıslar (Sözlü Kaynak):

KŞ1: Abdullah Apa, Emekli Öğretmen, 72, 01.05.2016

KŞ2: Fadime Coşkun, ilkokul, 57, 18.02.2015

KŞ3: Keziban Çiçek, okuryazar değil, 80, 18.02.2015

KŞ4: Ayşe Gündüz, okuryazar değil, 63, 18.02.2015

ADİYAMAN MÜZESİ'NDEN NEOLİTİK DÖNEME AİT BİR KADIN HEYKELCİĞİ

A FEMALE FIGURINE FROM NEOLITHIC PERIOD AT ADİYAMAN MUSEUM

ЖЕНСКАЯ СКУЛЬПТУРА ЭПОХИ НЕОЛИТА В МУЗЕЕ АДЫЯМАНА

Fehmi ERARSLAN* -Bahattin ÇELİK**

ÖZ

Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem ve Çanak Çömlekli Neolitik Dönem'de sık sık karşımıza çıkan kadın heykelcikleri genelde taştan veya pişmiş topraktan yapılırlar. Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ndeki Neolitik topluluklar, kadın heykelciklerini dönemin başından itibaren kalıplaşmış bir stilde tasvir ederler. Erken dönemden itibaren karşımıza çıkan bu tarz tasvir şeklinin en belirgin özelliği, kadın heykelciklerinin elleri ön tarafta birleştirilmiş şekilde ve oturarak tasvir edilmeleridir. Adıyaman Müzesi'nde bulunan kadın heykelciği de tasvir şekli itibarı ile benzer özellikler taşımaktadır. Bu çalışmada, Neolitik Dönem'de kadın heykelciklerinin genel özellikleri ile tasvir edilme şekli üzerinde durulacak ve Adıyaman Müzesi'nde bulunan kadın heykelciği hakkında bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kadın Heykelcikleri, Göbekli Tepe, Mezraa Teleilat, Çanak Çömleksiz Neolitik Dönem, Çanak Çömlekli Neolitik Dönem, Adıyaman Müzesi

ABSTRACT

The female figurines often encountered at the Pre-Pottery Neolithic Period and Pottery Neolithic Period are predominantly made of stone or terra-cotta. The Neolithic societies in Southeastern Anatolia Region depict the female figurines in a stereotyped style starting from the beginning of the period. The most prominent feature for this form of depiction encountered in the early period is that the female figurines are depicted in sitting position with hands joined in the front side. The female figurine on display at Adıyaman Museum also features similar depiction characteristics. This study shall dwell on the general characteristics and the depiction style of the female figurines in the Neolithic Period and shall give information on the female figurine on display at Adıyaman Museum.

* Adıyaman Museum Directory, ADİYAMAN, e-mail: ferarslan@mynet.com

** Ardahan University, Archaeology Department, ARDAHAN.

bahattin@ardahan.edu.tr

10.17498/kdeniz.355482

Key Words: Female Figurines, Göbekli Tepe, Mezraa Teleilat, Pre-Pottery Neolithic Period, Pottery Neolithic Period, Adiyaman Museum

АННОТАЦИЯ

При исследовании эпохи раннего каменного века и керамического века неолита часто встречаются женские скульптурные изделия, изготовленные из камня или обожженной глины. В юго-восточной части Анатолии найдены женские скульптурные фигурки, принадлежащие эпохе неолита. Следует отметить, что изделия этого периода отличаются особым стилем работы. Наиболее отличительной особенностью такого рода изображений, появившихся в ранний период, является то, что женские фигурки изображены в сидячем положении с соединенными руками перед собой. Женская статуя, которая находится в Музее Адьямана, выдержана в таком стиле. В данном исследовании сделаны попытки выявить общие характеристики женских скульптурных фигурок неолитического периода, хранящие в Музее Адьямана.

Ключевые слова: статуя женщин, Гёбекли Тепе, Мезраа-телеалат, ранний неолитический период, керамический век, Музей Адьямана.

Introduction

The Neolithic period female figurines in the Near East appear for the first time at 10 thousand B.C. as made of stone and depicted in a schematic manner (Lesure 2011, 161-162). Terra-cotta female figurines depicted in sitting position, on the other hand, are encountered at Netiv Hagdud at 9 thousand B.C. (Bar-Yosef et al. 1991, 416-417, fig 13). The female figurines depicted in sitting position are then encountered at the centers in all regions after this period. In particular, terra-cotta figurines have been acquired in large quantities at Tell Aswad in Syria (Contenson 1995: fig.126.12,17,20,22; fig. 127. 2.5.15; fig. 128.1,4,9,10). The female figurines also appear at Mureybet in Syria at early Pre-Pottery Neolithic Period (Cauvin 2000, fig.7-8). Another similar find has also been discovered in Iran from early layers of Jarmo settlement (Morales. 1982, 378, Fig. 156.2-4; Fig. 160.8a-b). In the Southeastern Anatolia Region that offer similar finds with the Syria region, on the other hand, plenty of female figurine depictions are available at the Neolithic Period societies that emerge as the first settled societies in the region. The female figurine on exhibit in the collection of Adiyaman Museum and indicated to be discovered near Besni presents identical characteristics with the female figurines we encounter in the Neolithic Period. This figurine is an artifact that we came upon commonly at the last phase of the Pre-Pottery Neolithic Period in terms of style characteristics. The most identical counterparts of the figurine are encountered in Mezra-Teleilat settlement.

Only one figurine depicting a woman has been acquired from the excavations at Göbekli Tepe until today (Schmidt 2006, 235-237; 2010, 246-247, fig. 13). Rather male figurines were unearthed from Göbekli Tepe and similar cult centers

(Çelik 2011,242-243, fig.16; 2007, fig.4; 2000, fig.2). Nevertheless, female figurines are also discovered in addition to the male figurines at Nevalı Çori, a center that feature both a cult area and a civilian settlement (Morsch 2002, Pl.1 – Pl.2). There is a generally accepted notion that the role of the male members of the society is more significant in the society than the role of the women during the Pre-Pottery Neolithic Period due to intensive hunting-gathering activities. One of the most prominent factors in support of this notion is the presence of human or animal figurines or reliefs depicting the male organ. The male statues with phallus discovered at Göbekli Tepe, Yeni Mahalle, Karahan Tepe and Harbetsuvan Tepesi also supports such notion. Another problem is that the female figurines are depicted with similar style since the early period. The female figurines with identical features rather encountered at the Neolithic settlements in Syria, Iraq, Iran and Anatolia suggest that such figurines might belong to a mother goddess.

Adıyaman Figurine

The female figurine at Adıyaman Museum is a figurine made of pebble commonly found in Adıyaman region (Figure 1a-f). The figurine is almost 12 cm in height, 13 cm in length and 8 cm in width. The figurine is discovered as intact. The head, shoulder and back of the figurine in sitting position is slightly inclined backwards, thus allowing the hip to protrude outwards. There is no hip separation line at the hip of the figurine, but the backbone is depicted by carving a slightly leftward curling groove on the back. The feet are integrated in cylindrical form and bears no details. The ears, nose and chin details are prominent at the head part of the figurine. At the body part, the arms are twisted from the elbows and combined at the front side of the figurine, and the hands and the breasts are depicted as joined together. However, a deep groove is carved in order to distinguish the hands and breasts.

The most important find spot with direct resemblance to the Adıyaman female figurine is Mezraa-Teleilat settlement. Most of the female figurines discovered at this settlement are depicted in sitting position with arms folded to the front side of the body (Özdoğan et al. 2001, Pic. 14). These figurines present great similarities with Adıyaman figurine in terms of dimension and depiction style (Özdoğan et al. 2004, 240-241, Pic. 5, Drawing 1-2). Mezraa-Teleilat figurines are also made of stone, depicted in sitting position and with feet depicted in cylindrical structure as is the case of Adıyaman figurine. Their head section feature only the nose, ears and chin details. Some of the figurines' eyes have not been hollowed or don't have arms (Özdoğan et al. 2004, Drawing 1.1).

Evaluation and Conclusion

In conclusion, female figurines depicted with similar characteristics appear throughout Near East. A figurine similar to these female figurine is in Adıyaman Museum and it's been acquired through purchase by Adıyaman Museum with inventory number 2106. The most important feature of Adıyaman figurine is that the figurine is made of stone and is acquired as intact. Therefore, it is possible to observe all details of the figurine. With respect to its style, Adıyaman figurine should be dated to 7800-8000 B.C. due to its similar characteristics that resemble

the female figurines acquired from layer IIIC, one of the transition phases of Merzaa-Teleilat between Pre-Pottery Neolithic and Pottery Neolithic Period. The settlement where this figurine is discovered most probably accommodates culture layers from Neolithic period. This very detailed figurine from Neolithic Period is a significant find as it indicates existence of settlements from Pottery and Pre-Pottery Neolithic period in Adıyaman region.

REFERENCES

- BAR-YOSEF, O., A. GOPHER, E. TCHERNOV and MORDECHAI E. KISLEV, (1991) "Netiv Hagdud: An Early Neolithic Village Site in the Jordan Valley." *Journal of Field Archaeology*, Vol. 18, No.4, 405-424.
- CAUVIN, J. (2000) *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*. Cambridge Üniversitesi Basımı, New York.
- CONTENSON, H. de (1995) *Aswad et Ghoraiyé. Sites Néolithiques en Damascène (Syrie) aux IX^{ème} et VIII^{ème} Millénaires Avant L'ère Chrétienne*. Beyrut.
- ÇELİK B. (2000). "A New Early Neolithic Settlement in the Center of Sanlıurfa, Turkey." *Neo-Lithics* 2(2-3): 4-6.
- ÇELİK, B. (2007). "Sanlıurfa-Yeni Mahalle Balıklıgöl Höyüğü.", *Anadolu'da Uygarlığın Dogusu ve Avrupa'ya Yayılımı, Türkiye'de Neolitik Dönem, Yeni Kazılar, Yeni Bulgular*. (Eds.) M. Özdoğan ve N. Basgelen, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul: 165-178.
- ÇELİK, B. (2011). "Karahana Tepe: a new cultural centre in the Urfa area in Turkey." *Documenta Praehistorica* Vol. XXXVIII, 241-253.
- LESURE, R. G. (2011) *Interpreting Ancient Figurines, Context Comparison and Prehistoric Art*. Cambridge Üniversitesi Basımı, New York.
- MORALES, V.B. (1982) "Jarmo Figurines and Other Clay Objects." *Prehistoric Archaeology Along the Zagros Flanks* (Eds. L.S. Braidwood, R.J. Braidwood, B. Howe, C.A. Reed and P.J. Watson), Şikago Üniversitesi Oriental Enstitüsü, Sayı. 105, Chicago Illinois, 369-424.
- MORSCH, M.G.F. (2002). "Magic Figurines? Some Remarks About the Clay Objects of Nevalı Çori" *Magic Practices and Ritual in the Near Eastern Neolithic. Studies in Early Near Eastern Production, Subsistence, and Environment* 8. (Eds.) H.G.K. Gebel, B. Dahl Hermansen ve C. Hoffmann Jensen, Berlin, 145-162.
- ÖZDOĞAN, M., N. KARUL and A. AYHAN (2001) "Mezraa-Teleilat 1999 Yılı Çalışmaları." *22. Kazı Sonuçları Toplantısı. 22-26 Mayıs 2000 İzmir*. 1. Cilt, Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, Yayın No. 2529/1, Ankara, 165-180.
- ÖZDOĞAN, M., N. KARUL and E. ÖZDOĞAN (2004) "Mezraa-Teleilat Höyüğü 4. Dönem Çalışmaları." *25. Kazı Sonuçları Toplantısı. 26-31 Mayıs 2003*

İzmir. 2. Cilt, Kültür Bakanlığı Milli Kütüphane Basımevi, Yayın No. 2997/2, Ankara, 235-244.

SCHMIDT, K. (2006). *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe.* Münih.

SCHMIDT, K. (2010). "Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs.", *Documenta Praehistorica* Vol. XXXVII, 239-254.

Acknowledgements

We would like to express our gratitude to the staff in Adıyaman Museum, to Turkish Historical Society, to İffet Özgönül from Peten Turizm and to Dr. Mahmut Tolon for their contributions to our research.

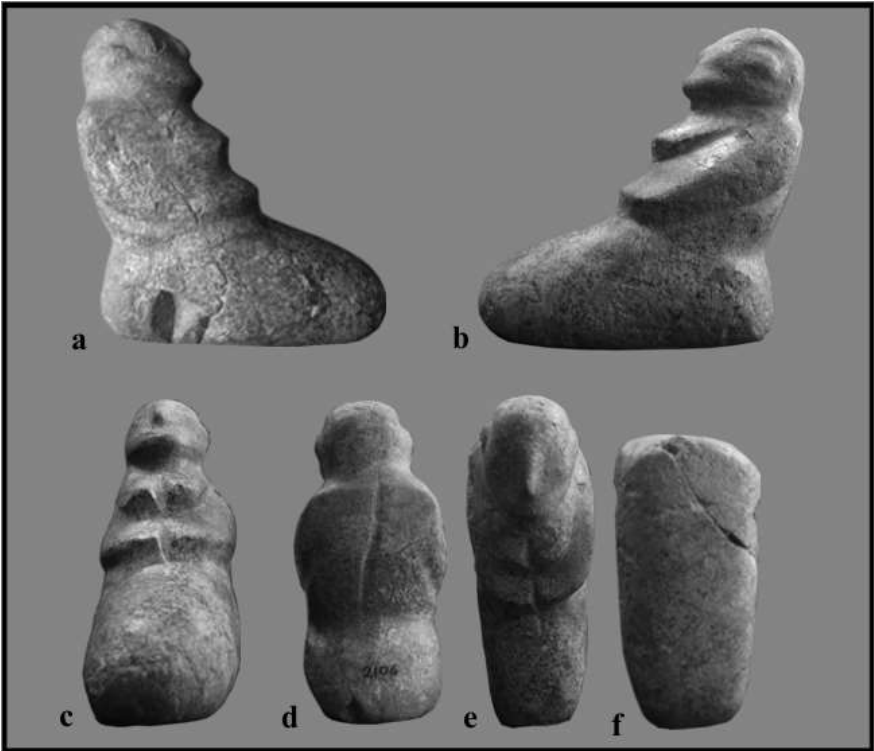


Figure 1: The female figurine made of pebble at Adıyaman Museum.

ŞANLIURFA İLİ YÜZEY ARAŞTIRMASI, 2017

ARCHAEOLOGICAL SURVEY IN ŞANLIURFA PROVINCE, 2017

ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛЬЕФА МЕСТНОСТИ ОКРЕСТНОСТЕЙ ШАНЛЫУРФЫ, 2017

Bahattin ÇELİK*

ÖZ

Şanlıurfa Merkez ilçesi sınırları içerisinde bulunan bölgede 2013 yılından bu yana Prehistorik dönemler ile ilgili yüzey araştırması yapılmaktadır. Yüzey araştırmalarına 2017 yılında da devam edilmiş, Neolitik, Paleolitik merkezler ve tuzak alanları tespit edilmiştir. 2017 yılında Neolitik döneme ait yerleşimler arasında tespit edilmiş en önemli ve büyük boyutlu yerleşim Tepehan Höyük'tür. 112 dekarlık alanı ile bölgede yer alan Göbekli Tepe, Karahan Tepe ve Ayanlar Höyük'ten sonra dördüncü büyük höyük olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun dışında 2017 yılında Geç Roma dönemine ait pek çok yerleşim de tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şanlıurfa, Neolitik Dönem, Tepehan Höyük, Göbekli Tepe, Karahan Tepe, Ayanlar Höyük, Paleolitik Dönem, Tektek Dağları.

ABSTRACT

The area surveyed for prehistoric periods since 2013 is within the boundaries of Şanlıurfa Central District. Neolithic, Paleolithic centers and trap areas were discovered in the area, as a result of 4 years of surface survey. Tepehan Mound is the most important and large-scale settlement among the Neolithic settlements discovered in 2017. Tepehan Höyük with its 112 decares area is the fourth largest mound after Göbekli Tepe, Karahan Tepe and Ayanlar Höyük, which are all located in the area. In addition to this, in 2017 many settlements belong to Late Roman have been identified.

Key Words: Şanlıurfa, Neolithic Period, Tepehan Höyük, Göbekli Tepe, Karahan Tepe, Ayanlar Höyük, Paleolithic Period, Tektek Mountains.

АННОТАЦИЯ

С 2013 года в центре Шанлыурфы и близлежащих ее районах ведутся исследования доисторического периода. В 2017 году продолжается изучение рельефа поверхности, проводится анализ поселений эпохи неолита и

* Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü,
Yenisey Kampüsü, 75000-ARDAHAN.
bahattincelik@ardahan.edu.tr
10.17498/kdeniz.357609

палеолита. В 2017 году значимым исследованием является анализ самого большого поселения на Кургане Тепехан периода неолита. На 112 гектарах земли находятся Гёбекли Тепе, Карахан Тепе и курган Айналар, а теперь к ним добавился еще один огромный курган. Также в 2017 году были проведены исследования позднего Римского периода.

Ключевые слова: Шанлыурфа, эпоха неолита, курган Тепехан, Гёбекли Тепе, курган Айналар, эпоха палеолита, горы Тектек.

Giriş

2017 yılı yüzey araştırması, 2013, 2014, 2015 ve 2016 yılında olduğu gibi yine aynı bölgede, Şanlıurfa'nın doğusunda yer alan *Tektek Dağları* içerisinde bulunan köylerde ve kırsallarında gezilerek açık hava istasyonları, yamaç yerleşimleri, kaya altı sığınakları, mağaralar, höyükler ve tuzak alanları araştırılmıştır¹.

Yüzey araştırmasında ilk olarak Şanlıurfa merkez ilçesinin güneydoğusunda ve kuzeyinde yer alan ve kent merkezine yaklaşık 50-80 km arasında değişen mesafelerde, yüzey araştırması alanına giren bölgelerde gezilerek Neolitik dönem ve öncesi dönemlere ait en eski dönemlerden itibaren kullanılmış yerler araştırılmıştır. 2017 yılında yapılan araştırmalar sonucunda 24 arkeolojik buluntu yeri saptanmıştır. Araştırılan yerler, Tektek Dağları bölgesi ve bu bölgenin güneydoğusunda ve kuzeyinde bulunan söz konusu köy ve mezralarda yer alan arkeolojik alanlardır. Bunlar sırasıyla; 1- Ağızhan Höyük (Resim 1), 2- Ağızhan Köyü Taş Yapısı (Resim 2), 3- Kuyucak Köyü Tepehan Mevkii (Resim 3), 4- Avaşa Köyü Çisemel Humur Güneydoğu Mevkii Paleolitik İşlik Yeri (Resim 4), 5- Avaşa Köyü Çisemel Humur Mevkii (Resim 5), 6-Mabuda Köyü Batı Mevkii (Resim 6), 7- Halime Köyü Güneybatı Mevkii Tuzak Alanı (Resim 7), 8- Sarpdere Köyü Minzile Cimel Mevkii Tuzak Alanı (Resim 8), 9- Büyük Salkımlı Köyü Yamaç Yerleşimi (Resim 9), 10- Kavakbaşı (Anzeli) Köyü Kantar Mevkii (Resim 10), 11-Sarıtaş Köyü Asridağ Mevkii Yamaç Yerleşimi (Resim 11), 12-Sarıtaş Köyü Asridağ Mağara Mevkii (Resim 12-13), 13-Sarıtaş Köyü Mağara Mevkii (Resim 14-15), 14- Büyük Senemağara Taş Yapısı (Resim 16-17), 15- Büyük Senemağara Kuzeybatı Mevkii Tuzak Alanı (Resim 18), 16- Büyük Senemağara Güney Mevkii Tuzak Alanı (Resim 19), 18- Büyük Senemağara Kuzeybatı Mevkii Kaya Yazıtları (Resim 20-21), 17- Büyük Senemağara Batı Mevkii Tuzak Alanı (Resim 22), 19- Dikme Köyü Tuzak Alanı (Resim 23), 20- Üçkonak Köyü Tuzak

¹ T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü'nün izni, Türk Tarih Kurumu Başkanlığı, Şanlıurfa Eyyübiye İlçesi Belediye Başkanı Mehmet Ekinci ve Ardahan Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projesi'nin katkıları ile gerçekleştirdiğimiz Şanlıurfa İli, Merkez İlçesi sınırları içerisinde kalan kırsal alanlardaki Neolitik dönem ve öncesi çağlara ait yüzey araştırması, 14.08.2017 tarihinde başlamış, 27.08.2017 tarihinde sona ermiştir. 2017 yılı çalışmaları, bakanlık temsilcisi Abdullah Taş ile birlikte Harran ve Ardahan Üniversitesi Arkeoloji Bölümü öğrencilerinin katılımıyla gerçekleştirilmiştir. 2017 yılı araştırmalarına katıldıkları için Arkeoloji Bölümü öğrencileri; Mehmet Akarslan, Baran İrim, Sümeyra Emer, Gamze Ayçiçek, Gülşah Gülçek ve Serap Akkuş'a çok teşekkür ederim.

Alanı (Resim 24), 21- Eğerkıran Köyü Mezarlığı (Resim 25), 22- Gümüştaş Köyü Tapan Mevkii (Resim 26-27), 23- Aşağı Varlıca (Abbasi) Köyü Kuzeybatı Mevkii (Resim 28) ve 24- Aşağı Komat Köyü Güney Mevkii (Resim 29) isimli yerlerdir.

Tektek Dağları'nda yapılan incelemelerde pek çok tuzak alanı tespit edilmiştir. Şanlıurfa Tektek Dağları bölgesinde yer alan köylerde ve köy sınırlarını içeren alanlarda yürütölmüş olan yüzey araştırması 14.08.2017-27.08.2017 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir.

Şanlıurfa Merkez ilçede gerçekleştirilen Neolitik Dönem ve Öncesi Yüzey Araştırması sonucunda tespit edilen höyükler, yamaç yerleşimleri ve tuzak alanları detaylıca araştırılıp malzemeleri değeriendirilip, GPS ile koordinatları ve ölçüleri alınmıştır. Bazı sitlerin kaçak kazılar nedeniyle tehlike altında oldukları, bunların çok yakın zamanda kültür tabakaları ile birlikte tümüyle yok olacakları sonucuna varılmıştır. Ayrıca yamaç yerleşimlerinin çoğunun tarım alanına dönüştüröldüğü, yerleşimlerdeki temel taşlarının alındığı veya yerleşimin kenarlarına itilmiş olduğı gözlenmiştir.

2017 Yılında Tespit Edilen Arkeolojik Alanlar

Ağızhan Höyük

Araştırmanın ilk gününde gezilen köylerden biri olan ve Şanlıurfa'nın 35 km kuzeyinde yer alan Ağızhan köyünün içinde tespit edilmiş orta ölçekli bir höyüktür (Resim 1). Höyük bazalt bloklar üzerine kurulmuştur. Höyüğün güneyinde eski köy evleri ve büyük bir taş yapı bulunmaktadır. Höyükte yapılan incelemelerde, Erken Tunç çağına ait metalik kap parçaları, Hellenistik döneme ait kırmızı astarlı kap parçaları, Roma ve Bizans dönemine ait bej ve turuncu renkte kap parçaları ve İslami döneme ait mavi sırlı kap parçalarına rastlanmıştır. Ayrıca, üzeri patina kaplı bir kaç çakmaktaşı dilgi parçası da ele geçmiştir.

Ağızhan Taş Yapısı

Şanlıurfa'nın 35 km kuzeyinde yer alan Ağızhan köyünün içindeki höyüğün güney yamacında bulunmaktadır (Resim 2). Yaklaşık 25mx10m boyutlarındadır. Yapı harç kullanılmadan büyük blok taşlarla yapılmıştır. Tavan kısmı uzun blok taşlarla kapatılmıştır. Bu alanın önceden han olarak kullanıldığı söylene de yapının ne amaçla kullanıldığı anlaşılamamıştır. Bu yapı içinde bir kaçak kazı çukurunda ele geçen seramik parçalarına bakıldığında bunların bej ve turuncu renkte Geç Roma ve Erken Bizans dönemine tarihlenen seramiklere ait olduğı anlaşılmıştır.

Kuyucak Köyü Tepehan Mevkii

Tepehan, Şanlıurfa'nın 30 km kuzeyinde yer alan Kuyucak (Aynebirik) köyünün 600 m güneyinde bulunan bir tepe üzerine kurulu büyük bir höyüktür (Resim 3). Bölgede daha önceden tespit edilmiş olan Göbekli Tepe, Karahan Tepe ve Ayanlar Höyük'ten sonra Çanak Çömleksiz Neolitik döneme tarihlenen dördüncü büyük yerleşimdir. 112 dekarlık alana sahip olan höyük, Göbekli Tepe'nin kuş uçuşu yaklaşık 18 km kuzeyinde bulunur. Höyüğün üzerinde dört adet küçük tepecik yer almaktadır. Günümüzde yerleşimin güney yamacı hariç tüm alanı tarım alanına dönüştürölmüştür. Burada yapılan incelemeler sonucunda,

bazalt taşında alt ve üst ezgi taşları, söve taşları ve havaneleri, çakmaktaşıdan Byblos tipi ok ucu parçaları, mızrak uçları, dilgi parçaları, silikalı orak parçaları, deliciler ve kazıyıcılar, çekirdekler ve omuzlu dilgiler tespit edilmiştir. Ayrıca klorit taşından bezemeli bir taş kap parçası da ele geçen buluntular arasındadır. Ele geçen buluntular, Tepehan Höyüğü'nün Çanak Çömleksiz Neolitik döneme ait bir yerleşim olduğunu göstermektedir.

Avasa Köyü Çisemel Humur Güneydoğu Mevkii

Şanlıurfa'nın yaklaşık 51 km güneydoğusunda bulunan Avasa köyünün 1,5 km batısında yer alır. Bu alana Çisemel Humur Güneydoğu Mevkii adı verilmiştir. Kayalık bir tepenin güneydoğu yamacında yer alan Orta Paleolitik döneme tarihlendirilebilecek bir açık hava istasyonudur. Yüzeyinde kaba şekilde yontulmuş çakmaktaşlarına rastlanmıştır. Orta Paleolitik döneme tarihlendirilebilecek Levallois çekirdekler, kaba dilgiler ve yongalar ele geçmiştir (Resim 4).

Avasa Köyü Çisemel Humur Mevkii

Şanlıurfa'nın 51 km güneydoğusunda bulunan Avasa köyünün 2 km batısında yer alan antik bir taş ocağıdır (Resim 5). Çisemel Humur adlı bir mevkideki tepenin bütün yamaçlarına açılmış taş ocakları şeklindedir. Mevcut ocaklardan çıkartılan taşlar, 1 km uzaklıkta yer alan Harran ovası yerleşimlerinin ihtiyacını karşılamak için kullanılmış olmalıdır. Buradan çıkartılan taşlara benzer taşlarla yapılmış olan bir yapı da Örenli köyü içinde bulunan taş yapılarıdır (Çelik 2017, 338-339, Res.1). Örenli köyü yapılarının taşları köyün kayalık yamaçlarında yer alan taş ocaklarından karşılanmış olmalıdır. Burada yapılan incelemeler sonucunda, erken Bizans ve geç Roma dönemine ait seramik parçalarına rastlanılmıştır. Aynı zamanda çakmaktaşı yumruların buralarda yoğun olması ve tek kutuplu çekirdeklere, üretim artıklarına, dilgi ve yonga parçalarına rastlanması sebebiyle burasının Neolitik dönemde bir ışık yeri gibi kullanılmış olduğu da tespit edilmiştir.

Mabuda Köyü Batı Mevkii

Şanlıurfa'nın 50 km güneydoğusunda bulunan Mabuda köyünün 1 km batısında, bir tepenin üzerinde bulunan kare planlı bir yapıdır. Küçük taşlarla etrafı yaklaşık 80cm kalınlıkta bir duvarla örülü içinde 4mx6m boyutlarında iki odanın yer aldığı bir evdir. Mevkide, taş ocakları yer aldığından buranın muhtemelen taş ustalarının kaldıkları bir yer olduğu düşünülmektedir. Bu alanda yapılan incelemelerde erken Bizans ve geç Roma döneminde görülen bej ve turuncu renkte seramik parçalarının yoğun olduğu görülmektedir (Resim 6)

Halime Köyü Güneybatı Mevkii Tuzak Alanı

Şanlıurfa'nın 85 km doğusunda yer alan Halime köyünün 500 m güneybatısında bulunmaktadır. "V" şeklinde yapılmış olan bir tuzak alanıdır. Yassı ve blok taşlar domino taşları şeklinde ardı ardına dizilmiş ve tuzak alanını oluşturmuşlardır (Resim 7). Bu tuzak alanının bazı yerlerinde yuvarlak planlı, yaklaşık 4 m çapında üç tane mevzii yeri bulunmaktadır. Yaklaşık 50 dekarlık bir alana sahip olan tuzak alanı, iki tepenin sırt bölümüne kuzey-güney yönünde kurulmuştur.

Sarpdere Köyü Minzile Cimel Mevkii Tuzak Alanı

Şanlıurfa'nın 60 km doğusunda bulunan Sarpdere (Meri) köyünün 1,5 km batısında yer alır. İki tepenin arasında bulunan bir sırtta yer alır. Büyük ve yassı taş bloklarının domino taşları gibi ardı ardına dizilerek oluşturulmuş olan tuzak alanında "V" şeklinde üç adet tuzak alanı bulunmaktadır (Resim 8). Tuzak alanının köşelerinde yaklaşık 4 m çapında yuvarlak planlı beş adet mevzii yeri bulunmaktadır. Toplam 112 dekarlık alana sahip olan tuzak alanının yüzeyinde yapılan incelemeler sonucunda çakmaktaşıdan dilgi ve yonga parçalarına rastlanmıştır. Tuzak alanı, Karahan Tepe yerleşiminin yaklaşık 4 km güneyinde bulunmaktadır.

Büyük Salkımlı Köyü Yamaç Yerleşimi

Şanlıurfa'nın 30 km kuzeyinde bulunan Büyük Salkımlı köyünün içinde bir tepenin kuzeye bakan yamacında yer alır (Resim 9). Günümüzde köy evlerinin bahçeleri arasında kalmış olan yerleşimin yüzeyinde yapılan incelemelerde geç Roma ve erken Bizans dönemine ait bej ve turuncu renkte seramik parçalarına rastlanmıştır.

Kavakbaşı (Anzeli) Köyü Kantar Mevkii

Şanlıurfa'nın 25 km kuzeyinde bulunan Kavakbaşı köyünün 2,5 km kuzeybatısında yer alan bir yerleşimdir (Resim 10). Yerleşimin güneyinde doğu-batı yönünde akan bir dere yatağı bulunmaktadır. Büyük bir bölümü tarıma açılmış olan yerleşimin içinde kaçak kazılar yapıldığı ve bu kazılar sonucu iri blok taşlardan yapılmış iki kemerin açığa çıkartıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca yüzeyde yapılan incelemelerde, geç Roma ve erken Bizans dönemine ait çatı kiremidi parçaları ile bej ve turuncu renkte seramik parçaları ele geçmiştir. Yerleşim yerinde ayrıca bir adet kuyu bulunmaktadır.

Sarıtaş Köyü Asridağ Mevkii Yamaç Yerleşimi

Şanlıurfa'nın 62 km doğusunda bulunan Sarıtaş köyünün 1,5 km batısında yer alan bir yamaç yerleşimidir (Resim 11). Yamaç yerleşimi güneye bakmaktadır ve yaklaşık 3 dekarlık bir alana sahiptir. Burada yapılan incelemeler sonucunda, geç dönemlere tarihlenen bir kaç seramik dışında, çakmaktaşıdan tek kutuplu çekirdek, dilgi ve yonga parçalarına rastlanmıştır. Ayrıca obsidyenden bir dilgi parçası da ele geçmiştir. Yamaç yerleşimi, Neolitik döneme ait buluntular verdiğinden ilk iskânını Neolitik dönemde gerçekleştirmiş olmalıdır.

Sarıtaş Köyü Asridağ Mevkii Mağarası

Şanlıurfa'nın 62 km doğusunda bulunan Sarıtaş köyünün 1.5 km batısında yer alan Asridağ Mevkii'nin tepesinde yer alır (Resim 12-13). Mağaranın içi toprakla dolu olup görünen kısmı yaklaşık 5mx5m boyutlarındadır. Tavanında çökmeler meydana gelmiş olmasından uzun bir mağara olduğu tahmin edilmektedir. Mağaranın önünde yaklaşık 10mx10m boyutlarında bir teras bulunmaktadır. Burada yapılan incelemelerde, erken Bizans ve geç Roma dönemine ait bej ve turuncu renkte seramikler, çakmaktaşıdan yapılmış tek kutuplu çekirdekler ile dilgi ve yonga parçalarına rastlanmıştır.

Sarıtaş Köyü Mağara Mevkii

Şanlıurfa'nın 62 km doğusunda bulunan Sarıtaş köyünün 1 km batısında yer almaktadır (Resim 14-15). İnsan eliyle işlenmiş yapılı bir mağara olup içinde ana kayaya oyulmuş Süryanice kitabeler ve haç sembolleri bulunmaktadır. Ayrıca, mağaranın güneye bakan kesiminde bir mihrap da yer almaktadır. Mağara önünde, büyük küp şeklinde kesilmiş kireçtaşından kaya bloklarla etrafı sınırlandırılmış bir teras bulunmaktadır. Burada yapılan incelemelerde erken Bizans dönemine ait turuncu ve bej renkte seramik parçalarına rastlanmıştır.

Büyük Senemağara Taş Yapıları

Şanlıurfa'nın 55 km doğusunda bulunan Büyük Senemağara köyünün içinde bulunur (Resim 16-17). Burada, iki taş yapı ile ana kayaya oyulmuş iki tane yapılı mağara bulunmaktadır. Taş yapılardan biri kare planlı büyük bir yapıdır. Yapının iki katı günümüze kadar sağlam gelmiştir. İkinci taş yapı ise; dikdörtgen planlı tek katlı bir yapıdır. Taş yapılarda harç kullanılmamış, tavanları uzun taş bloklarla kapatılmıştır. Taş yapılar, günümüzde köy evi ve ahır olarak kullanılmaktadır. Kayaya oyulmuş yapılı mağaralardan birinin içinde üç arkosolium bulunan bir kaya mezarı vardır. Diğerisi ise üst bölümü koni biçiminde alt bölümü ise kare şeklinde oyulmuş bir yapıdır. Bu yapının da bir kült odası olduğu düşünülmektedir. Bu yapıların tümü muhtemelen geç Roma dönemine ait olmalıdır.

Senemağara Köyü Kuzeybatı Mevkii Tuzak Alanı

Şanlıurfa'nın 55 km doğusunda bulunan Büyük Senemağara köyünün yaklaşık 700 m kuzeybatısında yer almaktadır (Resim 18). İki tepenin ortasında yer alan bir sırtın üzerine kurulmuştur. Tuzak Alanı "V" şeklinde bir forma sahiptir. Büyük yassı taş blokların ardı ardına getirilmesi sonucu oluşturulmuş olan tuzak alanı yaklaşık 8 dekarlık bir alana sahiptir. Yüzeyinde yapılan incelemelerde çakmaktaşıdan dilgi ve yonga tespit edilmiştir. Tuzak alanı, Karahan Tepe.

Senemağara Köyü Güney Mevkii Tuzak Alanı

Şanlıurfa'nın 55 km doğusunda bulunan Büyük Senemağara köyünün 2 km güneyinde yer alır (Resim 19). Toplam 42 dekarlık bir alana sahip olan tuzak alanı, iki tepenin arasında yer alan bir sırta yapılmıştır. Günümüzde bu tuzak alanının ortasından bir asfalt köy yolu geçmektedir. Tuzak alanı, yassı taş blokların ardı ardına dizilmesi ile oluşturulmuştur. Tuzak alanında beş adet yuvarlak planlı mevzii bulunmaktadır. Tuzak alanı, Karahan Tepe yerleşiminin 6 km güneydoğusunda yer almaktadır.

Senemağara Köyü Kuzeybatı Mevkii Kaya Yazıtları

Şanlıurfa'nın 55 km doğusunda bulunan Büyük Senemağara köyünün 1 km kuzeybatısında yer alır. Ana kaya üzerine oyularak yapılmış olan yazıtlar Estrangele Süryanicesi şeklinde yazılmış yazıtlar olup iki farklı alanda ele geçmiştir (Resim 20-21). Her iki yazıt da üçer satırdır². Yazıtların benzerleri, M.S.

² Bölgede bulunmuş olan bu ve benzeri yazıtlar ayrıca yayın haline getirilecektir.

2-3. yüzyıla tarihlenen Sogmatar yerleşiminden ele geçtiğinden bu yazıtlarında aynı döneme tarihlendirilmesi mümkündür.

Senemağara Köyü Batı Mevkii Tuzak Alanı

Şanlıurfa'nın 55 km doğusunda bulunan Büyük Senemağara köyünün 500 m batısında yer alır (Resim 22). Sadece bir duvarı bulunan tuzak alanı, oldukça tahrip edilmiştir. Ardı ardına konmuş yassı blok taşların sıralanması ile oluşturulmuştur. Tuzak alanı, Karahan Tepe yerleşiminin yaklaşık 5 km doğusunda yer alır.

Dikme Köyü Eski Sogmatar Yolu Mevkii Tuzak Alanı

Şanlıurfa'nın 70 km doğusunda bulunan Dikme köyünün güneybatısında yer alır (Resim 23). Köyün 500 m güneyinden itibaren başlayan tuzak alanı büyük yassı taş bloklarının ardı ardına dizilmesi sonucu oluşturulmuştur. Üç tane tepenin sırt bölümlerine yapılmış olan tuzak alanının ortasından Eski Sogmatar Yolu geçmektedir. Bu yol günümüzde asfalttır. Tuzak alanında toplam yedi adet yuvarlak planlı mevzii bulunmaktadır. Tuzak Alanı, Senemeğara Güney Mevkii tuzak alanının 3 km güneydoğusunda yer alır. Ayrıca, Karahan Tepe yerleşiminin 7 km güneydoğusunda bulunmaktadır.

Üçkonak Köyü Batı Mevkii Tuzak Alanı

Şanlıurfa'nın 35 km doğusunda bulunan Üçkonak (Göllü) köyünün 500 m güneybatısında yer alır (Resim 24). İki tepenin ortasında yer alan bir sırta bulunur. "V" şeklinde bir plana sahiptir. Oldukça tahrip edilmiş olan tuzak alanı, büyük yassı taşların ardı ardına dizilmesi sonucu oluşturulmuştur. Tuzak alanında bir tane yuvarlak planlı mevzii tespit edilmiştir. Yüzeyinde yapılan incelemelerde çakmaktaşıdan dilgi ve yongalara rastlanmıştır. Ayrıca, Üçkonak köyü sakinleri, benzer bir tuzak alanının köyün doğusunda da bulunduğunu, ancak bu tuzak alanın tarlaya dönüştürülmesi sebebiyle tamamen tahrip edildiğini ifade etmektedirler.

Eğerkıran Köy Mezarlığı

Şanlıurfa'nın 65 km kuzeydoğusunda bulunan Eğerkıran (Hatkuş) köyünün kuzey ucunda bulunan köy mezarlığının altında yer almaktadır. Yaklaşık 3 dekarlık bir alana sahip olup kalkerden bir ana kaya üzerine kurulmuş küçük bir höyüktür. Bu höyüğün üzerinde eski ve yeni köy mezarlığı bulunmaktadır. Höyüğün üzerinde bol miktarda çakmaktaşıdan tek kutuplu ve çift kutuplu çekirdekler, omuzlu dilgiler, dilgi ve yongalara rastlanmıştır. Ayrıca, çok az oranda obsidyenden dilgi parçaları da tespit edilmiştir (Resim 25).

Gümüştaş Köyü Tapan Mevkii

Şanlıurfa'nın 63 km kuzeydoğusunda bulunan Gümüştaş (Bağduşan) köyünün 2 km güneybatısında yer alır. Bir tepenin üzerine kurulu bir höyüktür. Günümüzde bir tarım arazisi haline dönüştürülmüştür. Höyük üzerinde yapılan incelemelerde bazalt taşından yivli el baltaları, nefrit taşından delikli taş baltalar, çakmaktaşıdan iri dilgiler, küçük dilgiler, yongalar, kazıyıcılar, deliciler ve silikalı dilgi parçaları tespit edilmiştir (Resim 26-27). Tapan Höyük, Çanak Çömleksiz Neolitik döneme tarihlendirilebilecek bir yerleşimdir.

Aşağı Varlıca (Abbasi) Köyü Kuzeybatı Mevkii

Şanlıurfa'nın 45 km kuzeydoğusunda bulunan Aşağı Varlıca (Abbasi) köyünün 1 km kuzeybatısında yer almaktadır (Resim 28). Yukarı Ağzıbüyük köyü ile Aşağı Varlıca köyü arasında bulunan yolun batısında yer almaktadır. Yaklaşık 200 dekarlık bir alana sahip olan bölgede çakmaktaşı yumrularının çıkarıldığı ocaklar bulunmaktadır. Bunlar, 2 m ile 5 m çapında olup yaklaşık 1 m derinliğe sahip çakmaktaşı ocaklarıdır. Yüzeide yapılan incelemelerde, iri dilgiler, kesici ve kıyıcı aletlere rastlanmıştır. Çakmaktaşı ocağı özelliği taşıyan bu yerin muhtemelen Alt Paleolitik dönemden itibaren kullanılmış olduğu düşünülmektedir.

Aşağı Komat Güney Mevkii

Şanlıurfa'nın 30 km kuzeydoğusunda bulunan Aşağı Komat köyünün 500 m güneyinde yer alır (Resim 29). Günümüzde bir tarla olarak kullanılmaktadır. Yaklaşık 7 dekarlık bir alana sahip küçük bir höyüktür. Güneyinde doğu-batı yönünde akan bir dere bulunmaktadır. Yüzeide yapılan incelemelerde, iki kutuplu çekirdekler, omuzlu dilgiler, kazıyıcılar ve yongalar tespit edilmiştir. Yöre halkı tarafından anlatıldığı kadarıyla, bu tarladan iki adet "T" şeklinde dikilitaş çıkarıldığını, birinin üzerinde tilki kabartmasının olduğu ifade edilmektedir³.

Değerlendirme ve Sonuç

Gezilen köyler arasında belirlenen arkeolojik unsurlar üzerine genel bir değerlendirme yapıldığında, özellikle tespit edilen yerleşimlerin sekiz adedi dışında çoğunun prehistorik dönemlere ait yerler olduğu anlaşılır. Tepehan Höyük Neolitik yerleşimi, 112 dekarlık bir alanıyla bu yıl tespit edilmiş en büyük yüz ölçüme sahip yerleşimdir. Üzerinde diğer dönemlere ait herhangi bir kültür tabakası bulunmamaktadır. Yine, Neolitik döneme tarihlenen Eğerkıran Mezarlığı ve Gümüştaş Tapan Mevkii yerleşimleri de buldukları bölge itibarı ile ilginç yerleşimlerdir. Eğerkıran, Gümüştaş, Erdik, Aşağı Varlıca, Yukarı Ağzıbüyük, Zorlu ve Zümrük köyleri arasında kalan ve merkezi Erdik köyü olan yaklaşık 5000 hektarlık bir bölge çakmaktaşı yatakları ile doludur. Bu çakmaktaşı toprağın yüzeyinde, daha çok açık ve koyu gri renkte ve son derece homojen bir yapıya sahip çok kaliteli çakmaktaşıdır. Tepehan Höyüğü'nün yüzeyinde bazalt taşından alt ve üst ezgi taşları, söve taşları ve havaneleri çok yoğun olarak ele geçmiştir. Tepehan Höyüğü'nün keşfi ile Urfa bölgesinde Çanak Çömleksiz Neolitik Döneme ait büyük boyutlu merkez sayısı dört olmuştur.

Tektek Dağları bölgesinde Roma dönemi buluntularının da yoğun olarak yer aldığı görülmektedir. Özellikle, Senemağara taş yapıları ve yapılı mağaraları bu dönemi bölgede temsil eden en önemli buluntulardır. Daha önceki yıllarda tespit edilmiş olan Örenli köyü taş yapıları ile paralellik gösteren Senemağara buluntuları, bölgedeki Roma dönemine ait en görkemli buluntu yerlerinden biridir. 2013 yılından bu yana *Tektek Dağları*'nda sürdürülen çalışmalarda, bölgeye özgü yamaç yerleşimlerinden anlaşıldığı kadarıyla her dönemde iskânın söz konusu olmadığı görülmektedir (Güler ve Çelik 2015, 4-6; Çelik 2014a, 313-316; 2016a,

³ Mehmet Türker ile Özel Görüşme 24.08.2017.

410-412, Res. 1). Yamaç yerleşimlerinin bazılarında, az da olsa Kalkolitik ve Tunç Çağı seramik parçalarına rastlanmıştır. Bunun dışında ele geçen buluntular, daha çok orta Paleolitik ve Neolitik döneme ait, çakmaktaşı ve obsidyenden yapılmış dilgi ve yongalar ve bunlardan yapılan aletlerden oluşmaktadır.

2017 yılında bölgede tespit edilen ve bize göre en önemli buluntular olan yabani hayvanlar için yapılmış tuzak alanlarıdır. Fazla bilginin olmadığı bu tuzak alanlarının bölgede hemen hemen her yerde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu yıl tespit edilen tuzak alanı sayısı yedi adettir. Genellikle "V" şeklinde yapılmış olan tuzak alanlarının bazıları 200 dekarlık bir büyüklüğe sahiptir. Çanak Çömleksiz Neolitik döneme tarihlenen Kurt Tepesi, Karahan Tepe ve Harbetsuvan Tepesi gibi mimari buluntu veren yerleşimlerin etrafında yoğun olarak bu tuzak alanlarına rastlanmıştır. Genellikle, tuzak alanları Neolitik yerleşimlere yaklaşık 1 km ile 5 km arası mesafededir (Çelik 2016b, 421-425; 2014b, 12-14, Fig. 7-8). Tuzak alanlarının etrafındaki büyük taş bloklar, köylerde yapılan yoğun müstakil ev inşaatları için kullanıldığından, köylere yakın tuzak alanlarının çoğu günümüze kadar gelememiştir.

Bu tuzak alanlarının, bölgede daha önce çok yoğun olarak bulunan ceylanları avlamak için yapılmış oldukları düşünülmektedir. Ancak, tuzak alanı taşlarının domino taşı gibi sıralanış şekli nedeniyle çok sağlam yapılmış olduklarından, bu tarz tuzak alanlarının başka hayvanlar için de kullanılmış olabilecekleri akla daha yakın gelmektedir. Tektek Dağları'nda bulunan tuzak alanlarının benzerlerine Suriye'de rastlanmaktadır (Chamrade 2016, 386-389, Fig. 123-126, 129).

KAYNAKÇA

CHAMBRADE, M.-L. (2016). *Dynamique spatio-temporelle et Environnement des Sites Néolithiques précéramiques de Syrie intérieure*. Archéologie et Préhistoire. Université de Franche-Comté, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00926596v1>, Doktora Tezi.

ÇELİK, B. (2010). "Hamzan Tepe in the Light of New Finds", *Documenta Praehistorica*, Vol.37, Ljubljana, 257-268.

ÇELİK, B. (2014a). "Şanlıurfa İli Merkez İlçesi Neolitik Dönem ve Öncesi Yüzey Araştırması, 2013", 32. *Araştırma Sonuçları Toplantısı, Gaziantep 02-06 Haziran 2014, C. II*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, Ankara, 311-328.

ÇELİK, B. (2014b). "Differences and Similarities Between the Settlements in Şanlıurfa Region where "T" Shaped Pillars are Discovered.", *Tüba-Ar*, Vol. 17, Ankara, 9-24.

ÇELİK, B. (2015). "Şanlıurfa İli Yüzey Araştırması", *Belgü*, 2, Ankara, 79-99.

ÇELİK, B. (2016a). "Şanlıurfa İli Merkez İlçesi Neolitik Dönem ve Öncesi Yüzey Araştırması, 2014", 33. *Araştırma Sonuçları Toplantısı, Erzurum 11-15*

Mayıs 2015, C. II, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, Ankara, 409-426.

ÇELİK, B.(2016b) "A small-scale cult centre in Southeast Turkey: Harbetsuvan Tepesi.", *Documenta Praehistorica*, 43, Ljubljana, 421-428.

ÇELİK, B. (2017). "2015 Yılı Şanlıurfa İli Merkez İlçesi Neolitik Çağ ve Öncesi Yüzey Araştırması.", *34. Araştırma Sonuçları Toplantısı, Edirne 23-27 Mayıs 2016, C II*, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü, Ankara, 337-357.

ÇELİK, B. ve A. BİNGÖL. (2016). "Şanlıurfa Province Central District Tekttek Mountains Year 2015 Surface Survey." *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kars, Ek 1,1-20.

GÜLER, M. ve B. ÇELİK. (2015). "Şanlıurfa Bölgesi Neolitik Dönem Araştırmaları." *Belgü*, 1, Ankara, 1-27.

Katkı Belirtme

Gıda,Tarım ve Hayvancılık Bakanı sayın Ahmet Eşref Fakıbaba'ya, Türk Tarih Kurumu Başkanlığı'na, Eyyübiye Belediye Başkanı sayın Mehmet Ekinci'ye, Peten Turizm'den İffet Özgönül'e ve Dr. Mahmut Tolon'a araştırmalarımıza yaptıkları katkılardan dolayı teşekkür ederiz.



Resim 1. Ağızhan Höyük
Güneyden Görünümü.



Resim 2. Ağızhan Köyü
Taş Yapısı İçten Görünüm.



Resim 3. Tepehan Höyük
Yüzey Buluntuları



Resim 4. Avasa Köyü
Çisemel Humur Güneydoğu
Mevkii Buluntuları



Resim 5. Avasa Köyü Çisemel Humur Mevkii Yüzey Buluntuları



Resim 6. Mabuda Köyü Batı Mevkii Buluntuları



Resim 7. Halime Köyü Güneybatı Mevkii Tuzak Alanı Sınır Taşlarının Görünümü



Resim 8. Sarpdere Köyü Batı Mevkii Tuzak Alanı Taşlarının Görünümü



Resim 9. Yukarı Salkımlı Köyü Yüzey Buluntuları



Resim 10. Kavakbaşı Köyü Kantar

Buluntuları

Resim 11. Sarıtaş Köyü Asridağ Mevkii Yamaç Yerleşimi Buluntuları

Mevkii Buluntuları

Resim 12. Sarıtaş Köyü Asridağ Mevkii Mağarası Güneyden Görünüm



Resim 13. Sarıtaş Köyü Asridağ Mevkii Mağarası Buluntuları



Resim 14. Sarıtaş Köyü Mağara Mevkii Batıdan Görünüm



Resim 15. Sarıtaş Köyü Mağara Mevkii Buluntuları



Resim 16. Büyük Senemağara Taş Yapısının Güneyden Görünümü



Resim 17. Büyük Senemağara Taş Yapısının Doğudan Görünümü .



Resim 18. Büyük Senemağara Kuzeybatı Mevki Tuzak Alanı Taşları



Resim 19. Büyük Senemağara Güney Mevkii Tuzak Alanı Taşları



Resim 20. Büyük Senemağara Kuzeybatı Mevkii Kaya Yazıtları



Resim 21. Büyük Senemağara Kuzeybatı



Resim 22. Büyük Senemağara Batı

Mevkii Kaya Yazıtları

Mevkii Tuzak Alanı Taşları



Resim 23. Dikme Köyü Güney Mevkii Tuzak Alanı Taşları



Resim 24. Üçkonak Köyü Tuzak Alanı Taşları



Resim 25. Eğerkırın Köyü Mezarlığı Buluntuları



Resim 26. Gümüştaş Köyü Tapan Mevkii Buluntuları



Resim 27. Gümüştaş Köyü Tapan



Resim 28. Aşağı Varlıca Köyü Kuzeybatı

Mevkii Buluntuları.

Mevkiden Çakmaktaşı Aletler



Resim 29. Aşağı Komat Güney Mevkii Buluntuları.

M. NECATİ SEPETÇİOĞLU'NUN “ÇATI” ROMANININ ROMAN TEORİSİ BAKIMINDAN İNCELENMESİ

ANALYSIS OF M. NECATİ SEPETÇİOĞLU'S NOVEL “CATI/ROOF” IN TERMS OF NOVEL TECHNIQUE

АНАЛИЗ РОМАНА М. НЕДЖАТИ СЕПЕТЧИОГЛУ “ЧАТЫ/КРОВЛЯ” С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ТЕОРИИ РОМАНА

Bünyamin TETİK*

ÖZ

M. Necati Sepetçioğlu'nun *Çati* romanı Osmanlı'nın kuruluş döneminin Osman Bey devrini ele alarak, göçmen Türk aşiretlerinin yerleşik hayata geçişlerini ve bu geçiş sırasındaki ruh hallerini, yeni yerleştikleri Bilecik-Söğüt bölgesindeki hayat şartlarına alışma hikâyelerini anlatır.

Çati romanında yatay düzlemde sözü geçen olaylar anlatılırken, dikey düzlemde Türk milletinin değerler sistemi çeşitli semboller ve kavramlar aracılığı ile okura sezdirilir. Anlatının gerçek yapısını açığa çıkardığı bu semboller ve kavramlar ele alınarak değerler sistemi açıklanmaya çalışılmıştır.

Ayrıca roman yapı bakımından ele alınarak, romanı oluşturan unsurlar ve bu unsurların ardında yatan stilistik nedenlerin tespiti amaçlanmış, daha sonra bu nedenlerin psikolojik ve felsefi arka planları aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Roman Teorisi, Yapı, İzlek, *Çati*, Sepetçioğlu

ABSTRACT

M. Necati Sepetçioğlu's *Çati (Roof)* novel discusses Osman Bey's period of establishment of the Ottoman Empire and tells the stories of the immigrant Turkish tribes getting used to the living conditions in the Bilecik-Söğüt region, where they settled, and their moods during this transition.

While the events mentioned in the horizontal plane of the *Roof* are described, the value system of the Turkish nation in the vertical plane is detected by means of various symbols and concepts. These symbols and concepts, which are revealed by the real structure of the narrative, have been handled and the system of values is explained.

It is also aimed to determine the elements forming the novel and the stylistic reasons behind these elements by taking the novel structure into consideration. Then, the psychological and philosophical background of the analysis is illuminated. why this has been tried to be illuminated.

Key Words: Theory of Novel, Structure, Theme, *Çati (Roof)*, Sepetçioğlu

* Arş. Gör. Ardahan Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, bunyamintetik@gmail.com
10.17498/kdeniz.337824

АННОТАЦИЯ

В романе М. Неджати Сепетчиоглу “Чаты/Кровля” описывается период основывания Османской государственности во время Османа I-го, переход кочевых турецких племён на оседлую жизнь и их духовное положение в переходном периоде, привыкание к жизненным условиям в районе их размещения между Биледжиком и Сегют,

В романе “Чаты/Кровля”, описание указанных событий в горизонтальной плоскости, в вертикальной плоскости предвещает читателя о системе ценностей турецкой нации через символы и концепции. Этими символами и понятиями, которые были использованы для выявления истинной структуры повествования, мы попытались объяснить и изучить систему ценностей.

Кроме того, рассматривая роман с точки зрения структуры, были установлены составные элементы романа и сопровождающие их стилистические причины. Затем были выяснены психологические и философские предпосылки этих причин.

Ключевые слова: теория романа, структура, тема, кровля, Сепетчиоглу.

1.Çatı Romanında Yapı

M. Necati Sepetçioğlu'nun *Çatı* adlı romanı, yapı bakımından roman tekniğinin unsurları dikkate alınarak aşağıdaki başlıklar altında incelenecektir:

- 1.1. Romanın Kimliği
- 1.2. İsim-içerik İlişkisi
- 1.3. Olay Örgüsü
- 1.4. Bakış Açısı ve Anlatıcı
- 1.5. Mekân
- 1.6. Zaman
- 1.7. Şahıs Kadrosu

1.2. Romanın Kimliği

M. Necati Sepetçioğlu'nun 1973 yılında İrfan Yayınevi tarafından yayınlanan “*Çatı*” isimli romanı, kuruluş dönemi Osmanlı tarihini konu almaktadır. Osmanlı Beyliği'nin ilk dönemlerini ve yerleşik hayata geçme ve bölgeye hâkim olma mücadelesini tarihi gerçekliğe bağlı kalarak kurgular.

Bu çalışmada, romanın 33. baskısı olan 2013 baskısı temel alınmıştır (Sepetçioğlu, 2013).¹ Roman “Dünkü Türkiye” adlı 11 yüzyılda başlayıp İstanbul'un fethine kadar süren Anadolu'nun yurtlaşma ve kökleşme sürecini konu alan nehir roman serisinin beşinci kitabıdır.

¹ Çalışmadaki roman ile ilgili tüm alıntılarda verilen tüm sayfa sayıları bu kitaba göre verilmiştir.

1.1. İsim İçerik İlişkisi

Çatı romanının da dahil olduğu “Dünki Türkiye Serisi”nin bütün kitapları göz önüne alındığında, kitaplar ve içerikler arasındaki sıkı bir ilişki bulunduğu, yazarın isimleri rastgele seçmediği, bunların okuru, muhtevaya hazırlayıcı ve eseri tek bir cümlede özetleyen isimler olduğu anlaşılır. Sepetçioğlu'nun isimlendirmenin bu damga vurucu niteliğini kendi romanında da ifade etmektedir. (Sepetçioğlu, 2005:157-158).

Serinin ilk kitabı olan “*Kilit*” romanının ismi, açılması gereken Anadolu'nun kapıları sembolize eder. İkinci kitap olan “*Anahtar*” ise bu kapının açılmasını ve kapının açılmasını sağlayan değerler olan ilim, irfan, sevgi, hoşgörü gibi konular ele alınır. “*Kapı*” ise devlet kapısının kuruluşunu yani sistemli ve yapılanmış bir devletin inşa sürecini; artık Anadolu'nun kapılarının ebediyen açılışını sembolize eder. “*Konak*” romanında ise “artık *Artık kilidin ne olduğu anlaşılmalı, anahtarı bulunmuş, kapıdan girilmiştir. Sıra konağı inşa etmeye gelmiştir.*” (Samsakçı, 2007:72).

Tüm bunlar düşünüldüğünde romanın başlığı olan çatı kelimesini sözlük anlamı olan “*Bir yapının, bir evin damını kuran parçaların bütünü*” (Çatı Md., 2005) anlamını aşan bir yapıya bürünür. Romanın içeriği göz önüne alındığında çatı kelimesinin Anadolu toprağının, Türkler için bütünleştirici, koruyucu bir anlam taşıdığı anlaşılabilir. Zaten Bachelard'a göre de “*Çatı, varlık nedenini daha ilk bakışta ortaya koyar.*” (Bachelard, 2008:55). Bu neden insanı dış etkilerden koruyup kollamaktır. Bu minvalde Anadolu'nun güvenli ve bütünleştirici bir yuva olma işlevine vurgu yapıldığı, artık “konağın” çatısının da yapılması ile tamamlandığı görülmektedir. Ayrıca çatının ussal bir düşlemeyi ifade etmesi de tarihi gerçekliklere dayalı ve fanteziden uzak, determinist bir yapıdaki bu roman için ayrıca anlamlıdır. Serinin devamı olan “*Üçler Yediler Kırklar, Bu Atlı Geçide Gider, Geçitteki Ülke, Darağacı, Ebemkuşağı, Sabır, Gece Vaktinde Gündönümü*” romanları da yine bu şekilde simgesel anlamlar taşıyan isimlendirmelerdir.

1.2. Olay Örgüsü

Eser, yazar tarafından kendi içinde zaman, mekân ve anlatıcı bütünlüğü bulunan, kendinden önceki ve sonraki kısımlarla hâkim kişi, zaman ve mekân yönünden ayrılan otuz altı kısım olarak düzenlenmiştir. Bölümler genellikle on-on beş sayfa aralığında olsa da kırk beş sayfaya kadar uzayabilen bölümlerle, uzunluğu yalnızca bir paragraf olan bölümler de bulunmaktadır. Bölümler birbirinden üç yıldız şeklinde ayrılmış roman içinde başka bir ayırım ya da alt başlık kullanılmamıştır. Olay örgüsünü ayırmak için kullanılabilecek büyük zaman, mekân değişimleri ya da olay örgüsünde kırılmalar da olmadığı için vaka halkaları bir bütün halinde verilecektir.

- 1- Karacahisar'ın eski kilisesinde ilk namazın kılınması
- 2- Karacahisar'a kadı ve sübaşı atanırken Pir Cabbar'ın Ali ile Osman Bey'in tartışması
- 3- Aşirette Aybüken Ebe önderliğinde kıyım yapılması
- 4- Acem Karı ile Dalaman Ağa'nın çadırda entrika kurmaları
- 5- P. C. Ali'nin aşirete geldiği esnada Bey'in ölüm haberinin getirilmesi

- 6- Kumral Dede Dergahı'nda kıyık erzak hazırlanması ve Aşiret Gelini'nin aşirete gözcü olarak gönderilmesi
- 7- Rahman'ın dergâha gelerek Kumral Dede ile görüşmesi
- 8- Dursun Fakih'in gördüğü bir kâbus sonucu köprüden geçişten ücret alınması kararını vermesi
- 9- Pazar bacı ve köprü ücretine karşı olan Osman Bey'in Dursun Fakih'le görüşmesi sonucu bunları kabul etmesi
- 10- Dursun Fakih'in eşinin vefat etmesi
- 11- Osman Bey'in Şeyh Edebalı'ye giderek ondan öğütler alması
- 12- Akça Koca'nın Orhan'ın yetişkin olduğunun farkına varması sonucu Rahman ve Mürsel ile talim ettirme planı yapması
- 13- P.C. Ali'nin Aybüken Ebe ve Aşiret Gelini'ni kendi tarafına çekmeye çalışması
- 14- Aşiret Gelini'nin P.C. Ali'nin planlarının farkına varması sonucu öldürülmesi
- 15- Aybüken Ebe'nin Kumral Dede Dergahı'na gitmesi ve dönüşte Osman ve Orhan ile karşılaşması
- 16- Acem Karı'nın doğumu sırasında ölmesi
- 17- Acem Karı'nın cesedinin sahipsiz kalması
- 18- Aşiret'in yerleşmek üzere Karacahisar'a gittiği sırada Dalaman Ağa'nın Kumral Dede Dergahı'nı patlatmaya çalıştığı sırada yanlışlıkla kendisinin ölmesi.
- 19- Rahman ve Mürsel'in patlamayı soruşturmak amacı ile Kumral Dede Dergahı'na geldikleri sırada, Kumral Dede'nin Atros'a gaza kararı vermesi
- 20- Mürsel'in Karesi Beyliği'ne gitmek üzere yola çıkıp çarşıdan dört kılıç alması
- 21- Gaza kararının Akça Koca'ya bildirilmesi
- 22- Mürsel'in dönüşü
- 23- Mürsel'in Kumral Dede'nin yanına giderek rapor vermesi
- 24- Tekfur'un felç olması ve Kendigelen Kız'ın saraya dönmesi
- 25- Mürsel'in kuşatmaya katılması
- 26- Kendigelen Kız ile kardeşi Aryetta'nın konuşması sırasında, Aryetta'nın Rahman'ı sevdiğinin ortaya çıkması
- 27- Surdan atılan çetikte gece askerlerin içeri girilmesine yardımcı olunacağını bildirilmesi ile gerekli hazırlıkların yapılarak sarayın alınması
- 28- Tekfur'un sarayı terk etmesi
- 29- Rahman'ın düğününde Köse Mihal'in kendi düğününü ve kurulan pusuyu haber vermeye gelişi
- 30- Osman Bey'in Karacahisar'a döndüğü sırada pazardaki bir hırsız yakalaması ve cezalandırılmasının ardından Dursun Fakih'ten Bilecikli pazarcılardan bağ alınmamasını istemesi
- 31- Osman Bey'in kardeşi Gündüz Bey'in başına giderek onu sübaşı ataması ve yeğenlerini istihbarat amacı ile Köse Mihal'in düğününe göndermesi
- 32- Köse Mihal'in düğününün yapılması ve pusunun gerçekleşmemesi

33- Osman Bey'in evinin yağmalanmasının ardından Sülemiş ve Orhan'ın ava gitmesi

34- Av sırasında aynı geyiği vurdukları Yarhisar Tekfurunun kızı Holofira ile tanışılması

35- Tekfur'un düğün haberinin gelişinin ardından Köse Mihal'in pusuyu haber vermesi ve karşı saldırı planlarının hazırlanması

36- Köse Mihal'in Kumral Dede Dergahı'na giderek Osman Bey'in planlarını anlatması

37- Aybüken Ebe'nin Kumral Dede Dergahı'na giderek kendine verilen görevi anlatması ve Rahman'ı azarlaması

38- Aybüken Ebe'nin sözleri üzerine Rahman'ın evden ayrılması

39- Aybüken Ebe'nin ağırlıklarla beraber Bilecik'e girmesi

40- Osman Bey'in düğüne katılması

41- Rahman'ın Bilecik'e giderken, yoldaki haberciyi görerek düğüne doğru yol alması

42- Osman Bey'in atına binmesi ile başlayan çatışmanın Rahman'ın Tekfur'un başını getirmesi ile getirip hemen ardından vefat etmesi ile sonlanması

43- Kumral Dede'ye Bilecik ve diğer gazaların anlatılması esnasında Yunus Emre'nin vefat haberinin gelmesi

44- Bursa kuşatması esnasında eşi Mal Hatun'un ölüm haberini alan Osman Bey'in seferi Orhan'a bırakarak cenazeye katılması, cenazeden üç gün sonra Şeyh Edebali'nin vefatı

45- Kumral Dede'nin çağrısı ardından dergâha giden Osman Bey'e Dede'nin vasiyetini bırakması ve ardından vefatı

46- Osman Bey'in vasiyeti yerine getiremeyişi ve buna bağlı olarak Kumral Dede'nin öğüt veren mektubunun ortaya çıkması

47- Osman Bey'in torununun doğum haberinin ardından vefat etmesi

Bu durum incelendiğinde; 368 sayfalık romanda her 7,9 sayfaya bir vaka halkası düştüğü ortaya çıkar. Ayrıca vaka halkasını oluşturan ana olayların içerisinde, bu ana olayı destekleyen oldukça çok sayıda vaka parçacığı da gerçekleşmektedir. Tüm bunlar göz önüne alındığında roman anlatımının olay açısından oldukça yoğun olduğu anlaşılır. Bu derece bir yoğunluk, bu durumun bilinçli bir şekilde oluşturulduğunu araştırmacıya düşündürmektedir. Bu olay yoğunluğu romana iki farklı şekilde katkıda bulunur. Bunlardan birincisinde, “*vak'a, (...) romanın vitrinidir. (...) bir romanın cazibe merkezi onun etrafında kurulur*” (Tekin, 2012:70) görüşü hâkimdir. Romanın vitrini ne kadar iyi doldurulursa roman daha düşük entelektüel seviyedeki okura da o kadar başarılı bir şekilde hitap eder ve yazarın “*tarihine, kültürüne, diline, geleneğine, ruh değerlerine bağlı millî bir*” (Çetin, 2007:7-18) insan yaratma amacında uygun bir yapı oluşturur. Ayrıca olaya dayalı bir anlatım biçimi Osmanlı Devleti'nin kuruluş dinamiklerini daha iyi yansıtarak, kuruluşun heyecanına okuru da ortak eder ve değerler ve bilinç aktarımının daha sağlıklı olmasına yardımcı olur.

Ayrıca romanda birbirinin devamı şeklinde, bir zincir gibi ilerleyen vaka yapılanması değil, her birini anlatıma hâkim olan şahıs veya şahıs grubu ile

tanımlanabilecek 6 vaka grubunun, romanın teması çerçevesinde çeşitli şekillerde kesişmesi ile oluşan vaka yapılanması tercih edilmiştir. Bu vaka grupları Osman-Orhan Beyler, Aybüken Ebe, Karacahisar'ın Yönetimi, Dalaman ve Acem Karı, Ali ve Veli Baba, Mürsel-Rahman ve Aryetta olarak söylenebilir.

1.3. Bakış Açısı ve Anlatıcı

Bakış açısı, bir roman tahlili için çok büyük önem arz eder çünkü yazar bakış açısı ile roman içerisindeki konumunu belirlemektedir. Başka bir deyişle “*Romancı veya hikâyeci, anlatacağı konunun seyrine uygun olan ('tekil' veya 'çoğul') bakış açısını seçerek olayları yakından-uzaktan, içten-dıştan anlatma, yansıtma fırsatını yakalar. İş, salt bu noktada kalmaz; anlatımın, 'yanlı', 'yansız' düzeylerde uygulanma imkânını da beraberinde getirir.*” (Tekin, 2012).

Çatı romanında da yazar “her şeyi gören ve bilen bir imtiyaza sahip” olarak, “kahramanlarının hem dış yaşantılarını hem de gözlemlenemeyen iç yaşantılarını bütün ayrıntılarıyla birlikte okuyucuya anlatmaya çalışacaktır”. Bu tür bakış açısına hâkim ya da tanrısal bakış açısı ismi verilmektedir. Hâkim bakış açısı, yazara panoramik bilme ve görme imkânı sağladığı için, kalabalık şahıs kadrosu olan, geniş mekânları kapsayan romanlar için en elverişlidir (Tekin, 2012:57). Bu tür anlatım tarzında yazar, ele aldığı âlemden istediği gibi seçim yapma hakkına sahiptir. İsteddiği zaman istediği yere ve zamana giderek anlatabilmekte, tercih ettiği olayları aktarıp, geri kalanları ise göz ardı edebilmektedir. Yazar, tüm kahramanların zihinlerinin içine girebildiği ve onları tüm geçmişleri ile bildiği için psikolojik sebepleri anlamaya daha yardımcı olur. Destan ve masalların da anlatım tarzı olan hâkim bakış açısı, anlatıya bazı destani öğeleri de zorunlu olarak getirir. Bir kahramanlık ve kuruluş hikayesi anlatan Çatı romanı da mitik anlatıyı içinde barındırarak anlatımı daha etkileyici kılmak istemiş olabilir. Son olarak bu anlatım tarzında “okuyucu ile eser arasında kendiliğinden bir anlaşma” husule gelir ve bundan sonra okur, yazara “o anlattıklarımı nasıl, nerden, kimden öğrendiğini” sorgulamaz ve bu yolla eser okuyucu üzerinde bir gerçeklik duygusu uyandırır (Aktaş, 1998:84-100).

Roman, karabudun olarak adlandırılan Türk toplumunun hayatta kalma mücadelesini ve değişimin yarattığı kültürel kırılmayı anlatırken sosyolojik bir anlatıma başvurur. Aşiretin içerisinde sembol olarak seçtiği bazı kişiler, özelinde tüm toplumu özetlemeye çalışır. Öyle ki okuyucu bazen, bütün aşiretin bu bir avuç kişiden oluştuğunu düşünebilir. Örneğin Dalaman, tüm “yaltakçıları”, Aşiretin Gelini ise tüm Osman Bey'e sadık kişileri temsil eder. Bu yüzden toplumun içinde bulunduğu çelişkilerin, kararsızlıkların ya da gerilimlerin bilinebilmesi bu kişilerin iç dünyasına hâkim olmamıza bağlı olur. Yazar burada, tanrısal bakış açısının avantajlarını sıklıkla kullanır. Kişilerin düşüncelerini çoğu zaman, zihin okuyormuş gibi bilebiliriz. Yazar bu düşünceleri ya doğrudan bize verir ya da iç monologlar halinde okuyucuya sunar.

“*Ya bu vakte kadar Aybüken Ebe Kumral Dede'nin ocağına vardısya? Ya kara barut işi doğruysa?.. Ya? O kadar çok Aybüken o kadar çok ya? vardı ki kafasının içinde*” (155)

Osmanlı tarih yazıcılığı, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu çınar rüyasına bağlamaktadır. Ayrıca alternatif tarih diyebileceğimiz menkıbeler de rüyalara oldukça yer vermektedir. Rüyanın gelecekte haber veren ya da ilahi bir ikaz olduğu düşüncesi günümüzde bile oldukça yaygındır. Romanda da, “foreshadowing” denilen bir teknik uygulanarak, romanda olacak bazı olaylar rüyalar aracılığı ile bize sezdirilir. Rüyalar bunun dışında kişilerin iç hallerini daha iyi anlamamıza da yarayabilmektedir;

“(...) *düş yeniden beynine doldu. Üç gözlü bir köprü deli çayların üstünde..*
 (...) *Üç gözlü köprüünün üç ayrı gözünü üç ayrı giyimde Osman Bey omuzlamış..*
 (...) *Bu bakışlara uyanıyor Dursun Fakih.*” (90)

Roman genellikle tek taraflı ve kronolojik bir anlatım izlese de gereken yerlerde geçmişe dönüşler yapılabilir. Romanın bir nehir romanın parçası olması, gelişim süreçlerini önceki romanlara dayandırdığı için bu geriye dönüşlere olan ihtiyacı azaltmaktadır. Bu yüzden roman başkışisi Osman Bey'in gelişimine çok nadir yer verilir. Bu romanda gelişimini büyük ölçüde tamamlayan Orhan'ın gelişimi de bir sonraki roman yer almayacaktır. Romanda yapılan geri dönüşler, kişilerin anıları ya da hatırlatmaları ile olabildiği gibi geçmişi ve geleceği tam bir hakimiyetle bilen anlatıcının ağzından da öğrenilebilir. Hatta bu durum, anlatıcının bir kâhin gibi gelecekte haber vermesi noktasına kadar ilerler;

“*Bir daha ne yüksek bir taş üstüne çıkacaktı, ne minareye (...) o serin su rahatlamasını, toprağın doğuruşundaki gevşemeyi girtlağında hiç, hiç, hiç duyamayacaktı.*” (6)

Anlatıcının her şeyi tam bir vukufiyet ile bilmesi, romanın tarihi roman yapısı nedeniyle yadırganmaz. Sonuçta romanın genel hattını oluşturan olaylar ilkokul müfredatında bile bulunmaktadır. Yine de, özellikle anlatı ağını oluşturan küçük detaylar konusunda bazı noktalar belirsizlikleri vurgulamak ya da okuru meraklandırmak için muğlak bırakılmaktadır.

“*Belki daha aşığalarda, ormanda yahut derelerde başlamıştı ağıdına da sesi yetmemiş, buralaraca gelememişti; belki yorulmuş az biraz dinlenmiş, aşireti görünce güçlendim sanmıştı*” (54)

Romanda bakış açısının sorunlu olduğu noktalar da görülmektedir. Bu sorunlardan dikkate değer olanı; hâkim bakış açısının tarafsızlık ilkesine yazar tarafından uyulmamasıdır. Ülkü değerleri temsil eden kahramanların sürekli olarak olumlu sıfatlarla, aslan, at, arı gibi itibarlı hayvanlarla ve saygılı ifadelerle tasvir edilirken, karşıt değerleri temsil eden kişilerin tam tersi bir şekilde anlatıldığı görülür. Buna en iyi örnek ikisi de derviş olan Veli Baba'nın “geniş bir dağ sırtının yamru yumruluğunda” (153) Kumral Dede'nin ise “bir gül kabarmasında” (78) gülmeleridir. Başka bir çarpıcı örnek ise Acem Karı'nın “söğüt yapraklarının bıçak kesilmiş zehiri(...) bataklık yosunlarının çürümüşlüğü” gibi olan bakışları ile Orhan Bey'in “tebessüm halkalarının içinde (...) mavimsi dumanlı gözleri” (261) arasındaki farktır. Bu sorun, bazen küçük bocalamalar yaşasalar da, kötü hiçbir hareket yapmayan iyi gurubun ya da içinde iyiliğin zerresi bulunmayan kötü gurubun arasındaki sert ayrımla birleşerek romanın tekdüzeleşmesine, kişilerin

tipleşmesine ve özellikle olumsuz kişilerle empati bağı kurulamamasına yol açmaktadır.

1.4. Mekân

1.4.1. Çevresel Mekân

“Çevre, işlenmemiş, anlaşılmamış, dönüştürülmemiş bir yer’dir; üzerinden yalnızca geçilir ama derinliğine görülmez, kişi veya olayı etkilemez.” (Korkmaz, 2007:402). Çatı romanındaki mekânların da çoğunlukla bu türden “çevresel mekân” oldukları söylenebilir. Mekân maceraya, harekete çok yer çok vermediği, bir durgunluk ve sükûneti içerir (Akdeniz, 2012:7). Sepetçioğlu’nun bu eseri ise, serüven ağırlıklıdır. Bu yüzden mekânlar çoğu zaman sadece adı anılmakla geçilir, detaylı tasvirlerle ve tanımlamalara girilmez.

Roman mekân olarak, konuya uygun bir şekilde Bilecik-Bursa çevresinde geçer. Ayrıca kimi hatırlamalarla, Kayı Boyu’nun Domaniç-Söğüt bölgesine göç yolundaki mekânlara da uzanılır. Romanda hâkim mekân, yeni fethedilmiş olan Karacahisar’dır. Karacahisar’ın içindeki Osman Bey’in evi, Kadı Dursun Fakih’in evi, Gündüz Bey’in bağı, şehrin köprüsü, çarşısı, camiye dönüştürülen kilisesi ayrı ayrı ele alınan mekânlardır. Ayrıca Aşiret’in bir yaylak olarak kullandığı Karanlık Dağın Beleni, Kumral Dede Ocağı, Edebalı Türbesi, Atros Kalesi, Harmankaya Ormanı, Bilecik Kalesi adı geçen mekânlardandır. Ayrıca Köse Mihal’in düğünü, Bilecik Tekfuru’nun düğünü gibi tam olarak neresi oldu belli olmayan mekânlar da vardır.

Romanda mekânlar arası geçişler tasvir edilmez. Örneğin dördüncü bölümün sonunda “*Hazırlan da Edebalı Şeyhimize gidelim*” (110) diyen Osman Bey’in, bir sonraki bölümde “*Şeyh Edebalı’nın Tekkesine vardığında Tekkedekiler sabah namazına durmuşlardı*” (112) vardığı belli edilir. Koca bir Aşiret’in toplanarak Karacahisar’a göçmesi, “*aşiret toplanmağa başladı. Yayladan indiler. Yayla dönüşü, soluğu Karacahisar’da aldı.*” (191) şeklinde ifade edilir. Buna bağlı olarak mekânlar arası mesafelerde belirsizdir ve bir olay haritası çıkarmak bu yüzden zorlaşır. Okur, Karanlık Dağın Beleni ile Karacahisar arasındaki mesafe gibi birçok mekân arasındaki mesafeyi kestiremez. Mekânın bu şekilde ele alınması ve muğlak bırakılması, muhtemelen destan geleneğinin bir etkisidir. Bir örnek olarak Oğuz Kağan Destanı’nda da “*yerlerden hiçbiri tasvir edilmemiştir. Tasvir için durmak lazımdır.*” (Balkaya, 2008:154). Bu sözün bir benzerini de Kumral Dede romanda dile getirir. “*Durmayı düşünmek bize düşmez.*” (347)

1.4.2. Algısal Mekân

Algısal mekanlar, mekânın fiziksel niteliğinden bağımsız olarak, roman kahramanının ya da diğer kişilerin içinde buldukları psikolojileri mekâna yansıtması ile oluşmaktadır. Korkmaz’ın deyimiyle; algısal mekân “anılatılmış yerlerdir; yalnızca topografik bir yer değil, anlam üreten, anıları barındıran, kişinin iç dünyasını yansıtan bir değerdir.” (Korkmaz, 2007:403). Bu yansıtma mekân ile tamamen bağımsız ya da mekânın sahip olduğu bazı özellikler ile desteklenmiş ya da tetiklenmiş olabilir. Bu tür mekanlar, kişinin kendini gerçekleştirebildiği ve olumlu, ülkü değerler ile uyumlu hissettiği genişleyen mekanlar ya da kişinin

kendini sıkışmış ve bunalmış hissettiği ve varlık alanların tehdit edildiği yerler olarak iki başlıkta özetlenebilir. Çatı'da ise genellikle açık/dış mekanlar, genişleyen; kapalı/iç mekanlar ise labirentleşen özellikler göstermesi açısından paralel şekilde ilerlemektedir. Roman bir aksiyon romanı olmasına rağmen sembolik düzlemde oldukça zengindir. Bu durum mekanlara da yansiyarak algısal kullanımların oldukça zenginleşmesini sağlar. Çatı'da hiçbir zaman detaylı bir şekilde tasvir edilmese de mekâna verilen önemin oldukça yüksek olduğu, hiçbir olayın içinde geçtiği mekândan ayrı düşünülemediği söylenebilir.

Romanda labirentleşen mekanlar, çok büyük oranda iç mekanlardır. Bunlar arasında şehirler, kaleler, odalar başta olmak üzere bina içleri hatta çadırlar ve camiler bulunur. Pir Cabbar'ın Ali'nin topluma sızması ve kaos çıkarmaya kalkışması camide başlarken (12-13), Acem Karısı'nın çadırı komploların merkezi olmaktadır. Buna istisna olarak Kumral Dede ve Edebalı'ya ait tekke binaları sayılabilir. Bu ayrımın meydana gelmesinin temelinde iki sebebi vardır;

İlk sebep romanın bir aksiyon romanı olmasıdır. Roman olay örgüsü bölümünde de belirtildiği gibi hızlı bir tempo ile ilerlemektedir. Bu tempo devam ettiği sürece roman coşkulu ve akıcıdır. Bu temponun engellendiği kapalı mekanlar ise iç ve dış çatışmaların yaşandığı, kişilerin sıkılıp, bunaldığı, enerjinin birikerek gerilim yarattığı yerlerdir. Komplolar da dahil olmak üzere dış mekanlarda yapılacak eylemlerin planları iç mekanlarda yapılır. Bu durum roman kişileri tarafından da belli aralıklarla dile getirilir. Özellikle Rahman, hem babasının yaşadığı sıkıntılardan hem de sübaşılık görevi ile şehre "tıkılıp kalmasından" dolayı bu gerilimi en çok yaşayan kişidir;

"Babamın kaçıışı geliyor aklıma hep,; (...) tavandan, duvardan, döşemeden Dede, kapıdan, bacadan kaçıışı geliyor aklıma. (...) Pazar yerini dolaşmak bana göre değil, (...) Karacahisar'ın sokakları, kaldırımları, evleri kimi yerde üstüme yıkılıyor kimi yerde ayağıma dolanıyor." (74).

"Kadı Dursun Fakih'in yer minderine oturmuş tek mil verirken kara kaplı kitabı da, Dursun Fakih'i de, odası da; her birinin ayrı ayrı, her birinin bir olup üstüme üstüme geldiğini, boğazıma oturduğunu hissediyorum." (78).

Savaşlar, kahramanlıklar ve av sahneleri dış/açık mekanlarda görülür. Hareket imkânı sağlandığı zaman, iç çatışmalar dışa aktarılır; dış çatışmalar ise savaş ya da çarpışma halini alarak zirveye ulaşsa da kısa zamanda kahraman lehinde çözüme kavuşur. Bu durumun tek istisnası, Osman Bey'in Bursa kuşatmasında eşinin ölümünü haber aldığı zaman gerçekleşir.

İkinci sebep ise Türk göçer kültüründen gelmiş ve hayatının büyük kısmını ovalar, yaylalar ve otlaklarda geçirmiş olan roman kişilerinin mekân kültürleri ve alışkanlıkları bina içlerine, surlarla çevrili şehirlere uygun olmamasıdır; *"Biz çadırdan çıkıp, ev ocak edinemeyiz (...) Ölümümüz olur. (...) Bizim gözümüz çadırda açıldı Ebe, yazıda yabanda açıldı."* (36). Evde oturmaya alışkın olmayan Türkmenler, yerleşik hayata zorlandığı zaman evin bahçesine çadır kurmaya varan eylemlerde bulunabilmektedirler (123). Hareket imkânı sağlayarak genişleyen mekânlarda, kahramanlık, cengaverlik, avcılık ve binicilik gibi Türk göçer kültürünün ölümlü değerleri kendini ifade imkânı bulur. Böyle sahnelerde kişiler

kendilerini gerçekleştirme imkânı bulur. Örneğin, Sülemiş, Acem Karı'nın ve bu kadın etkisinde yozlaşmış babasının etkisinden kendini böyle bir av sahnesinde kurtarır ve kanındaki asaletе uygun hale gelmeye başlar (303). Bu değişimin yine kapalı bir mekân olan Osman Bey'in evinin talan edilerek neredeyse yıkılacak hale gelmesi ile başlaması da mekân karşıtlığını yansıtmaktadır.

Romanın ana hikâye çizgisi, Osmanlı'nın göçebe bir beylikten, bir devlete dönüşme hikayesidir; aynı zamanda açık mekanlardan kapalı mekanlara geçişin hikayesi. Romanda bu değişim, bir gelişme olarak işlenmektedir. Bu yüzden kapalı mekanlar, değerler açısından kötü mekanlar değil, daha çok kişilerin deneyimleri açısından kötüdür. Yaşanan kültür değişiminin yarattığı şoku okuyucuya taşır. Osman Bey bu değişimi doğum metaforu ile açıklar (177). Bu gerilim Osman Bey'den başlayarak neredeyse tüm Türkmen karakterlerde görülse de en belirgin şekilde Rahman ve Dursun Fakih'in kişiliğine belirginleşir. Dursun Fakih, bu değişime uyum sağlayabildiği gibi toplumun da uyum sağlaması için çeşitli kararlar alırken Rahman tam tersine kendisine verilen görevden kaçır ve eski değerlerin bir parçası olan savaş alanında hayatını kaybeder. Mekanlara yüklenen bu değerlere bakıldığında, eski sistem olan göçebelik ile yeni sistem olan şehirlilik arasında bir karşıtlık olmakla beraber, süreç içerisinde yazarın, iki sisteme de olumlu ve olumsuz bir yorum yapmadan ve karşıtlığı bir ülkü ve karşıt değer ikiliğine sokmadan geçişi doğal hali ile verdiği görülmektedir. Yiğitlik, beraberlik gibi bazı ülkü değerler açık mekanlarda; eşitlik, adalet gibi bazı değerler ise kapalı mekanlarda ortaya çıkar.

Genişleyen özellik gösteren kapalı mekanlardan en belirginini yukarıda da bahsedildiği gibi tekkelerdir. Çatı romanında da ulu kişi/yüce birey durumundaki Edebali ve Kumral Dede bulunduğu zaman, iç mekânların genişleyen mekâna dönüştüğü görülür. Normal zamanlarda bozkır kahramanlarımızı boğan/sıkan kapalı mekânlar “bilinçaltındaki yücelik algılamalarının kişileşmiş görüngüleri olmakla birlikte, yalıtık ve sökük zamanları birbirine ekleyen (time-binder) nitelikleriyle tinsel anlamda yapıcı, kurucu ve sağaltımcı” (Korkmaz, 2008:182) olan bu yüce bireyler sayesinde geniş ufuklara bakma imkânı bulur, ufuktaki bu genişleme mekâna da yansır. Bu durumda Kumral Dede Ocağı ve Şeyh Edebali Türbeleri ise mitik bir enerji kaynağı olan ve insanları doyuran, ısıtan bir mekân olarak görülür.

Bachelard'a göre ocak ısı veren ve ışık veren ateşlerin birleştiği bir mekân özellikle yeniden doğuşun, huzurun ve arınmanın mekânlarıdır (Bachelard, 1995:70-1). Ayrıca ateş ve ısı veren unsurlar (söz gelimi; Kumral Dede Ocağı'nın hamamı, mum, yorgan vb.) romanda genişleyen mekânlarla eşlik eden unsurlar olarak sıklıkla kullanılmıştır. Bununla beraber birçok yerde kahramanların iç dünyalarındaki açılmaların da mekâna yansıdığı görülür. Bunun en güzel örnekleri Rahman ve Aryetta'nın bulunduğu zamanlardır;

“Oda bir genişlemiş, bütün mumlar hep birden yanmış, pencereler açılmış da odanın ekşiyen havasına gül kokuları dolmuş gibiydi.” (256).

Dış mekanlar da özellikle ontik sıkıntıların yaşandığı zamanlarda labirentleşen özellikler göstermektedir. Bu ontik sıkıntılar boyun varlığı ile ilgili olabildiği gibi kimi zaman da kişisel de olabilir. Toplumun devamlılığı ve boyların yeni coğrafyada tutunup tutunamayacağı ile ilgili olduğu için devlet kararları öncesi oluşan gerilim, bu kararı verecek kişiler için mekânı labirentleştirir. Ayrıca Ehl-i Hak üyeleri, toplumu kaosa sürükleyecek şekilde insanları manipüle etmek istedikleri için, karabudundan kişilerle diyaloga girdikleri zaman değerleri, alışkanlıkları ve güvenleri sarsılan kişiler için mekân labirentleşmektedir. Kişilerin karşılaşabilecekleri en büyük varoluşsal sorun olan ölüm karşısında da mekan daralır; Dursun Fakih'in eşinin (112), Kumral Dede'nin (364) ölümünde Yunus Emre'nin (347), Mal Hatun'un (354) Şeyh Edebalı'nın (358) ölüm haberlerinde bu durum kolaylıkla görülebilir.

1.5. Zaman

Bir romanda yazma zamanı, okuma zamanı, vaka zamanı ve anlatma zamanı olmak üzere dört türlü zaman vardır. Yazma ve okuma zamanları metnin dışında olduklarından ve romanın anlam dünyasına çok az etki ettiklerinden, çalışmada göz ardı edilmiştir (Aktaş, 1991:117-135).

Roman Karacahisar'ın fethedildiği 1288 ve Osman Bey'in vefat ettiği 1324 tarihi arasında geçer (İnancık, 2014:443-53). Anlatı içinde net tarih verilmemek beraber tarihi olaylardan ve bazı dolaylı anlatımlardan tarihler tahmin edilebilir;

“iki yıl mı üç yıl mı geçti düşünsene. (...) koptu Karacahisar'ı vurdu.” (40)

“Dalaman'ın aşireti temmuzun sıkıntısını çekiyordu.” (128)

Tarihi roman özelliği gösteren Çatı romanında zaman çok büyük oranda sıradizimsel ilerlemekte, tarihsel sırada köklü sapmalar görülmektedir. Bununla beraber anılar ile flashback özelliği gösteren geriye dönüşler görülebilmektedir;

“Hiç yoktan Ertuğrul Bey'in en son nefesini hatırladı. Odada bir o; bir de kendisi vardı. (...)” (111)

Romanda anlatı zamanı kronolojik olarak ilerlese de yatay bir düzlem izlemediği romanda psikolojik zamana daha yakın bir şekilde, anlatımın yavaşlayarak derinleştiği görülür. Yazar, tarihi bir roman yazmasına rağmen bir vakanüvis gibi davranmaz. Dar bakış açısı yönteminden de faydalanmak yoluyla, kimi yerleri atlayarak, kimi yerlerde de duraklayıp, bu duraklama anlarını büyüyen ve genişleyen dalgalar halinde ele alır. Böyle roman çok daha akıcı ve canlı bir anlatım kazanır (Stevick, 2010:233-247). Gerçekte otuz altı yıllık bir zaman dilimini anlatan roman da olaylar birkaç yıl içinde gelişiyormuş gibi görülür.

Zamandaki bu sıçramaların bir diğer sebebi ise romana hâkim olan determinizm ilkesinden kaynaklanır. Tamamen akılcı yapıda olan ve rastlantılara/mucizelere yer vermeyen roman, nedenle sonucu birbirine bağlamak için zamanda sıçramaları ve akışları kullanır. Neden-sonuç ilişkisinde asıl zaman unsuru, neden öncesindeki hazırlıktır. Bir fenomen gereğinden uzun hazırlandığı zaman gerekli etkiyi vermekten uzaklaşır. Bunun için bu ilişkinin zamansal olarak boşaltılması gerekir. “*Ardışıklığın düzeni dışında gerçekten nesnel olan hiçbir şey yoktur*” (Bachelard, 2010:68-70). Bu yüzden Kumral Dede'nin öğüt verdiği

savaşçıların hemen harekete geçmesi gerekir ya da açıklanan aşkın hemen evliliğe ulaşması gerekir.

Romanda ayrıca sabah vaktine ayrıca önem verildiği görülür. Bir sabah namazı ile başlayan roman; Aşiret etliği, Ocak'ta hazırlanan hamur, köprü ücretinin belirlenmesi, Osman Bey'in Edebalı ile görüşmesi, Atros muhasarasının kararı, Atros'un fethi, Hıdırellez günü gibi yeni ve eski değerlerin ifade bulduğu, çatıştığı ve benimsendiği her seferde sabah namazı ya da güneşin doğuşuna döner. Ayrıca Dalaman'ın Ocağı patlatmaya çalışması, Acem Karısı'nın gayrimeşru çocuğunu doğururken ölmesi, Aşiret Gelini'nin öldürülmesi gibi karşıt değerleri sembolize eden eylemler de gece vakti gerçekleşmektedir. Bu durum zamanın olayların üstünden aktığı fondaki bir takvim olarak değil, kendi başına anlamı olan bir fenomen olarak ele alınmasını gerekli kılar.

1.6. Şahıs Kadrosu

1.6.1. Baş Kişi

Olay örgüsü anlatılırken romanın “*belirli bir kişinin ya da kişi grubunun hâkim olduğu*” bölümlerden oluştuğu ifade edilmişti. Dar bakış açısı yöntemi gereği olan bu anlatım tarzında, ilk bakışta birden fazla başkişi varmış izlenimi uyandırmaktadır ya da Rahman, Aybüken, Kumral Dede gibi romanın büyük kısmında hâkim konumda olan kişiler başkişi olduğu sanılabilir. Fakat “*başkişi, eserdeki değişimin sürecini yaşayan, ilgi merkezi olan ve yapıyı oluşturan, bütün unsurların merkezi olan kişidir.*” (Stevick, 2010:143) Bu açıdan bakıldığında adı geçen karakterlerin hiçbirinin anlatıyı bir arada tutmaya muktedir olmadıkları görülür. Romanı bir arada tutan kişi; ancak düşünceleri ile diğer karakterleri sevk ve idare eden, olayların akışını kontrol eden ve entrik gerilimi üzerinde bulunduran Osman Bey olabilir. Diğer karakterlerin romandan çıkarılması ile roman sadece bir bölüm kaybederken, Osman Bey'in çıkarılması durumunda epizotlar arasındaki bağ çözülecek, anlatının her bölümü ayrı birer öyküye dönüşecektir.

Romanın ilgi merkezi olması açısından; Osman Bey'in bir kahraman olarak hiç bulunmadığı bölümlerde bile ilgi merkezi olarak görürüz. Örneğin, Kumral Dede Ocağı kış hazırlığı yaparken Osman Bey orada yer almaz ama hazırlığın içinde Osman Bey'e hediye edilecek ürünlerin olduğu söylenilerek ilgi onun üzerinde tutulur. Aşiret etliği, Rahman ile Kumral Dede'nin konuşması gibi epizotlarda da Osman Bey sürekli olarak olayın merkezinde tutulur. Bu durumu romanda; Şeyh Edebalı “*Biz de Kumral da senin dinlenmen için var olduk sayılır.*” (114), Kumral Dede “*Osman Bey'i bir beden sayarsan, beden içindeki canı da bu ocak olarak bellemelisin*”(67), Aybüken “*Buyruğun gelince canlandım oğul, dirildim.*” (s. 318), Rahman ise yine Aybüken'in dilinden; “*Senin evin Osman Bey'in yanı olmalıydı ki gerinmeliydin böyle.*” (330) Akça Koca “*Bey'den izinsiz gaza işi çapulculuktur*” (235) şeklinde konuşturularak temel karakterler üzerinden belirtilir.

Başkarakter, kendisi değişip gelişirken, değişime vasıta olan kişidir (Pearson, 2003:28). Çatı romanında da temel izlekler olan yurtlaşmak-yerleşmek ve gaza aslında Osman Bey'in planlarıdır ve bunlar Şeyh Edebalı ile konuşma sırasında

açıklanır. (122-123) Yerleşik hayata geçişin aşamaları da Osman Bey'in ilk başta karşı çıktığı köprü ücreti ve Pazar başına ikna olması üzerinden ya da Bey çadırı yerine evini yağmalatması üzerinden anlatılır. Bu bölümlerde tüm bir karabudunun Osman Bey şahsında temsil edildiği görülür. Tüm Osmanlı Devleti'nin onun şahsında birleşmesini Dursun Fakih şöyle dile getirir; “*Bunca gâzi sana bel bağlayıp gelmiş buraya; milletin umudunu kendine bağlamışsın.*” (354)

1.6.2. Norm Karakterler

Norm karakter; “romadaki çeşitli mizaçları anlayabilmek için, okuyucunun şiddetle ihtiyaç duyduğu bir rehberdir. O, romadaki temaya açıklık kazandırmak için yaratılmıştır.” (Stevick, 2010:62). Bu görevle norm karakter kimi zaman yazarın sözcülüğünü üstlenen, kimi zaman kahramanı rolüne hazırlayan ya da romadaki değerler sistemini kuran kişidir.

Bu açıdan roman bölümlerinde anlatıma temel teşkil eden kişileri norm karakter olarak saymak mümkündür. Bunlardan en önemlileri manevi değerlerin timsali olan bir yüce birey görünümündeki Şeyh Edebali ve Kumral Dede'dir. “*Kumral Dede'nin tekkesi Osmanlı Beyliği'nin temel taşlarından biridir. Osman Bey bu ocaktan yetişmiştir. Osman Bey'in bedenindeki ruh Kumral Dede'ye aittir, diyebiliriz.*” (Çakmak, 2011:21). Kumral Dede, Akça Koca'dan Aybüken'e kadar herkesin akıl danıştığı, saygı duyduğu ve korktuğu bir kişidir. (Örneğin; 40, 201) Romanda karşıt değerleri temsil eden karakterler bile Kumral Dede'den korkarlar. Romanda yerleşik hayata geçişin sembollerinden birisi olan Sübaşı Rahman sık sık Kumral Dede'nin yanına gider. Kumral Dede genel olarak manevi değerleri sembolize etmesine rağmen, dünya işleri ile isteksiz de olsa ilgilenir fakat bu isteksiz ilgilenme bile romanda önemli bir yer arz eden Atros fethini hazırlar. (s. 228-38) Türkmen yerleşik hayata geçmeden çok daha önce tekkesini kurup yerleşerek, Türkmen'e örnek temsil eder. (36) Şeyh Edebali ise Kumral Dede'ye göre daha arka planda kalmasına rağmen etkilerinin doğrudan başkışı üzerine olması nedeniyle önemlidir. Şeyh Edebali de Kumral Dede gibi gazalar için izin alınan bir makam da olsa da Kumral'dan farklı olarak o fiili bir etkide bulunmaz. Osman Bey gelecek planları için onunla saatler süren görüşmeler yapar. (82). Osman Bey için yanında olmadığı zamanlarda bile bir destek kaynağı olmaya devam eder. (113) Kendigelen Kız ve Bileyici Baba bu karakterlere bağlı olarak romanda boy gösterirler.

“*Osman Bey'in sözleriydi; Kadı diyordu, Sübaşı diyordu (...) hem de şimdiyece denmemiş, iştirilmemiş.*” (14) Romanın başında Osman Bey'in ataması ile ortaya çıkan bir diğer norm karakter grubu, yerleşik hayata geçmenin timsali olan Sübaşı Rahman ve Kadı Dursun Fakih'tir. Yurtlaşma-yerleşme beraberinde mecburi olarak bir devlet düzenini de getirir. Bu yeni düzen kendi değer yargıları ve kurumları ile gelir. Rahman ve Dursun Fakih bu yeni düzenin ve kurumların timsalidirler. Özellikle yeni değer sisteminin danışma ve hüküm verme kurumu olan Dursun Fakih romanda çok ayrı bir yere sahiptir. Eski hüküm verme merkezi olan Şeyh Edebali ve Kumral Dede ile hiç temasa geçmeyen Dursun Fakih, kimseye akıl danışmaz, eski değer sisteminin timsali olan Akça Koca ile de sık sık çatışır fakat romanın temel aldığı tarihi gerçekler gereği galip gelir. Hatasız ve

eksiksiz bir tavır oluşturur; “*Şu Kadı bir kere de haksız iş yapsa, Tanrı şahit atımı boğazlayacağım!*” (110). İlk başlarda yeni değerlere uyum sağlamakta zorluk çeken Osman Bey’in uyum sağlamasında yardımcı olur (108-11). Ayrıca Kumral Dede’nin vefatında Kumral Dede’nin namazını kıldırması ve vasiyetinin gerçekleştirilmesine engel oluşu; yine bu değişim teması çerçevesinde sembolik bir anlam kazanır (361-4).

Üçüncü ve son norm karakter grubu ise, eski değer sistemini temsil eden, Aybüken Ebe ile Akça Koca grubudur. Romanda eski değerler ile yeni değerlerin çatışmasını Akça Koca-Dursun Fakih, Aybüken Ebe-Rahman çatışması şeklinde görebiliriz. Buna rağmen çalışkanlık, kahramanlık, açık sözlülük gibi birçok değer her iki sistemde de yer aldığı için bu çatışmalar açmaza dönüşmez ve Akça Koca’nın Kadı’nın üstünlüğünü kabul etmesi ve Aybüken’in yaşlanması ile yeni değer sistemleri ön plana geçmiş olur. Bu grup, Akça Koca’nın Osman Bey’e cengâverliği öğretmiş olması, Aybüken’in Orhan’ın ebeliğini yapmış olması ile daha ilk baştan başkişi üzerindeki etkilerini gösterir. Romanın içerisinde ise kimi çatışmalara rağmen (123, 175) başkişinin destekçisi konumundadırlar.

1.6.3. Kart Karakterler

“*Romanda tek bir özelliğin sembolü olan kart karakterlerdir. Her şeye rağmen tabiattaki esas niteliklerini muhafaza ederler ve değişmezler. Bu tür roman kahramanları yalın kat bir kişiliğe sahiptirler ve daha çok hedef objeye varmayı engelleyen karşıt güç grubundadırlar.*” (Korkmaz, 1997:300). Tek veya anlamdaş duygu-içgüdü veya tavrı temsil ederler. Bu yüzden yazar onları her defasında tanımlamak gereği duymaz.

Bu açıdan ilk dikkat çeken kart karakter grubu Pir Cabbar’ın Ali’si ve Ali’nin kendi düşüncelerini yaymak için evliya olarak tanıttığı Veli Baba’dır. Ene’l-hakçılar olarak bilinen bir grubun üyesi olan bu kişiler, Kumral Dede ve Şeyh Edebalı ile aynı değerleri savunur görülmele beraber aslında bu değerler üzerinde kargaşa çıkarmaya, kaos yaratmaya çalışır. Hatta bunun için dini/mistik yönlerini kullanarak iktidarlarını kurmaya çalışırlar. Eline geçen her fırsatta dini/felsefi unsurları ya da başka bir deyişle bilgiyi öznelere arasında açmak için kullanırlar. Bir örnek olarak; Aşiretin Gelinini cin çarpması ile tehdit ederek, eski çağlardan beri istenmeyen kişileri toplum dışı bırakmak için kullanılan cin çarpması/delilik unsurunu oluştururlar (Foucault, 2015:79-85). Romanın ilk bölümünde Osman Bey ile tartışan Ali, Bey tarafından “*fitne fesat saçan, Kılıçla Kadıya sen yoksun ben varım deyip kardaşı kardaşa düşürerekten kanı körükleyen olarak*” (13) dolaylı yoldan nitelenir. Pir Cabbar’ın Ali’si bu şekilde sezdirildikten ve sonraki bazı ibarelerden bu ifade pekiştirildikten sonra (17, 41,48) Ali bir daha tanımlanmaz. Veli Baba’da yine şehvet düşkünü, yalancı ve fitneci bir kişilik olarak ortaya çıkar, eşek, kadın görmemiş, azgın gibi sıfatlarla nitelenir. (145-156) Onların isminin geçtiği her yerde bir fenalık, kötülük olacağı sezilebilir.

Romanda görülen ikinci kart karakter grubu, Dalaman ve Acem Karısı’dır. Osman Bey’i öldürme, Kumral Dede Ocağı’nı patlatma planları yapan bu grup ayrıca Aşiret Bey’inin kaza süsü vererek öldürtmüştür. Aybüken Ebe tarafından

sertçe eleştirilen bu grupta, Acem Karısı, tavuk yumurtalarının içindeki ördek yumurtası olarak, Dalaman ise çürük yumurta olarak değerlendirilir. Soya oldukça önem verilen romanda, Ene'l-hak'çıların ve Acem Karının İran kökenli olmaları manidardır (Çakmak, 2011:62). Ayrıca Acem Karısı, Dalaman'dan olma gayrimeşru çocuğunu doğuramaz ve ölür.

| | Ülkü Değer | Karşı Değer |
|-------------------|--|--|
| Kişiler Düzlemi | Osman Bey Orhan Bey Şeyh Edebalı Kumral Dede Sübaşı Rahman Kadı Dursun Fakih Aybüken Ebe Yunus Emre/Dede Korkut | Pir Cabbar'ın Ali VeliBaba Acem Karısı Dalaman Ağa İnegöl ve Bilecik Tekfurları Baba İshak |
| Kavramlar Düzlemi | Birlik/Berberlik Yiğitlik Eşitlik Adalet Cömertlik Sabır Şeffaflık Temizlik | Kargaşa Korkaklık Taraflılık Adaletsizlik Cimrilik Acelecilik Gizlilik Pislik Şehvet |
| Semboller Düzlemi | Hamur Soy Hamam At Ekmek, Ocak Kılıç/Kadı Köprü/Pazar İmece | Kara Barut Bozuk Yumurta Kötü Koku Domuz/Eşek Et Kurusu |

Tekfurlar ise romanda biraz da fon karakter özelliği göstermekle beraber, sürekli bir tehdit olmaları, Osman Bey'in hedefi önünde “*çetin bir duvar*” olmaları, hazırladıkları pusular ile başkişinin sürekli karşısında bir konumdadırlar.

Yine de romanda, kart karakterlerin kötülüklerinin rasyonel ve geçerli bir sebebi olmaması, kötülüğün kaynağının soya bağlanarak ırkçı bir tabana

dayanması, karşıt değerleri sembolize eden karakterlerin ölkü değerleri temsil edenler gibi kararsızlıklara ve iç çatışmalara sahip olmaması gibi durumlar romanın anlatımını basitleştirmekte ve tahmin edilebilir hale getirerek gerilim ve merak unsurlarını sakatlamaktadır.

1.6.4. Fon Karakterler

Dekoratif bir unsur niteliği taşıyan bu tipler, filmlerdeki arka planı dolduran kalabalığa benzerler. Bu açıdan etlik sırasındaki kadınlar ve ummacılık bekleyen çocuklar, Ocak'ta hamur hazırlanırken çalışan kadınlar, Tüccar Elyazar, Karacahisar ve Kumral Dede Ocağı'nın etrafındaki pazarındaki pazarcılar ile kılıç ustaları, Kadı'nın evlatlığı ve yanında çalışan kişiler, hırsız Germiyan'lı, Osman Bey'in yeğenleri, Atros Tekfur'u şehri terk ederken onu takip eden kalabalık, romanda muhtelif yerlerde ortaya çıkan dervişler ve gaza zamanlarındaki askerler fon karakterler içindedir.

2. İzleksel Kurgu

Bir roman kişilerin eyleme dönüşen yaşantılarının kuru bir şekilde diziliminden çok çeşitli anlam birimleri ile örgütlenen bir değerler sisteminin, simgesel düzeyde çeşitli anlam katmanları ile ifade edilmiştir. Bu değerler sisteminin kendi “*mikro planlı ve gerçeğimsi dünyası*” kendini her zaman birisi “*anlatıcının yaratıcı ben'ini temsil eden*” ölkü değer, diğeri ise bu değer karşısındaki karşıt değer olmak üzere birbirine zıt iki kategoride ifade eder (Korkmaz, 2002:271-273). Bu durumda Çatı romanının ölkü ve karşıt değerleri temsil eden kişi, kavram ve sembollerini şu şekilde tabloştırmak mümkündür;

2.1. Bir toplumun varlık mücadelesi: Vatanlaşma/evleşme

“Çatı, Anadolu'nun vatanlaşma/evleşme macerasının önemli bir bölümü olan Osman Bey dönemi ve Söğüt, Bilecik, Karacahisar, Yenişehir çevresi olaylarını içeren gelişmeler üzerine kurulur.” (Korkmaz, 2007:124). Bu açıdan romanın temel izleği bu yeni yurt edinme sürecine bağlı olan değişimdir.

Osmanlı'nın ilk geldikleri topraklarda tutunabilmeleri hayatta kalmaları ile doğrudan ilintilidir. Bu açıdan yerleşme/yurtlaşma sorunu, daha derin bir bakışla, Osmanlı'nın varoluş problemidir. Ertuğrul Bey'in ölümü ile Selçuklu Sultanı tarafından, Bilecik-Söğüt bölgesine gönderilen/yerleştirilen Kayı Boyu burada üç ihtimal arasında kalmıştır; Kayı Boyu ya bu bölgeyi yurtlaştıracak, ya Tekfurlar tarafından yok edilecek ya da yerleşmelerine rağmen yurtlaştıramadıkları bu bölgede yozlaşarak, asimile olacaklardır. Kısaca Osman Bey'in ölüm döşeginde dediği gibi ya köprü kurulacak ya da birkaç nesil sonrası karanlıklara karışacaktır.

Bu ihtimaller Sepetçioğlu, kavramları diyalektik bir yöntemle işlediği romanında, çok başarılı bir ikili anlatımla aktarılmaktadır. Varoluş mücadelesi ile ilgili kavramları romanda birlik/beraberlik, sabır, cengaverlik ve hoşgörü olarak özetleyebiliriz. Bu kavramlar, hem ölkü değerleri sembolize eden kahramanlar tarafından, hem de karşıt değerler tarafından önemlidir. Ölkü değer tarafında olanlar bu kavramların gerektirdiklerini yerine getirebildikleri için varlıklarını, varlık alanlarını büyüterek sürdürürken, karşıt değerler bu kavramları içselleştiremez ve varlık sahnesinden silinir.

Birlik/beraberlik; en çok vurgulanan ve önemsenen konudur. Yerleşik hayata geçmenin temel amacı da karabudunu bir arada toplamaktır. Bu mesele Aybüken'in ağzından “*Osman Bey'in niyeti de itin köpeğin elinde karabudunu ezdirmemektir (...) adam olun artık, bir olmağa bakın demeğe getirmektedir.*” (38) şeklinde dile gelmektedir. Otoritede birlik, romanda her yerde karşımızda çıkar. Aybüken'in aşireti, Osman Bey ile yerleşmeye başlar (191), Bey'in emri ile yerleşik hayata geçer, Osman Bey'in izni olmadan gaza yapılmasına karşı çıkılır. Gazalar sırasında Orhan Bey'in ya da Rahman'ın Osman Bey'den ayrı yerde olması kabul edilemez bir durumdur. Bey ile Kadı arasındaki ikilik en kısa zamanda çözüme kavuşur. Osman Bey'in birleştirici gücü dışında da ülkü değerinin temsilcileri kendi aralarında kuvvetli bağlara sahiptir. Şeyh Edebalı, Bileyici Baba aracılığı ile Kumral Dede'ye bağlıdır. Rahman ve Mürsel fikir danışmak için sıklıkla Kumral Dede'ye giderler. Aybüken hem Kumral Dede hem de Rahman ile ilişki içindedir. Örneklerle daha da arttırabileceğimiz bu birliktelikler ile roman ülkü değerinin temsilcileri ile kurulmuş bir ağ gibidir. Ayrıca romanda geçmeyen diğer beyliklerle hatta Tekfurlar, Selçuklu Sultanı ve Moğol Hanları ile de ilişkiler iyi tutulmaya çalışılır. Romanda ufak tefek olan her ayrılık da şiddetle eleştirilir. Rahman'ın istifa ederek, Osman Bey'in yanından ayrılması, Kadı'nın aşiretlere gidip göz kulak olmaması, Aşiret Gelini'nin Dergah'tan gönderilmesi ve Aybüken Ebe'nin aşiretten ayrılarak ocağa gidişi gibi ayrılıklar hep olumsuz durumlarla sebep olan ya da eleştirilen durumlar olmuştur. Bununla beraber karşıt güçlerin de hep birlik olmaya çabaladıklarını fakat bunu sağlayamadıkları için başarısız oldukları görülür. Acem Karısı'nın amacı kendi gibi düşünenleri, Ehl-i Hak tarikatını ve Tekfurları birleştirerek Osman Bey'i yok etmektir, bu amacını “*Osman'ı sevmeyen tutmayan aşiretler, bir de bu soruyu soran heriflerin ocağı, bir de İnegöl Tekfuru ile Bilecik Tekfuru el ele verdiler mi?*” (41) diyerek dile getirir fakat bunu başaramadan doğum esnasında ölür. Kumral Dede Ocağı'nın bombalanmasında Ali, Dalaman'ı terk eder. Atros ve Adranos fetihlerinde Tekfurlar birbirlerine yardım etmezler. Ayrıca romanda karşıt güçler ile ülkü değerlerin taraftarları arasındaki bağların bozulması da manidardır. Örneğin Atros kalesinin Tekfuru ile Kumral Dede arasındaki bağ Kumral Dede tarafından, Çavdar Tatarı ile Osman Bey arasındaki bağ ise yine Osman Bey tarafından bozulur.

Birlik kavramının en çok öne çıktığı yerlerden birisi; Kumral Dede Ocağı'ndaki kışlık erzak hamur yoğurma sahnesidir. “*Günü vakti gelecek, hepsi işte böyle karışacak.*” diyerek altta yatan kavram bize sezdirilir; “*Yazarın büyük anlam yüklediği ve romanda yaklaşık 8 sayfa kadar süren bu 'yoğurma' eylemi, derin boyutta Anadolu teknesinde farklı insanların, boyların/kabullerin; gücün ve bilgeliğin refakatinde yoğrularak bir amaca yönelmiş biçimde birleştirilmesi ve yeniden biçimlendirilmesini simgeler*” (Korkmaz, 2007:130). Ayrıca ideal bir birliğin nasıl olacağı da burada tanımlanır. İdeal birlikte her şey ölçülü bir biçimde ele alınır; balı, kaymağı, unu fazla olmaz. Bu toplum için de böyledir; Osman Bey'in şehirlerde Türkmenlerin “çokluk” olmasını istemesi de bu yüzdendir. Yoksa hamur ya çok sert ya çok yumuşak olur. Bununla beraber hamura farklı unsurlar katılması ise Kumral Dede Ocağı'nın yanındaki pazarda kendini açığa verir; Tatar,

Özbek, Kırgız, Konyalı, Malazgirtli insanlar huzur ve dayanışma içinde beraber ticaret yapmaktadırlar, bunlara Karacahisar pazarında Rumlar da katılır. Farklı milletlere, dinlere, değer ve kabullere sahip bu insanlar Kumral Dede'nin bahçesindeki gül, leylak, menekşe gibi uyum içinde bir bahçe oluştururlar. Ayrıca hamurun tadının da güzel olması için içine bal, kaymak katılır. Bunlar ise toplumun değerleri gibidir. Değerleri olmayan ya da kötü fikirlerin değerlendirildiği bir toplum tatsız, tuzsuz olacaktır. Son olarak ise sabır hamurun kıvamını tutmasında oldukça etkilidir. Hamur yeterince yoğurulmalı, bekletilmelidir. Bu noktada hamur geleceğin habercisi olarak Hıdrellez hamuru da göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.

Sabır ise doğru zamanlamayı sağlaması açısından, Osmanlı'nın tutunmasını ve karşı tarafların başarısızlığa uğramasında başat rol oynar. Osman Bey sabrın önemini şu şekilde ifade eder

“Tabanı Eskişehir’e basan iki kama, Bizans denilen kocamış kayayı kanırmak için kolaylık demektir. (...) kamayı zamanı gelmeden sokarsam elim yahut ayağım kamanın altında kalır” (122). Bu durum Ebe'nin doğum metaforunda da ortaya çıkar, Kumral Dede ile Rahman'ın görüşmesinde de. Rahman yerli ve Türkmen herkesin sorunları sabredip, sopa vurdurmadığı için şehrin sükuneti sağlanabilir. Akça Koca Orhan Bey'i dinlemeyip, erken davrandığı için Atros Kalesi zapt edilemez. Kadı Dursun Fakih içindeki sıkıntıya sabredemeyip dışarı çıktığında evde karısı vefat eder. Aybüken Ebe'nin oktan kötü fırlayan bir ok gibi sabırsızca Rahman'ın yanına gidişi, Rahman'ın ölümü ile sonuçlanacak olaylara sebebiyet verir. Aynı şekilde karşı tarafında sabırsızlık yüzünden birçok girişimi sonuçsuz kalır. Pir Cabbar'ın Ali zamansız yere Osman Bey ile tartışarak, kendini belli eder, bileycilerin kendisini mimlemesine sebep olur. Veli Baba kadınsızlığa tahammül edemez ve Aşiret Gelini'ne kötü gözle baktığı için oyunları ortaya çıkar. Dalaman plansız bir şekilde ocağı bombalamaya gider, ciddi bir hasar veremediği gibi yine sabredemeyip, bombaya bakmaya gittiği zaman patlamada kendisi ölür. Pir Cabbar'ın Ali sabırsız davranarak Dalaman'ın yanından kaçır ve onu yalnız bırakır.

Bölgenin vatanlaşmasını sağlayan diğer bir kavram ise, yiğitlik. Cesaret, savaşçılık ve iyi bir zekânın birleşimi olan bu kavram Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda çok büyük rol oynamaktadır. Özellikle Akça Koca ekseninde ortaya çıkan bu kavram sayesinde fetihler yapılır. Karakterler korkmadan, kaçmadan mücadele ederler. Bu açıdan en göze çarpan karakter Rahman ile Mürsel'dir. Orhan Bey yiğitliğini ispatlamak için bu kişilerle ciritte ve kılıç döğüşünde bu kişilerle karşı karşıya gelir. *“at sırtından inen, Osman Beyimizi yalnız bırakan, yoldaşları akındayken Tekkeden dışarı çıkmayan Rahman”*(301) boynuna ok saplanmış olduğu halde İnegöl Tekfuru'nu öldürüp getirir ve kendine yakışanı yapmış olarak şehit olur. Osman Bey, Şeyh Edebalı ile görüşmesinde Edebalı'nın bir sözünü yanlış anlayarak şehit olacağını sanır ve *“ne güzel bir muştuluk”*(118) diyerek tepki verir. Bölgedeki dervişler bile savaşçılık özelliği taşır. Bilecik

Tekfurunu öldüren bir derviş olduğu gibi, dervişler Atros Kalesi fethinde ya da diğer mücadelelerde sürekli ön saflarda savaşırlar;

“Rahman bir zamanlar Ermeni Geçidi’ndeki pusuya vardıklarında Bileyici Baba’nın naralanışını, alıcı kuş misali fir fır dönüşünü hatırladı birden: (...) Senin dervişlerinin nasıl eli kılıçlı olduğunu bilirim ben..” (236).

2.2. Bireyin Kendisi Olma Yolculuğu: Kendini Gerçekleştirme

“Kendini gerçekleştirmiş insanın en önemli niteliği çevresi ile baş edebilen ve çevre ile aynı zamanda uyum içinde olan kişidir.” (Özodaşık, 2001:105). Roman karakterleri, olay örgüsü içinde kendilerine ait rolleri oynarken, aynı zamanda yeni çevre ve hayat şartlarına uygun olarak kendi kişiliklerini oluşturur, potansiyellerini gerçekleştirmeye çalışırlar.

Kendini gerçekleştirme yolculuğu, özellikle Orhan, Mürsel, Sülemiş gibi genç karakterlerde kendini daha çok gösterir. Çünkü bu genç karakterler Kumral Dede’nin kuşağında getirdiği tohumlar gibidir. *“Toprağa gömülen tohumlar, Anadolu’ya Türk milletinin kök salması, madden ve manen onu vatanlaştırmaya çalışmasını simgeler. Türkistan’dan göçen Türkler, Anadolu’ya ‘ekilmek üzere’ yeni bir medeniyetin tohumlarını da getirmişlerdir.”* (Korkmaz, 2007:131). Böylece geçen kuşaklar, hem yalnız eski değerleri bugüne taşıyan bir köprü olmaktan kurtulur, hem de yozlaşmanın önüne geçilmiş olunur. Bu açıdan roman Aybüken Ebe’nin *“sahaplanmadığın elinden çıkıyor.”* (22) sözü ile Şeyh Edebalı’nın *“zaman yürüyüp giderken sen geri kalma.”* (115) sözü arasındaki gerilimi barındırır.

Çiçek/tohum motifine uygun olarak Orhan Bey’in ve eşi Nilüfer/Holofira’nın sürekli bitki, arı ve bal motifleri ile tasvir edilir;

“Orhan Bey’in yüzündeki sarısı buğdaya vurmuş gün ışığının yenilenişini seyrediyordu.” (111).

“Orhan Bey mavisini birden bal çilinde ışıyan gözlerini çevirdi.” (272)

“Orhan Bey’i süzen gözleri bal arılarının uçuşunda (...)” (308)

Arı-bitki motiflerinden sonra at ve tay da bireyle özdeşleştirerek gelişim motifini göstermesi açısından önemlidir. Bir örnek olarak Sülemiş’in gelişimi tamamen at binme motifi üzerinden ifade edilir. Sülemiş, bir bey çocuğudur. İlk dönemlerde sümüğünü silemeyen, sesi koyun melemesinden zayıf çıkan Sülemiş, Rahman’dan at eğitimi alıp, Orhan Bey ile ilk avına çıktığı zaman at sürüşünden görüldüğü gibi olmadığı anlaşılır (302). Aslını belli eder. Orhan Bey’in gözleri ya doğuracak ya kişneyecek, bir tay ya da bir gebe at olur (8).

“İnsanları bir olmaya çağırarak, insanlara ve bütün canlılara yüreğinden kopan bir sesi duyurmak” (10) isteğinde olan Dursun Fakih *“her şeye üstten bakan bir çan kulesi”* (9) gibi gördüğü kadılığa geçtikten sonra, *“uykusuz, yorgun bir gece bir gece”* (288) haline gelir. Çarşının pazarın yükü omuzların, bütün Türkmen’in gözü üstünde türlü dertlerle ve sıkıntılarla uğraşmak zorunda kalır. (288) Fakih’in erginlenmesinde rüya motifi çok önemli rol oynamaktadır. Rüyasında şehrin köprüsünün ayaklarını sırtında taşıyan üç ayrı Osman Bey görür. Fakih’in rüyadan önce olduğu gibi bir kişinin *“idrak, arayış, iyi bir tavsiye, karar, plan gibi şeylere ihtiyaç duyduğu, ama kendi imkanlarıyla bunlara ulaşamadığı durumlarda”* ortaya

çıkan bu tür yardımcı rüyalar Jung tarafından “*ruhun kendini rüyada göstermesi*” olarak yorumlanır ve çoğu zaman bilge adam/yüce birey arketipi çevresinde değerlendirilir. Ayrıca bu rüyalar, her zaman bir otorite figürü ile beraberdir. Rüyada Osman Bey’in temel aktör olması ve sonucunda onun beyliğinin pekişmesi Osman Bey’in de erginleşmesini ve yüce bireye yaklaşmasını bize gösterir mahiyettedir (Jung, 2012:84-87). Fakat bu rüyadan sonra gelen ücretlerin bey kesesinden değil, bağ ile alınması kararı alan Fakih, bu karar ile neredeyse kendini tüketir. Eşinin ölümünden sonra neredeyse görünmez olan Fakih’i, Kumral Dede’nin ölümünden sonra adeta onun yerini doldurduğunu görürüz.

Aynı şekilde Rahman, romanın yaklaşık üçte ikisinde sübaşıllıktan sıkılır, bunılır. Sübaşıllık ona zor gelir, “*sübaşıllık kötü bir zırh olup*” sarar bedenini.(74) Ancak Aryetta ile birlikte olup babası gibi demirciliğe başladığı zaman huzuru bulabilir fakat bu huzuru Aybüken Ebe tarafından bozulur ve Osman Bey’e yardıma gittiği seferde boynundan vurularak şehit olur.

SONUÇ

Geniş hacimli bir nehir roman serisinin parçası olan “Çatı” romanı daha adından başlayarak geniş bir sembolik anlatım ile kendini açılar. Yatay düzlemde büyük ölçüde hızlı ve yoğun olay örgüsüne sahip olan ve Osman Bey’in Karacahisar’ı alması ile ölümü arasında gelişen olayları anlatırken, dikey düzlemde ise Türk değer sistemini merkeze alarak, evrensel değerlere ulaşan bir sistem izler.

Roman, anlatımı daha canlı kılmak için çok geniş bir şahıs kadrosu kullanmıştır. Fon karakterlerin de başarılı kullanımı sayesinde dönem hayatını bize başarı ile yansıtır. Hem bu geniş şahıs kadrosunun bir gereği olarak hem de şahısların iç gelişmelerini ve açmazlarını daha iyi yansıtabilme için hâkim bakış açısını kullanılır. Ayrıca algısal mekânların ve psikolojik zaman yönteminin kullanılması sayesinde bu iç gelişmelerin aktarım yoluyla okura geçmesi ve okurun kendi iç seyahatini gerçekleştirerek, değerlerine dönmesinin sağlanması, eserin kültür romanı olmasının bir gereği olarak kendini gösterir.

Roman göçer Türkmenlerin, yerleşik hayata geçerek şehirleri yurt edinmesine bağlı olarak, çok yoğun bir yerleşme/yurtlaşma izleğine sahiptir. Bu yurtlaşma sadece yaşanan mekânın değişmesi değil, bir yaşam tarzının ve ona bağlı olarak değerler sisteminin yeniden üretilmesi ve yozlaşmadan uyarlanması öyküsüdür. Romanın bu temel çatışması, büyük ölçüde yozlaşmış/yabancı karakterlerle, eski değerleri yeni yaşam şartlarına uyarlayabilen ahlaklı insanlar arasında görülür ve aynı derecede açık ve kapalı mekânlara yansıyarak yerleşik hayat ve göçer yaşam arasındaki tezadı güçlendirir.

Eser üslubu bakımından anlatım hızı, yoğun olay örgüsü gibi birkaç açıdan destani özellikler taşır. Halk kültürü unsurlarından başarılı bir şekilde yararlanan yazar, buna rağmen orijinalliğini kaybetmeyerek motif ve imgelerde bayat imgeden mümkün olduğunca kaçınmıştır.

KAYNAKÇA

- AKDENİZ, S. (2012). İntibah Romanında Mekân Kullanımı. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3-21.
- AKTAŞ, Ş. (1991). *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- AKTAŞ, Ş. (1998). *Edebiyatta Üslup ve Problemleri Üzerine*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- BACHELARD, G. (1995). *Ateşin Psikanalizi*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- BACHELARD, G. (2008). *Uzamanın Poetikası*. (Ç. A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- BALKAYA, A. (2008). Oğuz Kağan Destanı'nda Mekân. *Turkish Studies* , 150-63.
- ÇAKMAK, T. (2011). *Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Romanlarında Tasavvuf*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
- Çatı Md. (2005). *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. içinde Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- ÇETİN, N. (2007). Mustafa Necati Sepetçioğlu'nun Tarihî Romanlarının Millî Bilince Katkısı. *Erdem Dergisi-M. N. Sepetçioğlu Özel Sayısı*, 7-18.
- GÜNDÜZ, O. (2012). Cumhuriyet Dönemi Türk Romanı. R. Korkmaz (Dü.) içinde, *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı* (s. 399-544). Ankara: Grafiker Yayınları.
- İNANCIK, H. (2014). Osman I mad. *TDV İslam Ansiklopedisi* (s. 443-53). içinde İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- KORKMAZ, R. (1990). Roman Tekniği Bakımından Kuyucaklı Yusuf. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 173-188.
- KORKMAZ, R. (1997). *Sabahattin Ali İnsan ve Eser*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- KORKMAZ, R. (2002). Romanda Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerlerin Görüntü Seviyeleri Üzerine Bazı Değerlendirmeler. *Scholarly Depth and Accuracy* (s. 271-282). içinde Ankara: Grafiker Yayınları.
- KORKMAZ, R. (2007). Çatı Romanında Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi. *Erdem Dergisi-M. N. Sepetçioğlu Özel Sayısı*, 123-34.
- KORKMAZ, R. (2007). Romanda Mekanın Poetiği. A. Külahlıoğlu İslam, & S. Eker içinde, *Edebiyat Ve Dil Yazıları (Mustafa İsen'e Armağan)* (s. 399-415). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Mehmet Rifat. (2000). *20. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları 1: Tarihçe ve Eleştirel Düşünceler*. İstanbul: Om Yayınevi.
- ÖZODAŞIK, M. (2001). *Modern İnsanın Yalnızlığı*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- PEARSON, C. S. (2003). *İçimizdeki Kahraman*. (S. Ayanbaşı, Çev.) İstanbul: Akaş Yayınları.
- SAMSAKÇI, M. (2007). Sepetçioğlu'nun Kuruluşu Konu Alan Romanlarının İlk Beşinde Manevî Ocaklar. *Erdem Dergisi-M. N. Sepetçioğlu Özel Sayısı*, 67-76.

SEPETÇİOĞLU, M. N. (2013). *Çati*. İstanbul: İrfan Yayınevi.

STEVICK, P. (2010). *Roman Teorisi*. (S. Kantarcıoğlu, Çev.) Ankara: Akçağ Yayınları.

TEKİN, M. (2012). *Roman Sanatı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

TÜRKİYE’DE HELAL TURİZM HALAL TOURISM IN TURKEY ХАЛЯЛЬ ТУРИЗМ В ТУРЦИИ

Derya BAYSAL*

ÖZ

Son yıllarda Müslüman nüfusun refah seviyesinin artması, İslami kurallara uygun tatil yapma isteğini beraberinde getirmiştir. Önümüzdeki yıllarda tatil yapan Müslüman sayısının artacağı düşünülürse, turizm endüstrisi için geliştirilebilir bir pazar olan helal turizm pazarı bu bağlamda dikkat çekmektedir. Yaşanan siyasi ve politik gelişmeler neticesinde ülkemizi ziyaret eden turist sayısında ve elde edilen turizm gelirinde meydana gelen düşüş, daha özel bir pazar olarak görülen helal turizm pazarının geliştirilmesi için fırsat olarak değerlendirilebilir. Kavramsal çerçeve incelendiğinde, ‘helal turizm’ kavramı konusunda bir anlam bütünlüğünün olmadığını söylemek mümkündür. Çalışmanın öncelikli amacı helal turizm kavramını irdelemek ve bu bağlamda helal turizmin Türkiye’de mevcut durumunu ve geliştirilebilir olup olmadığını incelemektir.

Anahtar Kelimeler: Helal, Helal Turizm, Helal Turizm Pazarı, Müslüman Turist, Türkiye

ABSTRACT

The increase in welfare level of Muslim population has led to their wish of having a holiday which is suitable for Islamic rules recently. If we take into consideration that the increase in number of Muslim holidaymakers in the future, for industry of tourism, halal tourism market which can be improved has drawn attention. The decrease in the number of tourists who visit our country and in tourism income as a result of political developments can be evaluated as a chance for the improvement of halal tourism market which is seen as a more special market. When we analyze the conceptual framework it is possible that there is no meaning unity about the term of ‘halal tourism’. The primary aim of the study is to analyze the term ‘halal tourism’ and its present situation in Turkey and whether it can be improved or not.

Key Words: Halal, Halal Tourism, Halal Tourism Market, Muslim Tourist, Turkey

АННОТАЦИЯ

В последние годы рост уровня благосостояния мусульманского населения, привело к желанию отдохнуть в соответствии правил ислама. Если

*Arş. Gör. Ardahan Üniversitesi Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Yüksekokulu, Turizm İşletmeciliği Bölümü, deryabaysal@ardahan.edu.tr
10.17498/kdeniz.338167

взять во внимание то, что в ближайшие годы число отдыхающих туристов-мусульман увеличилось, то здесь можно обратить внимание на халяльный туризм, который можно внедрить на туристическом рынке. В результате политических событий влияющих на снижение числа туристов посещающих нашу страну и снижения доходов от туризма, халяльный туристический рынок можно рассматривать как возможность более специализированного рынка туризма. Основная цель исследования состоит в том, чтобы изучить понятие халяль туризма, исследовать текущую ситуацию халяльного туризма в Турции и возможности ее улучшения.

Ключевые слова: Халяль, халяльный туризм, рынок халяльного туризма, турист-мусульманин, Турция.

GİRİŞ

Turizm endüstrisi, sağladığı önemli döviz kazancı, istihdam imkanı gibi etkenlerle, milli gelirin artmasına önemli ölçüde katkı sağlayan hizmet sektörünün paydaşlarından (Musa vd. 2016:1).

Bireylerin yaşam şekillerinin değişmesi ile birlikte tüketim alışkanlıkları davranış biçimleri de değişmektedir. Bu değişim kişilerin turistik taleplerini de etkilemekte ve ortaya yeni turizm türlerini çıkarmaktadır (Eryılmaz, 2011: 2-3). Ortaya çıkan turizm türlerinden biri de helal turizmdir. Dünyada Müslüman nüfus oranının arttığı ve tahminlere göre bu oranın önümüzdeki yıllarda daha da artacağı düşünülmüşse helal turizm, alternatif turizm türleri arasında gelir yaratıcı etkisi ile dikkat çekici olacaktır. Helal turizmin yeme içme boyutu olması nedeni ile gastronomi turizmi ile ilişkisi yüksektir. Bilindiği gibi *Gastronomi*, kültür ve yemek arasındaki ilişkiyi inceleyen bir disiplindir (Çimen, 2016). Bu nedenle kültürel yakınlık içinde olan toplumlar birbirlerinin yemeklerini tercih edebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında özellikle Müslüman ülkelerde birbirlerinin yemeğini yeme daha yaygın olabilmektedir. Bu nedenle helal turizmin geliştirilmesinde gastronomi turizminin ön planda tutulması gerekmektedir. Toplumların ritüelleri günümüzde de inancın bir parçası olarak kıymet görmekte ve kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Bu ritüeller turistik cazibeyi artırmaktadır (Çimen, 2013).

PewResearchCenter'in yapmış olduğu araştırmaya göre, 2010 yılında 1.6 milyar olan dünya Müslüman nüfusu 2030 yılına kadar % 35'lik bir artış göstererek 2.2 milyar kişiye ulaşacaktır (www.pewforum.org, 2016). Mastercard ve CrescenRating araştırmalarına göre ise 2030 yılında dünya nüfusunun % 26'sını Müslümanların oluşturacağı tahmin edilmektedir (newsroom.mastercard.com, 2016). Müslüman nüfus Müslüman olmayan nüfusa oranla geçtiğimiz yirmi yıl içerisinde iki katlık bir büyüme hızı göstermiştir. Dünyada nüfus artış oranı Müslüman nüfusta % 1.5 iken Müslüman olmayan nüfusta % 0.7 olarak ölçümlenmiştir (Developing and Marketing MFT Products and Services In the OIC Member Countries, 2016).

Müslüman ülkelerin refah düzeylerinin artması ve Müslüman bireyler tarafından elde edilen gelir oranında meydana gelen değişimler, kişilerin seyahat etme, turistik ürün ve hizmet satın alma davranışlarını etkilemiştir. Bu noktada Dinarstandart'ın yapmış olduğu araştırmalar göstermektedir ki; Müslüman nüfusun seyahat harcamaları 2014 yılında 107.2 milyar dolar olarak gerçekleşmiştir. 2020 yılında bu harcamanın % 9.72'lik bir büyüme ile 187 milyar dolar olması beklenmektedir (Developing and Marketing MFT Products and Services In the OIC Member Countries, 2016). Elde edilen veriler Müslüman seyahat pazarının azımsanmayacak düzeyde olduğunu göstermekte aynı zamanda talebi karşılayabilecek nitelikte ürün ve hizmet üretildiğine dair de bilgi vermektedir (Hacıoğlu vd., 2015: 489).

Helal turizm kavramı son zamanlarda hayatımıza girmiş ve bu kavrama ilişkin birbirinden farklı tanımlamalar yapılmıştır. Kimi kaynaklarda Helal Turizme karşılık 'Muhafazakâr Turizm, İslami Turizm, Mütedeyyin Turizm, Şeriata Uygun Turizm' kavramları kullanılmaktadır.

Tarih boyunca kişilerin inandıkları dinlerin etkisi ve emirleri ile seyahatlere çıktıkları, bu seyahatlerin kutsal yerlerin ziyareti ya da farklı amaçlar uğruna yapıldığı görülmektedir. Kısacası dini motivasyon kişilerin gerçekleştirdikleri seyahatlerin kaynağını oluşturmaktadır (Tekin, 2014:750). İnanç turizmi ile helal turizm arasında da anlam açısından bir benzerlik olduğu düşünülebilmekte ancak inanç turizmi içerik olarak helal turizmden büyük ölçüde farklılıklar göstermektedir. Kişilerin inançlarını yerine getirmek amacı ile gerçekleştirdikleri kutsal yerlerin ziyareti 'inanç turizmi' olarak tanımlanmakta, kişilerin dinlerine uygun tatil ve seyahat gerçekleştirme istekleri de (Tekin, 2014:750-751) 'helal turizmi' ortaya çıkarmaktadır. Çalışmada helal turizm içerisinde önemli başlıklardan birini oluşturan helal konseptli otel işletmeleri ve bu işletmelerin sağladığı imkanlar üzerinde durulacaktır.

Helal turizm yeni bir kavram olduğundan ulusal literatürde az sayıda çalışma bulunmaktadır. Uluslararası literatür incelendiğinde ise 'Halal Tourism' ve 'Islamic Tourism' başlıklarına değinildiği görülmektedir.

1.Helal Turizm

Helal kelimesi, Arapça'da, 'kabul edilebilir, izin verilir /verilebilir' anlamlarını karşılamaktadır. Helal kelimesi bazı kimseler tarafından, sadece yiyecek ve içecekler üzerinden değerlendirilebilmektedir ancak helal kavramı herhangi bir Müslümanın dini açıdan izin verilen ya da izin verilebilir ürünler tüketmesi gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda helal kavramı yiyecek ve içeceklerle başlayıp, bankacılık, finans, kozmetik, turizm, istihdam, seyahat ve ulaşım gibi alanlarda da kendini göstermektedir (El-Gohary, 2016:126).

Helal;

-Serbest bırakılmış,

-İzin verilmiş

-İşlenmesi sebebiyle hakkında ceza verilmeyen şey olarak ifade edilmekte aynı zamanda haramın karşısını ifade etmektedir (Kahraman, 2012:47).

Haramın karşıtı olan "helâl", sözlükte bir fiilin mubah, câiz ve serbest olması ve yasağın kalkması gibi anlamlara gelmektedir. Dini bir terim olarak da helâl, şer'an izin verilmiş, hakkında şer'î bir yasaklama ve kısıtlama bulunmayan davranışı ve onun dinî-hukukî hükmünü ifade eder (Diyaret işleri başkanlığı, 1998:172).

Helal turizm 'konaklamadan doğan ihtiyaçların karşılanması' esasına dayanmaktadır. Genel Turizm tanımından farklı olarak helal turizm İslami kural ve inanca uygun olarak ihtiyaçların karşılanmasını ifade etmektedir. Turizm hizmeti sunan işletmelerde İslam dinince haram kabul edilen domuz eti ve alkol sunulmamakta, kadın ve erkekler için ayrı hazırlanmış kullanım alanları bulunmaktadır (Arpacı ve Batman, 2015:75).

Shakiry, İslami turizmin sadece dinsel turizmle sınırlı olmayıp İslami değerlere aykırı olanlar dışındaki tüm turizm faaliyetlerini de kapsadığını belirtmektedir (Shakiry, 2006). İslami Turizm, kıyı bölgelerindeki turizm destinasyonlarında yer alan konaklama işletmelerinde İslami ilke ve prensiplere uygun eğlenme dinlenme gibi faaliyetlerin yerine getirildiği turizm türünü ifade etmektedir (Doğan, 2011). Hassan, İslami Turizm'in, dar anlamıyla dini turizm anlamına gelebileceğini, ancak geniş anlamıyla, İslami değerlere bağlı bir turizm türü olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda bu değerlerin çoğunun diğer dinlerle de paylaşılabilir olduğunu da belirtmektedir (Hassan, 2007). İslami Turizm, turizme yeni bir etik boyut kazandırmaktadır. İslami turizm genel olarak yüksek ahlaki standartlar ve ılımlı kabul edilen değerleri kapsamaktadır. Aynı zamanda İslami turizm yerel inanç ve değerlere saygılı olmayı ifade etmektedir. İslami turizm farklı uluslar ve medeniyetler arasındaki anlayış ve diyalogu teşvik ederek farklı toplumların ve toplumsal mirasların arka planını keşfetmeye çalışmaktadır (Hassan, 2004: Akt: Jaelani, 2016). Bu yönüyle İslami Turizmin birleştirici bir rol oynadığını söylemek de mümkün olacaktır. Yapılan İslami turizm tanımlarından anlaşılmalıdır ki; İslami turizm, dini destinasyonların ziyaretinden ziyade turizm faaliyetlerinin İslami şartlara uygun şekilde yerine getiriliyor olması bugünkü anlamda Helal Turizmin uygulanabilmesini ifade etmektedir ve helal turizme sadece Müslüman kimseler değil aynı zamanda, Müslüman olmayan, farklı kültürleri öğrenmek isteyen ve ailesi ile birlikte sakin bir tatil tercihi olan bireyler de katılabilmektedirler. Turizm endüstrisi, farklı sektörler ile ilişkide olan bir endüstridir. Bu bağlamda helal turizmin de, farklı sektörler ile işbirliği içerisinde olduğunu ve bu sektörlerin helal turizmin tam manasıyla gerçekleşebilmesi için tamamlayıcı nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Helal turizm ile bağı olan sektörler aşağıdaki tabloda belirtildiği gibi sınıflandırılmaktadır.

Tablo 1: Helal Turizm İle İlişkisi Olan Sektörler

HELAL TURİZM

Helal Konseptli Konaklama Tesisleri

Helal Yiyecek-İçecek İşletmeleri

Helal Seyahat Acentaları

Helal Transfer/Ulaşım

Helal Finans

Helal Eğlence

Kaynak: Oflaz, 2015: 45

Tabloda da görüldüğü üzere helal turizm sadece konaklama işletmelerini ve uygulamalarını içermemekte aynı zamanda turizm endüstrisinin ilişkide olduğu diğer sektörleri de kapsamaktadır. Bu durum helal turizm faaliyetinin gerçekleşebilmesi için diğer şartların da sağlanıyor olabilmesi gerekliliğini beraberinde getirmektedir. İslam dini, Müslümanların yaşam alanlarında büyük etkiye sahip olmaktadır aynı zamanda Müslüman turistler seyahatleri süresince dini yaşam tarzlarını devam ettirmek istemektedirler (Özdemir ve Met, 2012) dolayısıyla bu etki Müslüman turistlerin tercihlerini ve satın alma kararlarını şekillendirmektedir. Helal turizm hizmeti satın almak amacı ile herhangi bir ülkeyi ziyaret eden bir turistin seyahatini gerçekleştireceği ulaşım ve transfer araçlarının, yeme içme hizmeti satın alacağı yiyecek içecek işletmelerinin, eğlenmek için tercih edeceği eğlence mekanlarının da helal hizmet sunması ile helal turizm faaliyeti gerçekleşmiş olmaktadır.

Helal konsepti ile hizmet veren konaklama işletmelerinin, İslam dininin emir ve yasakları konusunda hassas olmaları, bu emir ve yasaklara uygun olarak tasarlanmış olmaları, yiyecek ve içecek sunumlarını hassasiyetler göz önünde bulundurarak yapmaları, alkol ve yasaklanmış olan ürünlerin servislerinin yapılmaması, kadın ve erkek faaliyet alanlarının birbirinden bağımsız olması ve ibadet edebilme imkanı sağlayan işletmeler olmaları beklenmektedir. Helal konaklama hizmeti sunan otel işletmelerinin özellikleri incelendiğinde;

- Helal yiyecek içecek servisi yapılması,
- Oda mini barlarında alkol bulundurulmaması,
- Oda tasarımının İslami şartlara uygun olması ve yatak ile tuvalet yönlerinin kibleye gelmeyecek şekilde düzenlenmiş olması,
- Odalarda seccade ve Kuran bulundurulması,

- Kible yönü işaretlerinin olması,
- Çalışanların kıyafetlerinin İslami kurallara uygun olması,
- Tesis finansmanının İslami kurallara göre sağlanıyor olması,
- Bay ve bayanlar için ayrı mescitler bulunması,
- Odalarda veya ortak kullanım alanlarında insan suretinde herhangi bir cansız nesne bulunmaması, gibi özellikleri taşıdıkları görülmektedir.

Anlaşılabileceği üzere helal konseptli olmayan bir konaklama işletmesini bu konseptte dönüştürmek zor görünmemektedir. Dolayısıyla bu alanda standartların sağlanması kaçınılmaz bir hal almaktadır. Bir takım standartların getirilmesi ve bu standartlara uyulması amacı ile sertifikasyon çalışmaları yapılmaktadır. Bu çalışmalar, Dünya Helal Birliği ve Gimdes (Gıda ve İhtiyaç Maddeleri Denetleme Ve Sertifikalama Araştırmaları Derneği) tarafından yapılmaktadır (www.gimdes.org).

1. Türkiye’de Helal Turizm

Küresel anlamda, Müslüman nüfusun artışı ile birlikte, helal turizmin, turizm sektörü için değerli bir niş pazar haline geldiğini söylemek mümkün olacaktır. Bu durum Türkiye için de, Müslüman turistlere hizmet eden helal otel sayısının artması anlamını taşımaktadır (Duman, 2012). Nüfusunun % 99,2’si Müslümanlardan oluşan Türkiye’de (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014:29) Müslüman-dini turizm hareketleri 90’lı yıllar itibari ile başlamıştır (Özdemir ve Met, 2012: 323) ve devam etmektedir.

Tablo 2: Türkiye’yi Ziyaret Eden Ziyaretçi Sayısı Ve Elde Edilen Turizm Geliri

| Yıl | Turizm Geliri (Milyon \$) | Ziyaretçi Sayısı |
|------|--------------------------------|---------------------|
| 2012 | 29 007 003 | 36 463 921 |
| 2013 | 32 308 991 | 39 226 226 |
| 2014 | 34 305 903 | 41 415 070 |
| 2015 | 31 464 777 | 41 617 530 |
| 2016 | 22 107 440 | 31 365 330 |

Kaynak: Türkiye İstatistik Kurumu, Kültür Ve Turizm Bakanlığı,2016

2012 yılı itibari ile Türkiye’ye gelen ziyaretçi sayısı ve elde edilen turizm geliri incelendiğinde, 2012-2014 yılları arasında devamlı bir artış olduğu gözlenmektedir. Ancak 2015 ve 2016 yılları turizm sektörü için şanssız yıllar olarak değerlendirilebilir. Özellikle 2016 yılı, elde edilen turizm geliri ve Türkiye’yi tercih eden turist sayısında meydana gelen azalma neticesinde en büyük kaybın yaşandığı yıl olarak görünmektedir. 2003 yılı da dâhil olmak üzere kişi başı ortalama harcamanın en düşük olduğu yıl da 2016 olarak kayıtlara geçmiştir. 2016 yılında kişi başı ortalama harcama 705 \$ olarak kaydedilmiştir.

Tablo 3: Türkiye'yi Ziyaret Eden Müslüman Turist Sayısı

| Ülkeler | 2012 | 2013 | 2014 | 2015 | 2016 |
|------------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| Tunus | 86 595 | 91 683 | 100612 | 102 341 | 100 185 |
| Mısır | 112 025 | 107 437 | 108 762 | 100 040 | 94 871 |
| Sudan | 8 161 | 9 319 | 10 714 | 11 434 | 10 562 |
| Bahreyn | 13 342 | 16 230 | 24 305 | 32 476 | 41 505 |
| Katar | 13 971 | 18 630 | 29 743 | 35 832 | 32 681 |
| Libya | 213 890 | 264 266 | 267 501 | 234 762 | 72 014 |
| İran | 1 186 343 | 1 196 801 | 1 590 664 | 1 700 385 | 1 665 160 |
| Yemen | 11 826 | 17 354 | 26 033 | 24 237 | 25 325 |
| Cezayir | 104 489 | 118 189 | 160 052 | 171 873 | 176 233 |
| Fas | 77 884 | 82 579 | 89 562 | 109 775 | 87 660 |
| Irak | 533 149 | 730 639 | 857 246 | 1 094 144 | 420 831 |
| Pakistan | 28 394 | 34 170 | 48 420 | 59 700 | 52 023 |
| Suudi Arabistan | 175 467 | 234 220 | 341 786 | 450 674 | 530 410 |
| Ürdün | 102 154 | 102 871 | 131 329 | 162 866 | 203 179 |
| Azerbaycan | 593 238 | 630 754 | 657 684 | 602 488 | 606 223 |
| Kırgızistan | 42 866 | 64 905 | 81 941 | 88 369 | 88 877 |

| | | | | | |
|-------------------------|-------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|
| Türkmenistan | 135 168 | 148 709 | 180 395 | 174 330 | 165 762 |
| Tacikistan | 22 823 | 27 174 | 34 678 | 31 917 | 24 768 |
| Özbekistan | 105 976 | 129 292 | 143 354 | 143 331 | 134 330 |
| Endonezya | 56 113 | 57 385 | 59 486 | 56 867 | 47 232 |
| Kuveyt | 65 167 | 88 238 | 133 128 | 174 486 | 179 938 |
| B. Arap Emirliği | 48 071 | 52 424 | 53 736 | 51 600 | 38 315 |
| Lübnan | 144 491 | 143 629 | 161 274 | 197 552 | 191 642 |
| Arnavutluk | 59 565 | 65 113 | 76 273 | 80 032 | 83 029 |
| Kazakistan | 380 046 | 425 773 | 437 971 | 423 744 | 24 188 |
| Malezya | 41 169 | 55 139 | 69 968 | 69 616 | 49 255 |
| Bangladeş | 6 652 | 8 856 | 12 706 | 12 212 | 8 951 |
| Toplam | 4 369 0 35 | 4 921 779 | 5 889 323 | 6 397 083 | 5 155 149 |

Kaynak: Kültür ve Turizm Bakanlığı ve TUROB (Boğan vd. çalışmalarından derlenmiştir)

Nüfusunun büyük çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ülkelerden, Türkiye'yi tercih eden turist hareketliliği tabloda gösterildiği gibi gerçekleşmiştir. Hemen hemen tüm ülkelerde 2015 yılına kadar artışın geçerli olduğu fakat 2016 yılı itibari ile 9 ülke dışında, Türkiye'ye gelen Müslüman turist sayısında düşüş yaşandığını gözlemlemek mümkün olacaktır.

Tablo 4: Dünya Müslüman Seyahat Endeksi

| | Destinasyon | Ortalama |
|---|--------------------|-----------------|
| 1 | Malezya | 81 9 |
| 2 | BAE | 74 7 |
| 3 | Türkiye | 73 9 |

| | | |
|----|----------------|------|
| 4 | Endonezya | 70 6 |
| 5 | Katar | 70 5 |
| 6 | SuudiArabistan | 70 4 |
| 7 | Umman | 70 3 |
| 8 | Morocco | 68 3 |
| 9 | Ürdün | 65 4 |
| 10 | Bahreyn | 63 3 |

Kaynak: Mastercard Crescentrating,2016:13

Mastercard Crescent Rating şirketinin yapmış olduğu araştırmaya göre, dünyada seyahat eden Müslüman turist sayısı 2015 yılında 117 milyona ulaşmıştır. Müslüman turistlerin tercih ettikleri ilk üç ülke Malezya, Birleşik Arap Emirlikleri ve Türkiye olarak sıralanmaktadır. 2014 yılında ikinci sırada yer alan Türkiye, 2015 yılında bir basamak gerileme göstermiştir (www.crescentrating.com).

Türkiye’de helal turizm konseptinde hizmet vermekte olan 207 konaklama işletmesi bulunmaktadır. Bu tesislerden 50 tanesi Marmara bölgesinde, 50 tanesi Ege bölgesinde, 27 tanesi Karadeniz bölgesinde, 25 tanesi Akdeniz bölgesinde, 25 tanesi İç Anadolu bölgesinde, 17 tanesi Doğu Anadolu bölgesinde ve 13 tanesi de Güney Doğu Anadolu bölgesinde yer almaktadır (Oflaz, 2015:60).

Helal konaklama tesislerinde aranmakta olan bazı standartlar bulunmaktadır. Bu standartların sağlanması halinde, Dünya Helal Birliği ve Gimdes tarafından işletmelere helal tesis sertifikası verilmektedir. (Helal Otel Sertifikası alabilmek için aranan standartlar Ek 1’de belirtilmektedir.) Helal turizm hizmeti sunan Konaklama işletmelerinde, helal yıldız sistemi uygulanmaktadır. Helal yıldız sistemi, CrescentRating tarafından belirtilen standartların sağlanması halinde ilgili konaklama işletmelerine verilmektedir. Buna göre, helal konaklama tesisi sertifikası alan bir konaklama işletmesi, 1 ile 7 helal yıldız derecelendirmesine tabi olmaktadır. (www.crescentrating.com).

Tablo 5: Helal Yıldız Kategorilendirmesi

Helal Yıldız Sınıflandırması

| | |
|--------------------|---|
| 1-2-3 Helal Yıldız | Müslüman turistler için yararlı olarak kabul edilir. |
| 4-5 Helal Yıldız | Müslüman turistlerin gereksinim duydukları tüm ihtiyaçlarını karşılarlar. |
| 6-7 Helal Yıldız | Konaklama işletmesinde bulunan tüm hizmetler İslami kurallara uygundur. |

Kaynak: www.crescentrating.com

Malezya’da İslami konaklama işletmelerinde, hilal sistemi uygulanmakta, birden yediye kadar derecelendirme yapılmakta ve yedi hilal almış bir işletme tam manasıyla İslami ilkelere uygun bir işletme olarak nitelendirilmektedir (Boğan vd, 2016).

Bera Alanya hotel, Türkiye’de TSE tarafından belirlenen mutfak ve yiyecek standartlarını sağlaması sebebi ile helal sertifikası almış olan ilk oteldir. Fakat helal sertifikalandırmasının, sadece konaklama işletmesinin mutfağı ve sunduğı yiyecekler ile sınırlandırılmaması gerekmektedir. Türkiye’de, helal sertifikası genel olarak Gimdes tarafından verilmektedir. Ancak Gimdes tarafından belirlenen standartlara tamamen uyan herhangi bir konaklama işletmesi henüz bulunmamaktadır (Comcec, 2016:108). Türkiye’de, otel, motel, termaller ve tatil villalarının toplamı 4.248 konaklama tesisini meydana getirmektedir ve bunlardan sadece 200 tanesi ‘İslami otel, alternatif otel, helal otel, alkolsüz otel ve aile dostu otel’ olarak isimlendirilmektedir. Bunun yanısıra Türkiye’de 700’den fazla konaklama işletmesi helal konaklama tesisi olarak internet sitelerinde yer almaktadır. Bu konaklama tesislerinin tüm şartları sağlaması beklenmeksizin birkaç şartı sağlamaları helal tesis sayılmaları için yeterli olabilmektedir (Comcec, 2016:110-111).

2016’da 5 yıldızlı helal oteller fiyatlarını rakiplerine oranla, %30 miktarda arttırmışlardır (Comcec, 2016). Bu durum göstermektedir ki, turizm sektörünün içerisinde bulunduğu zor durum, helal turizm hizmeti talep eden turistlerin satın alma kararlılıkları ile aşılabilir nitelikte olacaktır.

SONUÇ

Helal konaklama işletmelerinin varlığı, turizm sektöründe, tüketici odaklı pazarlamanın somut örneklerindedir. Kimi konaklama işletmeleri, tesislerini helal turizme uygun dizayn etmekte kimi konaklama işletmeleri ise var olan şartlarını helal konaklama tesisi standartlarına uygun hale getirmektedirler.

Helal turizm pazarı ülkemiz için niş pazarlardan birini oluşturmaktadır. Son zamanlarda ülkemiz turizm sektörünün içerisinde bulunduğu durum göz önünde bulundurulacak olursa bu niş pazar ülkemiz turizm sektörü için önemli bir hal almaktadır. Ayrıca, Türkiye’yi tercih eden Müslüman turist sayısı ve elde edilen turizm geliri düşünüldüğünde, bu pazara önem verilmesi gerekliliğı ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada düzenlenmesi gereken bir takım standartlar ve alınması gereken tedbirler sıralanabilir. Helal konseptli oteller, çalışmada belirtildiğı üzere, bazı standartlara uygun olarak dönüştürülmekte ya da var olan standartlara uygun düzenlenmeye çalışılmaktadır. Bu durumun sebebi, ortak bir düzenleme olmaması ve ilgili standartların henüz oluşturulmaması ve standartların dünyaca kabul edilmemiş olması gibi görünmektedir. Dolayısıyla Türkiye üçüncü sırada yer aldığı bir turizm çeşidi için yeterli çabayı sarf etmeli ve ortak olarak kabul edilen

standartları benimsemeli ve buna göre helal turizm faaliyeti içerisinde yer alacak konaklama işletmelerini belirlemelidir.

Elde edilen turizm geliri ve ülkemizi ziyaret eden turist sayısı incelendiğinde, Türkiye, çekilen turist sayısı bakımından ilk on ülke arasında yer alabilmekte fakat ne yazık ki elde edilen gelir açısından ilk on ülke içerisinde yer bulamamaktadır. Bu durum kişi başı ortalama harcamanın daha yüksek olduğu alternatif turizm çeşitlerine yönelmenin gerekliliğini bir kez daha ortaya çıkarmaktadır. Belirtilen alternatif turizm türlerinden helal turizm bu bağlamda incelendiğinde değerli görünmektedir.

Helal turizme ilişkin pazarlama çabalarının, özellikle zengin Müslüman ülkelerde artarak devam ettirilmesi, Türkiye'nin pazarda bilinirliğini arttıracak ve Türkiye'yi satın alma gücü yüksek Müslüman turistlerin tercih etmesini sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

ABDUL RAHİM Hassan : (2007). 'İslamic Tourism Revisited' İslamic Tourism 32, No:2, s.1

ARPACI Özgür ve BATMAN Orhan: (2015). 'Helal Konseptli Otel İşletmelerinin Yüksek ve Düşük Sezonda Algılanan Hizmet Kalitesinin Müşteri Sadakati ve Müşteri Değeri Üzerine Etkisi' Seyahat ve Otel İşletmeciliği Dergisi/ Journal of Travel and Hospitality Management C:12 S:3, s.73-86.

BOĞAN Erhan, BATMAN Orhan ve SARIİŞİK Mehmet: (2016). 'Helal Turizmin Kavramsal Çerçevesi Ve Türkiye'deki Uygulamalar Üzerinde Bir Değerlendirme' 3. International Congress Of Tourism And Management Researches., s. 1425-1440

ÇİMEN Hürriyet: (2013). 'Turizm ve Edebiyat Etkileşimi Üzerine' Karadeniz Dergisi 5/17 s.79-86

ÇİMEN Hürriyet: (2016). 'Gastronomi Turizmi Açısından Ardahan Mutfağının Önemi' Karadeniz Dergisi, 8/32 s.307-315

Diyanet İşleri Başkanlığı: (2014). Türkiye'de Dini Hayat Araştırması, Ankara

DOĞAN Mustafa: (2011). 'Türkiye'de İslami Turizmin Gelişimi: 2002-2009', Political Economy, Crisis And Development, İstanbul, Ijopec Publications, s.471- 478.

DUMAN Teoman: (2012). 'The Value of İslamic Tourism: Prespectives from the Turkish Experience' İslamic And Civilisational Renewal (ICR), 3(4), s. 718-739.

Erişim: <http://www.researchgate.net/publication/257422379> 17.01.2017

ERYILMAZ Burak :(2011) 'Alternatif Turizm Çeşidi Olarak Samsun'da Kongre Turizmi Olanaklarının Değerlendirilmesi' Samsun Sempozyumu, 13-16 Ekim 2011

GHAZALİ Musa, SUHANA Mohezar Ali, S. Moghavvemi: (2016). ‘Understanding İslamic (HalalTourism) Through Leiper’s Tourism System’ Erişim <https://www.ssrn.com/en/> 20.01.2017

HACIOĞLU Necdet, OFLAZ Musa, BUZLUKÇU Cemali ve KILIÇ Arzu: (2015). ‘Yerli Turistlerin Helal (Muhafazakar) Konseptli Otellere Yönelik Tutumlarının Belirlenmesi: Afyonkarahisar Termal Otelleri Örneği’ *EITOC 1. Avrasya Uluslararası Turizm Kongresi Güncel Konular, Eğilimler ve Göstergeler*, (28-30 Mayıs), s.489-502

HASSAN Abdul Rahim: (2004). ‘İslamic Tourism: The Concept And The Reality’ *İslamic Tourism*, 14(2) akt: *Aan JAELANI: (2016)*. ‘İslamic Tourism Development in Cirebon: The Study Heritage Tourism in İslamic Economic Perspective’ *Journal of Economics Bibliography*, Volume 3 June 2016 Issue 2 s.1-24

HATEM El-Gohary: (2016), ‘Halal Tourism, Is It Really Halal?’ *Tourism Management Perspectives* 19, s.124–130

KAHRAMAN Abdullah: (2012). ‘İslam’da Helal Ve Haram’ın Yeri Ve Fıkıh Usulü Açısından Temellendirilmesi’ *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, C: 20, s. 43-69

OFLAZ Musa: (2015). ‘Turistik Ürün Çeşidi Olarak Helal Turizm Konsepti Uygulayan Konaklama Tesislerinde Müşteri Algıları’ *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Turizm İşletmeciliği Ve Otelcilik Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir*.

ÖZDEMİR İsmail Mert ve MET Önder :(2012). ‘The Expectations Of Muslim Religious Customers In The Lodging Industry: The Case Of Turkey’ *Current Issues In Hospitality And Tourism Research And Innovation*, s.323-328.

SHAKİRY A S: (2006). ‘The Academy of İslamic Tourism Project’ *İslamic Tourism* 25, Erişim: <http://www.İslamictourism.com/Articles/articles.php?issue=25>, 20.01.2017

TEKİN Ömer A (2014): ‘İslami Turizm: Dünyadaki ve Türkiye’deki Genel Durum Üzerine Bir İnceleme’ *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C:7, S:29, s. 750-766

<http://newsroom.mastercard.com/eu/tr/press-releases/mastercard-arastirdi-musliman-turistlerin-tatilde-ilk-uc-tercihi-malezya-birlesik-arap-emirlikleri-ve-turkiye/> Erişim: 17.01.2017

<http://www.gimdes.org/helal-otel-nasil-olmali-2.html> Erişim: 10.02.2017

<http://www.kalkinma.gov.tr/Lists/Yaynlar/Attachments/717/Developing%20and%20Marketing%20MFT%20Products%20and%20Services%20in%20the%20OIC%20Member%20Countries.pdf> Erişim: 20.12.2016

<http://www.kalkinma.gov.tr/Lists/Yaynlar/Attachments/717/Developing%20and%20Marketing%20MFT%20Products%20and%20Services%20in%20the%20OIC%20Member%20Countries.pdf> Erişim: 21.11.2016

<http://www.pewforum.org/2011/01/27/the-future-of-the-global-muslim-population/> Erişim: 17.01.2017

<https://newsroom.mastercard.com/asia-pacific/files/2016/03/Report-MasterCard-CrescentRating-Global-Muslim-Travel-Index-2016.pdf> Erişim: 10.04.2016

<https://www.crescentrating.com/magazine/press-releases/3853/malaysia-and-singapore-retain-top-spots-in-the-mastercard-crescentrating-global-muslim-travel-index-2016.html> Erişim: 10.04.2016

İlmihal I: (1998). 'İman Ve İbadetler' Erişim: http://www.diyenet.gov.tr/dijitalyayin/ilmihal_cilt_1.pdf, 05.06.2015

EK:1: HELAL OTEL SERTİFİKASI GENEL KURALLAR

1. Otel içerisinde bayan ve erkek kullanımına ayrı ayrı tahsis edilmiş havuzlar bulunuyor mu?
2. Bayan ve erkek havuzlarına geçiş yolları şer'i hususlar açısından sorun teşkil ediyor mu?
3. Bayan havuzunun üstü dışarıdan görülmeyecek şekilde kapatılmış mı?
4. Havuz ve plaj gibi ayrı tahsis edilmiş alanlarda soyunma kabini, duş kabini yer alıyor mu?
5. Otel de yer alan tuvaletler bayan erkek kullanımına helal sertifikası açısından uygun dizayn edilmiş mi?
6. Katlara yeterli asansör ulaşımı sağlıyor mu?
7. Etkinliklerin namaz vakitlerine uygunluk durumu nedir?
8. Otel içerisinde vakit namazlarının kılınması için bayan erkek ayrılmış ve otelin misafir kapasitesi için yeterli mescit alanları bulunuyor mu?
9. Cuma namazları için otel yakınında Cami bulunuyor mu?
10. Cuma namazları için otelin çok yakınında Cami bulunmuyor ise gerekli ulaşım ücretsiz olarak sağlıyor mu?
11. Mescide giriş ve çıkış için gerekli kurallar mescit alanında herkesin görebileceği şekilde bulunuyor mu?
12. Odalarda kible yönü gösterilmiş mi?
13. Odalarda 2 adet seccade mevcut mu?
14. Odalarda Kuran-ı Kerim bulunuyor mu?
15. Eğlence animasyon etkinlikleri Şer'i kurallara uygun mu?
16. Yeme içme lokanta restoran alanları yeterli kapasiteye sahip mi? (Yemek saatlerinde sıkışlığa neden olmamak)
17. Otele giriş yapan her misafire otelin İslami alt yapıyı kullanmakta olduğu ve dikkat edilmesi gereken İslami Otel konseptini anlatan broşür veriliyor veya gerekli bilgilendirme yapılıyor mu? (Bunun yerine her odada bulunan otel kuralları formuda kabul edilmektedir)
18. Otel odalarında yer alan TV lerde yer alan kanallarda müstehcen içerikli tv kanalları kapatılmış mı?

19. Ezan vakitlerinde otelin dahili hoparlör sistemiyle ezan yayını yapıyor mu?
20. Otelin ortak kullanım alanlarında mahremiyet şartları yerine getiriliyor mu?
21. Görevliler otel misafirlerine gerekli gördükleri durumlarda nasıl uyarı yapılacağı konusunda eğitilmiş mi?
22. Odaların temizliği günlük ve düzenli olarak yapılarak kayıt altına alınıyor mu?
23. Otel inşaatı sırasında tuvaletlerin yönlerinin Kible' ye doğru olmaması konusunda dikkat edilmiş mi?
24. Otel odalarına hayvan sokulmaması konusunda misafirlere yeterli bilgi veriliyor mu?
25. Acil durumlar için otel de "Acil Durum Planı" oluşturulmuş mu?
26. Otel bünyesinde organize edilen çeşitli tur organizasyonları İslami şartlara uygun olarak hazırlanıyor ve denetleniyor mu?
27. Otel müşterilerinin odalarında "İslami Otel Müşteri Memnuniyet Şikayet ve Öneri Anket Formu" konukların görebileceği bir şekilde yanında kalem ve doldurma alanı bulunacak yerleştirilmiş mi?
28. Müşteri istek ve şikayetlerinin kime bildirilmesi gerektiği otele ilk giriş sırasında konuklara bildiriliyor mu?
29. Odalarda misafirler için temiz havlu, çarşaf, yastık imkanı sağlanıyor mu? Bunların günlük temizlik ve değişimleri yeterli düzeyde mi?
30. Otel odaları olması gerektiği gibi temiz ve hijyenik mi?
31. Her çıkış ardından çıkış yapılan odalar hangi malzemelerle ne şekilde temizleniyor?
32. Ortak alan kullanımlarında (havuz, şezlong, terlik gibi) gerekli alanların ve kullanılan otele ait eşyaların dezenfektasyonu düzenli yapılıyor mu?
33. İslami otel kapsamında yer alan otelimizin tüm helal sertifikaya uygunluk şartları ve hizmet kriterleri otelin internet sitesinde ayrı bir bölümde herkesin açıkça anlayabileceği şekilde yer alıyor mu?
34. Otel de otel kapasite ve boyutuna bağlı olarak tek havuz mevcutsa bu havuzun kullanımını bayan erkek saatleri olarak ayrılmış mı?
35. Otele evli olmayan çiftler alınıyor mu?
36. Otelde acil sağlık durumlarında müdahale edebilecek personel veya sorumlu bulunuyor mu?
37. Çocuklar için yeterli oyun alanları sağlanmış mı?
38. Otel içerisinde yapılan tüm yayınlar (müzikli etkinlik) helal şartlarına uygun mu?
39. İşletme broşürleri, internet sitesi ve her türlü reklam alanlarında müstehcen içerik yer alıyor mu?
40. Otele dışarıdan dahil edilen etkinlikler de İslami kurallar uygunluk denetleniyor mu?

41. Otel aktivitelerinin İslami uygunluğu hakkında misafirlerin görüşlerine değer veriliyor mu?

42. Eğlence araçları (su kaydıracağı vs gibi) yaş sınırını belirten ve diğer gerekli güvenlik uyarıları gerekli alanlara uygun olarak (herkesin görebileceği şekilde) yerleştirilmiş mi?

43. Otelde yer alan tüm alanlarda olası tehlikelere karşı risk analizleri yapılmış mı?

44. Otelde yer alan Bayanlara ayrılmış havuz alanı otelin en üst katlarından ve diğer odalarından az veya çok ayırmaksızın görülüyor mu? Bayan plajı ve bayan yüzme havuzlarının olduğu alanların üst ve kenarlarında yer alan örtü veya engeller kesinlikle çok az ve siluet şeklinde dahi olsa dışarıdan hiç bir şekilde görünmemelidir. Helal belgeli otellerin muhafazakar aile oteli konseptine uyumları ve helal belgelendirme kuralları içerisinde bu konu önemli yer teşkil etmektedir. Ayrıca kullanılan ayırma örtülerinin güneş karşı tarafa geçtiğinde veya günün herhangi bir saatinde bayan tatilcilerin siluetlerini örtü üzerine düşürmemelidir.

45. Bayan bölümüne kesinlikle cep telefonu gibi görüntü ve ses kaydedici cihaz sokulmaması gerekmektedir.

46. Erkek havuzuna açık veya kapalı hiçbir bayan misafir girmemeli, giren olduğunda havuz veya bölüm sorumlusu tarafından anında ikaz edilmelidir.

İSMAİL GASPIRALI ANLATILARINDA ŞAHİS KADROSU

CHARACTERS IN İSMAİL GASPIRALI'S NARRATIVES

ОБРАЗ АВТОРА В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ ИСМАИЛА ГАСПРИНСКОГО

Ferhat UZUNKAYA*

ÖZ

İsmail Gaspıralı, bir düşünce ikliminin insanıdır. Yaşadığı dönem itibarıyla düşüncelerini anlatılar üzerinden sentezleyerek yansıtan yazar; aynı zamanda da bir yazar nüvesi ile çağının toplumdaki cehalet ve bilgisizlik sorunsalını metinler aracılığıyla okuyucusuna açmıştır. Bu yüzden İsmail Gaspıralı, roman karakterlerini oluştururken değişim ve gelişim çizgisi temelli ele alır.

Fikir ve karakter sentezleyici anlatılar olması nedeniyle, kişiler, özellikle başkişinin, gelişim ve değişim evresi anlatılara ana rengini verir. Bu yönüyle anlatılarında eyleyenler dizgesini kişi bazında temsil eden karakterler büyük önem arz eder. Öylesine seçilmiş ve işlenmiş karakterlerden ziyade, başkişi merkezli bir olgunluk dönemi yaşayan karakterler, anlatıların temel hareket ve motivasyon noktasını oluşturur. Molla Abbas merkezli bir okuma İsmail Gaspıralı anlatılarının da kapılarını açması bakımından son derece önemlidir.

Yazar ve eser bağlamında karakter teşkilinin oluşumunun hedeflendiği bu çalışmada, İsmail Gaspıralı'nın *Frengistan Mektupları*, *Darürrahat Müslümanları*, *Sudan Mektupları*, *Kadınlar Ülkesi* ve *Molla Abbas Fransevî'ye Tesadüf: Gül Baba Ziyareti* isimli anlatılarındaki kişiler dünyası karakter yapılarına göre incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsmail Gaspıralı, Karakter Teşkili, Başkişi, Molla Abbas, Norm Karakter

ABSTRACT

İsmail Gaspıralı belongs to an intellectual circle shaped by dynamic ideas in line with the soul of the period. By reflecting his ideas through the influence of the period he lived in, the author also presents the ignorance and lack of knowledge among the people as a narrator. Therefore, he employs a dynamic presentation of the characters in his narratives.

As his narratives are based upon idea and character development (the protagonist in particular), the main line of narration is presented stylistically through developmental characteristics of both the persons and themes. In this

* Arş. Gör., Ardahan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

10.17498/kdeniz.363208

regard, the main focus of his narratives is the character development, which underlines his stylistic approach. Instead of the randomly employed characters, other characters evolving around the protagonist form the main starting point of motivation. A comprehension made through the protagonist, naely Molla Abbas, is of great importance for the deep understanding of the texts.

In this study, which aims to analyse the formation of characters and the author, the characters in *Frengistan Mektupları*, *Darürrahat Müslümanları*, *Sudan Mektupları*, *Kadınlar Ülkesi* and *Molla Abbas Fransevi'ye Tesadüf: Gül Baba Ziyareti* by İsmail Gaspıralı will be examined together with the values presented in the fictive style.

Key Words: İsmail Gaspıralı, Character Formation, Protagonist, Molla Abbas, Norm Character

АННОТАЦИЯ

Исмаил Гаспринский является человеком – мыслителем мирового масштаба. В мыслях Гаспринского-писателя синтезировались все волнующие проблемы того времени; при этом в его произведениях мы можем найти решения проблем неграмотности и невежества для современности. Именно поэтому для автора основными являются формирование и эволюция образов персонажей в романах.

Идеи и образ персонажа синтезируются, и это придает каждому этапу развития и совершенствования характера особый колорит.

Такой прием репрезентации системы образов является очень важным. Таким образом, центральный персонаж в системе образов представляет собой основную движущую силу и мотивирующую базу произведений. Образ Моллы Аббаса в одноименном произведении Исмаила Гаспринского открывает путь к пониманию его идей.

В работе исследованы образная и мотивная организация произведений Исмаила Гаспринского: «Французские письма», «Женский мир», «Африканские письма», «Просвещенные мусульмане», «Посещение Гуль Баба» и др.

Ключевые слова: Исмаил Гаспринский, организация системы образов, Молла Аббас, образ.

1. Birinci Derecedeki (Başkahramanlar) Kahramanlar

İsmail Gaspıralı anlatılarında hemen hemen bütün boyutlarıyla anlatılan birinci derecedeki kahramanlar, romanın merkezinde olan kişilerdir. Anlatıların entrik kurgusu başkışı üzerinden aktarıldığından bu karakterler, diğer karakterlerden kolaylıkla ayrılır.

Bu karakterler, çatışma ve değişme süreci yaşayan, toplumda fert olarak varlığını sürdüren ve tepkilerimizi sürekli olarak yönlendiren kişilerdir (Stevick, 1988:183). Anlatıyı tematik bazda yönlendiren ve şekillendiren birinci derecedeki kahramanlar, dramatik aksiyonu sağlayan değerlerin tematik bazda

somutlaştırılmasına hizmet ederler. Anlatının entrik kurgusu başkişi üzerinden geliştiğinden, romanın varoluş sebebi de bir bakıma bu karakterlerin şekillenmesine bağlıdır.

Bu yönüyle *Frengistan Mektupları*, *Darürrahat Müslümanları*, *Sudan Mektupları* ve *Kadınlar Ülkesi* adlı anlatıların başkişisi Molla Abbas, *Molla Abbas Fransevî'ye Tesadüf: Gül Baba Ziyareti* adlı anlatının başkişi *İsimsiz Kahraman*, birinci derecede (protagonist character) kahramanlardır.

Molla Abbas, Taşkent'te annesi ve babasını kaybetmiş olmasına rağmen, belli bir dünya görüşü olan ve hayatı boyunca gezmek, görmek ve okumak üzerine kendini geliştirmek ister. Molla Abbas da bu bağlamda Taşkent'ten yola çıkmış ve hayatı boyunca cehalete, bilgisizliğe ve ahlaken yozlaşmış bireylere karşı çatışma halinde olmuştur.

Molla Abbas'ın bütün macerası, dört (4) önemli evre geçirir;

1. Molla Abbas'ın Ades (Odessa)'te bir tiyatro esnasında tanıştığı Fransız Josefin ile evlenerek Paris'e gitmesi.

2. Molla Abbas'ın Josefin'den ayrılarak Margarita ile aşk yaşaması ve ayrılması üzerine Darürrahat'a gitmesi; Şeyh Celal ve Feride Banu ile tanışması.

3. Molla Abbas'ın Margarita'nın teşviki ile Paris'ten üç Fransız'la birlikte İngilizlere karşı mücadele etmekte olan Sudan Araplarının lideri Mehdilik tarikatının kurucusu Muhammed Ahmet'e yardım etmeye gitmesi.

4. Sudan'da Mehdilik iddiasında bulunan Muhammed Ahmet'e yardıma giden Molla Abbas ve arkadaşlarının Büyük Sahra'da bir çöl fırtınasında yollarını kaybedip Kadınlar Ülkesi'ne esir düşmesi ve kurtulmaları.

Frengistan Mektupları, *Darürrahat Müslümanları*, *Sudan Mektupları* ve *Kadınlar Ülkesi* adlı anlatıların içsel yolculuğun başkişisi Molla Abbas'tır. Başlangıçta, düz (flat) bir karakter olan Molla Abbas'ın olaylarla gelişen, olgunlaşan ve insani zaaflarıyla erdemleri arasında zaman zaman tereddütler yaşayan, daha sonra norm karakterler tarafından oryante edilerek yaşama yönlendirilen bir insanın gelişimine tanık oluruz (Korkmaz, 2008: 161). Bu sayede düz bir karakterden çıkarak yuvarlak bir karaktere bürünür. Zira en saf şekilde düz bir karakter, tek bir fikrin veya niteliğin sembolüdür. Eğer düz karakterler, birden fazla nitelik veya unsura sahip olmaya başlarsa, yuvarlak karakterler olmaya da başlarlar. (Forster, 2001: 170) Molla Abbas, hayat macerasını insanın kendisi olması ve/ya kendini gerçekleştirme problemleri üzerine kurar.

Başkişi Molla Abbas anlatı başında kendisini okuyucuya tanıtarak; dünya görüşü ve bakış açısı hakkında bilgiler verir. Burada başkişinin anlatı içerisindeki niyeti yazar tarafından direkt olarak verilir;

“Taşkent'ten sefere çıktığımda yirmi iki yaşında idim. Atamdan (babamdan) kalmış (Hak rahmet eyleye) mal ve saman (servet) ne kadar cürsem (dolaşsam) yeterli idi. Özüm ise akşam kayda (nerde), vatan ve yurt anda (orada) olacak gibi yalnız-boy cigit (tek başına bir genç) idim. Seyahat ve ilim için ne kadar cürsem (yürüsem, seyahat etsem) ardımdan bakıp kalacak yok idi.” (s. 85)

Molla Abbas, ontolojik olarak kendini gerçekleştirmek üzere Kırk Azizler'i ziyaret etmek için çıktığı yolculuk sürekli arayış temi ile motive edilir. Bu bakımdan Molla Abbas babasını kaybettiğini belirtmesi, anlatının başlangıcında Pearson'un bahsettiği "yetim arketipi"nin özelliklerini yansıtır. Bu tip, erken yaşlarda anne ve babasından ayrılmış, Pearson'un ifadesiyle "*cennetten kovulmuş*"tur (Pearson, 2003: 70). Ancak Molla Abbas, cennetten kovulmayı reddetmiş ve hayatı bir "gezgin arketipi" gözüyle algılamaya ve anlamlandırmaya çalışmıştır;

"Frengistan gayet gönlüme düşüp şu ülkeleri görmeye heves oldum (heves ettim) ve bir de eski bir kitapta Avrupa'da zaman-ı Arap ve Türk'ten kalmış azizler ve ziyaretler olduğunu bilip bunları ziyaret etmeye murat ettim." (s. 85)

Molla Abbas, Carol S. Pearson'nın *İçimizdeki Kahraman* adlı eserinde ifade ettiği gibi tam bir "gezgin arketipi"dir. Bu arketip, yolculuğu sırasında simgesel olarak gerçek benliğini ve bu armağanı temsil eden bir hazine bulur. İnsanın, bilinçli olarak yolculuğa çıkışı aynı zamanda yaşanan bir hayatın başlangıcını da işaret eder. Bu bağlamda gezgin, yaşamın bir ıstırap çekmek olmadığını, bir *serüven* olduğunu radikal bir biçimde beyan eder (Pearson, 2003: 70). Molla Abbas böylelikle kendini aramak üzere çıktığı yolculukta, romandaki macerasıyla simge unsur haline dönüşür. İnsanın cennetten kovulmasıyla başlayan trajik yazgısı, evreni dünyalaştırmasıyla ve yeniden kendi içine yönelmesiyle son bulur. O bakımdan insan, bilgi ağacının meyvesini yedikten sonraki atılmışlığına yine bilgiyi bularak son verebilir.

Başkişi Molla Abbas, Ades (Odessa)'te bir tiyatro sırasında Fransız Josefin ile tanışır. Bu, anlatının başkişi ile norm karakterinin ilk karşılaşması/ tanışmasıdır. Bir Fransız ile Türk'ün tanışması; bir Batılı ile Doğulunun tanışması olarak da okunabilir. İstanbul'da vezirlerin birine ders veren Josefin aynı zamanda da Hoca kızıdır.

Taşkentli Molla Abbas'ın tiyatroya gitmesi, burada Fransız bir kadın ile tanışması ve tiyatroyu okuyucuları için açıklaması dikkat çekicidir. Josefin ile Fransa yolculuğu teklifi alan Molla Abbas, Müslüman bir gencin evli olmadan bir başka bir kadınla yolculuğa çıkmasının sıkıntı doğuracağını, bu yüzden evlenmeleri gerektiğini beyan eder. Molla Abbas'ın evlenme teklifi de bu aşamada gelir. Josefin ile Fransa yolculuğuna çıkan Molla Abbas, aynı zamanda Josefin ile dünyalarını da birleştirir. İkisi de birbirinin dinlerine saygı duymaya ve birbirlerine bu konuda ısrar etmeye söz verirler.

Josefin ile başkişinin birlikteliği, Molla Abbas'ın Fransa yolculuğu sırasında bilgiyle tanışmasına da vesile olur. Josefin, Molla Abbas için bilginin sınırları gibidir. Burada Josefin'in katkılarıyla kendi eksiklerinin farkına varır ve kendini geliştirmek için çaba harcar. Josefin'in bilgi ve birikimini gören Molla Abbas, kendi eksikliğinin farkına ilk Josefin ile Fransa yolculuğu sırasında varır;

"Yol boyu Josefina geçtiğimiz ülke ve beldeler hakkında bana lâzım malûmât verip ahval-i hazıra (şimdiki durum) ve tarihlerinden bahsediyor idi. Acaip! Bu

kadın olsun da bu kadar haberdar (bilgili) olsun! Zannedersin dünyada beş yüz kırk yıl durmuş.” (s. 111)

Molla Abbas ile Josefîn'in bu ilk karşılaşmasında şaşırın taraf Molla Abbas'tır. Zira Molla Abbas, norm karakteri ile tanışmıştır. “*Norm karakter, başkişinin bütün donanım eksiklerini yansıtan bir ayna niteliği taşır*” (Korkmaz, 2009: 118). Molla Abbas bu bölümden sonra kendi güçsüzlüğünün farkına varmış, Josefîn ise kendi gücünün farkındadır. Molla Abbas'ın öteki yüzü ile karşılaşması kendisini aşmak/geçmek üzere bir serüveni başlattığının habercisidir.

Ancak Molla Abbas ile Josefîn evliliği bir süre sonra çıkmaza girer. Bir Batılı ile bir Doğulunun aynı örf ve adetlere uygun olmaması anlatı boyunca dramatik aksiyonu tetikler. Josefîn'in Fransız/ Batı adetleriyle şekillenen yaşamı Taşkent'li/ Doğulu Molla Abbas'a uygun düşmez. Bu durum karşısında Molla Abbas ve Josefîn boşanırlar.

Ancak Molla Abbas'ın “*okumak eskârı (niyeti)*” (s. 121) son bulmamıştır. Paris'te tanıştığı Tüccar Mösyö Şalon'un kızı Margarita ile derslere başlar. Josefîn'den ayrılan Molla Abbas bu sefer Margarita ile bilgiye ulaşmaya kaldığı yerden devam eder. Aynı zamanda Margarita'dan da etkilenen Molla Abbas için yeni bir macera başlamış olur.

Fransız tüccar Mösyö Şalon, kızı Margarita'ya Farsça ve Türkçe ders vermek için Molla Abbas'tan ricacı olur. Molla Abbas'ta bu teklif karşısında Margarita'dan Fransızca derslerine kaldığı yerden devam edecek ve ayrıca musiki dersi de alacaktır. Dersler sırasında Molla Abbas ve Margarita'nın birbirlerine olan ilgisi artar. Böylece Molla Abbas Josefîn'den sonra bir diğer Fransız olan Margarita'ya aşık olur.

Ancak Molla Abbas'ın Josefîn ve Margarita ile olan aşkı, birbirini tamamlamak ve bilgi üzerine inşa edilmiştir. Nitekim Molla Abbas, “*Fransa ahalisinde okumak, yazmak bilmeyen adam hiç yok gibidir.*” (s. 125) mantığından hareketle kendisini derslere ve bilim öğrenmeye verir.

Molla Abbas'ın ruhsal anlamda çiçeklenmesi de tam olarak bu döneme rastlar. Margarita ile muhabbeti arttıkça Josefîn de olduğu gibi kendi eksikliklerinin farkına ikinci kere varır. Bu bakımdan başkişi kendini geliştirmek üzere sürekli derslere ve bilim öğrenmeye zaman ayırır.

Zaman geçtikçe Molla Abbas da kendindeki değişimin farkına varır. “*Ben Fransızca öğrendim, tüccarın kızı Farsça.*” (s. 127) Fransızcasını da ilerleten Molla Abbas okula devam ederek burada çeşitli dersler de almayı ihmal etmez;

“*Mektepte büyük dershanelere girip tarih, coğrafya, hikmet (fizik), kimya, ilm-i servet (iktisat) ve fûnun-i siyasiye (siyasî bilimler) dersleri taallüm edebaşladım (öğrenmeye başladım). Hâlimden memnun ve razı idim. Hiç bilmediğim ve hiç fehmi etmediğim (anlamadığım) şeyler var imiş. Taşkent'te olduğumda özümü molla ve bilici ve he işe, her umura (işe) mahir hesap eder idim. Ne gaflet imişim ey kardeşler. Meğer on yaşarlık (yaşında) bir Fransız şakirdi (öğrencisi) kadar dünyayı ve insanları bilmiyor ve ahvalât (durumları) ve maişeti (yaşayışı, geçimi) anlamıyor imişim!*” (s. 127-128)

Başkişi Molla Abbas'ın Josefin ile tanıştıktan sonra kendisinin sınırlarına çarparak genişletme çabası ikinci olarak Margarita ile birlikteliğinde ortaya çıkar. Wilhelm Reich (2010:170), hazdan mahrum bırakmanın kişilik üzerine yaptığı etkiyi doyumsuz kalınan ana bağlar. Molla Abbas'ın da bu iki eksikliğini Margarita ile doyuma ulaştırması ile kişiliğini tamamlamaya çalışır. Kendi sınırlarına çarpan insan evreni ve şey'leri belli bir bütün olarak görür ve ona göre yorumlar. Molla Abbas'ın ruhsal filizlenmesi Margarita ile geçirdiği zamanlara tekabül eder. Böylece Molla Abbas, bilgisizliğini anlayacak ve yeni ve farklı dünyaları aralamak için bilim peşinde koşacaktır.

Anlatı başında düz bir karakter olarak karşımıza çıkan Molla Abbas, Josefin ve Margarita sayesinde yuvarlak karakter olmaya doğru ilerlemiştir. Zaten bu tür karakterler derinleşmeye ve gelişmeye açık karakterlerdir.

Margarita ile olan aşkını, Mösyö Şalon'un öğrenmesi üzerine Margarita ile olan ilişkisi son bulan Molla Abbas, bu sefer *Darürrahat Müslümanları* isimli anlatıda norm karakteri olan Feride Banu ile yeniden alevlenecektir.

Fransa'da kendi misyonunu tamamladığını düşünen Molla Abbas, İspanya'ya geçerek yeni ve farklı dünyalar keşfetmenin peşindedir. Bu arayış hali, anlatı boyunca entrik kurguyu tematik bazda şekillendiren kavramların başında gelir.

Frengistan Mektupları'nda Molla Abbas bu sefer norm karakterleri olan Şeyh Celal ve Feride Banu ile şekillenecek ve yeni dünyaların kapılarını aralayacaktır. İlk olarak Josefin ile başlayan sınırlarına çarpma hali en yüksek düzeyde Şeyh Celal ve Feride Banu'da kendisini gösterecektir.

Şeyh Celal, Darürrahat isimli muhayyel mekanın önemli kişilerindedir. Molla Abbas, Josefin ve Margarita'da deneyimlediği bilgisizliğini bu sefer Şeyh Celal'in ağzından duyar;

“Bilirim, hayran oluyorsun (hayret ediyorsun), bu nasıl şeyler deyü taaccüp ediyorsun (şaşıırıyorsun); ama, oğlum ayıp etme (kusura bakma), dürüst (doğru) söz ile sana nâdansın (cahilsin) demekten gayri çarem yok! Pek çok şeylerden haberin yok.” (s. 208)

Şeyh Celal, Molla Abbas'ın bilgisizliğini yüzüne vurur. Molla Abbas'ın kendi eksikliğini bir kere daha deneyimlediği yukarıdaki alıntıda, kendini geliştirmek için, bildiklerinin yanında bilmediklerinin bir nokta olduğunu öğrenmesini sağlayacaktır. Nitekim Josefin ve Margarita'nın yardımlarıyla geliştirmeye çalıştığı bilgi seviyesi kendine yetmeyecektir. Şeyh Celal'de bunun yetmediğini ve daha da bilgilenmek gerektiğini Molla Abbas'a söyler;

“Cenab-ı Hakk'ın cümle (bütün) hikmetleri nihayetsiz uluğdur (sonsuz derecede büyüktür); Lâkin, en uluğ hikmeti, belki insana verdiği akıldır. Kuvve-i akliye (akıl gücü) ile deryalar yengil (kolay) geçilip yer tübinde mahfuz ve mestur (yeraltında korunan ve gizli) olan nerseler (nesnelere) keşf ve ihraç olunduğu (keşfedildiği ve dışarı çıkarıldığı) gibi bu kuvve-i mukaddese (kutsal güç) pek çok dert ve avruya (hastalığa) daru (ilâç) ve derman bulmaktır.” (s. 209)

Molla Abbas, norm karakteri Şeyh Celal tarafından belli bir amaca yöneliklik üzerine hareket ettirilecektir. Jung'un tabiriyle *yüce birey arketipi* olan Şeyh Celal,

kahramanın kendisini tamam hissettiği bir dönemde eksikleri yüzüne vuracak, onun görmeyen gözü, işlemeyen eli, yetmeyen gücü olacaktır. Böylece norm karakteri ile bireşime geçmesi gereken Molla Abbas, eksiklerini kapatacak ve KORA Şeması'nı *ülkü değer*^{1*} bazında temsil ettiği, bilim ve bilgi izleklerinin peşinde koşacaktır.

Şeyh Celal'in yanında Feride Banu da Molla Abbas'ı ruhsal yönden bütünleyen bir işlev ile ön plana çıkar. Josefin, Margarita ve son olarak Feride Banu, başkişi Molla Abbas'a bilginin kapılarını aralayan kadınlar olarak anlatı boyunca kahramanı hareketlendirir ve başkişinin kendini keşfetme ve arayış temlerini motive eder.

Sudan Mektupları ve *Kadınlar Ülkesi*'nde tematik güç, arayış ve kaçış temi ile şekillenir. Molla Abbas'ın Margarita'nın teşviki ile Paris'ten üç Fransız'la birlikte İngilizlere karşı mücadele etmekte olan Sudan Araplarının lideri Mehdilik tarikatının kurucusu Muhammed Ahmet'e yardım etmeye gitmesi, anlatıda arayış temini motive eder. Böylece başkişi kendini yeniden görüntü düzeyine çıkaran Margarita'nın da isteği üzerine Sudan'a gitme kararı alır. Margarita'nın tekrar ortaya çıkması ve başkişi Molla Abbas'ı belli bir amaca yöneliklik açısından motive etmesi dikkat çekici bir durumdur.

Kadınlar Ülkesi adlı anlatı da bilinen toplumun ters yüz olmuş hali ile karşılaşan başkişi arayış temini, kaçış temi ile şekillendirir.

Kaçış temi, başkişi bazında anlatının ana matrisidir diyebiliriz. Zira olay örgüsü boyunca sürekli gelişim gösteren Molla Abbas, kendisini zor bir durumun içerisinde bulur. Ancak buradan kurtulmak hiç kolay değildir.

Josefin, Margarita, Şeyh Celal ve Feride Banu'dan öğrendiği bilgi birikimin asıl lazım olduğu yer de *Kadınlar Ülkesi*'dir. Molla Abbas'ın buradan kurtulma planları anlatı boyunca gelen bilgi birikimin kendisini gösterdiği olaydır. Karakterin sınıdığı zamana gelip çatan başkişi ya hayat yolunda yürüdüğü bu yolda sönüp gidecek ya da yaşama yeniden tutunacaktır.

Yazar, başkişi Molla Abbas'ı anlatılar boyunca büyük sıkıntılarla karşılaştırmaz. Molla Abbas ya okuduğu ve edindiği bilgileri kullanarak bu zor durumdan kurtulacak ya da esir hayatı yaşayarak bireysel anlamda kendisini keşfedemeyecektir.

Molla Abbas'ın norm karakterleri olan üç Fransız ile kaçış planları amacına ulaşır ve Molla Abbas ve yoldaşları artık *Kadınlar Ülkesi*'nin kaotik ortamından kurtulmuş olurlar. Böylece başkişi Molla Abbas dört anlatı boyunca takip edilen olayların en zorlusuna karşı galip gelmiş ve kendisini bulmuştur. Bu buluş, eserlerin merkezinde bulunan kendini keşfetme temi ile motive edilmiştir. Nitekim *Molla Abbas Fransevi'ye Tesadüf: Gül Baba Ziyareti* adlı anlatıda başkişi Molla Abbas, merteye atlanmış ve artık insanlara yol gösteren biri olarak karşımıza çıkmıştır. Bu

^{1*} *Ülküdeğer*: Ruhunu eserin merkezine yerleştiren yazarın benimsenmiş değerlerini, doğrularını, özlemlerini, arzularını, varlık kaygısını, kısaca anlatıcının yaratıcı ben'ini temsil eden bir varoluş dizgesi içerir (Korkmaz, 2002: 273).

anlatıda başkişi Molla Abbas kendisini talebesi İsimsiz Kahraman'a devretmiş ve kendisi de İsimsiz Kahraman'ın norm karakteri olarak gün yüzüne çıkmıştır.

2. Norm Karakterler

Norm karakterler, romanda, birinci derecedeki kahramanlardan sonra ferdi planda en çok boyutlu olan ve en fazla derinliğe sahip olan kahramanlardır (Stevick, 1988: 189). Bu karakterler dramatik aksiyonu sağlayan değerleri, başkişi nezdinde tematik güce olan katkılarıyla da ön plana çıkarlar. Tek boyutlu düz bir karakter olabileceği gibi, derin boyutlu yuvarlak bir tip olma özelliği de vardır (Korkmaz, 1997: 237).

Bu bakımdan *Frengistan Mektupları* adlı anlatıda, Molla Abbas'ın bilgisizliğini ve dünya görüşünü yansıtan Josefin, yine Molla Abbas'ın eğitim alanında eksiklerini gideren ve doğu-batı sentezlenmesinde ve kavramasında destek olan Margarita, *Darürrahat Müslümanları*'nda Müslümanların da Hristiyanlar gibi yüksek medeniyet ve bilgi açısından donanımlı olduğunu gösteren ve Molla Abbas'ın da bu konuda eksikliklerini tamamlayan Şeyh Celal, Molla Abbas'ın bilgili olması ve bilimle uğraşması yönündeki telkinleriyle Feride Banu, *Sudan Mektupları*'nda Molla Abbas'a Sudan seyahati sırasında yardım eden üç Fransız, *Molla Abbas Fransevî'ye Tesadüf: Gül Baba Ziyareti*'nde İsimsiz Kahraman'a bilgisini ve tecrübesini aktaran Molla Abbas anlatılardaki norm karakterleri oluşturmaktadır.

Bu tip karakterler, başkişinin eksikliklerini yansıtmaya, somutlaştırma gibi fonksiyonlarıyla ayna gibidirler; başkişiyi yansıtır. Başkişi sustuğu zaman norm karakterler konuşur, gücünü kaybettiği zaman, ona güç olur. Böylece anlatı da “dolayımlayıcı özneler” olarak da adlandırılırlar. Yazar sık sık bu kişilere sözünü emanet eder (Aktaş, 1191: 156). Birinci derecedeki kahramanın hedefi/ amacı gerçekleştirmesinde en önemli destekçidir.

Örneğin *Darürrahat Müslümanları*'nda Molla Abbas, Margarita ile beraberken etrafında olup bitenleri objektif bir gözle değerlendiremez. Başkişinin içine düştüğü karmaşık durumlardan çıkması için sürekli norm karakter öne sürülür. Fransız örf ve adetlerine bir doğulu olarak yabancı kalan ve anlamlandırmaya çalışan Molla Abbas'a sürekli Josefin tarafından aktarılmalar ve uyarılmalar yapılır;

“ - Ama molla bura Taşkent değil, Paris'tir. Türkistan değil, Frengistan'dır... Bu yerin âdeti böyle, anlamadınız mı?

- Evet anladım; lâkin, ben Fransalı değilim, Türkistanlıyım; Fransız değilim; Tatarım. Sen bunu anladın mı?.. Bilmen derek idi.” (s. 115)

Molla Abbas'ın norm karakteriyle girdiği bu ilk tartışma, onun ilk başlarda kendi özünü koruma içgüdüsünden kaynaklanır. Norm karakterlerin önemli özelliklerinden birisi de tezat yaratmak ve okuyucuyu rahatlatmaktır. Böylece Molla Abbas, norm karakteri ile çatışma haline girmiştir. Nitekim Josefin'in Fransızca derslerindeki yardımı ve batı yaşayış tarzını öğrenmesi anlatı başındaki tezadı bir nebze olsun kaldırmıştır. Ancak Molla Abbas, Josefin'den edindiği eksikliklerini bir

nebze olsun kapatmış ve yeni norm karakteri olan Margarita ile macerasına devam etmiştir.

Yine *Frengistan Mektupları*'nda Molla Abbas, Fransız Margarita ile aşk yaşamaya başlar. Başlarda sadece eğitim ve bilgi amaçlı anlatılan bu durum daha sonra aşka evrilir. Josefin'den ayrılan Molla Abbas, yine bir Fransız olan Margarita ile kendi bilgisizliğinin ve tecrübesizliğinin eksiklerini kapatmak ister. Margarita Molla Abbas'a yarım kalan Fransızca dersleri için yardım eder; Molla Abbas da Margarita'ya Farsça ve Türkçe dersleri verir. Karşılıklı bu akışkanlık anlatımın ilerleyen sahnelerinde yerini aşka bırakır.

“İlm-i tarih derslerinden geçmişleri bilip, ahvalât-ı hazıraya fehm ettim (şimdiki durumu anladım). Coğrafya ilminden devlet ve insanların, ülke ve beldelerin ahvâlîne aşına oldum. Hikmet (fizik) ve kimya sayesinde mevcudâtın terekübât, hâsiyet, (varlıkların oluşumu, karakteri), hareket, ziyan ve faydasından haber aldım. Şöyle ki pek çok karangı şeyler gün gibi zahir oldu. İlm-i servet (iktisat) dersleri insanların ve milletlerin kavaid-i kesp ve maişetlerini (geçim ve çalışış kazanma kurallarını) ve sebab-i terakki ve inkırazlarını (çöküş ve ilerlemelerinin sebeplerini) gösterdi. Ne acaip hâller var imiş de benim hiç haberim yok imiş! Ey gaflet, vay gaflet!” (s. 128)

Başlangıçta düz bir karakter olarak karşımıza çıkan Molla Abbas, Josefin ve Margarita'nın katkılarıyla bilim ve irfanla tanışmış ve ağzına bir parmak bal çalmıştır. Bu lezzetin farkına varan ve norm karakterleri tarafından yönlendirilen Molla Abbas, zamanla yuvarlak ve derin bir karaktere ulaşmayı başarmıştır.

Kendi sınırlarına çarpmayan insan değişime uğrayamaz. Sınırlarına çarpan insan da sınırlarını geliştirmesi gerektiğini anlar. Molla Abbas kendi sınırlarını aşmak için Fransa'dan İspanya'ya geçer ve yeni ve farklı bir maceranın içerisinde kendisini bulur.

Darürrahat Müslümanları'nda Şeyh Celal, Molla Abbas'ın norm karakteri olarak karşımıza çıkar. Molla Abbas'ın sınırlarına çarpma durumunun üzerine giderek, O'nu sürekli bir amaca yöneliklik üzerine oryante eder;

“- Ey, oğlum, başın yazısı çok imiş, sabır kıl, anlarsın... Yanıma gel dedi.” (s. 184)

Şeyh Celal, Molla Abbas'ın akıl hocası olur ve Molla Abbas'a bilgi birikimini ve tecrübeleri aktarır;

“- Cür (yürü) oğul, korkma. Yolumuz birdir, adaşmazsın (yolunu kaybetmezsin)” (s. 184)

Norm karakter ile girilecek her temas, başkişi için yeniliklerin ve eksikliklerin kapısını aralar. Şeyh Celal, Molla Abbas'ın kendisiyle aynı olduğunu söyleyerek onu cesaretlendirir. Zaten norm karakter de başkişinin görmeyen gözü, işlemeyen aklıdır. Başkişi sustuğu zaman o konuşur, gücü tükendiğinde güç olur.

Şeyh Celal'in Molla Abbas'a misyon verici özelliğinin yanı sıra Molla Abbas'ın cahil olduğunu yüzüne söylemekten geri durmaz. Çatışma hali doğuran Şeyh Celal, başkişi Molla Abbas için tam anlamıyla bir yol gösterici ve onayıcıdır. *“Oğul”* gibi sıcak ve sevecen hitaplarda bulunur. Bu yönüyle Şeyh Celal kapsayıcı,

anlayışlı, sevecen ve yol göstericidir. Bu yönüyle başkişiye boyut kazandırır ve onu derinleşmeye doğru iter.

Josefin ve Margarita ile bilim yönünde eksikliğini gideren Molla Abbas, Şeyh Celal'den de ahlaklı ve erdemli olmanın sınırlarını öğrenir;

“*Bir de unutma ki gözünü bakışından, ayağını alışından (bakışından, yürüyüşünden) fikir ve muradın bizlere zahir ve açık olacaktır. Bildiğin ve elinden geldiği kadar ahlâk-ı hamideye (güzel ahlâka), edep ve insafa gayret eyle...*” (s. 190)

Bilim ve eğitim alanında eksikliklerini tamamlamaya gayret eden başkişi Molla Abbas, Şeyh Celal ile bir başka özelliğini geliştirmenin ipuçlarını öğrenir. Şeyh Celal'ın sıcak ve sevecen tavırları başkişiyi yeniden düşünmeye ve kendini geliştirmeye iter. Böylece başkişi bu erdemlerin yanında bilgi ve eğitimi de ekleyerek kendi eksikliklerini kapatma eğilimindedir.

Yazar, anlatıda yer yer de olsa sözünü norm karakterlere emanet eder. Böylece okuyucu ile direkt iletişime geçmek yerine kendisini temsil eden bir karakterle ortaya çıkar. Bunu da sık sık Şeyh Celal'i konuşturarak yapar;

“*Eyvah! Geçen gün sahip (edendi) olanlar, bugün kul ve hizmetçi olurlar. Bahadırlar yerine korkaklar yetişir; ehl-i insaf postuna (insaflıların yerine) alçaklar geçer; perde-i cehalet ulemaya setreder (cehalet perdesi âlimleri örter); tembellik, gayreti zapteder. Bu hâle yetişen halk ağlasın; kanlı yaşlar döksün! Ahiri (sonu) harap ve ayançtır (acınacak hâldir) ki kar topu gibi eriyip, dağılıp gidecektir! Eyvah!*” (s. 196)

Yazarın norm karaktere emanet ettiği sözü ile başkişinin eksiklerini kapatmak ve onu belli bir amaca yöneliklik içerisinde kurma edimi vardır. Böylece norm karakterin sözleri başkişi için önemli hale gelecektir. Norm karakter ile girilecek ilişki ile başkişi eksiklerini kapatacak ve macerasına eksiksiz devam edecektir.

Yine Feride Banu'nun babası Şeyh Abdullah da norm karakterler sınıfı içerisinde sayabiliriz. Şeyh Abdullah'tan da İslamiyet'in durumu hakkında çeşitli sohbetlerde bulunan Molla Abbas, Şeyh Abdullah sayesinde eksiklerini bir kez daha görmüş ve onları kapatma uğraşı vermiştir.

Feride Banu ile de hem bilimin hem de aşkın yol alıcı/mesafe aşıcı gücüne kavuşan Molla Abbas, başlangıçta çıktığı yolculuğundan farklı bir hale gelecek ve varlık kategori sınıflandırmasında bir üst basamağa ulaşacaktır.

Sudan Mektupları ve Kadınlar Ülkesi'nde de üç Fransız ile beraber Sudan yolculukları ve kadınların ülkeyi yönettiği bir devlete esir düştüğü sırada bu üç Fransız Molla Abbas'a eğitimleri doğrultusunda da yardımda bulunur. “*Marten, Mark ve Jan otuz-otuzbeş yaşlarında mükemmel tahsil görmüş*” (s. 289) olan bu üç kişi ile beraber Molla Abbas esir düştükleri *Kadınlar Ülkesi*'nde kaçarak özgürlüğüne kavuşur.

Bungunluğun verdiği enerjile kozadan çıkan Molla Abbas, anlatıdaki misyonunu tamamlamış ve varlık kategorilerinde bir üst basamağı temsil eden “yüce birey” sınıfına erişmiştir. Nitekim anlatı boyunca Molla Abbas kendi macerasının peşinde koşmuş, belirli bilgi birikime ulaşmıştır. Son olarak karakterin

sınandığı bir yer olan *Kadınlar Ülkesi*'nin zindanından çıkma görevini de başarıyla yerine getirmiştir. Böylece Molla Abbas, takip eden anlatıların dışında *Molla Abbas Fransevî'ye Tesadüf: Gül Baba Ziyareti* adlı anlatıda başkışı görevini İsimsiz Kahraman'a devrederek kendisi norm karakter kategorisine girmiştir. Böylece artık Molla Abbas yol gösterilen değil; yol gösterici olmuştur.

İsimsiz Kahraman, Molla Abbas'ın yazdığı kitaplardan etkilenecek Gülbaba ziyaretine çıkar. Kendisini Molla Abbas'ın Şakirdi olarak tanımlayan İsimsiz Kahraman, Macaristan'da Molla Abbas ile bir camide karşılaşır. Molla Abbas ilk başlarda kendisini anlatmaz. İsimsiz Kahraman da Molla Abbas'tan bahsedince, kendisini tanıtır. Böylece İsimsiz Kahraman için yeni bir macera başlamış olur;

“- Efendim, kim olduğunuzu suale ruhsat var mı (sorabilir miyim)?

- Var, oğlum. Vakia evvelleri (aslına bakılırsa; aslından önceleri) kendimi pek de bildirmek istemezdim; şimdi artık mektûmiyete lüzum (gizliliğe gerek) görmüyorum. Ben Molla Abbas Fransevî'yim...

Bu cevap üzerine pek sevindim. Talih beni, çoktan beri görmek istediğim ve on-on beş yıldan beri (beri) gıyaben şakirdi (uzaktan uzağa öğrencisi) olduğum bir fâzılın (erdemli insanın) önüne atıvermişti. Dizlenip (diz üstüne çökerek) elini öptüm.” (s. 346)

İsimsiz Kahraman'ın susuzluğunu gidermek Molla Abbas'a düşer. Molla Abbas'ta ilk dört anlatıda, Josefin, Margarita, Feride Banu, Şeyh Celal ve üç Fransızdan deneyimlediği bilgi ve birikimini İsimsiz Kahraman'a aktararak yeni bir bedende geleceğe akar.

Gülbaba, İslamiyet ve doğu hakkında bilgilerini İsimsiz Kahraman'a aktaran Molla Abbas, başkışının bilgi ve birikim eksikliğini gidermek için O'nun ünlü Türkolog Reşit Efendi ile görüşmesi ister. Böylece norm karakter Molla Abbas misyonunu tamamlayarak anlatıdan çıkar.

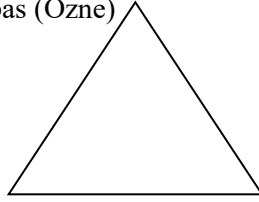
İsimsiz Kahraman da ünlü Türkolog Reşit Efendi'den İslam dünyasının ve doğu toplumlarının geri kalmışlığı üzerine konuşarak, kendi susuzluğunu dindirir. Böylece Molla Abbas Romanı son bulur.

Anlatıların başında, daha çok tek bir özelliğin sembolü olarak karşımıza çıkan Molla Abbas, hayatına giren kadınlar tarafından sıklıkla determine edilerek zamanla değişime başlar.

Molla Abbas'ın aşkları anlatılarda karşımıza daha çok dolayımlyıcı (mediateur) olarak karşımıza çıkarlar. Özneye (Molla Abbas), arzusunun temel modelini veren dolayımlyıcı (Josefin, Margarita ve Feride Banu) onda nesneye yönelik ilk kıvılcımları ateşler.

Üç anlatıda da karşımıza çıkan ve Rene Girard'ın (2007: 23), “üçgen arzu modeli” olarak tanımladığı bu yapı aşağıdaki gibidir;

Abbas (Özne)

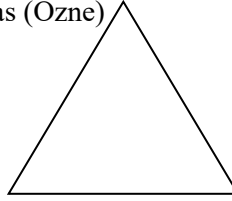


Bilgi (Nesne) Josefin (Dolayımlayıcı)

Bu “üçgen arzu”nın köşelerini; özne olarak Molla Abbas, arzu nesnesi olarak; bilim sahibi olma düşüncesi ve dolayımlayıcı olarak da Josefin oluşturur. Anlatının başında Molla Abbas’ın Kırk Azizler Türbesi’ni ziyaret etme nesnesi, Margarita ile tanışında bilgi sahibi olma arzu nesnesine dönüşür. Kırk Azizler Türbesi’ni ziyaretini kendi başına kararlarştırması ve dolayımlayıcısız gerçekleştirmesi tutarlı bir arzu nesnesi olarak görülemez. Zira anlatının başında daha çok düz karakter olarak karşımıza çıkan Molla Abbas, Margarita birlikteliğiyle içten bir gelişim evresine geçmeye başlar. Margarita tarafından uyandırılan arzunun nesnesi, başkişi tarafından olumlu karşılaşır ve anlatıdaki dramatik aksiyon ilerlemeye başlar.

Anlatıda ikinci olarak tanımlanan üçgen arzu bu sefer Josefina ile gelişir;

Molla Abbas (Özne)

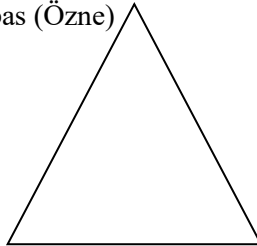


Bilgi (Nesne) Margarita (Dolayımlayıcı)

Molla Abbas’ın Margarita ile ayrılığında sonra ikinci bir Dolayımlayıcı olarak Josefin karşımıza çıkar. Margarita’nın başkişide uyandırdığı arzu nesnesini bu sefer Josefin ele alır. Molla Abbas’ı Margarita’nın Fransızca öğrenimi, matematik, fizik, kimya ve diğer alanlarla tanıştırmamasıyla Josefina’da Molla Abbas’a yine aynı izlekler etrafında şekillendirmeye ve dolayımlamaya devam eder.

Anlatıda üçüncü ve son defa karşımıza çıkan üçgen arzu ile anlatı şekillenir ve başkişi gelişmeye yönelik yeteneklerini tamamlar.

Molla Abbas (Özne)



Bilgi (Nesne Feride Banu (Dolayımlayıcı)

Feride Banu ile tanışan ve Margarita ve Josefina'dan edindiği bilgilerle zaten çok yönlü olmaya başlayan Molla Abbas, “*derin ve mutlak bir oluşun*” (Korkmaz, 2009: 170) içinde kendisini bulur. Eksik yanlarını geliştirir ve anlatının devamında bu sefer bilgi ve tecrübelerini norm karakter bazında başkışı “İsimsiz Kahraman”a aktarır.

İsmail Gaspıralı anlatılarında aşk/sevgi, genellikle aniden ve şiddetli bir etkiyle başlayıp genellikle kısa ömürlü birlikteliklerle karşımıza çıkar. Aşk izleğinin geçtiği anlatılarda da kadınlar daha çok bilgi ve yaşam tarzlarıyla Molla Abbas'ı etkilemiş ve daha çok saygı duymakla gelişen içten bir aşk izleği ile verilir. Josefina, Margarita ve Feride Banu aşkı kısa süreli olmasının yanı sıra başkışıyı içten bir gelişime tabi tutarak onun boyutlu bir karakter olmasını sağlar.

3. Kart Karakterler

Romanda tek bir özelliğin sembolü olan kart karakterler (Stevick, 1988: 184) her şeye rağmen tabiatlarındaki esas nitelikleri muhafaza ederler ve değişmezler. (Korkmaz, 1997: 300) Bu karakterler, anlatılarda dramatik aksiyon içerisindeki çatışmayı sağlamak amacıyla sıklıkla kullanılırlar. Bu tür karakterleri yazar çatışmayı sağlamak üzere yakınında tutar ve temsil ettiği değerler anlatıda görüngülediğinde hemen sahneye sürer. Tek bir duygunun, ideolojinin kişileşmiş hali olan bu tür karakterler tek boyutludur ve asla değişmezler; her görüldüğünde aynı tepkiler verir.

Frengistan Mektupları'nda; hayatını para ve mal üzerine kuran Mösyö Şalon, görüldüğü zaman sürekli Margarita'yı uyaran, Margarita'nın hocası olan yaşlı İngiliz kadın, *Sudan Mektupları*'nda anlatıya çıktığı her zaman güvensizlik duygusu veren Abdullah Dari, *Kadınları Ülkesi*'nde ülkenin Malike'si olan sahibi olan ve her görüldüğünde korkunun ve despotluğun görünümü olan Kadınlar Ülkesi'nin hükümdarı, hep birer kart karakter fonksiyonuna sahip kişilerdir.

Kart karakter/ler, genellikle bilinen, tanınan karakterlerdir. Bilinen öykünün tipleşmesi olarak karşımıza çıkan bu karakterler daha çok değişmeyen yönleriyle ön olana çıkar. Yazar olayları dramatize ederken imdada bu tipler yetişir ve çatışma sağlanmış olur.

4. Fon Karakterler

Fon karakterler, romanda en az derinliğe sahip kişi ya da kişiler grubudur. (Korkmaz, 1997: 300) Dekoratif unsur olarak kullanılan bu tür karakterler, gerçeklik duygusunu okuyucuya vermek için kullanılır.

Bu karakterler, anlatıda sıklıkla kullanılırlar; *Frengistan Mektupları*'nda Odessa'da tiyatrodaki izleyiciler, Molla Abbas ve Josefina'nın nikah şahidi olan iki kişi, medrese öğrencisi Genrih, Avusturya'da oteldeki uşak, Osmanlı konsulu, Kâtip M. Bey, Molla Abbas'ı trende soyan Klod Reno, Josefina'nın Fransız arkadaşları, Margarita'nın dadısı, öldürülen Fransız yaşlı kadın, Fransız polis, müfettiş, savcı ve hakim, Molla Abbas'ın okuldaki arkadaş ve hocaları;

Darürrahat Müslümanları'nda İspanya gümrük memurları, M. Abbas'a Ehamra Sarayı ziyareti sırasında rehberlik eden kişi, Darürrahat'tan çıkan on bir kız, Divanhane (mahkemede) Kadı Efendi, kâtip efendi ve kapıdaki hizmetçi, Feride Banu'nun kardeşleri Seydi Hasan ve Seydi Ali, babası Şeyh Abdullah, annesi, saraydan gelen davetçi memur, Gırnata'da Ogustin şifahanesindeki doktor;

Sudan Mektupları'da Margarita'nın hizmetçisi, Cezayir Kadısı ve Vali'si, Şeyh Abbas Dağıstanî, Zenci Molla;

Kadınlar Ülkesi'nde kervancı üç hizmetçi, Molla Abbas ve arkadaşlarını esir alan kadın askerler, binbaşı kadın, Kadınlar Ülkesi'nin Malike'si, Malike'nin muhafızı iki kadın asker, Aş-su emiri kervanbaşı Seyyit Ahmet;

Molla Abbas Frensevi'ye Tesadüf: Gülbaba Ziyareti'nde İsimsiz kahramanın okuldaki arkadaşları, Molla Abbas ile tanıştıkları mekandaki insanlar, Reşit Efendi'nin hizmetçisi ihtiyar kadın, hep fon karakterler ya da dekoratif unsur niteliğindeki kahramanlar grubuna girerler.

Bu tip karakterler dekoratif unsurlardır. Gerçeklik duygusunu okuyucuya vermek için kullanılır. Anlatıda figüratif karakterler olarak öne çıkan fon karakterler, daha çok bilinen öykünün eylemeyen kişisi olarak karşımıza çıkarlar. Onlar, genellikle dramatik aksiyona şekil veren vaka halkalarının içerisinde yer alan başkişinin içinde yaşadığı sosyal ortamın belirginleşmesine katkı sağlayan karakterlerdir.

SONUÇ

1. Şahıs kadrosu genellikle başkahramanın kişisel serüveni etrafında şekillenir. Bu yüzden başkişi mekan değiştirdikçe ya da olay örgüsü serimlendikçe karakter sayısında da artış görülür.

2. Fikir ve karakter sentezleyici bir yapı üzerine inşa edilen anlatılardaki başkişinin değişim ve dönüşüm evreleri üzerinde durulmuştur.

3. Anlatılarını başkahraman Molla Abbas'ın gözünden anlatan yazar, kişisel olarak M. Abbas'ın zaman içinde gelişmesi, değişmesi ve hatta dönüşmesi olayına okuyucuları şahitlik ettirmek ister.

4. Başkişi Molla Abbas, norm karakterleri tarafından oryante edilerek yaşama yeni bir yönüyle katılır.

5. Molla Abbas, anlatıların gizini eylemleriyle kurar ve geliştirir.

6. Kart karakterlerin seçiminde başarılı ve tek bir özelliğin sembolü olma hali, anlatıların genelinde uyulduğu görülür.

7. Fon karakterlerin anlatılardaki zenginliği okuyucuya gerçeklik duygusunu vermek üzerine başarılı bir şekilde uygulanır.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Şerif. (1991). **Roman Sanatı ve İncelemesine Giriş**. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Forster, E. M. (2001). **Roman Sanatı**. Çev. Ünal Aytür. İstanbul: Adam Yayınları.
- Girard, Rene. (2007). **Romantik Yalan Romansal Hakikat / Edebi Yapıda Ben ve Öteki**. Çev. Arzu Etensel İldem. İstanbul: Metis Yayınları.
- Korkmaz, Ramazan (2008). “Réne Girard’ın Üçgen Arzu Modeli Bağlamında Osmancık Romanı”. **Tarık Buğra**. (Editörler: Mehmet Tekin, Ebru Burcu Yılmaz), s. 177-189, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Korkmaz, Ramazan. (1997). “Kemal Tahir’in Sağırdere ve Körduman İkilmesi Üzerine Bir Çözümleme Denemesi”. **Adam Sanat** 145, 42-58.
- Korkmaz, Ramazan. (1997). **Sabahattin Ali - İnsan ve Eser**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Korkmaz, Ramazan. (2002). “Romanda Dramatik Aksiyonu Sağlayan Değerlerin Görüntü Seviyeleri Üzerine Bazı Öneriler” **20. Yüzyılda Türk Romanı Sempozyumu** (19-21 Nisan 200). Düzenleyen; Marmara Üniversitesi. Türkiyat Araştırma Merkezi. Yayın Yeri: **A Festschrift to Lars Johanson/ Lars Johanson Armağanı**. Ankara: Grafiker Yayınları, s. 271 - 282.
- Korkmaz, Ramazan. (2009). “Metaforik Dönüştürme Biçimleri ve Edendi-Köle Diyalektiği Bakımından Beyaz Kale”. **Bilig** 50, 119-130.
- Pearson, Carol S. (2003). **İçimizdeki Kahraman**. Çev. Semra Ayanbaşı. İstanbul: Akaşa Yayın.
- Reich, Wilhelm. (2010). **Kişilik Çözümlemesi**. Çev. Bertan Onaran. İstanbul: Payel Yayınları.
- Stevick, Philip. (1983). **Roman Teorisi**. Çev. Sevim Kantarcıoğlu. Ankara: Akçağ Yayınları.

**A CONTRASTIVE ANALYSIS OF ENGLISH
ANGER-FURY AND TURKISH KIZGINLIK-ÖFKE**

**İNGİLİZCEDEKİ ANGER-FURY İLE TÜRKÇEDEKİ
KIZGINLIK-ÖFKE KAVRAMLARININ
KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ**

**СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИЙ
KIZGINLIK-ÖFKE (ЗНОЙ-ГНЕВ) В ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ
И ANGER -FURY В АНГЛИЙСКОМ**

Hatice KARAASLAN**

ABSTRACT

Emotion concepts across different cultures and languages have been studied extensively. New research on *emotion* concepts can efficiently capture the “experience-near” and “universal” aspects of cultures and languages for the construction of a language-independent semantic metalanguage, namely the Natural Semantic Metalanguage (NSM) (Goddard, 1998). Wierzbicka (1999) claims that lexical discriminations in the area of *emotions* (as well as in other semantic fields) provide important clues to the speakers’ conceptualizations, and thus, a considerable amount of lexical data collection and of serious semantic analysis is needed before any universals in the area of *emotion* concepts can be proposed. Based on the classification of the cognitive scenarios for *emotion* terms in Wierzbicka (1999), the current study investigated one area of the *emotion* lexicon in English and Turkish, that is, a set of terms within the domain of “*I don’t want things like this to happen*”. It explored how these concepts relate to each other in terms of their cognitive scenarios intra-linguistically and whether their cognitive scenarios match within the domain of “*I don’t want things like this to happen*”. The study revealed the core meanings of target concepts show a high amount of correspondence, excluding cases of immediacy and intensity.

Key Words: Natural Semantic Metalanguage (NSM), Universal Emotion Concepts, Cognitive Scenarios

ÖZ

Farklı dil ve kültürlerdeki *duygu* ile bağlantılı kavramlar kapsamlı olarak incelenmiştir. *Duygu* kavramlarına yönelik yeni çalışmalar, Doğal Anlam Üstdili

* Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, School of Foreign Languages Ayvalı Mh., Gazze Cd., No:7, C Blok, 06010, Keçiören/Ankara, TURKEY hkaraaslan@ybu.edu.tr
10.17498/kdeniz.357575

(NSM) (Goddard, 1998) gibi belirli bir dilden bağımsız bir anlam üstdili oluşturmak için dil ve kültürlerin deneyimi yansıtan, evrensel özelliklerini etkin bir şekilde ortaya koyabilmektedirler. Wierzbicka (1999), diğer anlamsal alanlarda olduğu gibi *duygu* alanında yapılacak sözcüksel ayırım çalışmaları konuşmacıların kavram oluşturma süreçlerine yönelik önemli bilgi vereceği için, *duygu* kavramları alanında evrensel özellikler ortaya koymadan önce kapsamlı sözcük varlığı oluşturma ve anlambilimsel analizini yapma çalışmalarına ihtiyaç duyulduğunu ileri sürmektedir. Mevcut araştırmada, Wierzbicka'nın (1999) çalışmasındaki *duygu* terimlerinin bilişsel senaryolarından yola çıkılarak “*Bu tür şeylerin olmasını istemiyorum,*” alanına giren bir dizi İngilizce ve Türkçe *duygu* sözcüğü incelenmiştir. Kavramların bilişsel senaryolarının hem aynı dil içinde ne kadar ilişkili bulunduğuna hem de “*Bu tür şeylerin olmasını istemiyorum,*” alanı içinde ne oranda örtüştüğüne bakılmıştır. Çalışma bulguları, bu kavramların temel anlamlarının birbirleriyle büyük oranda benzeştiğini, sadece durumun aciliyeti ya da yoğunluğu, şiddeti noktalarında farklılıkların ortaya çıkabildiğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Doğal Anlam Üstdili (NSM), Evrensel Duygu Kavramları, Bilişsel Senaryolar

АННОТАЦИЯ

По сей день комплексно изучены разные концепции из разных языков, связанные с человеческими чувствами. Новые исследования концепций эмоций, значение т.н. “Высшего языка” (NSM) (Goddard, 1998), который создан от какого либо языка независимо от него и становится т.н. высшим языком для коренного языка, состоит в том, что в нём более эффективно отражаются универсальные характеристики коренного языка, его языковые и культурные достижения. Wierzbicka (1999) утверждает, что исследования лексической сегрегации в области эмоций, как и в других семантических областях, необходимы для того, чтобы сделать широкий расклад слов и семантический анализ перед тем, как показать универсальные функции эмоциональных концепций, поскольку ораторы будут предоставлять важную информацию при выдвигании эмоциональных концепции, В нынешних исследованиях, анализ ряда английских и турецких эмоциональных слов были сделаны исходя из области терминологии и исследований Wierzbicka (1999), такого как “*Я не хочу, чтобы такие вещи случались*”. Нами было уделено внимание на то, как когнитивные сценарии концепций связаны друг с другом в одном языке и как они пересекаются внутри эмоционального выражения “*Я не хочу, чтобы подобное происходило*”. Результаты исследования показывают, что основные значения этих понятий, в больших пропорциях сходны друг с другом, только актуальность или интенсивность ситуации может показать различия в некоторой части эмоциональных выражении.

Ключевые слова: значение т.н. “Высшего языка” (NSM), универсальные концепции эмоций, когнитивные сценарии.

1. Introduction

Emotions or feelings have attracted the attention of and have become an interesting topic of research not only for linguists, but also for anthropologists, psychologists, philosophers and biologists. This is mainly due to the fact that although there are no one-to-one correspondences between different emotive and linguistic categories cross-culturally and cross-linguistically, emotion concepts exist in all human languages (Lorenzana, 2006).

Within such a research program, the initial question requiring an urgent answer was essentially the definition of emotion and feeling and which concept or word better represented what was to be defined, as researchers with different theoretical orientations assigned different features to the concept of emotion and to that of feeling (Birch, 1995; Crooks ve Stein, 1991; Plutchik, 2002; Lutz, 1988; White, 1993; Rosaldo, 1984, Leavitt, 1996: cited in Wierzbicka, 1999). Many psychologists favored emotion over feeling based on the argument that emotion as a term was a more objective and biologically measurable concept (Birch, 1995; Plutchik, 2002; Wierzbicka, 1999). Similarly, many anthropologists also preferred emotions but not feelings due to their interpersonal and social aspects (Lutz, 1988; White, 1993; Wierzbicka, 1999). In the work by Rosaldo (1984) and Leavitt (1996), feelings or emotions were expressed as “bodily feelings,” by which the scope of concepts were confined to bodily events and processes, disregarding their other references such as thoughts and feelings present in the English word emotion (Wierzbicka, 1999). Further, while some assigned a purely cognitive value to emotion representing our subjective perspective on the world and equaled it to evaluative judgment or saw emotions as actions in the form of extended episodes of thought and feeling (Solomon, 1976; 2004; Griffiths, 2010), some others excluded all cognition-related features from its scope (Izard 1984: cited in Wierzbicka, 1999).

Despite the overall acceptance of the concept of emotion among many psychologists and anthropologists, there are still debates regarding the representative adequacy of the term intralinguistically (in English) and Anglocentric perspective of the term interlinguistically (in languages closely related to English, such as German which does not even include an equivalent of the word emotion), promoted not only by Wierzbicka (1999), but also by other researchers (Gerber 1985, Ochs 1986: cited in Wierzbicka, 1999).

Smith and Smith (1995) also investigated how Turkish people defined the term emotion. The results showed that Turkish people used three terms interchangeably in their discussions of the concepts that correspond to emotions: *duygu* (a Turkish word that corresponds to “feeling”); *heyecan* (an Arabic term denoting excitement and enthusiasm, corresponding to the English term passion in its archaic sense); and *hiss* (the Arabic equivalent of *duygu*). *Heyecan* was also reported to be the technical word used for emotion in older psychology textbooks, whereas *duygu* was a relatively contemporary term translated as “sensation, impression, sentiment; feelings, attitude; emotion” (Redhouse, 1983: cited in Smith

and Smith, 1995). Heyecan, as it denoted an awareness of physiological arousal, corresponded better to the French emotion rather than the English emotion (Smith and Smith, 1995; Wierzbicka, 1999). In some forms, *duygu* matched emotion well, as in *duygusal* (“emotional”) and *duygusallık* (“emotionality”). In some other forms, *duygu* matched feeling, as in “*duygularımı incitti*” (“it hurt my feelings”), but did not express arousal. Therefore, *duygu* seemed to overlap with both emotion and feeling. Finally, the subsequent dictionary studies, bilingual psychologist comments and pilot tests in their study showed that *duygu* and *heyecan* were the closest approximates of the term emotion (Smith and Smith, 1995), although these terms did not exactly match the English word emotion requiring a combination of three elements (thoughts, feelings, and bodily events/processes).

Nonetheless, in this paper, following the same line with Wierzbicka (1999), the word emotion will be used for practical purposes, and the philosophical discussion as to the distinction between the words emotion and feeling will be left aside.

A subsequent step in the emotion research was investigating the emotion concepts that would constitute the core of the emotion lexica in different languages using various ways of analysis. On one hand, Wierzbicka (1999) allocated one whole chapter on the analysis of English emotion concepts using NSM, and in fact, her findings allowed a sound classification of approximately fifty emotion concepts into six main groups: (1) “something good happened” (e.g. joy or being happy); (2) “something bad happened” (e.g. sadness or grief); (3) “something bad can/will happen” (e.g. fear or anxiety); (4) “I don’t want things like this to happen” (e.g. anger or indignation); (5) “thinking about other people” (e.g. envy or Schadenfreude); and (6) “thinking about ourselves” (e.g. shame or remorse) (Wierzbicka, 1999). By making use of the semantic primitives (a set of 56 indefinable words) as a tool of semantic analysis on language samples (in the form of literary excerpts, dialogues, interviews, and so on), Wierzbicka could avoid the limitations surrounding the term emotion and include experience-near and universal concepts (1999).

On the other hand, Smith and Smith (1995) investigated Turkish emotion concepts, as part of an introductory study into emotions, using the prototype approach being applied to analyses of seven emotion lexica worldwide at the time. In the study, Turkish emotion concepts exhibited several characteristics that were similar to emotion concepts elsewhere. For example, pleasantness (or the lack of it) was found to be a salient feature of Turkish emotion concepts, as with emotion concepts in English and many other languages (Russell, 1991: cited in Smith and Smith 1995). It was shown that Turkish emotion concepts linked subjective states with certain situational antecedents, physiological symptoms and behavioral expressions. In addition, the Turkish emotion terms coming most readily to mind had many features similar to their English counterparts (Smith and Smith 1995). With respect to their differences, Turkish emotion concepts appeared more holistic in that situational antecedents came readily to mind as examples of *duygu/heyecan*

and behavior as a separate category. Further, there was an awareness of physiological arousal, denoted by heyecan, included in Turkish emotion concepts. There were also some unique emotion concepts in Turkish. One such concept was telaş, meaning “agitation characterized by a feeling of anxiety mixed with urgency that manifests itself in a display of haste” (Redhouse, 1983: cited in Smith and Smith, 1995). Again the Turkish emotions concepts kin (grudge, rancor, malice, hatred, deep enmity) and sıkıntı (distress, embarrassment, boredom) did not have any true translation equivalents in English (Smith and Smith, 1995). In a more recent study by Bozkurt (2014), definitions for the basic Turkish emotion concepts, including anger, aversion, hate, fear, sadness, desire, love, happiness, and joy, have been offered (see Table 1 below) through the lens of cognitive linguistics based on Kövecses’s prototypical emotion scenarios in an effort to evaluate their corresponding dictionary entries in two of the widely used Turkish dictionaries, Türkçe Sözlük and Misalli Büyük Türkçe Sözlük.

Table 1: Bozkurt’s Definitions for the basic Turkish emotion concepts based on prototypical emotion scenarios (2014: 32)

| | |
|------------------------------------|--|
| öfke anger/fury | Çirkin, zararlı, yıkıcı ve çoğu zaman yıkıcı olabilen bir duygudur. Adaletsizlik, incitilme, verilen bir sözün tutulmaması, yalan söylenmesi sonucu ortaya çıkan yüzün kızarması, ses şiddetinin artması, soluğun hızlanması gibi vücudun kontrol dışı durumlara düşmesiyle sonuçlanan duygudur. [It is an inappropriate, harmful and often destructive emotion which may result from situations that might involve some form of unfair or offensive behavior or not kept promises and may result in uncontrolled physical symptoms such as face turning red, voice becoming louder, or faster breathing (translated by the researcher for the purposes of this paper)] |
| tiksinti aversion | Çoğu insanın hissetmek istemediği çirkin, itici bir duygudur. İnsanın sevmediği bir şeyle karşı karşıya kaldığı durumlarda ve nesnelere -ör. sevilmeyen bir yiyecek, içecek, hoşlanılmayan bir kişi- ortaya çıkan insanda buruşuk bir yüz ifadesi, mide bulantısı veya mevcut uyarıcıdan kaçma hissi uyandıran duygudur. |
| nefret hate | Kötü, zararlı ve olumsuz bir duygudur. Bir kişinin, nesnenin veya durumun yoğun olarak olumsuz olduğunu düşünmekten kaynaklanan hakaret etme, kötülük yapma veya sürekli nefret edilen şeye karşı olumsuz eleştiriyi ortaya çıkarır. |
| korku fear | Kişinin herhangi bir nesneye karşı acizliği durumunda hissettiği, kontrolü elinde tutamadığı bir duygudur. Tehlikeli olduğu düşünülen durumlarda ortaya çıkar. |

| | |
|---------------------------|---|
| | Zarar verici durumdan kaçma, ellerin, bacakların, vücudun titretmesi, soluk alışverişlerindeki düzensizlikle kendisini gösterir. |
| üzüntü sadness | İnsanın odaklanmasını engelleyen olumsuz bir duygudur. Beklentinin gerçekleşmemesi, insanın muktedir olamadığı durumlarda -ör. ölüm- ortaya çıkan genellikle ağlamayla, yoğun hâlsizlikle, düşüncesini odaklamamaya sonuçlanır. |
| arzu desire | İnsanı harekete geçirebilen olumlu bir duygudur. Kişinin kendisine çıkar sağlayacağı bir şeyi çok istemesi durumunda ortaya çıkar. İnsanın, istediklerini sağlamak amacıyla koşulları oluşturmasıyla, istedikleri şeyleri fazlaca anlatmaları ile ortaya çıkar. |
| aşk | Sevginin ötesinde kontrol edilemeyen, karşılıksız olarak somut ya da soyut varlıklara hissedilen aşırı derecede güçlü bağlılık duygusudur. Duygu karışıklıklarına neden olabilen bu duyguyu hisseden kişiler duygularını kontrol etmekte zorlanabilir, çeşitli duygu karışıklıklarını ortaya çıkarabilir. |
| sevinç joy | Güzel bir durumla karşılaşıldığında ortaya çıkan olumlu, güzel, coşkulu bir duygudur. Mutluluk duygusunun anlık hâlidir. İstenenlerin gerçekleşmesi durumunda gülümsemeyle ortaya çıkar. |

As illustrated in Table 3 above, Bozkurt's (2014) definitions also indicate Turkish emotion concepts link subjective states with certain situational antecedents, physiological arousal or symptoms and behavioral expressions. There are also studies regarding the verbal expressions of emotional states. For instance, Şenel's (2009) study examines the linguistic realization of anger or fury in Turkish songs and folksongs in the forms of threats, curse, and imprecation (küfür, lanet, beddua) resulting from intense feelings of desperation, pain, misery upon being exposed to unfair or evil treatment, and aiming at relief and relaxation.

Although the study to describe Turkish emotion concepts by Smith and Smith (1995) and Bozkurt (2014) generated valuable insights about Turkish emotion concepts, its findings cannot suffice or will not be commensurable considering the kind of data provided by the NSM tool. This is certainly due to its heavy concentration on the application of the prototype approach in the analysis of emotions and overtly controlled data falling quite far from the rich and naturally-occurring corpus-driven data of NSM. Based on a similar line of argument, investigating emotion concepts based only on their linguistic realizations in the scope of songs (Şenel, 2009) provides limited data. Turkish emotion concepts should therefore be further investigated using NSM, which can provide Turkish data comparable to other NSM data obtained from other languages. The

investigation of the Turkish translation equivalents of the English emotion concepts *anger* and *fury*, that is, *kızgınlık* and *öfke* can be a good starting point considering the limited scope of this paper.

In the emotion and language studies, anger words in various languages have been intensively investigated through different theoretical frameworks (Harris, 1989, Lazarus, 1991, Averill and More, 1993, Stein, Trabasso, and Liwag, 1993, Callanan and Kelly, 1993, Wierzbicka, 1992, Wierzbicka 1994, Solomon, 1997: cited in Wierzbicka 1999; Kövecses, 1986; Weigand, 1998; Lorenzana, 2006; Andrews and Krennmayr, 2007) and the languages included English, German, Italian, Russian, Dutch, Chinese, Malay, Ifaluk, Polish, Dutch, and Filipino among others.

In some studies, anger as an emotion concept was investigated through the identification of its metaphorical aspects (Kövecses, 1986; Andrews and Krennmayr, 2007). Kövecses studied the central metaphors using source, target and ontological correspondence principles and defined anger in modern English and identified a set of principal metaphors important to English anger such as: “anger is insanity,” “anger is a dangerous animal,” “the cause of anger is a physical annoyance,” “causing anger is trespassing,” and “anger is a burden” (1986). Using Kövecses’s English data, Andrews and Krennmayr (2007) studied metaphors for Russian anger words and they found that the central metaphors for defining anger in modern standard Russian were very different from those for anger in English and in fact there was very little overlap between the two languages for the semantics of this emotion. Having revealed a striking difference between these two Indo-European languages, the researchers, in line with a Wierzbickian way of looking at the issue, shed light on the definition of the relationship between emotion and language within one language and the credibility the argument for an equivalence between languages from a cross-cultural perspective can receive (Andrews and Krennmayr, 2007).

On the other hand, Weigand, in her analysis of the expressions of the emotion anger in German, English and Italian made use of contrastive lexical semantics by correlating universal structure with ways-of-use, in which she defined emotion “as cognitive phenomena that emerge neither by convention nor by intention but causally as a reaction to inner physiological processes or as a possible reaction to exterior constellations of happenings, a reaction which might be rationally explained even if at the moment we are unable to do it” (1998). She found that ways-of-use in different languages were not absolutely equivalent and the meaning of a specific way-of-use cannot always be indicated explicitly (1998). She, therefore, criticized Wierzbicka’s method of NSM stating that working with vocabulary showed how unlikely it was to achieve a complete description of the vocabulary of a language (1998).

Despite Weigand’s criticism of the NSM tool and the related research program, Wierzbicka’s (1999, 2001) emotion studies in various languages have generated fruitful results and especially her reductive paraphrases for the English

emotion words *anger* and *fury* are interesting for the purposes of this paper. Wierzbicka (1999) examined the words within the emotion class of “*I don’t want things like this to happen,*” and wrote cognitive scenarios for each.

Table 2: Wierzbicka’s Reductive Paraphrases for the English Emotion Concept *Anger* (1999: 88)

| |
|---|
| <p>(1) <i>X was angry (with Y)</i></p> <p>(a) X felt something because X thought something</p> <p>(b) sometimes a person thinks about someone:</p> <p>(c) “this person did something bad</p> <p>(d) I don’t want this person to do things like this</p> <p>(e) I want to do something because of this”</p> <p>(f) when this person thinks this, this person feels something bad</p> <p>(g) X felt something like this</p> <p>(h) because X thought something like this</p> <p>(2) <i>X was angry (at Y)</i></p> <p>(a) X felt something because X thought something</p> <p>(b) sometimes a person thinks:</p> <p>(c) “something bad happened</p> <p>(d) because someone did (didn’t do) something</p> <p>(e) I don’t want things like this to happen</p> <p>(f) I want to do something because of this if I can”</p> <p>(g) when this person thinks this, this person feels something bad</p> <p>(h) <i>X felt something like this</i></p> <p>(i) because X thought something like this</p> |
|---|

In the case of anger, she wrote the cognitive scenario above in Table 2 that was general enough to incorporate all the possible meanings of the word, which included a goal blocking, a demeaning offense against a person, causing a type of loss, or causing a desire for retaliation.

With respect to fury, as confirmed by Telman and Ünsal (2005) and Spielberg, Jacobs, Russel and Crane (1983: cited in Arslan and Sevinçler-Togan, 2009), the event doesn’t have to be very bad or unexpected and the furious person can have a momentary impulse to do something to the person responsible for the event and it covers a wider scope of emotional states from relatively simpler emotions of tension or anger to intense forms of rage, which could prove beneficial when experienced for a short period of time at mild levels but could be destructive depending on the duration and severity. Similarly, in her reductive scenario for fury, Wierzbicka (1999) portrays this aspect of fury resulting in a momentary impulse to do something to the person responsible for the event in Table 3 below:

Table 3: Wierzbicka’s Reductive Paraphrase for the English Emotion Concept *Fury* (1999: 91)

X was furious (with Y)

- (a) X felt something because X thought something
- (b) sometimes a person thinks about someone else:
- (c) “something very bad happened
- (d) because this person did something
- (e) I don’t want this person to do things like this
- (f) I want to do something bad to this person now”
- (g) when this person thinks this, this person feels something very bad
- (h) X felt something like this (for a short time)
- (i) because X thought something like this

Based on Wierzbicka’s classification and specifically investigating the English emotion concepts of *anger* and *fury* in contrast with their Turkish counterparts, *kızgınlık* and *öfke* respectively, this paper aims to investigate the following research questions and the efficiency of the NSM method:

1.How do the English emotion concepts such as *anger* and *fury* relate to each other in terms of their cognitive scenarios?

2.How do the Turkish emotion concepts such as *kızgınlık* and *öfke* relate to each other in terms of their cognitive scenarios?

3.Do the cognitive scenarios of the English and Turkish sets of selected terms within the domain of “*I don’t want things like this to happen*” match?

2. Methodology

Initially, the study used translations as in Aijmer and Simon-Venderbergen (2004) for a contrastive study of the emotion concepts English anger and fury and Turkish *kızgınlık* and *öfke* to determine how they relate to each other semantically and pragmatically and how semantic fields in different languages relate to one another. The argument was based on ‘semantic mirrors’ method which rests on the idea that it is possible to establish the semantic field of a lexical item such as anger on the basis of its translation equivalents/mirror-images in another language. As a result, by translating between languages, it was possible to determine the semantic and pragmatic closeness of these items in two languages based on the frequency of correspondences between them.

The possible definitions of the words anger and fury in English and the words *kızgınlık* and *öfke* in Turkish were identified using six different dictionaries for the English words anger and fury and one dictionary for the Turkish words *kızgınlık* and *öfke*. (See the summary table for definitions in Appendix I). Based on these definitions, the language samples were collected using the Corpus of Contemporary American English for the English anger and fury and METU Turkish Corpus for the Turkish *kızgınlık* and *öfke*. The language samples were confined to the sentences from two specific genres, “fiction/öykü-roman” and “newspaper/haber-deneme”, and to the dates 1990-2000. 31 sentences (in extended context) for the English anger, 27 sentences (in extended context) for the English fury, 12 sentences (in

extended context) for the Turkish kızgınlık and 23 sentences (in extended context) for the Turkish öfke were collected. For purposes of practicality, the full sentences were not translated into the target languages; rather the words under study were translated either as single items or as phrases into the target language with a consideration of “the words in context.” (See Appendix II for the list of words and phrases in the two languages)

After the clarification as to the extent to which the two sets of emotion words, English anger and fury and Turkish kızgınlık and öfke, map semantically with each other, in the second stage of the study, the Natural Semantic Metalanguage (NSM) methodology was employed to write reductive paraphrases for each word.

3. Results and Discussion

Upon the examination of the English emotion concepts anger and fury and the Turkish emotion concepts kızgınlık and öfke contrastively, it was observed that in English anger appears more frequently in the corpus than fury, and in Turkish öfke appears more frequently than kızgınlık. This could be a limitation of the corpora used and thus the language samples collected might not be representing real language use. Nevertheless, based on the data available certain conclusions could be drawn.

In English, the emotion concept anger co-occurs with some other negative emotion concepts such as disappointment, desperation, hurt, pain, fury, envy, shame, fear, frustration, worry, grief, depression, sadness, devastation, and tension in its environment, and despite its rare occurrence in the corpus, fury also co-occurs with some of these emotion concepts such as hurt, desperation, fear, and pride. Combined with the previous finding that anger appears more frequently, this additional evidence shows that both concepts, anger and fury, overlap with each other to a great extent and they can be used interchangeably in similar environments. Further, in terms of the tendency to act on emotion, some violent reaction (e.g. screaming, or attacking) is likely to be observed in cases of both anger and fury build-ups, with a higher possibility of sudden and immediate reaction in fury, as justified by and explicated in the paraphrases by Wierzbicka (1999). Some examples from the data include: “I suppressed my fury; his fury overtaking his reason; attacks him with fury; in his fury, Columbus accidentally knocks the poor old man; his fury makes anything seem possible; screaming with fury,” as well as “in a flood of anger she felt she could do just that”. Also, the language samples for fury indicate that fury has some additional aspects of explosiveness or being uncontrollable. All in all, the English corpus data do not show any divergences from Wierzbicka’s findings and they provide further evidence for the validity of her paraphrases for the English anger and fury (see Tables 2 and 3 above).

In Turkish, the emotion concept kızgınlık co-occurs with some other negative emotion concepts such as çaresizlik/desperation, incinme/hurt, öfke/fury, korku/fear, üzüntü/sadness, and doyumsuzluk/dissatisfaction in its environment, and öfke also co-occurs with some similar emotion concepts such as dehşet/terror, nefret/hatred, kızgınlık/anger, şiddet/violence, duyarsızlık/inconsideration,

kıskançlık/envy, and korku/fear. However, although both words can be used interchangeably to a great extent, especially in the English-Turkish translations, it is seen that *öfke* is a better fitting word compared to *kızgınlık* when translating both anger and fury. Actually at this point, another word, *sinir* (meaning high tension and fury), comes into play whose semantic field seems to be closer to *fury/öfke* than to *anger/kızgınlık* in Turkish. These can be due to translator bias or the grammatical form of the word (using *kızgınlık*, which is the noun form, instead of its adjective or verb forms, *kızgın* and *kızdırmak/kızmak* respectively) might be very critical in the corpus search since Turkish is an agglutinative language and this makes a significant difference in keyword search. In terms of the tendency to act on emotion, some violent and immediate reaction (e.g. attacks of fury, exploding fury, bursts of fury, or threatening people out of fury) is more likely to be observed in case of *öfke* build-up. All in all, judging from the Turkish data available, *kızgınlık* and *öfke* are semantically and pragmatically very close and they are used interchangeably; however, the data show a more frequent use of *öfke* over *kızgınlık*.

With respect to the question whether the English emotion concepts of anger and fury correspond to Turkish emotion concepts of *kızgınlık* and *öfke*, both the dictionary search results and the translation data available indicate a high amount of correspondence between the two sets of emotion concepts. In more specific terms, the English emotion concept anger corresponds to the Turkish emotion concept *kızgınlık*, and fury corresponds to *öfke*. Accordingly, the same reductive paraphrases (see Tables 2 and 3) that were written by Wierzbicka (1999) can be used for the concepts' Turkish counterparts.

4. Conclusion

In response to the first research question on how the English emotion concepts such as anger and fury relate to each other in terms of their cognitive scenarios, the study showed that the core meanings of anger and fury show a high amount of correspondence, excluding the relatively more immediate reaction tendency and higher intensity in fury. Thus, the results of the current study confirmed Wierzbicka's findings and subsequent reductive paraphrases for the two emotion concepts in English (Wierzbicka, 1999).

With respect to the second research question on how the Turkish emotion concepts such as *kızgınlık* and *öfke* relate to each other in terms of their cognitive scenarios, the study showed that the core meanings of *kızgınlık* and *öfke* also show a high amount of correspondence confirming the single definition for both in Bozkurt's (2014) definitions of basic emotion concepts based on prototypical emotion scenarios, excluding the relatively more immediate reaction tendency and higher intensity in *öfke*, which has also been pointed out in the work by Arslan and Sevinçler-Togan (2009) and Şenel (2009), taking the form of "I want to say something bad to this person now" in the latter, following the NSM reductive paraphrase for fury "I want to do something bad to this person now."

Finally, regarding the last research question as to whether the cognitive scenarios of the English and Turkish sets of selected terms within the domain of "I

don't want things like this to happen" match, the results show a close correspondence between the two sets, although there are also some other emotion concepts in the same set that come into play but ignored due to the limited scope of this paper.

In this study, Turkish data relied on the data from METU Turkish Corpus and specifically the fiction and newspaper entries there, and this was a strong limitation. In addition, at the time the study was conducted, this corpus was not very user-friendly especially in contrastive lexical studies because keyword search was limited considering the morphological structure of Turkish vocabulary and trying different forms of the same word/root in the search could be very time-consuming. Also, comparative searches or frequency analyses could not be done. Thus, in future studies, other sources of language samples should be incorporated to get a richer picture of the words under study.

In the initial stage of the study, similar to the work by Bozkurt (2014), dictionary studies were conducted as they provided a practical access to the semantic fields of the words under investigation. However, they should be used with caution as there is the risk of relying too much on the dictionary definition and ignoring the data and what corpus shows in clarifying what, say anger, is and what it is not.

With respect to the translation method employed, translations proved reliable and fruitful in doing contrastive analyses of semantic fields of the English and Turkish emotion concepts for several reasons. As it can be seen in the translations, translation equivalents vary depending on what is in the core, what is in the periphery or what pragmatic implicature is present in a specific use of the words under study. Thus, translations are helpful in determining subtle differences between syntagmatic patterns which may be ignored in monolingual data. This way, issues of ambiguity or vagueness are resolved. In addition, lexical item analysis on its own, devoid of context and with no employment of translations may produce very poor results; therefore, translations can enrich the definitions researchers compile before writing reductive paraphrases using NSM and in this study, translations and NSM proved to complement each other in crucial ways.

Finally, although with respect to these two sets of emotion terms the two languages resemble, this does not entail that emotive and linguistic categories in languages do not vary. As pointed out by many (Wierzbicka, 1992, 1999; Weigand, 1998; Kövecses, 1986; Andrews and Krennmayr, 2007), there is a need to conduct further studies into their different conceptualizations in various cultures and languages.

Acknowledgement

This paper is dedicated to the memory of our wonderful professor Şükriye Ruhi, a very special person who passed away in 2015. She meant a lot not only to her family but also to her students and colleagues.

REFERENCES

- Aijmer, K. & Simon-Venderbergen, A-M. (2004). A model and a methodology for the study of pragmatic markers: The semantic field of expectation. *Journal of Pragmatics*, 36, 1781-1805.
- Andrews, E. & Krennmayr, T. (2007). Cross-cultural linguistic realizations of conceptualizations of anger: Revisiting cognitive and pragmatic paradigms. *Glossos* 9, SEELRC.
- Arslan, A. E. & Sevinçler-Togan, S. (2009). Duygu yönetimine bir hizmet: Ergen öfke değerlendirme ölçeği Türkçe versiyonu (Adolescent Anger Rating Scale - AARS). *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri / Educational Sciences: Theory & Practice*, 9 (2), 369-400.
- Birch, C. (1995). *Feelings*. Sydney: UNSW Press.
- Bozkurt F. (2014). *Sözlüklerdeki* temel duygu kavramlarının yeniden tanımlanması: Bir yöntem önerisi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 21(1), 25-34.
- Goddard, C. (1998). *Semantic analysis: A practical introduction*. New York: Oxford University Press.
- Griffiths, P. E. (2010). Emotion on Dover beach: Feeling and value in the philosophy of Robert Solomon. *Emotion Review*, 2(22). Doi: 10.1177/1754073909345548
- Kövecses, Z. (1986). *Metaphors of anger, pride, and love: A lexical approach to the structure of concepts*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins.
- Kövecses, Z. (2000). *Metaphor and emotion, language, culture, and body in human feeling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lorenzana, A. E. (2006). Galit: The Filipino emotion word for ‘anger’. *Paper presented at the Tenth International Conference on Austronesian Linguistics*. 17-20 January 2006. Puerto Princesa City, Palawan, Philippines.
- Lutz, C. (1988). *Unnatural emotions: Everyday sentiments on a micronesia atoll and their challenge to Western theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Plutchik, R. (2002). *Emotions and life: Perspectives from psychology, biology, and evolution*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Smith, S. T., & Smith, K. D. (1995). Turkish emotion concepts: A prototype approach. In J. A. Russell, J. M. Fernandez-Dols, A. S. R. Manstead, & J. C. Wellenkamp (Eds.), *Everyday conceptions of emotions: An introduction to the psychology, anthropology and linguistics of emotion* (pp. 181-202). Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Press.
- Solomon, R. C. (1976). *The passions*. New York: Doubleday.
- Solomon, R. C. (2004). Emotions, thoughts and feelings: Emotions as engagements with the world. In R. C. Solomon (Ed.), *Thinking about feeling: Contemporary philosophers on emotions* (pp. 76–88). Oxford: Oxford University Press.

Şenel, M. (2009). Küfür etmenin, lanet ve beddua okumanın çağdaş yolu: Şarkılar ve türküler. *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4(8), 2141-2165.

Weigand, E., ed. (1998). *Contrastive lexical semantics*. Amsterdam/Philadelphia: J. Benjamins.

White, G. M. (1993). Emotions inside out: The anthropology of affect. In M. Lewis & J. Haviland (Eds), *Handbook of emotions* (pp. 29-39). New York: The Guilford Press.

Wierzbicka, A. (1992). *Semantics, culture and cognition*. Oxford: Oxford University Press.

Wierzbicka, A. (1999). *Emotions across languages and cultures: Diversity and universals*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Wierzbicka, A. (2001). A culturally salient Polish emotion: Przykro [‘Pshickro’]. *International Journal of Group Tensions*, 30(1), 3-27.

Appendix I

Summary Table for the Definitions of the Words in English and Turkish:

| Definitions | Examples |
|---|---|
| <p>Anger: the strong emotion that you feel when you think that someone has behaved in an unfair, cruel, or unacceptable way; a feeling that is oriented toward some real or supposed grievance; a strong emotion against someone or something; a strong passion or emotion of displeasure, annoyance or hostility, excited by a real or supposed injury or insult to one's self or others, or by the intent to do such injury;</p> <p><u>Synonyms:</u> annoyance, irritation, resentment, indignation, fury, rage, ire, wrath, trouble, sorrow;</p> <p><u>Origin:</u> from Old Norse, meaning ‘grief’.</p> | <p>He cried with <i>anger</i> and frustration;</p> <p>Ellen felt both despair and <i>anger</i> at her mother;</p> <p>There is a danger that <i>anger</i> at the new law may turn into anti-government feeling;</p> <p>His face turned white with <i>anger</i>;</p> <p>She could feel the <i>anger</i> bubbling up inside her.</p> |
| <p>Fury: violent, extreme, intense or very strong anger often with a desire for revenge; explosive, violent, uncontrolled, often destructive emotion; extreme strength or</p> | <p>He could hardly contain his <i>fury</i>;</p> <p>The storm’s <i>fury</i>;</p> <p>Their eyes were fixed on each other in cold <i>fury</i>.</p> |

| | |
|--|---|
| <p>violence in an action or a natural phenomenon; <u>Synonyms:</u> anger, wrath; wildness, madness; violence, rage <u>Origin:</u> from Latin furia, from furere, meaning 'be mad, rage'.</p> | |
| <p>Kızgınlık: kızgın, ısınmış olma durumu; öfkeli olma durumu</p> | <p>"Zeyno'nun yüzündeki gerginlik garip bir biçimde arttı, gözlerinde <i>kızgınlık</i>, acı, belki de biraz hayret vardı." - H. E. Adıvar</p> |
| <p>Öfke: engelleme, incinme veya gözdağı karşısında gösterilen saldırganlık tepkisi, kızgınlık, hışım, hiddet, gazap</p> | <p>"Eve gelinceye kadar hiç <i>öfkesi</i> kalmadı." - Ö. Seyfettin</p> |

Appendix II

List of the words in context in English and Turkish with their translation equivalents:

English (*anger, fury*)

1. Anger (from Fiction and Newspaper)

tears of anger and disappointment (kızgınlık ve hayal kırıklığı gözyaşları)

in a flood of anger she felt she could do just that (bir kızgınlıkla onu öldürebileceğini düşündü)

in a confusion of envy and anger (kıskançlıkla karışık bir kızgınlıkla/öfkeyle)
 anger ebbed (kızgınlığı geçince)

flaming with anger (sinirden ateş püskürüyor)

an expression of pain and anger on her face (yüzünde kızgınlıkla karışık bir acı ifadesi)

confused with anger, shame and disappointment, (kızgınlık, utanç ve hayal kırıklığı içinde)

worry and anger seemed to be burning it up.(kaygı ve sinirden kilo kalmadı)

How could anger and sadness last so long? (kızgınlık ve üzüntü nasıl bu kadar sürer?)

feeling - anger, mostly, and some love, (çoğunlukla kızgınlık, ve biraz da sevgi içinde)

All of his anger toward the woman vanished. (kadına olan bütün kızgınlığı geçti)

baby screamed in fear and anger. (bebek korku ve kızgınlıkla çığlıklar atarken)

my anger faded, (sinirim/kızgınlığım geçti)

He tried to exclude anger from his reasoning process (sinirlerine hakim olmaya çalıştı).

..with grief and anger, the tears were pouring out of his eyes (üzüntü ve sinirden hüngür hüngür ağlıyordu)

their anger or frustration (kızgınlık ve kaygıları)

flames of anger (kızgınlığın ateşinden)

their shame, anger and hurt (onların utançlarını, kızgınlıklarını ve acılarını)

anger (kızgınlık/öfke)

intense anger toward a government (hükümete karşı büyük bir öfke duyduğu)

repressed anger of Palestinians (Filistinlilerin bastırılmış öfkesi)

depression, anger and people hating their jobs (depresyon, kızgınlık ve işlerinden nefret eden insanlar)

anger and frustration (kızgınlık ve telaş)

My feelings are in terms of frustration, sadness, anger, disappointment and devastation (duygularım kaygı, üzüntü, kızgınlık/öfke, hayal kırıklığı ve yıkım..)

anger about the economy (ekonomik duruma karşı duyulan kızgınlık/öfke)

Anger and alienation (kızgınlık ve yabancılaşma)

Fisted hands, for example, convey anger or tension (yumruk halinde tututlan el kızgınlığı ve gerginliği yansıtır)

anger (kızgınlık/ öfke)

I just swallowed my anger and pain (acıımı ve öfkemi içime attım)

denial, anger, sadness and fear reddediş, kızgınlık/öfke, üzüntü ve korku)

brings fear and anger (korku ve kızgınlık doğurur)

2. Fury (from Fiction and Newspaper)

fury (çok öfkelenirir)

I suppressed my fury.(öfkemi bastırdım)

Hurt, fury, desperation, (incinme, öfke ve çaresizlik)

In a wild explosive fury, (patlamaya hazır, öfkeli)

his fury overtaking his reason (öfkesi mantığını bastırması).

attacks him with fury. (öfke içinde ona saldırır)

his eyes burned with fury.(öfkeden gözleri alev aldı)

In his fury, COLUMBUS accidentally knocks the poor old MAN to the ground. (bir öfkeyle adamı yere devirdi)

His fury makes anything seem possible (öfkesi herşeyi yaptırabilir)

the fury of war. (savaşın öfkesi)

in uncontrollable fury (kontROLSÜZ bir öfkeyle).

He unleashed his fury on Melvyn (öfkelerini Melvyn'e kustu)

screaming with fury. (öfke içinde çığlıklar)

mix of pride and fury (gurur ve öfke hisleri içinde)

fury explodes (öfke patlaması)

with fury, (öfke içinde)

a fury against women (kadınlara karşı bir öfke)

their fury (öfkelerini)

The fury of the campaign against the Japanese (Japonlara karşı kampanyanın öfkesi)

the intense fury (derin/yoğun öfke)

the storm reaches its full fury, (bir fırtınanın öfkesi gibi)

turned his fury on the officers (öfkelerini memurlara yöneltti)

the fury of the crowd (kalabalığın öfkesi/öfkeli kitle)

played this season in a fury, (bu sezon öfke içinde oynadı)

fury (öfke)

was frightened at the man's fury (adamın öfkesinden korktu)

fury with which she balled and unballled her fists (öfkeyle yumruklarını sıkıp açarken)

Turkish (*kızgınlık, öfke*)

1. Kızgınlık (from Fiction [Short Story and Novel] and Newspaper [News and Opinion Essays])

Çaresizlik ve kızgınlık arası bir ses tonuyla (a mix tone of voice between desperation and anger)

kızgınlığını yatıştıramıyordu (couldnt contain/control his anger)

ne kızgınlık , ne kırgınlık vardı (neither anger nor hurt)

artan kızgınlık (increasing anger; anger building),

kızgınlık yaratacak (likely to cause anger)

kızgınlık duygularını ortaya çıkartacağı (causing emotions of anger)

öfke ve kızgınlık (fury and anger)

kızgınlık , korku , öfke , mutluluk ve üzüntünün (anger, fear, fury, happiness and sadness)

kızgınlık sonucu (because of anger)

kızgınlık ve doyumсуuzluk (anger and dissatisfaction)

kızgınlık (anger),

kızgınlık içinde (out of anger)

2. Öfke (from Fiction [Short Story and Novel] and Newspaper [News and Opinion Essays])

dehşet , öfke , nefret duygularıyla (feelings of terror, fury, hatred)

çok fazla öfke (too much fury)

öfke ile (with fury)

o öfke anlarımdan birinde (one of those moments of fury)

müthiş bir öfke (in a flood of fury)

öfke dolu (full of fury / extremely furious)

Kin ve öfke (hatred and fury)

öfke duygusunun kabardığını (an increase in his feeling of fury)

Öfke anında fırlatılmış bir gözdağı (to threaten people in a moment of fury)

haklı bir öfke (a justifiable fury)

öfke bombardımanına (attacks of fury)

keskin bir öfke (intense fury)

öfke ve kızgınlık (fury and anger)

Aniden öfke patlamaları (sudden bursts of fury)

haksız öfke (unjustifiable fury)

birikmiş öfkeyi (increasing fury)

e öfke duyuyor (be furious with)

öfkesini aniden kusabilenlerin (people who can suddenly express/explode their fury)

öfke patlamalarında (bursts of fury)

Öfke ve şiddet doludurlar (full of fury and violence)

duyarsız , kıskanç , öfke ve korku doludur (full of inconsideration, envy, fury and fear)

öfkeyi bilinçaltına (repressed fury)

**KÜÇÜK İSKENDER'İN YAZGININ ÖLÇÜSÜ İSİMLİ KÜÇÜREK
ÖYKÜSÜNÜN DİLSEL GÖSTERGELERLE
YORUMLANMASI**

**THE INTERPRETATION OF KÜÇÜK İSKENDER'S SHORT
SHORT STORY TITLED YAZGININ ÖLÇÜSÜ WITH
LINGUISTIC INDICATORS**

**ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ К КОРОТКОМУ
РАССКАЗУ КУЧУКА ИСКЕНДЕРА
«СРОК, ОТМЕРЕННЫЙ СУДЬБОЙ»**

Merve KOLİKPİNAR*

ÖZ

Bireyden yola çıkarak evrensel bir olguyu yalın ve çarpıcı bir dille okuyucuya aktaran küçürek öyküler, modern zamanda hız kavramının etkisiyle edebiyatta oluşan ihtiyacı karşılar. Edebiyatın malzemesi olan dil, bu kısa metinlerin yoğun bir anlam dünyasıyla okuyucuya erişebilmesinin en önemli aracıdır. Küçürek öyküler, dilsel göstergelerin doğru kullanımı ile çok yönlü bir anlama ulaşır. Küçük İskender'in *Yazgının Ölçüsü* isimli öyküsü, modern insanın deneyimlediği yalnızlığı ve esareti anlatır. En az sözle iki karşıt durumu, aklın kuşatıcılığı ile aklın aydınlığını gösteren öyküde, bulunduğu dünyanın labirentleşerek bireyi nasıl bir çıkmaza doğru sürüklediği evrensel boyutta okuyucuya aktarılır. Esaretinden kurtulmak isteyen bireyin çaresizliğini konu alan *Yazgının Ölçüsü*, “akıl çıkmazı” ve “aklın aydınlığı” izlekleri çerçevesinde ele alınacak ve öyküde yer alan derin katmanlı dilsel göstergeler tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, Yalnızlık, Akıl, Zindan, Işık

ABSTRACT

Based on an individual, short-short stories, which convey a universal phenomenon to the reader with a simple and striking language, meet the needs of modern times in literature under the influence of speed concept. Language, which is the core material of literature, is the most important means of conveying these short texts to the reader with a world of intensive meaning. Short-short stories reach a multi-layered meaning with proper use of linguistic indicators. The short-short story of Küçük İskender, *Yazgının Ölçüsü*, tells the loneliness and captivity that the

* Ardahan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Arş. Gör., Ardahan.

10.17498/kdeniz.357687

modern day man experiences. In the story that shows at least two contradictions with the fewest words, the encirclement and the enlightenment of the mind, it is conveyed in a universal dimension how the world, in which the individual exists, leads to a dilemma by becoming a labyrinth. Yazgının Ölçüsü, which is about the helplessness of the individual who wants to get rid of his or her captivity, will be discussed within the themes of the "dilemma of the mind" and the "enlightenment of the mind" and the deep-layered linguistic indicators in the story will be analyzed.

Key Words: Freedom, Loneliness, Mind, Dungeon, Light

АННОТАЦИЯ

С тех пор как литературный язык упростился и принял разговорные элементы, актуальными стали короткие рассказы со стремительными образами. С помощью языковых средств и приемов их организации в коротких текстах читателю преподносится полный глубокого смысла мир. Языковой анализ коротких рассказов позволит выявить и интерпретировать их многочисленные аспекты. В рассказе Кучука Искендера «Срок, отмеренный судьбой» описаны испытания одиночеством и неволей современного человека.

Автор лаконично описывает две противоположных ситуации – помутняющая рассудок и просветляющая рассудок - напоминающих лабиринт, по которому человек движется к выходу. В рамках проведенного лингвистического анализа рассказа «Срок, отмеренный судьбой» показаны приемы описания помутнения и просветления разума человека, желающего вырваться из плена.

Ключевые слова: свобода, одиночество, разум, плен, свет

Giriş

Dil, bireyler arasında iletişimi sağlayan, bireyin duygu dünyasını ve düşüncelerini ifade etmesine yarayan bir araç olmasıyla birlikte ait olduğu toplumun yaşadığı gelişmeler doğrultusunda sürekli olarak değişim gösteren bir olgudur. Yaşanan teknolojik gelişmelerin etkisiyle çok hızlı bir değişim ve gelişim gösteren dünyada, işlevini yitiren nesnelere zamanla varlığını da yitirir. Varlığını yitiren nesnelere dildeki karşılığı olan göstergeler de zaman içinde yok olur. Bu yok olan nesnelere mukabili olarak onların işlevini üstlenen ve gelişen teknoloji ile birlikte çok daha donanımlı bir hale bürünen yeni nesnelere dilde de karşılığını bulur. Yani gelişen teknolojinin dil dünyasına yansiyarak söz varlığını zenginleştirdiğini söylemek mümkündür.

Dilin temel işlevi bireyler arasındaki iletişimi en kolay ve en anlaşılabilir biçimde sağlamaktır. Etkili bir iletişim gerçekleşebilmesi için dil kullanımında gereksiz tekrarlardan kaçınılır, atasözleri ve deyimlere ya da yazı dilinde gösterilmeyen ancak konuşma dilinde uygulanan ses olaylarına başvurulur. Bu durumun yansımalarını malzemesi dil olan edebiyatta da görürüz. Tüketim çağını

etkisi altına alan *hız* kavramı edebî eserlere yansiyarak bireyin, durumunu daha az sözcükle ancak daha çarpıcı bir biçimde anlatma ihtiyacını doğurur. Bu çalışmada Küçük İskender'in "Yazgının Ölçüsü" başlıklı küçürek öyküsü dilsel göstergelerin yoğun anlatımdaki rolü bağlamında ele alınacaktır.

"Yazgının Ölçüsü"

Issız adaya bile düşsem özgür ve/veya yalnız değilim; çünkü aklım var."

(Korkmaz & Deveci, 2011:152)

Küçük İskender'in Yazgının Ölçüsü isimli küçürek öyküsü tek cümleden ve başlıkla birlikte 14 sözcükten oluşan yoğun anlatıma sahip bir metindir. Metindeki ilk gösterge öyküye adını veren *yazgının ölçüsüdür*. Bütün edebî türlerde olduğu gibi küçürek öykülerde de başlık metinden bağımsız düşünülemez. Öykünün başlığı, metnin bütünündeki simgesel değerleri çözümlenmemizi sağlayacak bir açar sözcük niteliğindedir. Yazgının Ölçüsü'nde akıl hem bireyin zindanı hem de karanlık dünyasının ışığı olarak karşımıza çıkar. Metinde "esaret" ve "aydınlık" insanın yazgısı ile ilişkilendirilir ve ölçüt olarak da "akıl" alınır; "İnsan akıl ile donatılmıştır; o kendisinin bilincinde olan yaşamdır. Kendisinin, çevresindeki insanların, geçmişinin, gelecekteki olasılıkların bilincindedir" (Fromm, 2013:18). Bireyi bunaltıya iten sahip olduğu bilinçtir. Ancak onu girdiği dar ve karanlık tünelden kurtaracak olan da yine bu bilinçtir. Küçürek öyküde aklın kavramsal değeri "kilit/zindan" ya da "ışık/aydınlık" olarak kabul edilebilir. Esaretin sebebi akıl olarak düşünüldüğünde bireyi bu esaretinden soyutlayacak olan çevresel faktörlerdir. İnsan yalnızken bu esaretin üstesinden gelemez. Beynini kemiren düşüncelerden kurtulamaz. Aslında aklın işaret ettikleri bireyin benliğini saran korkular, umutsuzluklar, bunaltılardır. İnsan korkularının ve umutsuzluklarının esiridir. Bu tip olumsuz duygular insanı en çok yalnızken kuşatır. "Dünyanın en akıllı insanı bile, tüm isteğine karşın, tek başına, kapıldığı düşüncelerden kendini kurtarmayı başaramaz" (Jung, 2012:30). Aklın kuşatıcılığı, her durumda sorgulayıcı olması bireyin özgürlüğünün önünde engel oluşturmaktadır. Akıl yoluyla özgürlüğüne kilit vurulan bireyin anahtarı da akıldır. İnsana özgür olmak isteğini sahip olduğu bilinç ve akıl aşılır. Bu durum bireyi kurtulması zor olan bir çıkmaza sürükler.

Öykünün başkişisi anlatıcıdır, kendinde deneyimlediği esareti vurucu bir biçimde anlatarak okuyucunun, kendisini anlatıcıyla kolayca özdeşleştirmesini, öyküde kendini bulmasını sağlar. Öyküde vurgulanmak istenen durum okuyucuya en yalın, en çıplak haliyle aktarılmıştır. "Yazarın erişilmez niyeti ile okurun tartışmaya açık niyeti arasında, asılsız bir yorumu boşa çıkaran metnin saydam niyeti vardır" (Eco, 2013b:99). Okuyucunun öyküde kendini bu kadar kolay bulmasının bir diğer nedeni de anlatıcının gerçekliğidir. Evrensel bir durumu kendi benliğinde işleyerek öyküleştirilen yazar, okuyucusuna bir bilinmez kapısını aralar. "Aslında yazarın tek görevi, gerçek dünyayı kendi yaratısının artalanı olarak sunmak değil, gerçek dünyanın okurun olasılıkla bilmediği yönleri hakkında da okura sürekli olarak bilgi vermektir" (Eco, 2013a:123). Okuyucu aralanan kapıdan

içeri girip gerçek dünyanın bilinmezleriyle yüzleştiği an kendini kolayca yazarla özdeşleştirebilmektedir.

Öyküde mekân iki farklı biçimde yorumlanabilmektedir. "...yalnız ve/veya özgür değilim." biçiminde karşımıza çıkan öyküde yazar, ve/veya göstergelerini birlikte kullanarak *özgürlük*, *akıl*, *yalnızlık* kavramlarını açıklarken bildirmesi gereken en az üç yargıyı tek seferde ifade etmeyi başarmıştır. Böylece öykünün farklı şekillerde yorumlanmasına olanak sağlamıştır. Bu üç cümleyi sırasıyla ele alalım:

Issız adaya bile düşsem özgür ve yalnız değilim; çünkü aklım var.

Yalnızlık "ve" bağlacı ile kullanılıp özgürlük kavramıyla bütünleştirildiğinde akla olumsuz bir anlam yüklendiği görülmektedir. Yalnızlıksa arzulanan, ıSSIZ adaya kaçmakla erişilmek istenen olgudur. Issız adaya düşmek de esaretten kaçış olarak nitelendirileceğinden aklın yalnızlığa ve özgürlüğe engel teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bu haliyle akıl özgürlüğün, insanın kendiyile baş başa kalmışlığının zindanıdır. Issız adaya düşsem bile özgür değilim ifadesinde kahramanın kalabalıkları esaret sebebi olarak gördüğü, ıSSIZ adayı bir kaçış yolu olarak görmesine karşın bu esaretten kurtulamadığı çıkarımı yapılabilir. Çünkü esaretin temel sebebi toplum değil kişinin aklıdır. Bütün mesele akıldadır. "Bağlanan ve yalnızca olmak istediği kimseyi değil, bir yasa koyucu olarak bütün insanlığı seçen kişi, o derin ve tümel (külli) sorumluluk duygusundan kurtulamaz. Doğrusu, birçoğu bu sıkıntıyı (bu iç daralmasını, bu bungenluğü, bu boğuncu) yaşamazlar. Ama biz yine şunu öne süreceğiz: Onlar, bunaltılarını maskeleyerek ondan kaçarlar." (Sartre, 2010:43) Akıl bu kaçışa eşlik ettiği sürece yalnızlıktan ve esaretten kaçış, maskelemekten öteye geçemez. Issız ada başlangıçta birey için açık mekân iken akıl devreye girdiğinde mekânın dolambaçlı bir hal aldığı görülmektedir. "Labirent izlekli anlatılarda mekân yalıtık ve tek boyutludur; karakter, zaman, mekân ve onu çevreleyen bütün elemanlarla hatta kendisiyle bile kavgalıdır." (Korkmaz, 2007:5) Öyküde birey en çok da akıyla kavgalıdır. Aklını esaretinin sebebi olarak görmektedir.

Öte yandan "veya" ile kullanıldığı zaman kavramların okurun zihnindeki karşılıkları birbiriyle değişiklik gösterir. Issız adaya bile düşsem özgür veya yalnız değilim; çünkü aklım var. Bu cümlede *veya* bağlacının dildeki karşılığı düşünüldüğünde özgürlük ve yalnızlık kavramlarını ayrı ayrı ele almak gerekecektir. Bu iki kavram, aynı sözcüklerle ayrı ayrı kullanıldığında iki farklı yargıya ulaşılır.

Issız adaya düşsem bile özgür değilim; çünkü aklım var.

Cümle böyle kurulduğunda ifade edilmek istenen düşünce değişmez. Birey yine kalabalıkların esaretinden kaçıp sığındığı ıSSIZ adada özgürlüğü isterken aklın engeline takılır. Bireyin zihninde bir sığınağı simgeleyen ve dolayısıyla birey için açık mekân olan ıSSIZ ada aklın kuşatıcılığıyla kapalı mekâna dönüşür.

Issız adaya bile düşsem yalnız değilim çünkü aklım var.

Bu cümlede yalnızlığın kaçıp kurtulmak istenilen bir duygu olduğu kanısına varılmaktadır. Çünkü birey, kendiyile ve dünyayla kavgalıdır. Bu durum bir kaçış

olarak görülen ıssız adayı aniden kalabalıklar tarafından ötekileştirilerek oraya düşen birey için labirentleşen, kapalı/dar mekâna dönüştürmektedir. “Mekânın baskıya dönüşerek labirentleşmesi, kişinin kendi ve dünya ile kavgasına gönderme yapan bir durumdur. İnsanı ezen mekânlar, yüzlerce sorun altında çaresiz kalmış bireyin bunaltısını yansıtan göstergeler topluluğundan başka bir şey değildir” (Korkmaz, 2006:9). Bütün bu kavgalardan, çaresizlikten, yalnızlıktan kaçan birey aklın aydınlığına sığınır. İssiz adaya düşsem bile yalnız değilim ifadesinde aklın aydınlığına vurgu yapılmaktadır. Bu cümlede bile bağlacı ıssız adayı yapısal olarak olumsuz yapsa da ıssız ada, algısal anlamda birey için olumsuzdur. Bu bağlamda değerlendirildiğinde aklın bir kilit olmaktan çıkıp ışık kaynağı olduğu görülmektedir. Bu durumda ıssız ada kapalı/dar bir mekân olmaktan çıkar. Bireyin akli kendisine eşlik ettiği sürece bulunduğu her alan açık mekândır. Akıl, bireyin varoluş kaynağıdır. Akli olduğu sürece şartlar ne olursa olsun birey yalnız değildir.

| | İssiz Ada | Özgürlük | Yalnızlık | Akl |
|------------------------|----------------------|-----------------|------------------|-------------------|
| Özgür ve yalnız | Kapalı/ dar mekân | Arzu edilen | Arzu edilen | Kilit/ Zindan |
| Özgür | Kapalı/ dar mekân | Arzu edilen | X | Kilit/ Zindan |
| Yalnızlık | Açık mekân | X | Kaçınılan | Işık/ Aydınlık |

Özgürlük ve yalnızlık birlikte bulunabileceği gibi ayrı ayrı da var olabilmektedir. Anlamsal boyutta düşünüldüğünde bu durumun öyküdeki mekân algısını da değiştirebildiği görülmektedir. “...olgusal mekân anlayışında; fiziksel boyutlar değil, anlatı karakterinin o andaki ruhsal durumu, bağlamı ve mekânı nasıl algıladığı asıl belirleyici unsurdur” (Korkmaz, 2007:5). Öyküde mekânın açık veya kapalı olması konusunda belirleyici olan da yalnızlığın algılanışıdır. “Fiziksel bir olaydan çok daha fazla bir şeydir algı, ruhsal bir işlemdir; dolayısıyla, neyi nasıl algıladığına bakarak bir insanın iç dünyasıyla ilgili çok önemli sonuçlar çıkarabiliriz” (Adler, 2012:70). Küçürek öyküdeki bireyin yalnızlık algısı da onun akla bakış açısını açığa çıkarmaktadır. Yalnızlık algısıyla alakalı olarak akıl hem bir zindan hem de bir ışık olabilmektedir. Bu yorumlar bir tablo haline getirildiği zaman ve/veya göstergelerinin anlam evrenine etkisi daha net görülecektir.

İssiz ada her iki durumda da bir sığınak olarak görülmektedir. Bazen insanlardan, bazen esaretten, bazen de bireyin kendinden kaçıp sığınmak istediği yer olarak karşımıza çıkmaktadır. “Köşeye çekilen her ruhta, öyle sanıyoruz ki hep bir sığınma figürü vardır. Sığınakların en sefilisi olan köşe, incelenmeyi hak eder” (Bachelard, 2013:172). İssiz ada da öyküde bu sebeple önem taşımaktadır.

Hikâyedeki kişi nereye giderse gitsin özgürlüğe kavuşamayan ve yalnız kalmak istediği halde bunu başaramayan bir bireydir. Umutsuzluk “...akıl dışılığın değişme olasılığındaki ‘beklenti’sizliktir. Bireyin umutsuzluğu; varoluşsal güçsüzlük, çaresizlik, bozgun, çöküş ve bunaltı şeklinde görüngenir” (Deveci, 2012:239). Bu bunaltının dışavurumu bir çılgılık niteliğinde olan küçürek öyküyle olur. Bireyin çılgınlığının harflere aktarılmış hali olan öyküde özgür olabildiği

kadar var olan bireyin sıkışmışlığı anlatılır. “Her somut koşulda özgürlüğü istemekten başa amacımız olamaz. Birakılmışlık içinde insan, ortaya değerler koyduğunu bir kez anladı mı artık bir tek şey dileyebilir: Bu da bütün değerlere temellik eden özgürlüktür” (Sartre, 2010:69). Birey özgür olmayı istemekten asla vazgeçmeyecektir ancak aklını kaybetmediği sürece özgür de olamayacaktır.

SONUÇ

Yazgının Ölçüsü başlıklı küçürek öyküde modern zamanda bireyin yalnızlık algısıyla birlikte aklın kazandığı değer ve özgürlük isteği söz konusudur. Bireyin içine atıldığı yaşam ve dünyada bırakılmışlık duygusunu ve esareti varoluşsal olarak hep hissettiği görülür. Her şeyi bir kenara bırakmakla özgür olunacağını düşünmekse büyük bir yanılgıdır. Esaret akılda başlar ve akılda son bulur. Birey nereye giderse gitsin korkularını, endişelerini, telaşlarını, hüznelerini ve geride bırakmak istediği bütün her şeyi beraberinde götürür. Fakat bu olumsuzluklardan arınabilmesinde akıl kendisine ışık olur. Tek tek ele alındığı zaman sayfalar süren bir yazı olabilecek düşünceler, dilsel göstergelerin anlatıma kazandırdığı yoğunluk sayesinde tek cümle ile ifade edilebilmiştir.

KAYNAKÇA

- Adler, A. (2012). *İnsanı Tanıma Sanatı*. (K. Şipal, Çev.) İstanbul: Say .
- Bachelard, G. (2013). *Mekânın Poetikası*. (A. Tümertekin, Çev.) İstanbul: İthaki.
- Deveci, M. (2012). *Varoluş ve Bireyleşme Açısından Ferit Edgü Anlatılarında Yapı ve İzlek*. Ankara: Akçağ.
- Eco, U. (2013). *Anlatı Ormanlarında Altı Gezinti*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Can.
- Eco, U. (2013). *Yorum ve Aşırı Yorum*. (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Can.
- Freud, S. (2013). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. (H. Barışcan, Çev.) İstanbul: Metis.
- Fromm, E. (2013). *Sevme Sanatı*. (Ö. S. Karadana, Çev.) İzmir: İlya.
- Jung, C. G. (2012). *İnsan Ruhuna Yöneliş*. (E. Büyükinal, Çev.) İstanbul: Say.
- Korkmaz, R. (2006). Yarattıcı Bir Kimliğin Mekân Poetikası: Necatigil ve Ev. *Türklük Bilgisi Araştırmaları*(30).
- Korkmaz, R. (2007). Romanda Mekânın Poetiği. *Edebiyat ve Dil Yazıları Mustafa İsen'e Armağan*, 399-415.
- Korkmaz, R., & Deveci, M. (2011). *Türk Edebiyatında Yeni Bir Tür Küçürek Öykü*. Ankara: Grafiker.
- Sartre, J. P. (2010). *Varoluşçuluk*. (A. Bezirci, Çev.) İstanbul: Say.

16. YÜZYILDA KORKUNÇ İVAN'IN RUS TARİHİNDEKİ ROLÜ ÜZERİNE

THE ROLE OF 'IVAN THE TERRIBLE' IN THE 16TH CENTURY OF RUSSIAN HISTORY

РОЛЬ «ИВАНА ГРОЗНОГО» В XVI ВЕКЕ РОССИЙСКОГО ИСТОРИИ

Muhammed TAŞKESENİĞİL*

ÖZ

Rus çarı IV. İvan, on altı yaşında tahta geçmiş ve ilk defa çar unvanını kullanan kişi olmuştur. Rusya İmparatorluğunun temellerini atan kişi olarak tarihe geçmiştir. Saltanatı sırasında insanların can ve mal güvenliğini önemsememiş ve oldukça zalim davranmış bu yüzden "Korkunç İvan" olarak adlandırılmıştır. Kararlı, etkileyici ve acımasız bir portre çizen İvan, büyük hırsları olan ve intikam duygusu oldukça yüksek bir Rus lideriydi. Düşmanları arasında korku salan, gözü kara bir kişiliğe sahip olan IV. İvan, bu yüzden kendine ihanet ettiği gerekçesiyle 1582 yılında oğlunu öldürmüştür. İvan, acımasız ve paranoyak bir karaktere sahipti, ancak bunun yanı sıra başarılı bir devlet adamıydı. Aktif bir iç ve dış politika yürütmüş merkezi devlet yapısını güçlendirmiştir. *Streletskiye voiska* adında bir ordu birliği kurmuş, kilise ve din sorunlarına büyük önem vermiştir. İvan'ın hükümdarlığı sırasında Kazan ve Astrahan topraklarına girilmiş, Batı Sibirya toprakları genişletilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Korkunç İvan, Rus Çarlığı, Kazan ve Astrahan Hanlıkları, Opriçnina

ABSTRACT

Russian Tsczar IV. Ivan, came to throne when he was sixteen years old and was the first to use the Tsczar title. He is known in history as the founder of the Russian Empire. He did not care about the safety of people's life or property during his reign and was very cruel, so he was called "Ivan the Terrible". Ivan, who had a striking, impressive and brutal portrait, was a Russian leader with great ambitions and a sense of revenge. Having a formidable personality among his enemies, IV. Ivan, killed his son in 1582 on the grounds that he had betrayed himself. Ivan had a brutal and paranoid character, but he was a successful statesman. He carried out an active domestic and foreign policy and strengthened the centralized state structure.

* Arş. Gör. Kafkas Üniversitesi Slav Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Rus Dili ve Edebiyatı
Anabilim Dalı. taskesenly25@mail.ru
10.17498/kdeniz.335524

He founded an army union called "Streletskiye Voiska", attaching great importance to the problems of church and religion. During the reign of Ivan, the territory of Kazan and Astrakhan were invaded and the territory of Western Siberia was expanded.

Key Words: Ivan the Terrible, Kazan and Astrakhan, Russian Empire, Оприçнина

АННОТАЦИЯ

Русский царь IV. Иван, пришел на престол в шестнадцатилетнем возрасте и был первым который использовал титул царя. Он вошел в историю как основатель Российской империи. Он не заботился о безопасности жизни и имущества людей во время его правления и был очень жестоким, поэтому его называли «Иван Грозный». Иван, который рисует поразительный, впечатляющий и жестокий портрет, был российским лидером с большими амбициями и чувством мести. Имея страшную личность среди своих врагов, IV. Иван, поэтому убил своего сына в 1582 году на том основании, что он предал себе. У Ивана был жестокий и параноидальный характер, но он был успешным государственным деятелем. Он проводил активную внутреннюю и внешнюю политику и укреплял централизованную государственную структуру. Он основал армейский союз под названием «Стрелецкие Войски», придавая большое значение проблемам церкви и религии. Во время царствования Ивана были введены на территорию Казани и Астрахани, а территория Западной Сибири была расширена.

Ключевые слова: Иван Грозный, Казань и Астрахань, Российская империя, Опричина

Giriş

Moskova knezi III. Vasili 1533 yılında ölünce geride iki oğlu ile eşi Elena'yı (Yelena) bırakmıştır. Tahtın sahibi büyük oğlu henüz üç yaşında olduğu için annesi yönetimde söz sahibi olmuştur. Dirayetli bir kadın olan Elena zamanla sevgilisi olan knez İvan Feodoroviç Ovçina-Pelepnev'in etkisinde kalmış ve kendisi için tehlikeli olabilecek herkesi ortadan kaldırmıştır. Bu durumdan memnun olmayan boyarlar¹ sonunda 1538'de önce Elena'yı zehirlenip öldürmüşler sonra da sevgilisini ortadan kaldırmışlardır. Böylece İvan ve kardeşi öksüz kalmıştır. O sırada daha 8 yaşlarında olan İvan, bu durumdan çok etkilenmiş, yaşadıkları yetişmesine ve karakterine büyük bir tesir yapmıştır. O güne kadar knezlerin ölümünden sonra çocukları küçük olduğu için metropolit² ve boyarlar idareyi ele almışlardı ama şimdi durum değişmiş ve bunlar bütün idareyi ele geçirmişler ve

¹ Rusça Боярин Slav ülkelerinde toplumda ve devlet yönetiminde yüksek zümre.

² Hıristiyanlığın Ortodoks mezhebinde, patrikten sonra gelen ve bir bölgenin din işlerinde en yetkili makamda bulunan din adamı.

sadece özel törenlerde İvan'a önem vermişlerdir. Bu boyarlar arasında özellikle Rurik'in soyundan gelen Şuyskiler ilk sırada gelmişlerdir. İvan ve kardeşi Yuri'nin ne eğitimi ile ne de ihtiyaçları ile ilgilenmişlerdir. Hatta onlara karşı herhangi bir saygı da duymamışlardır. Bütün bu yapılanları küçük yaşına rağmen İvan hafızasına kaydetmiş ve intikam hırsıyla büyümüştür. O aynı zamanda gerçek bir knez ve müstakbel bir hükümdar olduğunu hissetmiş ve kendisine karşı yapılan haksızlıkları hiç unutmamıştır. Bakımsız, hamisiz³ ve kimsesiz olduğu içinde doğal olarak korkak, çekingen, ketum⁴ ve kindar bir kişiliğe sahip olmuştur. (Kurat,2014:159-160) İvan'ın küçük yaşlardan itibaren oynadığı oyunlarda kan dökmekten ve başkalarının ıstırabından çok zevk aldığı bilinmektedir. Kedi ve köpek yavrularına türlü eziyetler yaparak işkence ile öldürmekten çok hoşlanmıştı. Büyüdüğünde de insanların üzerine köpekleri salıvermekten ve can havli ile koşan insanların kaçışmalarından büyük zevk almıştır. İvan'ın küçük yaştan beri kitap okumaya çok meraklı olduğu bilinmektedir. Tarihi ve dini pek çok kitap okumuştur ki bu açıdan kendi döneminin en çok okumuş Ruslarından biri olarak kabul edilmiştir. Onun bu kadar çok okumasına o sıralarda metropolit olan *Makari'nin* etkisi büyük olmuştur. Okuduğu din kitapları sayesinde kendisinde yeni bir fikir oluşmuştur ki bu da hükümdarlığının tanrı tarafından verilmiş olmasıdır. Buna bir de Moskova'nın Üçüncü Roma olduğu fikri eklenince İvan, Tanrının inayeti ile Moskova tahtına seçilmiş olduğunu düşünmüştür. Nitekim onun yetim ve öksüz büyümesi, boyarların birbirleri ile mücadeleleri, çok okuması erkenden olgunlaşmasına sebep olmuştur. Bu yüzdendir ki daha 13 yaşında iken hükümdarlık hakkını istemiş ve Şuyskiy ailesinden birini av köpeklerine parçalamıştır. Bundan sonra avcılığa ve eğlencelere merak sarmış, ahlâken de gittikçe bozulmuştur.

İvan 16 yaşını bitirince metropolit ve boyarlara evlenmek ve “*çarlık tacını*” giymek istediğini belirtmiş, onlarda bu teklife hiç ses çıkartmayarak onaylamışlardır. Moskova'nın eski ailelerinden Fedor Koşka'lardan, Roman Yuriyev'in kızı Anastasya ile evlenmiştir. Evlenmeden önce Uspenski Katedralinde tahta çıkış töreni yapılmış ve böylece Rus tarihinde ilk defa bir Moskova knezi “Çar” unvanını almıştır. Bundan sonra IV. İvan Moskova çarı sıfatıyla hâkimiyet sürmeğe başlamıştır.

1.İvan'ın İlk Rus Çarı Olması ve Ülkeyi Yönetmesi

İvan Çar unvanını benimsedikten sonra devlet işlerini kendisi devralmış. O tahta çıktığı sıralarda Moskova'da müthiş yangınlar olmuş, Kremlin de dâhil birçok yer yanıp kül olurken bu yangınlarda 1700 kişi hayatını kaybetmiştir. Bu felaketi *Silvester* adındaki bir papaz şu şekilde yorumlamıştır: “Bütün bu felaketler çar tarafından işlenen günahların cezasıdır.” (Kurat, 2014: 161) Bu yorum İvan'ı çok etkilemiş, hemen papazın Kremlin'e getirilmesini istemiş ve gözyaşları içerisinde tövbe ederek bundan sonra halkın ihtiyaçlarını gözeteceğine dair kendi kendine söz

³ Koruyup kollayanı olmayan kimse.

⁴ Sır saklamasını bilen, sır saklayan, sıkı ağızlı.

vermiştir. O dönemde öteden beri devlet işleriyle ilgilenen bir “*Boyarlar Meclisi*” zaten vardı. İvan bu meclisi devam ettirmiş, ancak bununla da yetinmeyerek başka bir heyet daha oluşturmuş ve bu heyete kendi yakınlarını almıştır. Bu kişiler: Papaz Silvester, Aleksey Adaşev ve Andrey Kurbski’dir. “*İzbrannaya Rada: Mümtaz Heyet*” adı verilen heyetteki bu üç kişi genç çarı etkileri altına almışlar ve devlet işlerinde büyük bir rol oynamaya başlamışlardır. IV. İvan devri (1533-1584.) Rusya tarihinde özel bir dönemdir. Bu dönemde boyarlarla yapılan mücadelenin bir sonucu olarak merkezi hükümetin güçlendirilmesi söz konusu olmuştur. İvan IV tahta geçtiğinde henüz üç yaşındaydı. Bu, boyarların küçük hükümdarlar için iktidar mücadelesi başlatmasına neden olmuştur. 1547’de belli bir olgunluk çağına giren İvan IV, taç giyme töreni düzenlemiş ve resmi olarak Çar unvanı almıştır. Bu unvanı alan İvan’ın otoritesi daha da yükselmiştir çünkü bu unvan imparator unvanına eşdeğerdi. (Богородская, 2012: 20) Bu dönemde merkezi hükümeti güçlendirmek için bir dizi reform gerçekleştirilmiştir. 1549’da, ilk *Zemsky Sobor* oluşturulmuştur. Bu bir meclisti ve bu meclis toplumun çeşitli kesimlerinden, sivil ve ruhani büyüklerden ve Rus topraklarının çeşitli temsilcilerinden oluşan bireylerden meydana geliyordu. Bu mecliste Rusya’da yürürlükte olan devlet ve kilise kanunları ve nizamları üzerine konuşmalar yapılırdı. III. İvan zamanında bir kanunname daha önce çıkarılmıştı. IV. İvan döneminde ise daha sonraki kanunlar da bir araya getirilerek yeni bir kanunname yapıldı ve buna ‘*Çar Kanunnamesi*’ adı verildi. (Kurat, 2014:162) Toplantıya çağrılan ruhani temsilciler, kilisede bir müddetten beri görülen bozuklukları düzeltmek amacıyla, 100 maddelik yeni bir nizamname hazırladılar. 1551 de kabul edilen bu kilise kanunu, içerdiği maddelerin sayısına göre, ‘*Stoglav*’ (100 madde) adını almış ve yürürlüğe girmiştir.

2.İvan’ın Merkezi Devlet Yapısını Güçlendirmesi İç ve Dış Politikaları

İvan IV’ ün 1547’de kendisini çar ilan etmesiyle birlikte Moskova Prenslüğü, tarih sahnesinde yerini Rus Çarlığı’na bırakmış ve bu dönemde çarın otoritesi giderek artmıştır. İvan, askeriye yenilemiş, idari teşkilatı yeni baştan organize etmiştir. Korkunç (groznyi) lakabıyla da anılan İvan, ülkeyi çara ait bölgeler (*opriçnina*) ve halka ait bölgeler olmak üzere ikiye ayırmış ve kendi mülkü olarak gördüğü alanlarda boyarlara, tacirlere ve halka savaş açmış. Heinrich Von Staden, IV. İvan’ın *Opriçnina* teşkilatını notlarında ayrıntılı şekilde aktarmıştır. Bu teşkilat, IV. İvan’ın meclisi ve ordusu için gerekli geliri garantilemek için ülkenin bir bölümünü kendi toprağı haline getirdiği bir sistemdi. Çar IV. İvan merkezi otoriteyi tesis etmek için yüksek aristokrasi zümresi Boyarları ortadan kaldırmayı kendisine amaç edinmiştir. Bunun için geniş kapsamlı bir sistem kurulmuş ve ülke yönetimi *Opriçnina* ve *Zemşçina* olmak üzere iki kısma ayrılmıştı. (Staden 2016: 254-255) *Opriçnina* doğrudan Çar’a bağlı ve devlet otoritesini bozmak isteyenleri temizlemekle görevlendirilmiş kişilerden oluşmaktadır. Çar’ın masraflarını karşılamak amacıyla belli şehirleri, kasabaları içine alan devlet içinde devlet yapılanmasıdır. *Zemşçina* olarak adlandırılan diğer yapılanma ise *Opriçnina* dışında kalan ve Moskova yönetimine bağlı kısımları oluşturmaktadır.

İvan Opriçnina'yı kurunca faaliyete geçti. Opriçnina'dan maksadı 'hainleri ortadan kaldırmak' olduğunu daha önce söylemiştik. Çarın nazarında 'hain'ler ise yüksek aristokrasi, boyarlar zümresi idi. Kurat'a göre boyarlar, Çarın serbestçe hakimiyet sürmesine engel teşkil ediyorlar ve Çarın arzu ettiği gibi hareket etmiyorlardı. Bu zümreyi ortadan kaldırmak için İvan, '**Opriçnikler**' vasıtasıyla terör estirmeye başlamış, boyarlar ve boyar olmayanlara karşı acımasızca muamele etmiştir. (Kurat, 2014:166) Bunların ellerinden malikâneleri alınmış, ya işkenceyle öldürülmeye ya da sürgün edilmeye başlanmışlardır. İvan döneminde Rusya'da tam bir terör rejimi kurulmuş, boyarların yanı sıra ruhaniler, orta halliler ve hatta halk arasından birçok kimse bu teröre maruz kalmıştır. Kurat adı geçen eserinde: Çar İvan'ın Novgorod halkının kendisine ihanet ettiğine hükmettiğine ve Novgorod'a karşı bir sefer düzenlediğinden bahsetmiştir. Bu sefer esnasında Rus tarihçilerine göre erkek, kadın, çocuk demeden herkesin vahşice katledildiğini ve işkenceye tabi tutulduğunu belirtmiştir.

Yarı deli ve sadist bir kişiliğe sahip olan İvan'ın bu kanlı rejimi tam yirmi yıl sürmüştür. Opriçnina 1572 yılında kaldırılır gibi oldu ise de, Çarın terörü devam etmiştir. Her tarafa korku salan 'opriçnikler' uzun yıllar Rus halkına zulmetmiş ve yıllarca dehşet saçmışlardır. İvan'ın bu terör rejimi sonrasında yüksek aristokrat zümresinin büyük bir kısmı imha edilmiş, halkı azalmış, öyle ki ekin ekecek ve askerlik yapacak kimse kalmamıştır. Durum böyle olunca Rusya'nın ekonomik ve askeri durumu zayıflamış ve Livonya savaşı başarısızlıkla sonuçlanmıştır. İvan Rus hükümdarları arasında en 'korkunç' olanıdır. 1582'de küçük bir itiraza tahamül edemeyerek, büyük oğlu İvan'a elindeki asa ile şakağına vurmuş ve oğlunu öldürmüştür.

Ivan, acımasız ve paronayak bir karaktere sahipti, ancak bunun yanı sıra bir de iyi bir devlet adamı vasıflarına sahipti. Aktif bir iç ve dış politika yürütmüş merkezi devlet yapısını güçlendirmiştir. **Streletskiye voiska** adında bir ordu birliği kurmuş, kilise ve din sorunlarına büyük önem vermiştir. (Богородская, 2012:20) İvanın hükümdarlığı sırasında Kazan ve Astrahan topraklarına girilmiş, Batı Sibirya toprakları genişletilmiştir. Baltık Denizine bir çıkarma yapmak istemiş ancak bu girişimi başarısızlıkla sonuçlanmış. (De Madariaga, 2005:81) İvan, 1549'da döneminin başındaki karmaşanın ardından hem ahlaki hem de kurumsal anlamda yeni bir başlangıç yapmak için **Uzlaşma Konseyi** adı verilen bir meclisi topladı. Açılışını St. Sergius Manastırı'na yalın ayak 61 km süren bir pişmanlık yürüyüşüyle yaptı. Böylece Tanrı'yla barışmış bir halde, bir yandan kendi günahlarını itiraf etti ve genel bir bağışlanma için yalvardı; bir yandan da sadakatsiz ve hırslı tavırlarından dolayı boyarlara sert çıktı. Bu yönetimini, dini ve Tanrı korkusunun olduğu bir zemine oturtmak için gösterdiği, Makari'nin tarzında bir çabaydı. İvan, daha sonraki birkaç olayda, mesela 1566'da Livonya ile savaşa devam edip edilmeyeceği veya edilecekse nasıl finanse edileceği gibi konularda yerel elitlere danıştı. (Hosking, 2006:163) İvan, boyarlar konseyini aşağı sınıflardan bizzat kendisinin seçtiği ve bugün tam kavramsal bir karşılığı olmasa da tarihçilerin **Seçilmiş Konsey** adını verdikleri kurumu oluşturan kişilerle takviye etti. Ayrıca,

devletin sürekli memuriyetlerini genişleterek ve pekiştirerek merkezi idarenin daha tatmin edici biçimde yürütülmesini sağlamaya çalıştı. Pratik anlamda İvan için ordu da çok önemliydi. Onun, birkaç sınırdaki çıkabilecek acil durumlarla baş edebilecek kadar geniş, iyi donatılmış ve harekete hazır olması gerekiyordu.

İvan, hizmetindeki bazı kişilere Moskova'ya yaklaşık 75 km uzaklıkta bulunan alan içinden, geniş topraklar bağışlayarak, 1000 kişilik bir elit süvari birliği oluşturdu. İvan, bu yeni binlerine yetecek kadar toprak sağlamak *Stoglav Konsili'nde* kilise topraklarını devletleştirmeyi gündeme getirdi. Ayrıca boyar toprakları üzerindeki öncelikli hakkını temin etmek için 1551 ve 1562'de *voçinikinin* topraklarını istedikleri gibi kullanma yetkilerini azalttı. Topraklarını resmi izin olmaksızın satmalarını veya miras bırakmalarını yasakladı ve onları ailelerindeki kadın mirasçılara bırakmalarını güçleştirdi. (Hosking, 2006:165)

İvan, keskin biçimde bölünmüş bir kişiliğe sahipti ve bu sadece psikolojik yapısından kaynaklanmıyordu. Ülkesindeki farklılıklara, topraklarının son derece büyük genişliğine ve Rusya'nın yerine getirdiğini iddia ettiği büyük tarihi misyonuna yetecek hâkimiyeti için yeni bir temel bulmaya çalışıyordu. O, ülkesini Tanrı'nın kanunlarına uygun biçimde yönetmek istedi; aynı zamanda prenslerin özel bir muafiyete sahip olması gerektiğine inandı. Fakat boyarların derece ve üstünlük konusundaki duyarlılıklarına ve kaptislerine boyun eğmek zorunda kalmaksızın büyük ordular yaratmak için mutlak bir güce sahip olması gerektiği konusunda kararlıydı. Yoğun dindarlığı ve Tanrı'nın kendisine tayin ettiğine inandığı göreve adanmışlığı, yerini zaman zaman garip bir şehvet düşkünlüğüne, sadizme ve bazen de sanki çarlar taşıdıkları yükten dolayı affedilmeyi diğer insanlardan daha çok hak ediyormuş gibi gurur duyduğu sefahate bıraktı. Bu iç karmaşanın temelinde; Üçüncü Roma, step hanlığı ve Avrupa gücü olma isteği ve dindar Tanrı korkusu taşıyan Bizans lideri, atlı göçebe savaşçısı ve rasyonel, acımasız Rönesans prensi arasında üçe bölünmüşlük vardı. (Hosking, 2006:181) İvan dönemi, bir bütün olarak, kuzeydoğu Avrupa'nın zayıf ve nankör topraklarında evrensel bir imparatorluk yaratma çabasının paradokslarının dramatik ve korkunç biçimde ortaya çıktığı bir dönemdi. Askeri anlamda Moskova, büyük bir güç haline geldi. Ekonomik anlamda da zengin nüfus ve toprak kaynaklarından dolayı çok fazla şey vaat eden bir konumdaydı. Fakat teknolojisi hala bu kaynakları seferber edemeyecek kadar ilkelidi. Ayrıca, Rusya'nın miras olarak devraldığı sosyal yapısının bölünebilir, sınırlı ve babadan oğula geçen doğası, gerektiğinde birleşik bir cephe yaratmayı zorlaştırmaktaydı. Bu engeller düşünüldüğünde, İvan'ın oldukça başarılı olduğu söylenebilir fakat hem kendisi hem de bahtsız halkının başarı için feda ettiği insan sayısı, başarının kendisinden çok daha fazlaydı.

İvan'ın küçük yaşta maruz kaldığı şartların tesiriyle, gayet vehimli, herkesten şüphe etmesi adeta bir hastalık haline gelmiş. Çok kitap okuduğu, bazı dini parçaları ezberden bildiği, dini tartışmalara karışmaktan hoşlandığı biliniyor. Knez Kurbski'ye yazdığı mektupları ve dini konular kaleme aldığı bazı parçalar, İvan'ın yaşadığı devrin ileri gelen yazarlarından biri olduğunu gösterir. Çar İvan, yaşlı ilerledikçe tabiatındaki bütün fena karakterlerini meydana koymuştu; kan dökmek,

başkalarına eziyet çektirmek, kadınlarla düşüp kalkmak hususunda hudut tanımamak, başlıca vasıfları olmuştur. Onun ruh hastalığına müptela olduğu bile iddia edilmektedir. Küçük yaştan beri okuduğu kitapların etkileri ve metropolit Makari'nin telkinleri neticesinde kendisinde hükümlanlık telakkisi bir hastalık mahiyetini almıştı. Kendini Çar ilan ettikten sonra, hükümlanlık haklarının Tanrıdan gelmiş olduğuna inanarak, “Çarlığına” mani olduklarını zannettiği boyarları “hainler” diye öldürmeye başlamış ve Rusya’da yirmi yıl süren şiddetli bir terör rejimi yaşatmak şartıyla Rus tarihinin en tanınmış zalim, müstebit (baskıcı) hükümdarı olarak nam kazanmıştır (Kurat, 2014: 187-188).

3. İvan'ın İzlediği Fetih Politikası

IV. İvan, tahta geçer geçmez hemen ertesi sene Kazan’a karşı bir sefer düzenlemiş, fakat bir şey elde edemeden geri dönmüştür. 1550 de Ruslar ikinci defa sefer düzenlemişler ancak yine bir netice elde edememişler. İvan, Kazan’ı muhakkak surette ele geçirmeğe karar verdiğinden Kazan’dan 60 km yukarıda Züye ırmağının Volga’ya döküldüğü yerde züye kulesini inşa ettirmiş. (1551) Buraya malzeme sevk edilmiş ve ertesi sene Çar İvan 150.000 kişilik bir orduyla ve güçlü toplarla Kazan üzerine dördüncü seferini düzenlemiştir. Kazan şehri, bu dönem için kuvvetli bir kaledir. Şehirde kuşatma için 30.000 kadar asker varmış. 20 Ağustos tarihinde şehir her taraftan kuşatılmıştır. Ruslar defalarca saldırı teşebbüsünde bulundularsa da her seferinde püskürtülmüşlerdir. Bu sefer, Rus ordusunda hizmet eden İskoçyalı mühendis Butler, Kazan’ın surları ve yolları altına fiçı ile barut koydurmuş ve surlar havaya uçurulmuştur. Ancak bundan sonra Ruslar şehre girmeyi başarmış, çetin ve zor bir savaştan sonra Kazan’ı ele geçirmişler. Kazan hanı Yadigar, Ruslara teslim edilmiş ve Kazan hanlığı kesin olarak 2 Ekim 1552 günü Rusların eline geçmiş ve buradaki Türk hakimiyeti sona ermiştir. Rusların Kazan’ı ele geçmesiyle, Rusya tarihinde yeni bir dönem başlamıştır.

İvan, Kazan Hanlığını aldıktan sonra İdil’in aşağısında bulunan Astrahan (Ejderhan, As-Tarhan) Hanlığını ele geçirmek için hazırlıklara başlamıştır. Bu sırada bu Türk devleti, iç karışıklıklar, taht kavgaları yüzünden kendini müdafaa edecek bir durumda değildir. Ruslar çok az bir kuvvetle İdil boyuna inmiş ve 1556 yılı sonu veya 1557 yılı başlarında Astrahan yani Hacitarhan şehrini ele geçirmişlerdir. Böylece Ruslar Altın Orda devletinin bir bakiyesini daha elde etmiş oldular. Ayrıca dünya ticaretinin en işlek yollarından biri olan İdil nehri de Türklerden Ruslara geçmiş oldu.

Hacitarhan şehrinin ele geçirilmesi, Hazar Denzine yakın coğrafyada Rus nüfusunun hızla artmasını sağlamıştır. Bu sırada Rus ilerleyişi kuzey Kafkasya’ya doğru da yayılmaya başlamıştır. Çerkesler, Gürcüler ve Türk boyları arasında Rus nüfuzu kendini hissettirmeye başlamıştır ki Kafkasya’daki ilk Rus tesiri 1552 yılında görülmektedir. Bu yıl iki Çerkez beyi Moskova’ya gelerek Çar İvan’dan kendilerini himaye etmesini istemişlerdir. 1555 yılında da Çeçenler gelerek Rusya’nın himayesini istemişlerdir. Bunlar, Kırım ve Osmanlı baskısından kurtulmak istediklerini söylemişlerdir. Rusya, Osmanlı devleti ile iyi geçinmek

istediği için ona karşı bir şey yapamayacağını ancak; Kırım Tatarlarına karşı koruyabileceğini söylemiştir. Moskova'ya gelenlerden bazıları Ortodoksluğu kabul etmişlerdir. Bundan sonra Ruslar, kuzey Kafkasya'da harekete geçerek Terek Nehrine kadar ilerleyip, Çerkez arazisinde bazı müstahkem karakollar kurmaya başlamışlar ve böylece ilk defa Osmanlı devletinin nüfuz sahasına yaklaşmışlardır (Kurat, 2014:170).

Moskova, işgal ettiği yerleri elde tutabilmek için gerekli her türlü tedbiri almaktan çekinmemiştir. Bu tedbirler arasında önce kendisine karşı gelecek unsurları başka yerlere göç ettirmek gelmiştir. Daha sonra çeşitli bölgelerde şehirler ve küçük kaleler inşa ettirmiş ve “**uyezd**” adı ile bir idare merkezi kurdu muştur. Bunların başlarına “**voyvoda**”⁵ lar getirmiştir. İstila edilen bölgeler Moskova Çarının toprağı kabul edildiğinden, araziler sahiplerinden istenildiğinde alınmış ve Ruslara verilmiştir. Moskova hükümdarının arazisinde oturan yerli halk da “topraktan yararlanma” ya karşılık “yasak: vergi” vermiştir. Yasağın cinsi ve miktarı halkın itaatine göre değişmiştir. Daha sonraları halk, “hükümdar hizmetlerini” yapmaya ve Rus ordusuna askeri kıtalar teşkil etmeye ve Moskova knezleri ile beraber savaşa katılmaya mecbur bırakılmıştır.

SONUÇ

İVAN, kişisel olarak merhametsiz biriydi. Öz oğlunu öldürecek kadar hunhar bir hükümdardı ancak onun bu karanlık kişiliğinin yanı sıra bir de iyi bir devlet adamı olması söz konusuydu. İvan'ın Rus tarihindeki rolü çok önemlidir. Hâkimiyetinin normal döneminde, yani Opricnina'yı kurmadan önce, gerek idil boyunu zaptetmek ve gerek iç politikada önemli ıslahatlar yapmakla Rusya'nın büyümesine ve kuvvetlenmesine yarayan işler yapmıştır. İvan bu bakımdan Rus 'fatihleri' nin en büyüğüdür. Saltanatının ikinci devrinde ahalinin her tabakasını dehşet içinde yaşatan on binlerce insanın can ve malına kıyan Korkunç İvan, öldükten sonra 'büyük bir çar' 'Fatih' ve 'kahraman' olarak Rus halkının hatırasında yaşamıştır. Kendisi hakkında, bu sıfatlarını belirten destanlar ve şarkılar tertip edilmiştir. Diğer yandan, Korkunç İvan'ın faaliyeti, Rusya'da merkezîyetçi bir devlet sistemi kurmaya matuf olduğu (atfedilmek) şeklinde de izah edilmektedir.

KAYNAKÇA

- 1.БОГОРОДСКАЯ, Олга.Е. (2012) *История России С Древнейших Времен До 1917 Года* Россия: Учеб.-Метод. Пособие Для Иностраных Студентов.
- 2.DE MADARIAGA, Isabel. (2005) *İvan The Terrible First Tsar Of Russia* Russia, Library Of Congress Cataloging-In-Publication Data.
- 3.HOSKING, Geoffrey. (2006) *Russia And The Russians. From Earliest*

⁵ Voyvoda, Slav dillerinde kumandan ya da prens anlamına gelir.

Times To 2001 İstanbul, İletişim Yayınları., Çev. Kezban Acar.

4.KURAT, Akdes Nimet. (2014) *Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917'ye Kadar* Ankara, 6.Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

5.STADEN, Heinrich Von. (2016) *Korkunç İvan Zamanında Rusya İstanbul*, Selenge Yayınları, Çev. Serkan Acar-Gülşah Hasgüçmen.

**YER ADLARI (TOPONİMİ) AÇISINDAN
“TARAMA SÖZLÜĞÜ”**

**“TARAMA SÖZLÜĞÜ” IN TERMS
OF TOPONOMY**

**"СЛОВАРЬ СПРАВОЧНИК" С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
ТОПОНИМИИ**

Mustafa ŞENEL*
Aysun Gündüz ÖNAL**

ÖZ

Günümüzdeki yer adlarına anlam ve köken açısından bakılacak bir başka eser de Tarama Sözlüğü'dür. Divanu Lugait't-Turk ve Derleme Sözlüğü'nün yanı sıra Tarama Sözlüğü de yer adlarına kaynaklık teşkil etmektedir. 1935 yılında ilk etapta 135 kitap taranarak başlanan TDK'nın ilk eserlerinden olan “Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü” ilerleyen dönemlerde taranan pek çok eserin eklenmesiyle Tarama Sözlüğü adıyla yayımlanmıştır. Eski eserlerden taranan kelimelerin arasında şüphesiz yer adları da vardır. Bu açıdan Tarama Sözlüğü, Köylerimiz-1933 kitabı ile karşılaştırılarak yer adı(toponimi) olan kelimeler tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra Köylerimiz-1933 kitabında yer almayan ama yer adı olabilecek kelimeler de Tarama Sözlüğünden tespit edilerek listelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yer Adı, Dağ Adı, Su Adı, Tarama Sözlüğü, Köylerimiz-1933

ABSTRACT

Today, an additional source to look up toponomies in terms of semantics and etymology is “Tarama Sözlüğü”. Besides Divanu Lugait't-Turk and Derleme Sözlüğü, Tarama Sözlüğü is also a source for toponomies. On 1935, “Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü”, one of the first pieces of TDK, was started by scanning of 135 books in the first place, later by addition of many pieces, it was published as “Tarama Sözlüğü”. Certainly, toponomies are among the words which are scanned from old pieces. In this respect, “Tarama Sözlüğü” is compared with “Köylerimiz-

* Doç.Dr., Öğretim Üyesi, Kafkas Üniv. Fen-Edb.Fak. Türk Dili ve Edb. Böl., KARS, mustafasanel@hotmail.com

** Okt., Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi İşletme Fakültesi, Türk Dili Okt., aysun.onal@alanya.edu.tr
10.17498/kdeniz.357193

1933” and toponymies are identified. On the other hand, words which may be candidates for toponymies but do not appear in “Köylerimiz-1933” are determined from “Tarama Sözlüğü” and are listed.

Key Words : Toponymy, Oronymy, Hydronymy, *Tarama Sözlüğü*, *Our Villages-1933*

АННОТАЦИЯ

К одним из основных источников, в дополнение к Диван люгат ат-турк и словарю компиляций, к которому необходимо обратиться с точки зрения значения и происхождения сегодняшних топонимов относится и “Словарь Справочник”. Одним из первых произведений Турецкого Лингвистического Общества был “Сборник словарей” изданный в 1935 году, где на первом этапе в состав сборника вошло 135 книг. В дальнейшем “Сборник” был переименован в “Словарь Справочник” с добавлением других произведений. Несомненно, что эти древние произведения в своем словарном составе содержат названия топонимов. В исследовании были проведен сравнительный анализ “Словаря Справочника” и “Наша деревня”-1933, где были обнаружены и выписаны слова топонимы.

Ключевые слова: Топоним, ороним, гидроним, Словарь Справочник, Наша деревня-1933

Ad ve adlandırmanın tarihi, insanlık tarihi kadar eskidir. İnsanlar kendilerini ve çevrelerini diğerlerinden farklı kılmak için adlandırma yolunu seçmişler, neden ve ne zaman verildiğini tahmin edemedikleri bu adları hep sorgulamışlardır. Çoğu zaman da bu adların verilmesini benzetme ve halk etimolojisi yoluyla açıklamaya çalışmışlardır. Adbilimin iki büyük kolundan biri olan yer adbilimi de bu ilğiden nasibini fazlasıyla almıştır. Adbilim çalışmalarının büyük bölümünü yer adbilimi oluşturmaktadır.

Yaşadığımız coğrafyayı en iyi şekilde tanımlayabilmek, yerleştiğimiz mekânlara kendimizden özellikler katabilmek için başvurduğumuz yöntem oralara bizi simgeleyen adlar vermektir. “İnsanların tabiatı betimleyerek tabiatla ilgili işlerinde birbirleriyle olan iletişimlerini geliştirme ve böylece hayatlarını kolaylaştırma ihtiyacından doğan her biri kısa adres niteliğindeki yer adları, çok eski çağlarda biçimlenmiş ad verme geleneğiyle bir milletin başta dili olmak üzere tarihi, kültürü, vb. konularda son derece eski ve bir o kadar da özgün söz varlığını bünyesinde taşımaktadır (Şahin, 2011: 1807-1830).”

Toponimi, coğrafi adların kaynağını ele alan, inceleyen bilimdir.(Budagov, 1988:182-201) Dil bilgisinin bu yeni kolu, yer adlarını yapı, anlam ve köken bakımlarından açıklamaya çalışır.(Eren,1965: 155) Çeşitli ülkelerde yapılan çalışmalarda toponimi genel itibarıyla dil bilimin alanı içinde değerlendirilmiş de

son dönemlerde tarih, sosyoloji, arkeoloji gibi bilim dallarıyla da ilişkisi göz önünde bulundurulmaktadır.

Yer adları, bir milletin iskân tarihi için yaşayan en önemli belgelerden birisidir(Gülensoy,1995). Jeopolitik öneminden dolayı Anadolu, tarih boyunca pek çok milletin ilgisini çekmiş ve bu nedenle de bölgeye hâkim olmak isteyen milletler arasında savaşlar eksik olmamıştır. Pek çok kez el değiştiren Anadolu Coğrafyası'nın tarihî adları bu nedenle sürekli şekil değiştirmiştir. Orta Asya'dan kitleler halinde çıkan Türk boyları da yerleştikleri Anadolu Coğrafyası'nda karşılaştıkları her mekâna değişik adlar vererek bu coğrafyayı kendilerine vatan olarak belirlemişlerdir. Bazen eski bir adı kendi ağız özelliklerine göre şekillendirmişler bazen de kendi boylarının, obalarının, soylarının adlarını bu yerlerde yaşatmak istemişlerdir. Bunu yapamadıkları durumlarda çevrenin fizikî özelliklerine bakarak ad vermeyi tercih etmişlerdir. Bazı isimlerin nasıl ve niçin verildiği bugün için net olarak belirlenemese de toplulukların bir yere ait olma isteğinin bu adlandırmalarda etkili olduğu tahmin edilmektedir.

Dil bir aynadır; milletin dilinde ve kültüründe olan değişiklikler o aynaya yansır. Yer adlarının değiştirilmesiyle dilin tarihi gelişiminde de bazı değişiklikler olmaktadır. *“Aslında yer adları değiştirilmeden muhafaza edilmelidir. Çünkü tüm yer adlarının bir hikâyesi vardır ve bu hikâye, değiştirilen yer adı ile tarih olmaktadır. Zaten o bölgeye yerleşen topluluk, coğrafyayı yeniden adlandırarak oraya yeni bir kimlik kazandırmıştır (Şenel, 2013:43).”*

İnsan ve doğa, tarihî yer adlarına kaynaklık etmektedir. Hükümdarların, devlet büyüklerinin, komutanların, kahramanların isimleri, olaylar ve efsaneler yer adı olarak karşımıza çıkmaktadır (Karaçetin, 1984:219). Doğan Aksan, Anadolu'daki köy adlarından yola çıkılarak yaptığı araştırmasında Türklerin ad verirken önce çevreden daha sonra ise bireyden yararlandığını ortaya koymuştur (Aksan 1974:190). Bütün bunları arşivlerden tespit etmek ve gün yüzüne çıkarmak Türk kültür tarihinin yazılmasında etkin bir rol oynayacaktır.

Yer adlarının tarihsel gelişiminin tespiti noktasında Dîvânü Lugâti't-Türk önemli kaynaklar arasında yer alır. Kâşgarlı, divanında Türk boylarının aslında yirmi tane olduğunu ve bu boylarının sayılamayacak kadar çok oymağı bulunduğu için bu oymakları kayıt altına alamadığını anlatır. Bu boy ve oymakların yerleştiği yerleri bize göstererek bir nevi toponomi denemesi yapmış ve bize şu açıklamayı bırakmıştır: *“Yazdığım dağlar, çöller, dereler, sular, göller İslâm Türklerinin ellerinde bulunanlardır. Çünkü dillerinde dolaşan bunlardır. Bunları tanımış oldukları için yazdım; tanınmamış olanların birçoklarını bıraktım. Müslüman olmıyan Türk illerinden birtakımını dahi yazmadım; gerisini yazmadım; çünkü onları yazmakta bir fayda yoktu. Türk diline sonradan girmiş olan kelimeleri yazmadım; erkek ve kadın adları da yazılmadı. Bunlardan ancak doğru bilinmesi için- çok kullanılan, herkes tarafından tanılan adlar yazıldı” (Atalay 2013:27-28).* Kâşgarlı'nın fazla oldukları gerekçesiyle kayıtlara geçirmedeği bu oymakların adları Cevdet Türkay (İlk baskı 1979), Yusuf Halaçoğlu (2011) gibi tarihçiler tarafından uzun araştırmalar sonucunda tespit edilmiştir. Böylelikle boyların alt kimliği

varsayılan oymakların yerleşme yerleri ve yerleştikleri yerlere verdikleri isimlerin niçin verildiği kanıtlanabilmektedir.

İçişleri Bakanlığı tarafından basılan Köylerimiz kitapları, Meskûn Yerler Kılavuzları yer adı araştırmaları için oldukça önemlidir. Çünkü yer adının niçin verildiğini sadece ismine bakarak tespit etmek çok anlam ifade etmeyecektir. Özellikle Köylerimiz-1933 kitabında yer isimleri henüz sistemli olarak değiştirilmemiş olduğu için Türk yer adlarını belirlemek daha kolay olmuştur. Divanü Lûgati't Türk'te yer alan yer adları ile Köylerimiz-1933 kitabının yer adları açısından karşılaştırılması sonucunda 1933 yılında Anadolu'da birçok yer adının Kâşgarlı Mahmud'un kitabındaki yer adlarıyla paralellik gösterdiği belirlenmiş ve Anadolu'daki Türk izleri kanıtlanmıştır (Gündüz Önal-Şenel, 2016).

Derleme Sözlüğü de yer adlarının anlamını ve özelliklerini belirlemek açısından eşsiz bir kaynaktır. Halk ağzından derlenen kelimeler, bugün anlamı bilinmeyen veya çıkarılamayan pek çok yer adının çözülmesinde temel kaynak olarak kullanılabilir (Şenel, 2009).

Bugün karşılaştığımız yer adlarını incelediğimizde anlamını bilmediğimiz kelimelerin genellikle Eski Türkçe ve Orta Türkçe'den gelen kelimeler olduğunu tespit ediyoruz. Bu kelimelerin anlamını belirlemek için başvurduğumuz temel kaynaklardan bir diğeri de bugünkü bilinen adıyla Tarama Sözlüğü'dür. Cumhuriyet'in ilân edilmesinden sonra kurulan o dönemki adıyla Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin ilk yaptığı çalışmalardan olan Tarama Sözlüğü'nün ilk adı "Tanıklarıyla Tarama Sözlüğü"dür. Sözlük hazırlık çalışmalarına 1935 yılında başlanmış ilk etapta 135 kitap taranarak 1943-1957 yılları arasında Ömer Asım Aksoy ve Dehri Dilçin önderliğinde dört ciltlik bir sözlük ortaya konmuştur. Daha sonraki çalışmalarla bu dört cildin söz varlığı bir araya getirilmiş ve bu çalışmaya 67 kitabın verimleri de katılarak 1963-1972 yılları arasında altı cilt olarak "Tarama Sözlüğü" düzenlenmiştir. 1974-1977 yılları arasında da Ekler ve Dizin ciltleri yayımlanmıştır (TS, VII).

Çalışmamızda kullanılan temel kaynak Tarama Sözlüğü'dür. Tarama Sözlüğü'nde tespit edilebilen ve hatta yer adı olabileceği düşünülen bazı kelimeler Köylerimiz-1933 kitabıyla karşılaştırılmıştır. İlk listede Tarama Sözlüğü'nde ve Köylerimiz-1933 kitabında ortak olan yer adları listelenmiştir. Bu listede Tarama Sözlüğü'nde geçen yer adları anlamı içeren kelimelerin karşılıkları, Köylerimiz-1933 kitabında bulunmuştur. İkinci listede ise Tarama Sözlüğü'nde yer almasına rağmen Köylerimiz-1933 kitabında rastlayamadığımız; fakat yer adı olduğunu/olabileceğini düşündüğümüz kelimeler listelenmiştir. Her iki listede de yer adı, su adı ve yer/mevki adı olan veya olabileceği düşünülen kelimeler ayrı ayrı kayda geçirilmiştir.

1.Liste

| | TARAMA SÖZLÜĞÜ | KÖYLERİMİZ-1933 |
|-----|--|---|
| Dağ | Doruk,doru,toru,tora,toruk:Tepe, zirve.(TS.C.II,s.1220) | Doruk:Araç-Ks.,Ceyhan-Ada.(K.222) |
| | Höbek:Öbek, tepe.(TS.C.III,s.1928) | Höbek:Kangal-Sv.,Ky.(K.352) |
| | Kaykı:Dik olmayan, meyilli, sarkık.(TS.C.IV,s.2385) | Kaykılı:Söke-Ay.,Uşak-Kü.(K.441) |
| | Ağız:Sınır, uç, hudut.(TS.C.I,s.43) | Ağız Buğazı:Ereğli-Kn. Ağızgir:Zara-Sv. Ağızlar:Or. Ağızsuyu:Osmancık-Çr.(K.16) |
| Su | Avgun:Yer altındaki su yolu.(TS.C.I,s.?) | Avgan:Uşak-Kü.(K.66) |
| | Çağ:Çağlayan.(TS.C.II,s.786) | Çağa:Ank.,Gerede-Bo.(K.147) |
| | Çağlan, çağlak:Şelale, çağlayan,şarıl şarıl akan su.(TS.C.II,s.791) | Çağlan:Dikili-İz.(K.147) |
| | Çağlayan:Çağlayarak akan su.(TS.C.II,s.790) | Çağlayan:Akdoğmadeni-Yz.,Yıldızeli-Sv.(K.147) |
| | Çörmük:Kaplıca.(TS.C.II,s.956) | Çörmü:Sv.(K.182) |
| | Eşme:Azıcık eşilmekle su çıkan kuyu.(TS.C.III,s.15?) | Eşme:Sungurlu-Çr.(K.248) |
| | Ilıca, ılıcaksu, ılısu:Sıcak su kaynağı,kaplıca,hamam.(TS.C.III,s.1942), lice, lıca:Ilıca, kaplıca. (TS.C.IV,s.2788) | Ilıcak:Akçadağ-Ml. Ilıca Su:Orhaneli-Brs. Ilısu:Ama.bkz.(K.377-378) |
| | Kösten:Ilıca.(TS.C.IV,s.2702) | Kösten:Kızılcahamam-Ank.(K.495) |
| | Şor:Tuzlu su.(TS.C.V,s.3680) | Şor:Başkale-Vn.,Erciş-Vn.(K.701) |
| | Akarca su:Akan su.(TS.C.I,s.68) | Akarca:Avanus-Krş.,Mersin-İç.,Kc.,Uş.,Kü.,Brs.,Ed.,Ank.,Af.(K.21-22) |

| | | |
|---------------------|---|--|
| Yer ve mevki | Alan:Açık,düz yer, meydan.(TS.C.I,s.86) | Alan:Vezirköprü-Sm.,Ünye-Or.,Mş.,To.,Kn.,Ank.İz.,Ba.,Krş.(K.34) |
| | Anız,anuz:Biçilen ekinin tarlada kalan dip kısmı.(TS.C.I,s.159) | Anuza:Çkr.(K.44) |
| | Ara:Mahal, mekan, yer.(TS.C.I,s.180) | Ara:Şiran-Gm.(K.44) |
| | Aralık:Yer, mahal.(TS.C.I,s.189) | Aralık:Görel-Gr.,Adapazarı-Kc.,Brs.,Serik-Ant.(K.45) |
| | Aşut:Aşılacak yer, bel, geçit.(TS.C.I,s.267) | Aşut:Kelkit-Gm.,Refahiye-Ezc.(K.64) |
| | Avadanlık:Bayındır yer.(TS.C.I,s.280) | Avadan:Tarsus-İç.,Es.(K.65) |
| | Avlak:Av yeri, avlanacak yer.(TS.C.I,s.284) | Avlağa:Develi-Ky. Avlağı:Çr.,Kü.,Palu-El.(K.66) |
| | Ayak:Toplanmış olan suyun alttan geçtiği yer.(TS.C.I,s.297) | Ayakgedikler:Arpaçay-Kr. Ayakkif:Karaisalı-Ada. Ayaklı:Ba.(K.67-68) |
| | Bak:Bağ.(TS.C.I,s.381) | Bağ:Akçadağ-Ml.,Gevaş-Vn.(K.77) |
| | Balçuk:Balçık, bataklık.(TS.C.I,s.3389) | Balçık:Gebze-Kc.,Suşehri-Sv.(K.83) |
| | Belen, bilen:Dağlık, sarp yer, dağ beli.(TS.C.I,s.488) | Belen:Ereğli-Zn.,Tarsus-İç.,Kandıra-Kc.bkz.(K.99) |
| | Bitek:Bitki biten yer.(TS.C.I,s.615) | Bitik:Ank.(K.110) |
| | Bor, por:Sürülmemiş, otsuz, pek toprak.(TS.C.I,s.638) | Bor:MazkirtEl.,Genç-Mş.(K.113) |
| | Boz:Sürülmemiş toprak.(TS.C.I,s.657) | Boz:Menemen-İz.,Siverek-Ur.(K.116) |
| | Büget, büğdek, böğet:Su bendi, çukur yer.(TS.C.I,s.736) | Büget:Artova-To.,Çr.(K.124) |

| | | |
|--|---|---|
| | Bük:Sık çalılık, fundalık.(TS.C.I,s.738) | <i>Bük:Ks.,M.K.Paşa-Brs.,Devrek-Zn.,Taşköprü-Ks.(K.124)</i> |
| | Cılkı, cılgı:Çığır, patika, dağ yolu.(TS.C.II,s.769) | <i>Cılkıdır:Erbaa-To.(K.142)</i> |
| | Çene:Uç, taraf.(TS.C.II,s.855) | <i>Çene:Hayrabolu-Tk.(K.167)</i> |
| | Çevlik, çevlek, çevlük:Çevre, etraf, civar.(TS.C.II,s.874) | <i>Çevlik:Dy.,Dinar-Af.(K.171)</i> |
| | Çökelek:Tortu, çöküntü.(TS.C.II,s.945) | <i>Çökelek:Salihli-Mn.(K.181)</i> |
| | Dapa, depe:Taraf, yön.(TS.C.II,s.1009) | <i>Depe:Or.(K.205)</i> |
| | Değre, deyre:Civar, etraf, çevre.(TS.C.II,s.1050) | <i>Deyreban:Şirvan-Sr.(K.213)</i> |
| | Dolay,dolayı,tolayı,dolayı,tolayı:Çevre, etraf.(TS.C.II,s.1203) | <i>Dolay:Ayrancık-Sn.(K.221)</i> |
| | Döllek:Koyunların kuzuladıkları yer.(TS.C.II,s.1236) | <i>Döllek:Gm.,Hasankale-Ezm.,Mutki-Mş.(K.222)</i> |
| | Döşek:Tohum ve fidan ekilen yer.(TS.C.II,s.1242) | <i>Döşek:Or.(K.223)</i> |
| | Ekinlik:1.Ekilmiş yer. 2.Mezraa, çiftlik.(TS.C.III,s.1410) | <i>Ekinlik:Erdek-Ba.,Susıgırlık-Ba.(K.240)</i> |
| | Gölet:Akar çayda suyun biriktiği çukur yer.(TS.C.III,s.1739) | <i>Gölet Deresi:Boyabat-Sn.(K.285)</i> |
| | Göz:Uç, taraf.(TS.C.III,s.1807) | <i>Göz:Mazkirt-El.(K.289)</i> |
| | Güney:Güneşi hiç eksik olmayan yer.(TS.C.III,s.1869) | <i>Güney:Vakfikebir-Tr.,ılgız-Çkr.,Alaiye-Ant.(K.295-296)</i> |
| | İsik yer:Çukur yer.(TS.C.III,s.2101) | <i>İsik:Siverek-Ur.,Harran-Ur.(K.371)</i> |
| | Kak, kaklık:Kırlarda içine su biriken çukur.(TS.C.IV,s.2164) | <i>Kaklık:Çal-Dz.(K.387)</i> |
| | Kandak:Hendek.(TS.C.IV,s.2215) | <i>Kandak:Milas-Mğ.(K.394)</i> |
| | Kara yer, yir:Toprak, zemin yer.(TS.C.IV,s.2285) | <i>Karayer:Bafra-Sm.(K.426)</i> |

| | | |
|--|--|---|
| | Kara yurt:Ağaçsız, bahçesiz yer,bozkır.(TS.C.IV,s.22?) | <i>Karayurt:Pınarbaşı-Ky.(K.427)</i> |
| | Kısık:Dar yer.(TS.C.IV,s.2518) | <i>Kısık:Eşme-Mn.,Zara-Sv.(K.466)</i> |
| | Kışlık, kışlağ:Kışın barınan yer.(TS.C.IV,s.2521) | <i>Kışlak:Art.,Karaisalı-Ada.,Demirci-Mn.(K.467)</i> |
| | Koyak, koyah:Vadi, dere.(TS.C.IV,s.2682) | <i>Koyak:Aksaray-Nğ.(K.485)</i> |
| | Kuz:Güneş görmeyen serin yer.(TS.C.IV,s.2763) | <i>Kuz:İskilip-Çr., Ünye-Or.,Zara-Sv.bkz.(K.510)</i> |
| | Meşe:Orman.(TS.C.IV,s.2806) | <i>Meşe:Art.(K.553)</i> |
| | Obruk:Çukur, oyuk.(TS.C.V,s.2906) | <i>Obruk:Mucur-Krş.,Ks.,Araç.,Ama.(K.589)</i> |
| | Obuz:Derenin sıkışık, daracık yeri.(TS.C.V,s.2907) | <i>Obuz:El.(K.589)</i> |
| | Öz:Vadi.(TS.C.V,s.3159) | <i>Öz:Gülнар-İç.,Ayaş-Ank.(K.607)</i> |
| | Sazak:Sazlık,bataklık.(TS.C.V,s.3360) | <i>Sazak:Mihalıçık-Es.,Hadım-Kn.,Gedis-Kü.bkz.(K.654)</i> |
| | Selindi,selinti,selindü:Sel suyunun bıraktığı çerçöp,çamur.(TS.C.V,s.3378) | <i>Selendi:Kula-Mn.,Akhisar-Mn.(K.656)</i> |
| | Şorak:Tuzlu, çorak.(TS.C.V,s.3680) | <i>Şorak:Tercan-Ezm.,Kuruçay-Ezc.(K.701)</i> |
| | Yazı, yazu:Ova, sahra, ıssız kır.(TS.C.VI,s.4450) | <i>Yazı:Brd.,Refahiye-Ezc.,Elmalı-Ant.,bkz.(K.773)</i> |

2.Liste

Tarama Sözlüğü'nde olan Köylerimiz- 1933 kitabında olmayan fakat yer, dağ, su veya mevki adı olabilecek kelimeler.

| | |
|---|---|
| Dağ adı olabilecek kelimeler | dağ aşuru:Dağ arkasında, dağın öbür tarafında.(TS.C.II,s.965) |
| | depecük:Küçük tepe, tepecik.(TS.C.II,s.1087) |
| | sal:Dağ eteği, yamaç.(TS.C.V,s.3261) |
| | sarpçak:Aşılması güç, sarp.(TS.C.V,s.3322) |
| | ucurdum:Uçurum.(TS.C.VI,s.3887) |
| | uçrum:Uçurum.(TS.C.VI,s.3897) |
| Su adı olabilecek kelimeler | yalın:Yalçın, sarp.(TS.C.VI,s.4238) |
| | akağan:Çok akan.(TS.C.I,s.67) |
| | başlı su:Kaynak halinde su.(TS.C.I,s.447) |
| | bınar, bunar:Pınar, çeşme.(TS.C.I,s.539) |
| | büğümek:Önüne engel ile tutarak suyu yükseltmek.(TS.C.I,s.735) |
| | çevrinti:Girdap, çukur.(TS.C.II,s.?) |
| | kavza:Ilıca, kaplıca.(TS.C.IV,s.2365) |
| | kör kuyu:Suyu olmayan veya suyu çekilen kuyu.(TS.C.IV,s.2696) |
| | ozmak:Ark, su cetveli, bir sudan ayrılan kol.(TS.C.I,s.351) |
| | sucuğaz:Az miktarda su.(TS.C.V,s.3567) |
| | sulaklı:Sulak yeri bulunan, sulu.(TS.C.V,s.3572) |
| | suv:Su.(TS.C.V,s.3593) |
| Yer ve mevki adı olabilecek kelimeler | yanar:Ilıca, kaplıca.(TS.C.VI,s.4268) |
| | anbal, ambul:Toprağı sulamak için yapılan düz yer.(TS.C.I,s.126) |
| | at oynacı:At oynatılan yer.(TS.C.I,s.279) |
| | ayrıç:İki yolun ayrıldığı yer.(TS.C.I,s.330) |
| | batuluk:Bataklik.(TS.C.I,s.457) |
| | bicük:Selin yırttığı yer, sel yolu.(TS.C.I,s.544) |
| | biterli:Bitki biten yer, bitkili yer.(TS.C.I,s.615) |
| | cılıgu:Çalılık.(TS.C.II,s.769) |
| | dolamba:Dolaşık yol.(TS.C.II,s.1201) |
| | durası yer:Duracak yer.(TS.C.II,s.1259) |
| | düz yer:Ova.(TS.C.II,s.1381) |
| | eğrek:1.Su toplanan yer. 2. Gölge yer.(TS.C.III,s.1401-1402) |
| engebe:Arızalı, meyilli yer.(TS.C.III,s.1472) | |

| |
|---|
| engin:Çukur, alçak yer.(TS.C.III,s.1472) |
| eşin:Çukur, hendek, mezar.(TS.C.III,s.1555) |
| fişkılık:Süprüntü dökülen yer,gübre dökülen yer. (TS.C.III,s.1607) |
| geçe:Taraf, yan.(TS.C.III,s.1614) |
| gömülgen:Bataklık.(TS.C.III,s.1746) |
| günçe:Güneşli yer.(TS.C.III,s.1866) |
| ırmacuk:Küçük orman.(TS.C.III,s.1969) |
| kerenlü:Killi ve çorak toprak.(TS.C.IV,s.2440) |
| kıran, kırağı, kırak:Kenar, kıyı, uç, sınır, etraf. (TS.C.IV,s.2497) |
| kıy:Kıyı, kenar, yan.(TS.C.IV,s.2525) |
| köv:Köy.(TS.C.IV,s.2706) |
| kuru, kuru yer:Kara, toprak yer.(TS.C.IV,s.2742) |
| kuzey:Güneş görmeyen yer.(TS.C.IV,s.2763) |
| obrulmak:Çökmek, oyulmak, çukurlaşmak. (TS.C.V,s.2906) |
| ok atımı yer:Bir okun gidebileceği yer.(TS.C.V,s.2942) |
| orun, urun:Makam, mevki, menzil, yer. (TS.C.V,s.3018) |
| otlak:Mera, çayır.(TS.C.V,s.3029) |
| sınurdaş,sınurtaş:Sınır sınıra, hem-hudut. (TS.C.V,s.3455) |
| sinle:Mezarlık.(TS.C.V,s.3481) |
| su aşağı:Suyun aktığı yer.(TS.C.V,s.3562) |
| su ayağı:Su yolu, mecra.(TS.C.V,s.3562) |
| suvak, suvağ:Su biriken çukur yer.(TS.C.V,s.3593) |
| suvat, sıvat:Gölümsü yer, havuzumsu yer.(TS.C.V,s.3598) |
| ucra:Uç yer, تنها, sakın, kimsesiz mahal.(TS.C.VI,s.3882) |
| uğru yol, uğrun yol:Gizli yol, kestirme, kısa yol.(TS.C.VI,s.3925) |
| yaban yazı:Kır, ova, sahra.(TS.C.VI,s.4182) |
| yaban yer:Çöl, kır.(TS.C.VI,s.4183) |
| yastım:Yüksekliği olmayan, yassı, yayvan, |

| |
|---|
| alçak.(TS.C.VI,s.4376) |
| yaşlu:Nemli yer.(TS.C.VI,s.4384) |
| yatak:Barınak, in.(TS.C.VI,s.4388) |
| yaylım:Hayvan otlatılan yer, mera.(TS.C.VI,s.4448) |
| yazılacak:Yazın oturulacak yer, yazlık. (TS.C.VI,s.4456) |
| yazıyer:Düz ova.(TS.C.VI,s.4456) |
| yayla:Yayla.(TS.C.VI,s.4456) |
| yelme yokuş:Dik yokuş.(TS.C.VI,s.4514) |
| yir:Yer, arz, zemin.(TS.C.VI,s.4606) |
| yön yöş:Etraf, çevre.(TS.C.VI,s.4693) |
| yöre:Etraf, çevre, civar.(TS.C.VI,s.4693) |

Tarama Sözlüğü'nde, madde başı olan söz, tanık içinde hangi anlamla kullanılmışsa sözlüğe de o anlamla geçirilmiştir. XIII. yüzyıldan beri kullanılan kelimeler anlamlarıyla beraber verilirken herhangi bir yer adında yaşayabildiğinin kanıtı olarak tarihe de tanıklık etmektedir. Böylece yer adlarının kaynakları arasında Tarama Sözlüğü de eklenmelidir. Yeni araştırmalar Tarama Sözlüğü de taranarak yapılmalıdır.

KAYNAKÇA

- AKSAN Doğan:(1974), “Anadolu Yer Adları Üzerine En Yeni Araştırmalar”, **TDAY Belleten 1973-1974**, TDK Yay. Ankara, s.185-193
- ATALAY Besim:(2013), **Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi**, TDK Yay., C.I, II, III, C.IV., Ankara.
- BUDAGOV B.:(1988), “Coğrafi Toponimi”, **Türk Kültürü**, S.398, s. 355-370.
- EREN Hasan :(1966), “Yer Adlarımızın Dili”, **TDAY-B-1965**, TDK Yayınları, Ankara, s. 155-165.
- GÜLENSOY Tuncer: (1995), **Türkçe Yer Adları Kılavuzu**, TDK Yayınları, Ankara.
- GÜNDÜZ ÖNAL, A.-ŞENEL M.: (2016), “Yer Adları (Toponimi) Açısından Divanü Lûgati't-Türk”, **Karadeniz Dergisi**, S.32, s. 64-74.
- HALAÇOĞLU Yusuf : (2011), **Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453-1650)**, Togan Yayıncılık, İstanbul.

KARAÇETİN Habib:(1984), “Antik Çağ’da Anadolu’da Tarihi Yer Adları”, **Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, s.219-223

ŞAHİN İbrahim: (2011), “Yeradibilimi Araştırmalarında Mikrotoponiminin Yeri, Önemi, ve Araştırma Yöntemi: Tırnak Köyü (İçel/Gülnar) Örneği”, **Turkish Studies**, Volume 6/1 s. 1807-1830.

ŞENEL Mustafa: (2013), **Elazığ İli Yer Adları Üzerine Bir İnceleme**, Manas Yayıncılık, Elazığ.

ŞENEL Mustafa: (2009), “Yer Adları Açısından Derleme Sözlüğü”, **Türkiye Türkçesi Ağız Araştırmaları Çalıştayı**, TDK Yayınları, Ankara, 2009, s. 627-670.

Tarama Sözlüğü, TDK Yayınları, C.I(1995), C.II,III,IV,V,VI,VI,VIII(1996), Ankara

TÜRKAY Cevdet: (2001), **Başbakanlık Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu’nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler**, İşaret Yayınları, İstanbul.

Köylerimiz: (1933), Dahiliye Vekaleti, İstanbul.

Yeni Tarama Sözlüğü: (1983), TDK Yayınları, Ankara.

ÜLKÜ TAMER'İN ŞİİRLERİNDE
YENİ BİR DÜNYANIN OLUŞUMUNDAKİ ROLÜYLE ÇOCUK

CHILD AS AN IMAGE IN THE ESTABLISHMENT OF A NEW
WORLD IN THE POETRY BY ÜLKÜ TAMER

ДЕТСКАЯ РОЛЬ ПРИ УСТАНОВЛЕНИИ НОВОГО
МИРОПОРЯДКА В ПОЭЗИИ ЮЛКЮ ТАМЕРА

Okan ÖZKARA*

ÖZ

İkinci Yeni'nin en çocuksu şairi olan Ülkü Tamer, şiirlerinde genellikle ölüm ve kaçış izlekleri üzerine yoğunlaşırken yaşamın zorluklarından kurtuluş imgesi olarak çocuğu kullanır. Arzu edilen yeni dünyanın oluşumunda saflığın, temizliğin ve işlenmemişliğin sembolü olarak bilinen çocuklar, ideal insan tipinin oluşumunda önemli bir yere sahiptir.

Şiirlerinde genel olarak kırsal yaşamı kent hayatının karşısında ideal olarak yansıtan Tamer; bireyin kalabalıklar arasında kendilik değerlerini koruyamayacağını, varlık alanını kendine özgü bir biçimde oluşturamayacağını ve bunun sonucunda oluşabilecek bunaltıya girmekten kaçınamayacağını sıklıkla işler. Dolayısıyla, çocuk imgesini sık sık kullanan Ülkü Tamer'in, şiirleri üzerine yapılan çözümleme çalışmasında; ana hedef olarak, ideali yansıtan yeni bir dünyanın oluşumunda çocukların varlık alanlarının şiirler üzerinden değerlendirilmesi belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Varoluş, Yeni Dünya, İkinci Yeni, Ülkü Tamer, Çocuk

ABSTRACT

The most childish poet of the Second New Poetic Movement, Ülkü Tamer generally focuses upon death and escape themes and uses the child image as a means of freedom from the difficulties of life. Children, mostly known as symbols of purity, cleanliness and unspoliedness, have a great role in the creation of an ideal human type in the process of establishing a desired world.

Tamer, who often proposes rural life as an ideal setting rather than the urban life in his poetry, deals with how an individual cannot retain his/her own values in the face of society, construct his/her existence on his/her own, and therefore, cannot keep him/herself from falling into despair. Accordingly, in this analytical study, which embarks on Ülkü Tamer's poetry, markedly formed through child images,

* Okt., Ardahan Üniversitesi, okanozkara@ardahan.edu.tr, okan_ozkara@windowslive.com
10.17498/kdeniz.364569

the main aim is to critically evaluate the existence domain of children in the establishment of a world reflecting the ideal.

Key Words: Existence, New World, Second New Poetry, Ülkü Tamer, Child

АННОТАЦИЯ

Юлкую Тамер, самый детский поэт т.н. второго нового поколения поэтов, который в своих стихотворениях пользуется образом ребенка, как спасением от трудностей жизни, акцентируясь на темах смерти и спасения. Дети, как символы чистоты и честности при создании желаемого нового мира, занимают важное место в формировании идеального человеческого типа.

Тамер, в своих стихах идеально отражает сельскую жизнь в целом по сравнению с городской жизнью. Она показывает, что бывает часто так, как человек не может защитить свою самооценку среди толпы, не может создать свой независимый образ и попадает в тревогу, от которого тяжело спастись. В связи с этим, при анализе стихов Юлкую Тамера, было установлено, что в них детские образы отражены как идеальные активы при формировании нового мира.

Ключевые слова: существование, новый мир, второе новое, Юлкую Тамер, ребенок.

Giriş

İnsanın duygu ve düşüncelerini şairane bir üslupla aktarabilmesini sağlayan edebi tür olan şiir, Türk edebiyatında Tanzimat dönemi sonrasında yenileşme evresine girer. Bu süreç içerisinde farklı eğilim ve toplulukların etkisi altında gelişen Türk şiiri, 1950’li yıllarda İkinci Yeni şiiriyle sınırlarını aşma eğiliminde bulunur.

“İlk okunuştta anlaşılan şiire, İkinci Yeni karşı” (Bezirci, 1996: 115) olduğu gibi, bu topluluğun şairleri, dönem şairleri arasında folklor ve şiir ayrımını en iyi yapanlardır. Özgün bir imge dünyası olan Ülkü Tamer de topluluğun diğer şairleri gibi şiirini sıradanlıktan uzak bir çerçevede tutmaya çalışır. Doğal dilin imkânlarından yararlanarak ele aldığı şiirlerinde, sözcüklerle ustaca oynayıyla yeni bir dünyanın kapılarını aralar. İmgenin “karşıt, ilgisiz veya birbirlerinden çok uzaklardaki gerçeklikleri birbirlerine yaklaştırdığı” (Paz, 1991: 84) düşünüldüğünde, Ülkü Tamer’in de özgün imge dünyasına sahip olduğunu söylemesi, imgenin “gerçeklikleri birleştirici” özelliğinden faydalanmak istemesinin ötesinde bir amaç taşımamaktadır. Bu bağlamda; sembolik özellikler taşıyan, yumuşak ve lirik bir anlatıma sahip olan sanatçı, bu şiirlerde şaşırtmaca ve humor (mizah/gülmece) öğelere yer verir. En umutsuz durumlarda dahi sürekli bir umut ışığı görme arayışında olan Tamer, bu tutumunu süssüz ve yalın bir söyleyişle; ancak imge yüklü bir dille şiirlerine yansır. Ülkü Tamer’in, şiirlerinde çocuklara sıkça yer vermesinin altında yatan sebep ise O’nun ideal gelecek

anlayışıdır. Keskin bir ironiyle örülmüş derin acıların ve beşeri trajedilerin dile getirildiği şiirleriyle ön plana çıkan şairin kurtuluş nesnelерinin başında gelen *çocuk* kavramı yeni bir dünya oluşturma arzusunun oluşturduğu *yenidoğan* olarak görüntü bulur. Gelecek neslin, kalabalıklar içerisinde gelenekçilikten uzak, kapital düzene boyun eğmeğinden korkan sanatçı; bunun önüne geçebilmek için sürekli olarak kurtuluş nesneleri / yolları aramaktadır.

Kurtuluşun öze dönüşle (metafizik anlamdan ziyade yerli ve üretime dayanan bir öz) olabileceğini savunan Tamer, çalışmada da anlaşılacağı üzere sıkça saflığın, temizliğin ve geleceğin sembolü olarak çocuklara başvurur. Şiirlerinde yeni bir geleceğin inşasıyla kurtuluşun gerçekleşebileceği düşünülürken çocukların düş dünyalarının genişliğinden yararlanır. Öyle ki çocuklar, bazen etken kurtarıcı olarak hayal güçlerinin yardımıyla geleceğe dair masumane arayışlar içine girerken bazen de ettirgen bir role bürünerek farklı kurtarıcı nesneleri harekete geçirebilir. Bu yönüyle çalışma; Ülkü Tamer'in şiirlerinden hareketle yeni bir dünyanın oluşumundaki rolüyle çocuk değerini işlemesi açısından önemlidir.

Yeni Bir Dünyanın Oluşumundaki Rolüyle Çocuk

Modern dünyanın görünen tüm eksikliklerinin ve çalkantılarının ortadan kaldırılması için toplum içerisinde bir statüsü olan her birey sürekli olarak bir uğraş içerisinde. Bireyin toplum içerisinde varlığını kanıtlandığı alana bireyin statüsü denirken, statüsünün ya da statünün günümüzde kullanıldığı anlamıyla anlamdaşı sayılan “rol” kavramı ise, “*her statüs için kalıplaşmış bir grup davranış ve bu davranışların içermekte olduğu kültür kalıplarının bütünü*” (Yörükân, 2011: 108) olarak tanımlanır. Bu felsefeyle toplum içerisinde bir yer işgal eden her bireyde olduğu gibi çocukların da kahramanlık maskesi olarak bir personası bulunur.

Çocuklar, kendi edindikleri ya da dışarıdan kendilerine biçilen kurtarıcı rolünü hayal dünyalarının uçsuz bucaksızlığı ve ideal olanı yaşama arzularıyla kolayca benimser. Arzu edilen yeni dünyanın oluşumunda saflığın, temizliğin ve işlenmemişliğin sembolü olarak bilinen çocuklar; ideal insan tipinin/ideal dünyanın oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Her çocuk, bilişsel ve duyuşsal gelişimini tamamlayıncaya kadarki dönemde olmasını istediği ve/ya olması muhtemel olaylara karşı fiziksel ya da ruhsal anlamda hazırlık içerisinde. Bunun sonucu olarak her çocuk geleceğe dair birer rol planlaması içine girer. İlerleyen dönemlerde hazırlıklı ya da hazırlıksız olarak karşılaştığı tüm sorunlarla önceden edindiği bilgi, birikim ve hayalleriyle başa çıkabileceğini düşünür. Çocukların somut ve soyut tüm varlıkları, kendince başka özellikler atfederek başka soyutlamalara yol açacak şekilde bilinçaltında kurgulaması ve eyleme dökme isteği ise onların toplumu kurtarıcı rolü edinme arzusundan kaynaklanır.

İnsanlığın ortak varoluş sahası olan dünyadaki sorunların yalnız yenidoğanlar tarafından çözülebileceğini düşünen sanatçı, bu nedenle görmek istediği yeni dünyada çocukları önemli bir yere koyar. Bunu şiirlerine yansıtarken bir takım ülkü

ve karşı değerlere yer verir. Aşağıdaki tabloda “Olumsuz Çağrışım” başlığı altında ele alınan “Karşı Değerler” ile mücadele eden “İdealleştirilen Kavramlar” (Ülkü Değerler), çalışmanın tamamında incelenen şiirler içerisinde öne çıkan unsurların kavramsal karşılığını imler:

Tablo: Olumsuz Çağrışımlar Karşısında İdealleştirilen Kavramlar

| Olumsuz Çağrışım | İdealleştirilen Kavram |
|------------------|------------------------|
| Ölüm | Çocuk |
| İlgisizlik | Melek |
| Kaybolan Kuleler | İstanbul |
| Yitim | Asya |
| Silah | Oyuncak |

Çalışmanın tamamında şiirler arasında kurulan bağlantılardan anlaşılacağı üzere “ölüm, ilgisizlik, kaybolan kuleler, yitim, silah” gibi karşı değerler ile “çocuk, melek, İstanbul, Asya, oyuncak” gibi ülkü değerlerin çatışması göze çarpar. Bu bağlamda ele alınan ilk şiirde, idealleştirilen kavramlar olarak “melekler ve çocuklar”ın karşısında olumsuz çağrışım olarak “ilgisizlik” görülür:

“Melekler ve çocuklar,
En yakın ilgisi sevincin,
Anlamadı bunu birinci Nuh,
Gelirse ikincisi eğer
Hiç yüzme bilmesin.”
(*Batar Gemisi Belki*, Y.Ü.K., s. 36)

Toplumların gelecekle için büyük umutlar atfedilen çocukların aynı zamanda sevginin ve ilginin odak noktasında bulunması gerekir. Sevgiyi, “*insanın varoluş sorununun çözüm yolu*” olarak tanımlayan Fromm, hemen arkasından “*bütün sevgi kuramlarının insan kuramıyla, insan varoluşu kuramıyla başlaması gerektiğini*” (Fromm, 1995: 16) belirtir. Şiirde sembolik bir değer olarak karşımıza çıkan “*birinci Nuh*”, bu yönüyle arkaik bir değer olarak Nuh Peygamber’e gönderme yapar gibi görünse de insanlık tarihi boyunca evrende yer alan tüm Nuhlar’a gönderme yapar.

Şiirde kurtarıcı rolüyle karşımıza çıkan Nuh ve onun döneminde yaşanan tufan, hem gün yüzüne çıkan Sümer tabletlerinde hem de ilahi kitaplarda değinildiği kadarıyla insanlığın devamlılığını sağlamakla görevlendirilir. Gilgamesh destanına ve kutsal kitaplara göre her canlı türünden birer çift ve Tanrı’ya iman edenleri gemisine alarak tufandan kurtulur. Böylece yeni bir dünyanın oluşumunda aktif rol alır; ancak Tamer’in dizelerinin kolektif boyutuna bakılırsa çocukları gemisine almayı yalnızca yakınlarını ve hayvan çiftlerini kurtaran “*Nuh*”, insanı varoluş sorunuyla baş başa bırakır. Saflığın ve temizliğin sembolü olarak görülen çocukların günahsızlığı ve henüz işlenmemişliği/kirlenmemişliği düşünüldüğünde gemiye alınmayan çocuklarla birlikte kolektif ruh da öldürülmek istenir. Burada isyankar gibi görünen bir söylemle karşımıza çıkan “*Gelirse ikincisi eğer/Hiç*

yüzme bilmesin” dizelerinden de anlaşılacağı üzere; yeni bir dünyanın oluşumunda meleklerle aynı konumda gösterilen çocukların görmezden gelindiği ikinci bir kurtarıcı istenmemektedir.

Ahmed Arif’in “*Anadolu*” isimli şiirinde yer alan Nuh’a karşı da aynı sebepten bir sitem olduğu anımsandığında Tamer’in isyan etmesinde haklı sebepleri vardır. Tamer’in yukarıda verilen dizeleri aslında “*çocuk*”un tanımını yaparken, sanatçı geleceğin asıl sahipleri olan çocuklara verilmesi gereken öneme değinir ki, çocukların dünyanın geleceğinde ne gibi roller üstlenebileceği diğer dizelerde rahatlıkla görülür. Akli ön plana alırken istemeden de olsa bireyi geleneklerden uzaklaştıran modernizmin yaygınlaştığı dünyadan nasibini alan çocuklar, Tamer’e göre milyonlarca Nuh’un arasında kalabalığın yitik ortamında boğulmaya terk edilir:

“Şimdi yalnız balıklar boğulmuyor İstanbul’da,
Şimdi çocuklar sıra olmuş giderler denize,
Ağır ağır boğulurlar, çünkü dalgalar İstanbul’a yakındır,
Görünür kayboldukları kulelerden, ağlanır anıldıkça,
Yüreklerden gemiler, kamyonlar, insanlar geçer,
Çiçek yüklü ölümler taşınır İstanbul’a.”
(*İstanbul*, Y.Ü.K., s. 39)

Yenilikçi ve gelişimci olarak bilinen modernizmin insanları boğucu ve tüketici bir tarafı da bulunur. Şiirde, çocukların boğulduğu labirentleşen bir mekân halini alan İstanbul’a *çiçek yüklü ölümlerin taşınıyor* olması, geleceğin inşa edicisi olarak görülen çocukların, kalabalık karşısında kendilerini içerisinde buldukları kaotik durumu imler. Burada da olduğu gibi bazen “*insanların daha iyi koşullarda, uygarlık içerisinde yaşamaları için tasarlanan ve modern yaşam tarzı üzerine inşa edilen kentler; bütünüyle insanların çıkarına yönelik bir görüntü çizmez*”. Bu haliyle şiirde yutucu özelliğiyle karşımıza çıkan “*deniz*”in ve şehrin karmaşıklığını/kırcılığını imleyen “*dalgalar*”ın/kalabalığın “*hâkim olduğu bu mekânda, gündelik yaşam içerisinde, kendi sesinden uzak kalan birey; yabancılaşma, yalnızlaşma sorunsallarıyla yüz yüze gelerek varoluşsal sıkıntılar*” (Geçen, 2016:257) ile yüzleşmesinin neticesinde “*çiçek yüklü ölümlerle*” anılır.

Şiirde labirentleşen bir mekân görüntüsünde karşılaşılan İstanbul, tıpkı deniz ve dalgalar gibi boğucu/yutucu özelliğiyle görüngü bulur. Şiirdeki İstanbul gibi “*karakterin imkânsızlığından ve kendini orada sıkıştırılmış duyumsamasından kaynaklanan*” (Korkmaz, 2007:403) bu tür mekânlarda insanlar ikili ilişkilerini sevgi üzerine değil; göstermelik/içten olmayan bir saygı ve menfaat üzerine kurar. Bu saygı ise yine dışa dönük, yani kandırmacadan ibarettir. Dolayısıyla, çocukların hayallerinin kentin boğucu ve yutucu kalabalığında nasıl yok edildiğinin imlendiği yukarıdaki dizeler, *geleceğe çiçek* (huzur, mutluluk, barış vs.) taşıyan çocukların çaresizliğini yansıtır.

Bireyler arası eşitliklerin kayb olduğu mekânlarda sorunların artacağı; sevinç ve hüznün göstermelik bir boyuta taşınacağı bilinir. İstanbul’un yalnız balıkları değil, çocukları da boğar hale gelmesi bundandır. Tarihin her döneminde sokakları

aşk, sevgi-saygı kokan İstanbul'un eski hüviyetini bıraktığı görülür. Çünkü modernizmin boğucu ortamından payını alan insanların yaşadığı bu tür mekânlarda ilişkiler günümüzde de “*sevgi üzerine kurulu olsaydı düzen olurdu, huzur olurdu, mutluluk olurdu. Ama aramızdaki o ilişkide saygı kılığına bürünüveren çokça art niyet var*” (Krishnamurti, 2010:39). Modernizm ile birlikte birbirinden uzaklaşan bireyler sıradan iki birey olmaktan ziyade, birinin ötekine üstünlük kurmaya çalıştığı kapitalist sistemin tuzağına düştükleri için “*yüreklerden geçen gemiler, kamyonlar, insanlar, İstanbul'a çiçek yüklü ölümler taşıyarak*” geleceğin mirasçısı ve güvencesi olan çocukları tehlikeye atar. Çocuklar üzerinden gittikçe daha da labirentleşen bir dünyasal mekânın oluşumundan korkan Tamer, bir başka şiirinde onların zayıf özelliklerine değinerek bu korkusunu tekrar belirtir:

“Çocuk kemikten atıdır ölümün,
En korkak silahı yangın,
Ahşap kuşudur ölümün.”
(*Uzak Ev*, Y.Ü.K., s. 40)

Şiirlerinde, “*modern insanın yaşadığı bunalıyı aşması için bireyin kendine dönmesi ve içindeki olumsuz değerleri yok ederek yenilerini, karşıtlarını edinmesi gerektiğini*” ifade eden Ülkü Tamer'in, “*bu doğrultuda, şiirlerinde işlediği en önemli izleklerden biri ölüm ve modern insanın yok edici koşullar altında yaşadığı yalnızlık, yabancılaşma ve bunların yarattığı bunalıdır*” (Aşkaroğlu, 2016:168). Dolayısıyla Tamer, yukarıdaki dizelerde yangını çocuklar karşısında korkak bir silah olarak betimler. Her çocuk ateşle oynamayı sever ve ondan zarar görmeyeceğini düşünür. Ateş, “*tatlıdır ve ateş işkencedir. Mutfaktır ve kıyamettir. Ocağın başında usluca oturan çocuk için bir hazdır; alevleri ile fazla yakından oynamak isteyen cezalandırır*” (Bachelard, 2007:18). Bu yönüyle oynaması için kendisine çekip fazla yaklaşınca içine alarak öldüren yangın, çocuklar için korkak bir ölüm silahıdır.

Çocuk için “*ölümün kemikten atıdır*” benzetmesinin yapılması, oluşumunu tamamlamamış, henüz olgunlaşmamış bireyi ifade eder. Dolayısıyla düş dünyasını harekete geçiren; ancak fazla yaklaşıldığında içine alarak yok eden ateşin karşısında “*ölümün ahşap kuşu*” benzetmesiyle yer alan çocukla da yine aynı erginlenmemiş bireyden bahsedilir. Ateş karşısında kolayca yanan özelliğiyle bilinen ahşap, çocuğun var olduğu evrendeki güçsüzlüğünü ve çaresizliğini imleyen bir unsur olarak karşımıza çıkar. “*Ateş*”, aslında çocukların karşısında duran ve onların varoluşunu fiziksel ve ruhsal anlamda engellemek isteyen bir kavramdır. Burada sözü edilen “*ateş*”, çocuğun gelişimini engelleyen tüm unsurların yerini alabilir. Aynı biçimde “*silah*” ve “*yangın*” da çocukların, dolayısıyla insanlığın, modernizm karşısında nasıl tükendiğini simgeler. Dolayısıyla; fiziksel ve ruhsal anlamda varoluşunu tamamlamamış olan çocuk, her ne kadar gelecek için büyük umutların yüklendiği bir varlık olsa da kendini gerçekleştirme dönemi sona erinceye kadarki süreçte ölüm karşısında kolayca kaybedecek kadar tecrübesiz ve güçsüzdür. Ölümün “*kemikten atı*” ve “*ahşap kuşu*” olması da bundandır.

Mitolojik bir unsur olarak çoğunlukla bireyin en yakın yardımcı olarak karşılaşılan at, insan hayatını kolaylaştıran bir yardımcıdır. Dünyanın her yerinde ve her dönemde tamamlayan, koruyan, yoldaşlık eden bir norm motif olarak karşılaşılan at, “*sahibinin yakın arkadaşı, zafer ortağı, en değerli varlığı sayılmıştır. Savaşta faydaları dolayısıyla kuvvet ve kudret timsali de olmuştur*” (Çoruhlu, 2011:164). Türk mitolojisinde at bazı halk hikâyelerinde de sahibiyle birlikte doğar. Hatta sahibi ölünce, arkasından gözyaşı dökten tek hayvan olarak bilinen at, bazı Türk toplumlarında da sahibiyle birlikte gömülür. Bu sebeple Tamer’in şiirlerinde önemli bir yer tutan at, kurtarıcı rolü biçilen çocuk için yakın arkadaş ve tamamlayıcı unsur olarak gösterilir:

“Bak sana silahımı veriyorum. Atına atla.
Çünkü benim hiçbir zaman silahım yok karşında,
Islak sandığını bırakacaksın, annen öyle istedi;
Üzgünüm uzayacak boyun öteki çocuklara
Ama unutma
Belki dünyalar değer bir gece yıllarına.”
(Sandık, Y.Ü.K., s. 42)

Koruyucu bir göreve sahip olduğu düşünüldüğünde, silahın çocuğa teslim edilmesi yeni bir dünyanın oluşumunda toplumun kurtarıcı rolünü üstlenmeye hazırlanan çocuğun bayrağı eline alması demektir. Burada karamsar bir dünya, silah simgesiyle çocuğa sunulurken çocuğun bu karamsarlığın içinden çıkabileceğine dair endişeleri olan sanatçı, bunun için “*çocuğun boyunun uzaması*” (fiziksel ve ruhsal anlamda gelişiminin tamamlanması) gerektiğini düşünür. Çocuğun varoluşsal açıdan kendini tamamlayabilmesi ve dünyalık sorunlarla baş edebilmesi için “*boyunun uzaması*” gereklidir. “*Ama unutma / Belki dünyalar değer bir gece yıllarına*” dizeleriyle çocuğun modern dünyada kendini gerçekleştirerek karamsar dünyada ideale ulaşmasının gerekliliğine göndermede bulunulur. Aynı zamanda annesinden ayrılmak zorunda kalan çocuk için kullanılan “*Belki dünyalar değer bir gece yıllarına*” dizesi, “*gözlerini gerilerde kalmış yitik bir cennete çevirmektense, ilerleme yolunda çaba harcamasının daha iyi olacağına çocuğu inandırmak*” (Adler, 2008:94) amacıyla söylenen bir sözdür. Bu doğrultuda koruyucu kimliğe sahip olan “*anne*”den uzaklaştırılırken kendisine verilen “*silah*” ve “*at*”, çocuğa sunulan imkân, ve zırh olarak ifade edilebilir. Aynı zamanda; ülküsünü, inandığı ölçüde gerçekleştirebilen insan için geçmişe takılıp kalmamanın gerekliliğini anlatan bu dize, bir bakıma karanlık dünyanın üzerindeki kara bulutların açılacağı gün için bir umut niteliği taşır.

Toplumcu gerçekçi bir düşünceye yakın olan İkinci Yeni şairleri ve Ülkü Tamer, dönemin evrensel sorunlarını ele alırken bu ve buna benzer simgeler yardımıyla şiirlerini kaleme alırlar. Toplumcu oldukları için de yalnızca Anadolu’ya bağımlı kalmayarak dünyanın dört bir tarafında bulunan insanların sorunlarını kendi imge dünyalarında işlerler:

“Günde altı kere geçiyorum ancak,
Gözlerim var, saçlarıma kadar duyuyorum,

Çocuklar hep boyalarla çiziyor
 En boyalı haritasını Asya'nın.
 Kuş.
 Asya.
 Asya'da hanlar.”
 (Çin Çocuk, Y.Ü.K., s. 47)

Hayal gücü, bireyde çıkmaza karşı tutulan bir ışık/açılan bir kapı olarak görülürken çocuklarda yaratıcılık faktörü üst düzeyde olduğundan onlar diğer dünyalarında evrenin sınırlayıcılıklarından uzak bir yerde ideallerini konumlandırır. Dışarıya *“ihtiyaçlar hiyerarşisi”* bağlamında daha çok bağımlı olmasına rağmen kendisini daha fazla güvende hisseden çocuklar, toplum baskısının dışında kalarak bağımsız/özgür bir düşünceyle daha rahat tasarım ve planlama yapar. Maslow bu durumu şöyle ifade eder: *“hemen her çocuk bir anlık bir dürtü ile önceden tasarlanmamış, amaçlanmamış bir şarkı, şiir, resim ya da bir oyun, dans yaratabilir”* (Maslow, 2001:147-148). Bu durum da çocuğun, aydınlık bir dünya isteğinden kaynaklanır. Çocuğun yaptığı resimde özgürlüğün sembolü olan *“kuş”*, Asya'nın, modern dünyanın içerisindeki varoluşunun simgesidir ve Asya'da yaşanan sorunları gidermek amacıyla *“Asya'nın en boyalı haritası”* çizilir. Asya insanının içe dönük hayatını *“kuş”* simgesiyle dünyaya açma arzusunda olan çocuk, *“boyalı harita”* ile o insanların sorunlarına çözüm üretme eğiliminde olduğunu gösterir. Çocukların hep boyalarla çizmesi, yine onların renkli iç dünyalarının yansımaları olarak anlaşılabilmektedirken *“Kuş-Asya-Asya'da hanlar”* ibarelerinin sıralanışı aşamalı bir çözümün planlandığını imler. Toplumcu bakış açısıyla incelendiğinde ise, Tamer Asya kıtasının deneyimlediği büyük boyutlu trajedileri de zayıf sezdirme ile okura hissettirir. Asya'nın *“en boyalı harita”* olması bir yandan bölünmüşlüğü; diğer yandan ise bölünmenin ardında yatan çekişmeleri, çıkar kavgalarını ve savaşları da betimler. Elbette ki bu çıkar çatışmalarından ve bölünüm projelerinden en fazla etkilenecek olan çocuklardır. *“Asya'da hanlar”* ifadesi çift boyutlu bir anlam dizgesine sahiptir. İlki hanların geçicilik, göçebelik, yerinden yurdundan edilmişlik gibi sosyal olguyu psikolojik boyutta imlemesi, diğeri ise *“han”* sözcüğünün feodal yapı ile birlikte düşünüldüğünde güç ve iktidarı hedefleyen feodal birimlerini çağrıştırmasıdır. Bu yüzden özgürlüğü anlatan, geleceğin de kurtuluşunu belirleyen *“kuş”* imgesi çocuklarla özdeşleşir.

Yakın gelecekteki dünyanın yeniden kurucuları olan çocukları bir başka şiirinde mekân-insan ilişkisi bağlamında ele alan sanatçı, sorunların daha şiddetli olduğu şehirlerdeki olumsuz kavramların karşısına, ülkü değer olarak adını dağdan alan bir çocuğu koyar. *“Dağ - Sokak - Köşe Başları”* ve *“Tabela - Kimlik - Ad verme”* sözcüklerinin içerisinde anlam kazanan şiir, bireyin toplumsal sorunlara çözümler üretebilmesi için öncelikle kimliğini koruyabilmesinin gerekliliğine göndermede bulunur:

“Yürü, hep yürü, durmadan yürü,
 o dağ sana adını vermişti köyde,

bu sokaklar sadece tabela sunuyor.
Yürü, boyuna yürü, gün gelir
tabelaları indirirsin köşe başlarından,
kimliğini asarsın onların yerine”
(*Çocuk ve Şehir*, Y.Ü.K., s. 203)

Doğal mekân olan “dağ” ile yapay mekân olan “şehir” yaşantısı mekân-insan ilişkisi bağlamında ele alınırken ad vermenin önemine değinmek gerekir. Halk arasında kişiler çocuklarına isim verirken genellikle onurlandırıcı ve yüceltici sözler kullanırlar. Şiirde de çocuğa verilen ismin yüce bir varlığı sembolize eden dağdan alması bu yüzdendir. Çocuğa “Yürü, hep yürü, durmadan yürü” telkininde bulunan Tamer, içerisinde yaşanılan toplumun ancak genel bir ifadenin tasviri olan çocuğun amansız uğraşıyla istenilen yaşam alanına dönüşeceğine işaret eder. Aynı zamanda dağ doğallığı, tabela ise insan ürünü olan yapaylığı ve şekillenmeyi ifade eder. Dağ, olağandır ve kültürel değil, doğaldır. Tabela ise bir düzenin, biçimin ve zayıf sezdirim olarak da insanlara uymaları için konulan kuralların imidir. İki unsurdan birincisi çocukların doğallığını, ikincisi ise yetişkinlerin yapaylığını ve itaatkar doğasını yansıtır. “Tabelaların indirilmesi” kültürel ve insan yapımı olanın değişkenliğine, geçiciliğe işaret ederken, Tamer öneri olarak tabela yerine adını dağdan elde eden kişinin doğal kimliğini asmasını sunar. Düzenin kurallarının yıkılması, değişimin gerekliliği ve daha doğal bir yeni dünyanın kurulması kimlik, dağ, tabela gibi simgelerle önerilmektedir.

Toplumsal bir kurtarıcı rolü üstlenen çocuğun “köşe başlarından tabelaları indirerek yerine kendi ismini yazması” da bir statü olarak kahramanlığın/kendini gerçekleştirmenin/tanınmanın sonucudur. Modern dünyada değişen/değiştirilen kültürle birlikte gerçekleştirilmeye çalışılan kimlik inşası, kültür emperyalizminin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu sorun günümüzde, “yeni bir teknolojinin (örneğin, uydu yayınlarının) önceden verili bir nesnelere, ulusal (ya da kültürel) kimlikler üzerindeki potansiyel etkisiyle” (Morley-Robins, 2011:71) ortaya çıkar. Toplumsal bir kurtarıcı rolü üstlenen çocuğun “köşe başlarından tabelaları indirerek yerine kendi ismini yazması”, kültürel emperyalizme bağlı olarak ortaya çıkan ve bireye dayatılan kimlik inşasının önüne geçme isteğinden ibarettir. Öyle ki kimliğini doğadan edinen çocuk, modern dünyanın dayattığı kalıpları kırarak yine kendisiyle birlikte ideal dünyayı şekillendirmelidir. Bu yönüyle kurtarıcı bir rol verilen çocuk bazen de “iri adamın mağaralarından” (modern dünyanın beton duvarlarının arasından) özünü kurtarma arzusundaadır:

“- Taştan bir asker yaptım
kurtarsın diye babamı,
sonra boyadım onu
yağmurla.
Asker, dağları aş bu gece,
o iri adamın mağarasına git,
köşede duran babamı getir.”
(*Oyuncaklar: Taştan Asker*, Y.Ü.K., s. 226)

Hayal dünyalarının zenginliğiyle bilinen çocuklar ilk ruhsal gelişim evreleri tamamlanıncaya kadar gördükleri tüm somut varlıklara soyut anlamlar ve nitelikler yükleyebilme kabiliyetine sahiptir. Her insanın olduğu gibi, her çocuğun da “kendine özgü bir ben’i ve dünyası” (Gasset, 2011:135) vardır. Bu yaşamı kendince kurgulayan çocuk, kendisine ait olmayan ve kendisinin içinde yer almadığı dünyaya girerek, orada yer edinmek ister. Çünkü “kişioğlunun dünyada kendine bir ‘yer edinme’ çabası, onun insanlaşmasının en önemli etkinliğidir. Hayvan, daima çevreye tutuklu kalırken, insan çevreden kendine bir dünya kurar ve orada kendini yaşar. Bu durum, bir bakıma insanın ontolojik anlamdaki kendilik sınırlarını keşfetme ve ‘dünyadaki yeri’ni belirleme etkinliğidir” (Korkmaz, 2005:140). Oyuncaklar, çocukların bilinçaltındaki uyarıcıları harekete geçirir. Bir çocuğun zihinsel faktörlerden uzak, yalnızca verilen emri yerine getirmek üzere en dayanıklı varlık olarak gördüğü “taştan” bir asker yaparak, bu askeri hayal dünyasında dağlar ötesinde iri bir adamın mağarasında esir olan babasını kurtarması için göndermesi küçük yaşlarda kurtarıcı bir rol üstlenen çocuğun kişisel tasviri gibi görünse de “taştan asker, baba, yağmurla boyama, dağları aş bu gece, iri adam, mağara” ibarelerine dikkat etmek gerekir. Öyle ki bu ibarelerin oluşturduğu tüm parçalar birleştirildiğinde şiirin aslında kaybedilen öz’ü yansıttığı anlaşılır.

Gücü ifade eden taş motifinin savunan bir değer olarak gösterilen askerin zırhını imler. Burada yağmurla yıkanan asker, arınmışlığı ifade eder ki, kurtarılmak istenen değer olarak ifade edilen “baba”; geçmiş/öz’ü imler. Öz’ün kurtarılacağı mekân olarak karşılaşılan “mağara” motifi ise; bireyin tinsel doğumunu sembolize eden ana rahmiyle, balinanın karnıyla ya da Yusuf’un düştüğü kuyuyla kıyaslanabilir. Dolayısıyla yine kaotik bir durumdan kurtuluşun geçmişle/öz’le elde edilebileceğinin tezahürü olarak anlam bulan bu dizeler, arzu edilene ulaşmada karşılaşılan engelleri ise “dağ” motifi ile sunar. Burada, “İri adam” olarak gösterilen modern dünyanın elinden öz’ünü kurtarmak isteyen çocuk; bir başka şiirde yeni dünyanın oluşumunda daha geniş bir düş dünyasıyla karşımıza çıkar:

“Havada bir topacın kırbacı saklı,

bütün fırladıkları döndürüyor.

-Benim fırladığım büyüyecek,

kasabadaki değirmen gibi olacak,

hepimize buğdaylar öğütecek.”

(Oyuncaklar: Fırlıdak, Y.Ü.K., s. 227)

Geleceğe dair umutların ve ideallerin taşıyıcısı olan dizelerde; havada kırbacı saklı bir topacın bütün fırladıkları döndürmesi, her şeyi yönlendiren erişken bir gücü ifade eder. Burada Tanrısal bir özellik olarak karşılaşılan etken unsur, “Benim fırladığım büyüyecek/kasabadaki değirmen gibi olacak/hepimize buğdaylar öğütecek” dizeleriyle çocuğa yüklenir. Gerekli şartların olgunlaşması/imekân olarak karşılaşılan fırladığın, değirmen gibi olarak herkese buğdaylar öğütmesi yaşamsal sorunların üstesinden gelebilmeye gönderme yapar. Dizelerde yer verilen “topaç”, dünyayı da imleyebilir ki çocuk yine insanların refah içinde yaşayabileceği yeni bir dünyanın kuruculuğu görevini üstlenir.

Şiirlerinde genel olarak kırsal yaşamı kent hayatının karşısında ideal olarak yansıtan Tamer; bireyin kalabalıklar arasında kendilik değerlerini koruyamayacağını, varlık alanını oluşturamayacağını ve bunun neticesinde oluşabilecek bunaltı durumuyla kaybolacağını imler. Bu dizelerde de kurtarıcı öznenin ve yardımcı unsur olan kurtarıcı nesnenin “kasaba”da yer alması yine “*tabela şehirlerinden*” uzak durulması gerektiğine işaret eder.

SONUÇ

İkinci Yeni şiir hareketi Türk edebiyatı içerisinde varlığını gösterdiği ilk günlerden beri toplumsal konulara değinmemesiyle eleştirilir; ancak çalışmadan anlaşılacağı üzere, hareket mensupları şiirlerini yazarken sanatın tüm imkânlarından yararlanırken toplumu da genel anlamda incelemiş ve eleştirmişlerdir. Bu doğrultuda Ülkü Tamer’in yalnızca çocukları ele alan şiirleri de gösterir ki o dönem sanatçıları da Tanzimat’tan beri devam eden yenilenme ve ideal olanı yakalama arzusunu toplumcu gerçekçi kimlikleriyle yakalamak istemektedirler.

Çalışmada; yeni ve ideal bir dünyanın oluşumunda çocuğun öneminin anlam bulduğu şiirler, İkinci Yeni şiir hareketi içerisinde Ülkü Tamer’in en çocuksu şair olduğunu gösterir. Bu bağlamda; Sanatçı, şiirlerinde geleceğin kurtarıcısı olarak gördüğü çocuklara sıkça değinir. Toplumdan kopuk olmadığını da göstergesi sayılan bu şiirlerin inşasında sosyoloji ve felsefe gibi diğer kuramlardan da yararlanabilecek kadar bir bilgi birikimine sahip olduğu anlaşılan Tamer’in, şiirlerinin psikanalitik yöntemlerden yararlanmadan incelenemeyeceği de açıktır.

Kişisel çıkarları neticesinde topluma yön verme arzusunda olan kalabalık toplumlar arasında kaybolmaya ve unutulmaya yüz tutan çocukların kimlik karmaşası yaşamadan hayal güçleri yardımıyla ideal olanı oluşturabileceklerini kanıtlanmaya çalışılır. Dolayısıyla; çocukları bir umut ışığı olarak gören Tamer, onlarla yeterince ilgilenmeyen toplumların, gelecekte karanlıklara hapsolacağını farkındadır. Bu yönüyle, geleceğe yönelik bir kurtuluş reçetesi olarak sunduğu şiirler, kaotik bir boşluk içerisinde gördüğü topluma yönelik temenniler ve yol gösterimler de sunar.

KAYNAKÇA

ADLER, Alfred. (2008). *Yaşamsal Sorunlar* (Çev. Kâmuran Şipal). İstanbul: Say Yayınları.

AŞKAROĞLU, Vedi. (2016). *İkinci Yeni/Aykırı Sözsözler*. Ankara: Kültür Ajans Yayınları.

BACHELARD, Gaston. (2007). *Ateşin Tin Çözümlemesi* (Çev. Nail Bezel). İstanbul: Öteki Yayınevi.

BEZİRCİ, Asım. (1996). *İkinci Yeni Olayı*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

ÇORUHLU, Yaşar. (2011). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.

- FROMM, Erich. (1995). *Sevme Sanatı* (Çev. Yurdanur Salman). İstanbul: Payel Yayınları.
- GASSET, Jose Ortega Y. (1995). *Sevgi Üstüne* (Çev. Yurdanur Salman). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- GEÇEN, Sevda. (2016). “Ülkü Tamer Şiirlerinde Labirent Bir Mekân Olarak Kent”. C. 5, S. 2, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*.
- KORKMAZ, Ramazan. (2007). “Romanda Mekânın Poetiği”. Ankara: *Edebiyat ve Dil Yazıları/Mustafa İsen’e Armağan*.
- _____, _____. (2005). “Yurtsuzluk İtkisi ve Anayurt Otelı”. S. 20, İstanbul: *İlmi Araştırmalar*.
- KRISHNAMURTI, Jiddu. (2010). *İlk ve Son Özgürlük* (Çev. Ayşegül Korkmaz). İstanbul: Omega Yayınları.
- MASLOW, Abraham. (2001). *İnsan Olmanın Psikolojisi* (Çev. Okhan Gündüz). İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.
- MORLEY, David – ROBINS, Kevin. (2011). *Kimlik Mekânları* (Çev. Emrehan Zeybekoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ÖZKARA, Okan. (2014). *Ülkü Tamer’in Şiirlerinde İzleksel Yapı* (Dan. Prof. Dr. Ramazan Korkmaz), Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ardahan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- PAZ, Octavio. (1991). *Yay ve Lir- I/Şiir Nedir?* (Çev. Ömer Saruhanlıoğlu). İstanbul: Armoni Yayıncılık.
- YÖRÜKÂN, Turhan. (2011). *Alfred Adler/Sosyal Roller ve Kişilik*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

**HALİDE EDİB ADIVAR'IN ROMANLARINDA SOSYAL BİR
MESELE OLARAK DİN / İSLAM**

**RELIGION / ISLAM AS A SOCIAL ISSUE IN HALİDE EDİP
ADIVAR'S NOVELS**

**ИСЛАМ /РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ВОПРОС В РОМАНАХ
ХАЛИДЕ ЭДИБ АДЫВАРА**

Ramis KARABULUT*

ÖZ

Bu çalışmada Halide Edib Adıvar (1882-1964)'ın romanlarında nasıl bir “din” anlayışı ortaya koyduğu veya toplumsal ve kültürel hayat içinde “din”e karşı nasıl bir yaklaşım içinde bulunduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Bilindiği gibi Türk toplumu, Tanzimat (1939)'tan sonra hemen her alanda Batılılaşma çabası içine girmiş ve bu durum günümüze kadar da devam etmiştir. Bu süreç içerisinde bütün Avrupaileşme ve modernleşme çabaları maddî ve manevî pek çok değişikliği ve tartışmaları beraberinde getirmiştir. Başta aydın kesim olmak üzere, toplumun hemen her tabakasında Doğu ile Batı'nın değerler dünyası çatışmalarına sebep olmuştur. Bu çatışmaların odağı daima din-modernizm çatışması olduğu bilinen bir gerçektir. Özellikle Tanzimat'la birlikte genel olarak Batılılaşma serüvenimiz üzerine düşünen ve yazan aydınlar, modernleşme ihtiyacı ile dinî kural ve kurumlar karşısında nasıl bir tutum içinde olunması gerektiğine dair farklı yaklaşımlar ve fikirler içinde olmuşlardır. Bu süreç içinde ortaya konulan birçok edebî eserin ana teminin “Doğu – Batı” çatışması olduğu malumdur. Bir aydın ve sanatçı olarak Halide Edib Adıvar da II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde çeşitli ideolojik, toplumsal, kültürel değişim ve tartışmaların içinde eserleriyle yer alan sanatçılardandır. Halide Edib'in romanlarında, Batılılaşan ve sürekli değişen Türk toplumunda “din” millî kimliği oluşturan ve koruyan önemli bir işleve sahiptir. Ancak bu din anlayışı, her insanı kucaklayan, laik, sevgiye ve akla dayanan yönleriyle “heterodoks” anlayışa yakın duran özgün bir yorum olarak karşımıza çıkar.

Anahtar Kelimeler: Batılılaşma, Doğu-Batı Çatışması, din, Halide Edib ADIVAR

* Yrd. Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üni. FEF Türk Dili ve Edebiyatı Öğr. Üyesi,
rkarabulut611@hotmail.com
10.17498/kdeniz.349163

ABSTRACT

In this study, we try to find out that what kind of understanding and approach towards “religion” Halide Edib Adivar (1882-1964) put forward in her novels. As known, with the Rescript of Gülhane, Turkish society went into the effort of westernization in almost all areas of life and this effort has continued until today. In this process, all attempts for westernization and modernization brought about many changes and discussions, both material and spiritual. The values of the East and the West have caused conflicts in almost every segment of the society, especially among the intellectuals. The core of these conflicts is always known to be a conflict between religion and modernism. Intellectuals who think and write about our westernization process in general, especially with the Rescript of Gülhane, have come up with different approaches and ideas about the need for modernization and the attitude towards religious rules and institutions. It is well known that the main theme of many literary works produced in this process is the “East-West” conflict. As an intellectual and artist Halide Edib Adivar is among the ones who are involved in various ideological, social, cultural changes and discussions during the Second Constitutional Period and Republican Period. In Halide Edib’s novels, “religion” has an important role in forming and preserving our national identity in the period of westernization and constant change of Turkish society. However, this understanding of religion comes out as a unique interpretation that is close to the “heterodox” understanding with its secular, loving, and reasoning orientations embracing every human being.

Key Words: Westernization, East-West Conflict, Religion, Halide Edib ADIVAR

АННОТАЦИЯ

В статье попытались установить как воспринимается обществом религия и как относится оно к нему по романам Халиде Эдиб Адывар (1882-1964). Как известно, турецкое общество после Танзимата (1839) почти во всех сферах своей жизни начал европеизацию и этот процесс продолжается по сей день. Этот процесс привлёк за собой очень много перемен в материальной и духовной жизни общества и обсуждения. Во главе с интеллигенцией во всех слоях общества начались конфликты по поводу западных и восточных ценностей. Оно стало фокусироваться на конфликт между религией и модернизмом. Наряду с танзиматом турецкие деятели, которые думали и писали о насаждении в нашем обществе западных норм и идеалов, высказывали своё мнение о нуждах в модернизации и в процессе этого о позициях религиозных правил и институтов. Известно, что основной темой многих литературных произведений, созданных в течении этого процесса, является противостояние между востоком и Западом. Халиде Эдиб Адывар, как интеллектуал и искусствовед эпохи второй конституции и республиканского периода, своими произведениями участвовал в различных идеологических, социальных, культурных изменениях и дискуссиях. В

романах Халиде Эдиба, постоянно меняющемся и стоящем на пути насаждении западных норм и идеалов и турецком обществе, религия имеет важную функцию, которая составляет и защищает национальную идентичность. Однако, такое понимание религии является как уникальная интерпретация, близкая к «неортодоксальному» пониманию с его светскими, любящими и рассудительными ориентациями, охватывающий каждого индивида.

Ключевые слова: насаждение западных норм и идеалорелигия, в, конфликт между западом и востоком, Халиде Эдиб Адывар.

Giriş

18. Yüzyıl'da gerileme ve sonraki yüzyılda dağılma dönemine giren Osmanlı İmparatorluğu, devam eden çöküşü engellemek için yüzünü Batı'ya çevirerek birtakım yenilik faaliyetlerine girişmiştir. Başta askerî ve ekonomik alanlarda görülen bu faaliyetler ilerleyen dönemde, özellikle Batı'nın üstünlüğünün resmen kabul edildiği ve medeniyet değişimi anlamına gelen Tanzimat Fermanı (3 Kasım 1839) ile önce devlet yapısına, sonra siyasî ve sosyal hayata sıçrayarak kültür hayatımızı derinden etkilemiştir. Batılılaşmanın resmî başlangıcı kabul edilen Tanzimat'tan sonra I. ve II. Meşrutiyet, I. Dünya Savaşı, Kurtuluş Savaşı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması, inkılâplar, II. Dünya Savaşı, çok partili hayata geçiş gibi önemli siyasî ve sosyal vakalar Türk toplumunda büyük değişimler yaratmıştır. Tüm bu olaylara sebep - sonuç ilişkisi kurarak yüzeysel bir dikkatle bakıldığında bile yaşanan olaylar ve değişimlerin başta Türk aydınına olmak üzere toplumun genelinde bir değerler çatışmasına yol açtığı görülür. Bu değerler çatışmasından toplumsal bir kurum olan “din” de nasibini almıştır. Bu bakımdan Türkiye'nin Tanzimat'la başlayan Batılılaşma serüveni üzerine kafa yoran ve yazılarıyla fikirlerini beyan eden pek çok Türk aydını ve sanatçısı “din” meselesi için de çeşitli fikirler ortaya atmıştır. Bunlar arasında Halide Edib, romanlarında genel anlamda Doğu - Batı çatışması yaşayan Türk toplumunun panoramasını, özelde ise bazı romanlarında daha çok inkılâplar etrafında din meselesini gündeme getirmiştir.

Doğu'nun ve Batı'nın değerler dünyasına vakıf olan Halide Edib, ülke sorunlarıyla yakından ilgilenmiş ve bu sorunları romanlarında kendi kültür birikimi ve dünya görüşüne göre yorumlamıştır. Otobiyografik izler taşıyan kimi romanlarında, yarattığı ideal kadın tipleriyle tanınan yazarımızın, ilk romanlarından itibaren gittikçe toplumsal meselelere eğildiği görülür. Bu bakımdan “*Halide Edib, Batılılaşmanın yanlış anlaşılması, eğitim, din, devlet yönetimi; savaş yıllarında, yeni yönetime geçişlerde görülen ahlâk çöküntüsü, aile yapısındaki sarsıntılar gibi, yaşadığı, gözlemlediği, ilgilendiği sorunları, romanlarında okuyucularına duyurmuştur* (Önertoy, 2011: 38).”

Türk tarihinin önemli dönemeçlerinde çeşitli görevler yapmakla birlikte toplumu iyi gözlemleyen, dün ve bugün perspektifine sahip olan Halide Edib'in "devir romanları" olarak okunabilecek romanlarında “din” meselesi, değindiği

toplumsal meseleler arasında önemli bir yere sahiptir. Onun, din meselesini çeşitli romanlarında gündeme getirip ele almasındaki temel sebep belki de kendi hayatıdır. “Çok küçük yaşta annesini kaybeden Halide Edib, babasının arka arkaya birkaç kadınla birden evlenmesi dolayısıyla, hem babasının hem de anneannesinin evinde yaşamak zorunda kalmıştır (Enginün, 2007:29).” Bu durum yazarın, kendisini idrak etmeye başladığı dönemde Batı ve Doğu’yu eşzamanlı görüp öğrenmesine ve sindirmesine sebep olur. Çünkü, bu iki ev arasında gelgitler yaşayan yazar, babasının evinde İngiliz, anneannesinin evinde ise Müslüman bir Türk’ün terbiyesini almaya başlamıştır. Bu iki farklı tesir, ilerleyen yıllarda da devam eder. Amerikan Kız Koleji yıllarından sonra gerek savaş yılları gerekse de Avrupa’da bulunduğu dönemlerde Batı dünyasını idrak etmekle birlikte, içinden çıktığı milletin değerler sistemini de yaşayarak öğrenmiş ve düşünce dünyasında bir senteze ulaşmaya çalışmıştır. Romanlarında rahatlıkla görebildiğimiz bu sentezde Halide Edib, yakından tanıdığı maddeci Batı’nın olduğu gibi taklit edilmesine karşıdır. Gençlik döneminde hayran olduğu Batı’nın Millî Mücadele Dönemi’nde (1919-1922) masum olmadığını gördüğü için, Türk toplumunun değerlerini ihmal etmeden değişmeyi daha doğru bulur. Bu yönüyle Halide Edib’in iki farklı dünyayı gördükten sonra ulaştığı sentezde, geleneklerine bağlı hatta yer yer muhafazakâr olduğunu ve sahip çıkmamız gereken değerlerimizin başına “din”i koyduğunu, ancak bu dinin tüm insanlığı kucaklayan bir sevgiye, müsamahaya dayandığını söyleyebiliriz. Ancak bu din anlayışı sadece bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda yerliliğin ve milliliğin de önemli bir unsuru olarak ele alınır. Nitekim yazarın bu özelliği, romanlarında kendisini gösterir. Bu sebeple, Halide Edib’in roman kişileri üzerinden ele aldığı "din meselesi" (İslam) bu çalışmada, kronolojik sıra bozulmadan incelenmiştir:¹

Raik'in Annesi (1908): İdeal Müslüman Türk Kadını

Eser, Siret’in ahlâkını giyimi kadar kötü bulduğu Necibe ile evlenmesi söz konusu olunca Heybeliada’ya kaçması ve orada Rauf Bey’le mutsuz bir evlilik hayatı geçiren Refika’ya karşı duyduğu aşkın anlatıldığı bir romadır. Siret, eserin kahraman anlatıcısıdır. O, kadınlar arasında Fransız taklitçiliğinin yaygın olduğu bir dönemde millî değerlere sahip, taklitten uzak olan Müslüman Türk kadını arzular. Romanın daha ilk sayfalarında Çamlımanı’na doğru yürüyüş yaparken gördüğü Fransız taklitçisi kadınlar Siret’te tiksinti uyandırır. Onlardan hareketle nasıl bir kadın istediğini şöyle bir iç konuşmayla anlatır:

“Bakınız ben nasıl bir kadın isterim. Dil isterse bilsin, hattâ iki, üç; fakat hiçbir zaman Beyoğlu’nda Fransızca pazarlık etmesin. Fransız kadınlarını taklit edeceğim, diye sahte gülüşler, garip el oğuşturmaları, baş sallamaları, sıçrayarak, hoplayarak yürümeler yapmasın. Her lüzumsuz şeye Fransızca hayret etmesin. Babasını görünce “oh! mon diyo” demesin, Tanrı’ya inansın, arasına camiye gitsin. Bizim yüksek, kül renkli, loş kubbelerde inleyerek sesi yansıtan yakarışların, göz

¹ Bu çalışmada yazarın romanlarındaki din anlayışı sadece İslam dini açısından ele alınmıştır. Romanlarında rastlanılan diğer din ve inançlarla ilgili yaklaşımlar üzerinde durulmamıştır.

kamaştırıcı bir düzenle, o kubbe altında yere sürünen alınların çıkardığı sesin şiir ve ululuğunu ruhça duyabilecek, bu ulu ibadetin iç korkusu ile ruhu titreyen bir kadın, sonra bütün bu duygularını çocuklarına aşılatacak bir kadın olsun (Raik'in Annesi 1982: 139)."

Dönemin panoramasını vermesi yönünden önemli olan bu cümlelerde, okurun karşısına iki tip kadın çıkar: Modanın rüzgarına kapılmış dejenere Türk kadını (Necibe) ile eğitilmiş, inançlı Müslüman Türk kadını (Refika). Yazar, bu iki kadın tipinden birincisini eleştirip reddederken, ikinci tip kadını savunur. Bu ikinci tip kadın eğitilmiş, camiye giden, gönlü imanla dolu bir annedir. Bu bakımdan, savunulan ve özlenen bu kadın tipinin en önemli özelliği "din" duygusuna sahip olmasıdır. Böylece Halide Edib, bir taraftan yanlış batılılaşmayla kendi değerlerinden uzaklaşan toplumda, tekrardan millî kimliği bulup korumada "din" in ve dindar kadının önemini vurgulamaktadır.

Seviye Talip (1910): Geleneğin Direnç Çizgisi "Din"

Yazarın "*Raik'in Annesi*" romanından sonra kaleme aldığı bu romanda din, yeniliğe karşı direnen geleneğin önemli bir unsuru olmakla birlikte, manevî havasıyla ruhları ısıtan bir değer olarak okuyucunun karşısına çıkar. Bu romanda din, günlük hayatın bir ögesi olarak âdeta bir dekor hâlinde yer almaktadır.

İngiltere'de felsefe öğrenimi gördükten sonra II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte (1908) yurda dönen Fahir, eşi Macide'nin değişen şartlara uyum sağlamasını ve yeni tip "hürriyet kadını" olmasını ister. Oysa Macide, yazarın diğer romanlarında sağlam Türk kadınının ilk örneği olan annesinin evinde, geleneğe bağlı olarak yetiştirilmiş bir Müslüman Türk kadınıdır (Enginün, 2007: 99). Bu sebeple, Fahir'in gelmesinden iki ay sonra Numan'ın karşısına çıkmayı Türk ve Müslüman âdet ve inanışlarına aykırı bulur:

"- Bak sana söyleyeyim, Fahir! Ben Türk kızıyım. Senin gibi İngiltere'de bulunmadım. Frenk karıları gibi öyle açık saçık yabancı erkeklerin yanına çıkamam (Adıvar, 1973/a: 21)."

"- ... Ben Türk kızıyım, Müslüman kızıyım (Adıvar, 1973/a: 21)."

Bu sözler, geleneğin içinde "din" in ehemmiyetini gösterir. Zira, Macide'nin yeniliğe karşı direnç göstererek Numan'ın karşısına çıkmayı istememesi, geleneğin halktan gelen ataerkil bir din anlayışının kadını kapatmasıyla ilgilidir. Ancak, Halide Edib'in bu durumu savunduğuna dair bir iz yoktur.

Eserde "din" in toplumdaki yerini gösteren diğer bölüm, eserin "sonuç" bölümüdür. Bu bölümde şehitler adına mevlit düzenlenmektedir ve Halide Edib burada mevlidin düzenlendiği camiye, camiye dolduran cemaate son derece saygılı ve hürmetkâr bir üslup kullanır:

"Camiin kursunî kubbelerinden altın ışıklar kayıp ibadetçilerin huşûla eğilen başlarını yakıyor. Ulu, ahenkli bir ses, camiin sade duvarlarında akisler yaparak, derin bir ibadet hissi ile mahzun ve başı eğik bir kendinden geçişle dinleyenlerin ruhlarını ıslatıyor. Hıçkırın çocuklar, mendilleri ağızlarında, inleyen kadınlar var."

Hürriyet şehitlerinin ruhuna mevlüt okunuyor. Köşeleri boş kalmış evler, eşyalarını kaybetmiş kadınlar, orada, dinin ululuğundan, esirliğinden birer damla teselli ve sabır dileniyorlar... (Adıvar 1973/a: 128)."

Macide'nin de katıldığı bu mevlit ayininde cami - cemaat bütünleşmesi vardır ve din, herkes için bir sığınak ve teselli kaynağıdır. Bu mevlit sahnesi Halide Edib'in Vurun Kahpeye ve Sinekli Bakkal romanlarında görülen mevlit ayinine duyduğu hayranlığın ilk örneğidir.

Handan (1912): Müsamahalı Din Anlayışının İlk Örneği

Halide Edib'in mektup tekniğiyle yazdığı bu roman, Handan adlı kadının bahtsız evliliği ve Refik Cemal'le yaşadığı buhranlı yasak aşkı konu edinir. Romanda, "Doğu-Batı çatışması" etrafında din önemli bir yer tutar. Hatta, yazarın önceki romanlarına kıyasla ilk defa bu romanında dinin, din eğitiminin sorgulandığını söyleyebiliriz. Zira önceki romanlarında sadece millî bir değer olarak görülen din, yaşanan hayatın bir cephesi olarak görülürken, ilk defa Handan'da, toplumda öğretilen bir değer olarak arzu edilen ve reddedilen yönleriyle ele alınır.

Başta, roman kahramanlarının mektuplaşmalarından tanıdığımız Handan, çocuk yaşta "sakallı, sakalsız, sarıklı Kuran ve Arabî hocalarından (Adıvar 2017/a: 47)" dersler almıştır. Bu derslerin yanı sıra, çevrenin tesiriyle de Handan'da bir din algısı oluşmaya başlar. Handan'ın çocukken tanıdığı Allah, insanoğlunu daima cezalandıran, ona işkenceler eden, merhametsiz bir yaratıcıdır. Allah'ın böylesine acımasız olması, Cehennem'de yanacak olan milyonlarca insanı düşünen Handan'ın gecelerini kâbusa çevirir ve Handan, onlar için durmadan dua edip ağlar. Daha sonra Selim Bey'in temsil ettiği din algısıyla huzura kavuşan Handan, çocukluğunda korkulan nesne olarak tanıdığı bu din ve Allah algısına rağmen içinde, Allah'ın her şeye gücü yeten bir kudrete sahip olduğuna dair inancını korumaktadır. Bu inançla erken kaybettiği annesini bu kudretli yaratıcının dirilteceğine inanır:

"Onun dinden bahsedişini pek severim. Onun inandığı Allah hiç de benim çocukluğumda söyledikleri gibi bu kadar çok ceza eden mabuda benzemez. Çocukluğumda tasavvur ettiğim Allah, kadir-i mutlak surette günahları, sevapları tartardı, müthiş olan adaletine hiç de merhamet karıştırmazdı. En küçük yaramazlıkları bile görünmez bir gözün gözetlediğini ve bellediğini hissedirdim. Çocukluğumun bütün neşesini kaçırın bu kudrette korkunç ezeli bir güzellik vardı. Bununla beraber yine içimde bir şey, bu insanları ve dünyaları yaratan kudrette bütün kendi tabii kanunlarını ve hatta bizim fani dualarımızla değiştirecek bir şey olduğuna kani idim. İşte bu küçük kanaatle senelerce annemin dirileceğini bekledim, pek çok bekledim. (Adıvar 2017/a: 51)."

Handan'daki bu korku ve dine karşı olumsuz algı, ilerleyen zamanlarda Nazım'ın amcası olan Selim Bey'in temsil ettiği arzu edilen din algısıyla yıkılır. Nitekim Handan, Selim Bey'in daveti üzerine onun evine misafir olur ve ondan görüp öğrendikleriyle yazarın arzu ettiği "din"le tanışır. Handan'ın Selim Bey'de gördüğü arzu edilen din algısı ve eğitiminde Allah'ın umacı gibi duran bir tarafı yoktur. Onun, Selim Bey'de tanıdığı Allah, kudrete sahip olmakla birlikte daima

ruha yakın duran, onu aydınlatan halaskâr bir yaratıcıdır. Bu durum, Handan'da çocukluğundan gelen ve korkulan bir yüce varlık olan Allah algısını değiştirir.

“Fakat Selim Bey'in tasavvur ettiği Allah, hiç böyle müthiş değilmiş. Benim eski hayalimdeki kadar kudret sahibi fakat namütenahi surette ruha yakın; insanların, eşyanın ensacında mevcut; ruhun karanlık ve çirkin boşluklarına kadar her şeyi dolduran halaskâr ve lütuflukâr bir muhabbet ruhu (Adıvar 2017/a: 52).”

Handan, Selim Bey'in evinde misafir olduğu zamanlar, ondan duyup öğrendiği ve “vahdet-i vücüt” felsefesini hatırlatan bu din ve Allah anlayışı ile herkesi kucaklayan bir insan hâline dönüşür. Artık Handan'daki din algısında öncesi ve sonrası vardır. O, artık İslam'ın gerçek yönüyle karşılaştığına inanmaktadır:

“İşte İslamiyet, Selim Bey'in İslamiyet'i. Kimseyi cennetten kovmuyor. Kimseye, ama kimseye işkence etmiyor. Onlarca gecelerim cehenneme gidecek milyonca insanların işkencesi ve hayaliyle nasıl karanlık bir sıra azap kâbusu olmuştu. Ne kadar yanmış, ağlamıştım. Hatta çok zaman namaz kılarken Allah'a beni başkaları yerine ebediyen yaksın da onları kurtarsın diye yalvarmıştım. Şimdi Selim Bey'i dinlerken bütün insaniyete kapısını açan bir dine mensubiyet hissi geliyor. Hepsi günahkârlar ve sefiller, hepsi, hepsi yanmaktan kurtulacak ne güzel, ne samedanî bir şükranla doluyum (Adıvar, 2017/a: 52).”

Handan'ın şükran duyduğu bu din anlayışı, son derece müsamahalı, tüm insanlığı kucaklayan evrensel bir din anlayışıdır. Bu bakımdan Selim Bey ve onun temsil ettiği din anlayışı *Vurun Kahpeye*'deki Mevlvî dedesi ile *Sinekli Bakkal* romanındaki Vehbi Dede'nin ilk örneğidir (Enginün, 2007/: 231). Diğer taraftan Handan'daki kötü din algısının temsilcileri, bu romanlardaki Hacı Fettah Efendi ile Hacı İlhami Efendi'dir. Birbirine böylesine zıt iki farklı din algısı Halide Edib'in çocukluğundan kaynaklanmaktadır:

“Çocukluğunda, dinin korkutucu taraflarından bahseden bir kitap okuduğunu, konuşmalar dinlediğini, ancak Eyüp Sultan'a anneannesi ile gittiği zaman, cami ziyaretlerinde, mevlidlerde içini sonsuz bir iyilik ve sükûnetin kapladığını ve ancak bu şekilde dinin korkutucu cephesini unuttuğunu hatıralarında sık sık tekrarlayan Halide Edib, burada şahsi tecrübesini Handan'a yüklemektedir (Enginün, 2007/a: 113).”

Yeni Turan (1912): Hoşgörülü Bir Din Arzusu

Yazarın, Handan romanıyla aynı yıl (1912) tefrika edilen Yeni Turan romanı, dönemin iki önemli partisi olan Yeni Osmanlılar ile Yeni Turan arasındaki çatışmayı anlatır. *“1932 Türkiye'sinin politik ve sosyal gelişmesini tasavvur eden (Enginün, 2007: 123)”* bu romanda din, iki partinin halka karşı söylemi olarak önemli bir yer tutar. Hamdi Paşa'nın liderlik ettiği Yeni Osmanlılar ile gerek memlekete hizmetleriyle gerekse de maddî, manevî millî değerlere önem vermesiyle hızla sevilip tutulan Yeni Turan arasında iktidar mücadelesi vardır. Bir nevi eski-yeni mücadelesi olan bu partiler arası çekişmede kurumları, kulüpleri ve salonları ile halk arasında sevilen ve oyları hızla artan Yeni Turan, yeniyi temsil etmektedir. Kendilerince bir çeşit Türk-İslam sentezi yaratan Yeni Turan, bu senteze uygun şekilde kadın, din ve eğitim meselelerinde ülke yararına fikirler

üretmektedir. Bu bakımdan, hem kadının eğitime önem veren hem de kadın erkek eşitliğini savunan Yeni Turan, din eğitimi de son derece hassas davranarak resmî kurumların aksine dindar bir nesil yetiştirmektedir. Oysa Yeni Osmanlılar, Yeni Turan'ın bu üretken politikalarına karşı bir şey üretmez ve halk arasında kaybettiği yerini iftiraya dayanan yollarla tekrar kazanmak ister. Türlü iftira ve karalamalarla Yeni Turan'a saldıran Yeni Osmanlılar, dini kullanarak hedeflerine ulaşmaya başlar. Zira, Yeni Osmanlılara göre kadının ilerlemesi, iş hayatına karışıp söz sahibi olması dine aykırıdır:

“İşte hep, halkın maddî, manevî ruhuna girmeye başlayan Yeni Turan'ı gözden düşürmek için yaptığımız propaganda bundan ötürü etkisiz kaldı. Sonra başka ve fena bir yol tutturduk: Zaten bizim politikamızda bu değişmez bir vasıta değil mi? Kadınların ilerlemesini, kadınların işe girmesini ve buna benzer birtakım davranışların İslamîliğe dokunduğunu dilimize doladık. Zannedersen bunda daha çok başarılı olmaya başladık (Adıvar, 1973/b: 19).”

Yeni Osmanlılar'ın bu gayriahlâkî politikalarında başarılı olmalarının sebebi, halktır. Çünkü dönemin Osmanlı toplumunda sadece görülene önem veren, yeniliklere karşı dinî taassuba sığınan bir cahil güruhu vardır: *“Fakat halk görünüşe aldanyordu. Dini, komşusunun her hareketine karışma ve sırf her uygarca şeye karşı bir duvar bilen cahil takıma, bu yeni yetişen gençleri dinsiz göstermek kabildi (Adıvar, 1973/b: 19).”*

Yeni Osmanlılar'ın bu tavrı, İslam birliği politikasını benimsemeye kadar varır. Böylece Yeni Osmanlılar, Yeni Turan'ın yaydığı Türkçülüğe karşılık, Müslümanlar dağılıyor kampanyası başlatır. Bu kampanyayı bilhassa Araplar ve Kürtler arasında yayan Yeni Osmanlılar'a göre Yeni Turan, Hristiyanlığa yakın durmaktadır. Mutaassıp ve cahil halk, buna da inanmaktadır. Öyle ki, bu kör inanç ve mutaassıp zihniyet Oğuz'un, kadınların öğrenimi üzerine hazırladığı kanun taslağını dine aykırı bularak reddederken, romanın sonunda Oğuz'u da öldürür:

“Ve değil Kürt, Arap hatta Türkler bile bu gerçekten hayalî tehlikeyi doğru sanacak kadar henüz uykuda idiler. İşte bunun için bu defa, bir kere daha, İslâmîliği öne sürerek taassup silahıyla, İslâmîyet'e hatta uygarlığa bir engel çıkarmaktan bile çekinmeden, propagandaya başladık (Adıvar, 1973/b: 87).”

Yazar, Yeni Osmanlılara karşı almış olduğu bu eleştirel tavrıyla, toplumdaki iki tip insana karşı çıkmaktadır: Dini kullanıp yarar sağlamaya çalışanlar ve dini yeniliklere engel görenler.

Millî değerlere önem veren Yeni Turan, dini bu değerler içinde görüp, ona gereken ehemmiyeti verir. Yeni Turan'ın savunucuları bu yönüyle dindar görünen Yeni Osmanlılar'dan daha dindardır. Resmî okullarda dinsiz gençler yetiştirilirken onlar, açtığı kurumlarda din eğitime önem verip dindar bir nesil yetiştirirler ve dini uygarlığa engel olarak görmezler:

“Fakat işin tuhafı biz güya dinin savunucusu olduğumuz halde onlar bizden çok dine bağlıydılar. Yeni Turan okulları ilk güçlü ve tutucu şeklin almış olmakla beraber, resmî okulların yetiştirdiği dinsiz gençlere karşı tamamen uygar olmayı İslâmîliğe aykırı görmeyen, bütün hayat görevleri ve uygarca eğlenceleri arasında

bile ibadete yer veren gerçek dindar, bir alay Yeni Turan genci vardı. Halbuki okulları resmî okullar kadar da din bilgisi vermediği halde, oralarda yetişen ve bütün dinle ilgisiz gençleri Yeni Turan okulu yetiştirmiyordu (Adıvar, 1973/b: 19)."

İslam'ın uygarlığa engel olmadığını Yeni Turan'ın programını anlatan Oğuz da ifade eder. Ona göre bu asılsız iddianın asıl kaynağı Avrupa'dır:

"Yeni Turan, bütün komşularına mutlak bir mezhep hürriyeti vermekle kendisi ilk defa olarak dünyaya İslâmiyetin uygarlığa engel olmadığını ispat edecek. Bugün, bizim yüzümüze uygar Avrupa'nın fırlattığı en büyük "manevî darbe" nedir? "İslâmiyet uygarlıkla bağdaşmaz" iddiası değil mi? Ve bunu bize birer birer çöküp giden öbür Müslüman ülkelerini ve bizim Avrupa'daki başarısızlığımızı göstererek, ispata çalışıyorlar (Adıvar, 1973/b: 39)."

Gerek Yeni Turan'ın faaliyetleri ile onun sözcüsü olan Oğuz'un bu sözleri, gerekse de Yeni Osmanlılar'ın faaliyetleri yazarın nasıl bir din anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Buna göre, romanda yer alan din hakkındaki görüşleri şu maddelerle özetleyebiliriz:

a) Din, siyasete karıştırılmamalıdır. Bu bakımdan Halide Edib, laik bir anlayışa sahiptir.

b) İslam, uygarlığa engel bir din değildir, ancak İslamı yanlış yorumlayıp buna engeldir.

c) İslam, kadının toplumsallığını sınırlandırmaz.

d) Okullarda din eğitimine gereken önem verilmelidir.

Son Eseri (1913): Yabancı Okullarda Misyonerlik Faaliyeti

Vakası itibariyle evli ve iki çocuk babası olan Feridun Hikmet'in Kâmuran'la yaşadığı aşkı anlatan bu romanda din, yabancı okullarda eğitim gören Türk çocuklarının Hristiyanlaştırılmasını anlatması bakımından önemlidir. Yazar, Kâmuran'ın Feridun Hikmet'e yazdığı mektupta bu tehlikeye dikkat çekmektedir. Buna göre Kâmuran, abisi Asım'ın Paris'e üçüncü kâtip olduğu sırada Dame de Sion mektebine verilir. Burada hocası olan Hemşire Terese ile Kâmuran, aralarındaki yaş farkına rağmen dost olurlar. Ancak Hemşire Terese kuvvetli bir katoliktir ve yakın arkadaşlık kurduğu Kâmuran'ı da Hristiyan yapmaya çalışır: *"Tabii olarak kuvvetli bir Katolikti. Beni de Hristiyan yapmaya içten içe uğraştı (Adıvar, 2016/a: 93)."* Hemşire Terese'nin bu misyoner tutumu, Kâmuran'da bir ters tepkiye neden olur ve kuvvetli bir Müslüman olarak okuldan çıkar:

"Belki bir aksülamel, belki mizacımın tesiri, herhalde Dame de Sion'dan kuvvetli bir Müslüman olarak çıktım. Neyse bu yeni yetişen bir kız için iyi bir şey çünkü insana deruni bir ahlâk inzibatı aşıyor. Azıcık da vaktinden evvel koca düşünmek, önüne gelen gence âşık olmak gibi o yaşta çocukları haylaz yapan şeylerden kurtarıyor.

Hemşire Terese'nin tesiriyle benim kadın kahramanlarım Allah'a âşık olanlar, insaniyete ömrünü vakfedenlerdi. Ders, musiki, resim. Hemşire Terese ve o zamanlarda beş vakit kıldığım namaz kalbimi, kafamı doldurdu (Adıvar, 2016/a: 93)."

Kâmuran'ın bu tavrı, yazarın biyografisiyle yakından alakalıdır. Çünkü Kâmuran gibi Halide Edib de yetişme çağında yoğun bir şekilde Hristiyan tesiri altında kalmıştır. Ancak o, bu tesire karşı çocuk yaşta, özellikle anneannesinin evinde aldığı İslamî terbiye ile karşı koymuştur (Enginün, 2007: 36). Bu yönüyle yazarın, çocuğun erken yaşta din eğitimi aileden alması gerektiğini de vurguladığını söyleyebiliriz.

Vurun Kahpeye (1923): Dinî Taassubun İhanetle Birleşimi

Vurun Kahpeye'ye romanında “din”, *Handan* romanından daha derinlemesine, arzulan ve karşı çıkılıp eleştirilen yönleriyle okuyucuya sunulmuştur. Yazar, roman kişileri üzerinden iki farklı din anlayışını ele almıştır. İlk olarak din eğitimi ve ataerkil düzeni koruyan din anlayışıyla kadın yaşantısını değerlendirmiştir. Böylece toplumda söz sahibi olan din adamları meselesini sorgulamıştır. İkinci olarak da cami ve mevlit gibi dinî merasimlere bakış açısını Aliye üzerinden anlatmıştır.

Halide Edib, *Handan* ve *Yeni Turan* romanlarında eleştirel bir üslupla değindiği dinî eğitimin kim tarafından, nasıl verileceği meselesine bu romanında da yer vermiştir. Yazar, dinî terbiyenin bireye çocuk yaşta verilmesi taraftarıdır. Ancak, çocuğun ulusal kimliğini inşa etmesinde önemli olan bu dinî terbiye, uygun kişiler tarafından verilmelidir. Yanlış kişiler tarafından verilen dinî terbiye, ilerleyen zamanda bireyin dini yanlış tanınmasına; hatta genel olarak toplumda ileri derecede mutaassıp bir zümrenin oluşmasına sebep olabilir. Bu istenmeyen durum, toplumsal ilerlemeye engel olduğu gibi, çeşitli facialara da sebep olabilir. Bu romanda, “...” kasabasında Aliye ile birlikte ikinci muallime olan Hatice Hanım ve onun verdiği dinî terbiye eleştirel bir üslupla anlatılır.

Maarif Müdürü'nün kirli işlerine ortak olan, elinden düşürmediği sigarasıyla öğrenciler arasında adaleti gözetmeyen ikinci muallime Hatice Hanım, kişiliği ve çocuklara verdiği eğitimle öğretmenlik vasfını hak etmeyen bir kadındır. Ailelerine göre öğrencilere muamele eden Hatice Hanım, girdiği sınıflarda düşünceye yer vermeyen ve sadece bazı sure ve duaların ezberine dayanan bir dinî eğitim verir: “Efendim, benim sınıfımda her çocuk namaz surelerini bilir. Hiç olmazsa amme cüzünün sonuna kadar ezberlerler (Adivar, 2017/b: 53).” Ayrıca o, kişinin dindar olup olmadığına kılık kıyafetine göre karar veren olumsuz bir tiptir:

“Yeni hanımlar hep dinsizlik, milliyetsizlik öğretiyor. Ben dokuz yaşında kızların bile yüzlerini siyah peçelerle kapadım. Halbuki İstanbul'dan yeni gelenler kendi yüzleri açık geziyorlar. Şimdi on üç yaşında bâligalar saçlarını açıyorlar. Artık bunların terbiyesi sayenizde inşallah verilir de... (Adivar, 2017/b: 53-54).”

Bu düşünceleriyle Aliye'ye karşı Tosun Paşa'yı kıskırtmayı hedefleyen Hatice Hanım, yazarın olumsuzladığı bir eğitimcidir. Yazar, onu sözünü emanet ettiği Tosun Paşa aracılığıyla eleştirir: “Muallime Hanım, namus kadının yüzünü açıp açmamasında değildir. Din de peçe demek değildir. Öyle kapalı kadınlar vardır ki kapı arasından her türlü rezaleti yaparlar (Adivar, 2017/b: 54).”

Kadını taktığı peçeye göre dindar veya dinsiz gören bu anlayış, Hacı Fettah Efendi'de daha ileri boyuta varır. Dinin taassup yönünü temsil eden Hacı Fettah

Efendi, bir cuma günü, cuma namazı vaktinde öğrencilerini marşlar eşliğinde gezmeye çıkararak Aliye'yi başı açık erkekler arasında görünce halkı galeyana getirmeye çalışır. “Nitekim, dinsel bağnazlığın bedenselleşmesi olarak kurgulanan Hacı Fettah, Aliye'nin yüzü açık varlığını, halka, Allah'ın iradesine karşı bir “meydan okuma” olarak sunar ve onun kapatılması ya da yok edilmesi için halkı harekete geçirmeye çalışır (Aytemiz, 2015: 178).”

“-Görüyor musunuz? Erkeklerin içinde yüzü gözü açık namahremler Müslümanların kalbini fesada vermek için şarkı söyleyerek dolaşıyorlar. Bunlar, bunlar mel'undur, bunların eline çocuklarınızı teslim etmeyiniz, eğer bir gün yalnız içimize Yunan girdiğini değil, başımıza taş yağdığını görmek istemiyorsanız, bu karıların üstleri başlarıyla beraber kendilerini de parçalayınız, yoksa Cenabı Hakk'ın gazâpları üzerimizden eksik olmayacaktır (Adıvar, 2017/b: 45).”

Hacı Fettah'a göre Aliye, dinsiz olduğu kadar namussuzdur. Namuslu olsaydı yüzü gözü açık gezmezdi (Adıvar, 2017/b: 47). Onun kin ve öfkeyle dolu olan bu yaklaşımı, Aliye'nin Tosun Paşa'yla nişanlanması üzerine daha da artar. Aslında Hacı Fettah Efendi'nin bu tavrı, dinden öte ataerkil bir söylemden gelmektedir. Bu bakımdan Halide Edib, ataerkil bir anlayışa göre yorumlanan dine karşıdır. Zira, böyle anlayışta kadının toplumdaki yeri, cinsel obje olmaktan öteye gidemez.

Romanda sorgulanan diğer mesele, dinin uygulayıcısı ve toplumda söz sahibi olması bakımından din adamlığı meselesidir. Yazar, bu mesele üzerine romanında iki farklı din adamı tipi kurgulamıştır. Böylece reddedilen ve arzu edilen iki farklı din anlayışını ortaya koymuştur: Hacı Fettah Efendi ve İstanbullu isimsiz Mevlvî dedesi. Bu iki tipin *Sinekli Bakkal*'daki devamı Hacı İlhami Efendi ile Vehbi Dede'dir (Enginün, 2007: 192).

Bu tiplerden birincisi çıkarıcı, paraya düşkün ve yobaz Hacı Fettah Efendi'dir. Kasaba halkı tarafından sözüne kulak verilen bu din adamı, tarlasına el koymak için Ömer Efendi'yi kurban etmekten çekinmeyen, her bakımdan kötü, merhametsiz ve riyakâr biridir. Halide Edib, bu olumsuz özellikleri en baştan okuyucuya hissettirmek için, onu sembolik bir şekilde, beyaz minareli eski ve güzel olan meydan camiiinin önünde koyu bir kütle (Adıvar, 2017/b: 43) olarak tanıtır. Daima kendi çıkarlarına göre hareket eden bu adam, memleketi Yunanlılara karşı savunan Kuva-yı Milliye aleyhtarıdır. Çünkü, onlar din düşmanıdır ve onların kanını dökmek helâldir düşüncesini savunmaktadır:

“Bıyıkızları, gâvurlar gibi yakalık takanları, din düşmanı olanları istemeyiniz! Onlar ki ellerine kudret geçer geçmez mukaddesatı çiğner, kadınlarımızın örtülerini kaldırır, sünnet ve farzı inkâr ederler. Onları istemeyiniz! Ey ahali, onların kanı kâfirlerin kanı gibi helaldir.

Hatta derim ki, herhangi bir kuvvet ve hükümet nereden gelir ve kim olursa olsun, camilerimiz, dinimizi siyanet ederse ona biat ediniz (Adıvar, 2017/b: 42-43).”

Hacı Fettah Efendi'nin, yeni düzenin habercisi olan Kuva-yı Milliye'ye karşı çıkarken sergilediği bu düşmanca tutum, Yunan ordusu kumandanı Damyonas'la ortak hareket etmeye kadar varır. Zira, kasaba Yunanlılar tarafından işgal

edildiğinde halk, bir din adamı olan Hacı Fettah Efendi'nin ferasetinden ve kutsiyetinden medet umarken, o, bu vesileyle düşmanlarını kahredeceği için mutludur. Bu bakımdan onun temsil ettiği din, kendi çıkarları için faydalandığı bir kurumdur:

“Bu zampara herifleri de, kahpeleri de gebertecekti, fakat evvela bu günahkâr kadınların güzellerini Yunanlılara teslim ederek Yunanlıların kendi itibarını arttıracak, sonra bu karıları şeriatın emrettiği cezayı millete taşlattırarak yaptırarak ve bu suretle Allah'ın rızasını kendi üzerine celbedecekti. Kim bilir, Yunanlılar yerleştikten sonra bir daha hacca gidecekti (Adıvar, 2017/b: 93).”

Hacı Fettah Efendi'nin kadınları Yunanlılara verip sonra, onları taşlattırması ironik olmakla birlikte onun dinî cephesindeki çelişkiyi de gösterir. Zaten, onun en önemli özelliği içinde bulunduğu şartlara ve çıkarlarına göre davranmasıdır. Güç karşısında daima korkan Hacı Fettah Efendi, kanlarını helâl gördüğü Kuva-yı Milliye'nin kasabaya girmesiyle taraf değiştirerek, bir vatanperver gibi *“Biz, kendi ordumuz girmeden, burada şeriatın namusunu temizleyeceğiz, izzet ve şerefini yükselteceğiz (Adıvar, 2017/b: 194)”* diyerek İslam'a ihanet edenleri cezalandırmak için harekete geçer.

Din adamını temsil eden ikinci tip, İstanbul'lu Mevlevî dededir ve yazarın arzu ettiği din adamını temsil eder. Bu bakımdan İstanbullu Dede, etrafına Hacı Fettah Efendi'nin aksine huzur ve ferahlık verir:

“Dede, ışığın tesiriyle kafeslerin arkasında uzak ve rüyaya benzeyen bir ziya içinde oturuyordu. Sarı yüzlü çenesine doğru incelen, seyrek ve beyaz sakallı bir ihtiyardı. Sikkesinin tevazu ile eğilen başı, bol harmanisinin kıvrımları altında dindar ve zarif bir huşu ile düşen zayıf ve ihtiyar omuzları mevlidin ahengiyle yavaş yavaş sallanıyordu. Bütün bu dalgalanma ile kandiller, ibadet edenler, havanın ışıkları ve buhur dumanları, hatta cami, tutulamayan ilahî bir vecd içinde hem-ahehk dalgalanıyordu (Adıvar, 2017/b: 85).”

Okuyucu bu satırlarla dedenin vaaz verdiği halka, durmadan galiz sesiyle vecd ve huşu yerine korku ve öfke veren Hacı Fettah Efendi'den farklı olduğunu hisseder. Aliye, mevlit gecesinde İstanbullu Dede'nin gönüllere sükûn veren tavrı ve Mevlevîliğin asırlardan bu yana gelen ince ve heyecan verici sesiyle çocukluğuna geri döner. Çünkü, bu *“Dede'nin derin yüzü, güzel sesi onu Allah'a temas eden bir vecdiyle sarsmıştı (Adıvar, 2017/b: 86).”* Bu dakikalarda Aliye, Hacı Fettah Efendi ile İstanbullu Dede arasındaki farkı düşünür. Biri kendisine cehennem ve azap dolu dakikalar yaratırken; diğeri gönlünü huzur ve merhametle doldurur. Bu tezat, rahmet ve huzur dini olan İslamiyet'te Hacı Fettah Efendi gibi tiplerin nasıl ortaya çıktığını düşündürür: *“Nasıl olur da bu kadar beşerî, bu kadar merhamet ve iyilik dolu bir dinden Hacı Fettah Efendi o kadar kâbusa benzeyen bir azâb ve işkence çıkarıyordu (Adıvar, 2017/b: 86).”*

İstanbullu Dede'nin temsil ettiği din adamlığı ve din anlayışı Selim Bey'le başlayan ve Vehbi Dede'yle devam edecek olan evrensel, müsamahalı ve beşerî bir din anlayışıdır. Yazıldığı dönemde, din aleyhtarı bir roman olarak yanlış anlaşılan bu roman, İstanbullu Dede'nin temsil ettiği değerler noktasından okunursa, yazarın

niyetinin hiç de kötü olmadığı anlaşılır. Zira yazarın, bu romanında dine karşı menfi bir tavrı yoktur. *Sinekli Bakkal*'da da görüleceği gibi, dini yanlış anlatan ve tanıtan din adamı tipi eleştirilmiştir. Çünkü bu tipler, bir taraftan dini çıkarları doğrultusunda kullanırken, diğer taraftan dini eli sopalı bir umacı gibi göstermektedirler. Neticede, İstanbullu Dede'nin yazar tarafından romana sokulması anlamlıdır. “*Bu bağlamda Dede'nin Hacı Fettah Efendi gibi caminin dışına değil de içine konumlandırılması dikkat çekicidir. Yazar, temsil ettiği değerlerle olumsuzlanan Hacı Fettah'ı kutsal mekânın dışında tutmak için âdeta özen göstermiştir* (Aytemiz, 2015: 182).”

Vurun Kahpe'ye romanında dinî tavır açısından önemli olan diğer nokta ise, yazarın İslam'ın ibadet merkezi olan camiye ve bu camide şehitler adına okunan mevlide yaklaşımıdır. Zira Halide Edib, *Seviye Talip* romanında olduğu gibi cami ve mevlit törenini saygılı ve hayranlık belirten bir üslupla anlatır. “*Beyaz minareli eski ve güzel camii, göz kamaştırıcı, göğe dayanmış, eski bir kabartma gibi* (Adıvar, 2017/b: 43)” duran kasaba camii, Yunanlıların şehri işgal ettiği gün, sembolik şekilde siyahlar ortasında, beyaz minaresiyle belirir:

“*Siyah meydanda beyaz cami, narin minaresiyle, güzel ve ezeli gök altında hülyalı ve yumuşak hatlarla beliriyor, her taraftan ellerinde fener, camiye giden ahali, nur taşıyan birer karanlık hayalet gibi kıvıldanıyordu* (Adıvar, 2017/b: 83).”

Aliye, bu camiye girdiği ilk andan itibaren manevî bir büyülenme hissî yaşar ve ruhu, o ana kadar duymadığı bir vecdle dolar:

“*Minarenin ezeli teranesi, camiin hülyalı ve hafif nurları, buhurdanlardan çıkan mukaddes ve bayılıcı kokular, bütün bu güzel ibadet dünyası, Aliye'nin bakir ruhunun heyecanında ölüme götüren istigrak lerzesi yapmıştı. Benliği tamamıyla ilk güneş gören bir gonca, mucize ile gözleri açılan bir kör gibi dünyayı ilk defa şimdiye kadar sezemediği yeni heyecanları, meçhul lezzetler ve aziz işkencelerle hissediyordu* (Adıvar, 2017/b: 84).

Bu ruhanî ortamda Aliye'yi en çok mevlidin velâdet kısmı sarsar. Dede'nin şarkın hüznü ve esrarıyla okuduğu bu kısımda Aliye, Hazret-i Âmine'nin doğum anını hayal eder. Bu esnada, diğer kadınların Bakkal Salim'in dul karısına dışlayan gözlerle bakması, Aliye'ye İslam'ın esaslarıyla uyuşmayan bu tutumun izah edilemez olduğunu gösterir:

“*Hele her satırının ve kelimesinin ilahi güzelliğini içer gibi dinlediği bu büyük menkıbenin ruhuyla kadınların hareketini zıt buluyordu. Doğduğu an, günahkâr ümmeti için Cenab-ı Hakk'tan af dileyen ve “Şefiül-Müminin”, “ve kamu düşmüşlere destgîr” diye selamlanan Peygamberimizin ümmeti, nasıl günahkârlara ve düşmüşlere hakaretle bakabilirlerdi?* (Adıvar, 2017/b: 88).”

Aliye, bu mevlit gecesinde yaşadığı cezbeyi, kasaba halkı tarafından taassuba kurban edildiği anlarda da hatırlar.

Sonuç olarak Halide Edib, *Vurun Kahpeye* romanında “*Müslüman bir ülkede kadın sorununun dinsel söylemden bağımsız gündeme alınamayacağıнын ayırındaki yazar, özellikle kişilerin şahsında temsil edilen dinsel bağnazlıkta hesaplaşmaya girişir* (Aytemiz, 2015: 171)” ve bu hesaplaşmada reddedilen ve arzu

edilen din algısına uygun birbirine zıt tipler yaratarak düşüncelerini söyleme fırsatı bulmuştur.

Kalp Ağrısı (1924): Sükûn Kaynağı Olarak Din

Başta Zeyno olmak üzere Saffet, Hasan ve Azize'de aşkın sebep olduğu kalp ağrılarını anlatan bu romanda din, romanın başkişisi olan Zeyno'nun buhranlı zamanlarında insana huzur veren bir sığınak olarak karşımıza çıkar. Buna göre Zeyno, intihar eden Azize'nin sağlığı için Hasan Bey'le olan ilişkilerini gözden geçirerek bir fedakârlık yapmaya karar verir. Ancak bu fedakârlık için Zeyno, kendi benliğiyle bir mücadeleye girer ve zayıf düşer. Zeyno, bir “ruh idmanı” olarak gördüğü bu mücadelede kalbindeki zaafi yok etmesi için Allah'a yalvarmak ister: *“Bazen sokaklardan geçerken herhangi bir mahalle camiinin yıpranmış çuha perdeli kapısından dalmak, karanlık, rutubetli bir köşede kalbimdeki zaafi silmesi için Allah'a yalvarmak isterdim* (Adıvar, 2016/b: 53).”

Zeyno, benliğiyle giriştiği bu mücadelede gittikçe zayıflar ve bir gün buhran geçirir. Bu buhranlı anda onu kendisine getiren şey, ezan sesidir:

“Bir gün sabaha kadar geçirdiğim kötü bir buhrandan sonra mahalleye yeni gelen bir müezzinin çok sıcak ve ilahî bir sesle okuduğu sabah ezanı gözlerimden yaşlar akıtarak içimdeki zehri eritti. Sıra ile birkaç zaman sabah ezanıyla uyanıyor, müezzini dinliyordum; ve her defasında gözlerimden boşanan yaşlarla sükûn buluyorum (Adıvar, 2016/b: 53).”

Romandaki bu dinî yönün Zeyno'nun şahsında verilmesi önemlidir. Çünkü Zeyno, *“sıhhatli, tabii yetişmiş, Batı kültürünü almış, fakat köklerine bağlı, hattâ muhafazakâr bir genç kız* (Enginün, 2007: 205)” olarak ideal bir kadındır. Böyle bir kadının, zaafı için Allah'a sığınıp ezanda teselliye bulması, yazarın kişinin ruh dünyası açısından dinin önemli bir yeri olduğunu vurgulamayı amaçladığını gösterir

Zeyno'nun Oğlu (1927): Toplumsal Bir Silah Olarak Kullanılan Din

Hasan Bey'in oğlu Haso Çocuk'un zorlu macerasını anlatan ve *Kalp Ağrısı* romanının devamı olan bu eserde din meselesi, vaka içerisinde güçlü bir yere sahiptir. Yazar, bu din meselesine roman kişileri üzerinden yaklaşarak arzu edilen ve reddedilen din anlayışını bir kez daha dile getirmiştir.

Romanda reddedilen din anlayışı, bir Kürt isyancısı olan Şeyh M... tarafından temsil edilir. Vurun Kahpeye romanının düşmanla birleşen din adamı Hacı Fettah Efendi'yi hatırlatan Şeyh M..., Diyarbakır eşrafından olup Kuva-yı Milliye aleyhtarlığı ile meşhurdur. Onun en önemli iki özelliği, Diyarbakır'da çok sayıda müridi olan bir din adamı ve Kürt milliyetçisi olmasıdır. Bu yönleriyle o, Bitlis'te başlayıp Diyarbakır'a sıçrayan Kürt isyanına destek vermektedir. Nitekim, onun Haso Çocuk'u yanına aldırıp yetiştirmesinin sebebi de budur. Zira, adını Sakarya Zaferi'nden alan, at yarışında birinci olan Haso Çocuk'u nüfuzunu kullanarak yanına alan Şeyh, onu dinî telkinleri ve milliyetçi görüşleriyle eğitmeye başlar. Bu bağlamda Şeyh M..., Haso Çocuk'a başta din ve Kürtçe dersi verir. Onun üzerindeki tesiri arttırmak için, bir Türk köylüsü olan Şaban Amca'dan uzaklaştırır ve çocuğun zabitlere olan öfkesini sezdikten sonra onların *“dinsiz ve zalim* (Adıvar, 2010/a: 134)” olduğunu fırsat bulduka söyler. *“Gözlerinde emeline herkesi sürüklemek ve*

âlet etmek için bir din meşalesi yakan bu garip insan (Adıvar, 2010/a: 281)''ın Haso Çocuk'a karşı dilinden düşürmediği tek şey kan, zulüm ve işkencedir:

''Şeyh bugünlerde ihtilâl ve imhanın bir peygamberi gibi hazırlamakta olduğu fırtınanın hummasını Haso'nun damarlarına aşılamaya çalışıyordu. Şeyh, karşısındakinin dokuz yaşında bir çocuk olduğunu unutuyor, ateş, kan ve heyecan dolu rüyalarından, çocuğun muhayyilesinde korkunç beşeri tayfunlar uyandırıyor (Adıvar, 2010/a: 281).''

Şeyh M..., Kürt milliyetçiliğiyle daha gaddar bir hâl alan dinî taassubuyla Türklerin, bilhassa İstanbulluların Allah tarafından cezalandırılacağına inanır. Buna göre Allah, onları yok etmek için Şeyh M...'yi görevlendirmiştir. Ancak onların yok edilmesi için önce Hasan Bey öldürülmelidir:

''Şeyh evvela İstanbulluların zalim, günahkâr ve fena insanlar olduklarını, bunları yeryüzünden kaldırmak için Cenab-ı Hakk'ın kendisini memur ettiğini uzun uzadıya anlatmıştı. Bunu o kadar eski ve karışık hikâyelerle izah ediyordu ki, çocuk şeyhin anlattıklarını tabii olarak masal diye dinliyordu. Bilhassa şeyh, İstanbulluları Kavm-i Lût'a teşbih ediyor, hayatlarından garip misaller alıyordu. Fakat, bütün bu Kavm-i Lût'u ortadan kaldırmak için Hücum Taburu Kumandanı Hasan Bey'i ödürmek lâzımdı (Adıvar, 2010/a: 282).''

Halide Edib, sadece din anlayışını sakat bulduğu Şeyh M...'yi eleştirmez. Aynı zamanda ona inanan ve bağlanan cemaati de inançları noktasında samimiyetsiz bularak eleştirir. Buna göre Şeyh'in muhitinde din, şeyhin varlığına göre kendisini gösterir. Rekabetin, ihtirasın eksik olmadığı, durmadan türlü hesaplaşmaların yaşandığı bu çevrede *''akşam namazı biter bitmez Şeyh'in yanında daima düşünülen Allah, aralarından çekilip gidiyordu (Adıvar, 2010/a: 134).''*

Romanda Şeyh M... ve ona inanan müritlerinin karşısında Şaban Amca ve Saffet bulunur. Bu iki şahıstan Şaban Amca, Haso Çocuk ve anası Kürt Zeyno'nun Ramazan'dan gördüğü işkenceleri düşünerek hiçbir Müslümanın, bir insanı geçmişinden ötürü cezalandıramayacağını söyler. Bu yönüyle o, çocuğun doğuştan masum olduğuna inanan ve daima insanlara merhametle yaklaşan bir din anlayışını temsil eder.

Saffet ise, din ve komünizm hakkındaki görüşleriyle Halide Edib'in sözcüsü gibidir. Buna göre Batı, maneviyatını kaybettiği için ruhsuz kalıp çökmeye başlamıştır. Komünizm gibi maddeci düşünceler, onları bu çöküşten kurtaramaz. Toplumda giderek artan dinsizliğin sebebi ise bâtil fikirlere inanıp akıldan uzaklaşılmasıdır. Böylece Halide Edib, komünizmi reddedeken, ona karşı akla dayanan bir dini savunur:

''Eski dinlerin sukutunu da dünyanın muvazenesini bozan sebepler arasından görüyorum. Bu dinî sukut, tabii olarak birtakım ahlâkî kıymetleri ortadan kaldırdı. Dinsizliğin birçok sebeplerinden biri de esasen fikirden ziyade hülya, ruhtan ziyade bâtil fikirlerle dolan dinlerin artık insanları tatmin etmemesi olduğunu da ilave edeyim (Adıvar, 2010/a: 248).''

Burada vurgulanması gereken hususlardan biri de şudur, yazarın önceki bazı romanlarında (*Vurun Kahpe'ye*, *Sinekli Bakkal* gibi) olumlu tipler olarak

anlattığı Mevlevî dedelerin zıttına bu romanda Tasavvufî İslamın diğer bir akımının (Nakşibendilik) temsilcisi olan "şeyhlik" kurumunun olumsuzlandığı görülmektedir.

Sinekli Bakkal (1936): Aşk ve Din

Sinekli Bakkal romanı, II.Abdülhamit Dönemi (1876-1908) bir mahalleye sıkıştırılmış panaromasını hikâye eder. Bu bağlamda yazar, romanında istibdâd, din, muzik, toplumsal hayatta kadının yeri, batılılaşma ile başlayan eski-yeni çatışması gibi pek çok konuyu ele almıştır. Ancak, romanın geneline baktığımızda yazarın, "din" konusuna tıpkı *Vurun Kahpeye* romanında olduğu gibi diğer meselelerden daha geniş bir yer verdiği söylenebilir.

Romanın yazıldığı tarih göz önünde bulundurulduğunda yeni kurulan bir devlette din, laikliğin gereği gibi görülerek toplumsallığını gittikçe yitirmekte ve bireyin iç dünyasına hapsedilmektedir. Eski-yeni mücadelesinin devam ettiği böyle bir ortamda din, kimi çevrelerce irtica faaliyeti olarak bir tehlike sayılırken, kimi çevrelerde de "Din elden gidiyor." endişesine yol açmıştır. Böyle bir ortamda Türkiye'nin problemleriyle daima ilgilenen Halide Edib, *Vurun Kahpeye* romanından sonra bu romanıyla da "din" probleminde etraflıca el atmış ve laiklik konusundaki fikirlerini roman kahramanları üzerinden aktarmaya çalışmıştır. Dolayısıyla yazar, eser boyunca din ve din adamı, din anlayışının erkeğe göre yorumlandığı bir toplumda kadının toplumsal hayattaki dinî kimliği de sorgulanmaya çalışılmıştır. Buna göre çağdaşlaşma taraftarı olan yazar, dini, millî kültür ve fert için vazgeçilmez bir değer olarak çağdaşlaşmaya bir engel saymaz. Marksist, pozitivist ve ihtilâlcî düşünceleri zararlı bulan Halide Edib, dini, bu fikirlere karşı set olarak görür. Yazarın bu özelliğini Yahya Kemal Beyatlı. "*müthiş bir softa düşmanı* şeklinde ifade etmektedir. Tıpkı romanda (Beyatlı, 2006: 38)" Hacı İlhami Efendi ve daima müsamahalı, merhamete dayanan bir din anlayışı olan Vehbi Efendi'yi savunan yazar, toplumda söz sahibi olan din adamı sorununa temkinli yaklaşır. Çünkü din, onların elinde bir silaha dönüşebilir veya bir nesle din yanlış tanıtılabilir. Ayrıca *Vurun Kahpeye* romanında olduğu gibi ataerkil bir düzene uydurulmuş bir din anlayışında kadının toplumsallığı da eserdeki ana problemlerden biridir. Roman kişilerini dine yaklaşımları açısından iki grupta toplamak mümkündür: İbadetini aksatan, ama iyi insan Tefik ve Rakım ile; dini reddeden, fakat ondan yararlanmaktan da vaz geçmeyen İhtilâlciler, Hacı İlhami Efendi ve Peregrini gibi.

Buna göre *Sinekli Bakkal* romanında, yazarın eleştirip reddettiği din adamı Hacı İlhami Efendi'dir. Yazar, daha eserin başında tanıttığı Hacı İlhami Efendi'ye karşı mesafesini belirtmek için onu kötü tasvir eder:

"Kirpi kulları gibi ayakta duran iki kalın kaş, içeriye çökmüş, kömür gibi siyah, kar gibi yakıcı, burğu gibi keskin iki göz. Burun uzun ve tilkivâri. Kara sakal hayli kırılmış. Boyu kısa, vücudu cılızdır. Fakat beyaz sarığın kallâviliği, geniş yenli lâtanın içinde ağır ağır sallana sallana yürüyüşü ona husûsi bir heybet verir.

İri yarı erkeklerin bile gıpta edeceği gür, kalın bir sesi vardır. Vaaz eder gibi şedit bir talâkatla konuşur, dündelik lâkırdıları bile Kuran okur gibi tecvitle

söyler, her elif onun ağzından “dallîn”deki elif miktarı çekilir (Adıvar, 2010/b: 14-15).”

Hacı İlhami Efendi, sadece görünüş olarak değil, savunduğu fikirler bakımından da itici bir din adamıdır. Zira o, başka bir dönemde yaşasaydı muhakkak fikirleriyle halkı galeyana getiren softa olurdu .Zaten, şimdi bile dine bakışı ve dini yorumlayışı son derece zararlıdır. Zira bıçak gibi keskin fikirlere sahip olan Hacı İlhami Efendi, cehennemi dilinden düşürmez. Cehennemin “bilmediği köşesi, ukubetin tarif edemeyeceği şekil yoktur (Adıvar, 2010/b: 15)”. Ona göre zevke, cümbüşe düşkün olanlar Cehennem'e giderken; Cennet'i'n yolcuları gülmeyen, daima somurtan, oynamayan ve çevresine rahat vermeyen tiplerdir. Hazza ve sevince, hatta hayatın tüm renkli yönlerine karşı bitmez tükenmez bir kin ve nefret duyan bu din adamından herkes korkar. Öyle ki, ondaki bu taassup, Rabia'nın çocukluğunu da cehenneme döndürür ve onun oyuncak bebeğini günah sayıp yakmaya kadar varır. Böylece Rabia, daha beş yaşındayken “Cennet ve Cehennem” kavramlarıyla tanışır ve bu iki kavramdan en çok Cehennem aklında kalır:

“Cehennem onda daha derin alaka uyandırdı. Büyükbabası söylerken dişleri kilitlenir, arkası ürperirdi. Fakat gözlerini açar dinlerdi. Evvelâ İmam, Dante'yi solda sıfır bırakacak bir dehşetle bu ukubet diyarını canlandırıyor, sonra babasının ezeli yurdu orası olduğunu, şüphe götürmez bir katiyetle söylüyordu (Adıvar, 2010/b: 30-31).”

Hacı İlhami Efendi'ye göre saz sesinden, cümbüşten, türkü ve kahkaha sesinden geçilmeyen *Sinekli Bakkal*'ın tüm sakinleri, gönlünde ahuzarlar, nedametler olmadığı için cehennemliktir. Hatta o, kendisini ziyarete giden Peregrini'ye Rabia'nın bile cehennemlik olduğunu söyler: *“Rabia da, sen de, hatta Sinekli Bakkal halkı da hepiniz cehennemlik... Hiçbiriniz Hak dininin ne idüğünü anlamış değilsiniz (Adıvar, 2010/b: 370).”*

Modayı bidat sayan, musikiyi günah olduğu için yasaklayan ve şimdiki gençlerin hepsini dinsiz kabul eden Hacı İlhami Efendi'nin hemen her şeyine karşı çıktığı bu hayatta reddedemeyeceği tek şey paradır. Rabia'nın güzel sesine bakıp onu hafız yaparak, mevlitlerde kazandığı parada daima hak iddia eden Hacı İlhami Efendi, Selim Paşa'nın Rabiya'ya özel ders verme isteğine, başta dinî taassubundan gelen endişeyle karşı koysa da parasına zarar gelmeyeceğini öğrendiğinde ses çıkarmaz. Ayrıca, bu teklifi duyan Hacı İlhami Efendi, Paşa'nın evine kapılanmayı bile düşünür. Ondaki bu maddeye bağlılık, ölüm döşegindeyken bile devam eder.

Hacı İlhami Efendinin yaşanılan hayatı reddeden, hoşgörüsüz ve şiddet dolu din anlayışının karşısında, heteredoks bir din anlayışının temsilcisi Vehbi Dede vardır. *“Doğu'nun vardığı en ince, olgun, gerçek din anlayışına örnek sunulan Vehbi Dede (Moran, 2011: 159)”* roman boyunca, gerek yazar gerekse de diğer roman kişileri tarafından “evliya” bir adam olarak gösterilir. Kâinatı anlayan ve ona seven gözlerle bakan bu Mevlevî dedesi, hayata bir şaka gibi bakarken aynı zamanda tüm insanları kucaklayan bir hoşgörüyü de sahiptir. Bu cephesiyle o, dinsiz olan Peregrini'ye, ihtilâlcî düşüncelere sahip olan Hilmi Bey ve

arkadaşlarına, bâtil inançlara sahip Pembe'ye, Allah'ın serseri çocuklarına benzettiği Tevfik'e ve Rabia'nın eğilimlerine daima anlayış ve tebessümle yaklaşır. Zira, ona göre insanın varlık sebebi sevgidir ve bu insan, bin bir zıtlıktan oluşmuş bir halitaya benzer.

Vehbi Dede'nin temsil ettiği din, aşka dayanır ve bu aşk hiçbir zaman maddeye dayanmaz. Ancak burada şunu belirtmekte fayda vardır: Şeytanla Allah'ı bir görme, ortodoks görüşe uymadığı gibi heterodoks görüşe de tam anlamıyla uymaz. Bu bakımdan Dede'nin görüşünde Halide Edib'in özgün bir din anlayışının yansımaları görürüz:

“...Dede'nin bu düşüncesi, ortodoks İslam öğretisinin dışında kalır. Bu düşüncenin tasavvufun içinde değerlendirilmesi gibi bir sonucu doğurmaz. Bunun Halide Edib'e ait bir fantezi olarak görülmesinde bir sakınca yoktur. Hâl böyle olunca romanın idealize ettiği ve toplumsal yapının istikrar kazanmasında son derece hayati bir rol biçtiği Vehbi Dede'nin, heterodoks İslam öğretisinde ve geleneksel Türk toplum yapısında 'gerçek' bir karşılığa sahip olduğunu söylemek de kolay olmaz (Yavaş, 2013: 766).”

Vehbi Dede'nin, sahip olduğu din anlayışının bizce en önemli özelliği düşünceye dayanmasıdır. Yazar bunu şöyle ifade eder: *“-Peregrini dostum, Tevfik kâğıt parçalarını yaşatırken, fikrin maddeye ne kadar hâkim olduğunu düşündün mü? Fikir gidince insan da kâğıt gibi cansız, mânâsız oluyor. Bu akşam İsa'nın şu sözlerini hatırladım: “Allah ölülerin değil, dirilerin Allah'ı!... (Adıvar, 2010/b: 125).”* Onun Peregrini'ye söylediği bu sözler, yazarın düşünceye ve yaşayan hayata dönük bir din anlayışını savunduğunu açıkça gösterir.

Vehbi Dede, bir din adamı olarak İslam'ın daima sevgiye ve merhamete dayandığını bilir. Ona göre bu dinde, korkuya yer yoktur:

“Rabia'nın büyükbabası gibi ruhanîler insanoğlunu korkutmak için bu ahtapotu yalancı ilahlar, zebaniler, cinler ve periler kıyafetine sokar. Dünyanın başına belâ olan her zalim hükümdar bu bin kollu ahtapotu kullanır. İnsan şeklinde vampir ruhlu münferit katiller, vampire benzeyen kanlı fikirler, hep bu ahtapotun kollarıyla habasetlerini icra ederler. Bu ejderhayı öldürmeden, insan ırkı için ne sulh vardır ne hürriyet (Adıvar, 2010/b: 378).”

Bir Mevlevî şeyhi olan Vehbi Dede'nin ideal bir din adamı olarak okuyucuya sunulması, yazarın Mevlevîliğe yakınlığını da gösterir. Vehbi Dede'nin kişiliği ve din anlayışı, Doğu'nun manevî değerlerinin üstünlüğünü gösterir. Yazar, bunu daha kalın çizgilerle belirtmek için, Batı düşüncesinin içinde yetişen, koyu bir Katolik'ken dinsizliği seçen Peregrini'yi karşımıza çıkarır. Peregrini, felsefe ve tarihe dair pek çok şeyle bilmekle birlikte Şark ilimlerini bilen, Garp'taki fikir hareketlerini sürekli takip eden bir entelektüeldir. Afaroz edilmiş olan bu Katolik, on beş senedir Müslümanlarla iç içe yaşamaktadır. Kendisini “Şeytan'ın zümresinden” biri olarak gören Peregrini, içinden çıktığı Batı dünyasını daima soğuk ve ruhsuz bulur ve bu boşluktan kurtulmak için *“şark ikliminde sükûn ve şifâ (Adıvar, 2010: 116)”* arar. Nitekim o, bu sükûn ve şifâyı İslam'da bulmuş gibidir. *“Eğer bir din edinmek istesersem mutlak Müslüman olurum (Adıvar, 2010/b:*

116)” diyen Peregrini, İslam'ın fert anlayışını kendisine daha yakın bulur. Onun bu tavrı, Doğu'nun Batı'ya olan manevî üstünlüğünü göstermesi bakımından dikkate değerdir (Moran, 2011: 173). Bu durum, koyu bir Katolik olan ve annesinin katı tutumları yüzünden dinsizliği seçen Peregrini'nin, Vehbi Dede'den gelen hoşgörülü din anlayışına sahip Rabia ile evlenmesiyle pekiştirilir.

Kadercî görüşün en iyi örneği Selim Paşa'dır İnsanoğlunu hayatın türlü sıkıntılarından kurtaran bir kadercî anlayışa sahiptir. Bu anlayışın nedeni Vehbi Dede'nin tesiriyle açıklanabilir. Bu tesir Rabia'da da görülür. Bir dinsize gönlünü kaptıran Rabia, *“hayatta olan her şeyi, görünmeyen gizli bir kuvvete atfedecek hilkatlerden biriydi* (Adıvar, 2010/b: 318).” Bu yaratılıştaki olan Rabia, Peregrini'nin annesinin ölümü üzerine kaybolmasıyla gönül macerasını Allah'ın bir hikmeti ve sınavı olarak yorumlar:

“Her şeyde bir hikmet vardır, Peregrini'nin anasının ölümü, Rabia'ya gökten indirilen bir alâmet. Tövbe etmesi, istiğfar etmesi gönlünün günahını çıkarıp atması için onu ikaz eden ilahî bir alâmet. Rabia'yı samedaniyet imtihan ediyor. İmanının kudretini, salâbetini deniyor (Adıvar, 2010/b: 318).”

Halide Edib, *Handan* romanında maddecî bir dünyayı temsil eden Nazım'ın fikirlerine karşılık Selim Bey'in manevî olanı önceleyen müsamahalı din anlayışını savunmuştur. Yazarın bu tutumu *Sinekli Bakkal* romanında da devam eder. Hilmi Bey ile arkadaşları Galip ve Şevki Bey, pozitivist ve ihtilâlcî Genç Türkler'dendir. Dinsizliği sebebiyle Peregrini'ye hayran olan bu gençlerin getirecekleri yeni nizamda dine, daha geniş anlamda manevî kıymetlere yer yoktur. Bu bakımdan Vehbi Dede'yi memleket için Hacı İlhamî Efendi'den daha zararlı bulurlar:

“-Bence İmam, bizim memleketimiz için Dede'den daha az zararlıdır. Dervişin felsefesindeki uyuşturucu, uyutucu zehir İmam'ın cennet, cehennem masallarından daha çok tehlikeli. İmam sadece batıl itikatların doğurduğu bir sürü masalı tekrar ediyor, Dede iyilik, kötülük arasındaki farkı kaldırıyor. İyiyi fenâyı tablolarında boya diye kullanan sanatkâr bir Allah mefhumu çıkarıyor (Adıvar, 2010/b: 89).”

Sinekli Bakkal'da din meselesi üzerinden ele alacağımız son konu, İslam dininin son Peygamberi'nin doğumunu anlatmasıyla kutsî bir özellik taşıyan “mevlit” törenleridir. Romanda iki farklı mekânda okunan mevlit, yazar tarafından itinalı bir üslupla anlatılmıştır. Yazarın bu tutumu, hem İslamî değerlere önem vermesinden hem de kadın olmasından kaynaklanır. Bu durumu yazarın kadınlığına bağlamamızın dayanağı, Mevlide katılan cemaatin, özellikle mevlidin “doğum” kısmında ağlamaları, hatta kendilerinden geçmeleridir (Adıvar, 2010/b: 51).

Tatarcık (1939): Maddecî Fikirlerle Karşı Din

Tatarcık, Cumhuriyet Dönemi'ndeki sosyal değişimlerin üç nesil üzerinden anlatıldığı bir romandır. Dedeler, babalar ve gençler (Enginün, 2007: 276) olarak sınıflandırabileceğimiz bu üç farklı neslin hayata bakış açıları farklıdır. Bu farklılık elbette “din” alanına da yansımaktadır. Bu bağlamda romanda, nesillerin dine karşı tutumları yazarın diğer romanlarında olduğu gibi tipler üzerinden anlatılmaktadır.

Halide Edib, her şeyden önce dinde taassuba karşıdır ve taassubun öfkeli, baskıya dayanan ve başkasına tahamülü olmayan yönlerini daima toplum için zararlı bulur. Nitekim, bu cins mutaassıp kişilerin verdiği dinî eğitim, toplumda sakat bir din anlayışına ve hatta din karşıtı bireylerin yetişmesine sebep olabilir. Bu bağlamda mutaassıp zihniyeti temsil eden bir tip olarak Safa'nın vaktiyle Valide Camii'nde müezzin olan babası Hacı İbrahim Efendi'yi ele almak gerekir. Hacı İbrahim Efendi, tüm aile bireylerini, bilhassa Safa'yı “*kendince İslâmiyet telakki ettiği birtakım ahkâma göre yaşatmaya çalışmış* (Adıvar, 2016/c: 87)” biridir. Ancak onun bu İslam anlayışı çizgileri kesin olan, hata kabul etmeyen bir anlayıştır. Ona göre Müslüman olmayan herkes asılmaya veya işkence edilmeye lâyıktır. Evde kesin oterite olan ve herkesi bu din anlayışına göre terbiye etmek isteyen Hacı İbrahim'in isteklerine ve yasaklarına bir tek karısı uyarken; kızı, babasının yanında eski biçim Müslüman, dışarıda olabildiğince serbesttir. Oğlu Safa ise kendisini idrak ettiği günden beri babasının sert ve anlayışsız tavrına isyan eder (Adıvar, 2016/c: 87). Bu durum, Hacı İbrahim Efendi'nin mutaassıp din anlayışının nasıl ters teptiğini ve, reddedilen bir din anlayışını göstermektedir.

Halide Edib, toplumdaki bâtil inançları da bazen ironik bazen de ciddi bir üslupla eleştirir. *Tatarcık* romanında böyle bir durumla karşılaşıyoruz. Buna göre Poyraz köyü sakinleri ıslık çalmaya ve keçiyeye karşı ön yargılıdır. Bunun sebebi her ikisinin de şeytanla münasebetinin olduğuna inanmalarıdır. Zira Tatarcık'ı keçiyeye görenler onun gizli kuvvetlerle bağlantısının olduğunu düşünerek etrafında çeşitli efsanler oluşturmuşlardır (Adıvar, 2016/c: 28).

Tatarcık'ta Feridun Paşa'nın kızı Saide Hanım'ın kocası Miralay Nihat, Tanzimat Döneminin pozitivist ve materyalist insanını temsil eder. Ruhun varlığını ve mistik tavırları reddederek “*din tamamen kalkmayınca dünyanın medenileşemeyeceğine* (Adıvar, 2016/c: 53)” inanarak dinsizliği kendisine din edinmiştir. “*Ona göre dinsizlik dini o kadar etraflı, insanî ve ahlâkî kaideleri haizdir ki; ancak ona mensup olan bir adam aklından, muhakemesinden gelen bir inzibatla tam adam olabilir* (Adıvar, 2016: 54).” Bu bakımdan o, Salim'in “İnkılâpların Psikolojik Amilleri” çalışmasını beğenmez ve Salim gibi eğitilmiş ve kültürlü bir insanı toplum için zararlı bulur. Aslında onun dinsizliğine sebep insan aklı ve muhakemesinin efsane zincirleri içinde bulunmasındandır. Fakat onun önündeki en önemli engel ilmin son senelerde her şeye cevap verememesiyle çıkmaza girmiş olmasıdır.

Miralay Nihat gibi dinsizliği ile meşhur, fakat Cumhuriyet Dönemi genci olan diğer bir kişi de Safa'dır. O, yazarın “*büyük ölçüde kusurlu bir terbiye sonucuna* (Enginün, 2007: 279)” bağladığı Marksçı görüşe sahiptir. Babasının baskılarından ötürü dinsizliği seçen, onun abdest suyuna tükürüp seccadesine köpek tersi sürecek kadar öfke dolu olan Safa için “*yalnız dindar olanlar değil, din meselesinde lakayt olanlar da insanın en büyük düşmanı, kökleri kazanması lazım gelen, medeniyeti kurutan yabanî muzır otlardır* (Adıvar, 2016/c: 87).” Safa'nın Marksizm'i benimsemesinin altında da yine bu ideolojinin dini reddetmesi ve komünistlerin inkılâplarını baskıyla, şiddet ve kanla yapması yöntemleri

yatmaktadır (Adıvar, 2016/c: 87). Onun komünizme imanı, Miralay Nihat'ı bile ürkütür. Çünkü Miralay Nihat'ın din anlayışı “19. asrın sakin, liberal, heyecan karışmayan kitaplar arasında esasları tespit edilen bir din (Adıvar, 2016/c: 173)” iken Safa'nın anlayışı “daha karanlık ve azgın bir insiyakin, isyanın, tahakküm arzusunun, cidalin doğurduğu karanlık ve iptidaî bir din (Adıvar, 2016/c: 173)” dir. Özetle o “eli falakalı yeni bir softa (Adıvar, 2016/c: 201)” dir.

Din karşıtı kişiler, romanda toplum için zararlı görülürken olumsuz dinî tavırlar içindeki roman kişileri de toplum için zararlı bireyler olarak sunulur. Bu tiplerin romandaki örnekleri Şinasi ve aile fertleridir. Bu bakımdan Şinasi'nin ailesi, Ramazan'da oruç tutup cemaatle namaz kılarken, noelde de ağaç süsleyip sabaha kadar dans eder (Adıvar, 2016/c: 86).” Şinasi de böyle bir ortamda yetişmiştir. Dinle pek alakası yoktur, ancak o, “İtikatsızlığını bir marifetmiş gibi teşhir etmez (Adıvar, 2016/c: 84)” Bu yönleriyle Şinasi, Halide Edib'in yeni toplum düzeninde dine karşı tutumuyla istemediği bir tiptir.

Romanda bu olumsuz, reddedilen tip ve durumlar dışında yazarın olumlu bir üslupla okuyucuya sunarak arzuladığı dinî anlayışı temsil eden tipler, Feridun Paşa ve Gülizar Hanım'dır. Feridun Paşa'nın dine bakışı damadının tamamen aksidir. Her ne kadar dinî itikatları fazla yerine getirmese de dini toplum için elzem bulur ve onun askerlik üzerine düşüncesi bunun göstergesidir: “Paşa Baba'ya göre ordular daima cesarete, manevî itikatlara, bilhassa dinî salabete dayanır (Adıvar, 2016/c: 53).” Paşa'nın dini ordular için elzem olarak kabul etmesi, Millî Mücadele'ye bizzat cephede destek olan Halide Edib'in fikirleriyle örtüşür.

Gülizar Hanım ise eşine karşı vefakâr ve dindar bir kadındır. Paşa'ya Amentü'yü okurken son derece saygılıdır: “Kalın halının üstüne diz çöktü, başörtüsünü düzeltti, ellerini dizlerinin üstüne koydu, başladı (Adıvar, 2016/c: 187).”

Sonsuz Panayır (1946): Yozlaşmış Cemiyetin Din Algısı

İkinci Dünya Savaşı (1939-1944) yıllarında İstanbul sosyetesinin bozulmuşluğunu anlatan sosyal bir roman olan *Sonsuz Panayır'da* yazar, toplumsal yozlaşmanın sebeplerini tespit edip eleştirirken o dönemin “din” algısını da gündeme getirmiştir. Bu bağlamda Halide Edib, bir panayıra benzettiği cemiyette “din” üzerinden farklı meseleleri ve anlayışları roman konusu yapmıştır. Bu bağlamda yazar, yabancı okullar, çocuklara verilen dinî eğitim, yeni neslin dine bakışı ve laiklik gibi meselelere değinmiştir.

Romanın başkişisi Ayşe, Süleyman ve Behire Bolluk çiftinin biri on beş, diğeri on yedi yaşında olan kızları Malike ve Müfide'ye Kuran okuma ve namaz sureleri üzerine din dersi verir. Bu tip zengin ailelerde çocuğa ders verilmesi İngiliz hayranlığından gelen bir modayken Bolluk ailesinde durum farklıdır. Zira, bu iki kız kardeş Dame de Sion mektebine gitmekte ve burada aldıkları eğitimle Hristiyan âdetlerinin tesiri altında yetiştirilmektedir:

“Mamañh Bollukların kendi ağızlarından öğrendiğime göre bunlar ne modadır ne de çocuklar namaz kılsınlar diye öğretiyorlarmış. Babalarına bilhassa annelerine, sörlerin kendi aralarında dualarına, kiliselerine karşı hakiki bir

heyecan duyduklarını ihsas etmişler, hatta bu koskoca kızlar aralarında kilise duaları bile okumaya başlamışlar. İşte bu Bollukları ürkütmüş, kiliseye karşı cami, Latince duaya karşı Arapça duayı çıkarmakla çocuklarını Hristiyan olmak ihtimalinden uzaklaştırmışlardır (Adıvar, 2016/d: 34).”

Böylece kendisi de bir Hristiyan okulu mezunu olan Halide Edib, yabancı okullarda eğitim gören çocukların oralarda verilen eğitimle asimile olabileceğine dikkat çeker. Böyle bir durumun yaşanmaması için çocuklardaki dinî boşluğun mutlaka doldurulması gerektiği fikri roman kişilerinden Ali Bey tarafından ifade edilir (Adıvar, 2016/d: 34).

Burada önemli olan diğer nokta Ayşe'nin temsil ettiği modern gençliğin din dersleri bağlamında “din”e bakışıdır. Zira “Lüzumsuz, bu köhne, para etmeyen, üstelik de insana mürteci damgası vurduran bu şeyleri homurdana homurdana (Adıvar, 2016/d: 34)” babasından öğrenden Ayşe'yi, Bolluk ailesi gibi modern bir ailenin, çocuklarına din eğitimi vermesi korkutur: “Arada bir acaba bu kadın çocuklarını Protestan mı yapacak, diye düşünmedim değil çünkü biz modern gençler, dinin her türlüşünden ürkeriz (Adıvar, 2016/d: 37).” Ayşe'nin bu sözlerini, Halide Edib'in dönemin Türkiye'sine karşı bir eleştirisi olarak görebiliriz. Çünkü, dönemin Türkiye'sinde laiklik adına dinin toplumsal rolü ve önemi reddedilmiş ve bazı kesimlerde dinsizlik, modernliğin gereklerinden kabul edilerek herhangi dinî bir eylem veya söylem, gericiğin göstergesi olarak yorumlanmıştır.

Döner Ayna (1953): Olumsuz Dinî Tavırların Romanı

Döner Ayna, “bilhassa Cumhuriyet'ten sonra, hürriyet, demokrasi, kadın hakları gibi konuların, ahlâksız ayaktakımı arasında nasıl telakki edildiğini yer yer ortaya koymuş (Enginün, 2007: 302)” olmasıyla yazarın topluma olumsuz bir bakış açısıyla yaklaştığı romanıdır. Yazarın diğer romanlarından ayrılan bu eserde, roman kişilerinin kendi menfaatlerine göre dine yaklaştıkları görülmektedir. Bu yönüyle Halide Edib din meselesinde olumsuz tipler üzerinden giderek olması gerekeni ifade eder.

Romanda ilk olumsuz örnek Hanife'nin babası Hacı Murat'tır. Bu kinin kendi menfaatlerine göre yorumladığı dinde kadının yeri sadece cinsel bir obje olmaktan ibarettir. Bu bakımdan içtiği rakının Kur'an-ı Kerim'de erkeklere haram, kadına yasak olduğunu söyler: “Hasan, Kuranı Kerim'de rakının haram olduğuna işaret eden ayet yoktur. Sadece sarhoşken ibadet etmememizi emreder. Eğer kafamıza vurmadan rakı içersek hiç de haram değildir. Amma velakin kadınlar için öyle değil ha! Saçı uzun aklı kısa mahlukata sadece su gerektir (Adıvar, 2015: 46).” Bu sözler dini keyfine göre yorumlayan insanın ifadeleridir.

Hacı Murat'ın dinden beslenerek nüfuz sahibi olmasında en büyük etken, köylünün cahil olmasıdır. Bunu bilen Hacı Murat, oğlu Hasan'ın hasta bir ineği iyileştirmesini kendi kerametine bağlayarak nüfuzunu arttırmak ister: “Hacı Murat kendisine, Hasan'ın bir hasta ineği iyi ettiği söylenirken, başını esrarengiz bir tavırla sallıyor, bu hayvanlara şifa verme kudretinin Hacı Murat'ın dualarından, görünmeyen kuvvetlere hâkim olmasından ileri geldiğini ihsas ediyordu (Adıvar, 2015: 66).”

Halide Edib, dinsizliği modernlik olarak telakki eden insanları da daima romanlarında eleştirmiştir. Döner Ayna'da bu tipi Mürsel temsil eder. Her bakımdan kötü, sadist, ahlâksız ve çıkarıcı bir tip olan Mürsel, kanunları ve modernlik kavramını kendi emellerine göre yorumlar. Ona göre “*din bilhassa Allah adını anmak moderenliğe mugayir ve en köhne hareketti* (Adıvar, 2015: 154).”

Döner Ayna romanında şeriat yanlısı olarak “*dine karşı olanların katli helaldir* (Adıvar, 2015: 197)” diyen softa hocaefendi ile pozitivist bir ihtilalci olarak dinsizliği savunan ve Hocaefendi gibilerin dini tepelediğini düşünen Bilal de eleştirilen tiplerdendir. Romanda bu iki tip Demirbaş'ın şu sözleriyle eleştirilir: “... *hocaefendi dini bir uğruna, Bilal de dinsizlik uğruna bir katiller serisi yaratmak istiyor...* (Adıvar, 2015: 198)” Bu sözler, Halide Edib'in sert ve keskin uçları olan dinden taraf olmadığını gösterdiği gibi dinsizliği savunan görüşlere de karşı olduğunu gösterir.

Son olarak, romanda çektiği sıkıntılara kadercilik anlayışından gelen bir güçle sabreden Hanife'nin temsil ettiği din anlayışının da yazar tarafından eleştirildiğini söyleyebiliriz. Zira, Demirbaşların evinde kendisini eğitim yönünden geliştiren Hanife, okumayı öğrenir. Ancak sadece dinî mevzuları okuyan, namazını kaçırmayıp orucunu tutan Hanife'ye bunların hiçbiri ahlâk bakımından tesir etmez. “*Tıpkı Hacı Murat gibi bunlar, herhangi bir habasetin kefareti olarak* (Adıvar, 2015: 209)” görülür. Halide Edib, bu şekilde ahlâkla bütünlük arz etmeyen bir ibadeti ve din anlayışını da eleştirmiş olur.

Âkile Hanım Sokağı (1957): Makineleşen Dünyada Bireyin Dinde Kendini Bulması

Sosyal hayatımızda görülen değişimlerin eski-yeni zemininde ele alındığı *Âkile Hanım Sokağı* romanında Halide Edib, din meselesine de bu açıdan bakar. Bu bağlamda romanın ikinci kısmındaki “Dün ve Bugün” bölümünde yazarın ele aldığı iki farklı konu vardır: İronik bir dille eleştirdiği dindar adam tipi ve makineleşen dünyada insanların bir alternatif olarak yöneldiği din.

Romanda yazar tarafından ironik bir dille eleştirilen ve reddedilen bir tip olan roman kişisi, daima pamuklu bir hırka giydiği için “Hırka-i Şerif” lâkabı takılan ihtiyardır. Buna göre İhtiyar, müstehcen mevzulara girmediği sürece hoşsohbet birisidir ve dinden pek bahsetmese de sevmediklerine sürekli zındık der. Bugünün her şeyini eleştirirken mazi için “*rezaili bile eltaftı* (Adıvar, 2017/c: 117)” diyerek romanda eskiyi temsil eden bu ihtiyar, toplumda yeni görülen “rock and roll” dansını kalçalarını ve kafasını sallayarak “Allah Allah” zikirleriyle bir Rûfaî ayinine benzetip bir cezbe hâli yaşar (Adıvar, 2017/c: 123).

Halide Edib'in üzerinde durduğu ikinci mesele ise, matematik profesörü ile iktisat profesörü üzerinden okuyucuya aktarılır. Buna göre, Neriman'ın eniştesinin evinde karşılaşan bu iki profesör arasında makine medeniyeti üzerine bir tartışma başlar. Bu tartışmada matematik profesörü, makineleşen dünyada “*insaniyete yeni bir veçhe vermek* (Adıvar, 2017/c: 121)” gerektiğini söyleyerek yeni bir felsefe arayışında olduğunu beyan eder. İktisat Profesör'ü, pozitif bilimle uğraşan Matematik Profesör'ünün bu görüşlerine şaşırır. Çünkü ona göre “*bugünkü*

medeniyetin temeli tamamen iktisat üzerine (Adıvar, 2010/c: 121)” kuruludur. Matematik Profesörü bu görüşü reddeder. Zira, bu makine medeniyetinde insanların hepsi hayvana benzemektedir ve hepsinin içi bomboştur. Bu kötü gidişte insan tekrar kendi kendini bulmalıdır. Amerika’da bunun için insanlar dine yönelmektedir ve bizim kapattığımız tarikatların hepsi orada açılacaktır (Adıvar, 2010/c: 122).

Sevda Sokağı Komedyası (1959): Dün ve Bugün Arasında Toplumsal Yapı

Sevda Sokağı Komedyası, Abdülhamit Dönemi’nden Cumhuriyet’e kadar uzanan bir zaman dilimi içerisinde, köylü Emine’nin saplantıya dönüşen kentli insan olma arzusunu anlatır. Bu bağlamda toplumsal değişimle birlikte köylü ve kentli insan tipinin sorgulandığı bu romanda din, iki farklı yer ve zamanda karşımıza çıkar:

İlk olarak din, Osmanlı konağında verilen bir terbiye olarak karşımıza çıkar. Buna göre, sarayda kilercibaşı olan Hamdullah Bey’in eşi Sabiha Hanım, bir kazasker kızıdır. Eski usulde terbiye görmüş, kültürlü ve etrafına daima iyilik etmekten hoşlanan bu kadının en sevdiği şey, küçük beslemeler alıp onları iyi terbiye etmek ve evlendirmektir. Bu bakımdan onun konağındaki beslemelere musiki eğitimin yanı sıra dinî terbiye de verilir. Bunun için konağa, beslemelerin karşısında daima başlarını örtüp sessiz ve saygılı bir şekilde beklediği Hoca Efendi gelir. Beslemelerin tavrı, Kuran’a gösterdikleri saygıdan ötürüdür: “*Bu, hocadan kaçmaktan ziyade, dersleri Kur’an okumak olduğu içindi* (Adıvar, 2011: 32). Hamdullah Bey’in konağındaki bu terbiye şekli Halide Edib tarafından mazimizin güzelliği olarak okuyucuya sunulmuştur.

İkinci olarak din, Cumhuriyet Dönemi’nde kadının toplum hayatındaki rolüyle birlikte karşımıza çıkar. Emine, İstanbullu bir hanımefendi olmak için ilk hedefi olan Macit’le evlenir. Hanımefendiliğin bir göstergesi olarak Macit’le birlikte kadınlı erkekli, sazlı sözlü meclislere katılır. Bunu duyan edebiyat öğretmeni Turhan Bey Macit’e “*kadınlar da çakıştırıyorsa, bu Müslüman kadınları için biraz acayip değil mi?* (Adıvar, 2011: 132)” diye sorar. Böylece Halide Edib, daha önceki romanlarında da gördüğümüz gibi kadını erkeğe göre daha çok sınırlayan bu dinî anlayışa karşı eleştirel bir tavır takınmıştır.

SONUÇ

Görüldüğü gibi Halide Edib romanlarını kurgularken iki yol seçmiştir: Birincisi konusuna yaklaşırken ele aldığı olumlu ve olumsuz tiplerin mukayesesi yoluyla olumluyu öncelemek, ikincisi ise olması gerekeni veya olumluyu önermek için olumsuz tipler kurgulamaktır. Böylece Yarattığı tipler üzerinden toplumsal meseleleri irdeleyip fikirlerini okuyucuya aktaran Halide Edib’in romanlarında din, Türk toplumunun vazgeçilmez bir değer kaynağı olarak sunulmuştur. Nitekim romanlardaki ideal tiplerin her zaman millî değerleri bilen, yozlaşmaya ve taklitçiliğe karşı eleştirel bir tutum takınan ve “*mutlaka dindar, hiç değilse dinî*

hislere saygılı (Enginün, 2007: 32)” kişiler oldukları açıkça görülmektedir. Yani okuyucunun, ilk olarak “*Raik'in Annesi*”nde karşılaştığı “*din*” ögesi, yazarın diğer romanlarında da görülen köksüzlüğe, taklitçiliğe ve yozlaşmaya karşı millî kimliği oluşturan, asıl kaynağa dönüştürme vazgeçilmeyecek temel unsurlardan biri olarak ele alınmıştır. Bunlara ilave olarak Cumhuriyet Dönemi’nde yazdığı romanlarında ise din, laik anlayışa uygun, maddeci, marksist ve ihtilâlcî anlayışlar ve modalar karşısında savunulan bir değer olarak yorumlamıştır.

Böylece Halide Edib’in incelenen romanlarında din anlayışının şöyle bir özelliği ortaya çıkmaktadır: Öncelikle din sosyal yapı, millî kültür ve bireyin iç dünyası için vaz geçilmez bir değerdir. Bunun için yazar, kişilerin dinî hayatını kurgularken din meselesine öncelikle millî eğitim, millî kültür, bireyin iç dünyası, toplumsal kimliği muhafaza gibi açılardan konuyu ele almıştır. Yazar, bu bağlamda din meselesine, yaşadığı dönemin değişen koşullarına göre bir yorum da getirmiştir. Böylece yazar, romanlarında dini hayatının çeşitli görünümünü ayrıntısıyla ele alma ihtiyacı duymuş ve toplum hayatının önemli bir değeri olarak gördüğü dine farklı açılardan çeşitli yorumlar getirmiştir.

Ancak, Halide Edib’in romanlarında önemli bir yer işgal eden din, “resmî / ortodoks” anlayıştan öte “heterodoks” anlayışa yakın duran, yazarın özgün bir tutumla ele aldığı bir değerdir. Tüm insanları kucaklayan bir hoşgörüyü sahip olan bu anlayışın temel özelliği ise laik anlayışa uygun olmasıdır. Nitekim Halide Edib, devletin din konusundaki tutumunu irdelerken “*devletin dine müdahale ettiği ya da dinin kamusal alanın dışına çıkarılıp bireysel hayata 'hapsedilmesi' şeklinde formüle edilen bir tarzı* (Yavaş, 2013: 754)” reddeder. Sinekli Bakkal romanı bu görüşümüzün en iyi örneğini oluşturmasıyla önemlidir. Bu görüşe uygun olarak Berna Moran’ın Sinekli Bakkal romanı üzerine yaptığı tespiti aktarmak doğru olacaktır:

“Adivar, din derken, teokratik bir devletin resmî dini olarak Müslümanlığı kastetmiyor. Ulemanın anladığı anlamda kurallara dayalı dini değil, Osmanlı İmparatorluğu’nda bu resmî dinin yanı sıra tarikatlarda gelişmiş olan tasavvufu kast ediyor. Daha doğrusu, Mevleviliğin aşka ve hoşgörüyü dayalı, halk sınıfına bir çeşit bilgelik kazandıran mistik dünya görüşü (Moran, 2011: 179).”

Bu görüş Halide Edib’in romanlarında sunduğu din anlayışının tamamını ifade etmese de özetler mahiyettedir.

İncelenen eserlerden bilhassa *Handan*, *Vurun Kahpeye* ve *Sinekli Bakkal* romanlarında daha belirgin olarak “heterodoks” bir din anlayışı ortaya konulduğu açıkça görülmektedir. Hatta bu din anlayışının “deizm”e yakın duran bir tarafı olduğunu da söylemek mümkündür. Zira, yazarın romanlarındaki ideal tipler, dini akıl öncülüğünde değerlendirmektedirler. Onların, dinin hoşgörülü, herkesi kucaklayan bir yapıda olması gerektiğine akıl yoluyla ulaşması ve akla dayanan bir dine/İslam'a yönelmeleri bu iddiamızı güçlendirmektedir.

KAYNAKÇA

- ADIVAR, Halide Edib (1973/a), *Seviye Talip*, Atlas Kitabevi, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (1973/b), *Yeni Turan*, Atlas Kitabevi, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (1982), *Raik'in Annesi*, Atlas Kitabevi, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (2010/a), *Zeyno'nun Oğlu*, Can Yayınları, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (2010/b), *Sinekli Bakkal*, Can Yayınları, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (2011), *Sevda Sokağı Komedyası*, Can Yayınları, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (2015), *Döner Ayna*, Can Yayınları, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (2016/a), *Son Eseri*, Can Yayınları, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (2016/b), *Kalp Ağrısı*, Can Yayınları, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (2016/c), *Tatarcık*, Can Yayınları, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (2016/d), *Sonsuz Panayır*, Can Yayınları, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (2017/a), *Handan*, Can Yayınları, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (2017/b), *Vurun Kahpeye*, Can Yayınları, İstanbul.
- ADIVAR, Halide Edib (2017/c), *Âkile Hanım Sokağı*, Can Yayınları, İstanbul.
- AYTEMİZ, Beyhan Uygun, (2015), “Fitne ve Feda: Vurun Kahpeye’de Din ve Milliyetçilik”, *Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, s. 168-190.
- BEYATLI, Yahya Kemal. (2006). *Siyasî ve Edebî Portreler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- ENGİNÜN, İnci (2007), *Halide Edib Adıvar’ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- MORAN, Berna (2011), *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I Ahmet Mithat’tan A. Hamdi Tanpınar’a*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÖNERTOY, Olcay (2011), *Halide Edib Adıvar’ın Romanlarında Toplumsal Eleştiri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi, C. 18-S. 1, s. 37-46.
- YAVAŞ, Gürkan (2013), “Eleştiri ile İdeal Arasında: Halide Edib’in Sinekli Bakkal Romanında 'Din Adamı' Kavramı Etrafında Bir Tartışma”, *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 6-7-8 Mayıs, C. III, İstanbul, s. 753-767.

NAHÇIVAN'IN ESKİ SANAT ALANLARINDAN¹

THE ANCIENT ART OF NAKHCHIVAN

ДРЕВНЕЕ РЕМЕСЛО НАХЧЫВАН

Togrul HALILOV*

ÖZ

Makalede Nahçıvan'da kemikçiliğin, taş işlemenin ve seramikçiliğin durumu tartışılmıştır. Kemikçilik ve seramikçiliğin Nahçıvan'ın en eski sanat alanları olduğu tespit edilmiştir. Seramik ve kemik ürünlerinin boyutu, biçimi, üzerindeki desenleri (yapıldığı malzeme ve teknolojisinin farklılıklarına rağmen) birbirinden farklıdır. Nahçıvan seramikçilerinin yapmış olduğu kil kaplar sofraya veya mutfak seramiği olmak üzere iki gruba ayrılır. Onların benzerleri Güney Kafkasya ve Ortadoğu'daki aynı çağın yapılarında, Urmiye Havzası ve Doğu Anadolu'nun arkeolojik materyallerinde bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Nahçıvan, Kemikçilik, Seramikçilik, Taş İşleme

ABSTRACT

The article studies the bone development, stone craft and pottery in Nakhchivan. It was detected that bone development and pottery was one of the ancient craftsmanship areas in Nakhchivan. The bone and pottery products differed from one another in their size, shape, ornaments on them, the material they were made of and the technology. The pottery products made by Nakhchivan potters were divided into two groups - welfare and kitchen ceramics. Their similar products can be found in the South Caucasus and the Middle East in the same period, and among the archaeological materials found in the Urmia basin and Eastern Anatolia.

Key Words: Nakhchivan, Bone Development, Pottery, Stone Working

АННОТАЦИЯ

Гончарство, Обработка кости, Обработка камня это область древнее ремесло Нахчыван. В статье рассказывается об этом искусстве. Нахчыван являлось важным центром ремесла как и другие регионы Азербайджана. Форма, структура, узоры гончарная материала в зависимости от продукта и технология отличаются друг от друга. Скатертная или кухонная посуда

¹ Bu çalışma Azerbaycan Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı himayesindeki Bilimin Gelişmesi fonunun mali yardımı ile gerçekleştirilmiştir – Grant № EIF-KETPL-2-2015-1(25)-56/47/5

* AMEA Nahçıvan Bölümü. Email: x.toqrul @ gmail.com
10.17498/kdeniz.311399

keramiği, glini blyudo prigotovlennoe Nahçyvanским гончором разделяется на две группы. По исследованиям объясняется, что в этот период украшения керамиği разработаны геометрических, животных, растительных и.т.д. узоры. Они представляют с собой простые и сложные композиции. В соответствии с рисункой они распространились по разным странам наряду с Азербайджаном. В дополнение к открытию других культур с аналогичными характеристиками для местных моделей в украшение людей различных религиозных и идеологических взглядов региона оказались сходными. Было доказано, что каждый узор имеет глубокий смысл.

Ключевые слова: Nahçyvan, Обработка кости, Гончарство, Обработка камня

GİRİŞ

Nahçyvan Özerk Cumhuriyetinin eski ve zengin tarihi vardır. Nahçyvan Özerk Cumhuriyetinin topraklarında yapılan arkeolojik kazılar sırasında bulunan maddi kültür örnekleri bunu kanıtıyor. Arkeolojik kazılar sırasında bulunan çeşitli biçimli arkeolojik bulgular (emek aletleri, silahlar, süs eşyaları vb.) bu topraklarda eskiden insanların çeşitli sanat alanları ile uğraşdığını kanıtlayır. Seramikçilik ve kemikçilik bu türlü eski sanat alanlarındandır.

1. Kemikçilik

Kemikçiliğin tarihi Palaeolitik çağından (Kaba Taş çağı) başlanır. Nahçyvan Özerk Cumhuriyetinin topraklarında en eski kemik ürünler Orta Paleolitik çağına ait Kazma mağarasında bulunmuştur. Bu yerleşim yeri 1983 yılında M.M. Hüseyinov ve E.Q.Caferovun yönetimindeki paleolitik arkeolojik araştırması sırasında bulunmuştur. 1987-1990 yılları arasında yerleşim yerinde E.Q.Caferovun, 2008-2011 yıllarında ise A.E.Zeynalovun yönetimi altında arkeolojik kazılar yapılmıştır. Yapılan arkeolojik araştırma sırasında Kazma mağarasından işlenmiş iki kemik malzeme bulunmuştur. Onların birinin ucu tam sonuna kadar, biri ise kısmen deşilmiştir. Tam deşilen kemik ceylanın aşık kemiği olmuştur .

Nahçyvan'daki Kalkonitik çağına ait I Kültepedenin Kalkonitik çağı tabakasından kemikçilik sanat alanı ile ilgili arkeolojik malzemeler bulunmuştur (Абибуллаев, 1982: 65). Onları biz ve iğneler, kaşovlar ve diğer arkeolojik malzemeler oluşturuyor. Bizleri hazırlamak için hayvanın namlu kemiği dikey parçalanmış ve ucu sivri el tutan bölümü pürüzsüz yapılmıştır.

Nahçyvan'daki Erken Tunç çağına ait yerleşimlerden işçi aletleri ile yanı sıra kemikten yapılmış ok uçları da bulunmuştur. I Kültepe (Habibullayev, 1959: 53), II Kültepe (Seyidov, 2003: 102) yerleşimlerinden bulunmuş kemik ok uçlarının benzerleri Kobustan (Muradova, 1979: 73, 74), Babaderviş (Кушнарева, Чубиншвили, 1970: 175) , Karaz (Коşay, Turfan, 1959: 394) yerleşimlerinde tesbit olunmuştur. Erken, Orta ve Son Tunç çağında Azerbaycan'ın bütün bölgelerinde olduğu gibi Nahçyvan'da da metalürjinin gelişimi ile ilgili olarak kemikten yapılmış iş aletleri ve silahlardan kullanılma azalmıştır. Bu döneme ait kemik malzemeler (ok uçları, iş aletleri) I Kültepe (Абибуллаев, 1982: 153), II Kültepe, Kızılburun

(Aliyev, 1977: 95, 96) yerleşimlerinde bulunmuştur. Kemik biz ve iynelerin, ip eyirmek için yapılmış aletin benzerleri Üzerliktepe (Кушнарева, Чубиншвили, 1970: 110), Göytepe (Brown, 9516 p. 13) ve diğer yerleşimlerde bulunmuştur. İp egirmek için yapılmış alet büyükbaş hayvanın epifizinden yarımşar biçimde kesilmiş ve ortasında ikili delik açılmıştır.

2. Taş İşleme

Bu sanat alanının tarihi paleolitik çağından başlayıp, sonraki dönemlerde de olmuştur. Tüm tarihi çağlarda insanlar obsidyen, çakmaktaşı vb. gibi taşları kullanarak iş aletleri ve silahlar yapılmıştır. İlk basit iş aletleri balta, kaşağı ve biz olmuştur. Sonraki dönemlerde balta, kaşağı ve bizle yanısıra insanlar taştan habbe (tane) taşı, sürtgeçler (rende), kurulum orak dişleri vb. gibi yeni türlü iş aletleri, ok uçları, boncuklar vb. yapmışlardır. Habbe (tane) taşları iki gruba ayrılıyor. Birinci gruba dahil olan habbe (tane) taşları kayık biçimli yapılmıştır. Bunların oturacağı yarı dairesel, üst kısmı çukur yapılmış, her iki taraftan uçları yukarıya doğrudur. İkinci gruba oval biçimli habbe (tane) taşları dahildir. Oval biçimli habbe (tane) taşlarının üst bölümü yassı, oturağı kabarık yapılmıştır. Sürtgeçler (rendeler) uzun biçimde yapılmıştır. Bu arkeolojik malzemelerin kullanılan yüzü yassı, kullanılmayan yüzü ise kabarıktır. Çoğunun uçları yarı dairesel yapılsa da bazıları biraz kabarıktır.

Nahçıvan Özerk Cumhuriyeti'ndeki Kazma mağarasında bulunmuş M.Ö. 80-90 bin yıla ait (Джафаров, 1992: 270 - 274). musteriye ve levallasiyen sivri uçluktan, kaşağılardan, bıçaklardan oluşan arkeolojik bulgular teknik ve tipolojik özelliklerine göre Azıh ve Taglar mağaralarında bulunan taş emek aletleri ile benzerlik teşkil etmektedir (Djafarov, 1989: 89 - 95).

3. Seramikçilik

Seramikçilik-gilin özel formaya düşürülmesi ve özel pişirilmesi ile ilgili sanat alanıdır. Bu sanat alanı ile öncelikle (neolitik ve kalkolitik çağlarında) bayanlar uğraşmışlardır. Seramikçiler tarafından yapılmış küpe, kase, çömlek ve b. türlü kaplar tarım, sofraya ve ya mutfak seramikası olmak üzere iki ana gruba ayrılıyorlar. Kil kablara boyutu, biçimi, üzerindeki desenleri, hazırlandığı malzeme ve teknolojisine göre birbirinden farklıdır. Bu sanat alanındaki teknolojik sürecin araştırılmasında bize yardımcı temel maddi kültür örnekleri seramik fırını ve kil kaplar oluşturuyor. Yapılan arkeolojik kazılar sırasında Azerbaycan'ın tüm bölgelerinde olduğu gibi (Асланов, Ваидов, Ионе, 1959: 44, 45; Оруçов, 1989: 31) Nahçıvan'da da seramik fırının kalıntıları tespit edilmiştir. Bunların ancak düşük bölümü iyi kalmıştır. Tüm fırınların kap biriken kısmı tamamen dağılmıştır. Yapılan arkeolojik araştırmalar sırasında Nahçıvan'daki II Kültepe yerleşiminin Erken Tunç çağına ait VII, XI inşaat katından dikdörtgen biçimli, bir kameralı seramik fırının kalıntıları bulunmuştur (Сеидов, 1993: 24, 123). Bu yerleşim yerinin VII inşaat katından bulunmuş benzersiz seramik fırının kalıntılarında şimdilik Güney Kafkasya arkeolojik yerleşimlerinde rastlanmamıştır.

3. 1. Kil kapların yapımı

Seramik sanatının önemli konularından birini çeşitli biçimli kil kapların nasıl yapıldığını öğrenmek oluşturuyor. Kapların yapılmasında ve süslenmesinde işçi aletleri önemli bir yer tutuyor. Seramikçi emek aletinin yardımıyla yaptığı kabın üzerini bir anlamda, çeşitli biçimli desenlerle süslemiştir. İhtimal vermek olur ki, kapların nakışlanmasında kullanılan işçi aletleri taştan, kemikten, ağaçtan ve metalden yapılmıştır. Ağaç aletlerin uzun süre toprağın altında kalabilmesi sonucunda şunlar günümüze kadar gelip ulaşmamıştır.

Nahçıvan seramikçileri tarafından kil kapların yapımında emek aletleri ile yanı sıra seramikçiler tarafından kilin yoğrulması (hazırlamak), kapların kurutulması alanındaki teknolojik gelişmeler de önemli yer tutmaktadır. Kapların yapımı teknolojisine dikkat edersek görürüz ki, öncelikle üretim için yararlı olan kaliteli kum bulunmuştur. Kumun yapısının sağlam ve kaliteli olmasına önem verilmiştir. Bu nedenle çeşitli kilden yapılmış kapların içeriği birbirinden farklı olmuştur. Kapların yapıldığı kilin kaliteli olmasını artırmak için onun bünyesine saman, iri ve küçük kum taneleri katılmıştır. Yüksek kaliteli kilden yapılmış kaplar daha çok yararlı olmuştur. Kapları üretirken onların biçimlerine özel dikkat edilmiştir. Kabı belli biçimde yaptıktan sonra onu fırında bişirirken çatlamaktan korumak için özel yöntemler kullanılmışlardır. Önce kabı birkaç gün gölge yerde bırakıp hafif kurutmuşlardır. Sonra kabı çeşitli sıcaklığında bişirmişlerdir. Kaplar orta sıcaklıkta (çok yüksek olmayan sıcaklığında) bişirilerken onun üzeri ve içerişi hisle kaplanmış. Yüksek sıcaklığında pişirilmiş kapların çoğunluğunu çatlamaktan korumak için şüyürlemişlerdir. Bişirilme sırasında herhangi bir biçime alınmış kap oksidleştirici kimyasal prosesin etkisinden çeşitli renkli olmuştur. Bu zaman kabın dış yüzeyi karalmış, iç yüzeyi ise karbon birleşmesinin etkilememesi sonucunda açık renkli kalmıştır. Kabın bişirilmesi sırasında onun çeşitli renklerde olmasında gilin içerdiği demir tuzları da büyük önem taşımıştır. Bişirilme sürecinde tüm demir tuzları ve diğer birleşikler demir oksidine çevrilerek kabın boyanmasını (renglenmesini) etkilemiştir. Kapların boyanmasında boyak otları ve çeşitli mineraller de kullanılmıştır. Markans oksidinden kestane, bakır oksidinden yeşil, demir oksidinden sarı, kobalt oksidinden mavi renkler alınmıştır.

Nahçıvan seramikçileri tarafından kil kapların yapımında uygulanan temel aşamalardan birini onların süslenmesi oluşturuyor. Kapların üzerindeki konsentrik daireler fırın çarkının, kazıma, basma, yapma, mühürleme vb. yöntemi ile vurulmuş desenler ise ustaların çeşitli emek aletleri kullandıklarını kanıtıyor. Kapların süslenmesinde kullanılan geometrik desenler basit ve karmaşık yapıya olmak üzere iki ana gruba ayrılıyorlar. Basit geometrik desenlerden dalgalı, düz ve kırık çizgiler daha çok yaygındır. Birleşik geometrik desenler daire, romb, dörtgen ve üçgenlerin kombinasyonundan oluşuyor. Bu geometrik desenler Nahçıvan'ın eski aşiretlerinin yaşam tarzı, dini-ideolojik görüşleri ve seramikçilerin bu alandaki işçilik alışkanlıkları ile ilgilidir. Kabın üzerinde bulunan desenlerin ince ve düzenli olmasında seramikçinin kullandığı desenleme araçlarının mükemmelliği önemli yer tutuyor.

3. 2. Neolit ve Kalkolitik çağında seramikçilik

Nahçıvan'ın Neolit ve Kalkolitik çağı kil kapları saman karışımı olan kilden yapılmıştır. Bunlar esasen açık pembe, kırmızı, bazen ise gri renkte yapılmıştır. Kapların süslenmesinde tümör yapma, memecikşekilli çıkıntılar, dairesel batıklar vb. kullanılmıştır. Bazı kapların üzeri daraqvari aletle süslenmiştir. Bu çağda aynı zamanda koyu renkli cilalı ve boyalı gil kaplar da yapılmıştır. Neolit çağına ait kil kaplar I Kültepe yerleşiminin 1''a'' tabakasında bulunmuştur (Habibullayev, 1959: 58) I Kültepe (Абибуллаев, 1982: 66, 68), Ovçulartepesi (Bahşeliyev, Marro, Aşurov, 2010: 11-15), Halec (Seyidov, Bahşeliyev, Mahmudova, 2010: 68), Karatepe, Sürümcek (Bahşeliyev, Novruzov, 2010: 22, 23), Sederek (Seyidov, Bahşeliyev, 2011: 19, 32) vb. arkeolojik yerleşimlerinde Son Kalkolitik çağına ait boyalı kil kaplar bulunmuştur. Halec (Bahşeliyev, Seyidov, 2011: 77-86), Ovçulartepesi (Bahşeliyev, Marro, Aşurov, 2008: 111-117) seramiğinin benzerleri Güney Kafkasya ve Ortadoğu'daki aynı çağa ait arkeolojik yerleşimlerde, Urmiye Havzası ve Doğu Anadolu'nun arkeolojik bulgularında, özellikle Norşuntepe yerleşiminde bulunmuştur. Ovçulartepesi yerleşiminden bulunmuş bir grup kapların ağzının kenarında "Sioni tipli seramikler" gibi beşdişli tarakla maili nakış yapılmıştır (Bahşeliyev, Marro, Aşurov, 2010: 12-14). Son Kalkolitik çağında ağzının kenarı çertme teknik yöntemle süslenmiş kil kaplar da yaygındır. Nahçıvan`la beraber olarak Ağrı dağı çevresindeki aynı çağın yerleşimlerinde bu tip pek kap bulunmuştur (Özfrat, Marro, 2003: 94).

3. 3. Erken Tunç çağında seramikçilik

Erken Tunç çağında kapların yapılması, süslenmesi Kalkolitik çağına kıyasla daha mükemmeldir, kendi özelliği ile farklıyor. Bu dönemde Kalkolitik çağının desenleme yöntemi ve biçimleri korunup bulundurulursa da yeni nakışlanma motifleri de kullanılmıştır. Erken Tunç çağında Nahçıvan'da mevcut olmuş "Kür-Aras kültürü"ne ait kil kaplar boz, konur, siyah ve pembe renkli yapılmıştır, onlaqrın bir grupu parıldayanedek cilalanmıştır. Bu çağa aid kapların kilinin içinde iri ve küçük kum taneleri bulunuyor. İri kum karışımı olan kilden tarımda kullanmak için kil kaplar yapılmıştır. Erken Tunç çağının yerleşimlerini (I Kültepe, II Kültepe, Avcılar tepesi, Mahta Kültepesi, Halec, Erebyengice, Şortepe) birleştiren genel özellik şunlardan siyah cilalı, pembe astarlı kaplar ve yarımşar biçimli simgelerin bulunmasıdır. Bir grup araştırmacılar yarımşar biçimli simgelerin Kalkolitik çağına ait kapların üzerindeki tümör yapmaların devamı olduğunu, onların üzerinde ufku deliyin yapılması ile oluştuğunu söylemişlerdir (Aşurov, 2002: 21). Bu çağın seramik bulgularının bir kısmında pişmemiş tabakanın olması ve bazı kapların üzerinde lekelerin kalması seramiğin yapıma teknolojisinde ve pişirme tekniğinde yüksek seviyenin olmadığını kanıtıyor. İnce duvarlı, iyi cilalanmış kapların yapılması seramiğin yapıma teknolojisinin ve pişirme tekniğinin geliştiğini kanıtıyor. Erken Tunç çağının özelliklerinden biri de kapların ağız kenarının dikdörtgen biçimde dışa çıkması, kapların iki taraftan iyice sığallanaraq, dışarıdan anqoblanması ve elde yapılmış kapların oldukça simetrik, düzenli olmasıdır. Bu çağa ait kapların bazılarının ağız kenarlarının kaba (rels

biçimde) yapılması Doğu Anadolu için karakteriktir. II Kültepe yerleşiminde bulunmuş bu türlü kapların benzerleri Göytenin Erken Tunç çağı tabakasından bulunmuştur (Bahşeliyev, 2007: 108).

Erken Tunç çağında kapların süslenmesinde oval ve ya yuvarlak batıklar, zig-zag işaretler, “S”, “L”, “M”, “Y”, spiral biçimli desenler, çizme ornamentler de kullanılmıştır. Üzeri oval ve ya yuvarlak batıklarla süslü kaplar I Kültepe, II Kültepe, I Mahta Kültepesi arkeolojik yerleşimlerinde bulunmuştur (Bahşeliyev, 2004: 50). I Kültepe yerleşiminden bulunmuş üzeri kabartma yöntemle "M" biçimli desenli kil kab (Абibuллаев, 1982: 133) Yanıktepe yerleşiminde bulunmuş bir grup kaplarla benzerlik oluşturmaktadır (Кушнарева, Чубиншвили, 1970: 89). I Mahta yerleşiminden üzeri çizme nakışlı pek kap bulunmuştur (Aliyev, Aşurov , 1992: 38-40). I Kültepe (Абibuллаев, 1982: 127), II Kültepe (Сеидов, 1993: 99) yerleşimlerinde tespit edilmiş üzeri zig-zag desenli kil kablara Güney Kafkasya (Кушнарева, Чубиншвили, 1970: 166), Ön Asyanın arkeolojik yerleşimlerinde bulunmuş (Sevin, Özfirat, Kavaklı: 2000: 852) kil kapların bir grubu ile benzerlik oluşturuyor.

2. 4. Orta Tunç çağında seramikçilik

Orta Tunç çağında Azerbaycan'ın bütün bölgelerinde olduğu gibi Nahçıvan'da da seramikçiliğin bağımsız ekonomik alanına dönüştürülmesi sonucunda seramik yapımı hayli gelişmiştir. II Kültepeden seramik mahallesi ve mükemmel yapıli seramik fırınlarının tespit edilmesi (Алиев, 1991: 38) kanıtlıyor ki, bu dönemde Kültepe yerleşim yeri önemli seramik merkezi olmuştur. Oradaki seramikçiler kendilerinin telabatını ödemekle birlikte, takas için de kil kablara yapmışlardır.

Orta Tunç çağının kapları kilinin rengine, yapısına ve süsleme tekniğine göre birbirinden farklı iki büyük gruba ayrılıyorlar. Birinci gruba pembe renkte pişirilmiş boya bezemeli gil kaplar içerir. Bu türlü kil kablara yapımı “Boyalı kaplar kültürü” ne aittir. “Boyalı kaplar kültürü”nün yayılma arealının gözden geçiren görürüz ki, bu türlü kil kablara yapımı Nahçıvanla yanı sıra, Urumiye, Doğu Anadolu yerleşimleri için karakteristiktir. Azerbaycan'ın diğer bölgelerinde boyalı kapların bir kader az bulunmasına rağmen Nahçıvan'n Ort Tunç çağı yerleşimlerinden çok sayıda boyalı kab bulunmuştur. II Kültepe yerleşiminde kültürel tabakanın boyutuna rağmen araştırmacıların bir grubu "Boyalı kaplar kültürü" nu dört aşamaya ayırıyorlar (Aliyev, 1977: 43-89). İlk aşama için monokrom renkli (birrengli) boyalı kaplar karakteristiktir. Sonraki aşamada polikrom (çokrengli) boyalı kaplar geniş yayılmaya başlıyor. Monokrom (birrengli) boyalı kaplar kırmızı üzerine siyah renkle çizilmiş düz ve dalgalı çizgilerle süslenmiştir. Bazılarında (II Kültepe yerleşiminde bulunmuş) kırmızı boya üzerine beyaz renkli desenler çizilmiştir. Polikrom (çokrengli) boyalı kablarda daha gelişmiş ve karmaşık kompozisyonel desenlemeler yapılmıştır. Onlar zevkle süslenmesi ile farklılaşırlar. Desenler kapların gövdesinin yukarısını kapsayan turuncu-sarı ve beyaz üzerine, başlıca olarak siyah, kırmızı, bazen ise kahverengi, beyaz ve yeşil renkle çizilmiştir. Kapların üzeri kırık hatlar, romb, üçbucakların arasında çizilmiş küçük daireler, insan, kuş ve hayvan resimleriyle süslenmiştir. Yaygın desenleme motiflerinden biri

de, çift siyah çizgilerin arasına alınarak, birbirinin içerisinde yerleştirilmiş torlu üçgenlerdir. Şu döneme ait olan I Kültepe, II Kültepe, Şahtahtı, Nehecir, Yaycı, Çalhankale vb. yerleşimlerde bulunmuş polikrom boyalı kaplar Göytepenin D ve C (Brown, 1951: 21-22), Haftavantepenin V, VI (Edwards, 1981: 187, 237), Dingatepenin IV tabakasından (Hamilin, 1977: p. 126) elde edilen bir grup seramiklerle benzerlik oluşturmaktadır. Nahçıvan'da ve Doğu Anadolu'da polikrom boya bezemeli kaplar geniş yayılsa da Azerbaycan'ın diğer ilçelerinde, Gürcistan'da bu grup kapların tek-tek örnekleri bulunmuştur.

Orta Tunç çağının ikinci grup seramigi Erken Tunc çağına ait Kür-Aras kültürünün seramiginin devamıdır. Erken Tunç çağında olduğu gibi gri ve siyah renkli, cilalı, cızma ve basma ornamentli kaplar yapılmıştır. Nahçıvan'da basma ornamentli (nakışla) süslenmiş ilginç kaplar Nehecir (Seyidov, Bahşeliyev, 2002: 68), II Kültepe (Алиев, 1991: 53) v.b. yerleşimlerinde bulunubtur. II Kültüpede bu tip kabın dulus fırında tespit edilmesi onların yerel ustalar tarafından üretildiğini kanıtlıyor. Azerbaycan'da bu türlü seramigin daha yaygın olduğu bölgeler Mil-Karabağ, Talış-Muğan, Kobustan ve Kuzey-Doğu Azerbaycan'dır.

2. 5. Son Tunç-Erken Demir çağında seramikçilik

Nahçıvan'ın Son Tunç-Erken Demir çağı seramikleri Orta Tunç çağında olduğu gibi narin ve ya iri kum karışımı olan kilden yapılmış, gri ve pembe renkte iyi bişirilmiştir. Boz renkli kaplar genellikle basit, pembe renkliler ise boyalı yapılmıştır. Bu çağda seramik çarkının geniş kullanılması sonucunda emek verimliliği yükselmiş, ürün üretimi artmıştır.

Boz renkli kaplar dağlık topraklardaki arkeolojik yerleşimlerden (Kolani, Sarıdere, Hakkıxlık vb.) çok sayıda bulunmuştur. Onların yapımında Orta Tunç çağının gelenekleri zayıf kalmaktadır. Bu bölgedeki yerleşimlerde boyalı kaplar az, basit kaplar ise çok bulunmuştur.

Boyalı kaplar Araz çayı ve Nakçıvançay nehrindeki I Kültepe, II Kültepe, Şahtaktı, Kalacık, Yurdçu vb. yerleşim yerleri ve onlara ait olan nekropollerde çok sayıda bulunmuştur (tab. II, 13-21). Araz nehrindeki Son Tunç-Erken Demir çağına ait yerleşimlerden bulunan kil kapların yapımında Orta Tunç çağının gelenekleri daha fazla gözaltına alınmış ve geliştirilmiştir. Son Tunç çağında polikrom (çokrenkli) kaplar daha yaygındır. Onların nakışlanmasında, renglenmesinde kırmızı, siyah, sarı renkler kullanılmıştır. Erken Demir çağında ise boyalı kil kaplar genellikle (monokrom) tek renkli yapılmıştır, daha çok kırmızıyı kullanılmıştır. Nahçıvan'daki Son Tunç-Erken Demir çağının boyalı kapları Güney Kafkasya, Doğu Anadolu ve Urmiye havzasının seramiği ile benzerlik oluşturmasına rağmen, bazı özelliklerine göre farklıdır. Bunun temel nedenlerinden biri Nahçıvan'da boyalı kapların bir grubunun yerli üretim ocaklarında, yerli seramikçiler tarafından yapılmışdır. Bu çağın yerleşimlerinde beyaz inkrustasiyalı kaplar çok az (I Kültepe, Qazhan) bulunmuştur. Beyaz inkrustasiyalı kapların az bulunmasının temel nedenlerinden biri Nahçıvan'ın bu tip seramik üretiminin temel merkezi olmamasıdır. Orta Avrupa ve Küçük Asya'dan Çin'e kadar geniş bir alanda yayılmış

beyaz inkrustasiyalı seramigin üretimi Azerbaycan'da Hocalı-Gedebey kültürü kavimlerine ait olmuştur.

Nahçıvan'ın Son Tunç ve Erken Demir çağı seramik ürünleri içerisinde kadeh, çanak, çömle ile beraber çaydanlık türlü kaplar da önemli yer tutmaktadır. Çaydanlıklar bir kural olarak kabarık gövdeli, dışa katlanmış ağız kenarlı, lüleli ve kulplu yapılmıştır. Onların bazılarının lüleyinin aksi tarafında kulp yerine delikli, kulakcıkşekilli çıkıntılar yapılmıştır. Şortepe, Qızılburun, I Kültepe, Şahtaktı, Nahçıvan ve b. nekropollerinde bulunan bu türlü çaydanlıklar (Bahşeliyev, 2004: 138, 139) biçim ve özelliklerine göre Tepehisar, Göytepe, Tepesialk (Aliyev, 1977: 68, 69) vb. çaydanlıkları ile benzerlik oluşturuyor.

Nahçıvan'daki Son Tunç ve Erken Demir çağa ait yerleşimlerden bulunmuş çanak, kase, çömlek türlü kaplardan farklı olarak çaydanlıklarda "Hocalı-Gedebey kültürü"ne ait özelliklerin görülmesi (tab. II, 15, 16) Son Tunç-Erken Demir çağında bu bölgede Ortadoğu kültürü ile yerel kültürlerin (Nahçıvan ve Hocalı-Gedebey kültürü) birbirine etkisini gösteriyor. Fikrimizi kanıtlamak için kaynaklara göz atarsak görürüz ki, çaydanlık türlü kil kablarnın temel üretim merkezi Nahçıvan ve Azerbaycan'ın diğer bölgeleri ile yanı sıra Urumiye havzası ve Doğu Anadoludur.

Nahçıvan seramikçileri tarafından Son Tunç-Erken Demir çağında kil kapların süslemesinde basma, çizme, çertme, konnellyur, zoomorf desenler, «Ş», «T», «M», «Y» biçimli süslemeler, tümör yapma ve dairesel batıklar, yuvarlak kabartmalar ve mantar biçimli çıkıntılar da kullanılmıştır. «Ş», «T», «M», «Y» biçimli desenler yerel seramikçiliğe mahsus süslemelerdir (tab II, 14). Mantar biçimli çıkıntılı yapılanlar (tab II, 12, 13, 14) ve konnellyur desenliler (tab II, 1, 18) beyaz inkrustasiyalı kil kablarn gibi "Hocalı-Gedebey kültürü"ne aittir. I Kültepe, Kükü, Yurdçu, Kızılburun ve diğer Son Tunc-Erken Demir çağı yerleşimlerinden bulunmuş bu türlü kil kapların benzerleri "Hocalı-Gedebey kültürü"ne ait yerleşimlerin bir çoğunda (Mingeçevir, Genceçay, Kaçbulaq ve b.) tesbit olunmuştur.

SONUÇ

Yapılan arkeolojik araştırma sonucuna dayanarak bunları söyleyebiliriz: Kemlikçilik, taş işleme ve seramikçilik Nahçıvan'ın en eski sanat alanlarından. Seramikçilikten farklı olarak kemlikçiliğin ve taş işlemenin tarihi daha eskidir. Bu sanat alanlarının tarihi Orta Paleolit çağından başlar. Tunc çağından itibaren metalürjinin gelişimi ile ilgili olarak kemik ve taş aletler az kullanılsa da var olmuştur.

Seramikçiliğin temeli Neolit çağında koyulmuştur. Nahçıvan seramikçileri çeşitli Neolitik çağından başlayarak çeşitli biçimde (boyasız ve boya beyalı, nakışlı ve nakışsız olmak üzere) kil kablarn yapmışlardır. Bunlar biçim ve özellikleri üzere farklı gruplara bölünüyorlar. Kablarnın çeşitli biçimlerle yapılmasında aid oldukları dönemin özellikleri ilgiçektir. Onların süslenmesinde seramikçinin işçilik yeteneği ile yanı sıra dini ideolojik görüşümleri de önemli yer tutuyor. Nahçıvan

seramikçilerinin yapmış olduğu kil kablar yerel özellikle yanı sıra hep Güney Kafkasya, hep Ortadoğu, Urmiye Havzası ve Doğu Anadolu kültürlerine has özelliği vardır.

KAYNAKÇA

Абибуллаев О.А. (1982) Энеолит и бронза на территории Нахичеванской АССР, Баку, ЭЛМ, 314 с.

Aliyev V.H. (1977) Azerbaycan'da Tunç çağının boyalı kaplar kültürü. Bakü, Bilim, 163 s.

Aliyev V.H., Aşurov S.H. (1992) Mahta Tunç çağı anıtları // Azerbaycan'da arkeoloji ve etnoğrafiya ilimlerinin son sonuçlarına ilişkin bilimsel konferansın malzemeleri. Bakü, s. 38-40.

Алиев В.Г. (1991) Культура эпохи средней бронзы Азербайджана, Баку, ЭЛМ, 256 с.

Aşurov S.H. (2002) Nahçıvan'ın İlk Tunç çağ seramigi. Bakü, Bilim, 157 s.

Асланов Г.М., Ваидов Р.М., Ионе Г.И. (1959) Древний Мингечаур. Баку: Издательство АН Азерб. ССР, 191 с.

Bahşeliyev V.B. (2004) Nahçıvan'ın eski aşiretlerinin manevi medeniyeti. Bakü, Bilim, 320 s.

Bahşeliyev V.B. (2007) Azerbaycan arkeolojisi. Bakü, Bilim, 238 s.

Bahşeliyev V., Maro C., Aşurov S. (2008) Ovçular tepesi yerleşim yerinde arkeolojik kazılar // AMEA Nahçıvan Bölümünün Haberleri, s. 111-117.

Bahşeliyev V., Marro C., Aşurov S. (2010) Ovçular tepesi (2006-2008 yılı çalışmalarının ilk sonuçları) (Tirst Pre Liminary Report the 2006-2008 seasons). Bakü, Bilim, 156 s.

Bahşeliyev V., Novruzov Z. (2010) Sirabda arkeolojik araştırmalar. Bakü, Oskar, 160 s.

Bahşeliyev V.B., Seyidov A.Q. (2011) Halec seramiğinin özellikleri // AMEA Nahçıvan Bölümünün Haberleri, s. 77-86

Brown T.B. (1951) Ekscavations in Turkey, 1948. Jon Murray Albemarle Street, w.XIX, London, 279 s.

Джафаров А.К. (1992) Новая многослоная Мастерская Стойанка Казма в Азербайджане. Российская археология, №2, с. 270 - 274.

Edwards M.R. (1981) The Pottery of Havtavan Тепе VI B (Urmia Ware), İran, w. KIK, s. 101-140.

Hamilin C. (1977) The early Second Millennium karbon assemblage of Dinka Тепе. İran, p. 125-153.

Habibullayev O.A. (1959) Kültepede arkeolojik araştırmalar. Bakü, Az. SSR. EA, 134 s.

Кушнарева К.Х., Чубиншвили Т.Н. (1970) Древние культуры Южного Кавказа. Ленинград, 191 с.

Koşay H., Turfan K. (1959) Erzurum-Karaz kazisi raporu. Türk Tarih Kurumu, Belleten XXIII, № 91, Ankara, s. 349-413.

Muradova F.M. (1979) Kobustan tunc döneminde. Bakü, Bilim, 117 s.

Oruçov A.Ş. (1989) İlk Ortaçağ'da Azerbaycanda seramik (IV-VIII yüzyıllarda). Bakü, Bilim, 72 s.

Özfrat A., Marro C. (2003) 2002 yılı Van, Ağrı ve İğdir illeri yüzey araştırması. Araştırma sonuçları toplantısı, 1 cilt, Ankara, s. 16-32.

Özfrat A. (2004) Ağrı dağı arkeolojik yüzey araştırması. Güneşin doğduğu yer: Doğubayazıt sempoziomu. İstanbul, s. 89-102.

Сеидов А.Қ. (1993) Памятники кура-аракской культуры Нахичевани. Баку, Билик, 164 с

Sevin, V., Özfrat, A., Kavaklı, E. (2000) Van-Karagündüz Höyüğü kazıları (1997 Yılı Çalışmaları), Belleten LKIII/238, s. 847-882.

Seyidov A., Bahşeliyev V. Mahmudova V. (2010) Halec. Bakü, Bilim, 220 s.

Seyidov A., Bahşeliyev V. (2011) Sederek. Bakü, Bilim, 184 s.

Seyidov A.Q., Bahşeliyev V.B. (2002) Nehecirde arkeolojik araştırmalar. Bakü, 201 s.

Seyidov A.Q. (2003) Nahçıvan m.ö. VII-II binyıllarda. Bakü, Bilim, 339 s.

СВЕТЛЫЕ БОЖЕСТВА ЯКУТСКОЙ РЕЛИГИИ АЙЫ, РОДОВЫЕ ТОТЕМЫ, АНИМИЗМ И ШАМАНИЗМ

THE LIGHT DIVINITY OF THE YAKUT RELIGION OF AYYA, GENITAL TOTEMISM, ANIMISM AND SHAMANISM

Василий Васильевич УШНИЦКИЙ
(Vasilii Vasilyevič USHNITSKY)*

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена изучению религиозных верований якутов. Тотемизм, анимизм, культ предков, фетишизм, монотеизм, шаманизм – все эти виды языческих культов можно встретить в якутских религиозных верованиях. Языческие верования якутов подразделяются на черный и белый шаманизм. Черными шаманами принято считать колдунов и народных служителей, работающих с черной магией. Служителей обрядовых церемоний культа Божеств принято считать жрецами Религии Айыы. В статье разбирается связь якутской мифологии с религиозными культурами.

В статье использованы отрывки из трудов Г.Ф.Миллера, В.Ф.Трошанского, Н.С.Горохова, А.А.Саввина, А.А.Попова, Т.В.Жеребиной, Г.С.Попова, М.Элиаде. В них рассматривается культ небесных божеств Юрюнг Айыы Тойона и Джесегея, сложная иерархия культа светлых божеств, слияние якутских верований Айыы итэгэлэ с православием, зарождение монотеистического мировоззрения. Тотемизм у якутов рассматривается в культе Орла и Лебедя, рассматриваемых в роли прародителей якутских родов. Фетишизм можно рассматривать через термин ымыы – фетиш. Промысловый культ прослеживается в почитании Байаная – божества охоты.

Ключевые слова: религиозные верования, мифология, этнография, шаманизм, культ Солнца и Неба, якутоведение, историография, политеизм и монотеизм, тотемизм, фетишизм, анимизм, культ предков

ÖZ

Bu makale Yakutların dini inançlarının incelenmesine odaklanmaktadır. Totemcilik, animizm, atalar kültü, fetişizm, tek tanrıcılık ve şamanizm gibi tüm pagan kültürüne ait kavramlar Yakutların dini inançlarında kendisine yer bulur. Yakutların pagan inançları beyaz ve kara şamanizm diye ikiye ayrılır. Kara

* Prof. Dr., С н с ИГИ и ПМНС СО РАН. (S n s İĞİ i PMNS SO RAN), Institute of Humanitarian Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, voma@mail.ru
10.17498/kdeniz.369982

şamanların büyücü ve kara büyü ile uğraşan halk araçları oldukları düşünülür. Tanrılar kültürünün ritüellerini yönetenlerin / hizmetkarlarının Ayyı Dini'nin rahipleri oldukları kabul edilir. Makalede Yakut mitolojisinin dini kültürle ilişkisi de irdelenmektedir.

Makalede G. F. Miller, V.F.Troshchansky, N.S. Gorokhov, A.A.Savvin, A.A.Popov, T.V.Zherebina, G.S.Popova ve M.Eliade'nin çalışmalarından alıntılar kullanılmıştır. Söz konusu çalışmalarda Yuryung Ayyı Toyon ve Jessege gibi ilahi güçler kültü, ışık tanrıları kültüründeki karmaşık hiyerarşi, Yakut inancı olan Ayyı itegal'in Ortodokslukla içiçe geçmesi ve tek tanrılı dünya inancının ortaya çıkışı gibi konular ele alınmıştır. Yakutlar arasındaki totemcilik, Yakut klanlarının ataları olarak kabul edilen Kartal ve Cyngus kültü olarak görülür. Fetişizm ymyy (fetiş) kavramı vasıtasıyla algılanır. Ticaret kültü avcılık tanrısı Bayanaya yoluyla ortaya çıkarılabilir.

Anahtar Kelimeler: Dini İnançlar, Mitoloji, Etnografi, Şamanizm, Güneş ve Gökyüzü Kültü, Yakutbilimi, Historiografi, Çoktanrıcılık ve Tektanrıcılık, Totemcilik, Animizm, Atalar Kültü

ABSTRACT

The article is devoted to the study of religious beliefs of the Yakuts. Totemism, animism, the cult of ancestors, fetishism, monotheism, shamanism - all these kinds of pagan cults can be found in Yakut religious beliefs. The pagan beliefs of the Yakuts are divided into black and white shamanism. Black shamans are considered to be sorcerers and folk ministers working with black magic. Servants of ceremonial ceremonies of the cult of Deities are considered to be priests of the Religion of Ayyı. The article deals with the connection of Yakut mythology with religious cults.

The article uses excerpts from the works of G.F.Miller, V.F.Troshchansky, N.S. Gorokhov, A.A.Savvin, A.A.Popov, T.V.Zherebina, G.S.Popova, M.Eliade. They consider the cult of the heavenly deities Yuryung Ayyı Toyon and Jessege, the complex hierarchy of the cult of light deities, the fusion of the Yakut beliefs of Ayyı itegal with Orthodoxy, the birth of a monotheistic worldview. Totemism among the Yakuts is seen in the cult of the Eagle and Cyngus, considered as the progenitors of the Yakut clans. Fetishism can be seen through the term ymyy - fetish. The commercial cult is traced in the veneration of Bayanaya - the deity of hunting.

Key Words: religious beliefs, mythology, ethnography, shamanism, the cult of the Sun and Heaven, yakutology, historiography, polytheism and monotheism, totemism, fetishism, animism, ancestor cult

Языческие религиозные верования якутов трудно классифицировать и привести к единому знаменателю. Обычно их определяют в качестве шаманизма. Черный шаманизм связывается с элементами колдовства,

чародейства и магии, а также с народным целительством. Встречаются характерные для политеистических верований божества природных сил, связанные с тотемными животными. Религия добрых божеств Айбы связывается с влиянием мировых и этнических религий: православия, манихейства, тенгрианства, зороастризма, под последним преподносится религия древних ариев, Наличие единого божества Юрюнг Аар или Айбы Тойона в мифологии позволяют относить якутскую веру к монотеистическим религиям.

В качестве наиболее крупных исследователей якутской традиционной религии можно назвать Г.Ф.Миллера, И.Линденау, И.А.Худякова, С.А.Ястремского, В.Ф.Трощанского, В.Л.Приклонского, В.М.Ионова, В.И.Иохельсона, А.А.Попова, А.Е.Кулаковского, А.И.Попова, В.Н.Васильева, Н.С.Горохова, А.Слепцова, Л.Я.Штернберга, С.И.Боло, М.Элиаде, Г.В.Ксенофонтова, А.А.Саввина, И.С.Гурвича, Н.А.Алексеева, С.И.Николаева, А.И.Гоголева, Ф.Ф.Васильева, Р.И.Бравину, Е.Н.Романову, Л.А.Афанасьева, В.А.Кондакова, А.Павлова-Дабыл, Т.В.Жеребину, С.И.Колодезникова и В.Е.Васильева. Историографию якутской религии можно подразделить на три этапа. Первый этап, период императорской России. В этот период в территории Якутии сбором полевого материала занимались участники научных экспедиций: Второй Камчатской, Северо-Восточной, Сибиряковской, и экспедиции АН СССР Комитета изучения Якутской АССР, хотя ее деятельность падает на советский период – 1926-1928 гг. Участники экспедиции КЯР сложились как исследователи в дореволюционный период и их взгляды на религию сохранились в старых традициях. Люди с православным мировоззрением относились к якутской религии как к языческим представлениям, подчеркивая ее примитивность и отсталость от мировых религий. Труды этого периода носят описательный характер, полученные в ходе наблюдения со стороны. Второй советский период характерен «воинствующим» атеизмом его представителей и научно-материалистическим подходом к религиозным воззрениям, с четким делением религиозных воззрений по схеме С.А.Токарева на анимистические, тотемистические верования, фетишизм и культ предков, промысловые и охотничьи культы. Научные работы этого периода характерны всесторонним научным анализом и описанием всего комплекса верований и процесса шаманских камланий. Третий постсоветский период характерен возрождением неошаманизма. Исследователи якутских верований сами стали основателями новой практически религии Айбы, примыкающей к Нью-эйндж. В это время защитили научные труды на степень кандидата наук по этнографии и культурологии большое количество исследователей. Ими введены в научный оборот лишь некоторая часть архивных рукописей, в основном А.А.Саввина. В данной статье разбираются точки зрения лишь некоторых исследователей. Вне нашего внимания остаются такие интересные

исследователи как Р.И.Бравина, Л.А.Афанасьев-Тэрис, В.А.Кондаков и В.Е.Васильев, имеющие свои оригинальные взгляды на обсуждаемую тему.

По словам Мирча Элиаде, трудно провести четкую границу между «ураническими» и «теллургическими» божествами, между религиозными силами, числящимися «добрыми», и другими – «злыми». Верховное божество является *deus otiosus* и что в якутском пантеоне иерархия и места положения богов неоднократно изменялись, если не узурпировались. Из этого сложного и в то же время смутного «дуализма» можно понять, почему якутский шаман может служить и «верхним» и «нижним» богам: «нижние биис» не всегда равнозначны «злым духам». Отличие шамана от других жрецов (приносящих жертву) не ритуального, но экстатического порядка (Элиаде, 2015, с. 171).

Обычно верования сибирских народов относят к шаманизму. Однако есть мнение, что шаманизм среди народов Сибири распространился вместе с буддизмом ламаистского толка. Безусловно, в любых архаических обществах есть колдуны, которые сравнимы с шаманами. В якутских религиозных верованиях есть проявления монотеизма и многобожия. Якутскую веру характеризуют два термина: танаралар и айыылар. Термин Танара обычно переводят как Божество. Этот термин связывают с культом Неба – Тенгри, получившего распространение в Древнетюркских каганатах. В якутских верованиях сохранились вера в множества Танаралар, этот термин применяется в множественном числе, обозначая совокупность Божеств, покровителей сил Природы и видов хозяйственных занятий.

Небо якуты называют словом халлаан, и в алгысах не произносят в его честь хвалу, следовательно, не поклоняются Небу как Божеству. Поэтому термин тенгризм или тенгрианство, олицетворяющий культ Неба не является актуальным для якутского общества. Зато есть мнение, что якуты были солнцепоклонниками, Верховное Божество – Юрюнг Айыы Тойон есть не кто иной, как Солнце. Поэтому В.Ф.Трощанский утверждает, что Верховным божеством якутов было Солнце. Эпитет Юрюнг Айыы Тойон получил значение Верховного божества, и постепенно стало отделяться от Солнца. С другой стороны, айыы и кюн, по сообщению г. Пекарского, во многих случаях заменяют друг друга как синонимы (Трощанский, 2012, с. 36-37).

Чукчи, тунгусы, самоеды или тюрки – знают и почитают небесного Великого Бога, всемогущего творца, но он превратился у них в *deus otiosus*. Иногда имя того же Великого Бога означает «Небо», как танара у якутов. Якуты называют его «самый высокий Хозяин», алтайцы – «Белым светом» (Ак Айас), коряки «Высокий Хозяин» (Элиаде, 2015, с. 49).

В формирование образа Верховного Создателя – Юрюнг Аар (Айыы) тойона повлиял образ христианского Бога. Об этом говорит само его имя – Верховный Белый господин. Религию айыы как монотеистическое учение даже можно признать возникшей под влиянием христианской традиции в православном облики, как и бурханизм некоторыми признается ветвью

буддизма. Синкретизм шаманизма с христианством изучен в труде Т.В.Жеребиной.

Согласно Т.В.Жеребиной, образ Юрюнг Айыы Тойона один из самых сложных по происхождению. Он олицетворял собой культурного героя, прародителя якутов, священного орла, коня, плодородие, богатство и т.п. Наиболее древний религиозно-мифологический образ, им поглощенный, - это образ айыы Тангара – бога неба как божества. Интересным представляются титулы высших якутских богов: тойон (господин), «хотун» (госпожа), «хаан» (хан) – восходящие к социальной терминологии тюрко-монгольских народов (Жеребина Т.В., 2011, с. 31).

Что касается времени зарождения религии айыы, то исследователи указывают на глубокую древность его возникновения. При этом указывают на существующие индоиранские параллели в названиях божеств, совершении обрядовых действий. Более или менее полное описание якутских религиозных верований в XVIII в. сделали участники I Камчатской экспедиции Г.Ф.Миллер и И.Линденау. Согласно Миллеру, вплоть до первой половины XVIII в. в якутском обществе преобладали тотемистические верования. Часть якутов – фратрия батулинцев своим прародителем считала орла, другая часть хоринцы – почитала ворона (Элерт А.Х., 2001). Почитание юёр – душ мертвых людей, вредящих живым людям, позволяет сделать вывод о наличии культа предков в религии саха, преобладавшего даже над тотемными культурами. Так образы Бологур айыыта и Бахсы айыыта – ставших после смерти юёр дев, занимают в якутской религии отдельное место и в XVIII-XIX вв. они вытеснили тотемные культы.

Возможно, почитание Юрюнг Аар или Айыы тойона в качестве Верховного Создателя относится к более позднему периоду. По фольклорным источникам известно, что веру в Верховного Создателя - Юрюнг Айыы тойона и связанный с ним праздник Ысыах принес первопродок или прародитель народа саха Эллэй. Считается, что черные шаманы не ходили в праздник ысыах. Уточняется, что черные шаманы происходили из рода «Хоро». Собственно черный шаманизм считается привнесенным, чуждым народу саха. Однако по материалам Г.Ф.Миллера, почти все роды саха принадлежали к фратриям батулинцев и хоринцев (Элерт А.Х., 2001). Следовательно, формирование единого народа саха из племен батулинцев и хоринцев, связано с возникновением монотеистической веры в единого Создателя – Юрюнг Аар тойона. И это время следует связывать с временем распространения и окончательного формирования единого народа саха – XVIII в.

Английские исследователи Эндрю Лэнг и сэр Эванс-Притчард указывали, что даже у самых примитивных народов есть знание высшего Бога, создателя и судии людей. Другое дело, что к нему не обращаются «дикари» в повседневной жизни. Оказалось, что на Земле не только нет

народа дорелигиозного, но и народа, не знающего об «Отце всяческих», о едином Боге-Творце.

В области религиоведения главным достижением Вильгельма Шмидта является аргументированное выдвижение концепции «первоначального монотеизма» (Urmonotheismus), оспариваемой многими учеными, но, в существе своем, так и не опровергнутой донныне.

Не будучи в состоянии отвергать в принципе наличие монотеистических верований в среде неписьменных народов, приверженцы анималистической теории Тэйлора выдвинули гипотезу о «заимствованном характере» такого монотеизма. Сэр Артур Эллис назвал Бога-Творца внеисторических религий the loan god, утверждая, что монотеистические мотивы первобытные народы восприняли сравнительно недавно от христианских и мусульманских купцов и миссионеров. Однако он сам отказался от этой гипотезы под влиянием все возраставшего этнографического материала, свидетельствовавшего об оригинальном характере «первобытного монотеизма».

Безусловно, термины и элементы белого шаманизма в языке и культуре саха существовали и прежде, но окончательное сложение монотеистической религии веры в Юрюнг Аар (Айыы) тойона видимо относится к времени формирования первых административных функций у аристократии – тойоната саха в XVIII в. Именно тогда наделение землей якутской аристократии и закабаление бедноты потребовало подтверждения духовной власти феодального сословия – тойоната.

Политеистические верования, надо полагать, возникли у якутов еще в XVII в., вместе с формированием рабовладельческих отношений. Сложная иерархия божеств выполняющих различные функции характерно для рабовладельческих государств древнего мира и вожеств варварских племен, переживавших период «военной демократии» и распад первобытно-общинных отношений.

Разделение шаманов на белых и черных надо полагать, существовало издревле. Камлание божествам Верхнего и Нижнего миров, вероятно, возникло вместе с возникновением мифологии, состоящей из трех миров. Поэтому следует разграничивать понятия белый шаманизм и религию айыы.

Н. Горохов в 1882 г. писал, что белые якутские шаманы «просто говорят заклинания, которые состоят из просьб у Аи-Тоёна и благословлений». Отличие их от черных он видит в том, что белые шаманы (аи-оюн) «не могут делать зла» (Горохов Н.С., 1882, с. 38-39).

Религиозный обычай якутов приношение даров в виде конного скота духам «ханам» Верхнего мира есть отражение этих натуральных повинностей ханам феодалам уже превратившихся после смерти в үөрөв-демонов. Религиозный праздник Ыһыах, посвященный главным образом Дьөһүгэй также распространенный религиозный обряд “Ытык туруоруу” является явным подражанием культа вождей турецких и монгольских ханов.

Духи доброго начала. Краткие заметки

1. Үрүң Айыы Тойон.

2. Иэйиэхсит – ангел хранитель людей и животных. Она представляется в образе женщины. Она всегда и всюду, охраняет людей и животных от разных несчастных случаев. Есть 44 несчастных случаев от которых охраняет Иэйиэхсит.

3. Айыыһыт – богиня-покровительница родов. По словам некоторых стариков их семь сестер. Некоторые из них покровительствуют родам женщины, некоторые конного скота, рогатого скота. Самой старшей сестрой является богиня покровительница родов собаки. Когда женщина рождает то богиня Айыыһыт находится в доме роженицы в течении трех суток.

4. Анахсыт – это богиня плодородия рогатого скота. Именно она дарует скот тем или иным хозяевам в определенном им самим количестве. Когда хозяева хотят увеличить поголовье своего скота, или же почему либо скот начинает плодиться слабо, приглашают шамана и совершают обряд призывания Богини Плодородия рогатого скота. При этом шаман совершает молебствия к Анахсыт и пригоняет с тех мест где она обитает т.е. с Северо-Востока вместо с детьми которые при совершении обряда, играют как бы роль погонщиков пригоняет в скотный двор домохозяина души рогатого скота. Сестры Анахсыт живут в одном месте самостоят хозяйствами. Причем каждая богиня Анахсыт покровительствует плодородию и дарует души определенной масти рогатого скота.

5. Дьһөһөй – Божество конного скота. По 3 брата и 7 братьев. В честь Дь. – весной справляют праздник Ысыах, на котором шаман совершает моление о даровании хозяевам духам – конного скота. При этом совершают возлияние кумыса, непорочность девушки и мальчика в знак угощения этому божеству.

6. Байанай – дух-хозяин леса – владелец всех зверей. Именно он дарует охотнику из своего добра – разного зверя. Их несколько братьев, в различных функциях. Охотник во время охоты никогда не забывает давать Байаная жертву из той пищи которую употребляет сам. Байанай очень богатый и щедрый. Их несколько братьев. Охотник во время охоты никогда не забывает давать Байаная жертву из той пищи которую он употребляет сам.

7. Аан дойду иччитэ. Дух-хозяйка всего мира. В виде женщины. Очевидно оно является богиней плодородия, трав и всяких плодов. Богиней плодородия является Аан дойду иччитэ и Аан Алахчын Хотун. Есть обычай каждую весну когда распускаются хвоя и листья на деревьях вешать на березу салама, брызгать его кумысом, подливать масло на разведенной около этой березы огонь. При чем читается молитва в которой просят духа хозяйку земли о плодородии скота и растений.

8. Дойду иччитэ. Дух местности. У каждой более или известной местности имеется свой дух-хозяйка. Она покровительствует и является

охранителем людей живущих на ее территории. Она является охранителем и домашних животных принадлежащих жителем проживающих в владениях.

Когда имеется предположение, что дух-хозяин местности живет именно на этом дереве то ей приносят жертвы. Вешают салама и дэлбиргэ, оставляют хворостину которой подгнивают костяки быка. Духа хозяина местности представляют в образе пошлой женщины с благородным выражением лица, с масляно желтым оттенком (Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. Материалы Саввина).

Верхний мир якуты делили на девять ярусов, или небес («халлаан»), различных по цвету. В противоположность нижнему миру, где находились «кипящие смоляные проруби», верхний мир отличался холодом, старинные шаманы при камлании «возвращались из верхнего мира, покрывшись ледяными сосульками».

Верхний мир населяли как добрыми божествами и духами – «айыы», так и злыми – «абаасы»; там же помещали и большое дерево, в дупле которого «получали свое воспитание души шаманов». Все девять ярусов верхнего мира прободались насквозь отверстием, «выходящим под коновязью высшего доброго божества “Юрюнг Айыы Тойон”, и через это отверстие солнце посылало на землю тепло и свет».

Под средним миром подразумевалась наша земля, не имеющая ярусов. Нижний мир, тоже не имеющий ярусов, населяли исключительно злыми божествами и духами – «абаасы»: в виде теней мелькали они среди грубой, железной растительности в полумраке, чуть освещенном шербатыми солнцем и луной.

Все здесь было необычно: очертания построек непрерывно колебались, подобно миражу; уродливый скот обслуживал столь же уродливых обитателей нижнего мира; ужасное море бед плескалось волнами из трупов маленьких детей; рябило трупами молодых юношей; наносило трупы парней, имело наледи из трупов девушек; огненные озера и непроходимые грязи, в которых «увязают даже и пауки», - являлись обязательной принадлежностью этого сумрачного мира (Попов, 1949, с. 25).

Из великих божеств шаманского пантеона на первом месте стоял могучий и грозный Улуу-Тойон, глава духов Верхнего мира, покровитель шаманов. Это «он создал шамана и научил его бороться со всеми этими бедами; он подарил людям огонь». Живя в Верхнем мире (на западной стороне третьего мира), Улуу-Тойон может также спускаться на землю, воплощаясь в крупных зверей – медведя, лося, быка, черного жеребца. Ниже Улуу-Тойона располагаются другие более или менее могучие божества шаманского пантеона, каждое из которых имеет свои имя и эпитет, свое местопребывание и специальность. Таковы Ала Буурай Тойон (Арсан Дуолай) – глава подземных абаасы, создатель всего вредного и неприятного, Аан Арбаты-Тойон (или Архах-Тойон), вызывающий чахотку, и др. (Жеребина, 2009, с. 384).

Крупными специалистами по якутскому тотемизму можно назвать Г.Ф.Миллера, В.М.Ионова и А.А.Попова. В.М.Ионов написал две статьи, посвященные якутским тотемным верованиям. Наиболее значительный его труд «Орел по воззрениям якутов», посвящен культу Орла – олицетворяемого с Верховным Создателем Юрюнг Айыы Тойоном. Ему принадлежит единственный труд по культу медведя «Медведь по воззрениям якутов». Им также было обращено внимание на промысловый культ у якутов «Дух-хозяин леса у якутов». Он также опубликовал статью «К вопросу об изучении дохристианских верований якутов». Он оказал большую помощь в создании якутского алфавита на латинском и словаря якутского языка, написанного Э.К.Пекарским.

Главные функции шаманов состояли в «лечении» больных людей и животных, а также в «предотвращении» всяких несчастий. Приемы их деятельности сводились к камланию (с пением, пляской, ударами в бубен и пр.), обычно ночному, во время которого шаман доводил себя до исступления и, по поверью якутов, душа его летала к духам или эти последние входили в тело шамана; путем камлания шаман побеждал и изгонял враждебных духов, узнавал от духов о необходимых жертвах и приносил их и т.д. Попутно во время камлания шаман выступал в качестве гадателя, отвечая на разные вопросы присутствующих, а также проделывал разные фокусы, которые должны были повысить авторитет шамана и увеличить страх перед ним (Жеребина, 2009, с. 385).

Множество материалов из архива А.А.Саввина, посвящены традиционной религии саха. Они разделены на материалы по магии, фетишизму, анимизму, тотемизму, шаманизму. Якуты использовали магию. У якутов Якутского оуруга существовал обычай класть у изголовья новобрачных вареное сердце домашнего животного убитого к свадьбе. Сердце варится в целом виде, и в таком состоянии кладется в посуде у изголовья новобрачных (Рукописный фонд ИГИИПМНС СО РАН, ф. 4. оп. 12. ед.хр. 48).

Наиболее большой интерес представляют сведения А.А.Саввина о значении и атрибутах якутских божеств и обрядах им посвященных: “Байанай – дух-хозяин леса – владелец всех зверей. Именно он дарует охотнику из своего добра – разного зверя. Их несколько братьев, в различных функциях. Охотник во время охоты никогда не забывает давать Байаная жертву из той пищи которую употребляет сам. Байанай очень богатый и щедрый. Их несколько братьев. Охотник во время охоты никогда не забывает давать Байаная жертву из той пищи которую он употребляет сам” (Верования якутов (кэрэх, табык, духи и др материалы // Рукописный фонд ИГИИПМНС СО РАН. ф. 4. оп. 12. ед.хр. 70).

Большая работа А.А.Саввина, посвященная ымыы – якутским фетишам, требует отдельного упоминания. “Когда вешают над зыбкой ребенка мочевой пузырь коровы, огниво, нож, то злой дух не находит ребенку боясь что ее

посадят в мочевом пузыре, или будет ранен острием ножа. Когда же вешают над изголовьем ребенка заячью шкуру, или шкуру летяг, то думают, что злой дух боится подойти к ребенку боясь духа зайца или летяг, кои очевидно являются сильными духам” (Рукописный фонд ИГИиПМНС СО РАН. ф. 4. оп. 12. ед.хр. 67).

Беременная женщина не должна есть голову и внутренности убитой из ружья птицы. В противном случае то ружье которым убили эту птицу “портится” и “не может удержать дичь”. Из такого оскверненного ружья что либо убить почти невозможно. Тогда тайком от той женщины, которая осквернила ружье, улучив момент когда она выходит на улицу, кладут над порогом вдоль стены “испорченное ружье”, так чтобы женщина при входе в юрту, перешагнула через нее. Когда женщина при входе в юрту незаметно перешагивает через ружье, то она очищается, и из нее также как и раньше можно с успехом охотиться на дичь (Рукописный фонд ИГИиПМНС СО РАН. ф. 4. оп. 12. ед.хр. 67).

Фетиш в переводе на язык саха — ымыы, а не ытык мал=предмет поклонения и почитания. Но служит в качестве ытык мал. Ымыы также означает оберег. В смысловом переводе фетиш выступает как предмет, на который пал отблеск образа, изображение Айбы или иччи. Фетиш имеет природное происхождение, но обладает сверхъестественной силой (Попова, 2009).

В качестве ымыы, народ саха использовал многие предметы одушевленной и неодушевленной природы: необычное дерево, желчь медведя, шкуру зайца, различные виды рыб. Все это связано с тотемными верованиями народа саха.

Кроме шаманства, существовал у якутов другой культ – промысловый. Главное божество этого культа – Баай Байанай, лесной дух, покровитель охотничьего и рыбного промысла. По некоторым представлениям, существовало одиннадцать братьев Байанаев. Они давали удачу на промысле, и поэтому охотник перед промыслом обращался к ним с призыванием, а после удачного промысла жертвовал им часть добычи, бросая кусочки жира в костер или обмазывая кровью деревянные затесины – изображения Баяная (Жеребина, 2009, с. 386).

Якуты верили, что все животные, деревья, разные явления природы имеют иччи, так же как и некоторые домашние предметы, например нож, топор. Эти иччи сами по себе не добры и не злы. Чтобы задобрить «хозяев» горы, утесов, реки, леса и пр. – приносили им маленькие жертвы в виде кусков мяса, масла и другой пищи, а также лоскутов материи и т.п. (Жеребина, 2009, с. 386).

В составе традиционных религиозных верований якутов можно найти культы и обряды, относящиеся к тотемизму, анимизму, фетишизму, магии, культу предков; есть промысловые культы; встречаются элементы монотеизма и языческого многобожия; черного и белого шаманизма;

демонологии, отдельно можно выделить синкретичные явления, слияния веры в добрых божеств – айыы и православного христианство, культ неба и солнца, соотносимые с степными религиями – тенгрианством и зороастризмом. Традиционные религиозные верования якутов имеет обширную историографию, огромный спектр вопросов и проблем, соприкасающихся с мифологией, фольклором, этнографией, археологией, религиоведением, культурологией. Чтобы все это охватить нужна целая научная жизнь, серия публикаций, данная статья для автора одна из первых публикаций на данную тему, сложную для научного анализа.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Горохов Н.С. Материалы для изучения шаманства в Сибири: Следы шаманства у якутов // Изв. Вост. - Сиб. отд. Рус. географ. об-ва. 1882. Т. 13, вып. 3. С. 36 - 39.

Жеребина Т.В. Сибирский шаманизм: этнокультурный атлас. СПб, 2009. 623 с.

Жеребина Т.В. Шаманизм и христианство (на материале религии народа саха XVII-XX вв.). СПб., 2011. 176 с.

Попов А.А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XI. М.; Л., 1949. С. 254-323.

Попова Г.С. Анима, тотем, фетиш в корневой культуре — триединство духовной связи природы и человека // Регионология. № 4. 2009. Саранск, 2009. С. 250 - 256

Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. Материалы Саввина А.А. Фонд 4. Описание 12. Ед.хр. 70. Верования якутов (кэрэх, табык, духи и др материалы).

Трощанский В.Ф. Эволюция черной веры (шаманства у якутов). Издание 2-е. М., 2012. 224 с.

Элерт А.Х. Новые материалы о пантеоне якутских божеств и духов в первой половине XVIII века (статья первая) // Общественное сознание и литература XVI – XX вв. Сборник научных трудов. Новосибирск, 2001. С. 107–124.

Элиаде Мирча. Шаманизм и архаические техники экстаза. М., 2015. 552 с.

Саввин А.А. Верования якутов (кэрэх, табык, духи и др материалы). Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. Фонд 4. Описание 12. Ед.хр. 70.

Саввин А.А. Ап-сап (Магия) // Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН, ф. 4. оп. 12. ед.хр. 48.

Саввин А.А. Ымыы (Фетиши) // Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН. ф. 4. оп. 12. ед.хр. 67.

BIBLIOGRAPHIC LIST

Gorokhov N.S. *Materialy dlya izucheniya shamanstva v Sibiri: Sledy shamanstva u yakutov* [Materials for the study of shamanism in Siberia: Traces of shamanism in the Yakuts] // *Izv. East. - Sib. Ord. Rus. geographer. Society.* 1882. Vol. 13, no. 3. P. 36-39.

Zherebina T.V. *Sibirskij shamanizm: etnokul'turnyj atlas* [Siberian shamanism: an ethnocultural atlas]. Spb, 2009. 623 pp.

Zherebina T.V. *SHamanizm i hristianstvo (na materiale religii naroda saha XVII-XX vv.)* [Shamanism and Christianity (based on the religion of the Sakha people of the XVII-XX centuries)]. СПб., 2011. 176 p.

Popov A.A. *Materialy po istorii religii yakutov byvshego Vilyujskogo okruga* [Materials on the history of the religion of the Yakuts of the former Vilyui district] // *Collection of the museum of anthropology and ethnography.* T. XI. M.; L., 1949. P. 254-323.

Popova G.S. *Anima, totem, fetish v kornevoj kul'ture — triedinstvo duhovnoj svyazi prirody i cheloveka* [Anima, totem, fetish in the root culture - trinity of the spiritual connection between nature and man] // *Regions.* № 4. 2009. Saransk, 2009. S. 250 - 256

Handwritten fund of the Institute of Geology and Geology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. *Handwritten fund of the Institute of Geology and Geology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences* [Materials of Savvin A.A.] Fund 4. Inventory 12. Ед.хр. 70. Beliefs of the Yakuts (kereh, tabyk, spirits and other materials).

Troshchansky V.F. *EHvolyuciya chernoj very (shamanstva u yakutov).* [Evolution of the black faith (shamanism in the Yakuts)]. Edition 2-e. Moscow, 2012. 224 p.

Elert A.H. *Novye materialy o panteone yakutskih bozhestv i duhov v pervoj polovine XVIII veka (stat'ya pervaya)* // [New materials about the pantheon of the Yakut deities and spirits in the first half of the 18th century (article one)] // *Public consciousness and literature of the 16th – 20th centuries. Collection of scientific papers.* Novosibirsk, 2001. P. 107-124.

Eliade Mircea. *SHamanizm i arhaicheskie tekhniki ehkstaza* [Shamanism and archaic techniques of ecstasy]. Moscow, 2015. 552 p.

Savvin A.A. Beliefs of the Yakuts (kereh, tabyk, spirits and other materials). Handwritten fund of the Institute of Geology and Geology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Fund 4. Inventory 12. Ед.хр. 70.

Savvin A.A. *Ap-sap (Magic)* // Handwritten fund of the Institute of Geology and Mineralogy of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, f. 4. op. 12. Unit of storage. 48.

ADLÎ DÎVÂNİ VE AHMET PAŞA DÎVÂNİ'NİN ANLAM DÜNYASI BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI*

COMPARISON OF THE DIVANS OF ADLİ AND AHMET PASHA IN TERMS OF THE SEMANTIC WORLD

СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЗНАЧЕНИЯ МИРА В ДИВАНАХ АДЛИ И АХМЕТ ПАШИ

Yakup YEŞİLYAPRAK**

ÖZ

Edebiyat ve şiirle ilgilenen hemen hemen herkes, zihninde iyi şair ve kötü şair diye bir derecelendirme fikrine sahiptir. Ancak bu derecelendirmenin hangi kriterlere göre yapıldığı konusunda aynı durum söz konusu değildir. Derecelendirme ya da değerlendirme konusunda kişinin zihninde bazı kriter ve somut referanslar yoksa hem söz konusu derecelendirme ya da değerlendirme sağlıklı olur hem de bu durum kişinin bir edebî eseri değerlendirirken gerekli bilince ve bilgi birikimine sahip olmadığını gösterir. Zira eğer kişi, bir edebî metni diğer bir edebî metinden bazı kriterlere göre üstün sayıyorsa kriterleri ya da bu kriterler sonucunda vardığı hüküm yanlış bile olsa bu durum, metnin niteliğiyle ilgili önemli veriler sağlayabilir. Bu çalışmada, Adlî ve Ahmet Paşa'nın divanları özelinde bir edebî metni diğer bir edebî metinden ya da bir şairi diğer bir şairden üstün kılan kriterler ve somut referanslar ortaya konmaya çalışılmıştır. Bununla amaç, hem bir edebî eserin gerçek niteliğine ulaşmada karşılaştırma yönteminin rolünü ortaya koymak hem de bireyleri iki şair ya da edebî eser karşılaştırılır ya da değerlendirilirken somut referanslara yönelmeye teşvik etmek olmuştur. Şair olarak Ahmet Paşa ve Adlî'nin seçilmesinin nedeni, birçok araştırmacı tarafından döneminin en iyi, klasik Türk şiirinin ise kurucusu sayılan ancak buna dayanak olarak hakkında çok fazla somut veri sunulmayan Ahmet Paşa ve nispeten gölgede kalan Adlî'yi somut verilere göre karşılaştırmanın gerekli olacağını düşünülmesidir. Buna göre bir şaire iyi ya da kötü derken göz önünde bulundurulacak kriterler hakkında öneride bulunmak, bu çalışmanın en önemli

* Bu çalışma, Yakup Yeşilyaprak tarafından hazırlanan “Adlî Dîvânî'nin Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü” (Yeşilyaprak, 2017) adlı Yüksek Lisans Tezi'nde yer alan “Adlî Dîvânî ve Ahmet Paşa Dîvânî'nin Anlam Dünyası Bakımından Karşılaştırılması” başlıklı bölümün genişletilmiş halidir.

** Ardahan Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Anabilim Dalı, Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı Araştırma Görevlisi. E-posta: yakupyesilyaprak@ardahan.edu.tr

10.17498/kdeniz.357579

amaçlarındandır. Bu doğrultuda, şairlerin sahip olduğu malzeme ve bu malzemeyi kullanım şekilleri çalışmanın temel hareket noktalarını teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Adlı, Ahmet Paşa, Karşılaştırmalı Edebiyat, Karşılaştırma Yöntemi

ABSTRACT

Almost everybody who is interested in literature and poetry has an idea in terms of rating a poet as a good poet or a bad poet in his mind. However, the same is not the case according to what criteria this rating is performed. If there are no criteria and concrete references in the mind of the person in terms of a rating or evaluation, the rating or evaluation in question will be unhealthy. This also indicates that the person does not have the necessary consciousness and accumulation of knowledge when evaluating a literary work. Because, if the person regards a literary text as superior to another literary text based on some criteria, his criteria or provision, which is the result of these criteria, even if they are wrong, can provide important data concerning the nature of the text. In this study, the criteria and concrete references that distinguish a literary text from another literary text, or a poet from another poet were put forward specific to the case of the divans of Adli (Adlı) and Ahmet Pasha. The aim, however, was both to demonstrate the role of the method of comparison in achieving the true character of a literary work, and to encourage people to turn to concrete references when two poets or literary works are compared or evaluated. The reason behind the selection of Ahmet Pasha and Adli as poets was to believe that it was necessary to compare Ahmet Pasha – being considered by many researchers to be the best poet of his time and the founder of the classical Turkish poetry, but not much concrete data have been presented to support this – and Adlı – relatively having remained in the shadows – based on concrete data. Accordingly, it was one of the most important goals of this study to suggest criteria to consider when a poem is said to be good or bad. In this direction, the materials that the poets possessed and the way they used these materials constituted the basic action points of this study.

Key Words: Adli, Ahmet Pasha, Comparative Literature, Comparison Method

АННОТАЦИЯ

Почти каждый кто интересуется литературой и поэзией по своему оценивает хорошего и плохого поэта. Однако, на основании каких критериев сделаны эти оценки непонятны. Если исследователь рассматривает один литературный текст, как превосходящий над другим литературным текстом, и превосходство не содержит в себе определенных критериев и конкретных ссылок, это указывает на то, что критик не владеет достаточной информацией. В этом исследовании были проанализированы литературные тексты Адли и Ахмета Паши, где были выдвинуты критерии и конкретные ссылки, которые превосходили как одного поэта над другим, так и один литературный текст

над другим. Цель этого исследования состояла в том, чтобы продемонстрировать роль метода сравнения и побудить читателя обратиться к конкретным ссылкам при сравнении и оценивании двух поэтов или двух литературных произведений. Причина избрания Ахмета Паши и Адли как поэтов, заключается в том, что Ахмет Паша в сравнении с Адли, является основоположником классической турецкой поэзии и со стороны многих научных деятелей считается одним из лучшим поэтов периода. Соответственно, одной из самых важных целей этого исследования является предложение критериев, на основании которых можно будет определить качественное или не качественное произведение. В этом направлении использованы материалы поэтов и способы использования этих материалов.

Ключевые слова: Адли, Ахмет Паша, сравнительная литература, сравнительный анализ.

GİRİŞ

Bir edebî metnin gerçek niteliğine ulaşma çabasıyla atılan adımlardan biri de karşılaştırma yöntemidir. Türk edebiyatı metinleri üzerine karşılaştırma yöntemiyle yapılan çalışmaların önemli sorunlarından biri kapsam sorunudur. Küçük ayrıntıların araştırmacıyı önemli bulgulara ulaştırabileceği söz konusu yöntemde kapsamın sınırı, yapılan çalışmanın niteliğiyle ters orantılıdır. Yapılan çalışmanın kapsamı ne kadar dar olursa, çalışmadan alınacak verimin o kadar yüksek olacağı kanaatindeyiz. Çalışmamızın temel amaçlarından biri kapsamı mümkün olduğunca dar tutarak somut bulgulara ulaşmaktır. Bu doğrultuda Adlî ve Ahmet Paşa divanlarını somut unsurlardan hareketle anlam dünyası bakımından karşılaştırmaya çalıştık. Bunu yaparken en önemli argümanlarımızdan biri, şairlerin şiiri yazarken sahip oldukları malzeme oldu. Metinler üzerinden söz konusu malzemenin nicelik ve nitelik olarak değerlendirilmesi, bizi aynı zamanda anlam dünyaları bakımından bir değerlendirmeye de sevk etmiş oldu. Sahip olunan malzeme ve bu malzemenin işleniş şeklinin bir bütün olarak değerlendirilmesi, bizi şairlerin anlam dünyası hakkında somut verilere ulaştırdı. Amacımız, birçok kaynak tarafından devrinin en iyi, klasik Türk şiirinin ise kurucu şairi sayılan Ahmet Paşa ile nispeten gölgede kalmış bir şair olan Adlî'nin şiirlerini karşılaştırarak "İyi şair kimdir ve nasıl iyi şair olunur?" gibi iddialı sorulara verilebilecek cevaplara katkıda bulunmak olmuştur. Bununla hedeflenen temel gaye ise söz konusu soruların zihinlerde canlı kalmasını sağlayarak yapılacak çalışmalara katkıda bulunmaktır. Zira, geçmişte ve günümüzde birçok araştırmacının düştüğü en büyük hatalardan biri de elde hiçbir somut veri olmadan bir şairi bir diğer şairden üstün görme yanlılığıdır. İki şair, karşılaştırılırken "Hangi kriterlere ışığında?" sorusuna verilebilecek cevaplar tamamen yanlış bile olsa, hiçbir argümana dayanmaksızın yapılan karşılaştırmalardan daha sağlıklı veriler sağlayacaktır.

Karşılaştırmalı edebiyat ile ilgili yapılan çalışmaların çoğunda yapılan tanımlar daha çok farklı dil ve kültürlerdeki metinlerin karşılaştırılmasına uygun tanımlardır. Bu tanımlardan biri Kefeli'ye aittir:

“Karşılaştırmalı edebiyat benzerlik, tesir ve yakınlık meselelerini inceleyen sistemli bir sanat olarak nitelenir. Farklı milletlerin, farklı dil ve kültürlerin edebî metinlerini inceleyerek onlar arasındaki paralellığı, benzer ve farklı noktaları tesbit eden bu sanat dalı aynı zamanda felsefe, sosyoloji, psikoloji, sinema gibi sahalarla edebiyat arasında ilişki kurarak daha geniş bir bakış açısı kazandırır” (2000: 9).

Konuyla ilgili Aytaç’ın tanımı da Kefeli ile benzerlik gösterir: “Görevi, işlevi, farklı dillerde yazılmış iki eseri konu, düşünce ya da biçim bakımından incelemek, ortak, benzer ve farklı yanlarını tespit etmek, nedenleri üzerine yorumlar getirmektir” (1997: 7). Eserlerinde karşılaştırmalı edebiyatın ilk ortaya çıkışından günümüze kadar geçirdiği aşamaları ele alan Rousseau ve Pichois de karşılaştırmalı edebiyatın uzun bir dönem boyunca millî edebiyatlar arasındaki ilişkilerin incelenmesinden ibaret olduğunu iddia etmektedirler (1994: 12). Konu hakkında incelemelerde bulunan Enginün’ün de karşılaştırmalı edebiyata yaklaşımı benzer yöndedir (2011: 11-13). Konuyla ilgili araştırmacıların görüşleri ve yaklaşımlarına bakıldığında karşılaştırmalı edebiyat denilince akla ilk olarak farklı dil ve kültürdeki metinlerin karşılaştırılması gelmektedir. Ancak hem aynı araştırmacıların konu hakkında başka yaklaşımların da mümkün olabileceğini ifade etmesi hem de günümüzde yapılan birçok bilimsel çalışma, karşılaştırmalı edebiyatın kapsamının genişleyebileceğini göstermektedir. Karşılaştırılmak için seçilen metinlerin farklı dil ve kültüre ait olma zorunluluğunun ortadan kaldırılması, karşılaştırma yöntemiyle ulaşılmak istenen amaçlara da çeşitlilik kazandırır. İki farklı dil ve kültüre ait metin seçilirken temel hedefler, söz konusu metinlerin ortak, benzer ve farklı yönlerini tespit etmek ve bunları değerlendirmektir. Ancak seçilen metinler aynı dil ve kültüre ait olursa araştırmacı, iki metnin ortak malzemesi olan dil ve kültürün işleniş şekline hareketle metinlerin edebî ve sanatsal niteliğiyle ilgili sonuçlara varmayı da amaçlayabilir: “Nitelik ve sanatın varlık bilgisi, Wellek’te karşılaştırmalı edebiyatın temel ereği olarak belirir” (Sakallı, 2012: 243). Çalışmamızda şairi daha iyi tanımak ve “İyi şair kimdir ve nasıl iyi şair olunur?” gibi sorulara alternatif cevaplar bulabilmek için Adlî ve Ahmet Paşa’nın divan metinlerini karşılaştırma yöntemiyle ele almaya çalıştık. Şairlerin sahip olduğu malzeme ve bu malzemeyi kullanım şekilleri çalışmamızın temel hareket noktaları oldu.

SOMUT VERİLER IŞIĞINDA ADLÎ DÎVÂNİ VE AHMET PAŞA DÎVÂNİ’NİN KONU DAĞARCIĞI VE KONUNUN İŞLENİŞ ŞEKLİ BAKIMINDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Ahmet Paşa hem Adlî ile aynı dönemde yaşadığı için hem de birçok araştırmacı tarafından Klâsik Türk şiirinin kurucusu sayıldığı için her iki şairin şiirlerinin karşılaştırılması, Adlî’nin Klâsik Türk şiirindeki yerini belirlemek adına önemli veriler sunacaktır. Adlî (II. Bâyezîd) (1447) ve Ahmet Paşa’nın (1426) doğum tarihleri arasında 21 yıl vardır. Divan nüshalarının hangi tarihlerde yazıldığıyla ilgili elimizde herhangi bir bilgi olmasa da sadece aradaki bu yıl farkından bile Adlî’nin şiirlerinin büyük bölümünü Ahmet Paşa’nın şiirlerinden

sonra söylediği tahmin edilebilir. Zira, Muhsin Macit de Adlî'nin şiirlerinde Ahmet Paşa etkisinin olduğunu söylemektedir (2007: 30). Bunda Adlî'nin şiire ve şaire olan yakın ilgisinin dahil bulunmakla birlikte Ahmet Paşa'nın Fatih zamanında kaybedilen itibarını geri kazanmak için Adlî'ye yakın olma çabalarının da etkisi olabilir. Ayrıca dönem itibarıyla özellikle Osmanlı coğrafyasında örnek alınabilecek şairlerin başında Ahmet Paşa'nın gelmesi de söz konusu etkileşime yol açan faktörlerden olmuştur. İki şairin de şiirlerini kaleme aldığı dönem, klâsik şiirin biçimlenmeye başladığı dönemdir. Bu dönemde de üslup olarak klâsik üslubun hakim olduğu söylenebilir. Klâsik üslupta şairler, şiirlerini aşık-sevgili-rakip üçlüsünden oluşan aşk üçgeni temelinde oluştururlar. Söz konusu üslupta şair, sahip olduğu bütün birikimi kullanarak sevgiliyi yüceltmek, aşığı özellikle sevgili karşısında aciz göstermek ve rakibi de kötülemek için kullanır. Bir şairi diğer şairlerden üstün kılan faktör ise söz konusu birikimin zenginliği ve ne kadar ustalıklarla kullanıldığıyla belirlenebilir. Bu anlamda belli başlı bazı konular üzerinden Adlî ve Ahmet Paşa'yı karşılaştırmak, Adlî şiirlerinin niteliğiyle ilgili yapılacak değerlendirmeleri daha somut verilere dayandıracaktır.

Dini-tasavvufî kavramlar ve bunların şiirdeki işlevlerine bakıldığında Ahmet Paşa'nın şiirlerinin Adlî'nin şiirlerinden çok daha zengin olduğu söylenebilir. Adlî'de söz konusu kavramlar daha çok genel ve her klâsik şair tarafından kullanılabilen kavramlar iken Ahmet Paşa'da bunlar daha çeşitli ve işlev olarak daha özgündür. Örneğin “Kabe” kavramı Adlî'de klâsik anlamı olan “kuy-ı yâr” yani “sevgilinin mahali” olarak geçerken Ahmet Paşa'da bu anlamının yanında Kabe halkası, Kabe örtüsü, Kabe oluğu, Sa'y ve Lebbeyk gibi ilgili kavramlar da farklı işlevlerle kullanılır.

Adlî:

Pertev-i nûr-ı cemâlûn görmege iy meh senûn

Ka'be-i küyuñ melâ'ik her dem iderler tavâf (G.48/3)¹

(Ey Ay yüzlü sevgili, senin cemalinden yansıyan ışığı görebilmek için melekler Kabe gibi olan evini her an tavaf ederler.)

Ahmet Paşa:

Ey hüsn harîminde yüzü Ka'be vü ma'bed

V'ey halka-i Beytü'I-Haram ol zülf-i müca'ad (G.29/1)²

(Ey güzellik haremimde yüzü Kabe ve mabet gibi olan sevgili. Ve ey saçının kıvrımı, Kabe örtüsünü tutturmak için kullanılan bakır halkalar gibi olan sevgili.)

Görüldüğü gibi Ahmet Paşa, Kabe ile ilgili en ufak ayrıntıları bile şiirinde benzetme unsuru olarak kullanmıştır. Sevgilinin saçlarındaki kıvrım, Kabe örtüsünü bir arada tutmaya yarayan bakır halkalara benzetilmiştir.

Dini kavramların şiirdeki işlevlerinin zenginliği açısından Ahmet Paşa'nın

¹ Adlî Dîvânı'ndan yapılan alıntılarda Yavuz Bayram'ın “Adlî Dîvânı” (Bayram, 2008) adlı eseri esas alınmıştır.

² Ahmet Paşa Dîvânı'ndan yapılan alıntılarda Ali Nihat Tarlan'ın “Ahmet Paşa Dîvânı” (Tarlan, 1992) adlı eseri esas alınmıştır.

üstünlüğü “kible” kavramı üzerinden de örneklendirilebilir. Kible Adli’de klâsik benzetme unsuruyla geçerken Ahmet Paşa’da bu anlamının yanında “kuble” anlamına gelen “öpücük” anlamıyla da tevriyeli kullanılır (Tolasa, 2001: 61).

Adli:

Ka’be-i hüsünüde zâhid görse kaşuñ iy şanem

Ğible(y)i terk eyleye yüz döndere mihrâbdan (G.107/3)

(Ey sevgili, Kabe gibi olan yüzünün güzelliğinde kaşını gören zahit, kibleyi terk edip mihraptan yüz çevirir.)

Ahmet Paşa:

Kible kapın bûsesi cânlar bağışlar âşıkâ

Kıbletül’-uşşâk min ma’sûk fi hâzi’l-kabil (G.184/9)

(Kible gibi olan kapının busesi aşıklara canlar bağışlar. Aşıkların kiblesinin sevgili olması bu yüzdendir.)

Görüldüğü gibi her iki şairde de “kible” sevgilinin eşiği anlamına gelirken Ahmet Paşa’da ayrıca “öpücük” anlamıyla tevriyeli kullanılır. Bu durum Ahmet Paşa’nın dini konularda Adli’den daha rahat olmasından kaynaklandığı gibi, asıl sebep onun Adli’ye göre daha kıvrak bir şiir zekasına ve daha zengin bir repertuvara sahip olmasıdır.

Dini kavramların kullanılmasında Adli’nin Ahmet Paşa’ya göre çok daha yüzeysel kaldığı daha fazla örnekle de açıklanabilir. Ancak durumun anlaşılması için söz konusu örneklerin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Adli, dini kavramların kullanımı konusunda şiir genelinde yüzeysel kalsa da bazı istisnalar da mevcuttur. Örneğin “zemzem” kavramının aşığın gözyaşlarına benzetilerek kullanılması çok sık karşılaşılan bir durum değildir. Bir diğer örnek ise Mesih’e benzetilen sevgilinin dudağının üzerine düşen saçın Cebrail’e benzetilmesidir. Söz konusu örnekler çalışmanın sözlük kısmında şöyle geçer:

zemzem: Kâbe’nin yanında meşhur bir su kuyusu, yeryüzündeki suların en faziletlisi olarak kabul edilir | aşığın gözyaşları (Yeşilyaprak, 2017: 561).

G.90/3 Ğible hağkđı şanemâ Ka’be olaldan küyuñ / Gözlerüm yaşımı kıldum o Ğaremde **zemzem**

(Ey put gibi olan sevgili, kible hakkı için senin evin kâbe gibi olalıdan beri, gözyaşlarımı o Beytül Haram’da zemzem kıldım.)

RûĞü’l-emîn: dört büyük melekten biri olan Cebrail | sevgilinin saç (Yeşilyaprak, 2017: 447).

G.117/5 Ŧudağunu üstine zülfün egildüğünü gören / Didi ki vahy getürmiş Mesih’e **RûĞü’l-emîn**

(Saçlarının dudaklarının üzerine doğru kıvrıldığını görenler, “Cebrail, Mesih’e vahiy getirmiş.” dedi.)

Söz konusu örnekler de artırılabilir. Ancak yine de bu, Adli’nin Ahmet Paşa’ya göre dini kavramları kullanmada yüzeysel kaldığı sonucuna varmamıza engel teşkil etmez.

Tasavvufi kavramların şiirde kullanıldıkları işlev bakımından Adli ve Ahmet Paşa’da önemli benzerlikler vardır. Her iki şair de bu kavramları şiire çoğunlukla

aşk üçgeni çerçevesinde benzetme unsuru olarak dahil eder. İkisinin de şiirinde hakim olan rindâne tavır onları sürekli tasavvuf etkisinde olmaktan alıkoyar. Şairlerin ikisi de bu durumun farkında olduğunu kaleme aldıkları şu beyitlerle ifade ederler:

Adlî:

Er iseñ zînetine dünyenüñ meyl eyleme zinhâr

Şakın aldamasun ‘Adlî seni bu Zâl-i mekkâre (G.131/5)

(Ey Adlî, sakın seni bu hilekâr felek/yaşlı, acuze kadın aldatmasın. Erkek isen dünyanın süsüne meyletme.)

Ahmet Paşa:

Yâ ırgür ben mürîdini murada

Yâ gönlümden çıkar dünyâ hevâsın (K.9/11)

(Ya ben müridini muradına erdir. Ya da gönlümden şu dünya hevesini çıkar.)

Söz konusu beyitlerde her iki şairde de dünyevi hayata karşı bir zafiyet olduğu aşikardır. Ancak Ahmet Paşa’da tasavvuf Adlî’ye göre daha yüzeysel kalır. Tasavvuf kavramlarının çeşitliliği açısından Ahmet Paşa Dîvânı daha zengin olsa da bunların hem tasavvuf konulu gazelerde hem de diğer gazelerde Adlî Dîvânı’nda daha etkin ve işlevsel kullanıldığı görülür. Örneğin Ahmet Paşa, Haydari tarikatına bağlı dervişlerin kulaklarında halka ve ellerinde taslarla gezdiğini bilir ve bunu şiirinde bir benzetme unsuru olarak kullanır. Ancak bu kullanım samimiyetten uzak bir kullanımdır. Adlî’de ise tasavvufi kavramlar çok daha samimi bir dille şiire dahil olurlar. Aşağıdaki beyitte Adlî, feryadının büyüklüğünü anlatmak için “neylere çatlamaması için sarılan demir tel” anlamına gelen ve sıklıkla dervişlerin bellerine bağladıkları kemere benzetilen “gayret kemeri” ifadesini kullanır.

Adlî:

Feryâdına nâlân oluban idemedi ney

Bilinde niçe gerçi ki gayret kemeri var (G.20/5)

(Belinde o kadar gayret kemeri olmasına rağmen senin feryadını duyup inleyen ney bile dayanamadı.)

Ahmet Paşa:

Devrâna girdi tâs ile mâh-ı felek kim ol

Mihrinle haydari gibi halka-be-gûşdur (G.48/2)

(Gökyüzündeki ay, tas ile öyle bir devrâna girdi ki senin aşkınla kulakları halkalı Hayderî dervişlerine dönmüştür.)

Örneklerde de görüldüğü gibi Adlî ve Ahmet Paşa’nın tasavvufi kavramları kullanmada ayrıldıkları nokta, samimiyettir. Bunun sebebi, Adlî’de dervişliğe duyulan özlemdir. Ancak Adlî, dervişliğe duyulan özlemi sık sık ifade etse de bu, onun şiirlerinin genelini “tasavvuf merkezli” olarak değerlendirmek için yeterli değildir. Zira, Adlî’nin şiirlerinin genelinde rindâne ve aşıkâne bir tavır görülür. Onun özellikle münacat, tevhid ve na’t türünde yazılan ilk üç gazelinde görülen samimi dil, Adlî’nin mutasavvıf bir şair olarak algılanmasına neden olmuştur. Ancak Adlî’nin şiirlerinin geneli için bu değerlendirme doğru olmayacaktır. Onun şiirlerindeki kişiliğini özetlersek, dervişliğe özlem duyan ama çoğunlukla rindâne

bir tutum sergileyen bir kişilikten bahsedebiliriz. Bu anlamda Ahmet Paşa'dan farkı, dervişliğe duyulan özlem ve bu özlemin ifade edildiği şiirlerindeki samimi dildir. Aşağıdaki ilk iki beyit onun dervişliğine duyulan özlemini ifade ederken son iki beyit ise rindâne ve aşıkâne tutumunu özetler. Şiirin geneline hakim olan tavır rindâne ve aşıkâne tavidir³.

Dervişliğe duyulan özlem:

Saltanat gavgâsıdır 'Adlî seni dil-teng iden

Hırka-püş olanda vardır var ise hürrem gönül (G.73/6)

(Ey Adlî, seni sıkıntıya sokan saltanat kavgasıdır. Varsa mutlu bir gönül o da dervişlerdedir.)

Meşrebün âb-ı revân gibi eger şâf eyleyüp

'Âşık-ı şâdık geçerseñ gel beru dîdâre bak (G.2/5)

(Eğer gerçek âşık olmak istersen meşrebini akan su gibi saf hale getirip sevgilinin yüzüne bak.)

Rindâne ve âşıkâne tavır:

Rahm idüp 'Adlî'ye dil-ber didi itüm gibi gel

Sen izüm gözleyürek gitdüm uş âhû gibi ben (G.111/7)

(Sevgili, Adlî'ye acıyıp itim gibi gel dedi. Ben ise senin izini sürerek ceylan gibi seke seke geldim.)

Didüm vaşluñ müyesser ola mı dir

Delü misin ya serhoş ya yedün beng (G.57/4)

(Sevgiliye sana kavuşmak nasip olur mu dedim. "Deli misin, sarhoş mu yoksa esrar mı çektin." dedi.)

Zahit karşısında takınılan tavır konusunda Adlî ile Ahmet Paşa arasında çok net benzerliklerin olduğu söylenebilir. İki şairin de zahit hakkında verdikleri hüküm sebepleri farklı olsa da aynıdır:

Adlî:

Zâhidün yiri olursa yiridür nâr-ı Cañîm

Küfr zülfün olmadı anuñçün îmâni dürüst (G.12/3)

(Senin dinden çıkarıcı güzellikte kara saçlarınla sınanmadığı için zahidin yeri cehennem olsa yeridir.)

Ahmet Paşa:

Yeridir eger nâr-ı cahîme gire zâhid

Kim yanıcı anda hacir olur hatab olmaz (G.115/6)

(Cehennem de yanacak olan şey, odun değil taş olduğu için zahidin yeri cehennem olsa yeridir.)

Adlî de Ahmet Paşa da zahidin yerinin cehennem olduğunu söyler. Adlî, zahidin sevgilinin imanını elden alabilecek güzellikteki saçlarıyla sınanmadığını ve bu yüzden de onun imanının kusursuz olamayacağını düşünür. Ahmet Paşa ise

³ Ali Yıldırım, "Eski Türk Edebiyatı Kaynaklarında Görülen Yanlış ve Çelişkiler" adlı makalesinde şairlerin üslubu için kullanılan "samimi" ifadesinin araştırmacının dayatması olduğunu iddia etmektedir. Konu ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. (Yıldırım, 2007).

cehennemde odunların değil kalbi zahit gibi taş olan insanların yanacağını söyleyerek zahidin yerinin cehennem olduğunu söyler. Başka bir beyitte Ahmet Paşa da tıpkı Adlî gibi aynı sebepten zahidin imanının eksik olduğunu söyler.

Âşıkın gönlü sınıktır ahd ü peymânı dürüst
Zâhidin olmaz saçın küfrünsüz îmânı dürüst (G.20/1)

(Aşığın gönlü kırık, ahdi ve konuştukları ise sağlamdır. Zahidin ise sevgilinin kara saçlarıyla sınanmadığı için imanı bile sağlam değildir.)

Zahidin riyakarlığı konusunda Adlî'nin kullandığı ifadeler Ahmet Paşa'ya göre hem derinlik hem de işlevsellik bakımından daha güçlüdür.

Adlî:

Halvetünde baş kesersin kan içüp
Şüfi ne nef üñ var istiğfardan (G.114/4)

(Mademki halvetinde kan içip baş keserek dedikodu yapıyorsun, öyleyse ey sufi, istiğfardan senin ne kazancın var?)

Ahmet Paşa:

Zâhîde mezheb sorarsan zerk u tezvîr ü riyâ
Âşıkâ meşreb sorarsan hüsn-i hûbân-ı Tarâz (G.124/4)

(Zahidin mezhebini sorsan iki yüzlülük ve yalan, aşığa meşrebini sorsan Taraz güzellerinin güzelliğidir.)

Görüldüğü gibi Adlî'de de Ahmet Paşa'da anlatılmak istenen zahidin riyakarlığıdır. Ancak Ahmet Paşa'da bu durum çok sade ve şiir diline pek de uygun olmayan bir dille ifade edilirken Adlî'de ise kullanılan dil ve seçilen ifadeler şiir diline çok daha uygun düzeydedir. “İnsanlar hakkında kötü düşünmek, atıp tutmak” anlamına gelen “kan içip baş kesmek” deyimini, Adlî'nin zahidin riyakarlığını çok güçlü bir şekilde anlattığı bir ifadedir. Zira, zahit halvette sürekli istiğfarda bulunsa da kendisi gibi olmayanlar hakkındaki kötü düşünceleri ile riyakâr bir kişiliğe bürünür. Bu anlamda seçilen ifade yerinde ve doğru bir ifade olarak değerlendirilebilir. Burada ifadeye derinlik ve zenginlik katan en önemli husus ise “baş kesmek” ifadesinin Mevlevilikteki anlamıdır. “Baş kesmek” deyimini, Mevlevilikte dervişlerin şeyhlerinin karşısına geçip bağlarını eğmeleri ve dolayısıyla teslimiyetini göstermeleri anlamına gelir. Adlî, şiirinde iki deyimini iç içe kullanarak hem ifadeyi güçlendirmiş hem de söz konusu davranış üzerinden zahidi eleştirmiştir. Baş kesmek deyimini Adlî, başka bir beytinde yine zahidi suçlamak amacıyla kullanır. Burada da şair, kendisini sevgiliye olan ilgiden dolayı eleştiren zahidin, kimsenin olmadığı, تنها yerlerde güzel gözlü dilberlere büyük bir ilgi gösterip baş eğerek teslimiyet gösterdiğini söyler. Böylece zahidin riyakarlığı başka bir güçlü ifadeyle anlatılmış olur.

Kendü añmaz halvetinde başlar kesdüğünü
Tanz ider şüfi bize ol gözleri tannâz için (G.108/4)

(Zahit, halvetinde başlar kestiğinden hiç bahsetmez ama bizi baştan çıkarıcı gözlere sahip sevgiliye meylettığımız için hor görür.)

Görüldüğü gibi âşıkâne ve rindâne tavrın hakim olduğu şiirlerde Adlî'nin Ahmet Paşa ile çok ciddi benzerlikleri vardır. Hatta incelediğimiz örneklerde

Adlî'nin özellikle zahit eleştirisinde Ahmet Paşa'dan daha güçlü ifadeler kullandığı söylenebilir.

Klâsik şairlerin repertuarında önemli yer tutan tarihi-efsanevi şahıslar, Adlî ve Ahmet Paşa'nın şiirine benzer işlevlerle girer. Bunlar sahip olduğu özelliklerle sevgili-aşık-rakip üçgeni temelinde benzetme unsurlarıyla şiire dahil olur. Örneğin Hz. Yusuf'un şiire kattığı anlam, Adlî ve Ahmet Paşa'da hemen hemen aynıdır. İkisi de sevgilinin güzelliğini anlatmak için, Hz. Yusuf'un güzelliği ve hayatına atıfta bulunurlar. Benzetme unsurları ve kullanılan sözcükler arasında da çok önemli benzerlikler vardır.

Adlî:

Yûsuf-ı Mısrî'ye kıymet ağırı altunimîş

Hâk-i pâyuñ cevheri biñ câna erzândur senüñ (G.54/4)

(Mısırlı Yusuf'un değeri ağırlığınca altınmış. Öyleyse, senin ayak tozunun değeri için bin can bile ucuzdur.)

Ahmet Paşa:

Satıldığında Yûsuf tartıldı gerçi miske

Sen câna tartılırsın aylaksın ol bahâya (G.263/8)

(Eğer Yusuf ağırlığınca miske satılıyorsa senin ağırlığınca cana satılman bile senin için bedava demektir.)

Her iki beyitte de kimi rivayetlere göre Mısır Azizi tarafından eşsiz güzelliği nedeniyle ağırlığınca altına, kimi rivayetlere göre ise ağırlığınca miske köle olarak satın alınan Hz. Yusuf'un hikayesine atıf vardır. Adlî, sevgiliye ithafen beytinde kısaca "Eğer Mısırlı Yusuf (Hz. Yusuf) güzelliğinden dolayı ağırlığınca altın ediyorsa, senin sadece ayak tozunun kıymetine bile bin can ucuz gelir." derken Ahmet Paşa da "Yusuf satıldığında miskle tartılmıştı ama eğer satılan kişi sen olsaydın böyle bir ücret bile sana az gelirdi." der. Görüldüğü gibi her iki şairin de Hz. Yusuf'u beyitlerinde ele alışı hem işlev bakımından hem de anlam bakımından hemen hemen aynıdır. Benzer bir durum Hz. Muhammed'in amcası olan ve İslam karşıtı olmasıyla ünlü Ebu-Leheb için de geçerlidir. Söz konusu şahıs üzerinden yapılan benzetmeler ve beyitlerdeki kurgu çok önemli benzerlikler barındırır.

Adlî:

Kûyından anuñ sür ki rakîbi göre 'Adlî

Cennet'de eger itse mekân Bû-Leheb olmaz (G.33/7)

(Ebu-Leheb'in cennette mekân edinmesi imkansız olduğu için köyünden rakibi sür ki Adlî görsün.)

Ahmet Paşa:

Agyâr kapın Kâ'besini beklemesin kim

Ahmed var iken hâfız ana Bû-Leheb olmaz (G.115/8)

(Rakip, Kabe kapısı gibi olan kapıda beklemesin. Zira, Ahmet var iken onun bekçisi Ebu Leheb olmaz.)

Adlî, sevgilinin bulunduğu yeri cennete, Ahmet paşa ise Kabe'ye benzetir. Adlî, cennette Ebu-Leheb olmaz diyerek Ahmet Paşa ise Kabe'de Ebu-Leheb olmaz diyerek onun sevgilinin mekânından kovulmasını ister. Dolayısıyla Ebu-Leheb her

iki şair tarafından da rakibe benzetilir. Hz. Yusuf ve Ebu-Leheb örneklerinde detaylı bir şekilde açıkladığımız benzerlikler Attar, Ayaz, Cem, Dara, Ferhad, Gaznevi, Hızır, Hüsrev, Hz. İsa, Keykavus, Leyla, Mecnun, Mahmud, Hz. Muhammed, Hz. Musa, Numan, Rüstem, İskender ve Zal gibi şahısların şiirdeki işlevleri için de geçerlidir. İşlev olarak şahısların şiirde kullanılması çok önemli benzerlikler gösterse de Ahmet Paşa'nın bu konudaki repertuarı Adlî'ye oranla çok daha geniştir. İsfendiyar, Feridun, Neriman, Nemrud, Firavun, Mani, Nigisa ve Barbüd, Vamık u Azra gibi şahıslar Ahmet Paşa Dîvânı'nda yer alıp Adlî Dîvânı'nda yer almayan şahıslardır. Bunların şiirde yer almaması dolayısıyla sahip oldukları işlevlerin de yer almadığı anlamına gelir. Bu nedenle bu konuda Ahmet Paşa'nın kullanım olarak Adlî ile benzerlik taşıdığı ama zenginlik açısından ondan üstün olduğu söylenebilir.

Tarihi-efsanevi şahısların şiirdeki işlevlerinin yanında toplumsal tiplerin şiirdeki işlevleri de iki şairde benzerlik gösterir. "Yol kesen, haydut" anlamına gelen "harami", her iki şairde de sevgilinin gözlerine "kan dökücü" özelliğiyle benzetilerek kullanılır. Kurgular arasındaki benzerlik yine dikkat çekicidir. Her ikisi de harami sözcüğündeki haram ifadesinden dolayı helal-haram ve Müslümanlık ilişkisi üzerinden beyitteki kurgusunu oluştururlar.

Adlî:

Behey kâfir Müselmânlık yolında var mıdır bu kim

Harâmî gözlerüne kanımı içmek helâl olmak (G.51/3)

(Behey kafir sevgili, Müslümanlık yolunda kan dökücü gözlerine (kâfir) kanımın helal olması var mıdır?)

Ahmet Paşa:

Âyet-i hüsnünle sen vaslın harâm ettin bana

Ben harâmî çeşmine kanım helâl etmek neden (G.233/2)

(Güzellik ayetinle bana kavuşmayı haram ettin de kan dökücü gözlerine kanımı helal etmek neden?)

Adlî Dîvânı ve Ahmet Paşa Dîvânı'nda kullanılan şahıslarda işlevler benzerlik gösterse de zenginlik ve çeşitlilik bakımından Ahmet Paşa Dîvânı çok daha üstündür. Ancak yine de Ahmet Paşa Dîvânı'nda yer almayıp Adlî Dîvânı'nda yer alan bazı şahıslar vardır. Örneğin, "İslam hukukunda bir kasaba veya şehir halkının şer'î emir ve yasaklara uymasını sağlamakla görevli olarak çarşı ve pazarı kontrol eden, ticarî davalara ve bazı amme davalarına bakan belediye zabıta memuru." (2017) olan muhtesib, Adlî Dîvânı'nda özellikle rindâne aşıklar tarafından rakip olarak görülen bir şahıs şeklinde geçer. Adlî, muhtesibin sarhoş oldukları gerekçesiyle aşıklar ayıpladığını, hor gördüğünü ancak aşıkların da bundan dolayı onu kafir olarak gördüğünü söyler.

Muhtesib 'aşıkları mest olıcağ ta 'zîr ider

Mes' ele budur ki 'aşıklar anı tekfir ider (G.28/1)

(Muhtesip, aşıkları sarhoş olduklarında ayıplar ama mesele şu ki aşıklar da onu kafir ilan eder.)

Adlî Dîvânı'nda dikkat çeken bir diğer toplumsal tip ise tellaldır. Adlî,

beytinde tellal'i aşk'a benzetir. Buna göre tellal, nasıl ki şehirden şehre gidip malını satıyorsa aşk da gam malını can'a satar. Aşığın canı, böylece aşk yüzünden gam sahibi olur.

‘Işk dellâli gönül şehrine seyr itdükçe

Ğam metâ‘ına hemân cânı harîdâr eyler (G.24/4)

(Aşk tellalı, gönül şehrine gittikçe gam ürününe canı müşteri kılar.)

Adlî'nin çekilen acı sonucu akan gözyaşlarının çokluğunu kullanmak için kullandığı “şinaver” yani “yüzücü” tipi de beyte kazandırdığı anlam bakımından önemlidir. Adlî, söz konusu ifadenin yer aldığı beyitte “gözyaşlarımla oluşan denizde yüzücü geçebilir ama göz bebeğime kurtulmak nasip olmadı” der.

Bahr-ı eşkümde şināver geçer idi lîkin

Olmadı merdümek-i dîde-i nemnāk ħalâş (G.43/3)

(Gözyaşlarımla oluşan denizde yüzücü geçebilir ama o denizden göz bebeğime kurtulmak nasip olmadı.)

Kedhuda (hizmetçi), mühürdar (hizmetçi) rakamsaz (hizmetçi), hâcip (fermanı yerine getiren kimse), pasban (bekçi), segban (av köpeğine bakan kimse), zindancı, mübaşir, kâsıd, bezzaz (kumaş alıp satan), sarraf, kassab, hammar (meyhaneci), rakkas, hokkabaz, hınyager (şarkıcı), kavval (şarkıcı), mader (anne), hemşire, gelin, yetim gibi şahıslar Ahmet Paşa'da kullanılıp Adlî'de kullanılmayan tiplerdir. Bunların sahip olduğu özelliklerle şiire kattığı işlev göz önünde bulundurulursa iki şair arasındaki nitelik farkı da ortaya çıkmış olur. Sail ve yetim tiplerinin Ahmet Paşa'da şiire kazandırdığı anlama bakılırsa repertuarı geniş olan şairlerin nitelik olarak nasıl ön plana çıktıklarıyla ilgili daha net değerlendirmeler yapılabilir.

Geldim yetîm-i eşk ile hüsnün zekâtına

Sun bûsen ile sâyiline ey nigâr-ı lâ'l (K.12/8)

(Ey sevgili, yetim gözyaşlarımla (inci) güzelliğinin zekatına geldim. Şu dilencine öpücüğünle la'l (dudak) sun.)

Görüldüğü gibi Adlî'de kullanılmayıp Ahmet Paşa'da kullanılan yetim ve sail (dilenci), sahip olduğu özelliklerle şiire önemli işlevler katmıştır. Şair, ilk dizede sevgilinin güzelliğini zekata, gözyaşlarını ise yetime benzetmiştir. Böylece hem güzelliğin aşık üzerindeki etkiye hem de zekat-yetim arasındaki ilişkiye atıf söz konusudur. İkinci dizede ise “sail” sözcüğünün hem “dilenci” anlamına hem de “akan, akıcı” anlamına atıf vardır. Nasıl ki dilenci kapıya gidip değerli bir şeyler dileniyorsa aşık da gözyaşlarıyla sevgilinin yakut taşı gibi değerli olan dudaklarından öpücük dilenmektedir. Bu örnekle şairler arasında nitelik bakımından karşılaştırma yapılırken onların sahip oldukları repertuarın ne kadar önemli olduğu açıkça görülebilir. Repertuarda zenginlik ve dili kullanmadaki beceri iki şair arasındaki farkı belirleme konusunda son derece önemli ölçütlerdir.

Adlî ve Ahmet Paşa'nın anlam dünyasını oluşturan bir diğer unsur da oyunlardır. Adlî Dîvânı'nda çevgan ve tavla oyunları yer alırken Ahmet Paşa'da tavla, çevgan, okçuluk, ata binme ve satranç gibi oyun ve müsabakalar yer alır. Daha önceki konularda olduğu gibi bu konuda da ortak unsurların işlevlerinde ciddi

bir benzerlik söz konusudur. Örneğin, aşağıda her iki şairden alınan birer beyitte çevgan, sevgilinin saçına; çevgan meydanı, sevgilinin güzelliğine; çevgan topu ise ay ve güneşe dolayısıyla da sevgilinin yüzüne/yanağına benzetilmiştir.

Adlı:

Mâh u hırşîdi felek meydânına tûb itmege

Çîn idüp gîsûların müşg ile çevgân bağlamış (G.38/4)

(Ayı ve güneşi felek meydanında çevgan topu yapmak için, saç uçlarını halka halka yapıp saçlarını da çevgan gibi bağlamış.)

Ahmet Paşa:

Çevgân edicek zülfünü meydân-ı cemâle

Ser-geşte olup ay ile gün top olacaktır (G.44/2)

(Güzellik meydanında saçlarını çevgan gibi bağladığında, ay ve güneş sersemleyip çevgan topu gibi yuvarlanacaklardır.)

İki şairde ortak kullanılan bir diğer oyun ise tavladır. Tavlanın işlev olarak şiirde yer alışı da hem benzetme unsuru olarak hem de şiirde oluşan kurgu bakımından çok önemli benzerlikler taşır. Aşağıdaki tanıklarda her iki şairde de tavladaki çift zar, can ve gönle benzetilmiştir. Ayrıca iki şairde de “zâr” kelimesinin “ağlayan, inleyen” anlamıyla tevriyeli kullanımları da söz konusudur. Her iki şair de tavla oyununda kapıların kapanmasını sevgiliyle ayrılmakla özdeşleştirir ve bunun karşısında yaşadığı üzüntüyü ifade eder.

Adlı:

Şeş-der-i hicrâna düşdi ka'beteyn-i cân u dil

Nerd-i gamze ol maqâmı pîşe-i bîzâr ider (G.21/5)

(Can ve gönül zarları ayrılığın altı kapısına düştü. Sevgiliden gelen yan bakışın aşığı zor duruma sokması gibi tavla oyununda da hedefe ulaşmak/sevgiliye kavuşmak zora girdi.)

Ahmet Paşa:

Ey tâs-ı aşkına dil ü cân kâ'beteyn olan

Nerd-i gamında hasret ile zârından senin (G.153/7)

(Ey aşk tasındaki zarları gönül ve can olan sevgili, gam tavlasında hasret de senin, ağlayış, inleyiş de senin.)

Görüldüğü gibi malzeme aynı olduğu zaman iki şair arasında hem benzetme unsurları hem de beyit kurgusu neredeyse birebir aynıdır. Adlı, hayal dünyasındaki malzemeyi şiire dönüştürmede Ahmet Paşa'nın çok gerisinde değildir. Ancak malzemenin zenginliği konusunda Ahmet Paşa'nın bariz üstünlüğü onu Adlı'ye birçok bakımdan üstün kılar. Örneğin, aşağıdaki beyitte sevgiliye duyulan aşkı satranç oyununa benzeten Ahmet Paşa, aşığın bu oyunda sevgili karşısında her zaman şah-mat olmaya mahkum olduğunu dile getirir. Bu örnekte de görüldüğü gibi Klâsik Türk şiirinde ne söylendiğinden ziyade nasıl söylendiği daha çok ön plana çıkar.

Dil beydakını verir ü şeh-mât olur ol kim

Satrenc-i mahabbette ruh-ı yâr ile oynar (G.54/3)

(Kim ki aşk satrancında sevgilinin yanak taşıyla oynarsa o kişi gönül

piyonunu verip şah-mat olmaya mahkum olur.)

Adlî ve Ahmet Paşa'nın anlam dünyasında dikkat çeken bir diğer unsur, şairlerin saltanata bakış açılarıdır. Aşağıdaki iki beyitte şairlerin saltanata bakış açılarının benzer olduğu düşünülse de genel anlamda böyle bir durumdan söz edilemez. Adlî, şiirinde dervişlik ile padişahlık arasındaki çelişkiden doğan sıkıntıları samimi ve derin bir şekilde yansıtırken saltanatı çoğunlukla olumsuz ifadelerle ele alır. Ahmet Paşa ise saltanatı daha çok muhatabını övmek için olumlu ifadelerle kullanır.

Adlî:

'Adliyâ ol şâh-ı hübâna kul olsam bir nefes

Bakmazidüm saltanatla pâdişâlıktan yana (G.8/4)

(Ey Adlî, o güzeller sultanına bir an bile kul olabilirim, saltanat ve padişahlığın yüzüne bile bakmazdım.)

Ahmet Paşa:

Hâsıl et künc-i ferâgatde kanâ'at gencin

Kim ola saltanatın mülk-i Süleymândan yig (K.19/2)

(Eğer saltanatının Hz. Süleyman'ın mülkünden daha yüce olmasını istiyorsan vazgeçiş köşesinde kanaat hazinesi elde et.)

Görüldüğü gibi bu beyitlerde iki şairin de dervişliği dünya saltanatından üstün tuttuğu görülmektedir. Ancak saltanatın geçtiği diğer beyitlerde saltanata bakış açısı bakımından iki şairde önemli farklılıklar göze çarpar. Ahmet Paşa, muhatabını övmek adına onu hep olumlu ve üstünlük bildiren ifadelerle kullanırken Adlî ise saltanatı olumsuz ifadelerle kullanır. Zira, Adlî'nin birçok şiirinde dervişliğe duyulan özlem dile getirilmektedir.

Adlî:

Saltanat gavgâsıdır 'Adlî seni dil-teng iden

Hırka-püş olanda vardır var ise hürrem gönül (G.73/6)

(Ey Adlî, seni sıkıntılı eden saltanat kavgasıdır. Varsa mutlu bir gönül o da dervişlerdedir.)

Ahmet Paşa:

Âfitâb-ı saltanatsın yürü heft iklîme kim

Tîğının maşrıkla magrib tâbi'-i fermânıdır (K.15/29)

(Yürü çünkü sen yedi iklimin saltanat güneşisin, yürü çünkü Doğu ile Batı senin kılıcının/hükmünün fermanına tabidir.)

Görüldüğü gibi Ahmet Paşa, Fatih Sultan Mehmet'e ithafen yazdığı kasidede onu sahip olduğu saltanat üzerinden över ve saltanatını Doğu ve Batı'yı aydınlatan güneş olarak tasavvur eder. Yani saltanat olumlu bir unsur olarak ele alınır. Adlî ise saltanata bakış noktasında çizgisini bozmadı. O, hemen hemen tüm beyitlerinde saltanatı dervişlik karşıtıyla kötüler. Saltanat onun şiirlerinde çoğunlukla olumsuz bir unsur olarak kullanılır.

SONUÇ

Elbette Adlî ve Ahmet Paşa'nın karşılaştırılmasında çok daha fazla şey söylenebilir. Ancak iki şairin şiire bakış açısı, konu dağarcığı ve bu konu dağarcığının şiirdeki işlevi hakkında genel bir fikre ulaşmak için gerekli örneklerin verildiği düşünülmektedir. Sonuç olarak şunlar söylenebilir: Adlî'nin şiirleri kullanılan dil ve cümle yapıları bakımından Ahmet Paşa'nın şiirleri ile yarışabilecek düzeydedir. İki şairde de Arapça ve Farsça unsurlar çok kullanılmasına rağmen gerek Türkçe fiillerin gerekse Türkçe eklerin hassasiyetle kullanılması dile sadelik kazandırmıştır. Kullanılan dil bakımından iki şair arasındaki en önemli fark Adlî'nin şiirlerinde Eski Anadolu Türkçesine ait unsurların Ahmet Paşa'ya oranla çok daha fazla olmasıdır. Bu durum Adlî'nin eski Türk dillerine olan ilgisiyle açıklanabilir. İki şairin şiirlerinde takındığı tavır ise daha çok rindâne ve aşıkânedir. Tasavvuf konulu gazeller her iki şairde de mevcuttur. Ancak Adlî özellikle konu olarak tasavvufu işlediği gazellerinde samimi bir üslup benimser. Adlî'nin şiirleri baştan sona incelendiğinde 144 gazelinin sadece 5 tanesinde tasavvuf konusunun hakim olduğu söylenebilir. Diğer gazellerinde tasavvuf hem çok nadir geçer hem de daha çok özlem duyulan ancak bir türlü yerine getirilmeyen bir eylem olarak değerlendirilir. Tasavvufî unsurların kullanıldığı beyitlerin çoğunda söz konusu unsurlar sadece benzetme amacıyla kullanılmıştır. Tüm bunlar göz önüne alındığında Adlî'yi mutasavvıf bir şair olarak değerlendirmek yanlış olacaktır. Onun şiirinde baskın olan tavır tasavvufî değil, aşıkâne ve rindânedir. Adlî tasavvuf konusunda bazı gazellerinde sergilediği samimi tavırla Ahmet Paşa'dan ayrılrsa da genel anlamda tasavvufî kavramların şiirde kullanıldıkları işlevler bakımından Ahmet Paşa ile benzerlik gösterir. Tasavvufî kavramlar her iki şairde de ya aşığın çektiği acıları vurgulamak ya sevgilinin yüceliğini vurgulamak ya da rakibin olumsuz özelliklerini pekiştirmek için kullanılır. İki şairin sahip olduğu konu dağarcığı benzerlik gösterir. Hatta ortak kavramların kullanıldığı beyitlerde söz konusu kavramlar hem işlev olarak benzerlik gösterir hem de beytin kurgusunu oldukça benzer şekilde etkiler. Ancak Ahmet Paşa'nın konu dağarcığının zenginliği konusunda Adlî'ye bariz bir üstünlüğü vardır. Bu durum da onun hem dili kullanma becerisine hem de şairlik kabiliyeti ve hayal gücünü kullanma yetisine olumlu anlamda yansımıştır. Bir şairin repertuarında ne kadar çok benzetme yapabileceği konu varsa onun ifade imkanı o kadar çeşitli ve zengin olur. Dolayısıyla Ahmet Paşa'yı Adlî'den üstün kılan en önemli faktör, Ahmet Paşa'nın konu repertuarındaki zenginlik olarak açıklanabilir. Elbette söz konusu zenginlik, sadece nicelikten ibaret değildir. Şairin hayal dünyasında barındırdığı konulara olan hakimiyeti, onun onları kullanma becerisini de çok önemli ölçüde etkiler. Ahmet Paşa, sahip olduğu birikime olan hakimiyeti ve şairlik yeteneğiyle sadece Adlî'den değil, dönemdeki birçok şairden daha nitelikli şiirler yazmıştır.

KAYNAKÇA

- Aytaç, Gürsel. (1997). **Karşılaştırmalı Edebiyat Bilimi**. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Bayram, Yavuz. (2008). **Amasya'ya Vali Osmanlı'ya Padişah Bir Şair Adlı**. Amasya: Amasya Valiliği.
- Enginün, İnci. (2011). **Mukayeseli Edebiyat**. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kefeli, Emel. (2000). **Karşılaştırmalı Edebiyat İncelemeleri**. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Macit, Muhsin. (2007). “İlk Klasik Dönem (1453-1600): Tarihi, Sosyo-Kültürel Bağlam”. **Türk Edebiyatı Tarihi**. (Ed. Talât Sait Halman vd.). c.2, İstanbul: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 19-28.
- Rousseau, A.M. ve Pichois, Cl. (1994). **Karşılaştırmalı Edebiyat**. (Çev. Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yazgan). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Sakallı, Cemal. (2012). **Karşılaştırmalı Yazınbilim ve Yazınlararasılık/Sanatlararasılık Üzerine**. Ankara: Seçkin Yayınları.
- Tarlan, Ali Nihat. (1992). **Ahmet Paşa Dîvânı**. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tolasa, Harun. (2001). **Ahmet Paşanın Şiir Dünyası**. Ankara: Akçağ yay.
- Yeşilyaprak, Yakup. (2017). **Adlı Dîvân'ının Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlüğü**. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ardahan.
- Yıldırım, Yakup. (2007). Eski Türk Edebiyatı Kaynaklarında Görülen Yanlış ve Çelişkiler. **Turkish Studies**, 2(4). s. 1045-154.
- . (2017). “Muhtesip”. Erişim Tarihi: 19.11.2017. <http://lugatim.com/s/muhtesip>.

OSMANLIDA KULLANILAN VİLÂYET TABİRİ ÜZERİNE

ON THE INTERPRETATION OF THE TERM “VILAYET” DURING THE OTTOMAN EMPIRE

ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ТЕРМИНА «ВИЛАЙЕТ» В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ

Iasha BEKADZE*

ÖZ

Osmanlı taşra teşkilatının, en küçük birimden en büyüğe doğru, köy, nahiye, kaza, sancak ve eyalet (vilayet / beylerbeylik) şeklinde kurulduğu bilinmektedir. Bu örgütlenmede birleşmek kaydıyla köyler nahiyeleri, nahiyeler kazaları, kazalar sancakları, sancaklar da eyaletleri (vilayet / beylerbeylik) teşkil etmekteydi.

624 yıl ayakta kalmış Osmanlı Devleti'nin idarî yapısı iç ve dış şartlara göre zaman zaman değişmiştir. “Vilâyet” tabirinin bu süreçte değişik idarî birimleri ifade ettiği şu üç dönemde görülmektedir:

1. Beylerbeylik Sistemi Dönemi- 1326 - 1591 arası;
2. Eyâlet Sistemi Dönemi- 1591 - 1864 arası;
3. Vilâyet Sistemi Dönemi- 1864-1922 arası.

624 yıllık uzun bir zamanda “vilâyet” tabirinin, “kasaba”, “nahiye”, “kaza”, “sancak”, “kale”, “şehir”, “ülke”, “baba yurdu”, “eyâlet” ve “il, vilâyet” anlamlarında kullanıldığı görülmüştür. Bu incelemede, ilk defa olarak “vilâyet” tabirinin değişik ve farklı anlamlarda kullanılmasını üç dönem olarak delirlemeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Beylerbeylik, Vilâyet, Eyâlet, Sancak, Nahiye

ABSTRACT

It is known that the Ottoman provincial organization was formed from the smallest unit to the largest, in the form of village, county, town, sanjak and states (province / governorship). In the organisation and unity of these settlements, the villages constituted the counties, the counties constituted the towns, the towns constituted the sanjaks and the sanjaks constituted the states (provinces / governorship).

The administrative structure of the 624-year-old Ottoman Empire changed from time to time according to internal and external circumstances. It can be seen

* Bağımsız Araştırmacı, dryasar5@hotmail.com
10.17498/kdeniz.345956

that the term "Vilayet" used to express different administrative units in the following three periods:

1. The Period Of The Governorship System - Between 1326 and 1591;
2. The Period Of The State System - Between 1591 and 1864;
3. The Period Of The Provincial System – Between 1864 and 1922.

As it becomes clear, the term “vilayet” was interpreted as "township", "county", "town", "sanjak", “castel”, "city", "country", “fatherland”, “state”, and “province” during the 624-year long period. In this study, for the first time, we have attempted to evaluate the use of the term "vilayet" in different meanings as regard three periods.

Key Words: Governorship, Province, State, Sanjak, County

АННОТАЦИЯ

Структура провинции в Османской империи была организована в порядке возрастания: от маленького до большого. Она включала в свой состав следующие административно-территориальными единицы: село, нахие, уезд, санджак и еялет (вилает / бейлербейлик)

При такой организации нахие состояли из сел, уезды – из нахие, санджаки –из уездов, вилаеты – из санджаков. На протяжении 624-летней истории своего существования административное устройство Османского государства периодически менялось в зависимости внутренних и внешних условий.

При этом под термином «вилает» в следующем 3 периоде обозначались разные административно-территориальные единицы:

1. Административно-территориальная единица бейлербейство – 1326-1591 годы;
2. Административно-территориальная единица эялет – 1591-1864 годы;
3. Административно-территориальная единица вилайет – 1864-1922 годы.

В настоящем исследовании впервые автор определил периоды использование термина «вилает» в Османской империи. На протяжении 624 лет им обозначались такие административно-территориальные единицы как «поселок», «нахие», «каза» (уезд), «санджак», «крепость», «город», «страна», «родные места», «ейалет» и собственно «вилает».

Ключевые слова: Бейлербейство, вилает, эялет, санджак, нахие (район).

GİRİŞ

OSMANLI'DA VİLÂYET HAKKINDA GENEL BİLGİ

624 yıl ayakta kalmış Osmanlı Devleti'nde idarî yapı iç ve dış şartlara göre zaman zaman değişmiştir. 1299-1326 arasında 27 yıl Osmanlı Devleti'nin

beylerbeylik ola bilecek kadar toprağı yoktu. İlk beylerbeylik Bursa'nın fethiyle teşekkül etmiştir. Beylerbeylikle yanısıra “vilâyet” terimi de kullanılmıştır. Arapça “wly” kökünden gelen “wilâya” ولاية “hükümrânlık”, “egemenlik”, “hakimiyet”; “hükümet” sözcüğünden alınmadır (Mutçalı, 2012: 1026). Osmanlı Devleti'nde “vilâyet” teriminin hem küçük hem de büyük idarî birimleri ifade ettiği görülmektedir (İnalçık, 1995: 548). “Vilâyet” kelimesinin değişik zamanlarda ifade ettiği idarî birimleri daha iyi anlamak için Osmanlı idarî teşkilâtını şu üç döneme ayırmağı uygun görmekteyiz:

1. Beylerbeylik Sistemi Dönemi - 1362 Bursa fethiyle başlar ve 1591 yılına kadar devam eder;
2. Eyâlet Sistemi Dönemi - 1591- 1864 yılları içine alır;
3. Vilâyet Sistemi Dönemi -1864 yılından 1922 yılına kadar devam etmektedir.

Tayyib Gökbilgin “15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rûm” makalesinde “Rûm Vilâyeti”, “Eyâlet-i Rûm”, “Rûm Eyâleti” tabirlerinde “eyalet” ve “vilâyet” kelimelerini en büyük idarî birim anlamında kullanmıştır. “Tokat vilâyeti”, “Çorum ve Yozgad vilâyetleri” tabirleri ise sancak idarî birimini ifade etmiştir. Cincife, Erkilet, Gelmugad, Komanat, Hüseyin-ova, Yıldız ve Tozanlu gibi nahiyeler de “vilâyet” olarak tahrir edilmiştir (Gökbilgin, 1965: 51-61).

XVI. yüzyılda beylerbeylik karşılığı olarak bazen “vilâyet”, bazen de “eyâlet” tâbiri kullanılsa da (Aydın, 1998: 167), XVI. yüzyılın sonlarında eyâlet tabirinin daha çok zikredildiği görülmektedir (Çakar, 2003: 352). Halil İnalçık, beylerbeylikle vilâyet arasındaki en önemli farkı şöyle açıklamaktadır: Beylerbeylik yalnız “eyalet” ve “il” anlamında kullanıldığı halde, “vilâyet” hem büyük hem de küçük herhangi bir idari birimi ifade etmektedir (Efe, 2009: 87; İnalçık, 1995: 548). “Vilâyet” kelimesinin sık sık küçük idarî üniteler için de kullanılması karışıklığa neden olmaktadır (Aydın, 1998: 167). Bu karışıklığı açıklığa kavuşturmak için 624 yıllık Osmanlı İmparatorluğu'nda “vilâyet” tabirinin kullanılmasını üç döneme ayırdık.

1. Beylerbeylik Sistemi Dönemi (1326 – 1591)

Osmanlı Devletinde ilk olarak 1362'de Sultan I. Murad devrinde Rumeli Beylerbeyliği, 1393 yılında Yıldırım Bayezid tarafından Anadolu Beylerbeyliği, 1413'de Vilâyet-i Rûm Beylerbeyliği kuruldu. Amasya, Sivas ve Tokat alındıktan sonra yeni bir beylerbeylik kuruldu ve bu beylerbeyliği tüm Anadolu'ya söylenen Rûm'dan farkedilmek için "Vilâyet-i Rûmiye-i Suğrâ" şeklinde adlandırmışlardır (Bulduk, 1992: 129). XVI. Yüzyılda idarede değişme ile beylerbeylikler “vilâyete” dönüşerek etkisini XVIII. Yüzyılda kaybetmiştir

Osmanlı Devleti tarihinde en büyük idarî birim olan beylerbeylik ve eyâletle eşanlamlı kullanılan “vilâyet” tabiri küçük idarî birimler yerine de kullanılmıştır. Örnek olarak şunları söyleyebiliriz: 1-10.12.1521 tarihli bu belgeye göre Rumeli Vilâyeti 30 sancağa bölünmüştür ve bu sancaklara bağlı 167 kaza bulunmaktadır. Ayrıca herhangi bir sancağa bağlı olmayan 5 adet kaza mevcuttur (Alan, 2016: 352). 1527 târihli bir “Sancak tevcih defteri”ne göre Anadolu Vilâyeti'nde on yedi sancak zikredilmektedir (Gökçe, 1994a: 226-227). Burada ifade edilen

“vilâyet” tabiri “beylerbeylik”, “eyâlet” anlamındadır. “Anadolu Vilâyeti”ne tâbi “Rûm Vilâyeti”de ise “vilâyet” kelimesi liva / sancak anlamındadır (Gökçe, 1994a: 228).

Sancak, Osmanlı Devleti’nin ilk zamanlarından beri temel yönetim birimi idi. Birkaç sancaktan beylerbeylik oluşmaktaydı. XVI. yüzyılda beylerbeylik karşılığı olarak “vilâyet” tabiri de kullanılmıştır (İnalçık, 1995: 548). Eyâlet terimi 16. Yüzyılın sonlarından itibaren kullanılmıştır (İnalçık, 2014: 122).

“XVI. Yüzyıl Çıldır Eyâleti Beylerbeylik Teşkilatı”nda “vilâyet”, “eyalet” ve “beylerbeylik” üçünün de kullanıldığı görülmektedir: “Kethüdâlık-ı Tımarhâ-i Vilâyet-i Çıldır, Emânet-i Tezkirehâ-yı Vilâyet-i Çıldır; Çıldır Beylerbeğliği, Çıldır Eyâleti, 22 Zilhicce 991; 20 Sefer 996; 5 Zilkade 988 (Aydın ve Günalan, 2011: 66-70). XVI. Yüzyılın sonlarına kadar kullanılan “beylerbeylik” ve “vilâyet” tabirleri yerini “eyâlet”e bırakmaya başlamış bulunmaktadır (Başar, 1997: 8).

Evlîya Çelebi, 1666 yılına kadar birkaç defa ziyaret ettiği Çerkes-Eli’nden bahsederken “Çerkes Vilâyeti Beğleri”nden bahsetmektedir (Kırzioğlu, 1998: 79).

Erzurum Beğlerbeği Behrâm Paşa, Doğu Gürcistân’ın Osmanlılara bağlılığını belittığı zaman Serdar Lala Paşa’nın “Vilâyet-i Gürcistân’ın fet ü teskhiri niyetine teşrif” buyurduğunu ifade etmektedir (Kırzioğlu, 1998: 264, 285).

Kanunî Sultan Süleyman padişahlığının sonlarından - III. Mehmed saltanatının ortalarına kadar (H. 971-1008 / M. 1563-1600) dönemi içine alan Tarih-i Selânikî eserinde vilâyet-i Yemen, sene 975 (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 73, 91), “vilâyet-i Gürcistan”da Çıldır nâm sahrâda” (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 118), vilâyet-i Gürcistan, sene 995 (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 187, 536, 552), Vilâyet-i Şirvan (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 123), Vilâyet-i Basra, Vilâyet-i Boğdan, Vilâyet-i Gilan, Vilâyet-i Tebriz, Vilâyet-i Azerbaycan (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 255, 284, 394) kayıtlarından da görüldüğü “vilâyet” tabiri kullanılmıştır.

Beylerbeylik döneminde “vilâyet” tabiri kanunnâmelerde de görülmektedir. Örnek olarak 1518 Tarihli Karaman Vilâyeti Kanunnâmesi’ni (Barkan, 2001: 39-48), 1575 Tarihli Karaman Vilâyeti Eşküncileri Kanunu (Barkan, 2001: 55-56), 1540 Tarihli Erzurum Vilâyeti Kanunu (Barkan, 2001: 62-72), 1519 Tarihli Rum Vilâyeti Sipahi Kanunu (Barkan, 2001: 109-110), 1519 Tarihli Kanunnâme-i Vilâyeti Behisni (Barkan, 2001: 117-118), 1540 Tarihli Diyarbakır Vilâyeti Kanunu- Âmid (Barkan, 2001: 130-139), 1518 Tarihli Defter-i Yasahâ-i Vilâyet-i Diyarbakır (Barkan, 2001: 145-148), Vilâyet-i Bitlis Kanunu (Barkan, 2001: 192-193), Kanuni Devri Kanunnâme-i Vilâyet-i Çukur âbâd (Barkan, 2001: 204-206), 1548 Tarihli Kanunnâme-i Vilâyet-i Şam (Barkan, 2001: 220-227), 1543 Tarihli Kanunnâme-i Canbazân-ı Vilâyet-i Rumeli (Barkan, 2001: 247-248), 1530 Tarihli Kanunnâme-i İkiabtıyân-ı Vilâyet-i Rumeli (Barkan, 2001: 249-250), Kanunî Süleyman Devri Kanunnâme-i Vilâyet-i Niğebolu (Barkan, 2001: 267-271), 1716 Tarihli Kanunnâme-i Vilâyet-i Mora (Barkan, 2001: 326-332), 1569 Tarihli Kanun-i Nefs-i Ağrıboz Me’a Vilâyet-i Ağrıboz (Barkan, 2001: 341-343), 1516 Tarihli Kanunnâme-i Vilâyet-i Bosna (Barkan, 2001: 395-399)

Beylerbeylik Sistemi Dönemi'nde "vilâyet" tabirinin kullanılmasını şu şekilde özetliye biliriz:

1. "Vilâyet" Tabirinin Fethedilmiş Bölgede Daha Önce Hüküm Süren Kişinin Adıyla Adlandırılması

Osmanlılar, bazen kişinin hüküm sürdüğü bölgeleri fethettikleri zaman o bölgeyi o kişinin adıyla adlandırmaktadırlar. Dursun Bey tarihi'nde, Bosna'nın "dört vilâyete" ayrıldığını ifade ettikleri zaman Bosna'daki fetih öncesi hüküm süren beylerin topraklarından bahsedilmektedir. Bunlar Bosna Kralı toprakları, Pavlioğulları toprakları, Kovaçoğulları toprakları ve Stjepan Kosaca (Hersek) topraklarıdır (Oruç, 1990: 254).

Hicrî 835 tarihinde Arvanid Sancağı "Vilâyet-i Pavlo Kurtik", İsa Beg veledi-i Pavlo Kurtik'in ismi ile adlandırılmıştır (Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid, 1987: 85).

Sadşev vilâyeti Seydi Ahmet Paşa vilâyeti olarak tanımlanmaktadır (Evliya Çelebi, 2005a: 126).

XIV. Yüzyılın II. Yarısında "Köstence Sancağı", yani Konstantinov'un toprağı bölgenin eski hakimi Konstantin Deyanoviç Dragaş'ın, XV. Yüzyılda "Despina Vilâyeti" Sultan II. Murad'ın dul kadını Mara Brankoviç – Mariya sultanşa, Despina Hatun'un adları ile isimlendirilmiştir (Safonov, 2012: 122). Bu durum, Çıldır Eyâleti'nde Katip Çelebi'nin de kayettiği gibi "Gürcü hakimlerinden (beylerinden) Gaze oğlu Menüçehr'in Vilâyeti"nde (Katip Çelebi, 2013: 638), 29 Zı'l-ka'de sene 970 tarihli bir belgede Mısır Beylerbeğliği'nde Anar ve Ömer oğlu vilâyetlerinde (Orhonlu, 1996: 185), 1515 tarihinde kurulan ve Dulkadirli beyi Alaüddövlü'nin adı ile adlandırılan "Alaüddövlü vilâyeti"nde görülmektedir (370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri, 2001: 3). Aşık Paşazade tarihinde de aynı durum şu cümleden görülmektedir: "Hüseyin Beg vilâyetini Murâd Han-ı Gâzi'ye sata-y-ıdı" (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 13).

2. Vilâyetin "Sancak" Anlamında Kullanılması

859 (1455) tarihinde Sivas'ı ihtiva eden "vilâyet-i Tokat" (Gökbilgin, 1965: 53), 1485'te Rum Eyâleti'ne bağlı "vilâyet-i Kırşehir" (Mıstanıoğlu, 2004: 13), XV. Asrın sonuna ait 334 numaralı Timar Defteri'nde ve 1554 tarihli 2888 nolu Tahrir Defteri kanunnâmesinde kullanılan "vilâyet-i Trabzon" (Bostan, 2002: 23), 26 Rebiülevvel 981 tarihli belgede Mısır beğlerbeğliğine bağlı "Vilâyet-i İbrim" (Orhonlu, 1996: 196) tabirlerinde kullanılan "vilâyet" kelimesi sancak anlamındadır

Hicri 922 Muharrem (M. 1516 Şubat-Mart tarihlerinde "Vilâyet-i Kemakh" ve "Vilâyet-i Bayburd"da kullanılan "vilâyet" tabiri sancak anlamındadır (Kırzioğlu, 1998: 119). Aşıkpaşazade tarihinde de sancak olarak bilinen Kemah, vilâyet tabiri ile şu şekilde ifade edilmiştir: "Ali Beg dahi vardı. Kemah'un vilâyetini urdı" (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 261).

1516-1518 Tarihli Erzincan Sancağı Kanunnâmesi'ndeki "Vilâyet-i Erzincan", 1516 Tarihli Bayburt Sancağı Kanunnâmesi'ndeki "Vilâyet-i Bayburd" (Akgündüz, 1991: 294), 1518 Tarihli Kemah Sancağı Kanunnâmesi'ndeki "vilâyet-i

Kemah” (Akgündüz, 1991: 299; Kırzioğlu, 1998: 119) ifadelerindeki “vilâyet” tabiri sancak anlamındadır.

Türk hukuk tarihinin ilk tapu kanunu olan ve Fatih devrine ait 22 maddelik “Kanunnâme-i Kitâbet-i Vilâyet”de kullanılan “vilâyet” tabiri sancak anlamındadır. Zira metnin birinci, ikinci, on ikinci maddelerinde sancaktan söz edilmektedir. Yirmi birinci maddede ise “vilâyet” tabiri kullanılmıştır (Akgündüz, 2006: 367-377). Fatih devrinde hazırlanan bu kanunnâme yalnız İslâm dünyasında değil belki de dünyada ilk tapu kanunudur. Sonrakı tapu defterleri bu kanunnâmedeki esaslara göre tanzim olunmuştur (Akgündüz, 2006: 367-377).

3. Vilâyetin “Kaza” Anlamında Kullanılması

Kaza bazen vilâyet olarak da adlandırılmaktadır. 1486 tarihli defterde kullanılan “Timâr-ı kadı-i vilâyet-i Of ve Kalibravel”de (Bostan, 2002: 23) ve 895 (1489-1490) yılında Rize için kullanılan “vilâyet” tabirleri kaza anlamındadır (Bostan, 2002: 34).

Bosna’nın Kral ve Hersek vilâyetinde iki kadının olması, Pavli ve Kovaç vilayetlerinde tek kadının olması “vilâyet”in kaza anlamında olduğu düşünülmektedir (Oruç, 1990: 254).

1519 tarihli idarî taksimata göre Halep Eyâleti’nin Behisni Kazası “Vilâyet-i Behisni” olarak zikredilmektedir (Taştemir, 1999: 13).

Rumeli Eyaleti 28 sancak ve bir de Dukakin Vilâyeti’nden meydana gelmiş olup Osmanlı Devleti’nin askeri, idarî ve ekonomik bakımdan en önemli eyaletidir (370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri, 2001: 6). Burada Dukakin vilâyeti, Dukakin kazası anlamındadır.

XVI. Yüzyılın ilk yarısında Arab Vilâyeti’ne bağlı Birecik Sancağı’nın Rumkale Vilâyeti’ndeki “vilâyet” tabiri kaza anlamındadır (Osmanlı Yer Adları II, 2013: 29).

XVI. Asrın sonu ve XVII. Asrın başlarında merkezi Kahire olan eyalet 12 vilâyet (Şarkıyye, Garbiyye, Menüfiyye, Buhayre ve Tarrana, Katya, Cîze, Atfiyye, Feyyum, Behenesâviyye, Eşmûnîn, Manfalûtiyye ve El-Vâhât ve 7 sancaktan (İskenderiyye, Dimyât, Reşîd, Süveys, Cidde, Asyût ve İbrîm) teşkil olunmuştu (Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, 1990: 153). Burada “vilâyet” kaza anlamındadır.

4. Vilâyetin “Nahiye” Anlamında Kullanılması

Osmanlı mülkî idaresinin teşekkül döneminde en küçük idari birim subaşılardan yönetimindeki vilâyetlerdi. Bu vilâyetler nahiye anlamını ifade etmektedir (Akgündüz, 2005: 363; Ünal, 1989: 34).

Nahiye kelimesi, XV. Yüzyılda livâ’nın her hangi bir şehir, kasaba veya büyükçe meskûn mahal ile bunların etrafındaki bölgeleri işaret eden “divan”, “cemâat” ve “vilâyet” tabirleri şeklinde kullanıldığı görülmektedir (Gökbilgin, 1964: 37; Ünal, 1989: 34-35). Arvanid Sancağı tertip şekli söz konusu edilince “her vilâyette subaşı, sonra varsa, serasker (çeribaşı) gelir” ibaresi kullanılmıştır (İnalçık, 1987: XVIII). Subaşının ise nahiye yöneticisi olduğu bilinmektedir. Selçuklularda subaşı askeri vali anlamında kullanılmaktaydı (Ünal, 2002: 240).

Nahiyelerin üstünde ise sancak beylerinin yönetimindeki sancaklar idi (Aydın ve Günalan, 2011: 28). 1431-1432 yılında Arnavutlarla ilgili ilk kayıtlara göre merkezi Argirikasrı (Ergirikasrı) olan Arnavut Sancağı'nın vilâyetleri şu şekildedir: 1. Vilâyet-i Aryurikasrı (Argirikasrı), 2. Nahiyet-i Sopot, 3. Vilâyet-i Klisura, 4. Vilâyet-i Kanina, 5. Vilâyet-i Belgrad, 6. Vilâyet-i Tomorince, 7. Vilâyet-i İskarapar, 8. Vilâyet-i Pavlo Kurtik, 9. Vilâyet-i Çartolos, 10. Vilâyet-i Akçahisar (Durmuş ve Simitçiu, 2016: 93; İnalçık, 1987: 1, 27, 30, 33, 55, 75, 78, 85, 97, 102). “Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid” tahririnde Arvanid Sancağı'nda “vilâyet” olarak adlandırılan bu idarî birimler nahiyeye anlamındadır.

1486 tarihli kayıtlarda, Osmanlı öncesinde zeamet-i Kürtün içinde Kürtün ve Vilâyet-i Cepni nahiyeleri yer almaktadır (Fatsa, 2010: 12).

1454 tahririnde Nahiyeye-i Sivas adı altında sancak merkezi ifade edilmişken, Vilâyet-i Sivas adı altında ise sancağa bağlı küçük idarî birimler kaydedilmiştir, 1482 tahririnde ise, Nahiyeye-i Sivas tabirinin yerini Liva-i Sivas ve Seraskerî-i Sivas almıştır (Gürbüz, 1997: 89).

1486 tarihli kayıtlarda, Osmanlı öncesi idari birim olarak bilinen Zeamet-i Kürtün'de iki nahiyeden birinin “vilâyet-i Çepni” olduğu görülmektedir. “Vilâyet-i Çepni” tabirine 1515 tarihli vergi kaydında da rastlanılmaktadır (Fatsa, 2010: 12). Buradaki vilâyetin nahiyeye anlamında kullanıldığı açıkça görülmektedir.

1515 tarihli defterde Of kazasına tâbi “vilâyet-i Kabahor”, Kürtün kazasına tabi “vilâyet-i Çepni”, Lâz (Arhavi) kazasına tâbi “vilâyet-i Yagobit” ve “vilâyet-i İskele” idari birimlerdeki “vilâyet” kelimesi nahiyeye anlamındadır (Bostan, 2002: 23). Merkezi Giresun olan ve 1500 hâneye sahip Çepni için vilâyeti tabiri XVI. Yüzyılın sonlarına kadar kullanılmış ve onun yerini Giresun kazası almış bulunmaktadır (Emecen, 1996: 83). 1520 tarihli İcmâl defteri'nde de Of kazasına ait Kabahor, Arhavi kazasına ait İskele ve Yagobit, Kürtün kazasına ait Çepni nahiyeye oldukları halde vilâyet şeklinde kaydedilmiştir (Bostan, 2002: 23). 1515'de Laz kazası'na tâbi Yagobit ve İskele “vilâyetleri”nin olduğu görülmektedir (Bostan, 2002: 23). Buradaki “vilâyet” tabiri nahiyeye mânasında kullanılmıştır.

902-906 (1497-1509 tarihli 334 numaralı Timar Defteri'nde Akçaabad hem nahiyeye hem de “vilâyet-i Akçaabad” şeklinde kaydedildiği görülmektedir (Bostan, 2002: 28). Aynı durum Hemşin'de de görülmektedir. Yani 1515-1532 tarihlerini içeren 53 numaralı İcmâl Defteri'nde Hemşin hem “vilâyet” hem de “nahiyeye” tabiri ile kaydedilmiştir (Bostan, 2002: 40).

1516 yılına ait Vilâyet-i Bagobit, Vilâyet-i İskele, Vilâyet-i Çepni, Vilâyet-i Torul'da (Kırzioğlu, 1998: 49), Vilâyet-i Harkı-Şirvan'da (Kırzioğlu, 1998: 337), Vilâyet-i İskele'de (Kırzioğlu, 1998: 12, 97), Vilâyet-i Kakhet'te (Kırzioğlu, 1998: 172), Vilâyet-i Kandahar'da (Kırzioğlu, 1998: 26, 271) olan “vilâyet” tabiri nahiyeye anlamındadır.

1520'de Of kazasına tâbi Kabahor “vilâyet”indeki (Bostan, 2002: 33), 1515 tarihli tahrirde anılan “Torul vilâyeti”ndeki “vilâyet” tabirleri nahiyeye anlamını ifade etmektedir (Bostan, 2002: 41).

XVI. Yüzyılın ilk yarısında Rum-ı Kadim Vilâyeti'ne bağlı Merzifon Kazası'nın Gümüş Vilâyeti'nde, Rum-ı Hadis Vilâyeti'ne bağlı Kürtün Kazası'nın Üregir Vilâyeti'nde, Of Kazası'nın Kabahor vilayeti'ndeki vilayet tabirleri nahiye anlamındadır (Osmanlı Yer Adları: II: 2013: 15, 19).

Vilâyet olarak bilinen Gerger, Kâhta ve Hısn-ı Mansur nahiyeleri Halep Eyaleti'nin Behisni Kazasına bağlı gözükmektedir (Taştémir, 1999: 11, 13).

1482 TD Amasya Sancağı'na tâbi Vilâyet-i Amasya ve Vilâyet-i Gümüş idarî birimlerinin olduğu görülmektedir (Gürbüz, 1993: 77). Gümüş Vilâyeti'nin 1520 tarihli icmâl defterinde Amasya Livası'na bağlı olduğu kayıtlardan bilinmektedir (Gürbüz, 1993: 75). Burada vilâyet tabiri nahiye anlamını ifade etmektedir.

1516 tarihli dirlik defterindeki “Vilâyet-i Torul” nahiye anlamında olup 71 köyü içine almaktadır (Kırzioğlu, 1998: 41, 49).

Bosna Sancağı ile ilgili bilinen ilk tahrir defteri 26 Ocak 1468-12 Mayıs 1469 tarihlerinde tutulmuş icmâl tahrir defteridir. Bu deftere göre, Bosna sancağı'nın en büyük idarî birimi vilâyet olarak gözükmektedir. 1468 / 69 tarihli deftere göre Bosna sancağı 6 vilâyet ve 7 kadılıktan oluşmaktaydı. Bosna sancağının vilayetlere göre dağılımı şöyledir:

1. Yeleç Vilâyeti ve Yeleç Kadılığı
2. Saray Vilâyeti ve Saray Kadılığı
3. Kral Vilâyeti ve Bobovats ve Neretva Kadılıkları
4. Pavli Vilâyeti ve Vişegrad Kadılığı
5. Kovaç Vilâyeti (Pavli vilayetiyle birlikte Vişegrad Kadılığı)
6. Hersek Vilâyeti ve Drina ve Blagay kadılıkları (Oruç, 1990: 255).

Bosna Sancağı'nda “vilâyet” olarak ismi geçen bu idarî birimler nahiye anlamındadır.

5. Vilâyet Tabirinin Nahiye'nin Bir Alt Birimi Olarak Kullanılması

Vilâyet tabiri nahiyeden küçük bir birim olarak da kullanılmaktadır. 1455 yılı tahrirlerinde divan Hafik, Sivas nahiyesi'ne bağlı vilâyet olarak tahrir edilmiştir (Gökbilgin, 1993: 37; Ünal, 1989: 35).

6. Vilâyetin Bölge Anlamında Kullanılması

XV ve XVI. Yüzyıla ait arşiv belgelerinde görülen “vilâyet” tabiri bazen bir bölgeyi ifade etmektedir.

Osmanlının ilk yılları olan 1485'te Kırşehir, “Vilâyet-i Kırşehri” adı altında Rum Eyâleti'ne bağlı bulunmaktaydı (Mıstanoglu, 2004: 13; Şahin, 2002: 484). Buradaki vilâyet tabiri belli bir idari bölgeyi belirtmek için kullanılmaktadır.

Başbakanlık Osmanlı Arşivinde bulunan 0525 Numaralı TT H. 981 / M. 1573-1574 Tarihli Tapu Tahrir Defteri Kanunnâmesinde bölge vilâyet olarak tanımlanmaktadır. Bu konuda Ahmed Akgündüz şöyle açıklama yapmaktadır: Bu kanunnâme tüm Gürcistan Eyâletini kapsamakta olup “Gürcistan Vilâyeti Kanunnâmesi” olarak bilinmektedir. BOA. TTD. No: 525, s. 1-8'de bulunmakta olup Barkan tarafından yayınlanmıştır (Barkan, 2001: 197-200). Kanunnâmenin ikinci nüshası Paris, Bib. Nat. No: 85. Vrk. 203/b-205b'de, üçüncü nüshası ise,

Viyana Milli Kütüphânesi, A. F. No: 77, Vrk. 63/a-66/b’de yer almaktadır. Defterin Farsça olan mukaddemesinde şu bilgiler verilmektedir:

“Bu, Gürcistân Vilâyeti’nin livâlarına ait Mufassal Defterdir. Sultan Selim Hân’ın fermanıyla Defter Emîni ve aynı Vilâyetin za‘imlerinden Hayreddin ile Kâtib Defter-i Dergâh-ı Âli katiblerinden Nebî tarafından tahrîr olunmuş ve 20-30 Zilka’da 981 tarihinde Hizâne-i Âmire’ye teslim edilmiştir” (Akgündüz, 1994a: 578).

Gürcistân vilâyeti tabiri bütün Gürcistan’a ait olmayıp ayrı ayrı bölgeleri ifade etmektedir: “1574’te tutulan Deftere” göre, Osmanlılar o zaman kendine bağladıkları Gürcü vilâyetlerini tahrir edip, bütün vilâyetlere “Gürcistân Vilâyeti” adını koymuşlardır (Şengelia, 2005: 1499). Aynı durumu Havva Kangül’ün yüksek Lisans Tezi’nde de görmekteyiz. O “Vilâyet-i Gürcistan’ın bazı yerlerinin tahririni yapan Erzurum zaimlerinden Ömer Çelebi 1557-1558 yılında Küçük Ardahan’ın Yusuf veled-i Ahmed’in tımarı kaydında sancak olarak geçmektedir” (Kangül, 2016: 24) cümlesinde “vilâyet” tabirini tüm Gürcistan’a değil onun belli bir bölgesi anlamında kullanmıştır.

23 Mart 1574 tarihli “Defter”in girişi “Gürcistan Vilayeti” Kanunnamesi’nden bahsedilmiş olup 3-7 sayfaları içermektedir. “Kanunnâme-i Vilâyet-i Gürcistân” olarak tanımlanan bu kanunnâmede “Vilayet-i Gürcistan” tabiri, “Vilâyet-i Gürcistân sengistân olup”, “Vilâyet-i Gürcistân kefereleri”, “Vilâyet-i Gürcistân marhasiyye” (Barkan, 2001: 197, 199) birleşimleri olmakla ”3 defa, “vilâyet” tabiri de 7 defa zikrolunmuştur (Barkan, 2001: 197-200).

Vilâyet-i Gürcistân 1578’den önce, Atabek Yurdu’nun Çoruk boyu kesimini ifade etmektedir (Kırzioğlu, 1998: 264, 285, 295, 437, 545). Vilâyet-i Gürcistan (Kırzioğlu, 1998: 437). Bu bilgi Mühimme, XXXVIII, 115, “Müşârün-ileyhün [Lala Mustafa Paşa’nın] akrabasından olup, Dîvân Kâtibi olan Hasan Beğ’e verildi, fî 15 Sefer, sene 987” / 13 Nisan 1579.

Nüsretnâme’de, “Serdar Lala Paşa, “Vilâyet-i Gürcistân’un feth ü teskhîri niyetine bu cânibi teşrîf buyurup” şeklinde kayıt bulunmaktadır (Kırzioğlu, 1998: 264, 285).

“Gürcistân Vilâyeti” tabiri 29 Rebiulevvel 990 / 23 Nisan 1582 tarihli hükümde (Yıldıztaş, 2012: 84-85) ifade edilmektedir.

Evliya Çelebi Sadeşe Bölgesi’ni Seydî Ahmet Paşa Vilâyeti (Evliya Çelebi, 2005a: 126; Abaza Bölgesi’ni de “Abaza Vilâyeti” olarak ifade etmektedir (Evliya Çelebi, 2005a: 119, 130). Gürcistan ve Mikrilistan bölgeleri de Evliya Çelebi de “vilâyet” olarak tanımlanmaktadır (Evliya Çelebi, 2005a: 117).

130 No’lu TTD 152. Varakında Çıldır Livası Kenarbel Nahiyesi Oloda Köyü tahririnde “Vilâyet-i Gürcistân” tabiri geçmektedir. Ayrıca köyün yakınlığında Kür nehri üzerindeki köprü’nün öneminden bahsedilerek Kars, Zernişat ve Gürcistân vilâyeti ile ticari işlerin yapılması için geçit olarak başka bir köprü’nün bulunmadığı kayıtlardan bilinmektedir. Köy halkı köprü’nün tamir işleri hizmetleri mukabilinde tekâlif-i örfiyeden muaf tutulmuş ve bu durum Defter-i Cedid-i Hakani’yede kaydolunmuştur (TTD, 130: 152; Cikia, 1947: 286).

Selânikî Mustafa Efendi “Tarih-i Selanikî” yapıtında ...vilâyet-i Gürcistan’da Çıldır nâm sahrada... (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 118), “ Sene 995’de vilâyet-i Gürcistân’da...” (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 187), “ Şeravol geçidi dimeğle meşhur, Gürcistân vilâyeti...” (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 204), “ ehl-i İslâma nasîb ü müyesser oldukda kaçup vilâyet-i Gürcistân’da...” (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 239), “... hâkim-i Kızılbaşân olan Şah Abbas Mirza’ya vilâyet-i Gürcistân Hakimleri...” (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 443), “... vilâyet-i Gürcistân’da hakim olan Simon Han...” (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 459), “Vilâyet-i Gürcistân’da Çıldır Beğlerbeğisi Delü Hızır Paşa dilîr ü dilâverliği sebebi ile...” (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 552), “...vilâyet-i Gürcistân’da Çıldır beğlerbeğliğinin kabul eyleyüp...” (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 681), “... vilâyet-i Gürcistân serhadlerinde ...” (Selânikî Mustafa Efendi, 1999: 606), “Vilâyet-i Gürcistân”dan bahsederek Gürcistân’ın bir bölgesini zikretmektedir.

Katip Çelebi, Gürcistan’a bağlı Zegem, Açıkbaş, Dadyan ve Megril bölgelerinden bahsederek onları vilâyet olarak ifade etmiştir (Katip Çelebi, 2013: 635-636).

“Andan sene 986 Cümâde’l-âhirenin evâyilinde Kal’a-i Ardahan’dan kalkup, ‘azm-i Gürci deyü revâne olundu. Ve kal’a-i mezkûra karîb olan Gürci Vilâyetlerine ve Altunkal’a nâm hisara bir Hatun zabt u tasarruf ederdi. Yarar yiğit oğulları vardı. Ol vilâyetlerin Küffârlarını, anlar zabt ederlerdi” (Târîh-i Osman Paşa, 2001: 19), “Ve ereş kürbünde cârî olan Kür Suyu ki Gürcistân Vilâyetlerinden gelir. Gayet ulu sudur (Târîh-i Osman Paşa, 2001: 28), “Sen ki Gürcistân ve Zegem¹ Vilâyetlerinin ulusu ve beği olan Levend Şâh’sın (Târîh-i Osman Paşa, 2001: 23) cümlelerinde kullanılan vilâyet tabiri belirli bir bölgeyi ifade etmektedir.

Hicri 15 Sefer 987 /Miladi 13 Nisan 1579 tarihli XXXVIII, 115 mühimme defterinde Gürel [Guria]², Dadyan (Megrel) ve Başaçuk (İmeret) bölgelerini içine alan bölge için “Vilâyet-i Gürcistan” tabiri kullanılmıştır (Kırzioğlu, 1998: 437).

Bâyezîd Han emr-ile Laz vilâyetine Kıratova ma’dinin nevâhisiyle ve cemî’i ma’dinleri bile Usküb’e Paşa Yiğit Beg’i göndürdile (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 22), Laz vilâyetini cümleten zabt ide (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 113). Cemî’i Laz vilâyeti bile feth olındı ve hisârlarına kullar kodılar ve şehirlerinde kâdılar nasb itdiler ve Semendire’de Cum’a namâzı kılındı ve cemî’i Laz vilâyetinin hâkimi ehl-i İslâm oldı (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 127) cümlelerindeki “vilâyet” kelimesi belirli bir bölgeyi bildirmektedir.

Vilâyet-i Khaniye-Kırım Khanlığına, Osmanlı tâbi’liğinden sonra da bağlı bulunan “Sancak” yerleri dışındaki Çerkeslik bölgesini (Kırzioğlu, 1998: 439) ifade etmektedir.

16 yüzyılın ortalarında Bozok bölgesi eski Danişmendili Devleti’ne izafeten “Danişmendiye vilâyeti” olarak bilinmekteydi (Kılıç, 2016: 124).

¹ Zegem Kakhet’te XVI. Yüzyılda Bagratlı Meliklerine merkez olan kale (Kırzioğlu, 1998: 549).

² Braket yazıları tarafımızca yazılmıştır.

7. Bölgelere Bağlı Yerlerde Vilâyet Tabirinin Kullanılması

Bazı belirli bir bölgeye bağlı yerler de vilâyet olarak belirtilmiştir. Şîrvân'ın Mahmudâbâd ve Salyân sulu vilâyetleri (Târîh-i Osman Paşa, 2001: 34), Rûm 'askerinin Gürcü Vilâyetleri'n geçmesi (Târîh-i Osman Paşa, 2001: 34), seksen bin mîkdâr Kızılbaş 'askeriyle, Gence ve Karabâğ nâm vilâyetlerine gelmesi (Târîh-i Osman Paşa, 2001: 34), Salyân ve Cavâd nâm vilâyetlerde bir mîkdâr Kızılbaş cem' olup, Ol vilâyetlerin re'âyâsına envâ'-i dürlü sitemler edüp, rencîde etmekden hâlî degiller imiş (Târîh-i Osman Paşa, 2001: 28) ifadelerini örnek verebiliriz

Beşinci konakda Sene 986 Recebül-müreccebinin evâhirinde Vilâyet-i Şîrvân'a dâhil olup (Târîh-i Osman Paşa, 2001: 26). Vilâyet-i Şîrvan tabirine 6 Receb 989 / 6 Ağustos 1581 tarihli XLII, 383, Mühimme defterinde de rastlanmaktadır (Kırzioğlu, 1998: 440)

8. “Vilâyet” Tabirinin “Eyalet” Anlamında Kullanılması

XV ve XVI. Yüzyola ait idarî teşkilâtı bildiren kaynaklarda beylerbeylikle yanısıra “vilâyet” tabiri kullanılmış olup genellikle idarî bir mıntıkayı nitelendirmekteydi (Şahin, 1997: 235). “Vilâyet” tabiri ilk dönemde de eyalet yeine kullanıldığı Osmanlı belgelerinde görülmektedir. Anadolu Vilâyeti'ne Dair 919 (1513) tarihli “Tafsîlü'l-Kuzâtü'l-Mens'ube Fî-Vilâyet-i Anadolu” isimli kadı defteri bunun bir örneğidir. Bu tarihte Anadolu Vilâyeti Hüdâvendigâr, Karesi, Biga, Saruhan, Kütahya, Sultançnü, Ankariyye, Bolu, Kocaili, Kastamonu, Aydın, Menteşe, Teke, Hamid, Karahisar, Kânkırı, Karaman, 'Alâ'yye, Trabzon ve Amasya livalarından teşkil olunmuştur. Bu livalarda toplam 232 kaza bulunmaktaydı (Gökçe, 1994a: 231-252). 934 (1528) tarihli deftede de Anadolu Vilâyeti tanımlanmaktadır (Gökçe, 1994b: 165).

Vilâyet teriminin XVI. yüzyılın başlarında I. Selim fetihlerinde Suriye, Filistin, Mısır ve Hicaz'ı içine alan Arap vilâyeti (1515), Diyarbakır Vilâyeti (1518) büyük idarî birim olarak kullanıldığına bir örnektir. Vilâyet terimine daha çok mühimme defterlerinde rastlanmaktadır. H. 966-968 / m. 1558-1450 yıllarına ait 3 nolu mühimme defterinde Budin, Lahsa, Boğdan, Hıms, Erdel, Rûm, Van, Erzurum, Trablus, Tunus, Diyarbakır, Basra, Karaman, Mısır, Çerkes, Bağdat, Semendire, Filek (3 Nolu Mühimme Defteri, 1993: 11-742) vilâyetleri zikrolunmaktadır.

II. Bayezid dönemine ait 1481 tarihli “Nişancı Rûsûm Kanunnâmesi'nde” “vilâyet” tabiri “vilâyet-i Rumeli”, “vilâyet-i Rum”, “vilâyet-i Karaman”, “vilâyet-i Anadolu” olarak kullanılmıştır (Akgündüz, 1990: 112-114).

Ruus Defterlerine XVI. Yüzyıl Osmanlı Eyalet Teşkilatından söz edilirken hem “eyâlet” hem de “vilâyet” tabirleri kullanılmıştır. XVI. Yüzyıl Çıldır Eyâleti Beylerbeylik Teşkilatı'nda Çıldır, 22 Zilhicce 991 tarihli ruus defterinde “ Çıldır Eyaleti” (Aydın ve Günalan, 2011: 67), 12 Cemaziyelevvel 998 tarihli ruus defterinde ise “Vilâyet-i Çıldır” (Aydın ve Günalan, 2011: 68) olarak zikredilmektedir.

Gerek 1574 tarihli II. Selim gerekse de 1595 tarihli III. Mehmet Devri Gürcistân'la ilgili kanunnamelerde vilâyet tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Bu

kanunnâmelerde üç defa “Vilâyet-i Gürcistân” 1. 3. ve 36. maddeler), “vilâyet” ise 16, 22, 25, 27, 30, 31, 41. maddeler) yedi defa kullanılmıştır (Akgündüz, 1994a: 578; TTD, 130: 4-7; Cikia, 1947: 1-5, Şengelaya, 2005: 1499-1506). Ayrıca Mart 1574 tarihli ve TT.d-525 numarada kayıtlı bu kanunnâme “Kanunnâme-i Vilâyet-i Gürcistân” olarak tanımlanmaktadır (Akgündüz, 1994a: 578, 584; Yıldıztaş, 2012: 28-29).

Evliya Çelebi Çıldır eyaletini, Çıldır Vilâyeti (Evliya Çelebi, 2005b: 367, 372), Bosna eyâletini de Bosna vilâyeti olarak zikretmektedir (Evliya Çelebi, 2010b: 576).

987 / Hicri - 1579 Miladi tarihindeki bir hükümde de Erzurum’un vilâyet olarak şöyle tanımlanmaktadır: “Erzurum Defterdarı’na, Erzurum Vilâyeti Muharriri Ömer’e ve Katip Nuh’a hüküm ki” (Yıldıztaş, 2012: 76-77). III. Murad devrinde tedvin edilen Erzurum Sancağı Kanunnâmesi’nin ikinci nüshasının Mukaddimesinde Erzurum Sancağı’nın “Vilâyet-i Erzurum’a bağlı olduğu görülmektedir (Akgündüz, 1994b: 334).

1515 yılında Alaüddeve³ vilâyeti kuruldu (370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-İ Rûm-İli Defteri, 2001: 3). 24 Ağustos 1516’da Yavuz Sultan Selim’in Dabık Düzlüğünde Memlûklular üzerinde kazandığı Merc-i Dâbık ve 1517’de Ridaiye zaferleriyle Suriye, Mısır Osmanlı hakimiyetine girmiş, Mekke ve Medine Emirleri Osmanlı Devleti’ne bağlılığını bildirerek Osmanlı hakimiyeti Arap ülkelerine yayılmış (Öztürk, 2010: 326) ve Memlûklardan aldığı Suriye, Filistin, Anadolu’nun doğu, güney ve güneydoğusundaki bir kısım sancakları ile Arab Vilâyeti (Vilâyet-i Arab) adı altında büyük bir vilâyet kurulmuştur (Öztürk, 2010: 327). 1517 tarihinde ise Diyarbakır vilâyeti kurulmuştur. 1520 tarihli belgeye göre Rumeli vilâyetinde otuz, Anadolu vilâyetinde yirmi, Karaman vilâyetinde sekiz, Rum vilâyetinde beş, Arab vilâyetinde on beş, Diyarbakır vilâyetinde de dokuz sancak bulunmaktaydı (370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri, 2001: 3).

1515 yılında I. Selim tarafından feth edilmesiyle Suriye, Filistin, Mısır ve Hicaz Arab, Alaüddeve ve 1517’de feth edilen Diyarbakır vilâyetleri kuruldu (İnalçık, 1964: 769). 1520 tarihli bir vesikaya göre Rumeli vilâyetinde otuz, Anadolu vilâyetinde yirmi, Karaman’da sekiz, Rum vilâyetinde bes, Arab vilâyetinde on bes, Diyarbakır vilâyetinde ise dokuz sancak bulunuyordu (İnalçık, 1964: 769). Kanunî döneminde Arab vilâyetinden Mısır ayrılarak müstakil eyalete dönüşmüştü (İnalçık, 1995: 549).

17 Zilhicce sene 975, 5 Muharrem sene 976, Rebî’ülâhır 981, 19 Sefer senr 982, tarihli belgelerde eyalet anlamında “Vilâyet-i Habeş”ten söz edilmektedir (Orhonlu, 1996: 188, 193, 199).

Kanunî tahrirlerine bakıldığında 1520-1530 yılları arasında Osmanlı Devleti Anadolu, Karaman, Zülkadriye, Diyarbakır, Rum ve Arap vilâyetlerinden teşkil olunduğu görülmektedir. Bunlardan, Zülkadriye “eyalet” olarak, diğerleri ise

³ Dulkadirli Beyi Alauddevle (1479-1515)

“vilâyet” olarak tanımlanmaktadır. Bu vilâyetler (eyaletler) şu livaları içine almaktadır:

1. Anadolu vilâyeti, Kütahya, Hüdâvendigâr, Karesi, Biga, Kocaeli, Sultanönü, Bolu, Ankara, Aydın, Karahisar-i Sahip, Kastamonu, Kengiri, Alâiye, Hamid, Menteşe ve Saruhan livaları /Batı Anadolu/.

2. Karaman vilâyeti, Konya, Beyşehir, Akşehir, Aksaray, Niğde, Kayseri ve İçel livaları;

3. Zülkadriye eyaleti, Maraş livâsı ile Bozok ve Kırşehir kazaları;

4. Diyarbakır vilâyeti, Amid, Mardin, Musul, Sincar, Arabgir, Ergani, Çermük, Siverek, Kığı, Çemişkezek, Harput, Ruha (Urfa), Ana, Deyr ve Rahba livâlarıyla Hısnî Kifa kazası;

5. Kadim ve Hadfs Rum vilâyeti, Amasya, Çorumlu, Tokat, İarkî Karahisar, Canik, Trabzon, Malatya, Divriki, Kemah ve Bayburt livaları,

6. Arap vilâyeti, Şam, Safed ve Salt, Aclûn, Gazze, Humus, Trablus, Ayıntab, Birecik, Halep, Üzeyr, Tarsus ve Sis livaları (Şahin, 2008: 83-85).

Kanuni Sultan Süleyman zamanında 1552 yılında Osmanlı hakimiyetine giren Tımişvar bölgesi 1554 yılında vilâyet haline getirildi. 1555/56 Yılında Tımişvar Sancağı’nda Zeâmetlerinde Tımişvar vilâyetinden söz edilmektedir (Serdaroğlu, 2017: 182, 190, 197).

Aşık Paşazade’de “vilâyet” tabirinin bazen “eyâlet” anlamında kullanıldığı şu cümleden görülmektedir: “Bir gün Kara Rüstem dirler-imiş bir dânişmend geldi, vilâyet-i Karamandan” (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 10).

Katip Çelebi, Erran, Muğan ve Şirvan’ın sınırlarından söz ederken hem eyâlet hem de vilâyet tabirlerini şöyle zikretmektedir: “... batıda Erzurum Eyaleti, Gürcistan dağları, kuzeyde Şirvan Denizi olan Hazar Denizi ve Dağistan Vilâyeti’dir” (Katip Çelebi, 2013: 617). Ahışa’nın özelliklerinden bahseden Katip Çelebi, Ahışa’nın vilâyet merkezi olduğunu yazmaktadır (Katip Çelebi, 2013: 638).

Beylerbeğlik Sistemi Dönemi’nde vilâyet ve eyalet tabirlerinin aynı anlamda kullanıldıkları Tablo 1’de görülmektedir.

Tablo 1’de görülmektedir.

Tablo 1: Beylerbeğlik Sistemi Dönemi’nde Vilâyet ve Eyâlet Tabirlerinin Aynı Anlamda Kullanılması

| Tarih | Nahiye | Kaza | Sancak | Vilâyet / Eyâlet | Sayfa |
|-------|--------|------|----------------------|------------------|-------|
| 1517 | | | Aclun ve Salhad | Arap Vilâyeti | 5 |
| 1517 | | | Adana | Arap Vilâyeti | 6 |
| 1520 | | | Adana | Halep Eyâleti | 6 |
| 1578 | | | Ahılkelek ve Maçahel | Çıldır Eyâleti | 10 |
| 1517 | Akka | | Safed | Arap Vilâyeti | 15 |
| 1517 | Akkar | | Trablus | Arap Vilâyeti | 15 |

| | | | | | |
|--------|--------------|--------------|-----------------|---------------------|-----|
| 1517 | Ankara | | Birecik | Arap Vilâyeti | 28 |
| 1517 | Antakya | | Halep | Arap Vilâyeti | 29 |
| 1517 | Arsuz | | Halep | Arap Vilâyeti | 35 |
| 1517 | | | Ayntâb | Arap Vilâyeti | 52 |
| 1517 | Beyrut | | Şam | Arap Vilâyeti | 81 |
| 1598 | | | Beyrut | Sayda Eyâleti | 81 |
| 1517 | | | Birecik | Urfa-Arap Vilâyeti | 85 |
| 1520 | | | Birecik | Urfa-Arap Vilâyeti | 85 |
| 1517 | Cısr-i Sugur | | Halep | Arap Vilâyeti | 111 |
| 1520 | | Cısr-i Sugur | Halep | Halep Eyâleti | 111 |
| 1517 | Cum | | Halep | Arap Vilâyeti | 112 |
| 1520 | | Cum | Kilis | Halep Eyâleti | 112 |
| 1517 | | | | Diyarbakır Vilâyeti | 152 |
| 1520 | | | | Diyarbakır Eyâleti | 152 |
| 1578 | | | Doğubayazıt | Van Eyâleti | 154 |
| 1362 | | Edirne | Çimen | Rumeli Eyâleti | 161 |
| 17. yy | | | Penek | Çıldır Eyâleti | 404 |
| 1578 | | | Petekrek | Çıldır Eyâleti | 406 |
| 1578 | | | Posof | Çıldır Eyâleti | 411 |
| 1578 | | | Şavşat | Çıldır Eyâleti | 465 |
| 1578 | | | Ude | Çıldır Eyâleti | 499 |
| 1578 | | | Ahılkelek | Çıldır Eyâleti | 10 |
| 1625 | | | Ahıska- merkez | Çıldır Eyâleti | 10 |
| 1574 | | | Ardahan | Erzurum Eyâleti | 31 |
| 1578 | | | Ardahan | Çıldır Eyâleti | 31 |
| 1551 | | | Ardanuç | Erzurum Eyâleti | 31 |
| 1578 | | | Ardanuç | Çıldır Eyâleti | 31 |
| 1578 | | | Aspinza | Çıldır Eyâleti | 37 |
| 1578 | | | Çeçerek ve Göle | Çıldır Eyâleti | 123 |
| 1578 | | | Hırtuz | Çıldır Eyâleti | 234 |

Kaynak: Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla), 2006.

BOA, A.RSK 1452 numaralı ve 945/1538 tarihli ruus defteri bilgilerine göre “Eyâlet” ve “Vilâyet” tabirleri aynı anlamda kullanılmıştır. Bu ruus defterinde 1438 tarihinde ismi geçen Osmanlı eyaletlerinin ismi şöyledir: 1. Anadolu vilâyeti; 2. Bağdat vilâyeti; 3. Basra vilâyeti; 4. Bogdan vilâyeti; 5. Budun vilâyeti; 6. Cezair vilâyeti; 7. Cezair-i Bahr-i Sefid / Kapudani vilâyeti; 8. Diyarbekir vilâyeti; 9. Eflak vilâyeti; 10. Erdel vilâyeti; 11. Erzurum vilâyeti; 12. Gürcistân vilâyeti; 13. Jana vilâyeti; 14. Karaman vilâyeti; 15. Kırım hanlığı; 16. Luristan vilâyeti; 17. Mağrip Vilâyeti; 18. Mısır vilayeti; 19. Rum vilâyeti; 20. Rumili vilâyeti; 21. Şam / Arap

vilâyeti; 22. Van vilâyeti; 23. Zebid ve Aden vilâyeti; Zulkadiriye vilâyeti (Osmanlı Yer Adları II: 2013: 3).

Habeş beğlerbeğine 9 Muharrem 988 tarihinde verilen 408 nolu hükümde Habeş için kullanılan “vilâyet” tabiri eyalet anlamındadır (Orhonlu, 1996: 210).

1001 (1593) tarihli kayıtlarda “vilâyet-i Gence Karabağ” zikredilmiştir. Burada Gence (Gence, Gence Aranı, Gence Dağistanı, Şemkür Aranı, Sonkur Dağistanı, Kürkbasan Aranı, Şütür, Dankı, Zegem Aranı, Yavlak, Tavus, Temirhasan nahiyeleri), Berda, Hacın, Ahıstâbâd, Dizak, Hakâri ve Varand sancakları yer almaktaydı (Kırzioğlu, 1998: 372-373).

Beylerbeylik tabirinin kullanıldığı XV, XVI. Yüzyıllarda beylerbeyilerin daha çok askerî bir fonksiyonu olduğu görülmektedir (Şahin, 1997: 235). Eyalet tabiri ise Osmanlı idarî teşkilâtında XVI. Yüzyılın sonlarına doğru geniş ölçüde kullanılmaya başlanmıştır (İnalçık, 1995: 548).

Osmanlı hâkimiyetinin 1516 yılında Memlûklularla yaptığı Merc-i Dâbık savaşı ile Arap bölgelerine yayıldığı bilinmektedir. Yavuz, Memlûklulardan alınan bugünkü Suriye ve Filistin’in tamamı ile Anadolu’nun doğu, güney ve güneydoğusundaki bir kısım sancakları Arab Vilayeti (Vilayet-i Arab) adıyla büyük bir vilayetin çatısı altında topladı. 1549 tarihinde Halep ayrı bir eyalet hâline getirildi. 1518 yılından itibaren genel bir tahrir yapılarak mirî rejime dâhil edildi. Mısır, ayrı bir eyalet olarak teşkil edildi. Kudüs ve çevresi 1564-1578 yıllarında hâlâ Şam Beylerbeyliği’ne bağlıdır. 2 Mirî rejimin üç önemli unsuru vardı. Bunlar; Beylerbeyi ve Kadı ataması ile tahrir yapılmasıdır (Öztürk, 2010: 327).

Peçevi’de hem eyalet hem de vilayet kullanıldığı görülmektedir: H. 2 Ramazan 929 (M. 15.VII.1523) tarihinde Mısır’dan söz ederken (Peçevi İbrahim Efendi, 1999: 84) eyalet, H. 18 Ramazan 940 (M. 2. IV. 1534) tarihinde de Mora’dan bahsederken vilayet tabirini kullanmıştır (Peçevi İbrahim Efendi, 1999: 84, 172).

1578-1588 yıllarında Van Vilâyeti’ne bağlı bir sancak olarak Osmanlı idari düzenindeki yerini alan Bayezid Sancağı (Kunt, 1978; 173), 1608, 1631 ve 1653 ve 1669 yıllarına ait tevcihat kayıtlarına göre, Bayezid Kalesi Sancağı ismiyle yine Van Eyâleti’ne bağlıdır (Kılıç, 1997: 124- 130, Kılıç, 2001: 193; Kaya, Karataş ve Özgül, 2014: 563).

16. yüzyılın sonlarından tutulmaya başlayan ve vilâyet bütçeleri niteliğinde olan Vilâyet Muhasebe Defterleri’nde vilâyetlerin sınırları belirlenmiştir (Öztürk, 2010: 329).

Vilâyetin eyâlet anlamında kullanılması Osmanlı belgelerinde görülmektedir: H. 924-m. 1528 Karaman Vilâyeti Kanunnâmesi, H. 947-M. 1540 Erzurum Vilâyeti Kanunu, H. 926-M. 1519 Rum Vilâyeti Sipahi Kanunu, H. 929-M. 1519 Kanunnâme-i Vilâyeti Behisni, H. 947-M. 1540 Diyarbakır Vilâyet Kanunu, Vilâyet-i Bitlis Kanunu, Kanunnâme-i Vilâyet-i Çukurabad, H. 955- M. 1548 Kanunnâme-i Vilâyet-i Şam, H. 950-M. 1543 Kanunnâme-i Canbazân-ı Vilâyet-i Rumeli, H. 937-M. 1530 Kanunname-i Kıbtıyan-ı Vilâyet-i Rumeli, H. 1129-M.

1716 Kanunnâme-i Vilâyet-i Mora, H. 922-M. 1516 Kanunnâme-i Vilâyet-i Bosna (Barkan, 2001: 39, 45, 62, 109, 130, 192, 204, 220, 247, 249, 326, 395).

XVI. yüzyılın sonlarında kurulan ve varlığını ruus defterlerindeki tayinler dolayısıyla öğrendiğimiz bazı beylerbeylikler, Osmanlı eyâlet teşkilatı çalışmalarında ruus defterlerinin yeni katkılar sağlayacağını göstermektedir. 6 Ra 989 (10 Nisan 1581) tarihli ruus kaydına göre Göri vilâyeti müstakil beylerbeylik haline getirilmiş ve beylerbeyliğe Pasin beyi Mirza Ali Bey tayin edilmiştir: “Beğlerbeğlik-i vilâyet-i Göri hâlâ vilâyet-i mezbûre müstakil beğlerbeğlik olmak lâzım gelmeğın sekiz kere yüzbin akçe ile Pasin beği Mirza Ali Beğ’e virilmek buyu ruldı”³⁷ / Aydın ve Günalan, 2011: 39).

9. Vilâyet Tabirinin Kent, Kale, Kasaba, Memleket, Yöre, Oba Anlamlarında Kullanılması

“Vilâyet” tabiri bazı durumlarda kent, kale anlamını ifade etmektedir. “Andan dahi kalkup revâne olundu. Onuncu günü Tiflis demek ile meşhûr bir kal’aya geldik. Vilâyet halkı cümle Gürçi’dir”. Ve Kal’a-i Tiflis, kendüsi bir dere içinde, âb u havâsı (9a) mu’tedil vilâyetdir. Gelin, evvelâ Şehr-i Şamaki’ya (14a) varalım. Ganî vilâyetdir. Şehr-i Şamaki, bolluk vilâyettir (Târîh-i Osman Paşa, 2001: 23, 29, 30) örneklerinde Tiflis kalesi ve Şamah’ı şehri vilâyet olarak tanımlanmaktadır.

Evliya Çelebi, Siirt’in özelliklerinden bahsederken: “ Seçkin vilâyet, Said yurdu, yani İsparid memleketi, eski şehir Siirt’in özellikleri” (Evliya Çelebi, 2010a: 10), Erzurum şehri hakkında ise: “Ululuk yurdu, ikbâl yurdu ve güzellik diyarı Erzurum şehri menzili (Evliya Çelebi, 2010a: 71) demekle Siirt ve Erzurum şehirlerini vilâyet olarak ifade etmektedir.

Evliya Çelebi, Şamahı Kalesi’ni Şirvan vilâyeti olarak şöyle açıklama yapmaktadır: “Şirvan vilâyeti, yani Şamahı Kalesi’nin özellikleri” (Evliya Çelebi, 2005b: 339), Resand Kalesi’nin ise Mirhand vilâyeti olarak tanımlanması şu şekildedir: “Mirhand vilâyeti, yani Resand Kalesi’nin özellikleri” (Evliya Çelebi, 2010a: 8).

Evliya Çelebi Leh memleketini Leh vilâyeti olarak zikretmiştir (Evliya Çelebi, 2010a: 182).

Alaşehir hisârı vilâyeti ol vakt İslâm arasında kalmış-ıdı (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 25). Alaşehir Kalesi “vilâyet” olarak tanımlanmaktadır.

“Ve Kasaba-i Ereş’in kendüsi, bir bâğ bâğça içindedir. Gayetiyle meyve kânıdır. Bu kadar ‘azîm ‘asker, bir ay mîkdâr oturdılar. Meyvesi dükenmedi. Bâğlar varidi ki, dahi dinelmemiş gibi dururdu. Gayetiyle sevâhil vilâyettir. Ammâ âb u havâsı eyüdü” (Târîh-i Osman Paşa, 2001: 27). Burada Kasaba-i Ereş’e “sevâhil vilâyettir” denmektedir.

Daha Osmanlı öncesi 1277’de İbn-i Bîbî’de “Vilâyet-i Kamereddin” ibaresi “Kamereden ili” şeklinde ifade edilmiştir. Görüldüğü gibi “vilâyet” yerine “il” kelimesi kullanılmıştır. Burada “il” el hem idarî birim hem de memleket, yöre anlamındadır (Acar, 2013: 47). Aynı durum Paşazade Tarihi’nde de şu şekilde görülmektedir: “Han ki, Bursa’ya geldi Hamîd ili vilâyetinin halkı şikâyete geldiler

kim eyitdiler; Aydın ili vilâyetinin ekserin kendüye döndürdü (URL-1: Aşık Paşazade Tarihi, 2015: 41, 73).

Vilâyet tabiri memleket, yöre anlamlarını da ifade etmektedir. Eyalet “hükmetmek, idare etmek” anlamına geldiğinden Kemal Paşazade’de kullanılan “vilâyet eyâleti” tabirindeki vilâyet yöre anlamındadır. Örnek vermek gerekirse: “İnegöl Vilâyeti Eyâleti’ne, Eskişehir vilâyeti eyâleti’ne tayinlerin yapılması” ifadesi İnegöl Yöresi, Eskişehir Yöresi idaresi anlamındadır. Burada “vilâyet” tabiri memleket, yöre anlamında, “eyâlet” tabiri ise yönetmek, idare etmek anlamında olduğu düşünülebilir (Acar, 2013: 47-48).

Aşık Paşazade tarihinde kullanılan “Ve eger bu vilâyete ben anlardan öñdin geldüm dirse, benüm Süleymân Şâh dedem hõd andan evvel gelüp turur didi” cümlesinde “vilâyet” tabiri yöre, memleket anlamındadır (Sonnur Özcan, 2015: 150).

“Mebde-i Kanûn-ı Yeniçeri Ocağı Tarihi” nde yeniçerlerin “savaştan kendi vilâyetlerine dönmesi” ifadesinde “vilâyet” tabiri kendi yurtları, yani sürekli oturdukları yer anlamındadır (URL-2).

Ol alınan vilâyetde olan Müsülmânlar ol hisârıların içerü vilâyetinde kaldılar (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 179). Bu cümlede “vilâyet” tabiri hem memleket hem de yöre, taraf anlamlarını ifade etmektedir.

Ve her vilâyetin hutbesi ve sikkesi kendünün oldı (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 323). “Vilâyet” yöre anlamındadır.

Germiyânoğlu Ya’kûb Beg kendü vilâyetinden gelüp Sultân Murâd’a itâ’at itdüğün beyân ider (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 99); Üçüncü gün girü vilâyetine göndürdü (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 99); Karaman vilâyetine geldiler, bu vilâyeti cemî feth itdiler ve kendüleri tutdılar girü bulara merhamet itdiler, vilâyetlerini bunlara girü virdiler. Kendüler vilâyetlerine gitdiler (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 152); Henüz dahi vilâyetine varmadım yolda çağırıp yasak itdi: “Kimsenün zulm-ıla bir çöpini almayalar (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 25); Eyitdi: “Karamanoğlu ki benüm vilâyetime bedbahtlık itdüğünü gördüm (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 69); Bu vilâyetde halife benem (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 46); Müsülmân vilâyeti içinde olurlar ve illâ İstanbul’un dirilürler (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 80); Üngürüz bir vilâyetdür kim sultânuma lâyıık. Hayf degül midür kim anun gibi vilâyetün begi kâfir ola (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 115); Bunlar gelüp İslâm vilâyetine girdiler (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 137);

Siz benüm vilâyetime ve üzerime neden geldünüz? (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 149); Hemîn ki Uzun Hasan girü vilâyetine girdi (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 227); Vilâyet-i İslâm’dan hâtırı olan gelen Müsülmânlara kâfirün hâli kalan evlerini mşklığe virdiler (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 241); Karaman’dan aldığı harâm kesbi Uyuz Beg vilâyetinde taş arasında döküp gitdi (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 246); Abdal Mûsâ vilâyetine geldi (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 323); Anadolu beylerbeyliği ve daha sonra fethedilen diğere memleketlerin-vilâyetlerin beylerbeyliği ilave oldu

(URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 336). Örneklerde ifade edilen “vilâyet” tabiri memleket anlamındadır.

10. Vilâyet Tabirinin Ülke Anlamında Kullanılması

“Vilâyet-i Kızılbaş”, “Vilâyet-i ‘Acem” (Kırzıoğlu, 1998: 426, 443) İran, Vilâyet-i Gürcistân (Kırzıoğlu, 1998: 264, 285, 437) Gürcistân, “Vilâyet-i Azerbaycan” (Celâl-zâde Mustafa, 1990: 271; Kırzıoğlu, 1998: 545) Azerbaycan ülkesi anlamındadır.

Kırzıoğlu, “Nüsretname, y. 55a-b bilgilerine dayanarak “Serdar Lala Paşa, “Vilâyet-i Gürcistân’un feth ü teskhîri niyetine cânibi teşrif buyurup” kullanmakla Gürcistân vilâyeti’i dile getirmektedir (Kırzıoğlu, 1998: 264). O “Serdar Lala Paşa, “Vilâyet-i Gürcistân’un feth ü teskhîri niyetine” ibaresini bir daha tekrarlamaktadır (Kırzıoğlu, 1998: 285). “Vilâyet-i Gürcistân” tabiri Kırzıoğlu’nun kendi kitabına eklediği mühimme defter belgelerinden olan (Mühimme, XXXVIII, 115, 15 Sefer, sene 987 / 13 Nisan 1579 tarihli belgede “Vilâyet-i Gürcistân” olduğu görülmektedir (Kırzıoğlu, 1998: 437). Oysaki daha önce “III. Murad ve III. Mehmed çağlarında “Gürcistân Vilâyeti” diye bir eyaletin olmadığını yazmıştı (Kırzıoğlu, 1998: 395). İsmi geçen “Mühimme, XXXVIII, 115, 15 Sefer, sene 987 / 13 Nisan 1579 tarihli belge” III. Murat (1574-1595) dönemine aittir.

Katip Çelebi, Gürcistan ülkesini vilâyet tabirini kullanarak şöyle ifade etmektedir: “Şirvan Denizi [Hazar Denizi]⁴ ile Karadeniz arasında bulunan ve 20 merhale kadar mesafede dağlar içinde bir vilâyettir” (Katip Çelebi, 2013: 635).

Peçevi’de Gürcistân Vilâyeti (Ababay, 1987: 93), Gürcistân Vilâyeti’ne Akın (Peçevi İbrahim Efendi, 1999: 190-191) ifadelerindeki “vilâyet” tabiri Gürcistân ülkesini yansıtmaktadır.

Evliya Çelebi’de İran Ülkesi İran vilâyeti olarak zikrolunmaktadır (Evliya Çelebi, 2005a: 281).

Bir seferde üç vilâyet feth iden sultân budur (URL- 1: Aşıkpaşazade Tarihi, 2015: 199). Burada üç ülke ifade edilmektedir.

“Vilâyet” tabiri, XVI. Yüzyılda Mısır’da büyük ve küçük idarî bölgeleri ifade etmek için kullanılmıştır. Mısır’a ve onun Said Bölgesi’ne “Vilâyet” denmesi Mısır Beylerbeyi İbrahim Paşa’ya gönderilen şu hükümde görülmektedir: “Vilâyet-i Mısır’da Said vilâyetinde Kına nam Medinede / Mühimme LIII, 141 / 404, 23 Şevval 992/ (Seyyid Muhammed es-Seyid Mahmud, 1990: 50, not 79). Habeş beğlerbeğine gönderilen 9 Muharrem 988 tarih ve 408 nolu hükümde de Mısır’a bağlı Sa’id bölgesi “... bir emîn ta’in edüp vilâyet-i Sa’id’den Mısır iskelesine celbe ile gönderip” ifadesinde de gözükmektedir (Orhonlu, 1996: 212). Burada “vilâyet-i Mısır” Mısır ülkesi anlamındadır.

“Takdir-i hikmet-pezîr-i Hakk ile –celle celâlüh- Hazret-i pâdişâh behişt-âşiyânın tağammedehu’llâhu bi ğufrânih- ibtidâ-i devlet-i sa’âdet-menziletlerinde, makarr-ı haşmet hümâyunları memleket-i ma’mûre-i Tırabzon olub ki, semt-i şikâlde, Deryâ-yı Sevâd kenarında bir illîm-i cennet-i na’îm-ü-âbâddır, bir cânibi,

⁴ Açıklama tarafımızdandır.

vilâyet-i Çetrkets-ü Gürcistân, bir tarafı, vilâyet-i Şîrvân-u-Gilâna karib cengelistan vet kûhistândır (Celâl-zade Mustafa, 1990: 47).

Günümüz Türkçesinde:

Aziz ve celil olan Allah'ın takdiriyle cennet mekân padişahın (Allah kusurlarını örtsün) mutluluk yeri saltanat merkezi mamur Trabzon şehridir. Burası nâim cenneti iklimli olup, kuzeyde Karadeniz sahilindedir. Bir tarafı Çerkes ve Gürcistan vilâyeti, bir tarafı Şîrvân ve Gilân'a yakın Ormanlık dağlıktır (Celâl-zade Mustafa, 1990: 271). “Gürcistân vilâyeti”ndeki “vilâyet” tabiri ülke anlamındadır.

2. Eyâlet Sistemi Dönemi (1591 – 1864)

Eyâlet, Osmanlı Devleti'nde en büyük sivil veya askerî yönetim birimidir [TDK (Türkçe Sözlük), 2011: 840]. Arapça “idare etme, valilik görevini yapma” anlamındaki “iyalet” kelimesinden gelmektedir (Parlatır, 2011: 799). XVI. Yüzyılda ve daha önceler “eyâlet” tabiri, “beylerbeylik” ve “vilâyet” tabirleri gibi en büyük idarî birim olarak kullanılmıştır. Eyâlet kelimesinin resmen kullanılışı XVI. yüzyıl sonlarına 1591 yılına aittir. Uzunçarşılı ve Ortaylı “eyâlet” tabirinin 1361'den sonra I. Murat'ın Şahin Paşa'yı Rumeli Beylerbeyliği tayin edilmesi ile meydana çıktığını bildirmektedirler (Uzunçarşılı, 1988: 502; Ortaylı, 2007: 185). Eyâlet sistemi döneminde “vilâyet” tabiri de kullanılmıştır. I. Ahmed Devrinde (1603-1617) Vilâyet-i Karaman, Vilâyet-i Anadolu, Vilâyet-i Germiyan'da olduğu gibi (Akgündüz, 1996: 491, 493, 504, 517).

H. 1026-1027 / M. 1617-1618 yıllarına ait 82 Nolu Mühimme Defteri'nde Boğdan, Acem, Eflâk, Mora, Bosna (82 Nolu Mühimme Defteri, 2000: 87-193), H. 1036-1037 / M. 1626-1628 yıllarına ait 83 Nolu Mühimme Defteri'nde Boğdan, Kırım, Eflâk, Leyh (83 Nolu Mühimme Defteri, 2001: 7-112), 85 Nolu Mühimme Defteri'nde Mora, Acem, Leyh, Eflâk, Bükreş, Mısır, Rûmili, Akkırman, Bağdat, Kırım, Kefe, Erdel, Boğdan, Bosna (85 Numaralı Mühimme Defteri, 2002: 43-417) vilâyetleri hakkında hükümler bulunmaktadır.

Eyalet sistemi dönemine ait H. 1013 tarihli Semendire Kanunâmesi'nde “Vilâyet-i Semendire”de “vilâyet” tabiri sancak anlamındadır (Aynî Ali Efendi, 1962: 256; Akgündüz, 2016: 297).

III. Ahmed Devri'nde (1703-1730) “vilâyet” tabiri “Vilâyet-i Anadolu”, “Vilâyet-i Karaman”, “Vilâyet-i Rûm” ifadelerinde (Akgündüz, 2016: 245, 255, 274) “vilâyet tabiri eyâlet anlamındadır.

Kâtib Çelebi'nin Cihannümâ'sında, “Ahışa (Ahıska) Gürcistân sınırlarına dahildir. Eskiden Çıldır Eyâletiydi. Çıldır cenklerde harap olduğundan Ahıska'ya ilhak olunup bağımsız bir eyalet haline getirilmiştir. Hududu: Doğusunda Kars, güneyinde Çıldır, batısında Gürcistan dağları ve kuzeyinde Tiflis yer alır. Ahışa hala taht-ı vilâyetdir” yazmakla bölge için hem eyalet hem de vilâyet tabirlerini kullanarak sancak ve ocaklıklarının Acara, Ardanuc, Ardahan-ı Büzürk Ardahan-ı Küçük, Sevka / Soka ? tabi' Oltu, Petkerek ocaklıktır. Penek, Posthov, Tavusker, Çıldır, Haçrek, Hartos, Şavşad ocaklıktır. Göle, Livane ocaklıktır. Mahcil nısf-ı Livâne ocaklıktır. Mamervan, Ahılkelek, Teralet'den ibaret olduğunu bildirmiştir

(Katip Çelebi, 2013: 11). “Ahışha hala taht-ı vilâyetdir” de vilâyet tabiri eyalet anlamındadır.

IV. Murad Devri Kanunnâmeleri’nde (1623-1640) “vilâyet” tabirinin ülke anlamında kullanıldığı görülmektedir: “Benim ‘adâletlü Pâdişâhım, Hakk Sübhânehu ve Te‘âlâ hazreti bir vilâyet halkına nazar-i merhâmetle nâzır olsa, ol vilâyetin Pâdişâhı kalbine “eş-şefkatü ‘alâ halki’llâh”envârını Pertev-efgen etmekle...”, “... nice vilâyetlerden elçiler gelürler” (Akgündüz, 2015: 182, 253) ifadelerindeki “vilâyet” tabiri ülke anlamındadır. “Pes bu kerîmü’ş-şân ve ‘adimu’l-misâl zamânlarında eğer vilâyetlere hayf sorucu çıkmak lâzım olursa...” ifadesinde ise bölge anlamındadır (Akgündüz, 2015: 248).

11-20 Zilhicce 1067 / 20-29 Eylül 1657 tarihli “Guril Vilâyetine giden tüccar ve elçilerin Gonye halkı tarafından rahatsız edilmelerinin önüne geçilmesi” hükmünde de (Yıldıztaş, 2012: 126-127) “vilâyet” tabiri yöre, bölge anlamındadır.

3. Vilâyet Sistemi Dönemi (1864-1922)

7 Şubat 1864 Günlü Vilayet Yasası (7 Cemaziyelahir 1281 Tarihli Vilayet Nizamnamesi) ile 29 Haziran 1870 Günlü Vilâyet Genel Yasası (29 Şevva 1287 Tarihli İdare-i Umumiye-i Vilâyet Nizamnamesi)’nden başlayarak yasal alanda “Eyalet” yerine “Vilâyet” tabirinin kesin olarak kullanıldığı görülmektedir (Ababay, 2000: 31).

1864 vilayet nizamnamesine kadar, “vilayet”, “eyalet”, “kaza” ve “nahiye” tabirlerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülmüştür. 1864 ‘de yayınlanan “Vilâyet nizamnamesi” ile Osmanlı Devleti’nde yeniden teşkilâtlandırma yapıldı. Buna göre taşra yönetimi vilâyet, liva (sancak), kaza ve köy birimlerine ayrıldı. Livaları “Mutasarrıflar” idare etmeye başladı.

Vilâyete geçiş çabaları ve taşra yönetiminde reformun kaçınılmaz hal alması 1864 (Tuna) Vilâyeti Nizamnamesi’nden sonra başlamıştır. Bu yüzden 1863 yılı sonlarında Fuad Paşa nezaretinde Midhat Paşa ve Cevdet Paşa’nın katılımıyla komisyon düzenlendi. Bu komisyonun çalışmaları sonucunda düzenlenen nizamname yeni teşkil olunan Tuna vilâyetine ait olan bu nizamname 8 Kasım 1864 yılında resmi gazetede yayınlanarak yürürlüğe girdi (Gençoğlu, 2011: 34). Her ne kadar bu nizamname tarihe Tuna Vilâyeti Nizamnamesi olarak geçse de aslında tüm Osmanlı Devleti ‘ne uygulamak amacıyla hazırlanmıştı. Zira ilk adım olarak, Nil, Vidin ve Silistire eyaletleri birleştirilerek Tuna Vilâyeti kurulmuştu (Gençoğlu, 2011: 34). Tuna Vilâyeti’ne uygulanan ve başarılı sonuçlar 1865 yılında Rumeli’de, Anadolu ve Arabistan’da yeni vilayetler kurulmaya başladı. Tüm bunlar sonucunda devletin tüm bölgelerini kapsayacak 1864 tarihli Vilâyet Nizamnamesi ve 22 Ocak 1871 tarihli İdare-i Umumiye-i Vilayet nizamnameleri kabul edilerek yasal alanda “Eyalet” yerine “Vilâyet” kelimesi kesin olarak kullanıldı. 1871 Nizamnamesi’ne göre Osmanlı Devleti idarî bakımdan 27 vilâyet ve 123 sancağa ayrılmıştı (Gençoğlu, 2011: 35).

Osmanlılarda başkent merkez sayılırdı. Merkez dışında kalan yerler ise taşra adlanırdı. Taşra eyaletlere, eyaletler sancaklara, sancaklar kazalara, kazalar köylere ayrılarak yönetilirdi. Bu bakımdan Osmanlı Devleti’nde idarî düzenleme

beylerbeylik (eyâlet, vilâyet), livâ (sancak), kaza, nahiyeye, karye (köy) ve mezra şeklinde olmuştur. 1864 ve 1871 tarihlerinde faaliyete geçen vilayet nizamnameleri ile taşra yönetiminde yeni bir idarî düzenleme yapılmıştır. Bu nizamnameler sayesinde “vilayet” terimi gerçek anlamını kazanmıştır.

Genellikle Fransa taşra yönetim sisteminden yararlanarak hazırlanan 1864 (Tuna) Vilayet Nizamnamesi'yle eyaletler kaldırılarak, yerine livalardan oluşan vilayet üniteleri kurulmaya başladı. Bu durum Fransa'yı taklit etmek değil Fransa merkezîyetçiliğinin taşra reformlarına uygun gelmesinden kaynaklanmaktaydı (Gençoğlu, 2011: 35). Tuna Vilayeti'nde uygulanan bu nizamname başarılı sonuçlar verdiği için devletin başka bölgelerinde de uygulanmaya başlanmış ve 1865 yılından itibaren Rumeli', Anadolu ve Arabistan'da yeni vilayetler kurulmaya başlamıştır (Gençoğlu, 2011: 35).

7 yıl yürürlükte kalan 1864 tarihli Vilâyet Nizamnamesi, 22 Ocak 1871 tarihli İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi kabul edildi. Bu nizamname 1913 yılına kadar geçerli olmuştur (Gençoğlu, 2011: 35). 1871 Nizamnamesi'ne göre Osmanlı Devleti'nde Rumeli'de 10, Anadolu'da 16, Afrika'da ise 1 olmakla toplam 27 vilayet bulunmaktaydı (Gençoğlu, 2011: 35).

1864 tarihli Vilayet Nizamnamesi ile vilayet idari sisteminin esasları A. Cevdet Paşa, Fuad Paşa ve Midhat paşa tarafından hazırlanıp model olarak Fransız departament sistemi benimsenmiş ve “departement-arrondissement-canton-commune”in yerini “Vilayet-Liva (sancak)-kaza-köy” almıştır (Boztepe, 2013: 7). Bu sistem ilk olarak Ahmet Midhat Paşanın Vali olduğu Niş, Silistre, Vidin bölgelerinden ibaret Tuna vilayetinde, daha sonralar ise Halep, Edirne, Trablusgarp ve Bosna'da uygulanmıştır. Zira Heyet-i Vükelanın kararı, vilâyet usulünün Tuna'da başarılı olması durumunda diğer bölgelere de uygulanması şeklinde idi. Bu durum gözönünde bulundurulmuş ve 1865 (1282) yılında yeni uygulama Rumeli, Anadolu ve Arabistan'da tatbiki uygun görülmüştü (Kaya Kılıç 2005: 109).

1871 tarihinde “İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi” kabul edilmiş vilayet, liva, kaza, köy aynen kabul edilmiştir. Fakat kaza ile köy arasında nahiyelerin kurulması uygun görülmüştür. 21 Şubat 1876 tarihinde “İdare-i Umumiye-i Vilayet Hakkında Talimat” kabul edilmiştir. Bu talimat gereğince valilerin görevleri “vezaif-i ıslahiye” ve “vezaif-i daimiye” başlıkları altında belirlenmişti (Kaştan, 2016: 82). 1876 Kanun-i Esasi'nin 11. Bölümünün 108-112. Maddelerinde Vilayet idaresi ile ilgili hükümler bulunmaktadır. Kanun-i Esasi'nin 108. Maddesi gereğince vilayetlerin usuli idaresi ve taşra idaresinde yetki ve görevler zikredilmiştir (Kaştan, 2016: 83). 1876 Tarihli Kanun-i Esasi Osmanlı'nın ilk Anayasası olup bazı küçük değişimlerle 1871 yılında kabul edilen ilkeleri benimsenmiştir (Boztepe, 2013: 8).

Başbakanlık Arşivi, Yıldız Esas Evrakı, Kısım No: 14, Evrak No: 389, Zarf No: 126, Karton No: 9'da Şemseddin Sami'nin Vilayet yönetimi ile ilgili layıhası bulunmaktadır (Kaya Kılıç, 1995: 119). 1880-1899 yıllarında yazılmış olduğu tahmin edilen bu layıhaya göre Şemseddin Sami, mevcut idari sisteminin vilayetler sancaklara; sancaklar kazalara; bazı kazaların da nahiyelere ayrıldığını

bildirmektedir (Kaya Kılıç, 1995: 120). O bu sistemin olumsuzluğunu şu üç açıdan değerlendirmektedir: Birincisi, her hangi bir isteğin yetkililere ulaşması en az dört beş kaleminden geçtiğinden işin uzanmasına ve evrakın yerine ulaşmasına kadar bir çok memurun boşuna çalışmasına neden olmaktadır; ikincisi, vilayet görevlileri ve vilayetin diğer ileri gelenleri merkezden yönetildiklerinden mutasarrıfların kendileri karar verememekte olup bu da vilayet yönetimini bozmakta ve asayiş sağlanmamaktadır; üçüncüsü, vilayet idaresinde çalışanların sayı çok olduğundan bir kısmı yüksek maaş alıp halkın istekleri ile ilgilenmemekte asıl iş yapanlar ise düşük maaş almaktadırlar. Bu yüzden onlar da geçinemediklerinden görevlerini kötüye kullanmaktadırlar (Kaya Kılıç, 1995: 121). Tüm üç olumsuz duruma göre Şemseddin Sami ülkenin vilayetlere ve vilayetlerin de kazalara ayrılmasını savunarak sancakların kaldırılmasını uygun bulmaktaydı (Kaya Kılıç, 1995: 121).

Tanzimat Dönemi'nde hem Avrupalı devletlerin yönetim sistemleri ve uygulamaları hem de ülkedeki Gayrimüslimlerin istekleri konusunda yabancı ülkelerin baskıları yüzünden Osmanlı Devleti'nde yeni düzenlemeler yapılmıştır. 1913 yılında “İdare-i Umumiye-i Vilayet Kanun-i Muvakkat” a göre vilayette valinin, il idare Meclisi ve Vilayet Umumi Meclisi oluşturulmuş ve onların görevleri belirlenmişti (Kaştan, 2016: 78).

Üç kısımdan ibaret olan “İdare-i Umumiye-i Vilayet ve İdare-i Hususiye-i Vilayet” in birinci bölümünün 1-19. Maddeleri vilayete ilgili, ikinci bölümün 20-60 Maddeleri mülki idare amirleriyle vilayet memurlarının görevleri, üçüncü bölümün 62-74. Maddelerinde ise İdare Meclisi ile ilgili hükümler yer almaktadır (Kaştan, 2016: 83).

SONUÇ

600 yıldan fazla hüküm sürmüş Osmanlı Devleti'nin şdarî yapısı zaman zaman iç ve dış şartlara göre değişiklik göstermiştir. İlk büyük idarî birim beylerbeylik olmuştur. Beylerbeylikle yanısıra “eyâlet” ve “vilâyet” tabirleri de kullanılmıştır. Fakat “vilâyet” kelimesi hem beylerbeylik hem de “eyâlet” tabirinden farklı olarak küçük idarî birimler de ifade etmiştir. “Vilâyet” tabirinin farklı idarî birim olarak kullanılmasını üç dönem olarak şu şekilde belirledik:

Birinci dönem 1326-1591 yıllarını kapsayan Beylerbeylik Sistemi dönemidir. Bu dönemde “vilâyet” tabiri nahiye, kaza, sancak, eyâlet, ülke, şehir, yöre, bölge ve s. anlamlarda kullanılmıştır.

1591-1864 yıllarını içine alan Eyâlet Sistemi döneminde gerek I. Ahmet (1603-1617) gerek IV. Murat (1623-1640) gerekse de III. Ahmet (1703-1730) zamanlarında “vilâyet” tabiri eyalet anlamında kullanılmıştır. Fakta bazen “vilâyet” tabiri, ülke, H. 1013 tarihli Semendire Kanunnâmesi'nde “Vilâyet-i Semendire”de olduğu gibi sancak, 11-20 Zilhicce 1067 / 20-29 Eylül 1657 tarihli hükümde de bölge, yöre anlamlarını da ifade etmiştir.

1864-1922 yıllarını kapsayan Vilâyet Sistemi dönemine ait 1864 (Tuna) Vilâyet Nizamnamesi, 1871 İdare-i Umumiye-i Vilâyet Nizamnamesi ve 1913 tarihli İdare-i Umumiye-i Vilâyet Kanunu Muvakkati Osmanlı Devleti'nde vilâyet

idaresinde çok önemli düzenlemeleri teşkil etmiş, onların etkileri günümüz Türkiye'sine kadar uzanarak Türkiye Cumhuriyeti'nin vilâyet idaresinin temelini oluşturmuştur. Osmanlı zamanında Vilâyet tabirinin kullanılmasının ayrıntılı olarak açıklanması taşra idare tarihi bakımından büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

TAPU-KADASTRO KUYÛD-I KADÎME ARŞİVİ, TTD. No: 130 (58).

3 Numaralı Mühümme Defteri (966–968 / 1558–1560), (1993), T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 12. Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi I: Ankara.

82 Numaralı Mühümme Defteri (1026-1027 / 1630-1631 – 1632), (2000). T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 47. Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi VI. Ankara.

83 Numaralı Mühümme Defteri (1036-1037 / 1626–1628. (1993). T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 54. Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi VII). Ankara.

85 Numaralı Mühümme Defteri (1040-1041 / 1617-1631 – 1618), (2002). T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın Nu: 60. Dîvân-ı Hümâyûn Sicilleri Dizisi VIII: Ankara.

370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-İli Defteri (937 / 1530) I (2001). T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayın Nu: 55, Defter-i Hâkânî Dizisi: VII., Yayına Hazırlayanlar: Ahmet ÖZKILINÇ, Ali COŞKUN, Abdullah SİVRİDAĞ, Murat YÜZBAŞIOĞLU. Dizin ve Tıpkıbasım, ANKARA

Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid (1987). Metni Bir Giriş İle Neşreden Halil İnalçık. 2. Baskı. Ankara. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ABABAY, Feridun (1987). **Çıldır Tarihi**. Ankara. Kadioğlu Matbaası.

ABABAY, Feridun (2000). **Çıldır'ın Yönetel Örgüt Süreci: Kuzeydoğu Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası ile Osmanlı Taşra Örgütü**. Ankara. Eda Matbaası.

ACAR, Kadir (2013). **Osmanlı Devleti'nde Bir İdarî Reform Denemesi: Tuna Vilâyeti (1864-1867)**. Doktora Tezi. T.C. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı. Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı. Ankara.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (1990). **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**. 2. Kitap. II. Bâyezid Devri Kanunnâmeleri. İstanbul. Fey Vakfı.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (1991). **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**. 3. Kitap. Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri. İstanbul. Fey Vakfı.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (1994a), **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 7/1. Kitap, Kanuni Devri Kanunnâmeleri (IV); 7/II. Kitap. II. Selim Devri Kanunnâmeleri, VI. Bölüm: Gürcistân Eyâleti Kanunnâmeleri. İstanbul. Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (1994b). **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**. 8/I. Kitap. III. Murad Devri Kanunnâmeleri. 8/II. Kitap. III. Mehmed Devri Kanunnâmeleri. İstanbul. Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (1996). **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**. 9/1. Kitap. I. Ahmed Devri Kanunnâmeleri. 9/II. II. Osman Devri Kanunnâmeleri. İstanbul. Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (2005). **Osmanlı Devleti'nde Belediye Teşkilâtı ve Belediye Kanunları**. İstanbul. Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (2006). **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**. 1. Kitap. Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri Kanunnâmeleri. 2. Baskı. İstanbul. Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (2015). **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**. 10. Kitap. IV. Murad, I. İbrahim ve IV. Mehmed Devri Kanunnâmeleri (1623-1687). İstanbul. Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (2016). **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**. 11. Kitap. III. Ahmed, I. Mahmud ve II. Mahmud Devri Kanunnâmeleri (1703-1839). İstanbul. Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

ALAN, Ercan (2016). “Yeni Bir Belgeye Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli Sancakları, Kazaları ve Kadılar”, **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, ASOS JOURNAL, The Journal of Academic Social Science** Yıl: 4, Sayı: 33, Kasım 2016, s. 337-377.

AYDIN, Bilgin – GÜNALAN, Rıfat (2011). Ruus Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Osmanlı Eyalet Teşkilatı ve Gelişimi **Osmanlı Araştırmaları The Journal Of Ottoman Studies** Sayı 38 • İSAM, s. 26-160.

AYDIN, Dünder (1998). **Erzurum Beylerbeyliği ve Tteşkilatı. Kuruluş ve Genişleme Devri (1535-1566)**. Ankara. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

AYNÎ ALİ EFENDİ (1962). **Kanunnâme-i Âl-i Osman. Osmanlı Devleti Arazi Kanunları**. Çeviren. Hediye Tuncer. Ankara. Tarım Bakanlığı Yayınları.

BARKAN, Ömer Lütfi (2001). **XV ve XVI ıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları**. Birinci Cilt. Kanunlar (Tıpkıbasım). Hazırlayan Hüseyin Özdeğer. İstanbul. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını

BAŞAR, Fahamettin (1997). **Osmanlı Eyalet Tevcihatı (1717-1730)**. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

BOSTAN, M. Hanefi (2002). **XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadî Hayat**. Ankara. Türk Tarih Kurumu.

BOZTEPE, Mehmet (2013). “Osmanlı Devleti'nin Taşra Yönetimini Şekillendiren “Merkeziyetçilik” Yaklaşımı ve Günümüze Etkileri”. **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 36. s. 1-14.

BULDUK, Üçler (1992). “Çorum Sancağı'nın Osmanlı İdarî Teşkilâtındaki Yeri-1, ss. 129-167, **Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM**, Sayı 3, ss. 129-167.

CELÂL-ZADE MUSTAFA (1990). **Selim-nâme**. Hazırlayanlar: Ahmet UĞUR – Mustafa Çuhadar. Ankara. Kültür Bakanlığı Yayınları.

ÇİKİA, Sergey (1947). **Defter-i Mufassal Vilâyet-i Gürcistân**. Türkçe metni tercüme, tedkik ve tahşiye eden. S. Cikia. I. Kitap. Tbilisi. Gürcistan S. S. Cumhuriyet Ulum Akademisi Neşriyat Evi.

ÇAKAR, Enver (2003). **XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyiliğinin İdarî Taksimatı**. The Administrative Divisions of The Beylerbeyilik of Damascus in The Sixteenth Century, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Fırat University Journal of Social Science Cilt: 13, Sayı: 1, Sayfa: 351-374, Elazığ.

DURMUŞ, Oğuzhan ve Rijete SIMITÇIU, Rijete (2016). Arnavutluk Berat Vilâyeti'nde Yer Adları (Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid'e Göre). **Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi**, Cilt /Volume 5, Sayı / Number 1, Temmuz / July 2016, ss. 91-102.

EFE, Ayla (2009), “Tanzimat’ın Eyalet Reformları 1840-64: Silistre Örneği”, **Karadeniz Araştırmaları**, Cilt: 6, Sayı: 22, Yaz 2009, s.87-113.

EMECEN, Feridun (1996). “Giresun”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.XIV, ss. 78-84. Ankara. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

EVLİYA ÇELEBİ (2005a), **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa – Bolu – Trabzon - Erzurum – Azerbaycan – Kafkasya – Kırım - Girit**. 2. Cilt- 1. Kitap. Hazırlayanlar: . Yücel Dağlı- Seyit Ali Kahraman. İstanbul. YKY.

EVLİYA ÇELEBİ (2005b), **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Bursa – Bolu – Trabzon - Erzurum – Azerbaycan – Kafkasya – Kırım - Girit**. 2. Cilt- 2. Kitap. Hazırlayanlar: Yücel Dağlı- Seyit Ali Kahraman. İstanbul. YKY.

EVLİYA ÇELEBİ (2010a), **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Akkirman – Belgrad – Gelibolu – Manastır – Özü – Saraybosna – Slovenya – Tokat - Üsküp**. 5. Kitap – 1. Cilt. Hazırlayan: Seyit Ali Kahraman. İstanbul. YKY.

EVLİYA ÇELEBİ (2010b), **Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Akkirman – Belgrad – Gelibolu – Manastır – Özü – Saraybosna – Slovenya – Tokat - Üsküp**. 5. Kitap – 2. Cilt. Hazırlayan: Seyit Ali Kahraman. İstanbul. YKY.

FATSA, Mehmet (2010). **XV ve XVI. Yüzyıllarda Giresun (Sosyal ve Ekonomik Hayat)**. Giresun İl Özel İdaresi Kültür Serisi-1. Ankara. Bilge.

GENÇOĞLU, Mustafa (2011). “1864 ve 1871 Vilâyet Nizamnamelerine Göre Osmanlı Taşra İdaresinde Yeniden Yapılanma”, **Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt 2, Sayı 1: 29-50

GÖKBİLGİN, T. (1964). “Nahiye”, **İslam Ansiklopedisi**, Cilt IX, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, ss. 37-39.

GÖKBİLGİN, Tayyib (1965). “15 ve 16. Asırlarda Eyalet-i Rûm”. **Vakıflar Dergisi**, 6. 51-61.

GÖKBİLGİN M. Tayyib (1993). “Nahiye”. **İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 9. İstanbul.

GÖKÇE, Turan (1994a). “Anadolu Vilâyetine Dair 919 (1513) târihli Bir Kadı Defteri”. **Tarih İncelemeleri Dergisi**, S. IX, 215-259. İzmir.

GÖKÇE, Turan (1994b), “934 (1528) Tarihli Bir Deftere Göre Anadolu Vilayeti Kadılıkları ve Kadıları”, 3 Mayıs 1944: **50. Yıl Türkçülük Armağanı** (haz. İsmail Aka v.dğr.), İzmir 1994, s. 77-94.

GÜRBÜZ, Adnan (1993). **Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı**. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı.

GÜRBÜZ, Adnan (1997). "XV-XVI. Yüzyıllarda Sivas Şehrinde İdari ve Ekonomik Yapı." **Vakıflar Dergisi**, 26 (1997): 87-96.

İNALCIK, Halil (1987), **Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-Arvanid**, Ankara. TTK Yay.

İNALCIK, Halil (1964). Rumeli maddesi. **İslâm Ansiklopedisi**. 9. Cilt, M. E. Bakanlığı, Devlet Kitapları, İstanbul. İstanbul Milli eğitim Basımevi. s.766 – 773.

İNALCIK, Halil (1995). “Eyalet”, **DİA**, XI. Cilt, TDV Yay, İstanbul, 1995, s.548-550.

İNALCIK, Halil (2014). **Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)**. 19. Baskı. Çev. Ruşen Sezer. İstanbul. Yapı Kredi Yayınları.

KANGÜL, Havva (2016) **16. Yüzyıl Son Çeyreğinde Osmanlı Devleti Gürcistan Eyaletinin İdari ve Nüfus Yapısı**. T.C.Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı. Aydın.

KAŞTAN, Yüksel (2016). “Osmanlı Devleti’nde “1913 Tarihli İdare-i Umumiye-i Vilayat Kanun-i Muvakkati” ile Vilayet Yönetiminin Yeniden Yapılandırılması”. **O S M E D. Osmanlı Medeniyeti Araştırmaları Dergisi – Journal of Ottoman Civilization Studies** Cilt 2, Sayı 2, Ocak 2016 / Volume 2, Issue 2, January 2016.

KATİP ÇELEBİ (2013). **Cihannûma**. I-II. 1. Baskı. İstanbul. MEDAM Bahçeşehir Üniversitesi Medeniyet Araştırmaları Merkezi.

KAYA, Faruk, KARATAŞ, Yakup, ÖZGÜL, İbrahim (2014), Erzurum Vilayeti Bayezid-Diyadin-Karakilise Tutak ve Eleşkirt Kasabalarının 1913 yılı Sıhhi ve İçtimai Coğrafyası, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research**. Cilt: 7 Sayı: 29 Volume: 7 Issue: 29 www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581,

KAYA KILIÇ, Selda (1995). “Şemseddin Sami’nin Vilayet Yönetimi İle İlgili Layıhası”. **Amme İdaresi Dergisi (TODAİE)**, Cilt: 28, Sayı: 2, s. 119-140, İstanbul. Marmara Üniversitesi Yayınları. İ

KUNT, İ. M. (1978). **Sancaktan Eyalete 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi**, İstanbul. Boğaziçi Üniversitesi Matbaası.

KILIÇ, O. (1997). **XVI ve XVII. Yüzyıllarda Van (1548-1648)**, Van. Van Belediye Başkanlığı Kültür ve Sosyal.

KILIÇ, O. (2001). “Van Eyaleti’ne Bağlı Sancaklar ve İdari Statüleri”, **Osmanlı Araştırmaları**, İstanbul, Sayı XXI, ss.189-210

KILIÇ, Orhan (2016). “Klasik Sancaktan Malikâne Uygulamasına Bozok Sancağı ve Yöneticileri”. **I. Uluslararası Bozok Sempozyumu**. 05-07 Mayıs 2016. Bildiri Kitabı C.1. S. 124-139. Editör. Kadir Özköse.

KILIÇ, Selda (2005), “1864 Vilâyet Nizamnamesinin Tuna Vilâyetinde Uygulanması ve Mithat Paşa” Implementation of 1864 Regulaion Period in Tuna Province and Mithat Pasha, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt. 24, Sayı. 37, s. 99-111.

KIRZIOĞLU, M. Fahrettin (1998). **Osmanlılar’ın Kafkas-Elleri’ni Fethi (1451-1590)**. Ankara. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

MISTANOĞLU, Nurhan (2004). **XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Kırşehir Sancağı**. Doktora Tezi. T.C. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı. Konya.

MUTÇALI, Serdar (2012). **Arapça-Türkçe Sözlük**. İstanbul. Dağarcık.

ORHONLU, Cengiz (1996). **Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaset. Habeş Eyaleti**. Ankara. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ORTAYLI, İlber (2007). **Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi**. Ankara. Cedit Neşriyat.

ORUÇ, Hatice (1990). “15. Yüzyılda Bosna Sancağı ve İdari Dağılımı- The Bosnian Sanjak and Its Administrative Units in the 15th Century”. **OTAM**. Sayı 19. Yıl 1990. ss. 249-271.

OSMANLI YER ADLARI (Alfabetik Sırayla) (2006). T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü. Yayın Nu: 21. Tahir Sezen. Ankara. Baskıya Hazırlayanlar: Murat Şener, Salih Dutoğlu, Nevzat Karataş.

OSMANLI YER ADLARI: II (2013). T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. Anadolu, Karaman, Rum, Diyarbakır, Arap Ve Zülkadriye Eyaletleri (1530-1556) (Şam ve Halep dahil) ANKARA.

ÖZTÜRK, Mustafa (2010). “Arap Ülkelerinde Osmanlı İdaresi”, **History Studies International Journal of History**, Ortadoğu Özel Sayısı, s.325-351.

PARLATIR, İsmail (2011), **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü** (4. Baskı), Ankara, Yargı Yayınları.

PEÇEVİ İBRAHİM EFENDİ (1999). **Peçevi Tarihi I**. Üçüncü Baskı. Hazırlayan: Bekir Sıtkı Baykal, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları. Özkan Matbaacılık Ltd Şti. Ankara.

SAFONOV, A.A. (2012). **Osmanskaya Administrativno-pravovaya sisteme na Balkanakh (XV-XVIII veka)** / Solovyev S. Oçerk nravov, obıçaev i religii Slavyan, preimuşestvenno vostoçnikh, vo vremena yazıçeskie // Arkhiv istoriko-yuridiöeskikh svedeniy N. Kalaçova. Kn. 1. S. 121-133, İstoriko-Pravovie Problemi: Novıy Rakurs. Vıpusk 5. Pod redaksiey: V. Zakharov Vıp. 5. Kursk: KGU.

SELÂNİKÎ MUSTAFA EFENDİ (1999). **Tarih-î Selânikî (971 / 1003 / 1563-1595)**. I. 2. Baskı. Hazırlayan Mehmet İpşirli. Ankara. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

SERDAROĞLU, Murat (2017). “Tımişvar Sancağı'nda Tımar Rejiminin Teşekkülü ve İlk Uygulamalar (1555-1556)”, **VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi/ International Journal of Historical Researches**, Mart/March 2017, Yıl/Vol. 2, No. 1, 181-198

SEYYİD MUHAMMED ES-SEYİD MAHMUD (1990). **XVI. Asırda Mısır Eyâleti**. İstanbul. Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi.

SONNUR ÖZCAN, Emine (2015). “Âşıkpaşazâde Târîhi'nde Osmanlı Hâkimiyet Söylemi ve Terminolojisi-The Ottoman Sovereignty Discourse and Terminology in the Âşıkpaşazâde Târîhi. **OTAM**, 38 /Güz 2015, 141-156.

ŞAHİN, Aslı (2008). **XVI. VE XVII. Yüzyıllarda Aydın Sancağı'nın Demografik Yapısı (1550 Ve 1676 Tarihli Aşiret ve Avârız Defterlerine Göre)**. Yüksek Lisans Tezi. T.C. Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı TAR YL 2008-0004. Aydın.

ŞAHİN, İlhan (1997). **XV. ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Taşra Teşkilâtının Özellikleri**. XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler (Editör: Abdülkadir Özcan). Sayfa: 233-258. İstanbul. İnsani İlimler Araştırma Vakfı.

ŞAHİN, İlhan (2002). Kırşehir. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. **İslâm Ansiklopedisi**. Cilt: 25; sayfa: 481-485.

ŞENGELİA, Nodar (2005). “1574 Tarihli “Defter-i Mufassal Vilâyet-i Gürcistân”. **XIV. Türk Tarih Kongresi**. Ankara: 9-13 Eylül 2002. Kongreye Sunulan Bildiriler. II. Cilt II. Kısım. ss. 1499-1506. Ankara. Türk Tarih Kurumu.

TÂRÎH-İ OSMAN PAŞA (2011). **Özdemiroğlu Osman Paşanın Kafkasya Fetihleri (H. 986-988 / M. 1578-1580) ve Tebriz'in Fethi (H. 993 / M. 1585)**. Haz. Yunus Zeyrek. Ankara. Kültür Bakanlığı.

TAŞTEMİR, Mehmet (1999). **XVI. Yüzyılda Adıyaman (Behisni, Hısn-ı Mansur, Kâhta). Sosyal ve İktisadî Tarihi**. Ankara. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

TDK (2011). **Türkçe Sözlük**. 11. Baskı. Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları

UZUNÇARŞILI, İ. H, (1988). **Osmanlı Tarihi**, C. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÜNAL, Mehmet Ali (1989). **XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566)**. Ankara. Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ÜNAL, Mehmet Ali (2002). **Osmanlı Müesseseleri Tarihi**. 5. Baskı. Isparta. Fakülte Kitabevi.

YILDIZTAŞ, Mümin (2012). **Osmanlı Arşiv Kayıtlarında Gürcistan ve Gürcüler**. Editör Murat Kasap. T.C. Başbakanlık Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı Katkılarıyla. İstanbul. Kültür Sanat Basım Evi.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

URL-1. **Aşık Paşazade – Osmanoğullarının Tarihi**. PDF. 11.05.2015. Transcript. Hazırlayanlar Kemal Yavuz - M. A." Yekta Saraç

<https://documents.tips/documents/asik-pasazade-osmanogullarinin-tarihipdf.html>.

Erişim Tarihi: 27 Eylül 2017.

URL-2. Petrosyan . İ. E. (1987). **İstoria Proiskhozhdeniya Zakonov Yanıçarskogo Korpusa**. İzдание teksta, perevod i kommentarii i ukazateli. İ. E. Petrosyan. Moskva. Nauka. **Mebde-i Kanun-i Yeniçeri Ocağı Tarihi, /46/** Glava pervaya.http://drevlit.ru/docs/turky/XVII/1600-1620/Janyc_korp/text1.php. Erişim Tarihi: 27 Eylül 2017.

ŞANLIURFA KALE ETEĞİ NEKROPOLÜ KAYA MEZARLARI

ŞANLIURFA CASTLE SKIRT NECROPOLI STONE TOMBS

СКАЛЬНЫЕ ГРОБНИЦЫ НЕКРОПОЛЯ У ПОДНОЖИЯ КРЕПОСТИ ШАНЛЫУРФА

Yusuf ALBAYRAK*

ÖZ

Şanlıurfa şehir merkezinde bulunan ve bugün Şanlıurfa Kalesi olarak adlandırılan kalenin eteğinde bir Nekropol alanı bulunmaktadır. Son yıllarda yapılan kazı ve temizlik çalışmalarında Nekropol alanında bulunan tüm kaya mezarları ortaya çıkarılmıştır. Roma kaya mezar mimarisini yansıtan mezarlardan günümüze koruna gelenler detaylı şekilde incelenmiş ve tipolojileri çıkarılmıştır. Buna göre de buradaki mezarlar sınıflandırılmıştır; Merdivenli veya rampalı Dromoslu tek odalı ve üç Arcaseliumlu kaya mezarları, basit girişli tek odalı ve üç Arcaseliumlu kaya mezarları, geçişli iki odalı ve beş Arcaseliumlu kaya mezarları ve Loculuslu mezar odalı kaya mezarları.

Anahtar Kelimeler: Kaya Mezarı, Dromos, Arcaselium

ABSTRACT

There is a necropolis area in the city center of Şanlıurfa and today it is called Şanlıurfa Castle. In recent years, excavations and cleaning work have revealed all rock tombs in the Necropolis area. From the graves reflecting the Roman rock tomb architecture, the details of the day-to-day survivals were studied in detail and the typologies were removed. According to this, the graves were classified here; One-room and three-arcaselium rock tombs with stairs or ramps, one-roomed with simple entrance and three Arcaselium rock tombs, two-roomed rock-cut tombs with five interlocking Arcaseliums and rock tombs with Loculus tombs.

Key Words: Rock Tomb, Dromos, Arcaselium

АННОТАЦИЯ

В центре города Шанлыурфы расположена крепость, у подножия которой находится Некрополь (город мертвых). В результате проведенных в последнее время раскопок обнаружены места скальных гробниц в Некрополе. Исследования показали, что в них сохранились традиционные архитектурные оттенки Римской скальной гробницы. На основе этого гробницы

* Harran Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, Osmanbey Kampüsü, ŞANLIURFA, E-posta: albayrakusuf55@hotmail.com
10.17498/kdeniz.366359

подразделяются: лестничные или ярусные дромосы с одной и тремя аркосолиумы скальные гробницы; обычные однокомнатные и трехкомнатные аркосолиумы скальные гробницы, временные двух и пятикомнатные аркосолиумы скальные гробницы и отдельные комнаты скальных гробниц локулус.

Ключевые слова: скальные гробницы, дромос, аркосолиум.

Giriş

İnsanoğlu yaşamla ilgili tüm olguları benimsemesine rağmen ölümü kolayca kabullenememiştir. Fakat kaçınılmaz olan ölüm toplumlarında her şeyin sonu olarak algılanmamıştır. Ölümden sonraki yaşama ilişkin inançlar, insanoğlunun ölüleri için mezar yapmak fikrini doğurmuştur (Seeher 1993, 9; Özgüç 1948, 98). Ölülerin gömülmesi işlemi farklı yöntemlerle günümüze kadar uygulanmıştır. Bu yöntemler: Yeraltı oyma mezarlar, yeraltı örme mezarlar, yeraltı oyma – örme mezarlar, taş sandık mezarlar, toprak mezarlar, urneler, küp mezarlar, kaya mezarlar (Çevik 2000, 8), ve taş tekneler; yani lahitlerdir (Koch 2001, 1). Kaya mezar odaları kişinin bir sonraki yaşamını devam ettireceği alanlar olarak düşünülmüş ve bir konuta benzetilmiştir. Kaya işleme sanatı Anadolu'da Hititler döneminde dinsel, fakat genelde politik amaçlı kabartmalarla başlar ve tarihin akışı içinde boyut kazanarak Erken Hıristiyanlık Kapadokya'sında kaya kentlerine dönüşür (Sivas 1999, 201). Kayaya mezar açma geleneği ise ilk olarak M.Ö. 9. yüzyılda Urartular'la başlar (Işık 1989, 17). Olasılıkla Persler'in Anadolu'ya gelişleriyle de M.Ö. 6. yüzyılın 2. yarısından itibaren yaygınlaşır (Kurt ve Boardman 1971, 325). Kuzey Suriye'de yaygın olan (Orthmann 1979,101) yer altına veya yer üstüne taş duvarlarla yapılanların yanı sıra kayalara oyularak da elde edilmiş oda mezarlar Anadolu'nun Güneydoğu kesimini de oldukça çok etkilemiştir (Ersert 1995, 171).

Antik Çağ şehirlerinin önemli bir ögesi de Nekropollerdir. Ölüm sonrası başka yaşam inancı, nekropollerin, özellikle Roma Döneminde yaygınlaşan anıtsal mezar yapılarını da içeren çok çeşitli mezarlarla donatılmasına yol açmıştır ve bunlar ölümlere ait kutsal şehir gibi düşünülmüşlerdir. Nekropoller, hem kapladıkları geniş alanlar, hem de sağlık ve dinsel sebeplerden dolayı genellikle şehir surlarının dışında gelişmişlerdir (Cormack 1997, 140).

Nekropollerde kaya mezarları oldukça yaygındır. Kaya mezarlarını, kaya oyuğu ya da kaya aralığı mezarları (Turani 1993, 67), yerli büyük kaya kitlelerinin tabii oyuk ve aralıkları ile ana kayaya direkt oyularak yapılan mezarlar olarak tanımlayabiliriz (Özgüç 1948, 14). Mezar odası girişleri açısından düz, kuyu biçimli, rampalı ve merdivenli girişler gibi farklılıklar, tek-ikili-çok odalı plan tipleri gösterse de genel yapısı ve kullanımındaki amaç açısından belirli bir bütünlük göstermektedir (Orthmann 1979,101). Anadolu'da yapılan kaya oyulmuş oda mezar türü zenginlik ve gösteriş kaygısı taşıdığından özellikle Roma Çağında çok kullanılmıştır (Mansel 1971, 542-544).

Kale Eteği Nekropolü olarak adlandırılan alan, bugün Şanlıurfa İli merkezinde bulunan ve Urfa kalesi olarak bilinen kalenin surlarının bittiği güney

batı kısmındadır. 2012 yılına kadar bir gece kondu mahallesi olan Nekropol alanı, yol çalışmaları sırasında kaya mezarlarının bulunması ile dikkat çekmiştir. Nekropol alanındaki kaya mezarlarını ortaya çıkarmak için Şanlıurfa Müzesi başkanlığında ve benim bilimsel danışmanlığında 2015 yılında başlatılan kazılar 2017 yılında sona ermiştir. Çalışmalar sonrasında toplamda 72 tane kaya mezarı ortaya çıkarılmıştır. Mezarların tepeden aşağı doğru, üç teras şeklinde, kuzey doğudan güney batı hattı üzerinde, yan yana sıralandıklarını görmekteyiz (Resim 1-2). Bu mezarlardan 44 tanesi az bir tahribat ile günümüze koruna gelmiş, 28 tanesi ise kaya mezarı özelliğini tamamen yitirmiştir. Koruna gelen mezarlardan Dromos merdivenleri tahrip olanlar, M-5, M-8, M-24, M-26, M-27, M-28, M-52, M-56, M-60, girişi tahrip olanlar M-9, M-11, M-16, M-17, M-20, M-21, M-23, M-29, M-32, M-34, M-54, M-56, M-58, M-59, M-65, M-69, bir ya da daha fazla Arcaseliumu tahrip olanlar, M-7, M-8, M-19, M-22, M-23, M-26, M-28, M-41, M-58, M-65, M-74 nolu mezarlardır.

Koruna gelen bu 44 kaya mezarına göre, Kale Eteği Nekropolü kaya mezarlarını, merdivenli veya rampalı Dromoslu tek odalı ve üç Arcaseliumlu kaya mezarları (Resim 3), basit girişli tek odalı ve üç Arcaseliumlu kaya mezarları (Resim 4), geçişli iki odalı ve beş Arcaseliumlu kaya mezarları (Resim 5) ve Loculuslu mezar odalı kaya mezarları (Resim 6) olmak üzere sınıflandırabiliriz.

Dromoslu merdivenli ve rampalı tek odalı kaya mezarları

Yer altına açılan kaya mezarlarına ulaşmak için oluşturulan koridor olan Dromoslar (407) merdivenli ve merdivensiz yapılmıştır. Merdivenli olarak yapılan dromoslarda (M-1, M-5, M-7, M-9, M-16, M-24, M-26, M-27, M-28, M-31, M-32, M-34, M-36, M-37, M-41, M-52, M-56, M-71, M-72) merdiven sayısı beş veya yedi olan tek sayılardan oluşur. Merdivensiz Dromoslar ise (M-4, M-10, M-38, M-53) eğilimli bir rampa şeklinde mezar kapısına ulaşmaktadır. Dromoslu merdivenli mezarların tümünde, merdivenden inildikten sonra son basamakla kapı arasında bir boşluk bulunmaktadır. Bu boşluk kapının açılıp kapanmasına imkan sağlamak için bırakılmıştır. Tüm Dromoslu mezarların kapıları, genelde bir insanın ancak geçebileceği kadar, ortalama 0.60 m. – 0.70 m. civarındadır. Kapı kenarındaki duvar kalınlığı ortalama 0.50 – 0.90 m. arasındadır. Kapılar, ya devrilerek açılıp kapanan Monoblok bir taş levha ya da, sağ veya sol kenara açılmış bir yuva (M-1, M-24, M-27, M-38) içinde dik olarak hareket eden değirmen taşı biçiminde yassı ve silindirik Monoblok bir kapak taşıdır. Kapıdan geçilip, mezar odasına girildiğinde, kapı eşiğine kıyasla oda tabanı yaklaşık olarak 0.40 – 0.60 m. daha derinde yapılmıştır. Odaya inmek için bir adet basamak bırakılmıştır. Mezarların hepsinde giriş kapısının olduğu duvar hariç diğer dört duvarda, ölülerin konduğu üzeri kemerli niş olarak adlandırılan Arcaseliumlar yer almaktadır. Arcaseliumların her iki kenarlarında kalan boşluklar birbirlerine eşittir. Arcaseliumlar genellikle dairesel kemerli biçimler gösterirlerse de, bir örnekte (M-24) beşik çatılı ve sivri kemerlidir. Arcaseliumların tabanı, mezar tabanından yaklaşık 0.90 m – 1.00 m -1.10 m. yüksekliktedir. Arcaseliumların uzunluğu ise

1.80 m. – 2.20 m. arasında, derinliği ise 0.80 m. – 1.10 m. arasında değişmektedir. M-72 ve M-72 nolu mezarların dromosları ortaktır ve merdivenlidir. M-5, M-27 ve M-31 nolu mezarlarda Bothros” denilen bir iskelet ve artık malzeme çukuru bulunmaktadır.

Bu gruba giren mezarlardan sadece M- 1, M-5, M-24, M-31 ve M-38 nolu mezarlar günümüze sağlam olarak koruna gelmiştir. Diğer mezarların ise, ya merdivenleri, ya kapıları ya da Arcaseliumları tahrip olmuştur.

Basit girişli kaya mezarları

Çoğunlukla doğal kayanın basamaklar meydana getirdiği yerlerde, cepheden kapı açılarak oyulan ve dış taraf ile neredeyse hemzemin olan mezarlardır (M-3, M-6, M-19, M-21, M-22, M-23, M- 29, M-63, M-67). Ana kayanın elverişli olmadığı bu mezarların girişleri basit olarak yapılmak zorunda kalmıştır. Mezarların tümü tek odalı ve üç Arcaseliumludur. Bu mezarların kapı girişleri büyük monoblok taşla kapatılmış olmalıdır. Sadece M-6’da girişin solunda kapı taşının yerleştirildiği kapı taşı yeri vardır. M-3’de mezar odası içerisinde solda zeminde kemiklerin bulunduğu bir çukur yer alır.

Geçişli iki odalı mezarlar

Kale eteği nekropolünde sadece iki mezar bu gruba girmektedir. Bu mezarlar (M-8, M-33) Dromosludur. M-8 de altı metrelik bir dromosdan sonra mezar kapısına ulaşılır. Dromos tamamen tahrip edilmiş zeminde derin çukur oluşmuştur. 0.70 m. genişliğinde ve 1.10 m. yüksekliğindeki kapı açıklığı ile öndeki mezar odasına girilir. Ön oda 3.10 x 3.40 m. ölçülerindedir. Sağ ve sol duvarda birer Arcaselium yer alır. Sağdaki Arcaselium tamamen tahrip olmuştur. Bu odanın tavanı tamamen çökmüş durumda üstü açıktır. Ön odadan, sivri kemerli beşik tonozlu bir kapı ile diğer odaya geçilir. Kapı, oldukça kalın bir kenara sahiptir. Bu oda 3.10 x 2.80 m. ölçülerindedir. Üç duvarda da Arcaselium bulunur. Sol ve karşı duvardaki Arcaseliumlar tamamen tahrip olmuştur. Ön oda, kapı ve mezar odası aynı aks üzerine yapılmış ve simetriye çok dikkat edilmiştir. M-33 ise, geniş bir Dromosdan sonra ön mezar odası kapı girişine ulaşılır. Dromosun genişliği mezar odalarının genişliği kadardır. Ön odada sağ ve sol duvarda Arcaselium vardır. Ön odanın kapısı tamamen tahrip olmuştur. Girişte sağda kemik çukuru yer alır. Ön odanın tavanı çöktüğü için üzerin açıktır. Kemerli bir kapı ile ana mezar odasına girilir. Kapı eşiği ön mezar odasının zemininden 0.60 m. yüksekte yapılmıştır. Ana oda 2.80 x 2.80 m. ölçülerinde kare planlıdır.

Loculuslu kaya mezarları

Mezar odasının içinde dikine derin dikdörtgen hücrelere Loculus denmektedir. Bu tip mezarlarda ortak özellik kare ya da dikdörtgen biçimli orta mekanın üç kenarından yanlara, duvarların içine doğru dörtgen kesitli derin hücrelerin (Loculus) açılmış olmasıdır. Kale eteği nekropolünde M-11, M-17, M-20, M-43, M-54, M-59 ve 59-A nolu mezarlar bu grub içerisinde yer alır. M-43 nolu Loculuslu mezar Nekopolün en tepe noktasında yer alır ve yakınında kaya mezarı yoktur. Yedi basamaklı Dromosdan sonra mezar kapısına ulaşılır. Son basamak ile mezar kapısı arasında 2.20 m. düz bir alan yer alır. Kapı genişliği 0.80

m. derinliği 0.65 m. ve yüksekliği 2.80 m. dir. İki basamakla mezar odası girilir. İlk basamak mezar odasının dört yanını dolaşmaktadır. Mezar odası, 4.50 x 4.50 m. ölçülerinde kara planlıdır. Yüksekliği ise, 3.90 m. dir. Giriş kapısının hemen sağında ve solunda içerde birer Loculus, sağ duvarda dört, sol duvarda dört, karşı duvarda ise köşelerde birer Loculus yer alır. Karşı duvarda tam ortada 2.85 m. uzunlukta, 2.10 m. genişlikte bir oda yer alır. Bu odanın hemen sağında bir oda daha yer alır. Bu oda, 4.30 m. genişliğinde ve 2.20 m. uzunluğundadır. Bütün Loculusların uzunluğu 2.20 m. genişliği 0.70 m. ve yüksekliği de 1.50 m. dir. Her Loculus üzerinde 0.50 m. uzunluğunda, 0.45 m. genişliğinde ve 0.60 m. yüksekliği sahip birer niş bulunmaktadır. M-59 nolu mezar, 2.80 m. uzunluğundaki bir Dromosdan sonra mezar kapısına ulaşılır. Kapı tamamen tahrip edilmiştir. Mezar odası 4.45 m x 2.20 m. ölçülerindedir. Kapı karşısındaki duvarda iki Loculus yer alır. Loculuslar 2.10 m. uzunluğunda, 0.80 m. genişliğinde ve 1.40 m. yüksekliğindedir. M-59 A nolu mezar ise, 3.00 m. uzunluğundaki Dromostan sonra mezar kapısına ulaşılır. Kapı 1.20 m. yüksekliğinde, 0.65 m. genişliğinde ve 0.50 m. derinliğindedir. Mezar odası 2.60 x 2.70 m. ölçülerindedir. Sağ duvarda iki, sol duvarda üç ve karşı duvarda üç tane olmak üzere sekiz Loculus yer alır.

Kaya Mezarları Taban Mozaikleri ve Freskler

30 nolu mezar odası 2.87 x 2.80 m. ölçüsünde ve 2.35 m. yüksekliğindedir. İki Arcaseliumda ıslak sıva üzerine yapılan fresk yer alır. Güney Arcaseliumda, her iki kenarında simetrik olarak kaideli yivli tamburlu, Kompozit Korint başlıklı sütun tasvirleri bulunur. Arcaselium lahitinin dış yüzünde dikdörtgen panoda beyaz zeminde tabula antasa (kitabellik) tutan iki kadın betimi vardır. İçinde sekiz satırlı Yunanca yazıt yer alır. Kuzey Arcaselium lahitinin dış yüzünde de beyaz zeminde içinde dört satırlı Yunanca yazıt bulunan dikdörtgen biçimli tabula antasa tasviri bulunur. Yazıtlardan anlaşıldığına göre bu Fresk, Doksa Aile Kaya Mezarı'nın Fresk'idir (Önal 2017, 122-123).

65 nolu mezarın taban mozaïği. Ölçüleri, 2.85-2.64 x 2.72-2.56 m. dir. Mozaik geometrik desenlidir. Siyah bir bandın çevrelediği kare pano içerisinde beyaz zeminde siyah harflerle üç satır Estrangelo Süryanice yazıt yer alır. Yazıt, yazı biçimi ve şekline göre M.S. 3. yüzyılın 2. Yarısına tarihlendirilmektedir. Yazıttan anlaşıldığına göre bu mozaik, Abdu Ailesi Mozaïği'dir (Önal 2017, 119).

67 nolu mezarın taban mozaïği. Mezar odası 2.62 x 2.92 m, mozaik panosu ise, 1.68 x 1.68 m. ölçüsündedir. Mozaik geometrik desenli ve yazıtlıdır. Düz siyah çizgiyle çerçevelenen dikdörtgen panonun merkezinde etrafında simetrik dört iri iç hacı deseni bulunan bir çelen yer alır. Haçın etrafında Süryanice bir yazıt yer alır. Bu mozaik Hristiyan izlerinin görüldüğü en erken mozaikler biri olması nedeniyle önemlidir (Resim 6).

69 nolu mezar odasının zemininde bir mozaik yer alır. Mezar odası 2.32 x 2.22 m, mozaik panosu da 1.29 x 1.18 m. ölçüsündedir. Siyah bantla çerçevelenen kare panoda, ikisi üstte ikisi altta olmak üzere cepheden dört büst yer alır. Düz siyah çizgiyle çerçevelenen beyaz fondaki ikisi erkek ikisi kadın büstü yer alır. Figürlerin adları sağ yanlarına Estrangelo Süryanice yazıyla yazılmıştır. Panoda üst solda evin

reisi ve mezar sahibi Gadya'nın büstü görülür. Gadya'nın sol yanında eşi Amma vardır. Alt sol çerçevede, Gadya'nın oğlu Aftua'nın büstü, Aftua'nın solunda ise Magdal yer alır. Yazıtlardan anlaşıldığına göre bu mozaik, Gadya Ailesi Mozağı'dır. Mozaik M.S. 3. yüzyılın başlarına tarihlendirilir. (Resim 7)

Değerlendirme ve Sonuç

Kale Eteği Nekropolündeki tüm mezarlar ana kayaya oyularak yapılmıştır. Mezar odasının iç düzenlenmesinde farklılık olsa da mezarların ikisi hariç tümü tek odalıdır. İnançlar doğrultusunda kaya ve kayalıklar, yükseklik, ihtişam ve görkem açısından önemliydiler. Kayanın sağlamlığı ve kalıcı gücünün ölüleri sonsuzluğa götürmede önemli rolü olduğuna inanılırdı. Bu nedenle ölüyü kaya içinde saklamak isteği, mezar odaları yapılması ihtiyacı doğurmuştur. Genellikle eğimli bir yamaçta yer altına oyulmuş ve merdivenle inilen Dromoslara sahip mezarlar yapılmıştır. Bu mezar geleneğine uygun olarak, Şanlıurfa Kale eteğindeki tüm mezarların mezar odası plan olarak giriş, kapı ve iç mekandan oluşmaktadır. Mezar odası, içinde ölüleri saklayan yarı kutsal ve öteki dünya ile ilişkili bir mekan, giriş, insani mezar odasına doğru yönlendiren bir koridor olan Dromos ve kapı ise, her iki dünyayı birbirine bağlayan bir geçittir. Yer altına yapılan bütün kaya mezar odalarında giriş için bir koridora ihtiyaç duyulmuş bunun sonucu olarak da Dromoslar ortaya çıkmıştır. Dromoslar, yer altı mezar odalarının oyulabilmesi için gerekli olan çalışma yerini sağlayan mimari öğeler olarak dikkat çeker. Son Tunç Çağında Batı Anadolu'daki Müskebi Nekropolünde (Özgünel 1987, 535), Gedikli ve Kırıskal Höyükteki yer altı mezarlarında (Orthmann 1979, 101), Burdur / Kibyra'da (Başer 1990, 235) M. Ö. VI. yy'a tarihlenen mezarlarda, Kelenderis (Gilindere – Aydıncık) Nekropolünde (Zoroğlu 1994, 23-45) Dromoslu rampalı- basamaklı yer altı mezar odalarını görmekteyiz. Dromos bitiminde, bu koridoru mezar odasına bağlayan kapılar dikdörtgen planda yapılmıştır. Bu kapılar ya dikdörtgen biçimli Monoblok taş levha ile ya da silindir Monoblok taş ile kapatılmaktadır.

Kapıları düz kapak taşı veya silindirik taşlarla açılıp kapanan tek odalı ve 3-5 Arcaseliumlu oda mezarlarının orijinini, Erken Tunç Çağına kadar uzanan bir geçmişe sahip Kuzey Suriye'de yer alan mezarlarda görmekteyiz. Ölüyü mezar odasına koymanın bir varyasyonu olarak görülen Arcaseliumlar, Dağlık Kilikya'nın genelinde kaya mezarından anıt mezara kadar birçok mezar tipinde oldukça yaygın bir uygulamadır. Arcaselium, Termessos'da (Abbasoğlu 1987, 213), Çayönü Tepesi'nde (Çambel ve Braidwood 1980, 121), Kommagene'nin Besni Nekropolünde (Zeyrek 2007, 811vd, Res. 11), Tuğlu resimli kaya mezarlarında (Önal ve Güllüce 2004, 519vd, plan 1, Res. 1-28) mezar odasında vardır. Kommagene Bölgesi'nin özellikle Zeugma ve bölgenin Fırat boylarına özgü olan Roma etkili Arcaseliumları Kale Eteği Nekropolündeki mezarların hemen hemen hepsinde görmekteyiz (Wagner 1976, 147, Taf. 54). Kale Eteğinde bazı mezarlarda görülen Arcaselium derinliğinin içine yerleştirilen oygu tekneye yapılan gömü geleneğini, Dağlık Kilikya OLba-Diocaesarea Nekropollerinde (Er ve Söğüt 2005, 102) yaygın olarak görmekteyiz. Kemer nişlerin, üzerini kapadığı lahitlerden oluşan Arcaseliumlar, tek mezar odasının yan duvarlarına oyularak yapılmıştır. Yer altına

yapılmış Dromoslu ve tek odalı mezarların yüzey kayasına da oyulduğu görülmektedir. İç düzenleme aynı olmakla birlikte bunların merdiven, Dromos veya doğrudan mezar odasına girişleri vardır. Çok odalı mezarlarda merkezi bir plan anlayışı olup, kapı girişinden itibaren ortada bir hol ve etrafında buraya açılan duvarlarında Arcaseliumlar olan odalar yer almaktadır. Aydın Ballıkaya'da (Atalay 1987, 297) , Eskişehir / Şükranlı Nekropolünde (Tokgöz 1976, 117-142), Eskişehir / Han ilçesinde (Pehlivaner ve Özçatal 1999, 67) çok odalı kaya mezarları görülmektedir. Hatay Reyhanlı'da Geç Roma dönemine birkaç odalı kaya mezarları görülür (Yenisoğacı 1990, 215).

Loculuslu mezarlarda ortak özellik, genelde Dromoslu merdivenli ya da basit girişlerden sonra kare yada dikdörtgen biçimli orta mekanın üç kenarından yanlara, duvar içine doğru dörtgen kesitli derin hücrelerin (Loculus) açılmış olmasıdır. Loculus tavanları, ceset yerleştirme işleminin kolayca yapılabileceği yüksekliktedir. Loculusların uzunluğu 2.10 m. ve 2.20 m. arasında, genişliği 0.70 m. ve 0.80 m. arasında ve yüksekliği de 1.50 m. dir. Ancak M-59 nolu mezarda bu ölçüler daha azdır. Bu da bize M-59 un bir çocuk mezarı olduğunu göstermektedir. Loculusların tabanları düzdür. Loculuslu mezarlar içinde birçok ölünün yattığı mezar odalarıdır. Bu tip kaya mezarlarını Suriye'de özellikle Palmira'da görmekteyiz (Toynbee 1971,229vd, fig. 26-28).

Tarihlendirme

Kaya mezarlarını tarihlendirmek oldukça zordur. Mezar odalarının, birbirini takip eden kültürler tarafından, bir çok kereler kullanılmış olması ve her seferinde de yeni bir amaçla bir öncesinin izlerini yok ederek bazı düzeltmelerin yapılması bu zorluğun en önemli nedenidir. Mimari döşemler ve mezarlar içerisindeki buluntular sayesinde tarihlendirme yapılabilme daha kolaydır. Kale Eteği Nekropolünde iki mezarın tabanında yer alan mozaikler bize tarihlendirmede yardımcı olmaktadır. Mezarın birindeki mozaığın yazıtındaki, yazı biçimi ve şekline göre M.S. 3. yüzyılın 2. yarısına tarihlendirilmektedir. Diğer mezardaki mozaik ise M.S. 3. yüzyılın başlarına tarihlendirilir.

KAYNAKÇA

ABBASOĞLU, H. (1987), "1986 Yılı Termessos Yüzey Araştırmaları" *Arş. ST.*, No. 13, 203-215.

ATALAY, A. (1987), "İzmir ve Aydın Yörelerinde Mağara Araştırmaları" *Arş. ST V-II.*, 290-301.

BAŞER, S. (1990) "1988-1989 Yılları Kibyra Kurtarma Kazıları" *Mz. KK. Sm. I.*, 232-245.

CORCMACK, S. (1997) "Funerary Monuments and Mortuary Practise in Roman Asia Minor" *The Early Roman Empire in the East*, (Ed.) Susan Alcock, Oxbow Monographs, Oxford.

ÇAMBEL, H. ve R. BRAIDWOOD (1980) *Güneydoğu Anadolu Tarih Öncesi Araştırmaları*, İstanbul.

ÇEVİK, N. (2000) *Urartu Kaya Mezarları ve Ölü Gömme Gelenekleri*, T.T.K. Ankara.

ENSERT, K. (1995) *Erken Tunç Çağı Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye Bölgesi Ölü Gömme Gelenekleri Işığında Oylum Höyük Mezarları*, (Hacettepe Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi).

ER, Y. ve B. SÖĞÜT (2005) "Dağlık Kilikya'da Olba-Diocaesarea Nekropollerindeki Kaya Mezarları", *TürkAD* 5, 100-120.

İŞİK, F. (1989) "Batı Uygarlığının Kökeni, Erken Demirçağ Doğu-Batı Kültür ve Sanat İlişkilerinde Anadolu", *Türk AD* 28, 15-28.

KOCH, G. (2001) *Roma İmparatorluk Dönemi Lahitleri*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

KURTZ, D. ve J. BOARDMAN (1971) *Greek Burial Customs*, New York, 1971.

MANSEL, A.M. (1971) "Gemlik Tümülüs Mezarı", *Belleten* XXXVIII, Sayı 150, 540-560.

ORTHMANN, W. (1979) "Burial Customs of the III rd Millenium B.C. in Euphrates Valley" *Le Moyen Euphrate*, Strasbourg.

ÖNAL, M. (2017) *Urfa-Edessa Mozaikleri*, Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, Aycı Promosyon Ltd. Şti., Zonguldak.

ÖNAL, M., H. GÜLLÜCE ve H. TUĞLU (2004) "Resimli Kaya Mezarı" 60. *Yaşında Fahri Işık'a Armağan, Anadolu'da Doğdu*, İstanbul, 2004.

ÖZGÜÇ, T (1948) *Ön Tarihte Anadolu'da Ölü Gömme Adetleri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

ÖZGÜNEL, C. (1987) "Selçuk Arkeoloji Müzesinde Saklanan Bir Myken Pyxis'i ve Düşündürdükleri", *Belleten* LI sa. 200, 530-540.

PEHLİVANER, M. ve M.F. ÖZÇATAL (1994) "Yazılıkaya ve Han'da Kazı ve Temizlik Çalışmaları" 5. *MKKS*. 65-78.

SEEHER, J. (1993), *Tarih Öncesi Çağlarda Ölüm ve Gömü*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul.

SİVAS, T. (1999) *Eskişehir-Afyonkarahisar-Kütahya İl Sınırları İçindeki Phryg Kaya Anıtları*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.

TOKGÖZ, D. (1976) "Şükranlı Nekropol Kazısı-1974", *TAD*, C. XXIII, No:2, 117-142.

TOYNBEE, J.M.C. (1971) *Death and Burial in the Roman World*, Ithaca.

TURANİ, A. (1993) *Sanat Terimleri Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

WAGNER, J. (1976) *Seleukeia am Euphrat/Zeugma*, Wiesbaden.

YENİSOĞACI, H.V. (1990) "Reyhanlı-Esentepe Kaya Mezarları Kutarma Kazısı" *Mz. K.K: Sm. I*, 210-225.

ZEYREK, T.H. (2007) "Besni Nekropollerinden Kaya Mezarları", *Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan*, Hazırlayanlar. M. Alparslan-M.D. Alparslan-H. Peker, İstanbul, 810-826.

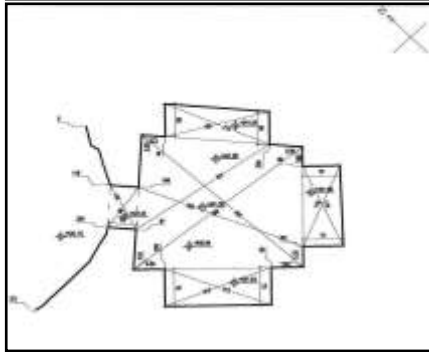
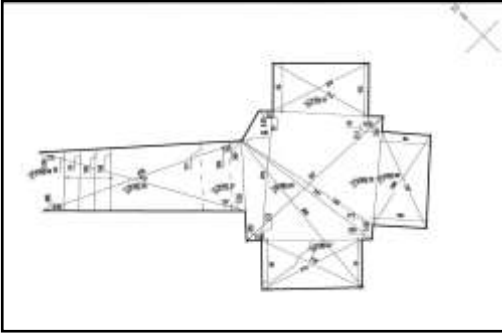
ZOROĞLU, L. (1994) *Kelenderis I*, Ankara.



Resim 1 . Nekropoldeki konumları.
Kaya mezarlarının

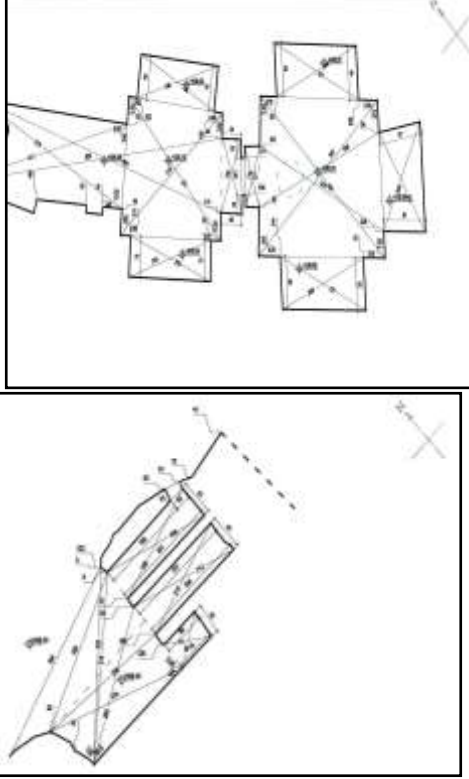


Resim 2. Kale Eteği Nekropolü.



Resim 3. Dromoslu merdivenli, tek odalı ve
3 Arcaseliumlu kaya mezarı planı.

Resim 4. Basit girişli tek odalı ve
3 Arcaseliumlu kaya mezarı planı.



Resim 5. Dromoslu, geçişli iki odalı ve 5 Arcaseliumlu kaya mezarı planı.

Resim 6. Loculuslu kaya mezarı planı.



Resim 7. 67 Nolu Mezar Taban Mozaïği.



Resim 8. 69 nolu Mezar Odası Taban Mozaïği. Gayda Ailesi Mozaïği

YAVUZ SULTAN SELİM DEVRİ ERZİNCAN SANCAĞI KANUNNÂMESİ'NİN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF THE CODES OF ERZİNCAN IN YAVUZ SULTAN SELİM ERA

ОЦЕНКА ЗАКОНОПОЛОЖЕНИЯ САНДЖАКИ ЭРЗИНДЖАН В ЭПОХИ ЯВУЗ СУЛТАН СЕЛИМА

Iasha BEKADZE* Merab BEKADZE**

ÖZ

Osmanlı Devleti'nin coğrafyasında bulunan ve sonradan ayrılmış olan ülkelere bıraktığı en büyük miraslardan biri tahrir defterleridir. Tahrir defterlerinde sancaklar, nahiyeler, şehirler, köyler, mezralar, mahalleler ve çiftliklerin yanı sıra dini, sosyal ve kültürel yapılar hakkında da bilgiler yer almaktadır. Bu tahrir defterlerinin ön kısmında bölgeye ait kanunnameler yer almaktadır.

Makalemizde, Yavuz Sultan Selim Devri'ne ait 1516 "Erzincan Sancağı Kanunnâmesi"nin içerdiği hükümler tespit edilerek açıklığa kavuşturulmuştur. Bu kanunname iki kısımdan oluşmaktadır. Kanunnâmenin birinci kısmı Kanun-ı Osmanî'den, ikinci kısmı Hasan Padişah Kanunu'ndan faydalanılarak tanzim edilmiştir. Birinci kısımda Erzincan Sancağı'nda uygulanan sancak kanununun hükümleri, reayadan alınan vergi kalemleri, onların miktarları ve tahsil edilme zamanları belirtilmiştir. İkinci kısım ise belediye ile ilgili olup halkın pazarda alım satım kurallarına uyması için gereken hükümleri, bâc, tamga ve gümrük vergilerini içermektedir.

Bu incelemede, ayrıca Osmanlı zamanında Erzincan Sancağı'nda kullanılan "âsiyâb", "âşar", "bac", "ağnam", "resim", "harir", "asel", "batman", "maktu" gibi Arapça ve Farsça kelimelerin günümüz Türkçesindeki anlamlarına dikkat edilmiş ve bölgedeki ölçü ve tartı birimlerini tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bâc, Erzincan, Gümrük, Kanunnâme, Sancak, Tamga.

ABSTRACT

Ottoman Tax Registers (Cadastral Record Books) are one of the greatest heritages of Ottoman Empire, which has been left to those states that once belonged to the Ottoman Empire and later became independent states. Tax Registers (Cadastral Record Books) consist of information about Sanjaks, towns, cities, villages, hamlets, neighborhoods, farms, as well as religious, social and cultural

* Bağımsız Araştırmacı, dryasar5@hotmail.com

** KTÜ Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, drmerab5@gmail.com
10.17498-kdeniz.307334

structures. The beginning part of Tax Registers (Cadastral Record Books) is concerned about regional codes.

This article has identified and clarified the provisions of “Erzincan Sancağı Kanunnâmesi” (Codes of Erzincan Sanjak) in 1516 during Yavuz Sultan Selim Era. These codes are composed of two parts. The first part clarifies how to benefit from the codes of the Ottomans, the second part explains the use of the codes of King Hasan. The first part of the article specifies the provisions of the Sanjak’s law that was applied in Erzincan Sanjak, the tax items collected from the public, the amount of taxes and dates of tax collection. The second part is concerned about the municipality and includes the provisions of public market trading rules, taxes and customs.

Furthermore, in this study attention is also paid to the contemporary Turkish meanings of some Arabic and Persian words used in Erzincan Sanjak in Ottoman period, such as “âsiyâb” (mill), “âşar” (tithe), “bâc” (tax), “ağnam” (sheep), “resim” (tax), “harir” (silk), “asel” (honey), “batman” (weight unit, 10 kg), “maktu” (fixed), and also has identified the measurement and weighting units in Ottoman period.

Key Words: Tax, Erzincan, Customs, Codes, Sanjak, Seal

АННОТАЦИЯ

Пространные реестры являются одними из крупнейших наследий для стран, которые были расположены в границах Османской империи и потом стали самостоятельными государствами. В пространных реестрах даны сведения о санджаках, городках, городах, деревнях, хуторах, фермах, а также информация о религиозных, социальных и культурных структурах. Начальная часть пространных реестров содержит региональные законоположения.

Наша статья, разъяснила основные положения «Закона Эрзинджанского санджака», датированного 1516 годом во время правления Явуз Султан Селима. Этот закон состоит из двух частей: В первой части закона использована «Канун-и Османи», а во второй части законы Хасан падишах. В первой части закона, применяемого в Эрзинджане, указаны основные положения закона, виды налогов, собранные от населения, их количество и время взимания налогов. Вторая часть касается муниципалитета и включает в себя положения правил торговли на публичном рынке, налогов и таможенных формальностей.

В этом исследовании также уделено внимание значению следующих арабских и персидских слов “âsiyâb” (водянная мельница), “âşar” (десятина), “bac” (налог с товаров, продаваемых на базарах), “ağnam” (налог с мелького рогатого скота), “resim” (налог), “harir” (шелк), “asel” (налог за мед), “batman” (батман, мера веса от 2,5 до 10 кг), “maktu” (определенный, установленный), которые использовались в Эрзинджане во времена Османского государства. Кроме того, описаны единицы измерения и взвешивания в период Османской империи.

Ключевые слова: Налог, Эрзинджан, таможня, законоположения, санджак, таможенная пломба.

GİRİŞ

Osmanlı araştırmacıları kanunnamelerin yayınlanmasına ve incelenmesine her zaman önem vermiştir. Zira kanunnâmeleri bilmeden ve onları tetkik etmeden Osmanlı tarihini tam bilebilmek mümkün değildir. Ünlü tarihçi İ. Hakkı Uzunçarşılı bu konuda şöyle yazmıştır:

“...kanunnameleri tetkik etmeden önce kendimi Osmanlı tarihine oldukça vakıf bir adam sanırdım. Ancak kanunnamelerle vesikalari tetkik ettikten sonradır ki bu hususta ne kadar sathî malumat sahibi olduğumu anladım ve yine o zaman Roma İmparatorluğundan sonra en çok süren ve üç kıtaya yayılmış olan bu devletin kudretini ve inhitatı esnasında pek çok sadmelere rağmen neden Selçuk, Cengiz ve Timur İmparatorlukları gibi az zamanda parçalanıp dağılmadığını ve köşesinden bucağından koparıldığı halde dimdik ayakta durduğunu ve sonradan yani on dokuzuncu asırdan itibaren de neden süratle sukut ettiğini idrak edebildim; iman ve akide haline gelmiş olan kanunların zayıf zamanlarda bile şöyle böyle tatbik edilebilmesi ve bu kanunların nesilden nesile kudsî bir anane olarak devam etmesi, Türk milletinin kendisini her zaman hakim mevkide görmesi onun en zayıf olan zamanlarında da kendisini-yani İslam camiasını parçalanmaktan kurtarmıştır” (Uzunçarşılı, 1984: 4).

Osmanlı Dönemi’ndeki Erzincan Sancağı ile ilgili kanunlar şunlardır:

1. Yavuz Selim Devri 1516 (922) Tarihli Erzincan Sancağı Kanunnâmesi:

Bu kanunnâme BOA 7 Numaralı defterin 1-2. sayfalarında olup ilk defa İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi profesörlerinden Ord. Prof. Ömer Lûtfi Barkan tarafından 1943 yılında “Erzincan Kanunu” adı altında yayınlanmış (Barkan, 1943) ve 2001 yılında ise onun tıpkıbasımı yapılmıştır (Barkan, 2001: 181-184). Prof. Dr. Ahmed Akgündüz 1991 yılında Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri 11 ciltlik kitabının (Akgündüz, 1990-2016) Yavuz Selim Devri Kanunnâmeleri adındaki 3. cildinde “Erzincan Sancağı Kanunnâmesi” adı altında yayınlamıştır (Akgündüz, 1991: 294-298).

2. Kanuni Devri 1530 (937) Tarihli Kemah-Erzincan Kanunnâmesi:

Kanûnî devrinde iki hukukî düzenleme olduğu bilinmektedir. İlki 937/1530 tarihli Kemah-Erzincan Kanunu’dur. Erzincan burada Kemah’ın kazası olarak gözükmektedir. İkincisi ise yine “937/1530 tarihli Erzincan Evkâf Kanûnu”dur (Akgündüz, 1992: 575). Ömer Lûtfi Barkan’dan farklı olarak Ahmed Akgündüz bu kanuna ait “Defter-i Evkaf-ı Medris ve Mesâcid ve Zevâya-yı Kaza-i Erzincan ki” açıklamalı başlık da vermiş ve kanunun tarihini Barkan’da olduğu gibi 947/1540 değil de 937/1530 olarak göstermiştir (Akgündüz, 1992: 575).

YAVUZ SULTAN SELİM DEVRİ ERZİNCAN SANCAĞI KANUNNÂMESİ

Çaldıran zaferi sonucunda fethedilen Erzincan, 23 Ekim 1514 (4 Ramazan 920) tarihinde Bayburt'la birlikte Bıyıklı Mehmed Bey'e beylerbeylik olarak verilmiş, Canik, Şarkî Karahisar, Trabzon ve Kiği bu beylerbeyliğine bağlanarak Doğu'da Erzincân Eyâleti adında uç eyâleti kurulmuştur (Akgündüz, 1991: 289). Daha sonra bu eyâlet, Erzincan-Bayburt Vilâyeti adı altında değiştirilmiş ve Bayburt, Erzincan, Kemah ve Tercan sancaklarından teşkil olunmuştur. Yavuz Selim zamanında Erzincan, Kemah ve Bayburt'a ait üç kanunnâme ile adı geçen bölgelerin hukuk düzeni sağlanmaktaydı (Akgündüz, 1991: 289). Çalışmamız, Erzincan kanunnâmesinin tahlilinden oluşmaktadır. Bu kanunnâme tek bir nüshadan ibaret olup, 1516-1518 tarihli BOA, TTD, 60, (7), sh. 1-2'de bulunmaktadır (Akgündüz, 1991: 294). Erzincan Sancağı Kanunnâmesi iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım Kanun-ı Osmanî adında olup şer'î ve örfî vergileri, ikinci kısım ise Hasan Padişah Kanunu'ndan ibaret olup bâc, tamga ve gümrük vergilerini içermektedir (Akgündüz, 1991: 294). Bunları ayrı ayrılıkta inceleyelim.

Birinci Kısım: Mahsûlat-ı Kurâ Ber-Muceb-i Kanûn-ı Osmanî

Şer'î ve örfî vergileri içeren Kanûn-ı Osmanî şu konuları ihtiva etmektedir:

A. Kişi Başına Alınan Vergiler ve Miktarları

1. Resmî çift: Bir çiftlik toprağı olanlardan alınmakta olup miktarı 50 Osmanî akçedir (Akgündüz, 1991: 294; Madde 1).

2. Resm-i bennâk: Bu vergi çifti olmayanlardan alınmaktadır. Miktarı 12 akçedir (Akgündüz, 1991: 294; Madde 1). Şehirli Müslüman bennâklardan resm-i bennâk alınmamaktadır (Akgündüz, 1991: 295; Madde 6).

3. Resm-i caba bennâk: Babalarından ayrı olan mücerredlerden alınan vergidir. Miktarı 6 akça (Akgündüz, 1991: 294; Madde 1).

4. İспенç resmî: Gayrimüslimlerden alınmakta olup Müslümanlardan alınan çift resminin karşılığıdır (Çağatay, 1947: 507). Miktarı 25 akçedir (Akgündüz, 1991: 294; Madde 2).

5. Resm-i dönüm: Çifti olmayıp zirâ'atlarındaki zemînlerden alınan vergidir. Miktarı iki dönüme bir akçe-i Osmanî'dir (Akgündüz, 1991: 294; Madde 3).

Yukarıda zikrolunan vergiler gerek Müslim gerekse de gayrimüslimden olsun fark gözetmeksizin Mart ayının evvelidir. Mart ayından önce alınması uygun görülmemiştir (Akgündüz, 1991: 295; Madde 4).

6. Humus: Müslim ve gayrimüslim farkı gözetmeksizin ekinlerinde hums, beşte bir vergi alınmaktadır. Fakat Müslimlerin bağ, bostân ve pamuğundan yedide bir oranında vergi alınmaktaydı (Akgündüz, 1991: 295; Madde 5).

B. Maktu Vergiler

Resm-i Âsiyâb: Değirmen işletmesinden alınan vergidir. Aylık miktarı 5 akçe olup yıllık 60 akçeyi bulmaktadır (Akgündüz, 1991: 295; Madde 9).

C. Hububat Öşürü

Hububattan öşür alınmaktadır. Öşür Arapça bir kelime olup onda bir anlamına gelmektedir. Coğulu “âşâr”dır (Pakalın, 1952: 746). Buğday, 8 akçe, arpa 6, bakla, 10, pamuk men 60, şıra 5 men (Miroğlu, 1990: 192-193).

Behre: Madde 13. Kullanılan su için üründen 1/5 nispetinde alınan bir gelir (Bekadze, 2012: 241).

D. Hayvancılıkla İlgili Vergiler

Âdet-i ağnâm: Erzincan Sancağı Kanunnâmesi'nin 10. maddesinde bu vergiden bahsedilmektedir (Akgündüz, 1991: 295; Madde 10). Bu vergi, adet-i ağnâm adı altında koyun ve keçiden alınmakta olup koyun kuzusuyla bir sayılmaktaydı. Bu husus, “Kanunnâme-i Livâ-i 'Aclûn”da şöyle ifade edilmiştir: “Ve livâ-i mezbûrede iki keçiye bir akçe ve iki koyuna bir akçe alına. Ve kuzı ve oğlak süriye kâbil ola, iki re'se bir akçe alına” (Akgündüz, 1994: 40). Adet-i ağnâm vergisi Nisan ayında alınmaktadır (Akgündüz, 1994: 580). Stratejik önem taşıyan bu vergi önemli gelir kaynaklarından. Koyun ve keçi nüfusunu et, süt, yün ve deri ihtiyaçlarını karşılamaktaydı (Iasha Bekadze, 2015: 126).

Resm-i Yaylak: Madde 11:

Kanunnâmelerde, “yaylak resmi”, resm-i merâ-i”, “otlak resm-i” olarak bilinen bu vergi, dışarıdan gelip miri ve dirlik topraklarında koyun ve diğer hayvanların otlatıldığı için alınan bir vergidir. Bu vergi, konar-göçerlerden resm-i yaylak veya da resm-i otlak adıyla alınmaktaydı. Bu vergi yılda bir defa alınır. Bazı yerlerde sürü başına, bazı yerlerde de koyun başına alınır (Armağan, 1998: 5). Miktarı ise kimi yerlerde 17 akçe, kimi yerlerde ednadan 10 akçe, orta hallıdan 15 akçe, âlâsından ise akçe alındığı görülmektedir. Bazen de Arnavid Sancağı'nda olduğu gibi sürülerin durumuna bakılmadan 20 akçe alınmaktaydı (Taşkın, 2007: 642). Diyarbakir’de bir sürüden bir koyun alındıktan sonra, her haneden bir nügi, yani 200 dirhem alınmaktadır. Mardin ve Erzincan’da ise sürü adedine bakılmaksızın yaylak resmi olarak her haneden birer nügi yağ alınmaktaydı. Bunun da değeri iki yüz dirhem idi. Yaylak resminin alınma zamanı ilk bahardır (Çağatay, 1947: 510). Vergiyi tımar sahibi veya da mültezim topluyordu. Vergi toplanmasında sürü baz alınır ki, bir sürü 300 koyundan ibaretti (Iasha Bekadze, 2015: 126-127).

Ceraim-i Hayvanat: Adet-i deştâni olarak da bilinmektedir (Taşkın, 2007: 643). Başkasının ekinine girerek zarar veren at ve sığırdan davar başına beşer akçe ceza alınır. Zararı hayvan sahibi öder. Ayrıca hayvan sahibine zarar veren her hayvan için beşer değnek vururlardı. Bu husus için her hânedan belirlenmiş ölçüde her hangi bir vergi alınması uygun değildi (Akgündüz, 1991: 295; Madde 13).

Resm-i asel: Madde 8. Arıcılıktan alınan vergiler tahrir defterlerinde asel (bal), nahl (bal arısı), kovan, zenburiye, petek ve kevvâredir (Miroğlu, 1990: 186-187; Bostan, 2002: 520; Ünal, 1989: 123; Ünal, 1999: 113; Akgündüz, 1994: 577-586).

E. Arızî Vergiler

Resm-i arûsiye: Madde 7.

“Resm-i arûsiyye”: Bu vergi evlenen kadınlardan alınmakta olup eyalet kanunnamelerinde tayin edildiği miktarda kocası tarafından ödenmekteydi. Ayrıca bu miktar gelinin kız, dul, Müslüman ve Hıristiyan olmasına göre değişmekte olup kızlar için 60, dullar için 30 akçe idi. Hıristiyan kızları için 40, dulları için ise 15 akçe olarak belirlenmişti (Sertoğlu, 1992: 9-10). Erzincan Sancağı Kanunnâmesi’nde resm-i arûsiyye ile ilgili hükümler şöyle zikrolunmuştu: “Ve *resm-i arûsiyye* kız oğlandan altmış ve dul avretten otuz akçe resm-i arûsiyye alalar; kız oğlan her ne yerde nikâh olur ise olsun, atası ne yerün ra’iyyeti ise anın sipâhisi ala. Ve dul avret her ne yerde nikâh olsa resm-i arûsiyyesi anda alına (Akgündüz, 1991: 295). Bakire kızın gelin vergisi, babası kimin vergi mükellefi idiye ona verilirdi. Dul hanımlar kimin toprağında yaşıyorsa vergisini ona veriyordu. Ama büyük tımar sahipleri, avcı kızları, kale muhafızları ve bekarların gelir vergisi padişaha kaydolunuyordu. Yörük ve yüzdecilerin belirli yerleri olmadığından, babasına tabi olduğundan bakire ile dul aynıdır (İasha Bekadze, 2015: 122).

İkinci Kısım: Bâc ve Tamga Ber-Mûceb-i Hasan Padişah

Osmanlılar, yeni yönetime uyum sağlaması için eski mevcut kanunları bir süre kullanıyorlardı. Uzun Hasana’ya ait bu kanunlar Doğu Anadolu’nun Erzurum, Erzincan, Tercan, Bayburt, Kemah, Urfa, Mardin, Diyarbakir, Mardin, Hani, Tercil, Sincar, Berriyecik, Nusaybin, Siverek, Çermik, Ergani, Çüngüş, Harput, Ebu Tahir, Arabgir, Kığı, Çemişkezek, Dekuk ve Ruha gibi yeni fethedilen memleketlerde (Ahmet Özcan, 2012: 181) fetih öncesine ait kanunlar olup 1518 (924) tarihlerine kadar “Hasan Padişah Kanunları” adı altında kanunlar bazen olduğu gibi bazen de değişikliklerle tetbik edilmekteydi (Barkan, 1941: 92). Bu kanunnâmeler, ağırlıklı olarak mahalli vergiler, bâc, tamga ve bunların alınmasıyla ilgili durumları içermekte olup (Ahmet Özcan, 2012: 174) fetihten sonra bir süre kullanılmış ve daha sonra Osmanlı kanunnâmeleri ile değiştirilmiştir. Buna neden mevcut kanunların halk için ağır gelmesi idi. Bu yüzden ahali bizzat bu kanunların Osmanlı kanunları ile değiştirilmesi isteğinde bulunmuşlardı. 1540 tarihli Erzurum Vilâyeti Kanunnâmesinde bu durum şöyle zikrolunmaktadır:

"Mukaddemâ emri hümâyün üzere Bayburd ve Erzurum sancakları kitâbet olundukta köhne defterde mukayyed olub Hasan padişah kanunu deyü icra olunan kavânîni müte’ameleye kabâil-i reaya ve tavâyifi tüccar ve ehâli-i memâliki mahrûsa mütehammil olmayub Rum kanunu olmasını rica itdikleri pâye-i serîri a’lâya ‘arzolundukta cenahı hüsrevânînin zilâlî ‘adalet ve sâye-i merhamet bahışları zuhur bulub vilâyeti mezbûre halkına dahi Rum kanunnâmesi emrolunub her mucebi emri ‘âlî defteri cedide kaydolunub ol zamandan berü Rum kanunu icra olunub hâlîyâ Erzurum ve Pasin sancakları müceddeden kitâbet olundukta ehâlî-i Erzurum emri ‘âlî-i sadık mucebince icra olunan kanunnâmei mürâd itdikleri ve Pasin sancağı dahi serhad’de olmakla ekser reayası perâkende olub cem’ olub ma’mûr olmak için Rum kanunu lâzım idüğü bilfi’il kitâbet olunan defteri cedid ile ‘atebe-i ‘ulyâya

‘arzolundukda bunlara dahi Rum kanunu ferman olunmağın emri hümayun üzere defteri cedide kaydolunub ‘alel tâfsil tahrir olundu (Barkan, 2001, s. 63).

“Hasan Padişah Kanunları” daha çok Yavuz Selim zamanında kullanılmıştır. Fatih devrinde ise bunlar ya kaldırılmış ya da değiştirilmiştir. Bunu Yavuz Selim ve Kanuni devrindeki Mardin (Akgündüz, 2005: 262-264, 329-333) , Bayburt (Akgündüz, 2005: 265-267, 339-343), Erzincan (Akgündüz, 2005: 267-270, 343-345) kanunnamelerinde görmekteyiz. Fatih devri kanunnamelerinde Hasan Padişah ismi geçmemektedir.

Erzincan’da Ticari Hayat

Osmanlı Devleti’nin coğrafi konumu, ipek ve baharat uluslararası ticaret yollarının Osmanlı topraklarından geçmesi hem ülke içerisinde hem de dış ticarete canlılığa sebep olmuştur. Yabancı ülkeler Osmanlılarla ticarete büyük önem vermiş ve bir çok ahidnâmeler de sağlanmıştır. 15. yüzyılda İtalyalıların Osmanlı topraklarında başlattıkları ticaret XVI. yüzyılda geniş bir boyut almış Fransa, İngiltere ve Hollanda gibi devletlerin ticaretine de etkisini göstermiştir (Acıpinar, 2015: 324). Hollanda, XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti ile iyi ilişkiler kurmuş ve 1612’de ilk ticari imtiyazı elde etmiştir (Acıpinar, 2015: 325). Hollanda Osmanlılarla ticarete hem Osmanlı topraklarında hem de kendi topraklarında çok önem vermiştir. Bu da Osmanlı medeniyetinin, dürüstlüğünün ve ahlakının bir sonucudur. Bu yüzden Türklerle alışveriş yapan kişilere önem verilmekteydi. Şu husus bunun en güzel kanıtıdır: Hollanda ticaret Odası’nda alınacak kararda oylarda eşitlik ortaya çıkıyor. Bu durumda Ticaret Odası Başkanı: “İçinizde Türklerle alışveriş eden var mı?” diye sorduğunda içeridekilerden biri “evet” cevabını veriyor. Başkan onun oyunu iki kabul ederek karara varıyor (Tunger, ty). Bu durum Osmanlı ticaretinin her alanında dürüstlük ve ahlâkın en önemli değerlerden olmasından ileri gelmektedir.

XVI. yüzyılda Erzincan mühim bir ticaret yolu üzerinde bulunduğundan gelip geçen kervanlardan bâc-ı ubur¹ adında vergi alınmaktaydı. Bu vergiler Erzincan için önemli gelir kaynaklarından idi. Trabzon-Erzurum yolunun Erzincan’dan geçmesi bölge ticaretini de önemli şekilde etkilemekteydi. Trabzon-Erzincan, Rum-Erzincan ticaret yolunun önemi Erzincan sancak kanunnamesine de yansımış bulunmaktadır. Erzincan sancak kanunnamesine göre Erzincan’a harir, ketân, kumaş, tûtiye, lök, kurt kulağı, sırhişt, , çividün, ak sakız, kasnı, polad, penbe, hamir ve s. yük kervanları gelmekteydi. Şehirde satılan, şehre getirilen ve transit geçen malların çeşitliği ve onlardan alınan vergiler ve miktarları hakkında en sağlam bilgileri Erzincan’la ilgili 1516-1518 tarihli kanunnamede edinmekteyiz. Yavuz Selim

¹ Bâc-ı Ubûr: Bölgeye giren ve orada satılmayarak transit geçen kervanlardan alınan vergiler için kullanılmaktadır (Ünal, 1989: 152; Öztürk, 2014: 539); Bir memlekete giren, ancak dâhilde sarf olunmayarak diğer bir memlekete götürülen eşyalardan alınan transit resimidir (Akgündüz, 2005: 113).

Devri'ne ait 1516-1518 tarihli kanunnâmede Erzincan'daki ticârî mallarla ilgili vergi sistemi Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (1453-1478) tarafından düzenlenen kanunnamelere dayanmaktadır. Zira bu durum kanunnâmenin başlangıcındaki "... Bâc ve Tamga Ber-Mûceb-i Hasan Padişah" sözlerinden anlaşılmaktadır (Akgündüz, 1991: 294). Gerek Erzincan'a gelip satılan gerekse de transit geçen mallardan "bâc-ı büzürk²" adında gümrük vergisi alınmaktaydı (Akgündüz, 1991: 295). Erzincan'da satılan her çeşit maldan, ketân-kumaştan ve kesilen hayvanlardan "tamga" ve "tamga-i siyâh" adı altında vergi alınmaktaydı (Akgündüz, 2005: 267-269).

1516-1518 tarihli kanunnâmeeye göre Erzincan'da yürürlükte olan belediye vergi kanunlarını şöyle özetleye biliriz:

Harir Yükü İle İlgili Belediye Kanunu

XVI. Yüzyılda Osmanlı Devleti sınırlarının genişlenmesi ve halkın refahının artması beraberinde ipekli dokumalara isteğinin çoğalmasına getirmiştir. Bursa, İstanbul, Edirne ve Amasya kumaşları ülke içerisinde ün kazanmıştı. Yavuz Sultan Selim İran ipeğine ambargo koymuş (1514-1518), Gürcistan ipeğinin ise Sohumu üzerinden gelip ülke pazarlarına yayılmasını serbest tutmuştu (Kıvrım ve Elmacı, 2011: 718). Kanunnâmede ifade edilmese de Gürcistan ipeğinin Trabzon üzerinden Erzincan'a geldiği ihtimali yüksektir. Kanunnâmeeye göre Erzincan pazarına gelen harir³ yükünden on batman hâlis ibrişimi⁴ olanın iki batmanı düşürülüp sekiz batman üzerinden hesaplanarak her batmanından seksen bir karaca akçe bâc alınmaktaydı. Bunun on karaca akçesi *Kemah bâcı*, yetmiş karaca akçesi de *Erzincan bâcı* için öngörülmüştü (Akgündüz, 1991: 295).

Tüccârlardan Alınan Vergiler

1. *Tamga-i Siyah*⁵: Her batmanda dört karaca akçe;
2. *Hakk'ul-kalem*⁶: Her batmandan bir karaca akçe;
3. *Resm-i Kâbızâne*⁷: Her batmandan bir akçe.
4. *Rehdarlık*⁸: Her yükden altı karaca akçe

² Bâc-ı büzürk: Farsça olup "büyük bâc" anlamını ifade eder. Transit olarak bir memleketten geçen veya o

memlekete kalmak üzere gelen mallardan alınan bâc vergisidir (Akgündüz, 2005: 112).

³ Harir: İpek

⁴ İbrişim: Farsça bir kelime olup kalınca bükülmüş ipek iplik ve bu iplikten yapılmış her hangi bir nesne

anlamlarına gelmektedir. Günümüzde ipek anlamında pek fazla kullanılmasa da bu adda birkaç yerleşim

birimleri vardır. Örnek vermek gerekirse; Adana İli Aladağ İlçesi, İçel İli Tarsus İlçesi, Kırşehir İli Kaman

İlçesi merkez bucaklarına bağlı bir yerleşim birimidir⁴. İbrişim günümüzde Gürcü edebi dilinde ibrişim "abreşumi"(სბრეშუმი) şeklinde kullanılmakta olup ipek anlamını ifade etmektedir (Arısoy, 2010: 13); İpek (Öztürk, 2014: 541).

⁵ Tamga-i siyah: Kara damga. Bâc kelimesinin karşılığıdır. Bâc-ı bazar (Pazar bâcı) da denir, s. 113

⁶ Hakk'ul-kalem: Yazıcılık resmi

⁷ Resm-i Kâbızane: Malları teslim alan görevlinin aldığı vergi

Terâkime Taifesinden Alınan Vergiler

Her batmandan elli beş karaca (bunun on akçesi Kemah Bacı, kırk beş akçesi ise Erzincan bâcı). Ayrıca terâkime tayfasından şu vergiler alınmaktaydı:

Tamga-i Siyah: Her batmanda dört karaca akçe;

Hakk'ul-kalem: Her batmandan bir karaca akçe;

Resm-i Kâbızâne: Her batmandan bir akçe.

Rehdarlık: Her yükden altı karaca akçe

Terakime taifesi Urumdan akmişe⁹ (kumaş) getirirse batmanda;

a) Bâc-ı büzürk- sekiz karaca akçe,

b) Tamga-i siyah- dört karaca akçe,

c) Hak'ul 'kalem- bir karaca akçe,

d) Kâbızâne- bir karaca akçe alınmaktadır.

Esir Taifesinden Alınan Vergiler

Ubur eden, yani geçip giden esirlerin her neferinden Yüz elli akçe, satılan her esirden yüz elli karaca akçe bâc alınır (Akgündüz, 1991: 296).

Kanunnâmedeki gümrüğe tabi diğer vergiler şöyledir:

1. Erzincan kanunnamesine göre, *harîr –baft ketân ve kumaş yükünün her batmandan 160 karaca tamga-i siyah alınır*. Bunun uburları –bâc-ı büzürktür. Şehirde bey olursa tamga-i siyahıye alınır. Görüldüğü gibi şehirden transit geçen harir yükü iki defa; *tamga-i siyah* ve *bâc-ı büzürk* olarak vergilendirilmektedir (Akgündüz, 1991: 296; Madde 18).

2. Tutiye yükünden: Üç yüz karaca akçe;

3. Horasanî yükünden: Yüz elli karaca akçe;

4. Lök¹⁰ yükünden: Alı yüz karaca akçe;

5. Kurt kulağı¹¹ yükünden: Üç yüz karaca akçe;

6. Sîrhişt¹² yükünden: İki yüz karaca akçe;

7. Ubur eden çividin¹³ her kellesinden üç yüz karaca akçe alınır (Akgündüz, 1991: 296).

8. Sakız yükünden: Seksen karaca akçe;

9. Kasnı¹⁴ yükünden: Ubur eden, yani geçip giderse yüz elli karaca akçe;

⁸ Rehdarlık: Transit geçen harir yükünden alınan bâcdan başka altı akçe rehdarlık vergisi alınmaktaydı. Bu

vergi yol emniyeti ve muhafızlığı karşılığında alınmaktadır (Ünal, 1999: 132).

⁹ Akmişe: Kumaş. Yezdi Akmişe: İran kumaşı (Akgündüz, 2005: 258).

¹⁰ Lök: Kızıl boya, boyacılıkta kullanılan madde (Akgündüz, 2005: 187); Miroğlu, Bayburt, 157)

¹¹ Kurt kulağı: Bir başka adı Okbašo-Syngonium olan sarmaşık süs bitkisi.

<http://www.bitkivecicek.com/syngonium-kurt-kulagi-veya-okbasi> (Erişim Tarihi: 20.03.2017).

¹² Sîrhuşt: Horasan'da bir nevi söğüt ağacının yaprakları üzerinde hasıl olan tatlı bir nevi kuderet helvası

¹³ Çivit otundan elde edilen mavi renkli, sarılığını gidermek için çamaşır suyuna karıştırılan toz boya (TDK,

1998: 492)

10. Polad yükünden: Üç yüz karaca akçe;

11. İnciden kırk miskâlden bir miskal;

12. Miskten¹⁵: Kırk miskâlden bir miskâl alınmaktadır.

Miskal'ı, mile ve diğer akmişe satılsa, tamgalanır,

Rum vilâyetinden gelen akmişe, sof, tafta, çukâ, vale'den: Yüzde beş alınır.

Dikilmiş kumaş, kaftan ve işlenmiş ibrişimden vergi alınmaz.

Sof¹⁶ satılsa tamgalayıp avarasından altışar akçe (Akgündüz, 1991: 296;

Madde: 21).

Trabzon'dan gelen ketân şehirde satılsa her topundan on karaca akçe, ketân elbise yükünden ise yüz elli karaca akçe alınır (Akgündüz, 1991: 296; Madde 22).

Rum'dan gelen ve Erzincan'da satılan bakır ma'mûldan, kalaydan, şekerden, sağrıdan¹⁷, gönden, bulgari'den¹⁸, bıçaktan ve diğer hurdavâttan yüzde beş tamga alınır (Akgündüz, 1991: 296; Madde 23).

Sükker yükünden beş yüz karaca akçe, kalay ve sof yükünden üç yüz karaca akçe, sağrı yükünden dört yüz akçe, bulgari yükünden iki yüz karaca akçe, bıçak yükünden ü yüz karaca akçe, bakır yükünden yüz doksan sekiz karaca akçe alınmakta olup bunların doksan akçesi bâc-ı büzürk, seksen dört akçesi tamga-i siyah, on sekiz karaca akçesi Tercan'daki Vartek Kal'anın bâcından ibaret idi (Akgündüz, 1991: 296; Madde 23).

Transit geçen mürdesenk¹⁹ yükünün her birinden her yükte altmış karaca akçe alınır (Akgündüz, 1991: 296; Madde 23).

Erzincan Kavimi:

1. Harir getirirse batmanda iki karaca akçe,

2. Urum kumaşı getirirse batmanda yigirmi beş karaca akçe

¹⁴ Kasrı: Hiltit, tıbbi bir ot

¹⁵ Misk: Erkek ceylanın karın derisi altındaki bezden çıkarılan güzel kokulu madde (Türkçe Sözlük [TDK], 1998: 1570).

¹⁶ Sof: Sûf: Tiftik yününden ve keçi kılından dokunmuş kumaşa denir. En makbulü Ankara sofudur.

¹⁷ Sağrı: Hayvanın sağrı, yani beliyle kuyruğu arasındaki dolgun ve yuvarlakça olan tarafından çıkan kalın

deriye denir (Akgündüz, 2005: 191), kalın deri (Miroğlu, 1975: 159)

¹⁸ Bulgari: Yumuşak deri (Miroğlu, 1975: 157); Volga tarafları halkının giydikleri mest ve lapçın (Miroğlu,

1990: 195).

¹⁹ Mürdesenk: Tabîî kurşun oksidi (Miroğlu, 1990: 195). Tarsuslu Osman Hayri Efendi'nin "Kenzü-sıhhat'ü

Ebdaniye" (1298), İshâk bin Murad'ın "Havasül edviye" (1390), Şerafeddin Sabuncuoğlu'nun "Cerrahiye-i

ilhaniye" (1465) eserlerinde Türk Tıp tarihinde kanser hastalığı karşılığı olan "seretan"dan bahsedilmiş ve

bunun günlük tedavisinde terkinde mürdesenk (kurşun dioksit-PbO), mum ve zencefre (civa sülfür) olan

melhem kullanılması önerilmiştir (Çetin, 2013: 4)

3. Pirinç, sabun, hinnâ bu gibiler satılsa her yüz karaca akçeden beş karaca akçe alınır (Akgündüz, 1991: 297; Madde 24).

Erzincan halkı kendi yaptıkları bezi ve hamiri başka tarafa satmaya götürse her yükten altışar karaca akçe alınmaktadır. Şehre getirdikleri yüklerden ise otuz altışar karaca akçe alınır (Akgündüz, 1991: 297; Madde 28). Bu maddeden de görüldüğü gibi XVI. Yüzyılda ihracata önem verilmekteydi. Nefs-i Erzincan'dan ubur eden *pamuk, bez, hamir yükünün her birinden* otuz altışar karaca akçe alınmaktaydı (Akgündüz, 1991: 297; Madde 27).

At pazarında satılan her bir at ve katır için alandan on sekiz akçe, satandan on iki akçe, himar²⁰ için ise alandan dokuz, satandan altı akçe alınmaktaydı (Akgündüz, 1991: 297; Madde 25).

Kasâb-hânede satılan her koyun için dört karaca akçe, su sığırı için otuz karaca, sığır için on beş karaca akçe alınmaktadır (Akgündüz, 1991: 297; Madde 25).

Kuzey hasılatından yetmiş batman pamuk alınır. Güney tarafın Berâslu mevziindeki cüllâh kuyusundan: şehirdeki her kuyudan altı karaca akçe alınır.

Yiğirmi arşın bezden dört karaca akçe, yiğirmi arşın alacadan²¹ altı karaca akçe alınmaktadır (Akgündüz, 1991: 297; Madde 26).

Yavuz Selim Devri 1516 tarihli Erzincan Sancağı Kanunnâmesi'nde vakıf topraklarında çalışanlardan birisi divanî, diğeri de “malikâne” olmak üzere onda iki nispetinde vergi alınması kaydolunmuştu. “Divânî” tımar sahibine, “mâlikâne” kısmı ise vakfa ait olup mescit ve medreselerin ihtiyaçları için kullanılması öngörülmüştü. Bu kanunnâme öncesi vakıf topraklarında çalışan çiftçilerden onda üç nispetinde vergi alınmış olup ikisi divanî ve biri “malikane” hissesi idi (Akgündüz, 1991: 295; Barkan, 2001: 182).

Sırası gelmişken şu önemli hususu burada vurgulamak istiyorum ki, Sayın Prof. Dr. İsmet Miroğlu haklı bir şekilde Kanunî Devri Kanunnâmesi'ne dayanarak vakıf topraklarından çiftçilerden alınan verginin onda üçten onda ikiye indirilip hafiflediğini yazmaktadır (Miroğlu, 1990: 189). Bu durum Ö.L. Barkan'ın yayınladığı 1540 tarihli “Erzincan Evkafı Kanunu”da (Barkan, 2001: 73) ve A. Akgündüz'ün yayınladığı “937/ 1530 tarihli “ Erzincan Evkaf Kanunu”nda (Akgündüz, 1992: 575) görülmektedir. Fakat biz bu durumun, yani verginin onda üçten onda ikiye indirilip hafiflemesini 1516-1518. yıllardaki Yavuz Selim'in “Erzincan Sancağı Kanunnâmesi görmekteyiz (Akgündüz, 1991: 295; Madde 14).

²⁰ Himar: Arapça bir kelime olup erkek eşek anlamını ifade etmektedir (Parlatır, 2011: 637).

²¹ Alaca: Birkaç renkte iplikten dokunmuş bir cins kumaş (Miroğlu, 1990: 194); Sarı çubuklu pamuklu kumaş

olup pamuklu alaca ve ipekli alaca diye ikiye ayrılır. Tire ve Erzincan alacaları ünlüdür. Eskiden Bursa,

Halep, Manisa ve Kastamonu alacaları meşhur idi. Günümüzde Boldan, Arapkir ve Gaziantep'te eski

örnekler göre dokunmaktadır (Özen, 1981: 300).

Bu durumu açıklığa kavuşturmak amacıyla yazımızda hem Yavuz Selim hem de Kanuni devri kanunnamelerden örnek vermeyi uygun bulmaktayız.

Yavuz Selim'in 1516-1518 tarihli "Erzincan Sancağı Kanunnâmesi"den:

Erzincan hayır kurumları için alınan vergi kanunnâmede şöyle zikrolunmaktadır; Ve vilâyet-i Erzincanın vakfolan kurâsından 'an kadîm onda *üç alına* gelüb ikisi divanî ve malikâne ki, vakf için alınur imiş. Gerü evvel üzere *onda iki divanî* ve *birisi vakf için* kayd olup *divanîsi timar olub* ve vakfiyyesi mesâcid ve medâris melâzimine tayin olub yerli yerine kayd olundu (Akgündüz, 1991: 295).

Kanuni'nin 947 / 1540 tarihli "Erzincan Evkafı Kanunu"ndan:

"Hâliye²² vilâyeti mezbûre müceddeden kitâbet olunub defteri cedid dergâhı mu'allaya 'arzolundukda padişahı 'alempenâh zıllullah hazretlerinin memâliki mahmielerine nizâmî intizam için cânibi reayaya mezidi 'inayet ve vüfûru merhametleri mukarin olub vilâyeti Rum kanunu²³ icra olunması emr olunduğu bâ'isden onda iki alındıktan sonra onda bir dahi alunugelen bida'ı ma'rûfeden olmağın evkaf reayasının üzerinden ref' olunub heman onda iki üzere biri divanî ve biri mâlikâne alınub ve zikrolan maktu' malikânedeki bedel evkafın her birisine mikdarınca ba'zı tamam malikâne ve ba'zı nısıf ve ba'zı sülüsân ve ba'zı sülüs ve ba'zı rubu' ve ba'zı sümün ve bilcümle mümkün oldukça 'alel infirâd ta'yin olunub bâkisi timara ilhak olundu ..." şeklinde zikrolunmaktadır (Barkan, 2001: 73-74).

Burada iki önemli husus dikkatimizi çekmektedir. Birincisi, "Erzincan Evkafı Kanunu"nun Ö.L. Barkan'da 1540, A. Akgündüz'ün "Erzincan Evkafı Kanunu" ise 1530 tarihli olarak yayınlanmasıdır. İkincisi, gerek A. Akgündüz'ün 1530, gerekse de Ö.L. Barkan'ın 1540 tarihli olarak yayınladığı "Erzincan Evkafı Kanunu"nda vakıf arazilerinde çalışan işçilerden onda iki nispetinde vergi alındığının belirtilmesidir. Oysaki A. Akgündüz'ün 1516-1518 tarihlerine ait "Erzincan Sancağı Kanunnâmesi'nin 14. Maddesinde bu husus açıkça belirtilmiştir (Akgündüz, 1991: 295).

Erzincan şehrinde 1516 yıldaki vakıf gelirinin 8.506 akçe olduğu kayıtlardan belli olmaktadır (Miroğlu, 1990: 177). Bu gelirlerin Erzincan'daki mescit ve medrese ihtiyaçları için kullanılmaktaydı.

YAVUZ SULTAN SELİM DEVRİ ERZİNCAN SANCAĞI KANUNNÂMESİ'NDE İSMİ GEÇEN ÖLÇÜ VE TARTI BİRİMLERİ

Yavuz Selim Devri Erzincan Sancağı Kanunnâmesi'nde zikrolunan ölçü ve tartı birimlerini şu şekilde özetleyebiliriz.

Ağırlık Ölçüleri

Batman, hububat için kullanılan bir ölçü birimi olup 2 ile 8 okka arasında değişmektedir, men (Şemseddin Sami, 2011: 203). "Kamus-u Osmanî'de Arapça'dan gelme bir kelime olduğu şöyle zikrolunmaktadır: "Ölçek ismi (man) in

²² Hâliye: Bundan akdem

²³ Buradaki Rum Kanunu ibaresinde Osmanlı kanunu kast edilmektedir.

aslı ölçü mânasına (men) olup lisan-ı Yunaniden mehuz olduğu ve şive-i Arabiye tatbikan elf-i memdude ile telâffuz olunduğu malûmdur. (Bat) kati demek olduğundan bu halde (batman) kati ölçek mânasını ifade eder. Bir (men) yerine ve malına göre sekiz kıyyeden iki kıyyeye kadar olur. Lisan-ı nâs'ta tahrif ile (batman) denilir” (Pakalın, 1946: 174).

Batman genellikle Türkler ve Türklerle ilgili kavimlerde kullanılan ağırlık ölçü birimi olup bölgelerde ve ürünlerde farklı değerler taşıdığı bilinmektedir. Bir batman, Adana'da 4, 848 kg, Antep'te 720 dirhem, Bağdat'ta 6 okka, Basra'da 10, 886 kg; 11,6688 kg, Baybur'ta 12 nügi (her biri 200 dirhem), Bursa'da 15-16 okka, Behsini'de 6 kg, Çemişgezek'te 1800 dirhem, Diyarbakır'da 1580 dirhem, Erivan'da 3,36 kg, Erzincan'da 12 nügi (her biri 160 dirhem), Erzurum'da 12 nügi (her biri 200 dirhem) olarak kullanılmaktaydı (Taşkın, 2005: 15-17).

Arap (Taşkın, 2005: 16) ve Gürcistân (Bekadze, 2015: 115-134) coğrafyalarında batman, *menn* şeklinde ifade ediliyordu. Erzincan'da Hasan Padişah batmanı olup (Akgündüz, 1991: 295) bir batman 12 nügi, her nügi 160 dirhemdir (Akgündüz, 1991: 295).

Dirhem- İslam ağırlık ölçülerinden olup Yunanların Drahomi'ye dayanmaktadır. Bu zaman ve bölgelere göre değişiklik göstermekteydi. W. Hinz'e göre bir dirhem 3,125 gram, Halil İnalçık'a göre ise bu yaklaşık 3,2 gramdır (Taşkın, 2005: 28). Erzincan için Anadolu dirhemi kullanıldığını düşünmekteyiz. Bir “Rumî dirhemi” adlanan Anadolu dirheminin miktarı 3,207 gramdır (Taşkın, 2005: 29).

Keyle Osmanlı Devleti'nde hacim ölçüsü olarak kullanılmaktaydı. Devletin çeşitli yerlerinde farklılık göstermekteydi. Mısır'da 1 keyle yaklaşık 7,5, Halep'te 6,56 litreydi (Hinz, 1990: 49).

Kile- keyl ar.hububat ölçmeye mahsus ölçü, ölçek, kile (Şemseddin Sami, 2011: 942). Kile ar. Ölçek; İstanbul kilesi; yeni kile (Şemseddin Sami, 2011: 942).

Menn- Erzincan coğrafyasında “menn” ağırlık ölçüsü olarak şıra ölçümlerinde kullanılmıştır Halil İnalçık'a göre menn 12 okka, yani 15,388 kg olmak üzere ağır ve 6 okka, yani 7,694 kg olmak üzere hafif olmak üzere ikiye ayrılır (İnalçık, 2003: 248).

Miskal- Yirmi kırat, veya orta büyüklükte yüz arpa ağırlığına verilen isim olup vezince bir dirhem ile bir dirhem yedide üçüne eşittir (Pakalın, 1952: 546). Bir miskal 1,5 dirhem olduğu kabul edilmiş olup Gazan han döneminde Tebriz miskali daha çok kullanılmaktaydı. Bu da 24 kırata yani 4,608 gram idi (Taşkın, 2005: 27; TDK, 1998: 1570). Standart Osmanlı miskalı 1,5 dirhem veya 4,81 g. (İnalçık, 2000: 445).

Nügi: Osmanlı Devleti'nde Anadolu'da kullanılan ağırlık ölçüsüdür. Bölgelere göre farklılık göstermekteydi. Bir nügi Mardin'de (Hinz, 1990: 29) ve Çıldır Eyâleti'nde İki yüz dirhemdir (Akgündüz, 1994: 581). Erzincan'da ise bir nügi yüz altmış dirhem (Akdeniz, 1991: 295) veya 513.120 g. (İnalçık, 2000: 446).

Okka: Kıyye de denmektedir. Şehir ve kasabalara göre değişmekte olup en tanınmış olanı dört yüz dirhem, yani 1,282 gramdır (Pakalın, 1952: 723).

Vuk'iyye: Okka olarak da bilinir. Vukuiyye, her biri 3.207 gramdan 400 dirheme eşit 1.2828 kg. lık bir Osmanlı ağırlık birimidir (Hınz, 1990: 30, 44); İstanbul vukiyyesi 400 dirhem veya da 1, 282945 kg. eşittir (Öztürk, 2014: 361). Erzincan'da tartı ölçüsü olup okka yerine kullanılmaktadır (Akgündüz, 1991: 295).

Yük- Bir yük hayvanının (at, eşek, katır ve deve) taşıdığı miktarı ifade etmektedir (Taşkın, 2005: 119). Bu, İranlılarda deve yükü olarak himl, eşek, at, katır ve sığır yükü ise harvar olarak bilinmektedir (Taşkın, 2005: 119). Erzincan'da ise bunlara özel değişik ad verilmeyip her yükün çeşitlerine göre adlandırılmaktadır. Örnek, tutiye yükü, lök yükü, kurt kulağı yükü, sırhişt yükü gibi (Akgündüz, 1991: 296); Erzincan'da ipek yük 10 batman veya 61.574 kg (İnalçık, 2000: 448).

Alan Ölçüleri

Çiftlik- bir çift öküzle sürülebilecek büyük toprak parçası olup (Taşkın, 2013: 58) “bir köyde hane halkı için olan ve büyüklüğü 60-150 dönüm arasında değişen arazi” dir (Akgündüz, 1994: 581). Ayrıca çiftlik, arazi mahalline ve toprağın yetiştirme kabiliyetine göre değişmek suretiyle, ala yerden 60-80, kıraç yerden 100-150 dönüm içeren alan ölçüsüdür (Akgündüz, 1994: 581). Komşu vilâyetlerden Çıldır, nâm-ı diğer Ahıska'da da çiftlik kelimesi kullanılmıştır. Balkanlarda ise çiftlik karşılığı olarak “baştina” tabiri kullanılmıştır (Taşkın, 2005: 128).

Dönüm-“919 m² alan ölçüsü birimi” (Parlatır, 2011: 362; Yılmaz, 2010: 141). Dönüm Osmanlı'nın her vilayetinde olduğu gibi Ahıska Vilayeti'nde de “geniş adımlarla yürüyen dönümcünün adımı ile 40 x 40= 1600 adım karelik bir yüzölçümünü ifade eder (Taşkın, 2005: 134).

Nazari Ölçüler

Adet: Parça. Deri, kumaş, kereste ve demir gibi ürünlerin sayımında “adet” kullanılmış olup ebat, ölçü ve ağırlıkları ürünün hammaddesine göre farklılık göstermektedir (Öztürk, 2014: 354).

Çift: Farsça cuft, çift kelimelerinden türemiş olup birbirini tamamlayan iki tekten oluşmaktadır.

Dâne: Tek parça anlamına gelip değerli kürk, kuşak, gömlek, pantolon gibi giysiler için kullanılmaktadır

Davar: 1. Koyun ve keçinin ortak adı; 2. Koyun ve keçi sürüsü.

Hâne: Farsça bir kelimedir. Ev halkı; bir bütünü oluşturan bölümlerden her biri (TDK, 1998: 940).

Nefer: Kişi sayı. Osmanlı devletinde hane reislerini sayı nefer olarak kaydolunmuştur.

Kese: Her hangi bir şeyin kese miktarında olanı (TDK, 1998: 1278)

Kelle: Farsça bir kelimedir. 1. Baş, kafa; 2. Bazı peynir cinsleri ve külçe durumundaki şeker gibi şeyler için kullanılır. İri tane (TDK, 1998: 1265).

Top: Kumaş, kağıt vb şeylerin düzenli bir şekilde yığılmış bağı (TDK, 1998: 2233). Yükün çeşidine göre değişmektedir. Örnek İpek , tafta =100 arşun veya 65 m.; İpek vâle= 120 arşun veya 78 m.; kadife= 15 arşun veya 8.45 m. (İnalçık, 2000: 447)

Uzunluk Ölçüleri

Arşın- arşun, arçın, arjin ve alçin şekillerinde kullanılmış olup Arapçası zira ve Farsçası areşn'den gelmektedir (Taşkın, 2005: 141). Bu tabir metrenin resmen kabulüne kadar kullanılmış ölçü aleti olup “zirâ-ı âşari” şeklinde ifade edilmiştir (Pakalın, 1946: 88).

Osmanlı Devletinde başlıca olarak iki tür arşın kullanılmıştır: Çarşı arşını, mimar arşını. Çarşı arşını; çarşı ve pazarlarda kumaş ölçümünde kullanılmakta olup ortalama 68 cm'dir. Mimar arşını ise yapı işlerinde kullanılmakta olup yuvarlak olarak 75.8 cm'dir (Taşkın, 2005: 141-142). Erzincan kanunnâmelerinde arşın ile ilgili her hangi bir açıklama bulunmamaktadır.

ERZİNCAN KANUNNÂMESİNDE ADI GEÇEN PARA BİRİMLERİ

“Osmanlı timar düzeninde, vergilerin alınmasında, devlet gelir ve giderlerin hesaplanmasında para birimi akçe” olarak kullanılmaktaydı (Arıkan, 1996: 10).

Osmanlı Devleti, fethettikleri yerlerde mahallî paralardan olan “karaca akçe”, “şahruhi”, “tenge”, “tengçe”, “hasanbegi” adlı paraların kullanılmasına müsaide etmiştir. Ayrıca, Bağdat ve Basra'da “lari”, ve “Muhammedi” gümüş paraları, Trablusgarp, Cezair, Yemen'de yerli gümüş paralar, Budin'de “penz”, Mısır'da “müeyyidi” veya “medin”, “pare” geçerli olmuştur (Ruhi Özcan, 2005: 251). Kefe'de geçmiş Kıırım Hanlığı aracılığı ile Altınorda'ya dayanan “Kefevî akçe” yaygın şekilde kullanılıyordu (Öztürk, 2014: 361). Erzincan'da devletin “Osmanî” akçesinden daha fazla bölge para birimi olan “karaca akçe” kullanılmaktaydı. Erzincan'da kullanılan para birimler şunlardır:

Akçe-i Osmani –“Kuruş”tan önceki “vâhid-i kıyasiyi” ifade eden tabir olup 1687 (H. 1099) yılına kadar kullanılmıştır (Pakalın, 1946: 35). Genel olarak gümüş (beyaz) parayı ifade eden para birimidir. İlk defa Selçuklular tarafından kullanılmıştır. Osmanlılarda 1341 yılında Alaeddin Paşa tarafından Orhan Bey namına ilk gümüş Osmanlı parası, beyaz sikke anlamında “Akçe-i Osmani” adıyla bastırılmıştır. İlk basılan akçe altı kırat ağırlığında idi. Sonraki yıllarda aynı ağırlığı koruyamamıştır

Karaca Akçe: Üç karaca akçe bir Osmanîdir (Akgündüz, 1991: 295).

Dirhem: Dirhem para birimi olarak önce Araplarda gümüş sikke yerinde daha sonra ise Osmanlılara geçmiştir (Parlatır, 2011: 352). Dirhem, Farsların dirheminden türemiş ve 2,97 gramlık sikke şeklinde kullanılmıştır (Pakalın, 1946: 452-453). Dirhemın İlhanlılar – Abu Sait Hulâku zamanında 744/ 1333 yılında Erzincan'da kullanıldığı bilinmektedir (Resim 1).

Resim 1: İlhanlılar -Abu Sait Hulâku zamanında Erzincan'da kullanılan para dirhem 744/ 1333



Kaynak: Akopyan, 2011

Erzincan kanunnâmesinde rastladığımız para birimleri yalnız Erzincan'da değil geniş coğrafyada ticari faaliyetlerde kullanılmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, Yavuz Selim Devri 1516 (922) tarihli Erzincan Sancağı Kanunnâmesi hükümleri tespit edilmiştir. Buna göre Erzincan Sancağı Kanunnâmesi iki kısımdan oluşmaktadır. Kanûn-ı Osmanî'ye ait birinci kısmı "Mahsûlat-ı Kurâ Ber Müceb-i Kanûn-ı Osmanî" adlanmakta olup şer'i ve örf'i vergileri, ikinci kısmı ise "Tafsîl-i Tamgay-ı Siyah ve Bâc-ı Büzürk Der Erzincan Ber Mûcib-i Hasan Padişah" adlanmakta olup bâc, tamga ve gümrük vergilerini içermektedir. Kanunnâmenin Kan'un-ı Osmanî'ye ait ilk kısmında kişi başına alınan vergi ve miktarları, maktu, hayvancılıkla ilgili ve arızı vergiler ve hububat öşrü açıklığa kavuşturulmuştur.

Erzincan'ın önemli ticaret yolları üzerinde bulunması onun ticari faaliyetinin yükselmesine sebep olmuştur. Erzincan Sancak Kanunnâmesi'nin Hasan Padişah kanûnları etkisinde düzenlenen ikinci kısmında bâc, tamga ve çeşitli ürünlerin gümrük vergileri şehirde olan yüksek ticarî faaliyetlerin kanıtıdır. Makalemizde tüm bunlar detaylı olarak incelenmiştir. Ayrıca XVI. Yüzyılda Erzincan'da ticarî hayat da çalışmamızda yer almaktadır.

Bu çalışmada, Erzincan Kanunnâmesi'nde ismi geçen ölçü, tartı ve sancak genelinde kullanılan para birimleri hakkında da bilgiler verilmiştir

KAYNAKÇA

ACIPINAR, Mikail (2015). Ahidnâmeler Çerçevesinde Karadeniz'de Ticaret ve Yabancı Tüccarların Durumu (XV-XVII. Yüzyıllar). *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi (OÜSBAD)*, Temmuz 2015, ss. 319- 336

AKGÜNDÜZ, Ahmed (1990-1996). "**Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**". İstanbul: OSAV, Fey Vakfı

AKGÜNDÜZ, Ahmed (1991). **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**. 3. Kitap. Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri, Dördüncü Bölüm, Erzincan Eyâleti Kanunnâmeleri, Erzincan Sancağı Kanunnâmesi. İstanbul, Fey Vakfı.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (1992). **Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri**, 5. Kitap. Kanunî Devrî Kanunnâmeleri. II. Kısım Eyâlet Kanunnâmeleri (I). Yedinci Bölüm, Erzurum Eyâleti Kanunnâmeleri, İstanbul, Fey Vakfı Yayınları.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (1994), **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**. 7//I. Kitap. Kanunî Devri Kanunnâmeleri (IV), 7//II. Kitap. II. Selim Devri Kanunnâmeleri. Altıncı Bölüm. Gürcistan Eyâleti Kanunnâmeleri, Kanunâme-i Vilâyet-i Gürcistan. İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları.

AKGÜNDÜZ, Ahmed (2005). **Osmanlı Devletinde Belediye Teşkilâtı ve Belediye Kanunları**. İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

AKOPYAN A. V. (2011). Rossiya. “O monetnikh nakhodkakh v Zakavkazye i na Severnom Kavkaze v 2007-2009 gg. Mejdunarodnaya nauçnaya konferensiya “Arkeologiya, Etnologiya, Folloristika Kavkaza”. Sbornik kratkikh soderjaniy dokladov, Tbilisi-Gori-Batumi, 27-30 sentyabrya 2010 goda. İzdatelstvo “Meridiani”, Tbilisi.

ARIKAN, Zeki (1996). “Tahrir Defterlerinde Geçen Deyimler”, **Osmanlı Araştırmaları-The Journal of Ottoman Studies**, XVI, ss. 1-13.

ARISOY, İbrahim (2010). **Gürcüce-Türkçe Sözlük**. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları

ARMAĞAN, Abdüllatif (1998). “XVI. Yüzyılda Teke Sancağı’ndaki Konar-Göçerlerin Demografik Durumu Üzerine Bir Araştırma”. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü **Tarih Araştırmaları Dergisi (Cumhuriyetin 75. Yılına Armağan)**. Cilt: XIX, Sayı: 30. Ankara. ss. 1- 35

BARCAN, Ömer Lutfi (1941). “Osmanlı Devrinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan Bey’e Ait Kanunlar”. **Tarih Vesikaları**, c. I-II. ss. 91-106.

BARCAN, Ömer Lutfi (1943). **XV ve XVI ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları**. Birinci Cilt, Kanunlar, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Neşriyatı.

BARCAN, Ömer Lutfi (2001). **XV ve XVI ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonomini Hukukî ve Malî Esasları**. Birinci Cilt. Kanunlar (Tıpkıbasım). Yayına Hazırlayan Hüseyin Özdeğer. İstanbul, İstanbul Üniversitesi Rektörlük Yayın No: 4302.

BEKADZE, Iasha (2015). Gürcistân Vilâyeti Kanunnâmeleri’nin Değerlendirilmesi, Karadeniz- Black Sea – Чepное Море, Üç ayda Bir Yayınlanan **Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi**, Yaz 2015, Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Dergisi, Yıl 6, Sayı 26, s. 115-134. Ardahan / Türkiye.

BEKADZE, Shota (2012). 1595 Tarihli “Defter-i Mufassal Vilâyet-i Gürcistan” Tahrir Defterine Göre Azğur Nahiyesi”, ss. 225-244. **Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi**. 29 Haziran- 1 Temmuz 2012. Konya.

BOSTAN, M. Hanefi (2002). **XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağı’nda Sosyal ve İktisadî Hayat**. Ankara, TTK.

ÇAĞATAY, Neşet (1947). “Osmanlı İmparatorluğu’nda Reayadan Alınan Vergi ve Resimler”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi (AÜDTCFD)**, Cilt V, Sa. 5. ss. 483- 511.

ÇETİN Abdullah (2013). **Kanser Tedavisinde Yeni Yaklaşımlar**. T.C. Erciyes Üniversitesi Eczacılık Fakültesi Farmasötik Kimya Anabilim Dalı Bitirme Ödevi, Mayıs 2013 Kayseri

ESİNER-ÖZEN Mine (1981). “Türkçe’de Kumaş Adları”, **İÜEF Tarih Dergisi**, Sayı 33. s. 291-340. İstanbul.

HINZ, Walter (1990). **İslâm’da Ölçü Sistemleri**, Çeviren: Acar Sevim. İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi.

İNALCIK, Halil (2000). **Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi**. Cilt 1. 1300-1600. Çev. Halil Berktaş. İstanbul, Eren Yayıncılık

İNALCIK, Halil (2003). **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ 1300-1600**, Çeviren Ruşen Sezer, İstanbul, YKY.

KIVRIM, İ. ve ELMACI, S. (2011). “Osmanlı Döneminde Amasya’da İpekçilik”. **Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 6/4 Fall 2011, p. 715-728, Turkey.

MİROĞLU, İsmet (1975). **XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı**. İstanbul, Anadolu Yakası Bayburt Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yayınları

MİROĞLU, İsmet (1990). **Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)**. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

ÖZCAN, Ahmet (2012). Uzun Hasan Kanunları ve Osmanlı Dönemine Yansımaları. **Ankara Üniversitesi, Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi OTAM**, Sayı 29 / Bahar 2011, ss. 173-192.

ÖZCAN, Ruhi (2005). “Osmanlı Devleti’nde XVII. Yüzyılda Yapılan Sikke Tashihleri”, **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Sayı:17-Bahar, ss. 237-266.

ÖZTÜRK, Yücel (2014). **Osmanlı Hakimiyetinde Kefe (1475-1600)**, 2. Basım, Ankara, Bilge Kültür Sanat

PAKALIN, Mehmet Zeki (1946). **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**. I. İstanbul, Millî Eğitim Basımevi.

PAKALIN, Mehmet Zeki (1952). **Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, II. XIII. Fasikül. İstanbul, MEB.

PARLATIR, İsmail (2011). **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**. 4. Baskı. Ankara, Yargı Yayınları.

SERTOĞLU, Midhat (1992). **Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları

SYNGONIUM (KURT KULAĞI VEYA OKBAŞI). <http://www.bitkivecicek.com/syngonium-kurt-kulagi-veya-okbasi>. Erişim Tarihi: 20 Mart 2017.

ŞEMSEDDİN SAMİ (2011). **Kamus-i Türki (Latin Harfleriyle)**. 1. Baskı, İstanbul, İdeal Kültür Yayınları.

TAŞKIN, Ünal (2005). **Osmanlı Devleti’nde Kullanılan Ölçü ve Tartı Birimleri**. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Elazığ

TAŞKIN, Ünal (2007). “1540 (H.947) Tarihli Kanunnamelere Göre Musul, Amid ve Erzurum Sancaklarında Ziraî Gelirlerin Mukayeseli Tahlili”, **Turkish Studies** International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 2/2 Spring, S. 2, www.turkishstudies.net (Ed. Prof. Dr. Gürer Gülsevin- Dr. Mehmet Dursun Erdem), ss. 632-653.

TAŞKIN, Ünal (2013). Rüsûm-i Örfiye, **Tarih Okulu**, Sayı XIV, ss. 55-73.

TDK, (1998). **Türkçe Sözlük**, 1-2, 9. B., Ankara, TDK Yayınları.

TUNGER, Işık (TY). **Osmanlı'da Esnaf ve Ticaret**. [Çevrimiçi: http://osmanlikulturunuyasatmadernegi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=174&Itemid=191]. Erişim tarihi: 09.05.16.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı (1984), **Osmanlı Devleti'nde Saray Teşkilatı**, Ankara, TTK.

ÜNAL, Mehmet Ali (1989). **XVI. Yüzyılda Harput Sancağı (1518-1566)**. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi

ÜNAL, Mehmet Ali (1999). **XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı**. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

YILMAZ, Fehmi (2010). **Osmanlı Tarih Sözlüğü**, İstanbul, Gökkuşbu.

EK 1: ERZİNCAN SANCAĞI KANUNNÂMESİ

DEFTER-İ MÜFREDAT VE MAHSÛLÂT-I VİLÂYET-İ ERZİNCAN TAFSİL-İ KANUNNÂME-İ VİLÂYET-İ ERZİNCAN MAHSÛLAT-I KURÂ BER-MÛCEB-İ KANÛN-İ OSMANÎ VE BÂC VE TAMGA BER-MÛCEB-İ HASAN PADİŞAH

1. Evvel vilâyet-i mezkûrda vâk' olan *re'âyâ* ki, müslmanlardururlar, anların kim, çifti olup ve bir çiftlik zemin zirâ'atine kâdir ola, anların gibiden *resm-i çift* deyü ellişer Osman akçelerin alalar. Ve anların, kim çifti olmaya veya bir hânedeki tekrar *müzevvec* ola, anların gibiden on ikişer akçe *resm-i bennâk* alalar. Ve anlar kim, *mücerred* olalar, atalarına hizmet ider olmayub alâ hidetin kendü öz kârlarında olalar onlardan altışar akçe *resm-i caba bennâk* alalar.

2. Ve *kefere* taifesinden bu zikrolunan rüsüm alınmayub ammâ her haracgüzâr nefer başına yigirmi beşer akçe *ispenç* alalar.

3. Ve *çifti olmayub bennâk adında* olan Müslümanların birer mikdâr zirâ'atları olsa, zirâ'atlerine göre hesâb edüb her iki dönümüne bir *akçe-i Osmani* alalar.

4. Ve bu zikrolan rüsüm ki, takrir olundı, eğer Müslüman ve ger kefere taifesidir, bunların alınmalarının mevsimi evvel-i bahar evâil-i Marttır, ol vakit alalar. Andan mukaddem almayalar.

5. Ve zirâ'atlerinden eğer Müslüman ve ger keferedir, *hums* üzere alalar, evvel üzere kayd olubdur. Ammâ Müslümanların bağlarından ve penbelerinden ve bostanlarından *yedide bir* alına. Eyle kayd olubdur.

6. Ve *şehir* tâifesinin Müslümanlarından *bennâk resmî* alınmaya, kayd olmayubdur. Ve gallevâtlarından²⁴ ve gayrı her neferi kim vardır, *öşür* üzere alına, öyle mukayyedir.

7. Ve *resm-i arûsiyye* kız oğlandan altmış ve dul avretten otuz akçe resm-i arûsiyye alalar; kız oğlan her ne yerde nikâh olur ise olsun, atası ne yerün ra'iyyeti ise anın sipâhîsi ala. Ve dul avret her ne yerde nikâh olsa resm-i arûsiyyesi anda alına.

8. Ve *resm-i asel* hâsıl olan baldan *öşür* üzere alına.

9. Ve *resm-i âsiyab* her âsiyabdan ayda beşer akçe hesâbı üzere alalar ki, yıllığı altmış akçe olur.

10. Ve *âdet-i ağnâm* her iki koyuna bir akçe alına.

11. Ve *resm-i yaylak* her yaylakçı olan kimesnelerden ki, çihâr-pâsı ola, her hânedan birer *nügi* yağ alalar. *İki yüz dirhem ola*.

12. Ve *cerâim-i hayvanât* için dahi ya at veya sığır ekine girüp ziyânlıkeylese, her davar başına beşer akçe cürmün alalar. Ve ekin sâhibinin ziyânlığın dahi hayvânât sahibinden, ödedeler. Ve her davar başına *siyâset* için sâhibine beşer ağaç dahi uralar. Bu husus için her hânedan maktu' akçe almayalar.

13. Ve *gallevâtun kıymeti* hususu dahi *İstanbul keyli* üzere hesâb olunub ki, yiğirmi vukıyye olur, sekiz akçe buğday kilesi ve altı akçe arpa ve darı kilesi ve beşer akçe şirenin batmanı ve iki akçe meyvanın batmanı hesâb olup hâsıl bağlanubdur. Ammâ *sahib-i tumar* olan hemen aynıyle *behresin* alub dahi kendisi bey'ede, artuk ve eksik ol ıssı ve ziyân kendünündür, re'âyâdan akçesin talep etmeye, kanun değildir.

14. Ve *vilâyet-i Erzincanın vakfolan kurâsından* 'an kadîm *onda üç* alına gelüb ikisi *divanî* ve *malikâne* ki, vakf için alınur imiş. Gerü evvel üzere *onda iki* divanî ve birisi vakf için kayd olup divanîsi timar olup ve vakfiyyesi *mesâcid* ve *medâris* melâzimine tayin olup yerli yerine kayd olundu.

TAFSÎL-İ TAMGAY-I SİYAH VE BÂC-I BÜZÜRK DER ERZİNCAN BER-MÛCİB-İ HASAN PADİŞÂH

1. Hârîr yükü olsa, on *batman* hâlis ibrişimi olanın iki batmanın aşğa varub sekiz batmanın hesâb edüb *bâc alurlar* imiş. *Batman* olan on iki *nügi* imiş ve *her nügi yüz altmış dirhem* olur imiş. Ve her batman bin dokuz yüz yiğirmi dirhem olur imiş. Bu zikr olan *Hasan Padişâh batmanıdır*. Ve harîr yükünün her batmanına seksen bir *karaca akçe bâc alınur imiş*. On karaca akçenin *Kemah bâcı* ve yetmiş karaca akçenin *Erzincan bâcı* ki, üç *karaca akçe* bir Osmanîdir.

2. Ve her batmanda dört karaca akçe *tamgay-i siyahdır* ve her batmanda hakk-ul'kalem bir akçe ve *resm-i kâbızâne* dahi bir karaca akçe alurlar imiş. Bu zikrolanları tüccâr taifesinden alurlar imiş. Ve *rehdârlık* dahi her yükde altı karaca akçe alurlar imiş.

3. Ve *Terâkime* taifesinden her batmandan elli beş karaca alurlar imiş; on akçesi *Kemah bâcı* ve kırk beş akçesi *Erzincan bâcı* ve dört akçesi *tamga-i siyah* ve

²⁴ Gallevat: Hububat

bir karaca akçe *hakk-ul'kalem* ve bir karaca akçe *kâbızâne* ve altı karaca akçe *rehdârlık*.

4. Ve... ketân ve kumaş ki, harir-baft ola, anun gibilerin batmanından yüz altmış karaca akçe *tamga-i siyah* alurlar imiş. Bunların ubûrları *bâc-ı büzürkdür*. Ve şehirde bey' olsa *tamga-i siyahıyye* alurlar imiş.

5. Ve yukarı cânibden gelen *mürdebârın* ki, tûtiye yüküdür, her yükünden üç yüz karaca akçe ve *Horasanî* yükünden yüz elli karaca akçe ve lök yükünden altı yüz karaca akçe ve kurt kulağı yükünden üç yüz karaca akçe ve sîrhışt yükünden iki yüz karaca akçe alınur imiş. Ve çividün her kellesinden üç yüz karaca akçe alınur imiş, ubûr etse. Ve ak sakız yükünden seksen karaca akçe ve kasnı yükünden yüz elli karaca akçe, bunlar dahi ubûrdadır. Ve polâd yükünden üç yüz karaca akçe.

6. Ve *esir taifesinden* her neferden yüz elli *karaca akçe*, bunlar dahi ubûrdadır, bâca taallûktur. Ve esir taifeden satılsa, her neferde yüzelli karaca akçe *bâc* alurlar imiş.

7. İncüden ve miskten kırk miskâlden bir *miskâl* alurlar imiş ve yukarı cânibden gelen miskâlî ve mile gibi ve sâir akmişe şehirde satılsa, tamgalayub ve *Rum vilâyetinden* gelen akmişe her ne olur ise olsun, sof ve tafta ve çukâ ve vâle ve bunlara nisbet ne kim vardır, *yüzde beş* alırlar imiş. Ve dikilmiş kaftandan ve dikilmiş çukadan ve amel almış ibrişimden nesne alınmaz imiş. Ve sof satılsa tamgalayıb avarasından altışar akçe.

8. Ve *Trabzon'dan* gelen ketân şehirde satılsa, her topundan on *karaca akçe* alırlar imiş, her ne tâife alursa alsun. Ve Trabzon'dan ketân elbise yükde yüz elli karaca akçe alırlar imiş.

9. Ve *Rum'dan* gelen bakır ma'mûl olsa ve kalaydan ve şekerden ve sağrıdan ve gönden ve bulgariden ve bıçaktan ve sâir dahi hurdavâtından bu zikr olunan nesnelere *şehr-i Erzincan'da* satılsa, yüzde beş *tamga* alınır imiş. Ve sükker yükünden beş yüz karaca akçe alırlar imiş. Ve kalay ve sof yükünden dahi üç yüz karaca akçe alırlar imiş. Ve sağrı yükünden dört yüz karaca akçe ve bulgari yükünden iki yüz karaca akçe ve bıçak yükünden üç yüz karaca akçe ve bakır yükünden yüz doksan sekiz karaca akçe alırlar imiş. Doksan akçesi *bâc-ı büzürk* ve seksen dört akçesi *tamga-i siyah* ve on sekiz karaca akçesi *Tercan'da Vartek* kal'asının bâcıdır. Ve *mürdesenk* yükü geçip gelse, her yükte altmış karaca akçe alırlar imiş.

10. Ve *Erzincan kaviminden* harîr getürse batmanda iki karaca akçe alırlar imiş. Ve urum kumaşı getürseler, batmanda yigirmi beş karaca akçe alırlar imiş. Ve bu zikr olunan akmişeler kısmından ve *mürdebâr* kısmından pirinç ve sabun ve hinnâ ve bunlar gibi şehirde satılsa, yüz karaca akçeden beş karaca akçe alırlar imiş.

11. Ve eğer at pazarında at satılsa, alandan on sekiz karaca akçe alırlar imiş. Ve satandan on iki karaca akçe alırlar imiş. Ve katır dahi bunun gibidir. Ve himâr bunların nisfidir.

Ve eğer kasâb-hânede koyun satılsa; her koyun başına dört karaca akçe alırlar imiş. Ve eğer su sığırı satılsa, otuz karaca akçe alırlar imiş. Ve eğer sığır satılsa on beş karaca akçe alırlar imiş.

12. Ve kuzey geçede hâsılından yetmiş *batman* penbe alurlar imiş ve güney-geçede mevzi-i *Berâslu*'dan tâ bunda varınca ne kadar mevzi' vâki' bir *cüllâh kuyusından* altışar karaca akçe alırlar imiş. Ve yiğimi arşun bezden dört karaca akçe alurlar imiş. Ve yirmi arşun alacadan altı karaca akçe alırlar imiş.

13. Ve *nefs-i Erzincan*'da eğer penbe yükü ve eğer bez yükü ve eğer hamir yükü geçip gitse otuz altışar karaca akçe alırlar imiş.

14. Ve *şehirlü cema'ati* bezi yapsa ya hamri²⁵ gayri canibe iletse, yükte altışar karaca akçe alurlar imiş. Ve şehre getürse otuz altışar karaca akçe alırlar imiş.

15. Ve *Terâkime tâifesi* Urumdan akmişe getürse, batmanda yiğirmi sekiz karaca akçe *bâc-büzürk* alurlar imiş. Ve dört karaca akçe *tamga-i siyah* alurlar imiş. Ve bir karaca akçe *hakk'ul'kalem* ve bir karaca akçe *kâbızânw* alurlar imiş.

(Ahmed Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukâ Tahlilleri, 3. Kitap, Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri . VI. Bölüm: Erzincan Eyâleti Kanunnâmeleri. Fey Vakfı Yayınları, İstanbul-1991, s. 294-298).

²⁵ Hamr: Şarap (Öztürk, 2014: 541).

ÂKİB VE ŞİİRLERİ

ÂKİB AND HIS POEMS

ПОЭЗИЯ АКИБА

Ahmet İÇLİ*

ÖZ

Yurtiçindeki ve yurtdışındaki kütüphanelerde Osmanlı döneminden kalma birçok yazma eser bulunmaktadır. Arap harfi ile yazılmış bu eserler arasında divanlar, mesneviler, bilimsel eserler ve daha birçok türün yanında mecmualar da bulunmaktadır. Her bir mecmua/eser, potansiyel olarak tarihe ışık tutacak küçük bir ayrıntıyı taşıyabilir. Özellikle de taşrada kalmış ya da büyük şairler arasında yer edinememiş şairlerin diğer kaynaklarda yer almayan şiirlerini, eserlerini ve hayatları hakkında bilgileri ihtiva edebilir.

Çalışmada hakkında tezkirelerde ve diğer biyografik kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmayan Âkib'in, Erzurum Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Yazma Eser Kütüphanesi ASL 568 Mec. 26 numarada kayıtlı mecmuadan hareketle, şiirleri gün yüzüne çıkarılmaktadır.

Âkib'in asıl adı, doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Fakat şairin 17. Yüzyıl şairlerinden Nâîlî ve 17. yüzyıl sonu ile 18. yüzyıl başlarında yaşamış Âgâh'ın gazellerine yazmış olduğu iki tahmisten hareketle en erken 17. yüzyıl şairi olduğu kanaatine varılır. Mecmuada şiirleri bulunan şairlerin büyük oranda 17 ve 18. yüzyıl şairleri olduğu göz önüne alınırsa Âkib'in de en geç 18. yüzyıl şairi olduğu söylenebilir.

Mecmuada şaire ait ilk manzumede (tahmiste) Âkib'in Sükûti-zâdelerden olduğu bilgisi vardır. Bahsi geçen Sükûti'nin o dönemde yaşayan şair Fennî Sükûti veya Kadılık görevlerinde bulunan Ömer Sükûti ya da başka bir Sükûti mi olduğuna dair elimizde net bir bilgi yoktur.

Şairin mahlası “عاقب” = Âkib/Âkib, Arapça bir kelime olan “عقب” kelimesinin ismi faili olup bir diğerinin arkasından gelen anlamındadır. Diğer peygamberlerden sonra gelmesi dolayısıyla Hz. Muhammed'e de sıfat olan kelime, bir görevde asil olan kişinin vekili, daha sonra en yetkili kişi anlamına da gelir.

Âkib'in Nâîlî ve Âgâh gibi şairlere tahmisler yazması ve diğer gazellerindeki üslubundan hareketle Sebki Hindî üslubunu benimseyen bir şair olduğu söylenebilir. Akıcı bir üsluba ve rahat bir söyleyişe sahip şairin elimizde 23 gazeli 2 tahmisi 1 müseddesi 3 rubaisi bulunmaktadır. Bunların yanı sıra

* Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. ahmeticli@ardahan.edu.tr
10.17498/kdeniz.372392

mecmuada Münacat-ı Âkib başlıklı 2 beyitlik bir nazmı ile Müfredât-ı Akib başlıklı 6 beyti daha vardır.

Makalede Âkib hakkında eldeki bilgiler ışığında kısaca bilgi verildikten sonra şairin mecmuada geçen şiirleri günümüz harflerine aktarılacaktır.

Anahtar kelimeler: Âkib, Sükûtî-zâde, Klasik Türk edebiyatı, şiir, mecmua.

Abstract

Many manuscripts written in Turkish with Arabic letters in the Ottoman period can be seen in different libraries of the world as well as in the Turkish libraries for the time being. The classification and presentation of these artifacts/magazines are among our important tasks. Because, each magazine definitely has a small detail that will offer an insight into the history. However, the magazines which contain poems belonging to some poets which we have not come across in biographical works and collections of bibliographies are important sources to shed light on the literature history.

There is no information on biographical sources and collections of bibliographies about Âkib, who is estimated to have lived in the late 17th and early 18th centuries. The only information belonging to the poet's existence is found in a magazine located in the Seyfettin Özege Manuscript Library of Erzurum Atatürk University.

The information that Âkib is one of Sükûtî-zâde family is seen in the first poem "tahmis", the act of adding three verses to the beginning of each couplet of a gazelle, belonging to the poet in the magazine mainly written in the talik calligraphy. There is no clear information as to whether the aforesaid Sükûtî is the poet Fennî Sükûtî who lived at that time, Ömer Sükûtî who was in charge as the Cadi, or another Sükûtî.

The date of birth and death of Âkib is also unknown, for which we do not know what the real name is, either. However, it is concluded that the poet is the poet of 17th century, at the earliest, based on the two tahmisses written in their gazelles by Nâîlî, one of the 17th century poets, and Âgâh, who lived in the late 17th and early 18th centuries. It is seen that the poets who have poetry in the magazine are mostly the 17th and 18th century poets. This gives us the clue that Âkib is an 18th century poet, at the latest.

The poet's pseudonym is "عاقب" = Âkîb/Âkib; it is the present participle of the Arabic word "عقب", which means the one who comes from behind another one. The word, which also became an adjective to Prophet Muhammad (peace be upon him) because he comes after the other prophets, also means the deputy of a person who is actually in charge of a mission and the one who is the next most authoritative person.

Based on the fact that Âkib wrote tahmisses to poets such as Nâîlî and Âgâh and with reference to his style in his other gazelles, it can be said that Âkib is a poet who adopts the Sebki Hindî style. We have 23 gazelles, 2 tahmisses and 1 museddes of the poet who has a fluent style and a relaxed way of saying. In addition to these, there are a few couplets belonging to the poet in the magazine.

In this work, Âkib's poems found in the magazine will be transferred to the letters of our day after briefly giving information about the poet in the light of the available information.

Keywords: Âkib, Sükûti, classical Turkish literature, poetry, magazine.

Резюме

В настоящее время в различных библиотеках Турции и за ее пределами сохранились турецкие рукописи Османского периода на арабской графике. Наша задача заключается в том, чтобы дать больше информации и распределить эти публикации и произведения. Так как каждая публикация несомненно прольет особый свет в истории литературы. Однако антология и биография некоторых поэтов и их поэтических произведений мало известна или неизвестна, поэтому изучение данных источников открыло бы их значимость в истории литературы.

Не сохранились антология и биографические источники Акыба, поэта конца XVII века и начала XVIII века. О существовании поэта упоминается в отделе рукописей библиотеки Сейфеттина Озге Университета им. Ататюрка.

В большей части представлены материалы, написанные в стиле арабского письма (талики), принадлежащие перу поэта, которые содержат информацию об его отце Сюкути оглу. Данные о том, что упомянутый Сюкути является поэтом Фенни Сюкути, или исполняющий обязанности кади Омер Сюкути, или другой какой-либо Сюкути, не имеются.

Также не сохранились данные о настоящем имени поэта, даты жизни и смерти.

Однако в произведениях его современников поэтов Наили и Агаха, живших в XVII- начале XVIII века, наиболее раннее из двух стихотворений поэта датируется XVII столетием. Большая часть публикаций поэта приходится на XVII- начале XVIII вв.. О реальности Акыба свидетельствует то, что последняя публикация его была в XVIII веке.

Арабский псевдоним поэта “عاقب” =Акиб/Акыб, состоящий из одной арабской буквы “عقب”, имеет двойственное значение. Оно было связано с именем посланника пророка Мухаммеда, а позже приобрело смысл «одаренный, гениальный».

Его творчество, как и поэзия двух упомянутых выше поэтов, продолжало традиции Себхи Хинди. В нашем распоряжении имеются 23 газель, 2 стихотворения и одно шестишье мусаддас, написанные размеренным, ровным слогом.

Кроме этого, анализируются несколько других стихотворений. В данном исследовании будут представлены сведения о жизни и творчестве Акыба, а также переводы его произведений на современный турецкий язык.

Ключевые слова: Акыб, Сюкути, классическая турецкая литература, стихотворение, публикация.

Giriş

Klâsik Türk edebiyatı edebî muhitinde yetişmiş şairlerden birisi de Âkib'dir. Tezkirelerde ve diğer biyografik kaynaklarda şairin varlığına ait herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Şair hakkında bilinenler, aşağıda tanıtılacak olan bir mecmuada geçen şiirleri eksenlidir.

Başta edebiyat ve dil olmak üzere, kültür tarihi, siyasî, toplumsal, ahlâkî ve birçok açıdan bilgi barındıran eserlerimiz arasında mecmualar önemli bir yer tutar. Eser, yazar/şair seçkileri ve derleme kitap özelliği gösteren mecmualarda¹ birçok şaire ait yeni manzumelere/şiirlere/eserlere, isimleri bilinip de eserlerine ulaşılmayan şairlere ve edebiyat tarihinde isimleri zikredilmeyen/görülmeven bazı şair/yazar isimlerine de ulaşılabilmektedir. Âkib'in şiirlerine ulaştığımız mecmuanın da birçok yeni bilgiye daha kapı aralayan bir eser olduğu görülmektedir.

Çalışmamızda bahsi geçen mecmua hakkında kısa ve öz bilgiler sunulduktan sonra mecmuadaki bilgiler ışığında Âkib'in tanıtımı ve şiirlerinin yeni yazıya aktarımı yapılacaktır.

Mecmuanın Tanıtımı

Mecmua Erzurum Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Yazma Eser Bölümü ASL 568 Mec. 26 numarada kayıtlıdır. Büyük oranda talik hat ile kaleme alınan mecmuanın kim tarafından yazıldığı net olarak belli değildir. Fakat mecmuanın 50. yaprağında "Tarih-i Züleyha Kerimemüz" başlıklı bir manzumenin mahlas beytindeki "Lebîb" ifadesinden hareketle mecmuanın, ya da en azından bir bölümünün Lebîb tarafından kaleme alındığı söylenebilir.

Mecmuanın hangi tarihte yazıldığı da bilinmemektedir. Birkaç farklı kalem ve yazının kullanıldığı mecmuada değişik dönemlerde yazılan şiir seçkileri de vardır. Daha geç dönemde ve farklı kalemlerle yazılan "Muhammed bin Ahmed bin Muhammed" in doğumuna düşülen tarihten (yk. 40a) anlaşıldığı kadarıyla mecmuanın Hicri 1177 yılının Şevval ayının 12'sinden (Miladî 14 Nisan 1764) önce yazıldığı söylenebilir. Mecmuada "Tarih-i Fatıma" başlıklı yazının (yk. 39b) sonunda yazılan tarih de H. 1163, M.1750 yılını vermektedir.

Mecmuanın tamamı 61 yaprak olup sadece 34 ve 38. yaprakları numaralandırılmıştır. Eserde Fuzûlî, Nâbî ve Hayretî'ye ait manzumeler bulunur. Bunların yanı sıra Cemî, Nebî, Mecnûnî, Âşık Ömer, Gevherî, Deryâ ve Halilî'ye ait şiirler de vardır. Eserin çalışmamız açısından önemi ise, Âkib isimli şairin tespiti ve şiir örneklerini barındırmasıdır.

¹ Mecmuaların tasnifi, içeriği ve önemi ayrıca çeşitli mecmuların tanıtımı gibi konularda bugüne kadar birçok ilmi çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir kısmı kaynakçada gösterilmiştir.

Şair Âkib²

Âkib'in şiiirlerinden hareketle kendisinin en geç 18. yüzyıl şairlerinden birisi olduğu söylenebilir. Elimizdeki mecmuada Âkib'den -mensup olduğu aile ya da babası kastedilerek- "Sükûti-zâde" ifadesiyle söz edilir (yk. 0b). Kayıttaki Sükûti'nin o dönemlerde yaşayan şair Fennî Sükûti mi (Aksoyak 2015), kadılık yapan Ömer Sükûti (Özcan 1989: 38) ya da başka bir Sükûti olduğuna dair elimizde net bir bilgi bulunmamaktadır. Bahsi geçen Sükûti'nin Yûsuf Fennî Sükûti Efendi³ olduğu düşünüldüğünde şairin Mevlevî şairler çevresinde yetiştiği söylenebilir.

Fennî mahlaslı birçok şair bulunmakla birlikte bu yüzyılda yaşadığı düşünülen Yusuf Sükûti Fennî'nin tüm kaynaklarda geçen bir manzumesine ait beytin kendi mecmuasından alındığı belirtilmektedir:

Sadâ-yı ra 'd sanma yâd idüp zulm-i şehîdânı

Dögüp gögsin dem-â-dem nâle-i şeb-gîr ider gerdûn (Asım Tezkiresi s.

132)

Fennî'nin bu şiiirinin diğer beyitlerine de ulaşılmıştır (ASL 558 Mec. 16 yk. 60a). Buna göre manzume 12 beyitten müteşekkil bir gazeldir. Yukarıdaki alıntı ise manzumenin dördüncü beytidir.

Şairin mahlası "عاقب" = **Âkib/Âkib**, Arapça bir kelime olan "عقب" kelimesinin ismi faili olup "bir diğerinin arkasından gelen" anlamına gelmektedir. Diğer peygamberlerden sonra gelmesi dolayısıyla Hz. Muhammed'e de sıfat olan kelime, bir görevde asıl olan kişinin vekili, daha sonra en yetkili kişi anlamına da gelir.

Mahlası **Âkib/Âkib** olan şairin asıl adının yanı sıra doğum ve ölüm tarihleri de bilinmemektedir. Fakat onun Nâîli ve 17. yüzyıl sonu ile 18. yüzyıl başlarında yaşamış Âgâh'ın gazellerine yazmış olduğu iki tahmisten hareketle erken 17. yüzyıl şairi olduğu söylenebilir. Bununla birlikte mecmuada şiiirleri bulunan şairlerin birçoğunun 17 ve 18. yüzyıl şairlerinden olması, Âkib'in de en geç 18. yüzyıl şairi olduğuna dair ipucu vermektedir.

Âkib'in Hint Üslubu'yla şiiirler kaleme alan ve bu tarzda şiiir yazan şairlere yazdığı tahmisler ve diğer gazellerindeki üslubundan hareketle Sebk-i Hindî'yi benimseyen bir şair olduğu söylenebilir.

Akıcı bir üsluba ve rahat bir söyleyişe sahip şairin mecmuda geçen şiiirlerine bakıldığında dil ve ifade açısından iyi bir şair olduğu söylenebilir. İncelediğimiz kadarıyla, şair hakkında edebiyat tarihi mahiyetindeki eserlerde bilgi olmaması onun hakkında değerlendirme yapmamızı güçleştirmektedir. Ancak şiiirlerinden hareketle öz olarak açıklamalarda bulunulabilir. Buna göre şair, diğer

² Şairin mahlası Âkib/Akib şeklinde okunabilir. Fakat metinde/şiiirlerde "Âkib" tercih edilmiştir.

³ Yusuf Fennî Sükûti hakkında geniş bilgi için kaynakçada verilmiş olan biyografik (Tuhfe-i Naili s. 786; Asım Tezkiresi. 132; Safayı Tezkiresi s. 450; Vakayü'l-Fuzala s. 220, 280, 292.; Nuhbetül Asar s. 327; Mevlevî Şairler s.428-429, Semahane-i Edeb gibi) eserlere bakılabilir. Bahsi geçen şairin başka bir Sükûti olabileceği düşünüldüğünde de yine kaynakçada tam künyeleri verilen (Keşfü'z-Zünün C.1. s. 393; Şakayık'un-Numaniye ve Zeyleri C.3, s. 38; Esmâ'ül-Müellifin C1. s. 788, C2. 302 gibi) eserlere bakılabilir.

klasik Türk şairleri gibi, kendi bahtının karalığından ve talihinden şikâyet etmektedir. Bununla birlikte Nedim’i andıran şiirleri de görülmektedir. Şiirlerini Nedim tarzı veya Şûhâne gazel olarak da niteleyebiliriz.

Âkib’in Şiirleri

Şairin elimizde 23 gazeli, 2 tahmisi, 1 müseddesi, 3 rubaisi ile “Münâcât-ı Âkib” başlıklı iki beyitlik bir nazmı ve “Müfredât-ı Âkib/Âkib” başlıklı beşi müfred biri de matla olmak üzere 6 beyti bulunmaktadır.

Mecmuada geçen şiirlerin bazılarında hece vezni kullanmış olabilir. Çünkü hece sayıları eşit olmakla birlikte vezne/kalıba uymayan bazı dizelerine de rastlamaktayız. Ayrıca bazı şiirlerde kalıba uymayan kullanımlar da söz konusudur. Bu gibi durumlar ilgili şiirin geçtiği yerde dipnotlarda belirtilmiştir.

Âkib/Âkib’in mecmuadaki şiirlerinin bazılarında tarafımızdan küçük eklemeler ve kelime yeri değişiklikleri yapılmıştır. Tamir mahiyetindeki bu düzenlemeler dipnotta belirtilmiş olup yapılan eklemeler parantez içinde gösterilmiştir. Ayrıca okumasında zorluk çekilen veya anlamlandırılmayan kısımlar da boş bırakılmıştır. Bu bölümlerin metni ekte verilmiştir.

Yeni yazıya aktarılan şiirler, mecmuadaki sıraya göre verilmiştir. Başlıklarda parantez içinde şiirin geçtiği yaprak da belirtilmiştir.

Tahmis – 1 (Yk. 0b-1a)

Ğazel-i Âgâh Tahmîs-i Sükûtî-zâde

Fe ‘ilâtün Fe ‘ilâtün Fe ‘ilâtün Fe ‘ilün

Çeşm-i cellâdı ne hûnhâr idügin ben bilürem

O hilâl-ebürü sitemkâr idügin ben bilürem

O gözi kıanlı ne mekkâr idügin ben bilürem

Çeşm-i mestûn ne şiyehkâr idügin ben bilürem

Çekmişem derdini bîmâr idügin ben bilürem

Harem-i vuslata girmiş yine âgyâr-ı le’îm

İ’tibâr itme şakın anlara olma teslîm

Dilberânuñ haberin virdi baña bād-ı nesîm

Bir birinden sebak-ı cevri iderler ta’lîm

Hübların cümle cefâkâr idügin ben bilürem

Katı bālâ-rev olan tab‘umı pest eylemişem

Meclis-i meyde nice sâğarı dest eylemişem

O şehi nâz ile ben bâde-perest eylemişem

Ben de çok sâğar-ı peymâne şikest eylemişem

Mest-i nahvet ne dil-âzâr idügin ben bilürem

Şeb-i miñnet-zede aḥvâlini bîmâr añlar

Lezzet-i dilberi hem ‘âşık-ı dîdâr añlar

Dâm-ı ‘aşkuñ sitemüñ şayd-ı cefâkâr añlar

Cevr-i şayyâdı yine murğ-ı giriftâr añlar

O cefâ-cü ne sitemkâr idügin ben bilürem

‘Āķibā şanma ki ‘ömrün senün āzāde giçer
Eylemez nīm-nigeh bülbüle gül sāde giçer
Jāleveş eşk-i terüm gönçeye dil-dāde giçer
Gerçi şebnem gibi her gül-ruħa üftāde giçer
Kime Āgāh giriftār idügin ben bilürem⁴

Tahmis – 2 (Yk. 1a-1b)

Ġazel-i Nā’ilī Tahmīs-i Āķib⁵

Mef’ülü Mefā’ilü Mefā’ilü Fe’ülün
Teşrīfine bilsek o mehün fırsat olur mı
Yoksa reh-i vuşlatda ‘aceb ‘illet olur mı
Ol şüh-ı cihān ile yine ülfet olur mı
Ol mähla yā Rab bu gıce şohbet olur mı
Ol şüh-t⁶ cihān-tābile germiyyet olur mı

Dil şād ola mı himmet-i luţf-ı keremünle
Āyā bize de ruşşat olur mı nazaruñla
Luţfuñ ola mı cām-ı mey-i la’l-i lebünle
Feyz-i eşer-i cāzibe-i mihr-i ruħuñla⁷
Çeşm-i dil ü cān bir nigeh-i hasret olur mı

Zānū-zedeyem varamam ol yāre de bilmem
Ruşsārına bu keşret-i nezzāre de bilmem
Şordum leb-i dildāre didi ara da bilmem
Āyāndur ol ‘illet-i mehpāre de bilmem
Bir nīm-nigehle⁸ hevese ruşşat olur mı

Ölsek o şehi nāzile bir buse de görsek
Luţf itse elinden yine bir kase de görsek
Bir kez felegün devri yine dönse de görsek
Baht-ı şiyehün kārı tamām olsa da görsek
Kām-ı⁹ dil-i nā-kāma da bir himmet olur mı

Beñzer mi bu meclis yine nev-rüz ile ‘iyde
‘Āķib yine dil murğını gel itme peride
Bir özge halāvet görünür muṭrib-i neyde

⁴ Āgāh’ın gazeli için bkz. Şerife Akpınar s. 444

⁵ Naili’nin gazeli için bkz. Halūk İpekten, Naili Divanı, s. 319

⁶ şüh-ı: şem’-i. Naili Divanı, 319

⁷ ruħuñla: ruħuyla. Naili Divanı, s. 319

⁸ nīm nigehle: nīm nigāh-ı. Naili Divanı s. 319

⁹ **Kāmı: kām-ı. Naili Divanı s. 319**

*Yār olmayıcağ Nā`ilīyā meclis-i meyde
Esbāb-ı ıarab bā`iṣ-i cem`iyyet olur mı*

Müseddes (Yk. 2a-2b)

Müseddes-i `Aķıb

*Fe`ilātün Fe`ilātün Fe`ilātün Fe`ilün
Âşık olmaz güle de bülbül-i şeydā böyle
Gülşen içre dağı olmaz gül-i ra`nā böyle
Açma kākül-girihün gelmeye sevdā böyle
Olamaz hüs-nile kimse saña hem-tā böyle
Olmaz olmaz güzelüm şüh-ı dil-ārā böyle
Baña nāz eyle didüm dimedüm ammā böyle*

*Kerem it luṭfile gel itme şaķın cev-r-i dırāz
Şabr ider cev-rüñe ammā açamaz kimse rāz
Âşıka eylese ma`şūk ne kadar nāz u niyāz
Kadrini arturur āhir olur elbet mümtāz
Olmaz olmaz güzelüm şüh-ı dil-ārā böyle
Baña nāz eyle didüm dimedüm ammā böyle*

*Nazaruñ cevher-i yek-tāya da şarrāf olsun
Âşıkuñ kadrini bil sende de inşāf olsun
Kerem it böyle niyāzı koma itlāf olsun
Kīne(y)i def`idegör sīne(y)i ko şāf olsun
Olmaz olmaz güzelüm şüh-ı dil-ārā böyle
Baña nāz eyle didüm dimedüm ammā böyle*

*Yeter ey şüh esīr-i ğam-ı hicrān oldum
Sitem-i cev-r-i elemden kaṭı giryān oldum
Zār-ı miñnetle o ğam-hāneye mihmān oldum
Nazar-ı luṭfla baķ yoksa perīşān oldum
Olmaz olmaz güzelüm şüh-ı dil-ārā böyle
Baña nāz eyle didüm dimedüm ammā böyle*

*Yaķaram sīneme bir dāğ-ı ğam-efrüz şehā
Sönmeye haşre dek āhir vire her demde ziyā
Rüy-ı dil görmese de itmez elinden şekvā
Dil-i `Aķıb sitem-i cev-re neden oldı sezā
Olmaz olmaz güzelüm şüh-ı dil-ārā böyle
Baña nāz eyle didüm dimedüm ammā böyle*

Gazel 1 (Yk. 3a ve 40a)¹⁰

Mef'ülü Mefā'ilüñ Fe'ülün
Çeşmümden o şeb ki hāb gitdi
Şem'-i elemümde tāb gitdi

Gün batı(y)ı varmaduñ vişāle
Germiyet-i āfītāb gitdi

Ref' itdi şabā o zülf-i yāri
Gördüm yüzünü hicāb gitdi

Meclisde o şūh-ı nāzenīnüm
Mest oldu dili harāb gitdi¹¹

Eglendi o şūh-ı şehriyārum
Sūz oldu dili kebāb gitdi

Çok cevr (ü) cefāñı çekdi 'Āķib
Gör degmedi pür-ıztırāb gitdi

Gazel 2 (Yk. 3a)

Mef'ülü Fā'ilātü Mefā'ilü Fā'ilün
Zülf-i 'abīre karşı şabā meşrebümcedür
Şāñı 'Acemde būyı vefā meşrebümcedür

Dünyā-yı dūn pāyına gel olma çehre-sāy
Kimde olursa şab'a ğinā meşrebümcedür

İtmez nigāh o şūh çin-i cebīn ider
Ol rüy-ı ħande ħüsn-i edā meşrebümcedür

Dil ħāke düşdi aşlı nedür āb u tābile
Āteş de olsa bād-ı hevā meşrebümcedür

Yokdur niyāza ruşşatum ol şūħa 'arz idem
'Āķib olursa luţfa sezā meşrebümcedür

¹⁰ Gazel iki farklı sayfada yazılmıştır.

¹¹ Yk. 40a'da 4 ve 5. Beyitlerin yeri değişiktir.

Gazel 3 (Yk. 3b)

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün
 Dil beste olur zülfine tār-ı nıgehümden
 Güyâ olamam bir dağı şermî elemümden

Aksi düşdi āyīne-i çeşmüme yārūñ
 Biz el yuduğ āhır o sirişk-i nazarumdan

Hicrān ğamınuñ cür'asınuñ telhini tağdum
 Gitmez eşeri haşre dek aħır dehenümden

Menhūs olalı aħterümüz cevr-i felekden
 Bī-āb görünür baħr-ı sefid baħt-ı kemümden

'Āķib nice ağlamasun tār-ı şeb içre
 Bir gün mi görür āh-ı siyekār-ı ğamumdan

Gazel 4 (Yk. 3b)

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün
 O deñlü sa'y iderdüm yāre bir dem intisāb olmaz
 Anuñçün aħter-i baħtum qarīn-i māh-tāb olmaz

Ne var ol bāde-i gül-fāma eger ih̄tilāť itsem
 O şūh-ı meh-cebīn ile arada hīç cenāb olmaz

Eger 'uşşāka cevr itmek ezelden resm-āyīndür
 Olur geh rāz u istiġnā velī böyle 'itāb olmaz

Şebüm tār olduğından ziyā virmez o meh-rüyum
 Ğamum bezminde şad meş'al yaķarsam şu'le-tāb olmaz

Şarāb-ı hoş-güvāruñ teşnesinden cān atar 'Āķib
 Yeter bir kerre ey sākī bu deñlü hīç şarāb olmaz

Gazel 5 (Yk. 4a)

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün
 Di-şeb tār içre kaldum yakmadum āhır çerāġından
 Yaķardum sevdüğüm bulsam fetīle penbe dāġından

Bu cismüm dāġımı görseñ o deñlü şu'le-tāb olmuş
 Ziyā virmez baña şimdengerü yaksam o yaġından

Harām olsun içersem bāde-i gül-fāmı bir kerre
 Gel ey sākī biz el çekdük senüñ şimdi ayaġından

İçildi bâde-i ğam pây-ı tevbe hep şikest oldı
Halâş olduĝ yine o şaĥne-i şabruñ yasaĝından

Felek meh-pâresidür hâleveş sen de der-âgüş it
O tıfl-ı nâzenini gel düşürme sen kucaĝından

Esir-i güşe-i miñnetde zâr olduñ yeter ‘**Āķib**
Çıkar sevdâ-yı ‘aşķuñ penbesin sen de kulaĝından

Gazel 6 (Yk. 4a)

Mefâ ‘ilün Mefâ ‘ilün Mefâ ‘ilün Mefâ ‘ilün
Reh-i ‘aşķuñda ĥavfum düşmeye bu ĥâr-ı müjĝānum
Doĝunup pây-ı yâre olmaya rencide sultānum

Revâ mı dest-būsuñ ĥasretiyle eyleyem girye
Efendüm nev-nihâlüm serv-i nâzum hoş-ĥırāmānum

Eger olmaz müyesser dest-būsuñ bâri luĝf eyle
Ķo bir kez yüz sürem tek pāye olsun şāh-ı devrānum

Ķaçan inşāf ider bilmem ya itmez zāhiren bilsem
Yeter ey sevdüğüm cānum efendüm māh-ı tābānum

Anuñ yanında sen bir dest-büsa degmeduñ ‘**Āķib**
Gel inşāf it nice bir ĥan dōke bu çeşm-i giryānum

Gazel 7 (Yk. 4b)

Fâ ‘ilātün Fâ ‘ilātün Fâ ‘ilātün Fâ ‘ilün
Rüz (u) şeb mihr ile māhum eylemişler iĥtilāt
Gün yüzüñle ĥara zülfün eylemezler iĥtilāt

Gerçi tev’em mihr ü mehla dā’imā her rüz u şeb
Bir yere tā gelmeyince ĥanda eyler iĥtilāt

Hālî olmaz mihr ü meh devrinde aślā rüz u şeb
‘Ālemi devr itseler de eylemezler iĥtilāt

Aĥter-i baĥtum o mihr (ü) māha olmaz hiç ĥarīn
Bilsem āyā rüz (u) şeb kimlerle eyler iĥtilāt

Mihr ü meh devrinde ‘**Āķib** bahtuñ ile devletüñ
İtmediler rüz (u) şeb bir yerde anlar ihtilāt

Gazel 8 (Yk. 4b)

Fā ‘ilātün Fā ‘ilātün Fā ‘ilātün Fā ‘ilün

Giydi āteş şabr ile hākisterinden pīrehen

Sen taħammül itmedüñ çıķdı serinden pīrehen

Aldı bād-ı şurtadan Ya ‘ķüb peyām-ı vuşlatı

Virdi büy-ı Yūsufi ol gül terinden pīrehen

Sīnesin çāk eylemiş tā kim olunca āşinā

Aldı yāri ‘āğūşa a ‘dā elinden pīrehen

Dāmenin destine girse naķd-ı cānuñ bezl ider

Şaķlanur mı böyle kızgın müşterīden pīrehen

Öyle nev-resteye ‘**Āķib** hīç olsun mı harīr

Berg-i gülden it ķabāsın yāsemenden pīrehen

Gazel 9 (Yk. 5a)

Mefā ‘ilün Mefā ‘ilün Mefā ‘ilün Mefā ‘ilün

Göñül tūğ-i nigāh-ı çeşm-i yāriden emīn olmuş

Meger kim leşker-i haķ bāğ-ı hüsniinde nişīn olmuş

Dü çeşmüm merdümüdür hāller etrāf-ı rüyında

Mişāl-i dāne-i encümdür ol māha ķarīn olmuş

Giyinmiş pīrehen germ-ābeden çıķmışdur ol māhum

Gül-i nāzük-terin gördüm ser-ā-pā yāsemīn olmuş

Aceb mi çok tarāvet virse reng-i rüya çār-ebrū

İki mihrāba virmiş arķasın gāyet metīn olmuş

Göñül çokdan şitāb eyler ķudūm-ı yāre ey ‘**Āķib**

Uzaķdan gösterür çeşmüm mişāl-i dūr-bīn olmuş

Gazel 10 (Yk. 5a)

Mefā ‘ilün Mefā ‘ilün Mefā ‘ilün Mefā ‘ilün

Hayāl-i gonçe-femdür gūyiyā gülşendedür ‘āşık

Aceb sevdāya düşmiş yok yere efgendedür ‘āşık

Maħalli bulmadı bir ‘arz-ı hāle der-kenār itmeñ

Haķāletden efendüm neylesün şermendedür ‘āşık

O bezm-i 'işret içre sormadın üftâdenüñ hâlin
Aceb mi lâleveş hûn olsa bağrı kıadadır 'âşık

Saklama sevdüğüm güftâre gel nâz ile sen söyle
Esîrümdür ben aldum şimdi cānâ bendedür 'âşık

Senüñ ol ağterin 'Āķib bu şeb māha qarîn olmış
Anuñçün tâli 'üñ cānâ bu gün ferhundedür 'âşık

Gazel 11 (Yk. 5b)

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

Göñül ol lâle-ruđ senden yine dâđ-ı derün olmış
Anuñçün sūziři cānâ derünında füzün olmış

Baňa sevdâ-yı Mecnûndan n'ola virse haber Leylâ
O bir âşüfte şeydâdur āyâ neden cünün olmış

Bakınca rüy-ı âline saňa efsün okur hıřmı
O bir sehhâre zâlimdür dü çeşmi pür-füsün olmış

Göñül ol gül-bün-i nâzı hamîde itmek istersin
Ne mümkindür senüñçün istiķametde sünün olmış

Ķatı bî-rahm ü dil-dâre esîr olmış dil-i 'Āķib
Anuñçün giryeden bî-tâb olup ğâyet zebün olmış

Gazel 12 (Yk. 5b)

Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilâtün Fâ 'ilün

Bilmedüm ol serv-i nâzı kıız mıdur oğlan mıdur
Söyledüñ ol dil-nüvâzı kıız mıdur oğlan mıdur

Müşk midür şalman kâkül mi yâ ğisü mıdur
Eylesün ol keşf-i râzı kıız mıdur oğlan mıdur

Dürr-i mengüşüñ gören ğüşında cānâ Zühredür
Terk ider destinde sâzı kıız mıdur oğlan mıdur

Āřıkı âşüfte eyler kâküli ğisüları
Sarılır destâr-ı nâzı kıız mıdur oğlan mıdur

Sorma ey 'Āķib yeter bilmek ne lâzımdur saňa
Bilmedüñ ol çâre-sâzı kıız mıdur oğlan mıdur

Gazel 13 (Yk. 6a)

Mefā 'lün Mefā 'lün Mefā 'lün Mefā 'lün
 Şehā ol rüy-ı âteşnâkin ile ülfetüm vardur
 Derün-ı sînede külhan gibi germiyyetüm vardur

Yine ol sînemüñ germiyyeti germ-âbe olmuşdur
 Seni âgüşa almak pîrehensüz niyyetüm vardur

Di-şeb ol hâb-ı 'aşk içre der-âgüş eyledüm cānā
 Hevā-yı lezzet ile şubha dek pek 'işretüm vardur

Gazel 14 (Yk. 6a-6b)

Mef'ülü Fā 'ilātü Mef'ülü Fā 'ilün
 Yansun ğamuñla şubha dek her şeb çerâğumuz¹²
 Tā gün yüzüñ görince erür cümle yağumuz

Tāb-ı temüz-ı 'aşkdan ey dil ne ğam bize
 Görsün ki dūd-ı âhdan urulmuş otağumuz

Bir kez düşerse meclisde ger şayd olur rakīb
 Yārüñ hayāl-i zülfi olupdur duzağumuz

Biz zāhidüñ kelāmını ğuş itmez olmuşuz
 Çoğdan şadā-yı 'aşkuña pürdür kulağumuz

Sen dil-firibe gerden-emân tîri çekelüm¹³
 Elden gelürse sākī hemân al ayağumuz

Zāhid gelürse meygedeye dem çekilmesün
 Bir vakt ola ki def' ola sākī yasağumuz

'Āķib şinās-ı lezzet-i 'aşkdan saña ne sūd
 Sevdā-yı ğamla şimdi bizim yok dimāğumuz

Gazel 15 (Yk. 6b)

Mefā 'lün Mefā 'lün Mefā 'lün Mefā 'lün
 O la 'l-i hoş nemek-rîze kızılılık lâleden gelmiş
 Kenār-ı lebde ol yāre eşer tebhâleden gelmiş

¹² Dizede “dek” kelimesi vezni bozmaktadır. Ama “dek her” kelimeleri arasında “h” harfinin hafz edilmesiyle “vasl-ulama” olarak da değerlendirebilmiş olması da söz konusudur.

¹³ Dize şiirin kalıbına uymamaktadır. Fakat “gerden-emân”dan önceki “tîr” kelimesini “gerden-emân”dan sonra okunursa kalıba uyabilir.

Şafağ-gün gibi ruhsarı görünür yâsemen lüle
O meh-rüya tarâvetler bu şeb ol hâkden gelmiş

Domurcuqlar çıkup lu'lu'-şifat ruhsâr-ı âlinde
Meger kim rüy-ı pâkinde o dürler jâleden gelmiş

Anuñ kâlâ-yı vaşlı kıymeti âteş bahâsında
Metâ'ı allı pullu tellidür Bengâleden gelmiş

Virür meclise çok revnağ neşât-ı tâb-ı hüsününden
Yine bu cilveler ol tıfl-ı çâr-deh sâleden gelmiş

Şarılmış câme-i sürha gül-i şeftâlû-reng olmuş
O tıfl-ı nev-rese bu reng-rû âl vâleden gelmiş

Saňa bu za'f-ı tārî olduğun sen bilmedüñ ' **Āķib**
Derün-ı kilik-i kudretlendür ol hep nâleden gelmiş

Gazel 16 (Yk. 7a)

Mef'ûlü Fâ'ilâtü Mef'âilü Fâ'ilün

O eşk-i çeşm-i yâre 'aceb tercümân mısın
Ol hâb-ı râhata pâsbân mısın¹⁴

Çeşmümle düşmen oldı senüñ hâl-i gerdenüñ
Açdurmaz oldı baña gözüm bî-emân mısın

İtdüm fedâ (bu) cānumı ben çeşm-i mestüñe¹⁵
Bu mürde cismüme yine sen tâze cān mısın

Çokdan görünmez oldı âyâ şâh-ı nev-resüm
Mürğ-i hümâ gibi yine gözden nihân mısın

Kalması gözde eşk-i terüm hün-feşân olur
' **Āķib** o hün-ı çeşm ile sen tev'emân mısın

¹⁴ Dize bağlamına/anlamına uygun olarak okunmadığı için boş bırakılmıştır.

¹⁵ Şiirde hece eksikliği vardır. "bu" kelimesinin eklenmesiyle hem anlam hem de kalıp düzelmiş olur.

Gazel 17 (Yk. 7a-7b)¹⁶

Mef'ülü Fā'ilätü Mef'älü Fā'ilün
 Ey nev-res-i yegâne alma ele bî-ḥayālîğî¹⁷
 Ḥoş görme kendüñe zīnhār bî-vefālîğî¹⁸

Ṭutmış Ḥiṣār nāğmesin ol şūḥ Ḥüseynide
 Uşşākuñ āhı evce çıkar rāstdur nevālîğî¹⁹

Sa'y itmede o şurtalara dil şitāb ider
 Ḥoşdur ṭavāf-ı Ka'bede Merve Şafālîğî

Vüs'atde olsa derviş-i dil eylemezdi hîç
 Peşmīne-i ḳabāsına her dem yamalîğî

Ülfet-ḳarīn olmadın ey şeh bizümle sen
 Luṭf eyle kesme bāri göñülden āšnālîğî

Āb-ı revān tāze çemen ḥoş hevā olur
 Şahrā-niṣīne medd-i başardur hevālîğî

Gazel 18 (Yk. 7b)

Fe'ilätün Fe'ilätün Fe'ilätün Fe'ilün
 Bir sitem-kāra göñül bend-i niyāz olmayasın
 Yine bīgānelere maḥrem-i rāz olmayasın

Hele ādāb ile gir bezm-i mey-i 'irfāna
 Şaḳın ey dil yine ārāyiş-i sāz olmayasın

Olma ey dil mey-i gül-fāma heveskār olma
 Olmam olmam dir iken bir dāḥı bāz olmayasın

Her dü çeşmüm seni her demde arar cāmi'de
 Şaḳın ey şūḥ şaḳın terk-i namāz olmayasın

Her nühüfte sūḥanı zīver-i bāzār itme
 Meded ey şūḥ meded ḳāşif-i rāz olmayasın

Yeter ol şūḥa yeter bend-i heveskār olma
 'Āḳibā sen daḥı hîç sūz u güdāz olmayasın

¹⁶ Şiirin mahlas beyti yok Fakat başlığında "Akıb"a ait olduğu belirtilmektedir.

¹⁷ Dizede Vezne/kalıba uymayan bazı kullanımlar vardır.

¹⁸ "Zinhār" kelimesinden sonra vezin/kalıp bozulmaktadır.

¹⁹ "rāstdur nevālîğî" kullanımında kalıba uymayan bir durum vardır.

Gazel 19 (Yk. 7b-8a)²⁰

Mef'ülü Fā'ilätü Mef'älü Fā'ilün
Dil düşdi (yine) hāşim-i mäh-päre dilbere²¹
Güyā görindi sīnede dāğ içre bir pere

Bildüm niğāh (ü) ğamzelerüñ kaçdı var dile²²
Bir yere gelse elbet iderler müşāvere

Ġırbāl-ı çarḥ içre nücümüñ çerileri
Ol māhi hāleveş (yine) itmiş muḥāşara²³

Ey ğonçe-fem sen ki açıldıñ zamānede
Feryādı 'andelīb ide bī-çäre yoḡ yere

'Āķib o ḥünī zālīm ile ülfet olmadı
Şimdi elini tāze ḳomış belde ḥançere

Gazel 20 (Yk. 8a-8b)

Mef'älün Mef'älün Mef'älün Mef'älün
Şabādur zülf-i yāri hep perişān itmege bā'is
Beni sevdā-yı ğamdur böyle giryān itmege bā'is

Göñül bu serzenişlerüñ senüñ hep kendi kesbüñdür²⁴
Elinde bir sened yoḡ ğayra bühtān itmege bā'is

Raķībāsā senüñ de var mı teşḥirüñ o meh-rüyı
Der-āğuşa çeküp bir şebde mihmān itmege bā'is

O şāh-ı ḥüsn dīvānına ḥālüñ 'arz-ı ḥāl eyle
Raķībüñ ḥükm ile ḳatline fermān itmege bā'is

Uzatma sūzişin ey dil senüñ de var mı bir çāreñ
O kāfir zülf-i şeb-günü müselmān itmege bā'is

²⁰ Gazelde vezne/kalıba uymayan bazı kullanımlar vardır.

²¹ Dizedeki hece eksikliği tarafımızdan bağlama uygun "yine" kelimesi ile tamamlanmaya çalışılmıştır.

²² Dizede "niğāhuñ ile ğamzelerüñ" olarak geçen ifade kalıba uymamaktadır. Hece fazlalığı tarafımızdan düzeltilmeye çalışılmıştır.

²³ Dizedeki hece eksikliği tarafımızdan bağlama uygun "yine" kelimesi ile tamamlanmaya çalışılmıştır.

²⁴ Dizede geçen "suzişlerin" kelimesi kalıba uymuyor, onun yerine "serzenişlerin" yazılırsa kalıp düzelir.

EsİR-i miḥnet-i hicrānuñ oldum dimedin bir kez
Benüm ‘aşkımdur anı böyle sūzān itmege bā‘is

Aceb bu nev-şüküfte ḥāṭıruñ ‘**Āķib** açılmaz mı
Derün-ı zaḥma yok bir kimse dermān itmege bā‘is

Gazel 21 (Yk. 8b)

Mefā‘ilün Mefā‘ilün Mefā‘ilün Mefā‘ilün
Sezādur gerden-i sīmīnūñe cānum fedā olsun
Olursa sevdüğüm minnetdür o cāna rehā olsun

Dü çeşmüñ va‘de itmişdür helāküm kaşdına cānā
Ne hoş sā‘atdür ol sā‘at hemān ‘ahde vefā olsun

Yaķar cismüm kaçan biñ nāz ile āġāze itdükçe
Bu zaḥm-ı sīneme enfās-ı ṭayyibüñ devā olsun²⁵

Uyurken cāme-ḥāb içre şaķın el urmasın āġyār
Seni ey sevdüğüm bīdār iden dā‘im şabā olsun

Senüñ kālā-yı hüsnüñ seyrini men‘ itme ‘**Āķib**den
Cilā-yı rüy-ı ābuñ ‘Āķibe her dem ġidā olsun²⁶

Gazel 22 (Yk. 9a)

Mef‘ülü Fā‘ilātü Mefā‘ilü Fā‘ilün
O çeşm-i mest-i nāza ne dirsın sözüñ nedür
Ebrü-yı çār(e)sāza ne dirsın sözüñ nedür

Çoķdan niġāh-ı çeşmi ile āşinā idüm
Ol dem esİR-i nāza ne dirsın sözüñ nedür

Aşkuñ nüḥüfte şaķlı idi dilde çoķ zamān
Şimdi o keşf-i rāza ne dirsın sözüñ nedür

Çoķ dil-firīb-i nāz ile germ-ülfet olmışam
Ammā bu işve-bāza ne dirsın sözüñ nedür

Geh nāz u geh kirişme gehi luṭf ider saña
‘**Āķib** o²⁷ dil-nüvāza ne dirsın sözüñ nedür

²⁵ “Devā”, kelimesinden önce “hem” kelimesi vardır. Vezni/kalıbı bozmaktadır. Çıkarıldığında düzelmetedir.

²⁶ Makta beytinde şairin mahlasının iki defa kullanıldığı görülür.

Gazel 23 (Yk. 9a)

Mef'ülü Mefā'ılı Mefā'ılı Fe'ülün

Gir cāmi'e gör kıdd ile kāmēt nice olur {mış}²⁸
Gez şafları seyr it ki cemā'at nice olur {mış}

Bağ kāmēt-i bālāsına reftārına seyr it
Gör kim o nezāketle kıyāmet nice olur {mış}

Şabr eyle gözüm nāz ile al cānı emānet
Teslīm ideyüm gör ki itā'at nice olur {mış}

Yolında senüñ cān ile serden giçerüz biz
Seyr itdüreyüm saña şadākat nice olur {mış}

Tarz-ı suḥan etvārına bağ 'Āķibūñ ey şūḥ
Tā kim bilesin şī're feşāḥat nice olur {mış}

Rubai-1 (Yk. 8b)

Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilātün Fe'ilün²⁹

Zülfüñi gerdenüme siḥr ile zencīr itdüñ
Bizi ey gönçe-dehen kendüñe teşḥīr itdüñ

Der-kenār eyledi ağıyār seni bāde ile
Bir nigāḥ ile bizi 'āleme te'şīr itdüñ

Rubai-2 (Yk. 9b)

Ṭūfāna virür 'ālemi ger yemde dimezler
Ḥübān sirişküm görüben yemde dimezler
Ma'lule şifā şerbet-i la'lüñ didi 'Āķib
Bīmār-ı ğam-ı aşkuña bir em de dimezler

²⁷ Dizede “dil” kelimesinden önce bir “şūḥ” ifadesi vardır. Ama kalıbı bozan bir durumdur. Çıkarıldığında düzelir.

²⁸ Gazelin matlası ile her beytin ikinci dizesi 15'li hece ile okunabilecek şekilde son kelimesinin sonuna “mış” eklenmiştir. Şairin hece ile yazmış olabileceği veya bunu bilinçli bir şekilde yaptığı da söylenebilir.

²⁹ Şiirin başlığında “Rubā'i-i Aķib” kullanımı olmakla birlikte rubai kalıpları dışında bir kalıpla yazılmıştır.

Rubai-3 (Yk. 9b)

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün
 Bend oldı gönül kâkül-i anber-şikenüñden
 Yâ Rab bizi sen şakla o mâhuñ resesüñden
 Koy aşık-ı pâyüñe **sāyen** gibi düşsün
 Fırsat bulmağa kuhl almağa hâk-i qademüñden

Nazım/Kıta-1**Münacât-ı Ākib (9b)**

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün
 Eyle yâ Rab kerem-i bâbını luţfuñla güşâd
 Koyma maħzün kuluñı hürmete fahru's-sādât
 İtme yâ Rab beni kimseye muhtâc itme
 Luţf-ı ihsānuñile eyle kazâ-yı hacât

Müfredât-ı Ākib**Matla-1³⁰ (9b)**

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün
 Öper destüñ emer la'lüñ yanaşur dürr-i dendāna
 Nice reşk itmesün gönülüm gözüm cânım o filcāna

Müfred 1- (9b)

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün
 Murādumca güzelsin sevdiğim pek şüh-meşrebsin
 Revâ mı pîş-i aġyāra hemîşe çâr-pâ olmak

Müfred 2- (10a)

O tıfl-ı nevresi gördüm debistān-ı aşkuñda
 O şüh risāle-i cevri tamām ezber itmişdür

Müfred 3- (10a)

Mef'ülü Mefâ'ilü Mefâ'ilü Fe'ülün
 Ağyār ile hep eyledüğün işreti bildük
 Ben aşık-ı bî-çāreye bu nāz nedendür

³⁰ Matla başlığı tarafımızdan verilmiştir.

Müfred 4- (10a)

Mef'ülü Fā'ilātü Mefā'ilü Fā'ilün

Dürr-i yefîmi rişte-i mekre geçürmeye

Râh-ı emelde sübhâ gibi düzmeye rakîb

Müfred 5- (10a)

Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün Fā'ilātün

Bilsem âyâ geldigin ağuşa bir kez sevdüğüm

Pîrehenâsâ efendüm çâk iderdüm sînemi

Sonuç

Divanlar, mesneviler ve mensur eserlerin yanında mecmualar da klasik Türk edebiyatımızın kaynakları arasındadır. Çeşitli özellikler barındıran ve derleme eser niteliği taşıyan mecmualar dönemin kültürüne, şairler ve metinler arasındaki ilişkilere ve tarihi bilgilere ışık tutarken, şairlerin bilinmeyen ya da kayıp eserlerini barındırabilir. Ayrıca Âkib örneğinde olduğu gibi ismi bilinmeyen şairlerin tespitine imkân tanımaktadır.

Çalışmamızda Erzurum Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Yazma Eser salonunda bulunan ASL 568 Mec. 26 numaralı mecmuada asıl adı ve hangi tarihlerde yaşadığı tam olarak belli olmayan Âkib mahlaslı şair tespit edilmiş ve şiirleri Latin harflerine aktarılmıştır. Çalışmada şairin 2 tahmisi, 1 müseddesi, 3 rubaisi, 23 gazeli ile 1 kıtası ve 5'i müfred, 1'i de matla olmak üzere 6 beyti bulunmaktadır.

Şairin hiçbir biyografik kaynaktan yer almamasından yola çıkarak birinci dereceden bir şair olmadığı düşünülebilir. Fakat yazdığı şiirlere bakıldığında üslubunun Nedim'e yaklaştığı görülür. Şiirlerini şühâne olarak da değerlendirebiliriz. İfade gücü açısından da iyi bir şair olduğu söylenebilir.

Mecmuadaki diğer şairlerden yola çıkarak Âkib'in 17. ya da 18. yüzyıllarda yaşadığı düşünülebilir. Şiirleri, klasik Türk şiirinin temel konularında yazılmıştır. Aruz vezni kalıplarına uymayan bazı şiirleri, şairin hece ölçüsünü de kullanan ya da aruzu doğru uygulayamayacak ölçüde teknik bilgiden yoksun olduğunu göstermektedir. Bu durum şairden ziyade, mecmuadaki yazım ve istinsahtan da kaynaklanabilir. Şaire ait başka metinlerin ve bilgilerin bulunması kendisi hakkındaki bilgilere ışık tutacaktır.

Âkib'in mahlasını değiştiren bir şair olma ihtimali de vardır. Ayrıca mahlasının anlamına bakıldığında iyi bir eğitim aldığı ve devlet görevinde çeşitli hizmetlerde bulunduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- ABDULKADİROĞLU, Abdulkerim (Haz.) (1999.) **İsmail Belîğ, Nubetü'l-Asar Li-Zeyli Zübdetü'l-Eş'âr**, Ankara: AKMB Yayınları.
- AKPINAR, Şerife (2006). **Âgâh Dîvânı ve İncelenmesi**, Doktora Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi. s. 444.
- AYDEMİR Yaşar (2007). "Metin Neşrinde Mecmuaların Rolü ve Karşılaşılan Problemler" **Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 2/3 Summer, s. 123-137.
- COŞKUN, Ali Osman (1985). **Seyrekzâde Mehmet Âsım. Zeyli Zübdetül-Eş'âr**. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
<http://www.turkedebiyatilisimleri-sozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=6778> Erişim Tarihi: 06.06.2017, saat: 14.00
- İPEKTEN, Halûk (hzl.) (1990) *Nâilî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları. s. 319.
- 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**, Atatürk Kültür Merkezi, Ankara, s. 449-468.
- KÖKSAL, M. Fatih (2012). "Şiir Mecmualarının Önemi ve Mecmuaların Sistematik Tasnifi Projesi (MESTAP)", **Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları 7 Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı**, İstanbul: Turkuaz Yayınları. s. 409- 431.
- KURNAZ, Cemal, Yaşar AYDEMİR. (2013). "Mecmualara Sorulması Gereken Sorular" **Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 8/1, Winter, p. 51-64, Ankara-Turkey.
- MECMUA, Erzurum Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Yazma Eser Kütüphanesi *ASL 568, Mec 26*.
- MECMUA, Erzurum Atatürk Üniversitesi Seyfettin Özege Yazma Eser Kütüphanesi *ASL 558, Mec 16*.
- ÖZCAN, Abdulkadir (hzl.) (1989). **Şeyhî Mehmed Efendi Şakâ'ik-i Nu'mâniyye ve Zeyilleri "Vakâyiü'l-Fuzalâ"**. C.3. İstanbul: Çağrı Yay.

7a

7a

تَب

ای بیوس یازده الیه حبیبانی
 خوش کوره کند کز نینیار بیوفانی
 طوئش صهار نخوس اول شوخ حبیبانی
 عشق کف آهی اوج صقار رهند زوفانی
 سبب ایتمه او شو طوره انساب ایدر
 خوش در طواف کعبه امرده صفانی
 وسعده اول در پیش دل ایلز دی صیحه
 بنشینه قبانه هر دم بیلانی
 الفن قرین اولادین ایتمه بزویس
 لطف ایلد کسه باری کوکلدن آشنانی

تَب

اوشما جسم یاره عجب تو جان مبین
 اول خواب راحت یابوی دیدین بیامین
 چشمکدن اولی سلف خال کوردنک
 اجدد عز اولدی بجا کوزم به امامین
 ایتمه قدر اجانی بن جسم ستمک
 بو هر جا جسمه بیس مازه جان مبین
 جو قدن کورغز اولدی ای شاه نوزم
 مرغه بجا کبی نینه کوزدن نهان مبین
 قالمادی کوزم اهلک نوم خوفت ایلر
 عاقب او خون جسمکدن تو امان مبین

7b

| | |
|--|--|
| <p>منه هر دو در یک سینی هر دو در یک جامه صفتان ای شوخ صفتان ترک ناز اولیکین امر نهفته سخنی زیور بازار نیت مددای شوخ مدد کاشف راز اولیکین بنی اول شوخه نیر بند هوکار اوله عاقبا سندی هیچ سوز کدر راز اولیکین عاقب دل دوستی عاشق ماه پاره دلبره کویا کورنی سینه ما داغ کجیر بربره ملدم</p> | <p>منه آب روان تازه چمن خوش بو اولور صحرایشینه مد بصردر هو الغی عاقب بستکاره کوکل بسند نیا اولیکین نیر بیگانه لره خرم راز اولیکین هسله آداب کیر بزم می ۶ فانه صفتان ای دل نیر ایشین ز او بین اوله ای دل کلغاه هوکار اوله اولم اولم دیر ایکن بردنی باز اولیکین</p> |
|--|--|

8a

| | |
|--|--|
| <p>عاقب صبا در زلف یاری چه برین ایچکده بنت بنی سواری غمدر بود کربان ایچکده بنت کوکل بپوشن لری بنک پند ی کسکدر النده بر سن یوق غره بهمان ایچکده بنت رقیب است سکنه وارنی خیرک او در رویه در انوشه جلب بر شنبه مهمان ایچکده بنت او ش مع حسن دیوانه حالک و ضعیف الید رقیب حکمه قنایه و ما ایچکده بنت اوزانه سوزن ای دل سنگ گوارمی جبارک او کا وزلفن بکونه کما ایچکده بنت</p> | <p>منه بلدم نکا یک ایله غره کرک قصیدی وار دل بریره کمال البت آیدر لث اوره غوبال چوخ ایگیره بنجولک چوبانی اول ماصی ماله دش اینش فی صوره ای غنجه فم سنکه آچولک زمانه فریادی بندلب ایله بیچاره یوق بره حجب اوخون ظالم ایله المنت اولمادی شیری ایسی تازه قوش بلده خنجره کتمه او مهکن راکھی خنجره نهدک عاشقین اولد و راه اوخه بور</p> |
|--|--|

9a

| | |
|--|--|
| <p style="text-align: center;">عاقب</p> <p>کبر جامع کور قدا بد قانت نجر اولوش کز صفای سیر اینک جانت نجر اولوش باقی قانت باکنت رفتار نه سیر ایت کور کیم اونز اکنده قیانت نجر اولوش صبر ایله کوزم ناز ایله آل جان امانت تسلیم ایله یم کور که اکلانت نجر اولوش بولنده نلک جان نلک سیردن کیم ز ز نجر سیر ایندره یم کما صدقنت نجر اولوش طرز سخن طوارینت باقی عاقبت ای نوح تا کیم بیلین شوه فصاحت نجر اولوش</p> | <p style="text-align: center;">عاقب</p> <p>او چشم ناز نه دیرین سوزک نذر ابرویجا جارسازه نه دیرین سوزک نذر چوقدن نلکاه جسمی ایله ایتنا ایدیم اولدم اسیر ناز نه دیرین سوزک نذر عشق نهفته صفا ایلی دله جوق زما شمردی اوشف راز نه دیرین سوزک نذر جوق دلفیب نازله کرم الفت اولوشم اما بوشوه بازه نه دیرین سوزک نذر که ناز و که کوشم کاه ای لطف ایدر کما عاقب ای نوح دنوازه نه دیرین سوزک نذر</p> |
|--|--|

KARADENİZ

BLACK SEA – ЧЕРНОЕ МОРЕ

Uluslar Arası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi

❖ Yayın İlkeleri ❖

Yayın İlkeleri

- 1) Karadeniz (Black Sea – Chornoye More) Dergisi yılda dört kez yayımlanan uluslar arası hakemli bir dergidir.
- 2) Karadeniz (Black Sea – Chornoye More) Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, daha önce herhangi bir yayın organında yayımlanmamış olacaktır.
- 3) Karadeniz (Black Sea – Chornoye More) Dergisi'nde yayımlanacak yazılar metin olarak en fazla 20 sayfa; resim, belge, kroki, harita ve benzeri malzemeler mevcut ise bu eklerle birlikte en fazla 23 sayfa olacaktır.
- 4) Türkiye Türkçesi ve Türk Dilinin diğer şiveleri ile yazılan yazılara Türkçe Özet (ortalama 70 kelime), İngilizce veya Rusça Özet, Anahtar Kelimeler (ortalama 5 kelime) ve bunların İngilizce veya Rusça karşılıkları eklenecektir.
- 5) Yabancı dillerde yazılmış yazılara, yazının Türkçe başlığı ve Türkçe özeti eklenecektir.
- 6) Dergimize Türkçe, İngilizce ve Rusça olmak üzere üç dilde yazı kabul edilebilir.
- 7) Yazılar, disket/CD kaydı ile birlikte dört nüsha halinde ve üç nüshasında yazar adı belirtilmeden yazışma adresine gönderilecektir.
- 8) Yazılar, Times New Roman (11 punto) yazı karakteriyle, tek satır aralığıyla yazılacaktır.
- 9) Metin içinde yapılacak göndermeler ad, yayın yılı ve sayfa numarası biçiminde parantez içinde belirtilecektir. (Köprülü 1989: 9). “Dip notlar” yalnızca açıklamalar için kullanılacak ve “Son not” olarak metnin sonunda Times New Roman yazı karakterinde 10 punto ile yazılacaktır.
- 10) Yazılarda yararlanılan kaynaklar yazının sonundaki Kaynaklar bölümünde alfabetik olarak verilecektir.
- 11) Çalışmanın “Kaynaklar” bölümünde yararlanılan eserler (kitaplar için) KÖPRÜLÜ M. Fuat: (2009). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, Akçağ Yay., 11 b. (makale ve bildiriler için) ASAN Veli: (1995). “Tahtacı Türkmenler-IX: Tahtacılar Musahiplik”, Cem, V (49), s. 44-45.örneğindeki sisteme uygun biçimde belirtilecektir.
- 12) Yayın kuruluna gönderilen yazılar, hakem heyeti içinde yer alan konuyla ilgili iki uzmana gönderilecek ve yazılar gelecek raporlara göre yayımlanacak veya düzeltmeler varsa yazı sahiplerine düzeltmelerin yapılması amacıyla gönderilecektir.
- 13) Dergiye gönderilecek yazılarla birlikte web sayfasında yer alan Makale Sunum Formu doldurulup gönderilecektir.
- 14) Yayımlanan yazıların tüm sorumluluğu yazı sahiplerine ait olacaktır.

KARADENİZ
BLACK SEA – ЧЕРНОЕ МОРЕ
An International Journal of Social Sciences

❖ Publication Principles ❖

1) Karadeniz (Black Sea–Chornoye More) is a quarterly journal of social science subject to international peer review.

2) All articles submitted to the Karadeniz (Black Sea–Chornoye More) should be original contributions, meaning that they should not be published previously or should not be under consideration for any other publication at the same time.

3) All articles submitted to the Karadeniz (Black Sea–Chornoye More) should have a maximum text length of 20 pages, to be extended to 23 pages in the case of articles containing photos, documents, drawings, maps or similar materials.

4) With regards to articles written in Turkish (as it is spoken in Turkey) or other Turkish dialects, a Turkish, English or Russian abstract (average 70 words) and Key Words (average 5 words) in all three languages should be provided.

5) With regards to articles written in foreign languages, titles and abstracts of the articles should be submitted in Turkish.

6) Articles written only in Turkish, English and Russian are accepted to our journal.

7) All articles should be submitted in a CD/floppy disk with four written samples, three of which should be sent to the given correspondence address without stating the writer's name.

8) All articles should be written in Times New Roman, size 11pt with one lined space.

9) References in the text should be signified in brackets as name, publication year and page number. (Köprülü 1989: 9). "Foot notes" should be used only for statements and should be written in Times New Roman font and 10 font size at the end of the text as a "Last Note".

10) References used in articles should be given under the title References at the end of the article in an alphabetical order.

11) Literatures in the "Bibliography" section of the study should be indicated as in the example of the system "KÖPRÜLÜ M. Fuat: (2009). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, Akçağ Yay., 11 b." (for the books) and "ASAN Veli: (1995). "Tahtacı Türkmenler-IX: Tahtacılar da Musahiplik", Cem, V (49), s. 44-45." (for the essays and papers).

12) All articles submitted to the publisher's board will be, firstly, sent to two different experts concerned with the subject in the referee committee. Then, they will be published according to the reports taken from these two referees or sent back to the owners of the articles for editing/reviewing if needed.

13) When sending the articles to the journal, also, "Article Presentation Form" which can be found in the website www.karadenizdergi.com should be filled and sent.

14) The owners of the articles are fully responsible for their published writings.

KARADENİZ
BLACK SEA – ЧЕРНОЕ МОРЕ

Ежеквартальный международный журнал общественных наук

❖ Основные положения журнала и требования к статьям ❖

1) Журнал Karadeniz (Black Sea – Черное море) – является ежеквартальным международным изданием, со своей редколлегией.

2) Журнал Karadeniz (Black Sea – Черное море) – издание, в котором будут печататься нигде до этого времени неопубликованные статьи. Если же статья уже выходила в свет, в нашем журнале она может быть опубликована на другом языке.

3) Объем статей для журнала Karadeniz (Black Sea – Черное море), должен составлять не более 20 страниц. Если в статье имеются дополнения в виде рисунков, документов, схем, карт и др. подобных материалов, объем статьи может увеличиваться до 23 страниц.

4) Если статья написана на турецком или других тюркских языках, к ней требуются резюме на турецком, а также на русском или английском языках (примерно 70 слов) и список ключевых слов (примерно 5 слов) с переводом на английский или русский.

5) Статьи, которые будут написаны не на турецком языке, будут дополняться переведенной на турецкий язык аннотацией и названием статьи.

6) Наш журнал принимает статьи, написанные на турецком, английском и русском языках.

7) Статьи на дискетах или CD в четырех экземплярах, в трех из которых не должно быть указано имя автора, отправляются на адрес издательства.

8) Статьи должны быть набраны в программе Times New Roman, кегль -11, межстрочный интервал — 1.

9) Ссылки на библиографию в тексте выполняются следующим способом: в круглых скобках указывается автор издания, год (разделяется запятой) и страница. Указание страницы разделяется двоеточием. Например: (Körpülü, 1989: 9). Для сносок следует использовать 10 размер шрифта Times New Roman.

10) Используемая для написания статьи библиография, должна приводиться после текста статьи в алфавитном порядке.

11) Список литературы в разделе «Библиография» представлен по образцу системы “KÖPRÜLÜ M. Fuat: (2009). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, Ankara, Akçağ Yay., 11 b.” (для книг) и “ASAN Veli: (1995). “Tahtacı Türkmenler-IX: Tahtacılar da Musahiplik”, Cem, V (49), s. 44-45.”(для эссе и прочих документов).

12) Присланные в издательство статьи, отправляются двум специалистам (по теме статьи) из редколлегии и, согласно их отчету, принимается решение о публикации. Если, по мнению редколлегии, статья требует исправлений, ее высылают обратно автору для доработки.

13) При отсылке статьи в журнал также должна быть заполнена и отослана «Форма Презентации Статьи», которую можно найти по ссылке www.karadenizdergi.com

14) Всю ответственность за статьи, опубликованные в журнале, несут авторы.

Ежеквартальный международный журнал общественных наук основные положения журнала и требования к статьям

❖ **Abone Şartları** ❖

Abone olacaklar Erdoğan ALTINKAYNAK adına 05732013 numaralı posta çeki hesabına abone bedelini yatıracaklar ve dekontlarını adres bilgileri ile birlikte yazışma adresine posta veya faks yoluyla ileteceklerdir.

❖ **Payments** ❖

Subscribers should deposit the subscription fee to Erdoğan ALTINKAYNAK's postal cheque account number: 05732013 and send their receipts as well as their own contact addresses to the communication address via mail or fax mentioned above.

❖ **Абонентное Условие** ❖

Для оформления подписки необходимо произвести оплату на имя Erdoğan ALTINKAYNAK, банковский счет № 05732013 Квитанцию об оплате вместе с информацией о Вашем адресе необходимо передать почтой или по факсу в редакцию журнала.

❖ **Fiyatı / Стоимость / Price** ❖

150 TL (Yurt içi / для граждан Турции / Interior)
30 \$ / 20 Euro (Yurt dışı / для граждан других стран / Abroad)

❖ **Abonelik Bedeli / Стоимость подписки / Subscription Price** ❖

600 TL (Yurt içi / для граждан Турции / Interior)