

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Sayı / Number 56 Bahar / Spring 2016

Yayımlayan / Published

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü

Sahibi / Owner

Yönetim Kurulu Adına
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Müdürü
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ

Yayın Yönetmeni / Editor

Prof. Dr. Osman MERT

**Yayın Yönetmeni Yardımcısı
Assistant Editor**

Doç. Dr. Funda KARA

**Halkla İlişkiler
Public Relations**

Kürşad Çağrı BOZKIRLI - İsmail ÇOBAN

**Teknik Redaksiyon
Technical Reduction**

Faruk POLATCAN - Nurullah ŞAHİN

Fatih CAN - Muhammet Lütfü AKYÜZ

Dizgi / Typesetting

İsmail ÇOBAN - Nurşat BİÇER

Kapak Tasarım / Cover Design

Onur ER

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (*Atatürk Üniversitesi*)

Prof. Dr. Tsendiin BATTULGA (*Moğolistan Millî Üniversitesi*)

Prof. Dr. Ahmet Ali BAYHAN (*Ordu Üniversitesi*)

Prof. Dr. Viktor BUTANAYEV (*Hakasya Devlet Üniversitesi*)

Prof. Dr. Süleyman ÇİĞDEM (*Atatürk Üniversitesi*)

Prof. Dr. Tınçtıkbeğ ÇOROTEGİN (*Yusuf Balasagun Kırgız Millî Üniversitesi*)

Prof. Dr. Muharrem DAŞDEMİR (*Atatürk Üniversitesi*)

Prof. Dr. Ayman DOSIMBAYEVA (*L. N. Gumilev Avrasya Millî Üniversitesi*)

Prof. Dr. Metin EKİCİ (*Ege Üniversitesi*)

Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ (*Kırıkkale Üniversitesi*)

Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (*Ege Üniversitesi*)

Prof. Dr. Osman GÜNDÜZ (*Atatürk Üniversitesi*)

Prof. Dr. Yu. S. HUDYAKOV (*Arkeoloji ve Emografya Enstitüsü – Novosibirsk*)

Prof. Dr. Kadirali KONKOBAYEV (*Manas Üniversitesi*)

Prof. Dr. Osman MERT (*Atatürk Üniversitesi*)

Prof. Dr. Takashi OSAWA (*Osaka Üniversitesi*)

Prof. Dr. Murat ÖZBAY (*Gazi Üniversitesi*)

Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (*Fırat Üniversitesi*)

Prof. Dr. Mehmet TEZCAN (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)

Prof. Dr. Dmitry VASİLYEV (*Rusya Bilimler Akademisi*)

Prof. Dr. Luo XIN (*Pekin Üniversitesi*)

Doç. Dr. Semra ALYILMAZ (*Atatürk Üniversitesi*)

Doç. Dr. Gülhan ATNUR (*Atatürk Üniversitesi*)

Doç. Dr. Hüseyin BAYDEMİR (*Atatürk Üniversitesi*)

Doç. Dr. Vefa GÜLİYEVA (*Azerbaycan İlimler Akademisi*)

Doç. Dr. Kerim GÜNDOĞDU (*Adnan Menderes Üniversitesi*)

Doç. Dr. Funda KARA (*Atatürk Üniversitesi*)

Doç. Dr. Adnan KÜÇÜKOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)

**Yabancı Dil Danışmanları
Foreign Language Consultants**

Prof. Dr. Metin EKİCİ

Prof. Dr. Mehmet TAKKAÇ

Yrd. Doç. Dr. Sinan DİNÇ

Yazışma Adresi / Correspondence

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları

Enstitüsü Müdürlüğü

25240 ERZURUM

Telefon / Telephone: + 90 442 231 13 66

elmek / e-mail: eautaed@gmail.com

Baskı / Press

Eser Ofset Saraybosna Cad. Altunalem

Sitesi D Blok No.1

Tel: 0442 233 4667 Erzurum

ISSN 1300-9052

*Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,
Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Sistemi (ULAKBİM), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS INDEX) ve Modern Language
Association (MLA)
tarafından indekslenmektedir.*

Danışma Kurulu / Board of Editorial Advisor

- Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN (*Gazi Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ahmet GÜNŞEN (*Trakya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ (*Kırıkkale Üniversitesi*)
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ceval KAYA (*Ardahan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Efrasiyap GEMALMAZ (*Atatürk Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Erol KÜRKÇÜOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esin DERİNSU DAYI (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Fuat BOZKURT (*Akdeniz Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Gülden SAĞOL YÜKSEKKAYA (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (*Ege Üniversitesi*)
Prof. Dr. H. Ahmet KIRKKILIÇ (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hacı Ömer KARPUZ (*Kültür Üniversitesi*)
Prof. Dr. Haldun ÖZKAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Halil KOCA (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hanifi VURAL (*Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hayati DEVELİ (*Yükseköğretim Kurulu*)
Prof. Dr. İbrahim Ethem ATNUR (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kadirahı KONKOBAYEV (*Manas Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kâzım KÖKTEKİN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal POLAT (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal YAVUZ (*Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Leyla KARAHAN (*Gazi Üniversitesi*)
Prof. Dr. M. Öcal OĞUZ (*Gazi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM (*Nevşehir Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet TEZCAN (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin EKİCİ (*Ege Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mukim SAĞIR (*Erzincan Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Mustafa ARGUNŞAH (*Erciyes Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (*İstanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Orhan OKAY (*Emekli Öğretim Üyesi*)
Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ (*Ardahan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (*İstanbul Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Peter ZIEME (*Freie Üniversitesi*)
Prof. Dr. Sadettin ÖZÇELİK (*Dicle Üniversitesi*)
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU (*Selçuk Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Sedat ADIGÜZEL (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Takashi OSAWA (*Osaka Üniversitesi*)
Prof. Dr. Vahit TÜRK (*Kültür Üniversitesi*)
Prof. Dr. Yavuz AKPINAR (*Ege Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Yavuz ASLAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Zikri TURAN (*Sakarya Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ahmet GÖKÇİMEN (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Fatma BÖLÜKBAŞ (*İstanbul Üniversitesi*)
Doç. Dr. Rıdvan CANIM (*Trakya Üniversitesi*)
Doç. Dr. Vefa GULİYEVA (*Azerbaycan İlimler Akademisi*)

Bu Sayının Hakemleri

- Prof. Dr. A. Mevhibe COŞAR (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Adem CEYHAN (*Celal Bayar Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ahmet Ali GAZEL (*Afyon Kocatepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ (*Kırıkkale Üniversitesi*)
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ercan ALKAYA (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erdal AYDOĞAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erol KÜRKÇÜOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (*Ege Üniversitesi*)
Prof. Dr. H. Dilek BATİSLAM (*Çukurova Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (*Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. İbrahim Ethem ATNUR (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV (*Manas Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal POLAT (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet TEZCAN (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin AYIŞIĞI (*Yüzüncü Yıl Üniversitesi*)
Prof. Dr. Muhittin ELİAÇIK (*Kırıkkale Üniversitesi*)
Prof. Dr. Muhsin HALİS (*Sakarya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Murtaza KÖSE (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa APAYDIN (*Çukurova Üniversitesi*)
Prof. Mustafa ARGUNŞAH (*Erciyes Üniversitesi*)
Prof. Dr. Osman GÜNDÜZ (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Osman MERT (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Salim GÖKÇEN (*Erzincan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Sedat ADIGÜZEL (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Selami ECE (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Süleyman ÇİĞDEM (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Şener DEMİREL (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Zikri TURAN (*Sakarya Üniversitesi*)
Doç. Dr. Abdülbaki ÇETİN (*Bingöl Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ahmet DEMİRTAŞ (*Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ahmet GÖKÇİMEN (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ahmet İÇLİ (*Ardahan Üniversitesi*)
Doç. Dr. Bülent ÖZKAN (*Mersin Üniversitesi*)
Doç. Dr. Cengiz GÖKŞEN (*Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Üniversitesi*)
Doç. Dr. Erhan DURUKAN (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)
Doç. Dr. Fatih DEMİREL (*Artvin Çoruh Üniversitesi*)
Doç. Dr. Fatma BÖLÜKBAŞ (*İstanbul Üniversitesi*)
Doç. Dr. Funda KARA (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Haluk GÖKALP (*Çukurova Üniversitesi*)
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (*Yıldırım Beyazıt Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ (*Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mehmet Sait DİLEK (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mithat DURMUŞ (*Ardahan Üniversitesi*)
Doç. Dr. Orhan KURTOĞLU (*Gazi Üniversitesi*)

Doç. Dr. Paki KÜÇÜKER (*Sakarya Üniversitesi*)
Doç. Dr. Saadet KARAKÖSE (*Pamukkale Üniversitesi*)
Doç. Dr. Salih Zeki GENÇ (*Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*)
Doç. Dr. Selim Hilmi ÖZKAN (*Yıldız Teknik Üniversitesi*)
Doç. Dr. Semra ALYILMAZ (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Süleyman EFENDİOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Şaban ORTAK (*Afyon Kocatepe Üniversitesi*)
Doç. Dr. Şenol KANTARCI (*TÜRKSAM*)
Doç. Dr. Vefa GULİYEVA (*Azerbaycan İlimler Akademisi*)
Yrd. Doç. Dr. Abdülkadir ERKAL (*Artvin Çoruh Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim GÜLHAN (*Balikesir Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Adem BALKAYA (*Kafkas Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Ali TAN (*Mersin Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Bahadır GÜNEŞ (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Erkan SALAN (*Aksaray Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Hatem TÜRK (*Giresun Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. İbrahim Etem ÇAKIR (*Atatürk Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Kürşad Çağrı BOZKIRLI (*Kafkas Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Mayramgül DIYKANBAYEVA (*Atatürk Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Meheddin İSPİR (*Kafkas Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri ÇINARCI (*Yüzüncü Yıl Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZEREN (*Fırat Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Mehmet SOĞUKÖMEROĞULLARI (*Gaziantep Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYDEMİR (*Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Nebahat ORAN ARSLAN (*Kafkas Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Nilüfer İLHAN (*Bozok Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Nurdin USEEV (*Manas Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Nurşat BİÇER (*Kilis 7 Aralık Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Sacit UĞUZ (*Mustafa Kemal Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Servet TİKEN (*Atatürk Üniversitesi*)
Yrd. Doç. Dr. Sinan DİNÇ (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Aşur ÖZDEMİR (*Atatürk Üniversitesi*)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Cengiz ALYILMAZ

ULUSLARARASI TÜRK AKADEMİSİ VE *ALTAY CUMHURİYETİ'NDEKİ ESKİ TÜRK YAZITLARI ALBÜMÜ* ADLI ESER ÜZERİNE

THE INTERNATIONAL TURKIC ACADEMY AND THE BOOK ALTAY CUMHURİYETİ'NDEKİ ESKİ TÜRK YAZITLARI ALBÜMÜ

657-690

Faruk POLATCAN

EVLİYA ÇELEBİ *SEYAHATNAMESİ'NDEKİ* EPIGRAFIK ÖGELERE DAİR BİLGİLER
INFORMATION ON EPIGRAPHIC ELEMENTS IN EVLİYA ÇELEBİ'S SEYAHATNAME

691-712

Sinan UYGUR

ÇAĞATAY TÜRKÇESİNDEKİ GÖLGE KELİMELERDEN BİRİ: ÜRKÜN
ONE OF THE GHOST WORDS IN CHAGATAI LANGUAGE IS: URKUN

713-722

Talip DOĞAN

HALAÇ TÜRKÇESİNDE {-DXK} EKİNİN BİTİMSİZ (ÇEKİMSİZ) FİİLLERDE
KULLANIMLARI

THE USAGES OF {-DXK} SUFFIX IN INFINITE VERBS IN KHALAJ

723-737

Mehmet ÖZEREN

KIRGIZ TÜRKÇESİ AĞIZLARINDA HÂL EKLERİNİN KULLANIMI
THE USE OF CASE SUFFIXES IN KIRGHIZ TURKISH SUB-DIALECTS

739-766

Süleyman Kaan YALÇIN

“GERİ” SÖZCÜĞÜNÜN ETİMOLOJİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON THE ORIGIN OF THE WORD “GERİ”

767-774

İbrahim ŞAHİN

FİLOLOJİ VE BOTANİK ALANLARININ KAVŞAĞINDA YEREL FİTONİMLER
(BİTKİADLARI) MESELESİ

*DOMESTIC PLANT NAMES ISSUE AT THE INTERSECTION OF PHILOLOGY AND
BOTANICAL FIELDS*

775-791

Bahadır GÜNEŞ

BELAGAT TERİMLERİNİN TÜRKÇE KARŞILIKLARI: FESAHAAT VE İLGİLİ
TERİMLERE ÖNERİLEN KARŞILIKLAR

*TURKISH EQUIVALENT OF RHETORICAL TERMINOLOGY: PROVISIONS APPLICABLE
TERMS AND RECOMMENDED THAT THE FESAHAAT*

793-806

Ferhat SAĞLAM

KARACA OĞLAN’IN ŞİİRLERİNDEKİ FİİLLERİN ÖLÇÜNLÜ TÜRKÇEYE GÖRE
DEĞERLENDİRİLMESİ VE YAPILARINA GÖRE KULLANIM SIKLIĞI

*THE FREQUENCY OF OCCURRENCE OF THE VERBS IN TERMS OF FORM SEEN IN
KARACA OĞLAN’S POEMS AND THE PROPERTIES OF THESE VERBS DIFFERENT
FROM STANDART TURKISH*

807-835

Şahap BULAK

VAN KÜRESİN AĞZINDA DEYİMLER

IDIOMS IN VAN KURESIN DIALECT

837-857

İrfan POLAT

MARTIN HEIDEGGER'İN "VARLIK VE ZAMAN" I EKSENİNDE BOĞAÇ HAN VE
TEPEGÖZ HİKÂYELERİ

*BOĞAÇ HAN AND TEPEGÖZ STORIES WITH IN THE FRAME WORK OF MARTIN
HEIDEGGER'S "BEING AND TIME"*

859-873

Yasemin KURTLU - Büşra KOÇAK

OĞUZ KAĞAN DESTANI'NDA HÜKÜMDAR TASARIMI

EMPEROR DESIGN IN THE EPIC OF OĞUZ KAĞAN

875-901

Hüseyin BAYDEMİR

ASKİYA ŞEKİLLERİ VE BENZER TÜRLERLE MUKAYESESİ

TYPES OF ASKİYA AND ITS COMPARISON WITH SIMILAR TYPES

903-921

Abdulkadir ERKAL

DİVAN ŞİİRİNE POETİK YAKLAŞIMLAR: DİVAN ŞİİRİNDE SAF ŞİİR ÜSLUBU

*THE POETIC APPROACHES TO DIVAN POETRY: PURE POETRY IN DIVAN POETRY
STYLE*

923-939

Saadet KARAKÖSE

DİVAN ŞİİRİNİN MATEMATİĞİ

ARITHMETICS OF OTTOMON POETRY

941-979

Abdulmuttalip İPEK

NEDİM'İN "KÖŞK KASİDESİ"NE NAMİK KEMAL VE ZİYA PAŞA'NIN

NAZİRELERİNİN TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ TARAFINDAN ŞERHİ

*TAHIRU'L-MEVLEVI'S ANNOTATION ON NAMIK KEMAL AND ZIYA PASHA'S PARALLEL
POEMS TO NEDİM'S "MANOR EULOGY"*

981-1030

Hasan KAPLAN

İKİ ŞAİR BİR ŞİİR -I-

TWO POETS ONE POEM -I-

1031-1062

Yunus KAPLAN

LEBÎBÎ VE EYÜP ŞEHRENGİZİ

LEBÎBÎ AND THE ŞEHRENGİZ OF EYUP

1063-1076

Necip Fazıl ŞENARSLAN

OSMANLI SAHASINDA TERCÜME EDİLMİŞ İLK OKÇULUK

RİSALESİ: UMDETÜ'L-MÜTENÂSİLÎN

THE FIRST ARCHERY PAMPHLET TRANSLATED IN OTTOMAN

FIELD: UMDETÜ'L-MÜTENÂSİLÎN

1077-1104

Serdal KARA

FARKLI NÜSHALAR IŞIĞINDA AHMED-İ BÎCÂN'IN MANZUM CEVÂHİR-

NÂMESİ'NİN TENKİTLİ METNİ

THE CRITICAL TEXT OF AHMED-I BÎCÂN'S VERSIFIED CEVÂHIR-NÂME IN THE LIGHT

OF DIFFERENT COPIES

1105-1124

Abdulcebbar KAVAK

ŞEYH ABDÜLGANÎ en-NABLUSÎ'NİN (ö. 1143/1731) MEVLEVÎLİK MÜDAFAASI: *el-*

UKÛDÛ'L-LÛ'LÛİYYE FÎ TARÎKÎ'S-SÂDETÎ'L-MEVLEVİYYE ADLI ESERİ

SHEIKH ABDULGANÎ an-NABLUSÎ's (d. 1143/1731) DEFENCE OF MAWLAWIYYA: HIS

WORK CALLED al-UKÛDU'L-LU'LUİYYA FÎ TARÎKÎ'S-SÂDETÎ'L-MAWLAWIYYA

1125-1151

Mustafa AYDEMİR

TEVFİK FİKRET VE MEHMET AKİF'İN BENZER İSİMLİ / TEMALI MANZUMELERİ

THE POEMS OF TEVFİK FİKRET AND MEHMET AKİF WITH THE SIMILAR NAME /

THEMES

1153-1174

Mehmet TÖRENEK

NECİP FAZİL'İN TASAVVUFİ OYUNLARI

NECİP FAZİL'S MYSTICAL TO THEATRE PLAYS

1175-1184

Mukadder ERKAN

HİLMİ YAVUZ'UN ÜÇ ANLATI'SINDA UZAMIN ONTOLOJİSİ YA DA ONTOLOJİNİN

UZAMI

THE ONTOLOGY OF SPACE OR THE SPACE OF ONTOLOGY IN ÜÇ ANLATI BY HİLMİ

YAVUZ

1185-1193

Veli KILIÇARİSLAN

FAHİR ONGER'İN ELEŞTİRMENLİĞİ VE TÜRK EDEBİYATINA BAKIŞI

FAHİR ONGER AS A CRITIC AND HIS CRITICAL APPROACH TO TURKISH LITERATURE

1195-1214

Ahmet Ali GAZEL

İÇEL SANCAĞI'NIN YÖNETİM MERKEZİ OLMAK İÇİN KAZALAR ARASINDA

YAŞANAN MÜCADELE

THE STRUGGLE BETWEEN ERMENEK AND SILIFKE FOR BECOMING THE CAPITAL OF

THE SANJAK OF ICEL

1215-1253

Feyza KURNAZ ŞAHİN

İNGİLİZ ARŞİV BELGELERİNE GÖRE I. DÜNYA SAVAŞI YILLARINDA
AFYONKARAHİSAR ÜSERA GARNİZONU'NDAKİ İNGİLİZ ESİRLER
*ENGLISH CAPTIVES IN AFYONKARAHISAR CAPTIVE CAMP DURING THE FIRST
WORLD WAR YEARS ACCORDING TO ENGLISH ARCHIVE DOCUMENTS*

1255-1307

Şaban ORTAK

I. DÜNYA SAVAŞI SIRASINDA OSMANLI VE HABSBURG HANEDANLARI
ARASINDAKİ İLİŞKİLER
*RELATIONS BETWEEN HABSBURG AND OTTOMAN ROYAL FAMILIES DURING WORLD
WAR I*

1309-1338

Süleyman UYGUN

PAQUET VAPUR NAKLİYAT KUMPANYASI (COMPAGNIE DE NAVIGATION
PAQUET) VE OSMANLI ERMENİLERİ
COMPAGNIE DE NAVIGATION PAQUET AND OTTOMAN ARMENIANS

1339-1363

İbrahim Etem ÇAKIR

SOFYA ŞEHRİNDE KADIN GİYİM KUŞAM KÜLTÜRÜ: XVII. YÜZYILIN İKİNCİ
YARISI
*CLOTHING CULTURE OF WOMAN IN THE CITY OF SOFIA: THE SECOND HALF OF THE
17TH CENTURY*

1365-1386

Mustafa CİHAN

NURETTİN TOPÇU VE AHLAK EĞİTİMİ
NURETTİN TOPÇU AND MORAL EDUCATION

1387-1398

Yusuf ŞEN

MÂVERÂÛNNEHİR FİKİH KÛLTÛRÛNÛN ETKİLERİ

(KİRGİZİSTAN ÖRNEĞİ)

THE EFFECTS OF MAWARA'UN NAHR FIQH CULTURE ON KIRGHIZ LIFESTYLE

1399-1423

Onur ER

**BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ TAKVİMLERİNE KÛLTÛREL DEĞERLER AÇISINDAN
BİR BAKIŞ**

*THE VIEW OVER BİTLİS EREN UNIVERSITY CALENDARS IN TERMS OF CULTURAL
VALUES*

1425-1440

Murat ÖZBAY - Tuğe DAŞÖZ

ÖZ DÛZENLEMESİNE DAYALI ÖĞRENME VE YAZMA EĞİTİMİ

SELF-REGULATED LEARNING AND WRITING INSTRUCTION

1441-1458

Ahmet DEMİRTAŞ

İPEK YOLU KAVŞAĞININ ÖLÛMSÜZLÛK ESERLERİ ÜZERİNE

1459-1465

İsmail ÇOBAN

**PROF. DR. OSMAN MERT VE KÖLİ ÇOR YAZITI VE ANIT MEZAR KOMPLEKSİ ADLI
ESERİ ÜZERİNE**

1467-1475

Harun ŞAHİN

PROF. DR. NEVZAT ÖZKAN'IN ADAM VAR ÂLEMDEN ÖTE ADLI ESERİ ÜZERİNE

1477-1485

EDİTÖRDEN

Kıymetli Okuyucular

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi'nin 56. sayısı 15.05.2016 itibarıyla yayımlanmıştır.

56. sayımızda hakem süreçlerini tamlayan 37 makale yer aldı. Bu sayımızda yer alan Türk dili, eski Türk edebiyatı, yeni Türk edebiyatı, Türk halk edebiyatı, Türk lehçeleri, Osmanlı tarihi, Türkçe eğitimi, kültür ve kitap tanıtımı ile ilgili makalelerin ilgililere faydalı olmasını umut ediyoruz.

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi'nin 56. Sayısına makaleleriyle katkı sağlayan değerli bilim adamlarına, hakemlere, dergimizin yönetim ve yayın kurulunda görev yapan bütün arkadaşlarımıza teşekkür eder; makalelerin ilgililerine yararlı olmasını dilerim.

Prof. Dr. Osman MERT

ULUSLARARASI TÜRK AKADEMİSİ VE *ALTAY CUMHURİYETİ'NDEKİ ESKİ TÜRK YAZITLARI ALBÜMÜ* ADLI ESER ÜZERİNE

Cengiz ALYILMAZ*

Öz

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından yeni kurulan Türk Cumhuriyetleri ile Türkiye Cumhuriyeti arasında birçok alanda iş birliği sağlanmış; bu iş birliğinin doğal sonucu olarak da bazı kurum ve kuruluşlar ihdas edilmiştir.

Uluslararası Türk Akademisi de 25 Mayıs 2010 tarihinde Kazakistan'ın başkenti Astana'da Kazakistan Cumhurbaşkanı Nursultan NAZARBAYEV'in önderliğinde ve himayelerinde Kazakistan Cumhuriyeti Eğitim ve Bilim Bakanlığının bünyesinde bilimsel araştırma merkezi olarak kurulmuş; bugünkü statüsüne ise, 23 Ağustos 2012'de Bişkek'te düzenlenen Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi Zirvesi'nde alınan kararlarla kavuşmuştur.

Bu makalede önce Uluslararası Türk Akademisinin kuruluş amacı, teşkilat yapısı, faaliyet alanları, bugüne kadar gerçekleştirilen çalışmalar dikkatlere sunulmakta; sonra da Uluslararası Türk Akademisi yayınları arasından çıkan *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü* adlı eser ve yazarları hakkında bilgi verilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Uluslararası Türk Akademisi, *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü* adlı eser.

THE INTERNATIONAL TURKIC ACADEMY AND THE BOOK *ALTAY CUMHURİYETİ'NDEKİ ESKİ TÜRK YAZITLARI ALBÜMÜ*

Abstract

After the disintegration of the Soviet Union, the newly-established Turkic Republics and the Republic of Turkey achieved cooperation in a large number of areas, and as a natural result of this cooperation, a set of organizations and institutions were established.

The International Turkic Academy was established on May 25, 2010 in Astana, the capital city of Kazakhstan, under the leadership and auspices of Nursultan NAZARBAYEV, the President of Kazakhstan, to serve as a scientific research center within the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan. The Academy was granted its present status by the resolution adopted at the Summit of the Cooperation Council of Turkic Speaking States held on August 23, 2012 in Bishkek.

The paper first attempts to introduce the purpose of establishment, organizational structure and scope of activities of the International Turkic Academy, and the studies carried out so far. It later presents information about the book entitled *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü* (*Album of the Old Turkish Inscriptions in the Altai Republic*) among the publications of the International Turkic Academy and about the authors of the book.

Keywords: International Turkic Academy, the book *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü* (*Album of the Old Turkish Inscriptions in the Altai Republic*).

* Prof. Dr.; Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Müdürü; Türk Dil Kurumu Bilim Kurulu Üyesi ve Yazıt Bilimi Kolu Başkanı; acengiz@atauni.edu.tr; calyilmaz@gmail.com.

1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından Orta Asya'da ve Kafkasya'da büyük gelişmeler yaşanmış; Kazakistan, Kırgızistan, Azerbaycan, Türkmenistan ve Özbekistan Cumhuriyetleri bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir.

Bağımsız Türk Cumhuriyetleri çeyrek asra yaklaşan süreçte bütün kurum ve kuruluşlarda yeniden yapılanmaya gitmiş; millî ordularını kurmuş; ekonomilerini güçlendirip kendi içlerinde birlik ve dayanışmayı sağlamışlardır.

Devlet olma ve uluslararası alanda kabul görme, hiç şüphesiz ki uluslararası karşılıklı ilişkilerden geçer. Bunun bilincinde olan Yeni Türk Cumhuriyetleri kısa sürede hem birbirleriyle hem komşu ülkelerle hem de dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan devlet ve topluluklarla ilişkiler kurmuşlardır.

Yeni Türk Cumhuriyetlerinin **yapılanmalarında, modernleşmelerinde, birbirleriyle ve dünya ülkeleriyle entegrasyonlarında** kardeş Türkiye Cumhuriyeti Devleti önemli rol oynamıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin uluslararası alandaki deneyimleri, birikimleri ve kazanımları ile dünyadaki değişme ve gelişmeler Yeni Türk Cumhuriyetleri'nin birçok alanda Türkiye Cumhuriyeti ile iş birliği yapmalarını âdeta zorunlu kılmıştır.

İçinde Türkiye'nin de yer aldığı Türk Cumhuriyetleri temelinde **yardımlaşma, dayanışma ve paylaşma** duygusunun yattığı; uluslararası alanda ortak akli ortak davranışa dönüştürecek teşkilatlar kurmuşlardır. TÜRKSOY, Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi (Türk Konseyi / Türk Keneşi), Türk Üniversiteler Birliği¹, Türk Dünyası Parlamenterler Birliği ve Uluslararası Türk Akademisi bu anlamlı teşkilatlar arasında yer almaktadır. Anılan bu teşkilatlar kuruluş dönemlerinde Türkiye'de, Türk Dünyası'nda ve dünya kamuoyunda ilgi uyandırmış; geride kalan süreçte kendilerinden beklenenleri gerçekleştir(e)medikleri için ilk kuruluş yıllarındaki cazibelerini ne yazık ki yitirmişlerdir.²

¹ Türk Üniversiteler Birliği (Türk Konseyi bünyesinde) kurulduktan sonra Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü, iki kez dönem başkanlığını yapmıştır. Atatürk Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Hikmet KOÇAK'ın ve Atatürk Üniversitesi Orta Doğu ve Orta Asya - Kafkaslar Araştırma ve Uygulama Merkezi Müdürü Prof. Dr. Osman MERT'in Türk Üniversiteler Birliğinin tüzüğünün hazırlanmasındaki ve faaliyetlerinin gerçekleştirilmesindeki gayretleri her türlü takdirin üzerindedir. Türk Üniversiteler Birliğinin kuruluşu ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mert, 2015, s. 273-290. 11-12 Nisan 2016 tarihleri arasında Erzurum'da toplanan Türk Üniversiteler Birliğine Bitlis Eren Üniversitesi de katılmış; Türk Üniversiteler Birliğinin dönem başkanlığı Atatürk Üniversitesinden Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesine devredilmiştir.

² Bu cümleler ilgili kurum ve kuruluşların yetkililerini rahatsız etse de Türk Dünyası'yla yakından ilgilienen biri olarak bu gerçeğin artık saklanması mümkün olmadığını ifade etmek zorundayım. Başkanlıklarını ve müdürlüğünü yaptığım Türk Dünyası ile ilgili kurum ve kuruluşların (Valeh Hacılar Uluslararası Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar

Bu makalede Türk Cumhuriyetlerinin (ittifakla olmasa da) büyük hedeflerle kurdukları Uluslararası Türk Akademisi, faaliyetleri ve Uluslararası Türk Akademisi yayınları arasından çıkan *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü* adlı kitap hakkında bilgi verilecektir.

1. Uluslararası Türk Akademisi ve Faaliyetleri:³

Azerbaycan Cumhuriyeti'ne bağlı Nahçıvan Muhtar Cumhuriyeti'nde 02-03 Ekim 2009 tarihlerinde düzenlenen Türk Dili Konuşan Ülkeler Devlet Başkanları IX. Zirvesi'nde Türk Dünyası ile ilgili bilimsel çalışmaların koordinasyonunu sağlayacak bir merkezin kurulması kararlaştırılmış; bu karar gereğince Uluslararası Türk Akademisi, 25 Mayıs 2010 tarihinde Kazakistan'ın başkenti Astana'da "Bilge Devlet Adamı" Nursultan NAZARBAYEV'in önderliğinde ve himayelerinde Kazakistan Cumhuriyeti Eğitim ve Bilim Bakanlığının bünyesinde bilimsel araştırma merkezi olarak kurulmuş; bugünkü statüsüne ise 23 Ağustos 2012 tarihinde Bişkek'te düzenlenen Türk Dili Konuşan Ülkeler İşbirliği Konseyi Zirvesi'nde alınan kararla kavuşmuştur.

Uluslararası Türk Akademisinin bünyesinde **Tarih ve Etnoloji Merkezi, Sanat ve Kültür Merkezi, Sosyo-Ekonomik Araştırmalar Merkezi, Uluslararası Araştırmalar Merkezi** ve **Dil, Edebiyat ve Terminoloji Merkezi** olmak üzere 5 akademik birim bulunmaktadır.

Uluslararası Türk Akademisi, bugün gelinen noktada birçok alanda önemli gelişmeler sağlamış; **30.000 kitaptan** oluşan bir **kütüphane** kurmayı başarmış; **50'den fazla kitap** yayınlamış; bilimsel - akademik nitelikli **iki dergiyi** ("Altay Araştırmaları ve Türkoloji" ile "GLOBAL Türk") ilgililerinin istifadesine sunmuş; bazı projelere de destek sağlamıştır.

Uluslararası Türk Akademisinin de bütün bunlara rağmen arzulanan ve hedeflenen noktaya gelebildiğini söylemek ne yazık ki mümkün değildir.

Türk Akademisinin hedeflerine ulaşabilmesi için ivedilikle şunların yapılması gerekmektedir:

Vakfı, Uluslararası TEKE (Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim) Derneği ve Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü) söz konusu kurumlar tarafından (en azından fikir alışverişi için bile olsa) bugüne kadar bir kez olsun aranıp sorulmadığını, yapılan toplantılara davet edilmediğini belirtmek isterim. Bu durum ne yazık ki ülkemizde ve Türk Cumhuriyetleri'nde faaliyet gösteren Türk Dünyası ile ilgili pek çok sivil toplum kuruluşu için de geçerlidir.

³ Uluslararası Türk Akademisi hakkındaki genel bilgiler anılan akademinin resmî sitesinden (<http://twesco.org/tr/>) ve konuyla ilgili yayınlarından yararlanılarak hazırlanmıştır.

- Türk Akademisine Türkiye, Kazakistan, Kırgızistan ve Azerbaycan üyedir. Türk Dünyası'nda bilimsel - akademik alanda birliğin sağlanabilmesi için (daha önce farklı gerekçeler ileri sürerek Türk Akademisine üye olmayan) Özbekistan ve Türkmenistan Cumhuriyetlerinin üye olmaları hususunda azami gayret gösterilmelidir. Mevcut sorunun giderilmesinde kuşkusuz ki devlet başkanlarının ikili veya çoklu görüşmeleri etkili olacaktır.

- Türk Akademisinin statüsü üye ülkelerin parlamentoları tarafından onaylanmış olsa da bazı üye ülkeler akademiye gerekli mali desteği sağlamamışlardır. Uluslararası nitelikli faaliyetlerin yapılmasının ve mevcut olanların sürdürülebilmesinin ekonomik destek olmadan gerçekleştirilemeyeceği unutulmamalıdır.

- Uluslararası Türk Akademisi Türk Dünyası'nda Türk Dili, Türk Edebiyatı, Türk Tarihi, Türk Arkeolojisi, Türk Sanatı, Türk Halk bilimi, Türk Musikisi, Türk Kültür ve Uygarlığı... ile ilgili bilimsel araştırma ve incelemeler yapmak ve elde edilen bilgi, bulgu ve belgeleri bilim dünyasıyla ve dünya kamuoyuyla paylaşmak amacıyla kurulmuştur. Akademi bünyesinde kurulacak enstitülerde belirtilen alanlarda **lisansüstü eğitim (yüksek lisans ve doktora) programları** açılmalıdır.

- Türk Akademisi, **uluslararası nitelikli özerk bir kurumdur**. Akademilerde bilimsel faaliyetlerin gerçekleştirilebilmesi de ancak ve ancak “**akademik personel**”le mümkün olabilmektedir. Bu sebeple Uluslararası Türk Akademisi bünyesindeki merkezlere **mümkün olan en kısa sürede** farklı bilim dallarında, alanlarında temayüz etmiş **öğretim üyeleri ve araştırma görevlileri** alınmalıdır.

- Uluslararası Türk Akademisi yetkilileri, öğretim üyesi alımlarında Türk Dünyası'nda ve farklı ülkelerde Türklük bilimi ile ilgili araştırma ve incelemeler yapan bilim adamlarıyla (Uluslararası Türk Akademisinde görevlendirilmeleri hususunda) görüşmeler yapmalı; prensipte anlaşmaya varılan bilim adamlarının kadrolu, yarı zamanlı veya danışman olarak görevlendirilmeleri için gerekli işlemleri (vakit kaybetmeksizin) başlatmalıdırlar.

- Uluslararası Türk Akademisi kuruluşundan bugüne kadar bazı akademiler ve Türkoloji merkezleriyle anlaşmalar yapmıştır. Bunların sayısı artırılmalı; resmî ve özel kurum ve kuruluşlarla iş birliğine gidilerek ortak bilimsel faaliyetler (kongreler, sempozyumlar, paneller ve çalıştaylar) gerçekleştirilmeli; anma ve kutlama programları yapılmalıdır.

- Uluslararası Türk Akademisinin dünyanın farklı ülkelerinde (bilim, kültür ve sanat merkezlerinde) temsilcilikleri açılmalıdır.

- Üye ülkeler tarafından 04-05 Haziran 2014 tarihinde Bodrum'da gerçekleştirilen Türk Konseyi IV. Zirvesi'nde Uluslararası Türk Akademisinin Başkanlığı'na Kazakistan

Cumhuriyeti'nden Prof. Dr. Darhan KIDIRALİ getirilmiştir. İmzalanan protokol gereğince başkan yardımcılıklarını Türkiye, Kırgızistan ve Azerbaycan cumhuriyetlerinden seçilecek bilim adamlarının yapmaları kararlaştırılmış; ancak bunlarla ilgili bugüne kadar bir atama yapılmamıştır. Başkan yardımcılığı görevlerine bir an önce atama yapılmalı; atamalarda liyakat esas alınmalıdır.

- Hâlen Türk Konseyi / Türk Keneşi çatısı altında faaliyet gösteren Türk Üniversiteler Birliğinin Uluslararası Türk Akademisine bağlanması düşünülmektedir. Bu durum ilk anda son derece doğal görünmektedir. Ancak Türk Dünyası'nda eğitimle ilgili kurum ve kuruluşları aynı çatı altında toplamak kadar önemliyse söz konusu kurum ve kuruluşların amaçlarına uygun bir şekilde faaliyet göstermelerini sağlamak da o kadar önemlidir. Aynı çatı altında toplanan kurum ve kuruluşlar çok iyi koordine edilmediklerinde ve yönetilemediklerinde hep birlikte başarısız olur ve misyonunu tamamlayamadan yok olup giderler.

2. Türk Akademisinin Logosu:

Uluslararası Türk Akademisinin hâlen kullanılan logosu Türk Dünyası Görsel Sanatlar Ödülü Sahibi Levent ALYAP tarafından hazırlanmıştır.



Foto 1: Uluslararası Türk Akademisinin hâlen kullanılan logosu

Logonun bünyesinde yer alan **akademi** sözcüğü (Kök)türk Alfabeti ile 𐰇𐰏𐰕𐰖𐰗 şeklinde yazılır. Ancak bu sözcük hâlen kullanılan logoda 𐰇𐰏𐰕𐰖𐰗 şeklinde yer almaktadır. (Kök)türk harfli bu metin (𐰇𐰏𐰕𐰖𐰗) bu yazılışıyla **akademi** değil; **ekedemi** şeklinde okunur. Logo hazırlanırken Levent ALYAP, Türk Akademisinin o dönemde konuyla ilgili olarak görevlendirdiği Cantekin HARCAVBAY'ı uyarılmış; ancak söz konusu yetkilinin ısrarı üzerine tasarımda 𐰇𐰏𐰕𐰖𐰗 yerine 𐰇𐰏𐰕𐰖𐰗 şeklini kullanmak zorunda kalmıştır. Aslında logodaki “Türk Akademisi” kavram işaretinin Türkçe söz dizimine uygun olarak 𐰇𐰏𐰕𐰖𐰗 𐰇𐰏𐰕 şeklinde yazılması gerekirdi. Türk Akademisi yetkililerinin mevcut yanlıştan vazgeçip logonun tarafımızdan düzeltilen ve aşağıda dikkatlere sunulan şeklini kullanmaları yerinde olacaktır:



Foto 2: Uluslararası Türk Akademisinin logosunda yer alan (Kök)türk harfli metnin tarafımızdan düzenlenenen şeklini barındıran logo⁴

⁴ Uluslararası Türk Akademisi yetkilileri 23-24 Mayıs 2016 tarihleri arasında Astana’da gerçekleştirilecek olan Sosyal Bilimler Forumu için logo olarak Valeh Hacılar Uluslararası Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfının, *Uluslararası TEKE Dergisi*’nin ve Uluslararası TEKE Derneğinin patentli logosunu kullanmışlardır. Uluslararası Türk Akademisi yetkililerinin Türk Dünyası’na özveriyle hizmet eden kurum ve kuruluşların uluslararası kanunlarla belirlenmiş haklarına saygı göstermeleri beklenirdi.

3. *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü* Adlı Eser Üzerine:

(Kök)türkler ve onlardan sonra işbaşına geçen Ötüken Uygurları genelde bugün Moğolistan, Kırgızistan, Kazakistan ve Uygur Özerk Cumhuriyeti sınırları içinde kalan coğrafyalarda; Kırgızlar, Azlar, Çikler ise... Sibiryaya Bölgesi'nde (Tuva'da, Hakasya'da, Dağlık Altay'da, Yakutistan'da *vd.*) pek çok (Kök)türk harfli yazıt vücuda getirmişlerdir. Bu yazıtların bir kısmı Türk kağanlarına, kumandanlarına, beylerine; bir kısmı ise halka ait yazıtlardan oluşmaktadır. Kağanlara, kumandanlara ve beylere ait dikili taşlara özenle işlenmiş yazıtlar daha ziyade resmî tarihî belgeler olma özelliğine de sahiptir. (Kök)türk harfli yazıtlar başta dikili taşlar ve kayalar olmak üzere heykellere, taşbabalara, kullanım ve süs eşyalarının üzerlerine (kaplara, kadehlere, mühürlere, yüzüklere, kılıçlara, kamalara, eyerlere, akçelere, kemiklere, ağaçlara...) işlenmişlerdir. Bu çeşitlilik (Kök)türk Alfabesi'nin yaygın kullanımını ve okuryazarlık düzeyinin seviyesini göstermek bakımından da önemlidir (Vasilyev, 1999; Sertkaya, 2001, s. 23-37; Alyılmaz, 2007, s. 11-31; Alyılmaz, 2011, s. 25-31; Alyılmaz, 2015, s. 176-189; Mert, 2009; Mert, 2015; Useev, 2011).

(Kök)türk harfli yazıtları buldukları bölgeleri de dikkate alarak aşağıdaki şekilde gruplandırmak mümkündür:⁵

1. Moğolistan Cumhuriyeti'ndeki (Kök)türk Harfli Yazıtlar ((Kök)türk ve Uygur Dönemi Yazıtları)

2. Rusya Federasyonu'ndaki / Sibiryaya Bölgesi'ndeki (Kök)türk Harfli Yazıtlar (Tuva, Hakasya, Dağlık Altay, Yakutistan / Saha Eli, Krasnoyarsk Kray *vd.* Cumhuriyetleri'ndeki yazıtlar (bilinen adlarıyla Yenisey ve Altay Yazıtları)

3. Kırgızistan'daki (Kök)türk Harfli Yazıtlar (Oğuzlara, Türkişlere ve Karluklara ait yazıtlar: Bilinen adlarıyla Talas Yazıtları ve Koçkor Yazıtları)

4. Kazakistan ve Özbekistan'daki (Kök)türk Harfli Yazıtlar

5. Çin Halk Cumhuriyeti ve Uygur Özerk Cumhuriyeti'ndeki (Kök)türk Harfli Yazıtlar

6. Kafkaslar, Anadolu, Balkanlar ve Avrupa'daki (Kök)türk Harfli Yazıtlar

⁵ Konu ile ilgili "bizzat alanda yapılmış önemli çalışmalar"ın bir kısmı Kaynaklar bölümünde dikkatlere sunulmuştur.

Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü adlı eser bugün Rusya Federasyonu sınırları içinde kalan Dağlık Altay Cumhuriyeti'ndeki (Kök)türk Harfli Yazıtlar'ın epigrafik belgelerini konu almaktadır.

Eser **Ön Söz, I. Bölüm Altay Cumhuriyeti Eski Türk Yazıtları (Genel Bilgiler), II. Bölüm Yazıtlar, III. Bölüm Yeni ve Yeniden Bulunan Yazıtlar, Summary Old Turkic Inscriptions of the Altai Republic, Sözlük, Kullanılan Edebiyatlar, Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları [Eseri Hazırlayanların Kısa Öz Geçmişleri], İçeriği** başlıklarını taşıyan bölümlerden oluşmaktadır. Bu bölümlerde yer alan bilgiler ışığında eserle ilgili bazı görüşlerimizi aşağıdaki şekilde dikkatlere sunmak kitabın tanıtımına katkı sağlayacaktır:

- **Kitabın Adı:**

(Kök)türk harfli eski Türk Yazıtları ile ilgili araştırma ve inceleme yapan bilim adamlarının yazıtların adlandırılmalarında farklı terimleri kullandıkları; özellikle Batılı Türkologların (bu bağlamda Batılı Türkologların tesirinden bir türlü kurtulamayan bunu hem bir marifet hem de ayrıcalık olarak gören Türkiye'deki Türkologların) (Kök)türk harfli eski Türk Yazıtları için "Runik" terimini kullandıkları bilinmektedir.

Türk yaşayış ve inanışının ürünü Türk damgalarından doğan (Kök)türk / Türk Alfabeti eski Türk boy ve toplulukları tarafından dünyanın birçok bölgesine taşınmış; Türklerin egemenlikleri altında kalan farklı milletler ve topluluklar tarafından da kullanılmıştır. Aklın ve zekânın uzantısı olan yazı / alfabe gelişmiş bir kültür ve medeniyetin de göstergesidir. (Kök)türk / Türk Alfabeti, sağdan sola yazılan, çekmeli⁶, fonetik esaslı, konsonant / ünsüz üstünlüklü⁷ bir alfabedir. Bu gelişmiş alfabeyi başkalarına mal etmek isteyenler⁸ eski Türk yazıtlarını da doğal olarak farklı adlarla yayınlama yollarına gitmişlerdir.

⁶ Çekmeli (sağdan sola yazılan) bir alfabe ile yazılan bir yazıya itmeli (soldan sağa yazılan) bir alfabe ile yazılan yazıya oranla daha az enerji harcanır. Bunun bilincinde olan Türk boy ve toplulukları Türk Alfabeti ile sağdan sola yazmayı tercih etmişlerdir. Çok az da olsa (Övörhange Yazıtı'nda olduğu gibi) soldan sağa doğru yazılan yazıtların olduğunu da belirtmek gerekir.

⁷ Gelişmiş alfabelerde konsonantlar birincil; vokaller ikincil durumdadırlar. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gemalmaz, 2010.

⁸ Türk Alfabeti'nin / (Kök)türk Alfabeti'nin kökeni hakkında HEIKEL, İskandinav runlarını; W. RADLOFF, İskandinav run yazısından da etkilenmiş Aramî yazısını; TIHSEN ve O. DONNER, Küçük Asya'nın Likya, Finikya, Hitit ve Frijli harflerini; V. THOMSEN, H. PEDERSEN, K. MENGES, A. RONA-TAS, "Aramî" ve "Pehlevî" harflerini; N. D. SOKOLOV, sonradan Türk damgaları şekline sokularak millileştirilmiş Aramî yazısını; E. D. POLİVANOV, Aramî, Soğdak ve Pehlevî yazıtlarından etkilenmiş Türk damgalarını; O. PRITSAK, eski Sami hece yazısını; S. G. KLYAŞTORNIY, Soğdak yazısını; G. CLAUSON, Soğdak ve Grek yazısını; A. AMANJOLOV, Türk damgalarıyla birlikte Grek yazısını; N. N. ARISTOV ve N. G. MALLITSKIY, Türk damgalarını; SAVENKOV, Türk dinî ayinlerine ait şekil ve sembolleri; A. CAFEROĞLU, H. N. ORKUN, A. C.

Eserin yazarlarının, çalışmalarına *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü* adını koymaları son derece isabetli, anlamlı ve alkışa değerlidir.

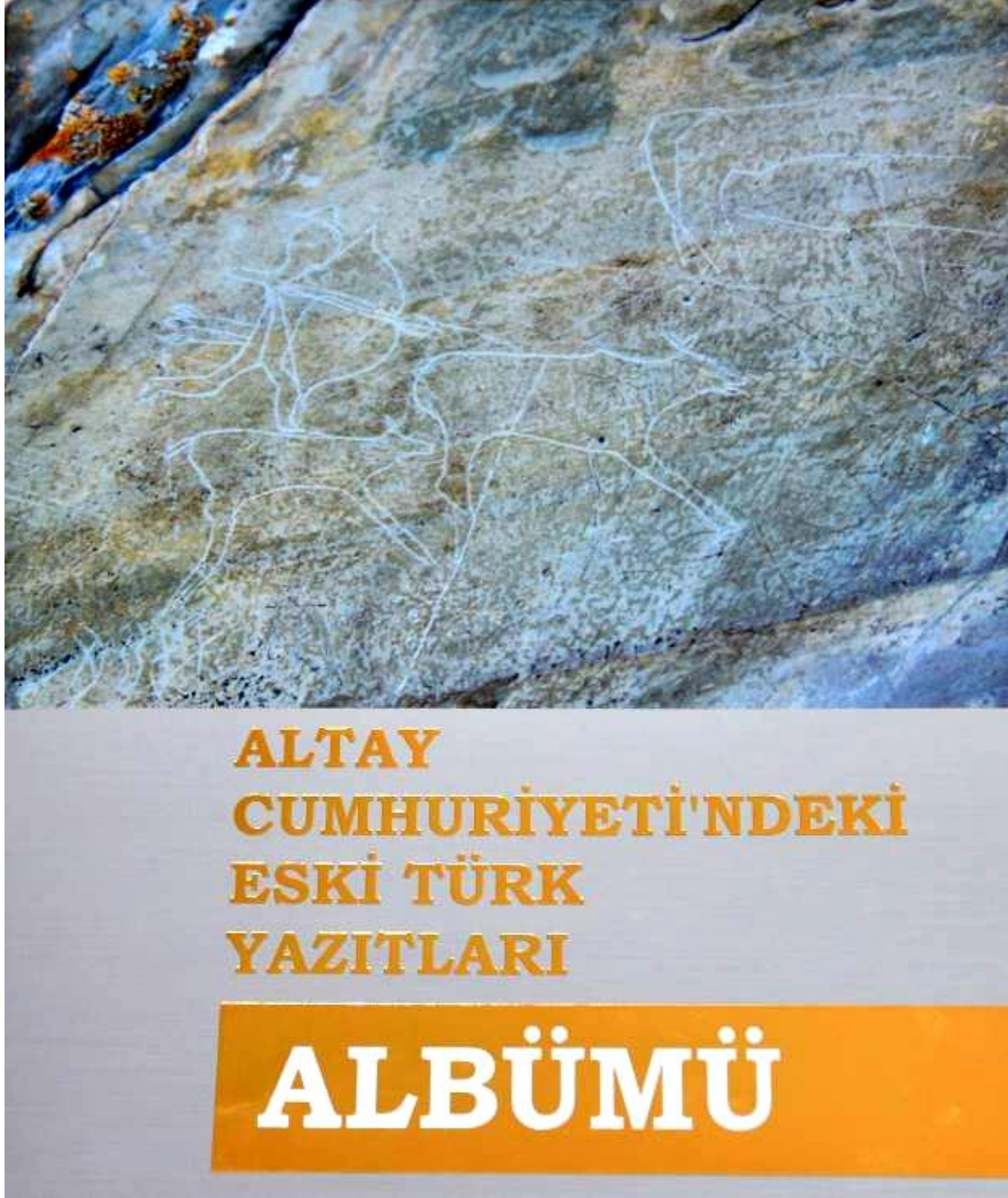


Foto 3: Kitabın dış kapağının görüntüsü

EMRE, M. ERGİN, A. AYDA, A. B. ERCİLASUN, T. GÜLENSOY, K. SADIKOV, C. ALYILMAZ, O. MERT... ise Türklere ait ideogramları kaynak olarak göstermektedirler. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Alyılmaz, 2007, s. 1-3.

- **Redaksiyon Heyeti:**

Kitabın iç kapağının arka sayfasında (s. 2) **Redaksiyon Heyeti** başlıklı bir bölüm bulunmakta ve burada birbirinden değerli şu bilim adamlarının adlarına yer verilmektedir:

D. Kıdırali (Redaksiyon Heyeti Başkanı), A. Ahmataliyev (Bişkek), A. Ahmetov, (Astana), S. Bahadyrov (Nukus), G. Boboerov (Taşkent), V. Butanayev (Abakan), D. Vasilyev (Moskova), İ. Gagibeyli (Bakü), P. Golden (ABD), A. Dybo (Moskova), N. Egorov (Çeboksarı), M. Zholdasbayev (Astana), M. İvaniç (Seged), M. İsen (Ankara), M. Kaçalın (Ankara), T. Kocaoğlu (ABD), İ. Kızlasov (Moskova), A. Kaydar (Almatı), K. Minullin (Ufa), D. Nasilov (Moskova), M. Penzhiev (Aşgabad), K. Reichl (Bonn), N. Rahmonov (Taşkent), Ş. Sarıbayev (Almaty)⁹, R. Sızdıkova (Almaty), C. Tüymebayev (Ankara), F. Hisamitdinova (Ufa), O. Horata (Ankara), D. Ceveendorj (Ulan-Bator), U. Şamiloglu (ABD), H. Yankovsky (Poznan).

Redaksiyon Heyeti bölümü başlığı altında yukarıdaki isimleri görünce (iyi bildiğim ancak yine de hem bilgimden emin olmak hem de bilgimi yenilemek adına) Fransızca kökenli **redaksiyon** sözcüğü için *TDK Güncel Sözlüğü*'ne baktım. *TDK Güncel Sözlüğü*'nde **redaksiyon** sözcüğü için şu anlamlar verilmektedir:

redaksiyon (Fransızca *rédaction*): 1. İsim. Yazılmış bir metin üzerinde gereken düzeltmeleri yaparak yazıyı yayıma hazır duruma getirme. 2. Yazı yazma, kaleme alma.¹⁰

Yukarıda adları belirtilen ve **Redaksiyon Heyeti** içinde yer alan bilim adamlarının yalnızca birkaçı eski Türk Dili'yle ve (Kök)türk harfli yazıtlarla ilgilidirler. (Kök)türk harfli yazıtlar ile ilgili bilim adamları da tıpkı Redaksiyon Heyeti'ndeki (farklı disiplinlerde çalışan) diğer bilim adamları ve diplomatlar gibi bu kitabın "*düzeltilmelerini yap*"mamışlar; "*kitabı hazır duruma getir*"memişler ve kitaba da katkı sağlamamışlardır. Bu durumda Uluslararası Türk Akademisi yöneticilerinin bu değerli isimleri "onurlandırmak" adına Redaksiyon Heyeti'ne aldıkları anlaşılmaktadır. Uluslararası Türk Akademisi yöneticilerinin bilimsel ve akademik anlayışla bağdaşmayan bu tavır yerine; eseri rapor yazılmak üzere (Kök)türk harfli yazıtlar ile ilgili araştırma ve inceleme yapmış ve alanında temayüz etmiş bilim adamlarına göndermesi ve Redaksiyon Heyeti'nde onların adlarına yer vermesi beklenirdi.

⁹ Bu bölümdeki yer adlarının ve şahıs adlarının yazımında kitaptaki şekilleri esas alınmış; herhangi bir düzeltme yapılmamıştır.

¹⁰ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.56e67d4b914c52.71689319.

- **Kitabın Ön Söz'ü:**

Eserin **Ön Söz'**ü eseri hazırlayan bilim adamları tarafından değil; Uluslararası Türk Akademisi Başkanı Prof. Dr. Darhan KIDIRALİ tarafından kaleme alınmıştır. Bunun akademik geleneğe çok da alışılmış bir durum olmadığını belirtmek gerekir. Nitekim bilimsel eserlerin ön sözleri eserlerin sahipleri; sunuşları / takdimleri ise ilgili kimseler tarafından yazılır.

Alanda çalışıp yazıtların epigrafik belgelerini yapan ve elde edilen bilgi, bulgu ve belgeleri 368 sayfalık bir prestij eseri hâline dönüştüren birbirinden değerli bilim adamlarının kitaplarına ön söz yaz(a)mamaları düşündürücüdür.

Çalışmanın Sunuş / Takdim nitelikli **Ön Söz'**ünde KIDIRALİ şunları kaydetmektedir:

Dil, tarih, köken, yazı kültürü ve benzeri alanlar için eşsiz kaynaktır yazıtlar. Bunlar atalarımızın dil ve devlet kültürünün ne denli yüksek olduğunu gözler önüne seren delillerdir. Bundandır ki eski yazılı kaynakları okurken milletin geçmişine yolculuk yapmış gibi olur insan.

Konu bakımından oldukça çeşitli ve sayıca fazla olan Eski Türk yazıtları da Moğolistan ve Güney Sibirya'dan Doğu Avrupa'ya kadar uzanan bölgeyi mesken tutan eski Türk topluluğunun tarihini öğrenmede başvurulan son derece güvenilir ve kıymetli kaynaklardır.

Daha evvel Eski Türklerin Runik abidelerinin incelenmesine ilk katkıda bulunan ünlü bilim adamları Wilhelm Thomsen ve Vladimir Radloff olmuştur. O günlerden beri 120 yıldan fazla süre geçmiştir. Geçen zaman zarfında bu konuda pek çok bilimsel çalışma yapıldı. Yapılan çalışmalar arasında hem çözülmüş yazıtlar, hem de bilim için hâlâ gizemliliğini koruyan yazıtlar mevcuttur. Yazıtlardan bazıları farklı nesillerin yetiştirdiği Türkolog bilim adamları tarafından okunup, içerikleri netleştirildi; pek çoğunun da transliterasyonu ve transkripsiyonu yapıldı.

Elinizdeki "Atlas" bir taraftan bugüne dek yapılan çalışmaların devamı, Eski Türk yazıtlarına ait sözcüklerinin okunuşunu netleştirme teşebbüsü; diğer taraftan bu eser Altay Cumhuriyeti sınırlarında bulunan eski yazıtları kapsamlı olarak araştırma ve çözme üzerine yapılan ilk çalışma olup, yazarların yıllar süren bilimsel araştırma gezileri ışığında hazırlanmıştır.¹¹

Kapsamlı çalışma, Altay Cumhuriyeti'nin bilim adamları N. Yekeyeva, N. Tıdıkova, R. Minakova, S. Kine, ve A. Kine'nin başarılı araştırma gezisine yaptıkları yardımları sayesinde gerçekleştirildi.

¹¹ Ön Söz'de yer alan metne sadık kalındığı için yazım ve ifade bozukluklarına müdahale edilmemiştir.

Altay Cumhuriyeti yazı ve kültür anıtlarını ortaya çıkarma ve koruma konusunda vefakâr bilim adamları Boris Kindikov'un, Amır Borboşev'in ve Emir Toktoşev'in emekleri takdire şayandır.

Altay Cumhuriyeti'nde, Hakas Cumhuriyeti'nde, Tıva Cumhuriyeti'nde, Novosibirsk ve Krasnoyarsk şehirlerinde yaşayan Kırgız diasporası mensupları da değerli katkılar sağladılar.

Günümüzdeki Türk devletlerinin öncelikli görevlerinden biri Eski Türk dönemlerine ait paha biçilmez yazıtları kapsamlı araştırmak ve korumak için gerekli önlemler almaktır. İşbu eser, Eski Türk yazısını yansıtan abideleri inceleme konusunda Türk devletleri arasında yapılan dayanışma ve ortak araştırma çalışmasının neticesidir.

Son olarak, eserin yayınlanmasında en çok emeği olan çok başarılı bilginlerimiz Kadıralı Konkobayev'e, Nurdin Useyev'e ve Negizbek Şabdaneliyev'e sonsuz şükranlarımızı sunmak isteriz.¹²

Yukarıdaki satırlardan da anlaşılacağı üzere Uluslararası Türk Akademisi Başkanı KIDIRALI tarafından kaleme alınan Ön Söz'de hem eski Türk Yazıtları hem de Altay Yazıtları hakkında özet niteliğinde kıymetli bilgiler verilmektedir.

KIDIRALI'nin eserin yazarlarına yüzey araştırmaları sırasında yardım eden ve çalışmalara katkıda bulunan kişilere teşekkür etmesi vefalı ve erdemli bir davranıştır.

Uluslararası Türk Akademisi Başkanı Prof. Dr. Darhan KIDIRALI'nin eserin yazarlarına yardımcı olanları tek tek anması ve teşekkür etmesi anılan çalışmalarını yakından takip ettiğini göstermektedir.

KIDIRALI'nin “İşbu eser, Eski Türk yazısını yansıtan abideleri inceleme konusunda Türk devletleri arasında yapılan dayanışma ve ortak araştırma çalışmasının neticesidir.” cümlesi de herhâlde (ön sözde adlarından hiç bahsedilmemiş olsa da) kitabın yüzey araştırmaları sırasında Kırgız bilim adamlarıyla birlikte alanda çalışan ve yazıtların epigrafik belgelenmelerini gerçekleştiren Türk bilim adamlarıyla ilgili olmalıdır. Nitekim Altay Yazıtları'yla ilgili yüzey araştırmalarını gerçekleştiren ekipte Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ, Prof. Dr. Osman MERT ve Prof. Dr. Murat YAKAR da bulunmaktadır. Türkiye'nin yazıt bilimi alanında yüz akı çalışmalarına imza atan bu bilim adamları 25 yılı aşkın bir süreden beri (Kök)türk harfli yazıtlarla ve eski Türk kültür ve uygarlık eserleriyle ilgili epigrafik ve fotogrametrik belgelenmeler yapmakta; bunları bildiriler, makaleler ve kitaplar hâlinde yayınlamaktadırlar.

¹² Yazıt bilimcilerin ve konunun ilgililerinin kitabın hazırlanışı hakkında ayrıntılı bilgi edinebilmeleri için altında Uluslararası Türk Akademisi Başkanı Prof. Dr. Darhan KIDIRALI'nin adının bulunduğu Ön Söz'ü aynen dikkatlere sunulmuştur.

ALYILMAZ, MERT ve YAKAR, Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ'ın ve Prof. Dr. Luo XIN'in eş başkanlıklarında sürdürülen “Çin Halk Cumhuriyeti, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri ve Rusya Federasyonu'ndaki Yazıtlarla İlgili Epigrafik ve Fotogrametrik Araştırmalar” adlı proje kapsamında Çin'de çalışırken Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV'in isteği üzerine Sibirya bölgesine giderek (Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ ve Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV'in eş başkanlıklarında önceden planlanıp projelendirilen) çalışmalara katılmışlardır. Kırgızistan ve Türkiye'den 6 bilim adamına Dağlık Altay'dan, Tuva'dan, Hakasya'dan ve Krasnoyarskiy Kray'dan bilim adamları rehberlik etmiş; hedeflenen çalışmaların büyük bölümü 2011 yılında gerçekleştirilmiştir. Ekipte yer alan Kırgız bilim adamları 2012 yılında bölgeye tekrar giderek daha önce farklı sebeplerle ulaşılamayan yazıtların epigrafik belgelemelerini gerçekleştirmeyi başarmışlar; sonrasında da elde edilen bilgi, bulgu ve belgelerden hareketle *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü* adlı bu kıymetli eseri hazırlamışlardır.

Alanda uyum içinde çalışıp örnek çalışmalara imza atan Kırgızistan - Türkiye Bilim Heyeti'nin yüzey araştırmaları Kırgızistan'dan bir televizyon kanalı tarafından da takip edilerek belgesel programa dönüştürülmüştür.



Foto 4: Cengiz ALYILMAZ, Kırgız televizyonuna belgesel çekimleri sırasında Yenisey Yazıtları hakkında bilgi verirken (Uybat)

Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ'ın, Prof. Dr. Osman MERT'in ve Prof. Dr. Murat YAKAR'ın adlarına Darhan KIDIRALİ'nin Ön Söz'ünde ve eserin herhangi bir bölümünde yer verilmemesi hakikaten son derece düşündürücüdür.¹³ Kırgızistan - Türkiye Bilim Heyeti'nin yüzey araştırmaları ile ilgili birkaç görüntüyü¹⁴ tarihe not düşmek, her türlü sıkıntıya rağmen yazıtların epigrafik ve fotogrametrik belgelenmelerini özveriyle gerçekleştiren ancak adları (başta ön söz olmak üzere) kitabın hiçbir yerinde anılmayan ekip arkadaşlarımızın emeklerine saygı göstermek, onların alanda çalışma zevkini ve şevkini kırmamak ve haksız bir tasarruf karşısında sessiz kalmamak... adına ilgilileriyle paylaşmak yerinde olacaktır:



Foto 5: Kırgızistan - Türkiye Bilim Heyeti'nde görev yapan bilim adamlarından birkaçı Dağlık Altay Cumhuriyeti'ndeki bilim adamlarıyla (Foto: Murat YAKAR)

¹³ KIDIRALİ'nin Ön Söz'deki "İşbu eser, Eski Türk yazısını yansıtan abideleri inceleme konusunda Türk devletleri arasında yapılan dayanışma ve ortak araştırma çalışmasının neticesidir." cümlesi, "Acaba Prof. Dr. Darhan KIDIRALİ bu cümleyi (bilinç altında var olan ancak "farklı sebepler"le adlarını yazmak istemediği -mesela Cengiz ALYILMAZ-) Türk bilim adamlarını düşünerek mi yazmıştır?" sorusunu akıllara getirmektedir. Eserin kapağının üzerinden Kırgızistan - Türkiye Manas Üniversitesinin adının çıkartılmış olması, Ön Söz'de teşekkür edilenler arasında Kırgızistan - Türkiye Manas Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sebahattin BALCI'nın da adının bulunmaması düşündürücüdür.

¹⁴ Yakın tarihe ışık tutan ve gelecek için ciddi bir belge niteliği taşıyan her bir fotoğraf / görsel belge bazen yüzlerce sayfa bilgiyi içerir. Burada dikkatlere sunulan her bir fotoğrafın da tarihî belge niteliği taşıdığını belirtmek isterim.



Foto 6: Kırgızistan - Türkiye Bilim Heyeti'nde görev yapan bilim adamlarından birkaçı Dağlık Altay Cumhuriyeti'ndeki bilim adamlarıyla (Foto: Osman MERT)



Foto 7: Kırgızistan - Türkiye Bilim Heyeti'nde görev yapan bilim adamlarından birkaçı Hakas meslektaşlarıyla birlikte Abakan Müzesinin önünde (Foto: Murat YAKAR)



Foto 8: Kırgızistan - Türkiye Bilim Heyeti'nde görev yapan bilim adamlarından birkaçı Krasnoyarsk Müzesinin önünde (Foto: Negizbek ŞABDANALİYEV)



Foto 9: Cengiz ALYILMAZ ve Murat YAKAR Altay Cumhuriyeti'ndeki bir yazıt üzerinde belgeleme yaparken (Foto: Osman MERT)



Foto 10: Kırgızistan - Türkiye Bilim Heyeti'nde görev yapan bilim adamları Dağlık Altay Cumhuriyeti'ndeki bir yazıtı belgelerken (Foto: Murat YAKAR)



Foto 11: Cengiz ALYILMAZ ve Osman MERT Altay Cumhuriyeti'ndeki bir yazıt üzerinde belgeleme yaparken (Foto: Murat YAKAR)



*Foto 12: Murat YAKAR ve Osman MERT Altay Cumhuriyeti'ndeki bir yazıtı belgelerken
(Foto: Cengiz ALYILMAZ)*



*Foto 13: Cengiz ALYILMAZ ve Murat YAKAR Nikolay Mihayloviç Mart'yanov Müzesi'ndeki
(Minusinsk) yazıtları belgelerken (Foto: Osman MERT)*



Foto 14: Cengiz ALYILMAZ Kırgız Kağıdı Bars Kagan'a ait yazıtın (E 29 / Altın Köl II) estampajını yaparken¹⁵ Nikolay Mihayloviç Mart'yanov Müzesi (Minusinsk) (Foto: Osman MERT)

¹⁵ Bars Kagan'a ait yazıtın belgelemesi Cengiz ALYILMAZ tarafından yapılarak Kırgız meslektaşlarına takdim edilmiş; bu estampajdan hareketle de yazıtın kopyası Kadirali KONKOBAYEV'in rehberliğinde Heykeltıraş Asgarbek TURUMBEOV tarafından Bişkek'te çıkartılmıştır.



Foto 15: Cengiz ALYILMAZ Bars Kagan'a ait yazıtın estampajını Kadıralı KONKOBAYEV'e verirken



*Foto 16: Kadirahı KONKOBAYEV, Cengiz ALYILMAZ ve Heykeltıraş Asgarbek TURUMBEKOV
Bars Kagan'a ait yazıtın kopyasının önünde (Foto: Nurdin USEEV)*

- **Kitabın I. Bölümü / Altay Cumhuriyeti Eski Türk Yazıtları:**

Bu bölümde esas itibarıyla Altay Yazıtları hakkında genel bilgiler (yazıtların bulunuşları, yazıtların paleografik özellikleri ve içerikleri) dikkatlere sunulmaktadır:

Altay Cumhuriyeti Eski Türk Yazıtları (4) Genel Bilgiler (4) Bulunuşu ve İncelenmesi (4) Paleografik ve Dil Özellikleri (5-7) İçerik Özellikleri (8-13). İçerik Özellikleri başlıklı bölüm de kendi içinde aşağıdaki alt başlıklardan oluşmaktadır:

Taş Anıt Üzerindeki Epitafik Yazıtlar (s. 8)

Kaya Üzerindeki Epitafik Yazıtlar (s. 9-11)

Kayalar Üzerindeki Ziyaretçi Yazıtları (s. 11)

Kayalar Üzerindeki Ziyaretçi - Açıklama Yazıtları (s. 11)

Çeşitli Eşyalar Üzerindeki Açıklama Yazıları (s. 12)

Ayin - Törenlerle İlgili Yazıtlar (s. 12)

Kayalar Üzerindeki Açıklama Yazıtları (s. 13)

İtiraf - Kendisini Aşağı Görme Yazıtları (s. 13)

Kayalar Üzerindeki Açıklama - Adlandırma Yazıtları (s. 13)

Dinî Yazılar (s. 13)

- **Kitabın II. Bölümü / Yazıtlar:**

Çalışmanın **II. Bölümü Yazıtlar** (14-291) başlığını taşımaktadır. Altay Yazıtları'nın **A** harfi ile kısaltılıp numaralandırıldığı (bilinen / yaygın adlarının da parantez içinde belirtildiği) bu bölümde 89 yazıta ait genel bilgiler, yazıtların bulunduğu yerlerin koordinatları, bu yazıtlar hakkında yapılan çalışmalar, yazıtlara ait (Kök)türk harfli metinler, bu metinlerin transkripsiyonları, Türkiye Türkçesine aktarımları, içerikleri, dil ve üslup özellikleri renkli görsellerle (fotoğraflarla ve çizimlerle) desteklenerek verilmektedir.¹⁶

Yöntem ve içerik bakımından pek çok yeniliği barındıran bu bölümde epigrafik belgelenmeleri dikkatlere sunulan yazıtlar şunlardır:¹⁷

¹⁶ Eserin bu bölümünde yazarlar tarafından dikkatlere sunulan bazı yazıtlarla ilgili okuma ve anlamlandırma önerileri hususunda ekip arkadaşlarımdan farklı düşündüğümü; kendi önerilerime söz konusu yazıtlarla ilgili olarak hazırlamış olduğum (yakında yayınlanacak) çalışmamda yer verdiğimi belirtmek isterim.

¹⁷ Yazıtların adlandırılmalarında eserin yazarlarının tercihlerine sadık kalınmıştır.

A 1 (Çarış), s. 14; **A 2** (Katanda), s. 17; **A 3** (Tuekta I), s. 20; **A 4** (Kuray I), s. 23; **A 5** (Kuray II), s. 26; **A 7**, **A 8**, **A 9** (Möndür-Sokkon I/2-3-4), s. 29; **A 10** (Möndür-Sokkon II), s. 33; **A 11** (Möndür-Sokkon III), s. 35; **A 12** (Möndür-Sokkon IV), s. 38; **A 13** (Biçiktu-Boom I), s. 41; **A 14** (Biçiktu-Boom II/1), s. 43; **A 15** (Biçiktu-Boom II/2), s. 47; **A 16** (Biçiktu-Boom III), s. 50; **A 17** (Biçiktu-Boom VI), s. 55; **A 18** (Bar-Burgazı I), s. 56; **A 19** (Adır-Kaya), s. 63; **A 20** (Taldı-Ayrı), s. 66; **A 21** (Bar-Burgazı II), s. 69; **A 22** (Bar-Burgazı III), s. 73; **A 23** (Kalbak-Taş I), s. 76; **A 24** (Kalbak-Taş III), s. 84; **A 25** (Kalbak-Taş IV/VI), s. 87; **A 26** (Kalbak-Taş V), s. 90; **A 27** (Kalbak-Taş VII), s. 95; **A 28** (Kalbak-Taş VIII), s. 100; **A 29** (Kalbak-Taş IX), s. 103; **A 30** (Kalbak-Taş X), s. 105; **A 31** (Kalbak-Taş XI), s. 110; **A 32** (Kalbak-Taş XII), s. 112; **A 33** (Kalbak-Taş II/XV), s. 117; **A 34** (Calgız-Töbö I), s. 122; **A 35** (Calgız-Töbö II), s. 129; **A 36** (Möndür-Sokkon V), s. 130; **A 37** (Biçiktu-Boom XI-XII), s. 132; **A 38** (Möndür-Sokkon IX), s. 133; **A 39** (Kalbak-Taş XIII), s. 134; **A 40** (Kalbak-Taş XVII), s. 137; **A 41** (Kalbak-Taş XVIII), s. 140; **A 42** (Kalbak-Taş XIX), s. 143; **A 43** (Kalbak-Taş XX), s. 147; **A 44** (Kalbak-Taş XXI), s. 152; **A 45** (Kalbak-Taş XXII), s. 158; **A 46** (Kalbak-Taş XXIII), s. 162; **A 47** (Kalbak-Taş XXIV), s. 166; **A 48** (Kalbak-Taş XXVI), s. 169; **A 49** (Köpçegen), s. 174; **A 50** (Karban), s. 177; **A 51** (Tuekta II), s. 180; **A 52** (Tuekta III), s. 182; **A 53** (Teke-Turu), s. 184; **A 54** (Biçiktu-Boom IV), s. 187; **A 55** (Biçiktu-Boom V), s. 188; **A 56** (Kalbak-Taş XIV), s. 191; **A 57** (Kalbak-Taş XVI), s. 196; **A 58** (Kalbak-Taş XXX), s. 199; **A 59** (Kalbak-Taş XXXI), s. 203; **A 60** (Kalbak-Taş XXV), s. 205; **A 61** (Kalbak-Taş XXVII), s. 208; **A 62** (Kalbak-Taş XXVIII), s. 211; **A 63** (Kalbak-Taş XXVIX), s. 214; **A 64** (Manırlı-Kobı I), s. 216; **A 65** (Manırlı-Kobı II), s. 218; **A 66** (Sogodek), s. 220; **A 67** (Tekpenek), s. 221; **A 68** (Çirik-Taş), s. 223; **A 69** (Biçiktu-Boom VII), s. 224; **A 70** (Kara-Boom (Semisart), s. 226; **A 71** (Möndür-Sokkon VII), s. 228; **A 72** (Üstügi Sarı-Kobı), s. 230; **A 73** (Möndür-Sokkon VI), s. 233; **A 74** (Sakıyla-Kobı I), s. 235; **A 75** (Sakıyla-Kobı II), s. 237; **A 76** (Biçiktu-Boom VIII), s. 238; **A 77** (Biçiktu-Boom X), s. 244; **A 78** (Kurgak I), s. 245; **A 79** (Kızıl-Kabak I), s. 252; **A 80** (Kızıl-Kabak II), s. 256; **A 81** (Biçiktu-Boom IX), s. 260; **A 82** (Möndür-Sokkon VIII), s. 263; **A 83** (Büyük Yaloman), s. 266; **A 84** (Yabogan), s. 266; **A 85** (İnegen I), s. 275; **A 86** (İnegen II), s. 278; **A 87** (Kurgak II), s. 281; **A 88** (Tuekta IV), s. 283; **A 89** (Ust-Uba), s. 286; **A 90** (Tuekta V), s. 288.

- **Kitabın III. Bölümü / Yeni ve Yeniden Bulunan Yazıtlar:**

Çalışmanın **III. Bölümü Yeni ve Yeniden Bulunan Yazıtlar** (292-338) başlığını taşımaktadır. Bu bölümde 2011 ve 2012 yıllarında Altay Cumhuriyeti'nde yapılan alan araştırmaları sırasında yeni bulunan 10 yazıt ile kaybolduğu sanılan ancak yeri yeniden tespit edilen 1 yazıtın epigrafik belgelemelerine yer verilmiştir.

Bu bölümde dikkatlere sunulan ve II. Bölüm'deki yazıtlara uygulanan yöntemle epigrafik belgelemeleri yapılan yazıtlar şunlardır:

A 6 (Möndür-Sokkon I), s. 292; **A 91** (Tumşuk-Kobı), s. 300; **A 92** (Tuekta VI), s. 303; **A 93** (Biçiktu-Boom XIII), s. 306; **A 94** (Biçiktu-Boom XIV), s. 309; **A 95** (Biçiktu-Boom XV), s. 311; **A 96** (Biçiktu-Boom XVI/1), s. 320; **A 97** (Biçiktu-Boom XVI/2), s. 323; **A 98** (Biçiktu-Boom XVI/3), s. 328; **A 99** (Kara-Tu I), s. 332; **A 100** (Kara-Tu II), s. 335; **A 101** (Kulada), s. 337.

- **Kitabın Özeti / Summary Old Turkic Inscriptions of the Altai Republic:**

Kitapta yer alan (s. 339-349) **Summary Old Turkic Inscriptions of the Altai Republic** başlıklı bölümde geniş bir İngilizce özete yer verilmektedir.

- **Sözlük:**

Kitabın **Sözlük** başlıklı bölümünde (s. 350-355) Altay Yazıtları'nda geçen 254 sözcük numaralandırılmak ve alfabetik sıraya konulmak suretiyle Türkiye Türkçesi'ndeki karşılıklarıyla birlikte dikkatlere sunulmuştur. [Eserin ikinci baskısı yapıldığında sözcüklerin yanlarında parantez içi bir bilgi olarak yazıtlarda geçtikleri şekillerinin de / (Kök)türk harfli orijinal şekillerinin de verilmesi bu bölüme ayrı bir değer katacaktır].¹⁸

- **Kullanılan Edebiyatlar:**

Kitabın bu bölümünde (s. 356-363) Altay Yazıtları ile ilgili yapılan çalışmalara ve yararlanılan kaynaklara yer verilmiştir.

¹⁸ (Kök)türk harfli yazıtlar yayınlanırken sözlük ve dizin bölümlerinde genelde söz varlığının Latin Alfabeti ile yazımına / karşılıklarına ve anlamlarına yer verilmektedir. Bu durum metin içinde geçen sözcüklerin hangi şekillerde yazıldıkları hakkında bilgi edinmemizi güçleştirmektedir. Yakın zamanda Osman MERT tarafından hazırlanan *Köli Çor Yazıtı ve Anıt Mezar Kompleksi* adlı eserde Latin Alfabetine göre sıralanan sözcüklerin yanında (Kök)türk Alfabeti ile karşılıkları da (metin içinde geçen orijinal şekilleri de) gösterilmiştir. MERT tarafından kaleme alınan eser hem Sözlük - Dizin bölümü hem de içeriği ve sistemi bakımından kendinden sonra yapılacak çalışmalara örnek teşkil edecek niteliktedir. Eserin Sözlük - Dizin bölümleri hakkında bk. Mert, 2015, s. 145-156.

- **Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları:**

Kitabın 34-365. sayfaları arasında eseri hazırlayanların kısa öz geçmişlerine ve iki paragraf hâlinde kitabın Türkçe özetine yer verilmektedir. (Eserin ikinci baskısı yapıldığında bu bölümün başlığının **Eseri Hazırlayanların Kısa Öz Geçmişleri** şeklinde değiştirilmesi; birkaç yerde dikkatlere sunulduğu için özet niteliğindeki bilgilerin çıkartılması uygun olacaktır).

- **İçeriği:**

Kitabın **İçindekiler** kısmı kitabın sonunda **İçeriği** başlığı altında verilmiştir. (Eserin ikinci baskısı yapıldığında bu bölümün başlığının **İçindekiler** şeklinde değiştirilmesi ve eserin baş tarafına alınması yerinde olacaktır. Nitekim Türkiye Türkçesiyle yazılan bir eserin Türkiye Türkçesiyle basılan kitapların formatına uygun şekilde düzenlenmesi okuyucuların istifadesini kolaylaştıracaktır).

4. Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü Adlı Eserin Yazarları Hakkında:

Uluslararası Türk Akademisi tarafından yayınlanan ve yukarıda ayrıntılı bir şekilde tanıtımı ve değerlendirilmesi yapılan *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü* adlı eser Kırgızistan - Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü öğretim üyelerinden Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV, Yrd. Doç. Dr. Nurdin USEEV ve Dr. Negizbek ŞABDANALİYEV tarafından hazırlanmıştır.¹⁹ Birbirinden değerli bu bilim adamlarının öz geçmişleri hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır.²⁰

4.1. Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV'in Öz Geçmişi:

Kadıralı KONKOBAYEV, 12.10.1948 tarihinde Kırgızistan'ın Oş ilinin Kara-Kulca ilçesinin Koo-Çatı köyünde dünyaya gelir.

1966 yılında aynı ilçenin Alay-Kuu bölgesindeki Kızıl-Car köyündeki 'Kayın-Talaa' okulundan mezun olur.

1968 yılına kadar Alay ilçesi Gülçö köyü Makarenko ortaokulunda belletmen olarak görev yapar.

¹⁹ Kitabın yazarlarının adlarına kitabın dış kapağında yer verilmemiştir. Oysa eseri hazırlayanların adları en az eserin adı kadar önemlidir. Kitabın ikinci baskısı yapıldığında dış kapağa eserin yazarlarının adları mutlaka yazılmalıdır.

²⁰ Yazarlar hakkındaki bilgilere ulaşmamı sağlayan değerli öğrencim, meslektaşım ve ekip arkadaşım Nurdin USEEV'e teşekkür ederim.

1968 yılında Oş Devlet Pedagoji Enstitüsüne girer ve 1972'de mezun olur.

09.1972-01.1973 tarihleri arasında Kırgız Sovyet Ansiklopedisi'nde editör yardımcısı; 01.1973-09.1974 tarihleri arasında Kırgız Bilimler Akademisi Dil ve Edebiyat Enstitüsünde araştırma görevlisi olarak görev yapar.

KONKOBAYEV, Moskova'daki SSCB Bilimler Akademisi'nin Dil Araştırmaları Enstitüsü'nde stajyer olarak görevlendirilir.

1983 yılında *Güney Kırgızistan Yer Adları* adlı tezini savunur. Bu çalışması Kırgızistan tarihinde ilk defa ilim ve teknoloji alanında "Kırgızistan Lenin Komsomol" ödülüne layık görülür.

KONKOBAYEV, 1985-1990 yılları arasında Kırgız Bilimler Akademisi Dil ve Edebiyat Enstitüsü Leksikoloji ve Leksikografya Bölümünde çalışır.

1990-1992 yılları arasında Kırgız Bilimler Akademisi Dil ve Edebiyat Enstitüsü Uygulamalı Lengüistik ve Onomastik Bölümünde Bölüm Başkanlığı yapar.

KONKOBAYEV, 1991 yılında Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığının daveti üzerine Ankara'ya gelir; Prof. Dr. Ahmet B. ERCİLASUN'un yönetiminde hazırlanan *Türk Lehçeleri Karşılaştırmalı Sözlüğü*'nü hazırlama grubu içinde yer alır.

KONKOBAYEV, 1992-1996 yıllar arasında Bişkek Beşerî Bilimler Üniversitesinde bilim uzmanı olarak çalışır.

1992-1994 yılları arasında Bişkek Beşerî Bilimler Üniversitesi Rektörlüğünü yürüten KONKOBAYEV, 1996-1999 yıllarında "Kırgızistan" yayınevini genel müdürü olarak çalışır.

1997'de KTMÜ Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü'ne öğretim üyesi olarak alınır; 1999 yılında doçent; 2007 yılında profesör olur.

2005-2008 yıllarında aynı zamanda Kırgız Bilimler Akademisi Dil ve Edebiyat Enstitüsü Müdürü olarak görev yapan KONKOBAYEV, 2013 yılında Valeh Hacılar Uluslararası Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı tarafından Türk Dünyası Hizmet Ödülü'ne layık görülür.

Birçok Türk lehçesiyle birlikte çok iyi derecede Rusça, orta derecede İngilizce bilen Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV evli ve üç çocuk babasıdır.



Foto 17: Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV, Valeh Hacılar Uluslararası Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı tarafından verilen Türk Dünyası Hizmet Ödülü belgesi ile (Foto: Semra ALYILMAZ)

- **Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV'in Kitapları:**

Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV'in münferit ve müşterek olarak hazırlamış olduğu toplam 8 kitabı bulunmaktadır:

Konkobayev, K. (1980). *Toponimiya Yujnoy Kirgizii*. Frunze: İlim.

Konkobayev, K. vd. (1986). *Kırgız Tilinin Omonimder Sözdüğü*. Frunze.

Konkobayev, K. vd. (1988). *Kırgız Tilinin Antonimder Sözdüğü*. Frunze.

Konkobayev, K. vd. (2001). *Kırgız Tilinin Frazelogiyalık Sözdüğü*. Bişkek.

Sıdıkov, S. ve Konkobayev, K. (2002). *Bayırkı Türk Cazuusu (VII-X kk.): Ders Kitabı*. Bişkek: KTMÜ Yayınları.

Konkobayev, K. vd. (2005). *Kırgız Geografiyalık Terimlerinin Sözdüğü*. Bişkek.

İmankulov, C. ve Konkobayev, K. (2014). *Arhitektura Turkestana Epohi Karahanidov (İstoriko-Teoretiçeskiye İssledovaniye)*. Bişkek.

Konkobayev, K., Useev, N. ve Şabdaneliyev, N. (2015). *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü*. Astana: Uluslararası Türk Akademisi Yayınları.

4.2. Yrd. Doç. Dr. Nurdin USEEV'in Öz Geçmişi:

Nurdin USEEV, 8.03.1982 tarihinde Isık-Köl iline bağlı Pokrovka (şimdiki Çoň-Kızıl-Suu) köyünde dünyaya gelir.

İlkokula Kızıl-Ompol İlkokulunda başlayan Nurdin USEEV, lise öğrenimini Konur-Ölön Lisesinde tamamlar.

USEEV, 1999-2004 yıllarında Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümünde öğrenim görür.

2004 yılında Kırgızistan Bilimler Akademisi Dilbilim Enstitüsünde bilim uzmanı olarak akademik hayata başlar.

2004 yılında Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkoloji Ana Bilim Dalında yüksek lisans öğrenimine başlar. Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ'ın danışmanlığında hazırladığı '*Kırgız ve Türkiye Türkçesi ile Karşılaştırmalı Olarak Yenisey Yazıtları Söz Varlığının Tarihi Gelişimi*' adlı teziyle yüksek lisans eğitimini 2006 yılında tamamlayarak "Bilim Uzmanı" olur.

2006 yılında Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümünde araştırma görevlisi olarak göreve başlar.

USEEV, Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ ve Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV'in eş danışmanlıklarında hazırladığı *Yenisey Yazıtlarının Söz Dizimi* çalışmasını 2009 yılında tamamlayarak "doktor" unvanını alır.

2013 yılının Eylül ayında Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümüne Yrd. Doç. Dr. olarak atanır.

USEEV'in '*Yenisey Cazma Estelikleri I: Leksikası cana Tekstter* (KTMÜ ve Kırgız Millî Bilimler Akademisi C. Aytmatov Dil ve Edebiyat Enstitüsü yay., Bişkek, 2011, 424 s.) adlı eseri ve diğer bilimsel çalışmaları 2014 yılında **Kırgızistan Cumhuriyeti C. Aytmatov Gençler Devlet Bilim Ödülü**'ne layık görülür.



Foto 18: Dr. Nurdin USEEV (Foto: Cengiz ALYILMAZ)

Moğolistan, Güney Sibiry, Orta Asya'daki Köktürk harfli yazıtlar üzerinde yapılmış değişik bilimsel gezilere katılan Nurdin USEEV, ana dili olan Kırgız Türkçesi dışında çok iyi derecede Türkiye Türkçesi ve Rusça; orta derecede İngilizce bilmektedir.

Evlü olan Nurdin USEEV, iki çocuk babasıdır.

• **USEEV'in Kitapları:**

Useev, N. (2010). *Söz Sırları: Tarihîy Leksikologiyaga Giriş*. Bişkek: KTMÜ Yayınları.

Useev, N. (2011). *Yenisey Cazma Estekikleri I: Leksikası cana Tekstter*. Bişkek: Kırgız Milli Bilimler Akademisi ve KTMÜ Yayınları.

Konkobayev, K., Useev, N. ve Şabdanalıyev, N. (2015). *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü*. Astana: Uluslararası Türk Akademisi Yayınları.

4.3. Dr. Negizbek ŞABDANALİYEV:

Negizbek ŞABDANALİYEV, 07.10.1980 tarihinde Kırgızistan'ın Isık-Göl bölgesinin Balıkçı şehrinde dünyaya gelir. İlkokulu, ortaokulu ve lise öğrenimini Balıkçı'da tamamlar.

1999 yılında Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümüne girer ve 2004 yılında bu bölümden mezun olur. Aynı yıl Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türkoloji Ana Bilim Dalında yüksek lisans öğrenimine başlar.

2007 yılında tamamladığı “Yenisey Yazıtlarındaki Ağız Özellikleri” adlı yüksek lisans çalışmasıyla Türkoloji Ana Bilim Dalında “Bilim Uzmanı” olur.

ŞABDANALİYEV, 2010 yılında Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak göreve başlar.

ŞABDANALİYEV, Prof. Dr. Kadıralı KONKOBAYEV'in danışmanlığında hazırladığı “Kırgız Dilinin Tarihi Gelişiminin Araştırılmasında Bir Kaynak Olarak Divanü Lugati't-Türk (Fonolojik ve Morfonolojik İnceleme)” adlı çalışmasını 2015 yılında tamamlayarak “doktor” unvanını alır.

ŞABDANALİYEV, ana dili olan Kırgız Türkçesi dışında çok iyi derecede Türkiye Türkçesi ve Rusça; orta derecede İngilizce bilmektedir.

Negizbek ŞABDANALİYEV, evlidir.



Foto 19: Dr. Negizbek ŞABDANALİYEV

- **Negizbek ŞABDANALİYEV'in Kitabı:**

Negizbek ŞABDANALİYEV'in müşterek olarak hazırlanmış tek eseri bulunmaktadır:
Konkobayev, K., Useev, N. ve Şabdanaliyev, N. (2015). *Altay Cumhuriyeti'ndeki Eski Türk Yazıtları Albümü*. Astana: Uluslararası Türk Akademisi Yayınları.

Kaynaklar:

- Alyılmaz, C. (2006). Kırgızistan'daki (Kök)türk harfli yazıtların bugünkü durumu. *Journal of Turkic Civilization Studies*, C 1, 2, 17-27.
- Alyılmaz, C. (2007). *(Kök)türk harfli yazıtların izinde*. Ankara.
- Alyılmaz, C. (2011). (Kök)türk harfli yazıtlar. *Türk Yurdu*, C 31, 287, 25-31.
- Alyılmaz, C. (2011). Bağımsızlıklarının yirminci yılında Türk Cumhuriyetleri üzerine. *İpek Yolu Medeniyetleri*, S 4, Ankara, 8-13.
- Alyılmaz, C. (2015). *İpek Yolu kavşağının ölümsüzlük eserleri*. Ankara.
- Alyılmaz, C. (2015). Türk Dünyası vatandaşlığına doğru. *Uluslararası TEKE (Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim)*, <http://www.tekedergisi.com/> Volume 4/1, 69-76.
- Alyılmaz, C. ve Alyılmaz, S. (2014). Amirbek Turatoviç Muratov'dan Yenisey'e sesleniş. *Uluslararası TEKE (Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim) Dergisi*, <http://www.tekedergisi.com/> Volume 3/1, 68-84.
- Alyılmaz, S. (2015). Türk Dünyası vatandaşlığı projesi. *Uluslararası TEKE (Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim) Dergisi*, <http://www.tekedergisi.com/> Volume 4/1, 77-85.
- Amanjolov, Altay S. (2003). *İstoriya i teoriya drevnetyurkskogo pis'ma*, Almatı.
- Barutcu Özönder, F. S. (2002). Eski Türklerde dil ve edebiyat. *Türkler Ansiklopedisi*, C 3, Ankara, 481-501.
- Battulga, Ts. (2005). *Mongolin runi biçgiyn бага дурсгалууд тергүүн devter*. Ulaanbaatar.
- Bayçarov, S. Y. (1996). *Avrupa'nın eski Türk runik abideleri*. Ankara, çev. M. Duranlı.
- Bazılhan, N. vd. (2005). *Kazakistan tarihi turalı Turki derektmeleri*. C II, Almaata.
- Bold, L. (1990). *Bnmau-in nutag dah' hadni biçees (tureg biçgiin dursgal)*. Ulaanbaatar.
- Bold, L. (2006). *Orhon biçgiin dursgal II*. Ulaanbaatar.
- Cumagulov, Ç. (1983). *Epigrafika Kirgizii III*. Frunze.
- Cumagulov, Ç. (1988). *Epigrafiçeskie Pamyatniki Kirgizii*. Frunze.
- Gemalmaz, E. (2010). *Türkçenin derin yapısı*. Ankara, Yay. haz. C. Alyılmaz ve O. Mert.
- Kızlasov, İ. L. (1994). *Runiçeskie pis'mennosti yevraziyskih stepey*. Moskova.
- Klyaştorıny, S. G. (2001). Tanrı Dağları'nda yeni bulunan eski runik Türk Yazıtları. *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S 2, Bişkek, 192-196, çev. M. Kalkan.
- Kormuşın, İ. V. (1997). *Tyurkskie Yeniseyskie epitafii teksti i issledovaniya*. Moskova.
- Kormuşın, İ. V. (2008). *Tyurkskie Yeniseyskie epitafii grammatika tekstologiya*. Moskova.

- Mert, O. (2009). *Ötüken Uygur dönemi yazıtlarından Tes - Tariat - Şine Us*. Ankara.
- Mert, O. (2015). *Köli Çor yazıtı ve anıt mezar kompleksi*. Erzurum.
- Mert, O. (2015). Türk Konseyi (Keneşi) Türk Üniversiteler Birliği ve Türk Üniversiteler Birliği I. Genel Kurulu. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S 53, Erzurum, 273-290.
- Sadıkov, K. (1995). *Kadimgi Turkiy yazuvlar*. Taşkent.
- Sertkaya, O. F. (2001). Eski Türkler okur yazar mıydı? *Göktürk Devletinin 1450. Kuruluş Yıldönümü Sempozyum Bildirileri*, Ankara, 23-37, Yay. haz. Y. Hacaloğlu
- Sertkaya, O. F., Alyılmaz, C. ve Battulga, Ts. (2001). *Moğolistan'daki Türk anıtları projesi albümü*. Ankara.
- Tabaldiyev, K. (2002). Novie drevnetyurkskie runičeskie nadpisi Koçkorskoy i Talasskoy dolin. *Trudi Fakulteta İstorii i Regiyonovedeniya Kirgizskogo Universiteta İmeni Cusup Balasgına*, S 10, Bişkek, 137-138.
- Tekin, T. (2003). *Orhon yazıtları Kül Tigin Bilge Kağan Tunyukuk*. İstanbul.
- Tıbıkova, L. N., Nevskaya, İ. A. ve Erdal, M. (2012). *Katalog drevnetyurkskih runičeskih pamyatnikov Gornogo Altaya*. Gorno-Altaysk.
- Useev, N. (2011). *Yenisey cazma estelikleri ı: leksikası cana tekstter*. Bişkek.
- Vasilyev, D. D. (1983). *Grafiçeskiy fond pamyatnikov tyurkskoy runičeskoy pis'mennosti aziatskogo areala (opit sistematizatsii)*. Moskova.
- Vasilyev, D. D. (1983). *Korpus Tyurkskih runičeskih pamyatnikov basseyna Yeniseya*. Leningrad.
- Vasilyev, D. D. (1999), Göktürk yazı kültürünün avrasya bölgesel açısı. 3. *Uluslararası Türk Dil Kurultayı 1996*, Ankara, 1193-1197.

EVLİYA ÇELEBİ *SEYAHATNAMESİ*'NDEKİ EPIGRAFİK ÖGELERE DAİR BİLGİLER

Faruk POLATCAN*

Öz

Seyahat, yerleşim yerinden uzaklaşarak yeni yerler görmek, farklı insanlarla tanışmak amacıyla çıkılan yolculuktur. Evliya Çelebi bir rüya üzerine çıktığı seyahatlerde gördüğü her şeyi büyük bir titizlikle kaydetmiştir.

Bu çalışmanın özünü, Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde geçen epigrafik eserlerle ilgili bilgilerin araştırılıp incelenmesi ve tasnif edilmesi oluşturmaktadır. Söz konusu bilgiler mağaralardaki ve kayalardaki epigrafik ögeler, mezar kitabeleri, mimarlık eserler üzerindeki epigrafik ögeler, damgalar ve sikkeler üzerindeki epigrafik ögeler olmak üzere beş ana başlık altında dikkatlere sunulmuştur. Mimarlık eserleri üzerindeki epigrafik ögeler: kale kitabeleri, türbelerdeki kitabeler, cami, medrese, tekkelerdeki kitabeler ve diğer epigrafik ögeler, kilise kitabeleri, köprülere ve çeşmelere ait kitabeler alt bölümleri hâlinde dikkatlere sunulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Epigrafik ögeler, Evliya Çelebi, seyahatname.

INFORMATION ON EPIGRAPHIC ELEMENTS IN EVLİYA ÇELEBİ'S *SEYAHATNAME*

Abstract

A travel is a trip taken to get away from a settlement to see new places and meet different people. Evliya Çelebi recorded everything that he saw very fastidiously during his travel he went to upon a dream.

The essence of this study is composed of investigating, examining and classifying the information on the epigraphic works mentioned in Evliya Çelebi's *Seyâhatnâme*. The information in question is presented in five main topics including epigraphic elements in caves and on rocks, epitaphs, epigraphic elements on architectural works, stamps, and coins. Epigraphic elements on architectural works are classified in subgroups as castle inscriptions, epitaphs on tombs, inscriptions and other epigraphic elements in mosques, madrasahs and khanqahs, church inscriptions, and inscriptions on bridges and fountains.

Keywords: Epigraphic elements, Evliya Çelebi, travel book.

Ø. Giriş:

Seyyah, seyahat ve seyahatname kavram işaretleriyle ilgili farklı tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımlamalardan bir kısmı şöyledir: *TDK*'ye göre *seyyah* “gezgin, turist” (2011, s. 2085); “*seyahat* yolculuk, gezi; *seyahatname* bir yazarın gezip gördüğü yerlerden edindiği bilgi ve izlenimlerini anlattığı eser” (2011, s. 2083). “*Seyyâh* (A) ‘Seyâhat’den. Yolculuk yapan,

*Arş. Gör.: Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, farukpolatcan@gmail.com.

yolcu. *Seyyâhatnâme (F)* Bir kimsenin gezip gördüğü yerleri ve şeyleri anlatan kitap” (Alp ve Alp, 1961, s. 1364). Tanımlardan yola çıkarak *seyahat*, bulunulan yerleşim yerinden uzaklaşarak yeni yerler görmek, farklı insanlarla tanışmak için çıkılan yolculuk; *seyahatname* ise çıkılan bu yolculukta alınan notlarla yazılan eser olarak ifade edilebilir.

Evliya Çelebi'nin hayatı hakkındaki bilgiler onun kendisi ile ilgili dile getirdiği cümlelerden ibarettir. Bilgiler onun İstanbul'da doğduğu, Kanuni Sultan Süleyman vefat ettiğinde babasının otuz beş yaşında olduğu *vb.* ile sınırlıdır. Ancak yazdıklarından yola çıkarak iyi eğitim aldığı, çok sayıda dil bildiği ve devlet yönetimindeki kişilerle iyi ilişkiler içinde bulunduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Çelebi, gittiği şehirlerde bir hükümet görevlisi gibi karşılanıp ağırlandı. Yine yazdıklarından seyahat edebilmek için valilerden maddi yardım aldığı da anlaşılmaktadır.

Konu hakkında Öz (2011) şunları kaydetmektedir: “Acaba Evliya Çelebi yedi iklim dört bucağı nasıl gezdi, ardı arkası kesilmeyen gezilerin masraflarını bugünkü gezginler gibi kendisi mi karşıladı? Oldukça meşakkatli olan yolculuklarını iktidarlardan bağımsız gerçekleştirmedir. Evliya Çelebi gezilerin çoğunu yüksek makam sahibi bir kişinin maiyetinde yer alarak gerçekleştirmiş olmasından dolayı bağımlıdır ve onu donanımlı kılan valilerdir” (s. 142).

Evliya Çelebi, yaklaşık elli yıl süren seyahatlerinin sebebini rüyasında *Şefaât ya Resulüallah* yerine yanlışlıkla *Seyahat ya Resulüallah* demesine bağlamıştır. Bunu Evliya Çelebi'nin yapacağı seyahatlerde herhangi bir sorunla karşılaşmamak için böyle bir sebep ortaya atmasına bağlanabilir. Bununla hem halk üzerinde derin bir etki hem de devlet yetkililerinden gereken yardımı sağlamayı amaçladığı anlaşılmaktadır. “Evliya Çelebi'nin yöneticilerin patronajında dolayısıyla da iktidarın mutfağında gerçekleşen seyahatlerinin aynı zamanda heyecan verici kişisel bir macera olarak okunması da mümkündür” (Öz, 2011, s. 142).

Evliya Çelebi *Seyahatname* adlı eserinde Osmanlı coğrafyasında yaptığı gezilerde gördüklerini detaylı bir şekilde kaydetmiştir. Bu notlardan XVII. yüzyılın kültüründen doğal çevresine, mimarisinden halkın inançlarına değin toplumu ilgilendiren her konu hakkında bilgi derlemiştir. Evliya Çelebi hemen hemen gittiği her yerdeki heykelleri, heykelcikleri, resimleri, mezar taşlarındaki yazıları, mağara duvarlarındaki yazılar ve tasvirleri; kale, cami, medrese, köprü, türbe *vb.* yapılarda bulunan kitabeleri detaylı bir biçimde geleceğe aktarmıştır. “Çelebi, *Seyahatnamesi*'nde gezdiği yerlerdeki toplumsal yaşantıdan, mimarlık ve sanat eserlerine kadar pek çok konuda ayrıntılı bilgiler vererek XVII. yüzyıl Osmanlı dünyasını daha iyi

anlayabilmemize olanak hazırlamıştır” (Çetinaslan, 2013, s. 291). Evliya Çelebi, “Köprüleri, çarşıları, dükkânları, imaretleri, hanları, sarayları, evleri, kaleleri, camileri, medreseleri vd. sayılarıyla birlikte ve sanatsal ve mimari özellikleriyle ele alır” (Okumuş, 2008, s. 207). Çelebi, mimarlık eserlerindeki yazıların tamamını aktarmasına karşın mezar taşlarındaki yazıları *fydalı bir iş* olarak görmediğini belirterek çok azını aktarmıştır.

Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'ndeki epigrafiik eserlere ait bilgileri 5 başlık altında toplamak mümkündür:

- Mağaralardaki ve kayalardaki epigrafiik ögeler,
- Mezar kitabeleri,
- Mimarlık eserleri üzerindeki epigrafiik ögeler,
- Sikkeler üzerindeki epigrafiik ögeler,
- Damgalar.

1. Mağaralardaki ve Kayalardaki Epigrafiik Ögeler:

İnsanoğlu yaratılışı gereği toplu olarak yaşamak durumundadır. İnsanlar artan nüfus dolayısıyla farklı coğrafi alanlara yönelmeye başlamışlardır. Bu durumda birbirleriyle iletişime geçme zorluğu yaşamaya başlayınca iletişimi sağlamak için farklı teknikler geliştirmişlerdir. Bu tekniklerden belki de en önemli olanı günümüzde de etkili bir şekilde kullanılan yazıdır. “Sınırlı imkânlarının ve fâniliğinin şuuruna varan insanoğlu, mekânda olduğu kadar zamanda da geçirmiş olduğu beşerî tecrübenin kendisine kazandırmış olduğu düşünce mahsulü mesajlarını mümkün merteye uzağa ulaştırabilmek için çeşitli yollar aramış ve bu arayış içinde yazıyı icat etmiştir” (Gemalmaz, 2010, s. 17). Yazının ilk aşamaları kayalara, mağara duvarlarına çizilen şekillerdir. İnsanlar, daha sonra bu şekiller doğrultusunda alfabeler oluşturmaya başlamışlardır. *Seyahatname*'de geçen mağara duvarlarındaki yazılara ilişkin örnekler şunlardır:

Yer altında bir mağara vardır, içinde yetmiş seksen küçük mağara daha vardır. Kefere zamanında İstanbul'da Ayasofya kubbesi üstünden rahipler uçup bu mağaralarda kalırlarmış. Bazı kayalarda Yunan harfleriyle ve Latin dili ile yazılmış iki bin yıllık tarihli yazılar vardır. Gezintiye çıkan maarif erbabının güzel hatları vardır (Bursa¹; 2 / 20, 21).²

¹ Alıntı yapılan metin Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nin Bursa bölümünde geçmektedir. Makalenin tamamında alıntının yapıldığı bölümün adı / geçtiği yer dikkatlere sunulmuştur.

Bu mahalde bir cehennem çukuru gibi büyük mağaralar vardır. Her mağarada ve her taşta nice yüz bin hekimlerin, filozofların isimleri yazılıdır. İbretlik yazılar ile resimli yazılar var ki sanki İstanbul'da Atmeydanı'nda 4 köşe Diklitaş'ın hatlarıdır. Ve herkes bu mağaraya girip gördüğünü taşta kazıp yazmış (Atina; 8 / 142-143).

Urfa Ruhası'nı bina eden Ruha, Nemrud'dan evvel yapıp burada ölüp gömüldüğü için Sinn-i Ruha (Ruha mezarı) derler. İbret verici sütun; Burada somaki yüksek bir sütun vardır. O sütunun doğu tarafında bir tür İbrî yazı vardır (Urfa; 3 / 127).

Yazının dünya tarihine en önemli etkisi milletlerin ortak hafızasını oluşturan sözlü edebiyatı unutulmayacak bir şekilde geleceğe taşınmasıdır. "Milletlerle ilgili olarak köklülük, eskilik, gelişmişlik, dil, edebiyat, tarih, kültür ve uygarlık kavramları ve bu kavramlarla ilgili kavram işaretleri söz konusu edildiğinde yazının akla gelmesi, onun anılan kavramların hem taşıyıcısı hem de onların seviyesini yansıtan bir gösterge olmasından kaynaklanır" (Alyılmaz, 2012, s. 52). Sivas, Şanlıurfa ve Erdebil'de görülen yazı örneklerine dair Evliya Çelebi şunları dile getirmiştir.

Erdebil'in dışında demirden katı yuvarlak bir siyah taş vardır. Geçmişte yaşayanlar ve eski feylesoflar bu siyah taş üzerine bir çeşit İbranice harflerle yazılar yazmışlar. Bu taş daima durduğu merkezden ayrılınca yerinde dört köşe büyük bir kaya vardır ki çok sert taştır. O taş üzerinde çeşit çeşit Süryani, İmranî ve İbrani harflerle yazılar vardır (Erdebil / İran; 2 / 175).

Eski hakîmler (filozoflar) şehri Peçuy-ı Seçoy'un İç Kalesi: Tuna Nehri kenarında yüksek bir yerde dörtgen şekilli bir şeddadi yapıdır. Bütün duvarlarının yüzünde olan yontma cilâlı taşları geçmişin yapı ustaları çeşit çeşit tasarruflar yapıp türlü türlü taşları birer sanat ile duvara koyup taştan bayraklar, haçlar, suretler, flandra bayraklar, iskemleler, nice çeşit garip ve acayip şekilleri kırmızı, yeşil, sarı, mavi ve siyah taşlar ile kale duvarı yüzüne işlemiş ki bütün kâfiristanda yoktur. Ancak Arabistan'da Hama ve Humus Kalesi'nin duvarı yüzlerinde siyah taş ile hüsn-i hat yazılar vardır ki, bu da Hama ve Humus Kalesi'ne mahsus ibretlik bir iştir (Macaristan; 7 / 69).

Peçuy Kalesi: Kibleye bakar bir kapısı var. Bu kapı 4 köşe yüksek bir kulenin eteğinde başka bir tarz yapılmış sanatlı bir kapıdır. Üzerinde zolta adlı bir guruştta olan iki başlı, iki kanatlarını açmış ve iki ayaklarında pençelerini germiş beyaz

² Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nden yapılan alıntılar, alıntı sayısının fazlalığı nedeniyle, kitap sayısı / sayfa numarası şeklinde kaynak gösterilmiştir.

mermer üzere bir kuş resmi var ki gören onu canlı zanneder. Bu cansız kuş resmine bitişik bir beyaz mermer üzerinde Eflâtun - İlâhî'nin kendi yazısıyla bir çeşit Latin yazısı ile bu kalenin tarihin öyle yazılmış ki, *Ben bu kaleyi İskender'e yaptırmazdan üç bin yıl evvel yine imar idi. İsevî milleti ellerine gire ve Muhammediler eline nice kere gire, son zamanda Talyan kavmi eline gire* diye yazmış. Peçuy gazilerinin esirlerine okutup öyle yazdık (Edirne; 6 / 136).

Eski dönemlerden beri insanlar yaşadıklarını; duygu, düşünce ve hissettiklerini kaya, mağara duvarları, kâğıt vb. nesnelere yazmışlardır. Bunun sonucunda yazı dilini etkili bir şekilde kullanan milletler günümüzde olduğu gibi geçmişte de her yönden üstün olmuşlardır. “İnsanoğlunun en önemli buluşlarından biri olarak kabul edilen ve bünyesinde pek çok buluşun da şifresini barındıran yazı, geride kalan süreçte milletlerin de vazgeçilmezi hâline gelir; onları diğerleri karşısında ayrıcalıklı kılar” (Alyılmaz, 2012, s. 52). Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde Bursa'da Keşiş Dağı ve Atina'daki Mecnun Dağı olarak belirtilen bölgedeki mağaralarda farklı dillerle yazılmış binlerce yıllık yazıların olduğu ifade edilmiştir.

Eski Mısır'dır Fustat şehrinin karşısında Nil Nehri aşırı Cize şehri batısında yarım saat uzaklıkta Heremeyn Dağları adıyla bilinen 3 adet elle yapılmış ve dört köşe dağlar vardır. Bunlardan ikisi dörder yüz arşın yüksek yapılmış göklere doğru baş çekmişlerdir, biri gayet alçak yine dört köşe yığma taş yapı küçük taştır, hâlâ bu dağlara halk dilinde Firavun Dağı derler. Me'mun Halife bu yüksek dağlarda define vardır diye bu Heremeyn Dağları'nı derya gibi askerlerine ve usta dağ kazıcılarına deldirip söktürüp yıktırıp 70 günde güçlükle bir define mala rast gelmiş, onda bir sert taş üzerine, Hazret-i İdris hattı ile bir taş çıkıp böyle yazmış ki: Ey bu yüksek dağlardan define çıkarmaya çalışan melik! Ne kadar gayret edip çalışsan zorluk ve zahmetler çekerek öldürdüğün günlerin karşılığı kadar mala sahip olursun, *vesselâm*. Ama tarih ilmi, öncekilerin ve sonrakilerin ilmini istersen, hâsıl olup bu yeryüzünün ibret harmanı mahsulünü deresin *vesselâm*. Ve illâ daha ziyade boş tama düşersen ömrünü tüketirsin, *hatmü'l kalam* diye anılan sert taşta bu gibi yazıları Me'mun Halife okuyunca bütün bilginleriyle danışıp Kârun hazinesinden vazgeçip, “Hemen bize öncelerin ve sonraların ilmi lazımdır. Elbette ona dair kitaplar vardır” diyerek Heremeyn Dağları'nı yıkınca bir tek parça kubbe çıktı. Onu söküp kubbenin içine girip gördüler ki deve kemikleri, fil ve gergedan kemikleriyle ağzına kadar dolmuş bir dokuz kemerli kubbe, bütün kemikler üzerine türlü hatlar ile yazılar yazılmış ve nice bin işaretler kazılmış (4 / 433, 434).

Yayıçse Kalesi: Yukarı iç kalede asla haneler yoktur. Ancak dizdar oturur bir harap saray, bir mescidi kuyu mağarası var. Bu mağaranın kapısında kefere yazılarının her türlü yazılmıştır (Saraybosna; 5 / 320).

Feridun Han ziyareti (Balı Han Kalesi): Feridun Han sahib-kıran olup Hûd Nebi'nin yaptığı batık şehrin dışında Feridun alâmeti olması için bir büyük sütun dikmiştir, hâlâ yol üzere durur. İsteyen hacılar varır görür. Kûfi hatta benzer bir çeşit yazılar kazılmış ve nice yüz çeşit resimler yazılmıştır ki hikmet ehli ve maarif erbâbı bu suretlerin ne idigini bilir bunlar birer işarettir. Kıyamete dek gelecek padişahların, gelecek kavmin ve bütün gelecek yaratıkların resimleri direk üzerine yazılmış ve kazılmış durur, görülmeye değer ibretlik yüksek sütundur (Kazan; 7 / 379).

Yazının nasıl ortaya çıktığı, ilk olarak hangi milletin kullandığı hakkında çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bu tartışmalar bir kenara bırakılarak yazının insanlık tarihi açısından önemi üzerinde düşünmeye yoğunlaşmalıdır. “Milletler için köklülüğün, gelişmişliğin ve uygarlığın en önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilen alfabe ve yazı nerede, ne zaman ve kimler tarafından bulunup kullanılmış olursa olsun insanoğlunun en büyük icatlarından biridir” (Alyılmaz, 2007, s. 1). “Tarihî olayların kaydının tutulması ve gelecek nesillere aktarılması ancak yazıyla mümkün olduğundan tarih yazı ile başlamıştır” (Güneş, 2013, s. 185). Osmanlı tarihine kaynak olabilecek bazı bilgileri de Evliya Çelebi eserinde belirtmiştir:

Saray Kalesi: Divanhanenin duvarının yüzüne nakış ustası yıldızlar ilmi üzere Fatih'in İstanbul'u ve Mora'yı alacağını ve Tuna Belgrad'ını alamayacağını vakti saati, derece ve dakikasıyla ve Fatih'in molla sarığıyla katıra binip esvap ve eşkâliyle resmini yapmış. Sözü'nün kısası *Osmancık'tan tâ Sultan Korkud'a kadar 50 padişah gele* diye her padişahı şekliyle ve fethedeceği vilayetleri her padişahın başı ucuna yazmış ve bildiğimiz padişahlardan Sultan Ahmed ve oğlu Sultan Osman'ı ve Ahmed Han kardeşi Sultan Mustafa'nın 2 kere padişah olacağını, Sultan Murad Han'ın zorbaları kıracağını, Revan'ı ve Bağdad'ı alacağını, Sultan İbrahim'in Azak'ı ve Girid'i alacağını, Kilis'i ve Dirniş'i kâfire vereceğini ve zekerini eline alıp şehit olacağını, İbrahim oğlu Yusuf-sıfat Mehmed Han'ın elinde bazı ve doğanı ile Yanova'yı, Varat Kalesi'ni, Erdel'i, Uyvar'ı ve Kandiyeyi fethedip Alman'da ve Boğdan'da serdarları cenk edeceğini, *Velekad* isimli padişah olacağını ve Esvedü's-safâ adlı bir veziri olacağını tüm vakti saatleriyle yazmış. Her padişahın ne kadar ömür süreceğini, ne kadar fetihler edeceğini, ondan sonra kimin padişah olup ölüm sebeplerinin ne olacağını, her padişahın tahtı üzere başı ucunda birkaç satır kâfir yazısı ve birer satır Müslim yazısı ile yazmış. Bu divanhanenin batı tarafında

Osmanoğlu padişahlarına karşılık 50 adet Erdel kralları ve her kralın önünde birer Osmanoğlu vezirleri hepsini atlar üzere suretleri yazılmış ve her kralın azl ü nasbını ve ölüm sebebini yazmış. Hatta 67 ve 72 tarihine dek Erdel memleketinin yağmalanıp yakıp yıkılacağını, hatta Rakofçi kralın başına bizim Seydi Ahmed Paşa kılıç ile vuracağını acep resimlemiş ki bire bir resm etmiş. Mehmed Paşa adında bir bodur kara vezirin Kemen Yanoş Kral'ı katledeceğini yazmış. Kenen Yanoş bu kendi katli resmini görüp bozmuş. Bu mahalde bizim Serasker Ali Paşa'yı kır at üzere Mısır sarığı ile kahverengi kürkü ve köse sakalıyla bu vilâyete gelip harap edeceğini ve Apopi Mihal'in 30 yıl kral olacağını çirkin şekliyle karşı karşıya Ali Paşa ile resmeylemiş. Sözü'n kısası binlerce hayret ki bu ustalıkları 230 sene önce yazmış ve resimlemiş (Macaristan; 6 / 35).

IV. Murad Han "Tanrı'ya hamd olsun Bağdad benimdir. İmam-ı A'zam'ı kalleş Kızılbaş elinden kurtarırım" diye sevinir. Hâlâ ol nişangâh taşının üzerinde celf yazı ile Çevri Çelebi güftesi,

Biri kalkıp dedi ana tarih

Âferndilîr-i Sâm-akrân (Sivas; 3 / 165).

2. Mezar Kitabeleri:

Öldükten sonra da hayatın devam ettiğine inanan insanlar, ebedi hayata ulaşmanın aracı olarak mezarları görmüşlerdir. Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde Türklere ait olduğu anlaşılan mezar taşlarında geçen yazılarda genellikle ölen kişinin kaç yıl yaşadığı ve ölüm sebebine dair bilgiler yer almaktadır.

Ey sual etgen şol merkadni sahibini Boğabay kişi men iki yüz yaşka yetken nâ-murad yiğit men idim. Ekmek yeyüp yüreğime ekmek yapışup ölgen men. Sebeb-i mevtim şolkaydır. *Bu mezarın sahibini soran kişi, ben Boğabay 200 yaşına ulaşmış muradını almamış yiğit kişi idim. Ekmek yiyince yüreğime ekmek yapışıp öldüm. Ölüm sebebim budur.*

Ey sual etgen şol merkadni eyesin, iki yüz kırk beş yaşka nâ-murad hurme Bige hanım hatun idim. Yüz beş yaşında kız olan iken kocaya barup bir uşak doğururken su içüp öldüm. *Bu mezarın sahibini soran kişi, 245 yaşına gelmiş, muradını almamış asil Bige Hanım idim. 105 yaşında kız iken kocaya varıp bir çocuk doğururken su içüp öldüm. Ölüm sebebim.*

Ey sual etgen ol meşhetni yani mezar sahibini üç yüz yaşına yetken Koba Alp zor batır yiğitken Ejderhan su savaşında ok paşağı poşuğ alanda ok temreni dokunanda

özümü beni ok sokup ölgen men. Sebeb-i ölgenim şolaydır. Özüm için pâtiha, yani fâtiha. *Şu mezar sahibini soran kişi, 300 yaşına ulaşmış Koba Alp güçlü yigitken Ejderhan su savaşında ok temreni dokunup beni ok yaralayıp öldüm. Ölüm sebebim budur. Kendim için Fatiha demiş. Çoğunlukla bu diyarlarda Moğol, Boğol, Kaytak, Kumuk, Legzi, Lezgi, Çağatay, Kahtâniye ve Lâvi dilleri gibi diller vardır. Daha pek çok tarihler var; ama yazılmasında kusurumuz olduğu için yazamadık (Dağıstan / Dadyan Irak; 7 / 355).*

Mevlânâ Behiştî Efendi ziyaret yeri: Behiştî kabre erdi, behişt oldu. Vize şehrinde. Çorlu'da zâviyesi sahasında gömülüdür. Mezar taşına *Kadintekale el-merhum* diye kendi el yazısıyla 6 gün önce yazdıktan sonra ölmüştür (Çorlu / Tekirdağ; 3 / 223).

Evliya Çelebi, gezilerinde gördüğü yazıları, resimleri, heykelleri büyük bir titizlikle aktarmasına rağmen mezar taşlarındaki yazıların yalnızca bir kısmını aktarmıştır. Nedenini mezar yazılarını faydalı bulmasına karşın meşhur olmadığı için yazmadığı şeklinde belirtmiştir.

Bu eski Musul'da her ölünün mezar taşlarında nice yüz yıllık başka başka yazılarla yazılmış seyirlik büyük ve uzun mezarlar var ki bir kısmını yazsak Deşt-i Kıpçak'da Elbruz Dağı eteğinde Irak-ı Dâdyân şehrinin harabesinin mezarlığına yazdığımızı döner. Gerçi değerli şeylerden söz etmekte fayda vardır ama harabeler ve mezarlıklar gibi meşhur olmayan şeylerin anılmasında fayda olmayıp o kadar değeri olmayan nesnelerin uzun uzun anlatılması sıkıntı verir (Musul; 4 / 433).

Anadolu'da insanoğlunun acizliğini ve dünya hayatının geçiciliğini ifade etmek için mezar taşlarına yazı yazma alışkanlığı bulunmaktadır. Hemen hemen her mezarlıkta bunun örnekleriyle karşılaşmaktadır. Bu geleneğe dair *Seyahatname*'den şu örnek verilebilir:

Şeyh Hazret-i Abdüssamed Efendi: Nice uzun yıllar Âsitâne-i saadette Osmanlı padişahlarıyla hem-sohbet olup daha sonra memleketlerine gitmiştir. Oraya vardığında cennete gidip usulüyle dâr-ı bâkîde karar ettiğine nur dolu merkadinin mezar taşı tarihidir:

Kişi yaz vaktinde kışı arzular.

Kış gelince de ondan şikâyet eder.

Hiç bir hâle razı olmaz (Nitekim Allah buyurur).

Kahrolası insan! Ne nankördür! (Kayseri; 3 / 144).

Mezar taşları o bölgede geçmişte yaşayan topluluklar / gruplar hakkında detaylı bilgiler içermektedir. Bir bölgede geçmişte hangi medeniyetlerin / toplulukların yaşadığını belirlemekte mezar taşlarının ve bu mezar taşlarındaki yazıların önemi büyüktür. “Kurganlar, mezarlar, mezarlıklar ve mezar taşları buldukları yerlerin tapu senedi gibidirler” (Alyılmaz, 2010, s. 185). Savaşlar, kuraklık vb. nedenlerle göç eden insanlara ait bazı bilgiler mezar taşlarında yer alır. *Seyahatname*'den savaş nedeniyle Şam'a giden sahabelere ait mezarlarda onların isimleri olduğunu öğrenmekteyiz:

Emevîlerden Abdülmelik oğlu Hişam zamanında Şam'dan denizler gibi asker Acem ülkesinde hakını yenilgiye uğratıp Dağıstan, Kumuk, Tabeseran, Kaytak ve bu Bâbülevbab kalelerini fethedip bütün halkları İslam ile şereflendikleri senede bu Demirkapı'da şehit olan sahâbe-i kitamın kabirleri yine bu mezarlıktadır. Kimi kubbeli ve kimi mezar taşında sülüs ma'kal yazısı ile küfî yazısı ile nice yüz sahabelerin isim ve resimleriyle yazılmıştır (Gürcistan; 2 / 200).

Mezarlara tarih ve isim yazmak Anadolu'da gelenek hâline gelmiştir. Günümüzde eski veya yeni birçok mezarda bu geleneğe ait pek çok örnek görülmektedir. *Seyahatname*'de bu durumla ilgili İstanbul ve Lübnan'daki mezarlar kanıt olarak gösterilebilir.

Molla Gilden Taceddin ziyareti: Seydî Gazi şehrinde fetva sahibi iken şehit ettiler. Mezar taşında tarihi yazılıdır. Ancak zamanın geçmesi ve çok yağmur yağmasından dolayı mezar taşının yazısı bozulup düzgün okunamadığı için yazılmadı (İstanbul; 3 / 9).

Tufan'dan evvel olan peygamberlerin nur dolu mezarları o kadar belli değildir. Ancak işaret ve belirtileri çeşit çeşit tuhaf yazılar ile peygamberlerin ve velîlerin keşif ve kerametleriyle bellidir (Lübnan; 3 / 72).

Yanya şehri: Evvelâ bu büyük varoş içinde her evde birer ikişer adet Meram Bağı bahçeler ve 40-50 adet ev aralarında birer mezaristan olup toplam 43 yerde şehir içinde mezarlıkları olup her mezarın mezar taşları, başı ve ayakları ucunda dikili durup ikişer adam boyu kadar sert taşlarında çeşitli hatlar yazılmıştır. Böyle yüksek boylu mezar taşları bir diyarda yoktur (Arnavutluk; 8 / 340).

Hüsenk Şah ziyaret yeri: Bu diyar kavminin müslimi ve gayr-ı müslimi, herkes *Bu Hüsenk Şah peygamberdir* diye sayıp ziyaret ederler. Ayağı ucunda beyaz sütun vardır. Bu sütunda zemin eski tarz yazı ile, *40 sene padişah olup 500 yıl yaşayıp ilk*

defa başına taç giyen padişah ben idim diye mezar taşında bütün hâllerinin yazıldığı bir çeşit hattır (Dağıstan; 7 / 374).

Büyük Purunduk şehri: Bunu 939 tarihinde Süleyman Han asrında Kasım Voyvoda fethederken büyük cenk olup hâlâ şehitler mezarlığı şehrin kiblesi tarafındadır. Bir mezar taşında *Mihaloğlu Mehmed Bey ruhiyçün el-fâtiha* diye yazılmış mezarlıktır (Almanya; 7 / 6).

İslam'ın resim ve heykele olan mesafeli duruşu nedeniyle Müslüman mezarlarının çok azında resim bulunmaktadır. Resimli mezarlar çoğunlukla Hristiyanların mezarlarıdır. *Seyahatname*'deki Hristiyan mezarlarına ilişkin şu cümleler bu duruma örnek olarak verilebilir:

Takyanus Kalesi: 10 binden fazla beyaz mermer sanatlı sandıklar içinde kefereler vardır. Allah bilir, ama Hicret'ten önce 630 tarihlerine yakın Yunanca tarihleri var. O yazıları aynen yazıp resimlerini çıkarıp Kudüs-i şerife geldiğimde papazlara okutturdum, Hazret-i İsa'ya iman edenlerin mezarları imiş (Karaman; 9 / 182).

3. Mimarlık Eserleri Üzerindeki Epigrafik Öğeler:

Evliya Çelebi seyahat ettiği yerlerdeki kale, türbe, cami, köprü, çeşme vb. yapılarda bulunan kitabelerdeki yazıları büyük bir özenle yazarak onlar hakkında bilgilenmemizi sağlamıştır. Bunlar Evliya Çelebi tarafından yazılmamış olsaydı bugün birçoğu yok olan bu yapılar ve üzerlerindeki epigrafik öğelerden haberdar olunması mümkün olmayacaktı.

3.1. Kale Kitabeleri:

Kale, kalın duvarları ile düşmandan korunmak ve saldırılara engel olmak için yüksek yerlere yapılan güvenlik amaçlı büyük yapılardır (Koçer, 2014, s. 61). Geçmişin gösterişli yaşam merkezleri olan kaleler ateşli silahların kullanılmasıyla birlikte cazibe merkezi olma özelliklerini kaybetmişlerdir. Bugün yalnızca sık sık restore edilen turizm merkezleri hâline gelmişlerdir. Hemen hemen her yerleşim merkezinde görülen kaleler Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'nde belki de adından en çok söz ettiren mimari yapılardan biridir. Çelebi, gördüğü bütün kaleleri en ince ayrıntısına kadar tanıtarak bunların kitabelerini, yazı özelliklerini ayrıntılı bir biçimde kaydetmiştir. Bu duruma ilişkin şu örnekleri verebiliriz:

Bender Kalesi: Bu kalede iki kat duvar olmak ile bu büyük kapıdan içeri bir kat demir kapı daha vardır. Kibleye açıktır ki bu kapı üzerinde dört köşe beyaz mermerde tarihi var. Ancak gayet yukarıda olup ve kalabalık yer olmak ile okunmayıp yazılmadı. Bu tarihin sağ tarafında bir beyaz mermer üzerinde güzel yazı ile yazılmış, *Ah canım Rukıyye Hanım, âşıkı Macar Mustafa* diye yazılmıştır (Silistre / Bulgaristan; 5 / 81).

Hilevne Kalesi: Pak su havuzunun tarihidir; ama havuz üzere olan göklere baş uzatmış kayayı yetkin üstatlar kementler ile çıkıp kayayı oymuşlar; 4 köşe bir beyaz mermerde bu tarihi kazmışlar, celi sülüs hattı ile yazmışlar ve anılan mermeri kayaya geçirmişler.

Mustafa Ağa benâhâze'l-binâ

Hasbetenillahi Rabbi'l-âlemin

Yesserallahulehuâ'le'l-makam

Dâ'efallahucezâe'l-muhsinîn

Elhemallahulenâtarihahu

Mecma'ü'l-ebrârivahyü'r-râmilîn

Bu tarih yakınında Latince ve Yunanca türlü türlü yazılar var (Saraybosna; 5 / 284).

Marmaris Kalesi'nin özellikleri: İskele başında kârgir bina bir hanı var ve kapısı üzerinde dört köşe bir beyaz mermerde tarihi böyle yazılmıştır:

Benâhâze'l-imârete fî ümmi Sultanü'l-berreyn ve hâkânü'l-bahreynmalikü memaliki'l-'Arabve'l'Acemzillullâhifi'l-âlem es-Sultânibn es-Sultân es-Sultân Süleymân Hân ibn es-Sultân Selim Şâh halledallâhumülkehu ilâ inkirâzi'd-devrân li-sene isnâ ve 'işrin ve tis'a-mie, ketebehu Hasan Çelebi ibn Ahmed el-Karahisarî diye ketebesini vardır (Marmaris; 9 / 135).



Foto 1: Marmaris Kalesi'nden bir görüntü

(Foto: <http://www.panoramio.com/photo/79272066>)

Hristiyan dünyasında yaşanan / zaman geçirilen mekânlara resim / şekil çizme âdeti inancın bir parçası hâline gelmiştir. Yaptıkları kale, kilise vb. hemen hemen bütün yapılarda resimlerle karşılaşmak olağan bir durum olarak görülmektedir. *Seyahatname*'de kalelerdeki resimler şöyle anlatılmaktadır:

Varat Kalesi: Bütün duvarları inci gibi beyaz duvardır; ama Nemse keferelerinin, Donkarkız vilayetinin ve Danimarka diyarının bütün kiliselerinde o kadar asılmış resimden putlar var ki diller ile anlatılır gibi değildir (Belgrad; 5 / 265).

Kahkası Menkub Kalesi: Bir kapısı da doğu tarafa iç kale altında Müslimler kapısıdır. Bu yoldan içeri bir kâfir kilisesi var. Kapısı üzerinde dört köşe beyaz mermerden bedeniyle bir at üzerinde eli mızraklı bir adam atının ayağı altında bir ejderhayı öldürmüş şekilli taştan oyulmuş bir heykeldir sanki büyüleyicidir (Kırım; 7 / 26).

Evliya Çelebi, 2000 yıllık Türkçe yazılardan bahsetmiştir. Dönemin teknolojik imkânlarını göz önüne aldığımızda Evliya'nın yazıların tarihine ilişkin yalnızca bir tahminde bulunduğu söylenebilir. Konu hakkında bilimsel çalışma yapılarak yazının geçmişi hakkında bilgi edinilebilir. Bu açıdan Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiler dil araştırmacıları için önem kazanmaktadır.

Aya Nataca Şehri (Usturumça Kalesi): *Benim bu Aya Nacata şehrini 709 (1309 / 10) tarihinde Muhammediler alalar ve Murad Bey Osmanoğlu hükmünde olacaktır; ama o da bizim elimizde şehit olacaktır* diye Usturumçu Kalesi'nin doğu tarafı kapısı üzerine 4 köşe mermer üzere yazmış. Altı 3 satır Türkçe ve üstü 2 satır Rumca yazılar yazıp üstü Rumca olmuş olur. Hikmet, gariplik bunda ki İskender üstadı Aya Nataca adlı hakım Usturumça'da sakin kale kapısı üzere 6 satır Türkçe dille yazı yazdığı *Tarih-i Yunan* sahibi tam üstad Yanvan sözü üzere 2 bin yıl geçmiş yazılardır. Meğer o zamanda Türkçe var imiş. Gerçekte bu kemter imam kul Kırım'dan, Deşt-i Kıpçak'tan ve Heyhat Sahrası'ndan Dağıstan padişahına giderken Elbruz Dağı eteğinde Irak-ı Dâdyân derler viran bir şehir vardır. Hâlâ içinde Lezgi kavmi, Şemhal kavmi, Kaytak kavmi, Moğol kavmi, Boğol kavmi, Kumuk kavmi, Kamık kavmi ve Kalmık kavmi adlı kimseler Elbruz Yaylası'ndan inip bu harap olan Irak-ı Dâdyân'ın mamur yerlerinde sakin olurlar. Bu viranelerin mezarlıklarının taşlarında Türk dili ile tarihler yazılmıştır. Hazret-i Kaffâh gibi, Hazreti Üzeyir ve Hazret-i Yunus gibi tarihleridir ki o asırlarda Türkçe hatlar ve Türk dilleri varmış (Arnavutluk; 8 / 391).

Mimarlık eserler yapılırken ya da daha sonra restore edilirken eseri tanıtıcı bilgiler yazmak geçmişten bugüne devam eden adeta bir ritüel hâlini almıştır. Çelebi de ziyaret ettiği bütün eserlerin okuyabildiği kitabelerini eseri aracılığıyla nakletmiştir. Buna Dimetoka kalesi kitabesini örnek olarak verebiliriz:

Yüksek Dimoduko (Dimetoka) Kalesi: Aşağıda iki kapı dediğimizin taşrasındaki kapıdan içeri girerken sağ tarafta duvarda bir adam boyu yükseklikte iri yazı ile beyaz mermer üzere yazılan tarih budur:

Devr-i adlinde o şâh-ı keremin,

Yapılıp oldu kılâ'-ı müsned,

Sarf edip malını himmet etti,

Kıldı bu hizmete sa'y-i bî-had,

Dedi tarihin Onun için Tiği,
Kapuğası-i Sultan Ahmed (Edirne; 8 / 38).

Evliya Çelebi, şehirlerin simgesi olan kaleleri okuyanların zihinlerine nakşedecek düzeyde etkileyici bir şekilde anlatmıştır. “Kaleler hakkında ayrıntılı bilgilere yer verirken, bu eserlerin bilinen tasvirlerine ek olarak mistik yönlerini de anlatmıştır” (Karakuyu ve Sarıusta, 2011). Bu düşüneyi ifade eden şu cümleler *Seyahatname*'de geçmektedir.

Tarihin sağ köşesinde Yunanca Hazret-i Risâlet-penah'ın saadetle dünyaya geldikleri gece temel koyulduğunun tarihi yazılmıştır ki garip yazıdır (Edirne; 8 / 38).

Kerç Kalesi: Mihrabın taşrasında yol üzere camiin sol köşesinde beyaz dört köşe mermer üzere tarihi budur: Benâbi-imareti hâze'l-camii es-Sultan Bayezîd ibn Mehemed Han-halledellâhumülhehu- fî sene selâseerba'în ve semânemi'e (Bu câmii Mehmed Han oğlu Sultan Bayezid Allah mülkünü daim etsin 843? yılında inşa ettirdi) (Kırım; 7 / 313).

Cemşid tahtı eski Ayasluk Kalesi: Kale kapısı kibleye bakar acayip ve garip tarzlı sanatlı eski bir kapısı vardır. Kemerleri üzeri Bihzâd nakşı gibi bir çeşit hayali resimler var ki ibret gözü kamaşıp insan hayran olup susup kalır. Bu acayip (kabartma) resimlerin benzeri meğer Atina Kalesi'nde ola (Kızıllhisar / Uşak; 9 / 81).

3.2. Türbelerdeki Kitabeler:

Müslümanlar için cami, medrese gibi ibadet yerlerinden sonra devlet ve din adamlarının türbeleri kutsal mekânlar olarak kabul edilmektedir. Bu yüzden Anadolu'da ve Balkanlar'da çok sayıda türbe bulunmaktadır. Türbeler bugün olduğu gibi geçmişte de halkın inanç dünyası için önemli bir değer ifade etmiştir. Evliya Çelebi'nin de türbelere gereken önemi verdiğini yazdıklarından anlaşılmaktadır. Çelebi'nin türbeler hakkında yazdıkları ve o türbelerin kapılarındaki / duvarlarındaki yazılar şöyledir:

Şeyh Hazret-i Balı ziyaret yeri: Mübarek kabrinin sandukası yeşil renkli sof ile örtülü olup dört tarafı nice yüz adet hüsn-i hatlı Kelâmullah ile süslüdür. Kutlu kapısının üzerinde tarih böyle yazılıdır:

Mâteşeyhü'l-kül kutbu'l-ârifin
Tâlibenbi'r-râğbetisebbühahû

Revvehallahubi-rûhısırrihî
Sabberefi'l-cenneti habbûhabû
Elhemallahulenâtarihahû
Kaddesallahu Te'âlârûhahû (Sofya; 3 / 305).

Mezar taşlarının yapılma amaçlarının başında gelen gelecekte yaşama, unutulmama endişesi kurgan ve türbe yapımında da etkisini göstermiştir. Çoğunlukla dönemin devlet adamları, dinî açıdan önemli olarak görülen isimleri için Osmanlı coğrafyasında birçok türbenin yapıldığı bilinmektedir. Bu türbelerin duvarlarında / kapılarında ölen kişi hakkında kısa bilgiler içeren yazılar bulunmaktadır. *Seyahatname*'de yer alan mezar taşı yazıları:

Eski kale İznik şehrinin evliyalarının ziyaret yerleri: İznik Kalesi içinde camii yanında büyük bir türbe içinde medfundur. Bu türbenin dört tarafında kâşî çini üzere celi hat ile esmâü'l-hüsna ve çeşit çeşit bukaemun *Şeyh Rumi Türbesi budur* diye yazılmıştır ve bu beyit de yazılmıştır:

Ey mürîd, sırr-ı rûhânî olan ehl-i yakîn
Âsitân-ı Şeyh-i Rum'a gel hi Eşrefzâde'dir (İznik; 3 / 5).

Hazret-i Danyal ziyareti (Kazvin): Gerçi kubbeli değildir ama nurlu kabri üzeri bir büyük taşla örtülüdür. Üzerinde İbrî dili ve Yunan dilinde yazılar kazılmıştır. Gerçekten de sihirli yazılmıştır (Tebriz; 4 / 270).

Kefe şehri mezarlığının ziyareti: Evvelâ Topraklık Varoşu'nda Topçu Baba Sultan ziyareti ve yakınında Şeyh Efendi Sultan yüksek bir türbe içinde akraba ve yakınlarıyla yatmaktadır. Mübarek başları ucunda Damat Efendi Sultan, onun başucunda bir köşede dört köşe bir mermer üzerinde bu tarih yazılıdır:

Kutb-ı âlîrhlet etti bu fenâdan âliye,
Ey ahî firkat odıylarûz [u] şeb bağrını yak,
Muhlisî Dâmâd Efendi tarihin kaldı ayân,
Nâyim aç kalb gözünü ol cennet-i a'lâya bak (Kefe / Kırım; 7 / 312).

3.3. Cami, Medrese ve Tekkelerdeki Kitabeler ve Diğer Epigrafik Ögeler:

İslam âleminde camiler, kutsal olmaları nedeniyle mimari yapıların en güzel örnekleri olarak inşa edilmiştir. Camiler, geçmişte vakıflar günümüzde dernekler aracılığıyla inşa edilen, hizmet sağlanan kutsal mekânların başında gelmektedir. Seyyah; Sofya, Budin ve Sivas'taki cami kitabelerini şöyle aktarmıştır:

Hirmenli kasabası menzili: Çirmenli sancağı bir camii var, kapısı üzerindeki tarihi budur:

Sâlikî dedi o demde tarih:

Hasılı cami-i rûşendir bu (Sofya; 3 / 309).

Tâcir Hacı Nebî Camii (Kefe eyaleti): Kurşunlu, bir sanatlı ve büyük eski camidir. Kapısı üzere tarihi budur:

(Kad) benâ Hacı Nebî Tâcirza 'îf

Mescide 'l-alsâ li-de 'bin el-imâm,

Kâleehlu 'l-kadri fî tarihîhî,

Vehveüssü 'l-ka 'betihuldüenâm (Kefe / Kırım; 7 / 308).

Süleyman Han Camii: Bu camiin iki adet kapısı var, doğu taraftaki kapı üzerinde bir beyaz mermerden mermer ustası bir kanatlı ejderha tasviri eylemiş ki sanki canlıdır. Ağzını açıp 4 ayaklarını gerip kuyruğunu kıvrıp durur. Bu ejderha önünde Hazret-i Hızır bir at üzerine binip elinde mızrağıyla ejdere bir süngü vurup ejderhayı at altına alıp çiğner şeklinde bir çeşit yapmış ki sanki hâlen canlıdırlar ki ejderha ile Hızır Nebî savaş etmede şekilli yapmış. Hatta fetih sırasında Ebussuud *Resim ve heykel haramdır, bu heykeli kırmak gerektir* dediklerinde Süleyman Han nezaket edip Kimse bu heykellere bakmasınlar, Müslüman olanlar tanımasınlar diye boynundan Keşmir şalını çıkarıp bu heykellerin üzerine örttürüp kırılmadan kurtarır (Budin; 6 / 169).

Kızıl Medrese: Üstad mermerci bu kapının sağında, solunda, üst tarafında ve Havernak kemerlerindeki mermerlere öyle keser vurmuş, Cenâb-ı Bârî'nin kudret eliyle yarattığı bütün çiçeklerin resimlerini aynısı yapıp çiçeklerin şekillerini bu kapıya işleyip öyle ince kalem vurmuş ki sanki her bir çiçek birer çeşit ter ü taze açmış gül, menekşe, erguvan, sümbül, reyhan, islimîler, zerrin ve kefes gibi örülmüş Rumîlerdir. Yetmiş seksen kat girişme zihleri (kenar çizgisi) kapının sağına ve soluna öyle işlemiş ki sanki her biri Mânî nakşî, Erjeng, Bihzad, Ağa Rıza ve Frenk Mânî nakşîdir ki her bir tasarrufları birer türde sihir mertebesinde ibret verici bukalemun nakışlarıdır (Sivas; 3 / 157).



Foto 2: Kızıl Medrese'den (Gök Medrese) bir görüntü (Sivas)

(Foto: İsmail ÇOBAN)

Türk kültüründe önemli bir yeri olan tekke; tasavvuf düşüncesi, terbiyesi ve anlayışının derinlemesine işlendiği kurumlardır (Alkan, 2006, s. 21). İstanbul Söğütözü'nde bulunan Caferabad

Tekkesi'nin³ duvarlarında bulunan yazı ve resimler Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde şu ifadelerle yer almaktadır:

Tekkelerinin en eskisi ve en büyüğü *Caferâbâd Tekkesi*'dir. Bu tekkenin parlak duvarlarında olan güzel yazılar ve ibret verici bukalemun nakışlı resimler hiçbir şekilde anlatılamaz. Hatta Nakkaş Ağa Rıza duvarın yüzüne siyah kalem ile bir kaya şekli üzerine vahşi bir kekklik resmi yapmış ki, Behzad ve Mânî, kalemını çekmede âcizlerdir (İstanbul; 1 / 239, 240).

3.4. Kilise Kitabeleri:

Osmanlı devleti tarih boyunca çok sayıda milletin bir arada barış içinde yaşadığı nadide devletlerden biridir. Teokratik bir devlet olmasına rağmen farklı dinlerin bir arada yaşamasına ortam hazırlamıştır. Bunun gereği olarak camilerin yanı sıra Anadolu ve Balkanlar'da hemen hemen her şehirde kiliselerin de olduğu görülmektedir. Evliya Çelebi, gezdiği yerlerdeki kiliseleri de ziyaret ederek gördüğü yazıları, tasvirleri büyük bir hayranlıkla şöyle nakletmiştir:

Kaşa şehri: Binlerce resimden başka bu kilisenin sağ tarafında bir açık duvarın yüzüne 50 adım uzunluğunda bir cennet tasviri yazmışlar ki insan görünce ruhunu teslim edip Fecr suresindeki *Ey huzura eren nefis, gir kullarımın arasına, gir cennetime* (Kur'an, Fecr 29-30) ayetini okuyup cennete gireceği gelir. Ona karşılık karşı tarafta bir karanlık duvarın yüzünde 50 adım yerinde bir cehennem tasviri yazmış ki sıratı gören Fatıha suresindeki *Bizi doğru yola eriştir* (Kur'an, Fatıha 6) ayetini okur. Terazi tasvirini gören (---) suresindeki *Tartmayı doğru yapın, tartıyı eksik tutmayın* (Kur'an, Rahman 9) ayetini okur. Cehennemın çukur derelerinin tasvirlerini gören *Doğrusu münafiklar cehennemın en alt tabakasındadırlar* (Kur'an, Nisa 145) ayetini okur⁴ (Macaristan; 6 / 29).

Lipul Bey Manastırı: Bu kilisenin kapısı tarafına mahşer gününün Arasat meydanını resimleyip bin bir ayak üzere bir karışıklık, bağırış, çağırış, ağıt, figan, feryat etmiş şekilli ibretlik resimler yapmış ki hiç bir şekilde tarifi mümkün değildir. Bu kilisenin dış duvarında olan parlak taşlar üzerinde türlü türlü çiçek resimleri var ki bir taşta olan resim bir taş üzere yoktur. Çeşit çeşit şemseler, bağlama, isimîler, mutahhıl ve kitabeler ile nakışlı taşlardır ki mermer ustası becerisini göstermek için

³ Caferabad Tekkesi hakkında detaylı bilgi için bk. Maden, F. (2013). Sütlüce'de Bir Bektaşî Ocağı: Caferabad (Bademli-Münir Baba) Tekkesi. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 5, 155-174.

⁴ Bu cümlelerden Evliya Çelebi'nin farklı konular hakkındaki ayetleri ve bu ayetlerin anlamlarını yazması nedeniyle Kur'an-ı Kerim'i ve mealini çok iyi bildiği anlaşılmaktadır.

bu duvarın taşlarına öyle taraklar vurup çiçekler yapmış, sanki sikkeyi mermerde kazmış (Moldovya; 5 / 220, 221).

3.5. Köprülere ve Çeşmelere Ait Kitabeler:

Evliya Çelebi, köprülere çok önem vermiştir. Onun için köprüler mühendislik harikası, seyretmeye doyum olmayan sanat yapılarıdır. Bunu şu ifadelerle belirtmektedir: *Vâcibü's-seyr, ilm-i hendese ve ilm-i mi'mârîden haberdâr ve ibret-nümâ-yıbî-misâlcisr-i lânazîr*. Çelebi, hayranlık duyduğu köprüleri anlatırken anlatmaya söz, yazmaya kalem bulamaz. Diğer konularda dilin bütün imkânlarını kullanarak detaylı bilgiler veren Çelebi, köprüler konusunda dilediği gibi yazamamıştır. Ancak köprüler hakkında bilgi vermeden de geçmemiştir (Ertaş, 2011).

Meriç Nehri üzerinde on iki göz büyük köprü Koca Lala Mustafa Paşa hayratıdır. Rumeli diyarında memhur olan sanatlı köprünün biri de bu büyük köprüdür ki her kemeri gökkuşağından nişan verir köprüdür. Sanatlı tarihi budur:

Bildi merhûm Mustafa Paşa

Köprüdür fi'l-hakika bu dünyâ

Göçdü merhûm dediler tarih:

Köprüden geçdi Mustafa Paşa (Sofya; 3 / 309).

Çeşmeler Müslüman Türklerin yerleşim yerlerinin medeniyette ve sanatta âdeta tapusu konumundadır. Müslüman Türkler, yaşadıkları her bölgede çok sayıda çeşme inşa etmişlerdir. Bu çeşmeler Anadolu'da bugün hâlâ varlıklarını sürdürmektedirler. “Türk mimarisine özgü yapılar olup geçmişte sosyal yardımlaşmanın ince birer sanat zevki olan sebiller, mimari karakterleri, konumları, yol güzergâhlarında meydan hacimlerinin şekillenmesinde önemli roller oynamış yapılardır” (Tali, 2010, s. 572).

Pirî Paşa Kasabası'nın Ayazması adlı bir tatlı su kaynağı vardır ki Rumların maşatları (mezarları) çoğunlukla burada olduğundan bu ayazmayı ziyaret ederler. Bu kasaba dışında Yanova, Varat, Uyvar ve Girit Adası'nda Kandiye fatihi olan Sultan IV. Mehmed Han, burada bir bağ içinde bir saf su bulup bir günde bir hayat pınarı çeşmesi yaptırarak selsebil gibi akıtığına, çeşme üzerinde beyaz mermerde Teknecizâde Mustafa Çelebi hattıyla tezhipli lacivertli süslü güzel tarihtir:

Bahtiyâtahsin edip Hâtif dedi târihini

Oldu câriadlile Sultan Mehemed çeşmesi (İstanbul; 1 / 241).

4. Sikkeler Üzerindeki Yazılar ve Diğer Epigrafik Öğeler:

Geçmiş dönemlerde hükümdar olan kişinin rüşünü ispatlamak, halk üzerinde egemenliğini sağlamak için sikke bastırma geleneği bulunmaktaydı. Sikkeler, yaşanan dönemdeki devletlerin ekonomik düzeyinden egemenlik kurulan coğrafyaya değin birçok alanda tarihî belge niteliğindedir.

Şeyh Safî kanunu odur ki bütün çarşı pazarlarında alış satışlar bisitî, Abbasî ve altın ile olur. Diğer ülke padişahlarının sikkeleri geçmeyip kendi sikkeleri geçerlidir. Evvelâ eski taht merkezleri *Duribe Erdebil*, *Duribe Hemedân*, *Duribe Bagdad*, *Duribe İsfahan*, *Duribe Tiflis*, *Duribe Nihâvend* ve *Duribe Tebriz* diye sikkelerinde *Lâ ilâhe illallah*, *Muhammedün Resûlullah*, *Aliyyün veliyyullah* yazılır. Bir tarafında her şahsın ismi yazılır ki *Fe aglân-ı Kelb-i Ali Şah Abbas* diye yazılır. Ama kazbikilerinde *Duribe Tiflis*, *Duribe Tebriz* yazılıp diğer yüzünde nakışlı olarak senesi yazılmıştır. Kazbekî mangıra derler. Bütün ölçülerinin ucunda, bütün kilelerinde (tartılarında) ve diğer dokunan değerli kumaşlarında *Lâ ilâhe illallah* yazılmıştır. Yine dirhemleri ve terazilerinde de böyle Allah ismi yazılmıştır (Tebriz; 2 / 167).

5. Damgalar:

Eski bir gelenek olarak bir arada yaşayan topluluklar kendilerine ait işaretler / damgalar belirlemişlerdir. Bu topluluklarda yaşayan insanlar hem aidiyet duygusu gereği hem de güvenlik amacıyla vücutlarının çeşitli yerlerine ve yaşadıkları bölgelerdeki mağara duvarlarına, kayalara bu damgaları işlemişlerdir. Birçoğu dinî amaçlarla oluşturulan bu şekiller dönemin inançları, yaşayışları hakkında önemli bilgiler vermektedir. “Ortak yaşayış ve inanışın, paylaşımın ürünü olan damgalar ayrıcalıklı grafiksel dil öğeleri içinde yer almış; ait oldukları toplulukların, boyların ve ulusların diğerlerine / ötekilerine karşı var oluşlarının, kimliklerinin ve kültürlerinin göstergesi / sembolü olarak kullanılmışlardır” (Alyılmaz, 2010, s. 81).

24 adet yüksek Kahkaha kuleleridir. Her kulenin iki taraflarında dört köşe beyaz mermerler üzere Ceneviz Frengi keferelerinin damgaları ve tasvirleri var. Ve her bir kuleyi yapan banlar, krallar ve beylerin acayip şekillerle damgaları, işaretleri her kulede damgalarıyla yapılmıştır (Kefe / Kırım; 7 / 297).

Sonuç ve Öneriler:

XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasıyla ilgili olarak bugün yok olmuş birçok eserden Evliya Çelebi *Seyahatnamesi* sayesinde bilgi sahibi olunmuştur. Çelebi, bu yönüyle kültürel mirasımızın zenginleşmesini sağlamıştır.

Evliya Çelebi gezdiği yerlerdeki toplumların kültürleri, inançları, dilleri *vb.* hemen hemen her konudaki bilgileri derlemiştir. Bunun yanı sıra mimarlık eserlere (kale, köprü, cami, mescit, türbe, kilise *vb.*) çok önem vermiştir. Bu eserlerin özellikleri hakkında detaylı bilgileri akıcı bir dille anlatmıştır. Özellikle kale ve köprülere çok daha büyük önem vermiştir. Geçtiği her yerdeki bu mimarlık eserler hakkında bilgi vermekten kaçınmamıştır.

Çelebi'nin ilgisini çok çeken yapılardan biri de mezarlıklardır. Ancak onları değerli bulmasına karşın toplum tarafından önemli olarak görülmediğinden birçok yerdeki mezarlıklarla ilgili yüzeysel bilgi vererek geçmiştir.

Evliya Çelebi'nin belki de en çok önem verdiği konu yazılardır. Mağara duvarları, mezar, türbe, cami, mescit, kale, çeşme gibi yapılardaki yazıları aktarmada hassas davranarak birçok eser üzerindeki yazının bugüne ulaşmasını sağlamıştır.

Seyahatname'de 50 yıllık bir süreçte Osmanlı coğrafyasında gelişen hemen hemen her konuda ayrıntılı bilgiler yer almasına karşın eser Türkçe öğretimine dair herhangi bir bilgi içermemektedir. XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin diğer devletler karşısındaki siyasi ve ekonomik üstünlüğünü göz önünde bulundurduğumuzda Türkçe öğretimiyle ilgili bir gelişmenin olmaması söz konusu değildir.

Elde edilen veriler ışığında araştırmacılara şu önerilerde bulunabilir:

- XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında birçok uygarlığın dilinin, tarihinin, mimarisinin, sanatının birbirinden değerli eserleri bulunmaktadır. Bu eserlerle ilgili akademik çalışmalar yapılarak dünya kültür mirasına aktarılmalıdır.

- *Seyahatname*'de Mısır, Kırım *vd.* coğrafyalarda Türkçe yazılı mezar taşlarından bahsedilmiş; fakat içerikle ilgili bilgi verilmemiştir. Bu mezar taşları bulunup gerekli çalışmalar yapılarak Türk bilim dünyasına kazandırılmalıdır.

- Osmanlı coğrafyasında varlıklarını sürdüren ülkelerdeki üniversitelerin katılımıyla ortak kültürel mirası korumak için projeler yapılmalıdır.

• Farklı dönemlere ait Türkçenin temel kaynakları taranarak epigrafik öğelerle ilgili bilgiler tespit edilip ilgililerin istifadesine sunulmalıdır.

Kaynaklar:

- Alkan, M. (2006). Osmanlı Dönemi'nde Adana sancağında kurulan tekkeler / zaviyeler ve türbeler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 39, 21-32.
- Alp, A. R. ve Alp, S. (1961). *Büyük Osmanlı lûgatı*. Ankara: Ercan Matbbası.
- Alyılmaz, C. (2007). *(Kök)türk harfli yazıtların izinde*. Ankara: Karam Yayıncılık.
- Alyılmaz, C. (2010). Nahçıvan'daki eski Türk kültür ve uygarlık eserleri. *Türk Dünyası Mimarlık ve Şehircilik Abideleri*. Astana: İpekyolu Medeniyetleri, 181-192.
- Alyılmaz, C. (2010). Türk kültürünün oluşumunda damgaların rolü. *İpekyolu Medeniyetleri*. Astana: Türk Dünyası Mimarlık ve Şehircilik Kurultayı, 81-88.
- Alyılmaz, C. (2012). *Türk dünyası mimarlık ve şehircilik abideleri*. Ankara: Türk Dünyası Mimarlar ve Mühendisler Birliği.
- Çetinaslan, M. (2013). Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nde yer verdiği hünkâr mahfilleri üzerine bir inceleme. *Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10, 289-312.
- Ertaş, M. Y. (2011). Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde yollar: kaldırımlar, köprüler ve kervansaraylar. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10, 43-53.
- Evliya Çelebi. (2012). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. (Cilt 1, 2). (Haz. Seyit Ali KAHRAMAN ve Yücel DAĞLI). Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Gemalmaz, E. (2010). *Türkçenin derin yapısı*. Ankara: Belen Yayıncılık.
- Güneş, A. (2013). Kil tabletlerden elektronik tabletlere: iletişim araçlarının tarihsel gelişim süreci. *Journal of New World Sciences Academy*, 8(3), 277-300.
- http://www.panoramio.com/?no_redirect.
- Karakuyu, M. ve Sarıusta, F. (2011). Evliya Çelebiye göre 17. yüzyılda Edirne'nin şehir coğrafyası ve kültürel hayat. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 24, 125-149.
- Koçer, Y. (2014). Göller bölgesinde yükselen kaleler. *Ayrıntı Dergisi*, 2(21), 60-65.
- Maden, F. (2013). Sütlüce'de bir Bektaşî ocağı: Caferabad (Bademli - Münir Baba) Tekkesi. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 5, 155-174.
- Okumuş, E. (2008). Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinde Tatvan ve çevresi. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 24, 187-216.
- Öz, A. (2011). Menkibevî Seyahatname: Seyyah-ı âlem Evliya Çelebi'nin zihin dünyası üzerine. *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 141-156.
- Tali, Ş. (2010). İstanbul su mimarisinde Fatih sebillerinin yeri ve önemi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3(10), 558-572.
- TDK. (2011). *Türkçe sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ÇAĞATAY TÜRKÇESİNDEKİ GÖLGE KELİMELERDEN BİRİ: ÜRKÜN**Sinan UYGUR*****Öz**

Çağatay Türkçesi, Türk dili tarihinde sözlükçülük alanında önemli bir yere sahiptir. Başlarda Çağatay, Osmanlı, İran ve Hindistan sahalarında oluşturulan Çağatayca ile ilgili sözlükler daha sonra Avrupa’da da tercüme ve telif edilmeye başlanmıştır. İlk sözlüklerde meydana gelen yanlışlar dönemin imkânsızlıkları sebebiyle daha sonrakiler tarafından tashih edilemeyerek nakledilmiştir. Bu makalede de bir noktalama yanlışından doğan “ürkün” kelimesinin macerası ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Çağatayca, Çağatayca sözlükler, gölge kelime, ürkün, üzgün.

**ONE OF THE GHOST WORDS IN CHAGATAI LANGUAGE IS:
URKUN****Abstract**

Chagatai Turkic Language has an important place in the field of lexicography in the history of Turkish language. Chagatai dictionaries initially compiled in Chagatai, Ottoman, Persian and Indian regions subsequently began to be translated and compiled in Europe too. Errors occurring in the first dictionaries were conveyed without being corrected by the later ones due to the impossibilities of the period. This article addresses the adventure of the word “ürkün” which emerged from a punctuation error.

Keywords: Chagatai Turkic language, Chagatai dictionary, ghost word, urkun, uzgun.

Gölge kelime (ghost word), gerçekte var olmayan; ancak sözlük müelliflerinin şu veya bu şekilde kayda geçirdikleri ve pekçoğu da tashih edilmeden günümüze ulaşabilmiş kelimeleri karşılayan bir kavramdır (Hartmann ve Gregory, 1998, s. 63; Dankoff, 2008, s. 12; Erbay, 2010, s. 1176). Türk dilinin kadim bir dil olması ve tabiatıyla pek çok sözlüğünün bulunması bir kısım sapmaları da beraberinde getirmiştir. Bu sapmaların büyük bir kısmının aktarmada meydana geldiği ve bunda aktarıcıların büyük rol oynadıkları bu alanda yapılan çalışmalardan anlaşılmaktadır.

Türk dilindeki sözlerin bir Türk tarafından kayda geçirilmiş ilk sözlüğü, Divânu Lugâti’t-Türk’tür. Sözlüğün Kaşgarlı Mahmud’un zihin süzgecinden süzülerek yazıya geçen sözlerden oluşması, eserdeki söz varlığının olabildiğince doğru olduğu kanaatini hâsil etmekteyse de bunun böyle olmadığı “chatuq” kelimesinin “khutū” okunması gerektiğini ortaya koyan Dankoff’un (1973, s. 542-543) çalışmasından sonra daha iyi anlaşılmıştır. Ancak

* Yrd. Doç. Dr.; Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, turkoloji@yahoo.com.

bahsedilen kelimenin bu tashihten sonra yapılan yayınlarda bile varlığını devam ettirdiği görülmektedir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2014, s. 617; Üşenmez, 2006, s. 181). Aynı dönemde yazılmış Satıraltı Kuran Tercümesinin Rylands Nüshasının söz varlığını ortaya koymak için Eckmann'ın yazdığı eseri (1976) üzerine Bodrogligeti tarafından yapılan inceleme (1984) de bir dönemin söz varlığını ortaya koymanın ne denli zor olduğunu göstermesi açısından önemli bir çalışmadır.

Türk dili tarihinde, özellikle sözlükçülük açısından Çağatay Türkçesinin önemli bir yeri vardır. 14. yüzyılın son çeyreğinden 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Türk yazı dilinin doğu kolunu oluşturan Çağatay Türkçesi ile 550 yıla baliğ bir süre zarfında büyük bir edebiyat oluşturulmuş ve bu edebiyat geniş coğrafyalarda okuyucu bulmuştur. Özellikle Ali Şir Nevâyî'nin vücuda getirdiği eserler mekân ve zaman aşırılık nitelikleriyle takip ve taklit edilmiştir. Nevâyî'nin dilini anlamak içinse pek çok sözlük hazırlanmıştır. Bir kısmı Lügat-i Nevâyî olarak da adlandırılan bu sözlüklerde hazırlayıcılarının veya eserleri çoğaltanların ihmalkârlıkları, bilgisizlikleri veya düzeltmeleri yapabilecek iletişim ve ulaşım araçlarından yoksun oluşları hata yapmalarına veya bu hataları çoğaltıp yaymalarına sebep olmuştur. Bir kısmı birbirinden habersiz hazırlanan bu sözlüklerden özellikle biri vardır ki onun müellifini bu sahada ilk gölge kelime tespitçisi olarak görmekteyiz. “Senglax” isminde dilbilgisi ve sözlük kaleme alan Mirza Mehdi Han-ı Esterabadî devrinin imkânları ölçüsünde Çağatay Türkçesinin çeşitli metinlerinden ve kendinden önce yazılmış lügatlerden istifade edip bunları mukayese etmiş, bu sözlüklerdeki bazı maddelerde de düzeltme yapmıştır (Clauson, 1960). Mehdi Han, Çağatayca sözlükler sahasında bir çığır açmış, kendinden sonra birçok sözlükçü tarafından da örnek alınmıştır.

Batıda ise Macar âlim József Thúry, Feth Ali Kaçar'ın Behçetü'l-Lugat adlı eseri üzerine yazdığı BL'de (1903), Çağataycada var olduğu düşünülen “aşukluk zilki”, “almajaş”, “uratlaşmak”, “tükek”, “bidkan” ve “bilnek” gibi pek çok gölge kelime tespit etmiştir. Bu eserin üzerinden uzun yıllar geçtikten sonra bizde Hasan Eren, Çağatayca sözlükler üzerine yazdığı makalesinde (1950, s. 145-163) Thúry'nin çalışması üzerinde durduktan sonra “debr”, “isir”, “onzel”, “şişal”, “kumşum” gibi bazı Çağatayca gölge kelimeler üzerinde durarak düzeltme önerilerinde bulunmuştur. Clauson ise “Sanglax” adlı yayınının giriş bölümünde çeşitli kelimelerin Çağatay Türkçesi ile ilgili yazılan sözlüklerde nasıl değişebildiğini göstererek bir değerlendirme yapmıştır (Clauson, 1960, s. 3-32). Fatih Erbay, Radloff'un “Versucheines

Wörterbuches der Turk-Dialecte” üzerine hazırladığı doktora tezinde (2008), eserdeki Çağatayca ibareli kelimeleri kritik ederek sözlük müellifinin bir kısım hatalar yaptığını göstermiştir. Ayrıca ‘Gölge Kelime’ Terimi ve Çağatayca Sözlüklerdeki Bazı Gölge Kelimeler” isimli makalesinde (2010) “aḥsadurğa”, “arқағлаça”, “aşqış”, “aşlar”, “bilekçi”, “çens”, debr-dabır-dabir”, “ebegü”, “isir”, “karuq”, “mamur”, “saygur”, “söksül”, “toşuq-tuşuk”, “tut”, “yile-”, “yığak-yigaŋ” ve “yümrek qazıg” kelimeleri üzerine durup durum tespiti yaptıktan sonra bir kısmı için de düzeltme önerisinde bulunmuştur. Niyâzi’nin müellifi veya müstensihisi olduğu El-luğatu’n-Nevâ’iyye ve’l-istişhādātu’l-Çağātā’iyye isimli eseri üzerine hazırladığı çalışmasında Mustafa S. KAÇALİN, bu sözlükteki hataları “karışmış maddeler”, “mükerrer maddeler”, “tutarsız bilgilendirmeler”, “yanlış açıklamalar”, “yanlış alıntılar”, “yanlış ayırmalar”, “yanlış göndermeler”, “yanlış harflendirmeler”, “yanlış karşılıklar”, “yanlış maddeler”, “yanlış noktalamalar”, “yanlış okumalar” ve “yanlış örneklemeler” sınıflandırmasıyla değerlendirmiştir (Kaçalın, 2011, s. 33-34). KAÇALİN’in titiz çalışması sayesinde Abuşka Lugati olarak maruf eserdeki pek çok hata tekrardan kurtulmuştur.

Yukarıda bahsedilenlerden anlaşılacağı üzere, Çağatayca sözlüklerde pek çok hata mevcuttur. Bu hataların oluşmasında ve bugüne ulaşmasında Çağatayca sözlüklerin mekân ve zaman aşırı oluşturulmuş olmaları, sözlüklere kaynaklık eden malzemenin kalitesizliği gibi bir kısım sebebin varlığından söz edilebilir. Ancak bugün geçmişten farklı olarak iletişim ve ulaşım alanında yaşanan gelişmelerle bilgiye ulaşmada kısmî kolaylaşma, geçmişteki imkânsızlıklar sebebiyle ortaya çıkan hataların tashihini mümkün kılmaktadır. Bu alanda yapılan çalışmaların bir araya getirilebilecek duruma gelmesi elbette bilimin bir bölümü olan mukayeseyi de kolaylaştırmıştır. Ancak hâlen bir kısım sıkıntı varlığını devam ettirmektedir. Burada vazifenin büyüğü, millet namına bilgi toplama ve bilgiye ulaşımı kolaylaştırma işiyle meşgul olanlara düşmektedir. Bilgiyi üretmenin ilk aşaması olan üretilmiş bilgilere erişmede karşılaşılan zorluklar bugün dahi bilim insanlarının önünde büyük bir engel teşkil etmektedir. Bilgiyi ulaşılabilir kılmamanın bilim üretimine ivme kazandıracağı da muhakkaktır. Çağatayca üzerine yapılacak çalışmaların daha sağlıklı olabilmesi de eldeki mevcut bütün malumatın herkesin -en azından ilgili insanların- ulaşabileceği bir sistem dâhilinde olmasına bağlıdır.

Bu makalede de Çağatay Türkçesi üzerine hazırlanmış sözlüklerde 500 yıla yakın bir süre varlığını sürdürmüş, hatta sözlüklerden çıkıp aslının yerine geçmeye muvaffak olabilmiş “ürkün / اورکون” kelimesi ele alınacaktır. Kelimenin Çağatay Türkçesinde var olduğunu ilk öne

süren sözlük Abuşka Lugati'dir. Bu sözlük kendinden sonraki bazı sözlüklere de kaynak teşkil etmiş, bir hayli istinsah edilmiş ve 150 yıla yakın bir süredir de Doğuda ve Batıda üzerinde çalışılarak yayınlanmıştır. Eser üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında Ármin Vámbéry, kelimeye ACS'de "اُورْكُونُ" (1862, s. 24) şeklinde yer vermiş ve yanına "(ö-)" de koyarak "örkün" okunabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmıştır. Véliaminof-Zernof, DDT'de kelimeyi "اوركون" (1869, s. 101) şeklinde aslına uygun olarak vermiştir. Eserin Türkiye'deki ilk yayını olan AL'de ATALAY, kelimeyi "ürkün" (1970, s. 97) olarak okumuştur. Abuşka Lugati'nin Ayasofya, Esad Efendi, Lala İsmail, Seyfettin Özege, Şehid Ali Paşa nüshaları ve Besim ATALAY'ın çalışmasından yararlanarak Muharrem GÜZELDİR bir doktora çalışması yapmış, sonuçta on kadar nüshanın karşılaştırılmasıyla en kapsamlı Abuşka Lugati ortaya çıkmıştır. GÜZELDİR'in oluşturduğu karşılaştırmalı metinde kelime "ürkün, (اوركون)" (2002, s. 138) şeklinde yer almaktadır. Ayrıca GÜZELDİR düştüğü dipnotta "Bu madde S. [Seyfettin Özege] nüshasında yoktur. Bu maddedeki açıklamaları ve tanığı "örtük" kelimesinin açıklamasında vermiştir" (2002, s. 138) bilgilerini araştırmacıların dikkatine sunmaktadır. Bu eserin Esad Efendi Nüshası üzerine Mustafa S. KAÇALİN ayrıntılı bir çalışma yapmıştır. KAÇALİN, eser üzerine daha önce yapılan çalışmalarla Çağatayca ile ilgili yayınlanmış sözlüklerin ve örneklendirilen maddelerin örneklerinin geçtiği eserlerin ilgili yerlerinden hareketle bir metin kurma yoluna gitmiştir. Bu çalışmada da kelime "ürkün" (Kaçalın, 2011, s. 273) olarak değerlendirilmiştir.

Abuşka Lugati'ni kaynak olarak kullandığı anlaşılın Budagov, LT'de kelimeyi "اُورْكُونُ" olarak kaydetmiş ve kelimenin ilk ünlüsünün "ü" olduğunu göstermek üzere ayrıç içinde "(ÿ)" imi koymuştur (1869, s. 125). Zenker de DTAP'deki Çağatayca kelimeleri Abuşka Lugati'nden derlemiş ve kelimeye eserinde "اُورْكُونُ" (1888, s. 117) şeklinde yer vermiştir. Bahsedilen kaynaklardan DTAP hariç diğerlerinde Ali Şir Nevâyî'nin Nevâdirü'ş-Şebâb'ındaki "Derd kör kim istese kilmek gamın sormakça yâr / Râzî irmen kim sirişkim seyliniň bar ürküni" (Karaörs, 2006, s. 588) mısraları kelimeye tanık olarak gösterilmiştir. Zenker ise kelimenin Ferhad ü Şirin'de yer aldığını belirtse de yapılan taramada böyle bir kelimenin bu eserde geçmediği tespit edilmiştir. Yani kelime tek bir yerde kullanılmış ve sadece bu kaynakta ve bu kaynaktan beslenmiş yukarıda ismi geçen sözlüklerde yer almıştır. Bu durumun olma ihtimalinin çok küçük olduğu düşünülerek daha etraflı bir tarama yapılmış, bir kısım sözlükte kelimenin aynı karşılık ve örnek ile "üzgün" şeklinde geçtiği belirlenmiştir.

“Üzgün - اورزون” kelimesinin ilk geçtiği sözlük Mirza Mehdi Han’ın Senglax adlı (Clauson, 1960, s. 39, 74r; Xiyavi, 1374, s. 46) eseridir. Senglax’a dayanılarak hazırlanan Hulasa-i Abbasi’de ise kelime “اورزون üzkün” (Düzgün, 1388, s. 133) şeklindedir. Kelime Nevâyî’nin eserleri üzerine Özbekistan’da hazırlanmış üç sözlükte de “узгун” (Şamsiyev ve İbrâhîmov, 1972, s. 622; Kononov *vd.*, 1984, s. 277; Xasanov, 1993, s. 285) şeklinde verilmiştir. Urumçi’de yayınlanan ÇTİL’de de kelime “[اورزون]” olarak yer almaktadır (Bahâwudûn *vd.*, 2002, s. 736). Bu sözlüklerin tanık gösterenlerinin kelimeyi yine Ali Şir Nevâyî’nin aynı beytiyle örneklendirmeleri (Clauson, 1960, s. 74r; Şamsiyev ve İbrâhîmov, 1972, s. 622; Kononov *vd.*, 1984, s. 277; Bahâwudûn *vd.*, 2002, s.736) kelimenin Çağatay Türkçesinde başka bir yerde kullanılmadığı izlenimi oluşturmaktadır. Nevâyî’nin yayınlanmış eserleri tarandığında başka bir yerde tespit edilemeyen kelimeye, Hüseyin Baykara Divanı’nda “seyl-i eşkim yir yüzün tuttu sayanğ irken zamân / yoğ ‘aceb gerdünnı kılsa garğa anıng üzgünü” (Yıldırım, 2002, s. 176) beytinde rast gelinmiştir. Yani kelime tek bir yerde karşımıza çıkan, başka bir yerde örneğine rastlanmayan kelimelerden (hapax legomenon) değildir.

İşin asıl ilginç bazı sözlüklerde de kelime hem “ürkün” hem de “üzgün” biçiminde yer almaktadır. Fransız âlim Pavet de COURTEÏLLE’in hazırladığı PdC’de kelime yine “اورزون” (1870, s. 57) ve “اورزون” (1870, s. 63) biçiminde bulunmaktadır. “Ürkün” kelimesi Şeyh Süleyman Efendi’nin eserinde de “اورزون” (1298, s. 30) ve “اورزون” (1298, s. 33) olarak iki şekilde kaydedilmiştir. Süleyman Efendi’nin eserini Avrupa’da yayınlayan Kúnos’un eserinde ise kelime, “ürkün” (1902, s. 160) ve “özgün” (1902, s. 156) şeklindedir. Radloff da VE’de kelimeyi “[اورزون]” (1893, s. 1840) ve “[اورزون]” (1893, s. 1901) olmak üzere aynı anlamda iki ayrı yerde kaydetmiştir. Aynı eserde “(Osm.)” ibaresiyle aynı anlamda bir “[اورزون]” (Radloff, 1893, s. 1837) kelimesi daha bulunmaktadır ki Osmanlı Türkçesinde bu manada böyle bir kelime tanıtlanmamış değildir. Suat ÜNLÜ’nün Çağatay Türkçesi Sözlüğü’nde ise kelime “örkün” (2014, s. 877), “özgün” (2014, s. 883), “ürkün” (2014, s. 1199), “üzgün” (2014, s. 877) olmak üzere dört farklı şekilde yer almaktadır.

Kelimeye Behçetü’l-Lugat’ta (Thúry, 1903), Bedâiyü’l-Lugat’ta (Borovkov, 1961), Der Beyân-ı Istilâhât-ı Emtahü’ş-şu‘arâ Mevlânâ Nevâyî’de (Özkan, 1996), Tschaghataisch-Deutsches Glossar’da (Prokosch, 2009), Zebân-ı Türkî’de (Kara, 2011) ve Nisâb-ı Türkî’de (Sarica, 2014) ise yer verilmemiştir. Elbette bu yer verilmeyişin sebebi olarak kelimenin yok denecek geçiş sıklığını göz önünde bulundurmak gerekir.

Kelimedeki çeşitlenmeyi ilk tespit eden, Mirza Mehdi Han olmuştur. Abuşka Lugati müellifinin yanıldığını ifade eden Mehdi Han (Clouston, 1962, s. 74r) böylece bir gölge kelimeyi ortadan kaldırdığını düşünmüş olsa da yukarıda görüldüğü üzere kelime bugüne kadar nakledilegelmiştir. Hatta sözlük sayfelerinden çıkıp Ali Şir Nevâyî'nin Nevâdirü'ş-Şebâb'ında gerçeklik dünyasına adımını atmıştır (Karaörs, 2006, s. 588).

Hakikaten Mirza Mehdi Han'ın düşündüğü gibi Abuşka Lugati müellifi veya müstensihisi mi var olmayan bir kelimenin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir? Bu kelime eserinin nüshaları arasındaki tutarlılık, müstensihleri kurtarmakta, bu hususta dikkatleri müellifin üzerine odaklamaktadır. Her ne kadar Abuşka müellifinin, iki kelimenin yazılışı arasındaki farkın sadece bir noktadan ibaret olması, kelimenin geçiş sıklığının düşük olması gibi sebeplerle hata yapmış olduğu ilk bakışta akla gelmekteyse de hatayı ondan daha önce bir müstensihinin yapmış olabileceği düşünülerek Nevâyî'nin ilgili eserinin nüshaları tedarik edilmeye çalışılmış ve elde edilenler üzerine yapılan bir incelemede Mirza Mehdi Han'ı değil de Nevayî'nin aşağıda alıntılanmış olan Mahbûbu'l-Kulûb'undaki sözlerini doğrulayıcı bir sonuca ulaşılmıştır. Bu amaçla eserin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde TSMK Revan ktp. 805, 807 ve 808 nolu, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Fatih ktp. 3886, Fatih ktp. 4056 nolu, Bibliothèque Nationale de France'da Supplement Turc 317 nolu, İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı Nadir Eserler Kütüphanesi T2001 nolu yazmaları taranmış, yapılan mukayesede bunlardan Fatih ktp. 3886 nolu yazmada ilgili kelime “ze”nin noktasının konmadığı tespit edilmiştir. Fatih ktp. 3886 nolu nüshanın müstensihinin, istinsah edildiği yerin ve istinsah tarihinin belli olmaması kesin bir sonuca varılmasını engellemektedir. Kelimenin Nevâdirü'ş-Şebâb'ın Özbekistan'daki yayınında “ўз қуни” olarak yer alması (Mutallibov, 1989, s. 428) da eserin hatalı nüshasının sadece bizde olduğunu göstermektedir. Buna göre Abuşka müellifi eserin ya bu nüshasından veya bu nüshaya kaynaklık etmiş ya da bu nüshadan çoğaltılmış başka bir nüshasından istifade etmiş olmalıdır. Nüshanın İstanbul'da bulunuyor olması da bu fikri desteklemektedir.

Müelliflerin yazdıklarını istinsah ederek geçimlerini sağlayan müstensihlerin işinin pek çok zorluğunun olduğu ortadadır. Kaynak metinden hedef metin oluşturma işi olarak tanımlanabilecek işlerinde kaynak metnin niteliksizliği hedef metnin bozulmasına sebep olduğu gibi aktarıcının niteliği de bu işin kalitesini belirleyici bir unsurdur. Bunun için birçok müellif, müstensihlerin eserlerini bozduklarından yakınmıştır. Fuzuli'nin bu konuda yakınması meşhursa

da Çağatay edebiyatının çınarı Ali Şir Nevâyî de Mahbûbu'l-Kulûb'da (Ölmez, 1993, s. 116-118) kâtiplerden şöyle yakınmaktadır:

Hõšnūvīs hem kim sehvi köp bolğay ilgi felc 'illeti-ğa cöb bolğay. Ol-ki bī-cānoқта bile habīb-ni habīs kılğay ve maħabbetnimihnetkılğay, anıñ dik miħnet-zedeğa yüz la'net. Yaman hať-ka galat-ı bī-hisāb, qarı masharasaqalı-ğa hizāb. Ol sakal mebrezğa taşlağalı yaħşı ve ayasınımālik-i dūzah cehennem-ğa başlağalı yaħşı. Maħbūb-dınmektüb ki haťtı hūb bolğay hem mazmūnı hūb,cānğa ol-dur mergūb ve köñgölge ol-dur maťlūb. Haťtı yaman hem bolsa yaman imesmuħibbmaħbūb haťtını yaman dimes. Yaman kātibmenzili qalem-dānı dik çāh ara bolsun, qalemi dik başı yara ve yüzi qara bolsun.

Beyt,

Qaysı bir kātib ki ol sözge qalemsürgey hilāf

Ol qara yüzlük başı bolsun qalem yañlıg şikāf"

Nevâyî'nin bu ifadeleri aksülamel bulmamış olacak ki onun eserlerinde de müstensihlerin marifetiyle pek çok nüsha farklılığı oluşturulmuş ve tarihî süreçte bunlar aktarılagelmiştir. Üstelik yapılan yanlışlar da gerçekmiş gibi kabul edilerek bunların üzerine bilgi inşa edilmiştir. Etkisi, eserleri üzerine sözlükler telif edilecek kadar büyük olan Nevâyî'nin eserlerindeki bozulmanın bu sözlüklerde gölge kelime türeyişine sebebiyet verdiğini burada ele alınan "ürkün" kelimesinin macerası ortaya koymaktadır. Bugün eldeki imkânların geçmişten fazla olması, bu hataların bir kısmının tashih edilmesini sağlasa da henüz Türkiyat veri tabanının meydana getirilememesi böyle kelimelerin bir zaman daha varlığını devam ettireceğini göstermektedir.

Eser Kısaltmaları

ACS: Abuska Csagatajtörök Szogyüjtemeny

AL: Abuşka Lûgatı veya Çağatay Sözlüğü

BL: A 'Behdset-ül-Lugat' Czimü Csagatáj Szótár

ÇTİL: Çağatay Tiliniñ İzahlıq Luğati

DDT: Dictionnaire Djaghataï-Turc

LT: Sravnitelny Slovar Turetsko-Tatarskiĥ Nareĥiy

NS: Nevâyi'nin Sözlere ve Çaĥatayca Tanıklar

PdC: DictionnaireTurcOriental

DTAP: Dictionnaire Turc-Arabe-Persan

VE: VersuchEinesWörterbuchesderTürk-Dialecte I-IV

Kaynaklar

- Ali Şir Nevâyi (Yazma). *Divan-ı Nevai*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan ktb. 805.
- Ali Şir Nevâyi (Yazma). *Divan-ı Nevai*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan ktb. 807.
- Ali Şir Nevâyi (Yazma). *Külliyat-ı divan-ı Nevai*. İstanbul Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı Nadir Eserler Kütüphanesi T2001.
- Ali Şir Nevâyi (Yazma). *Külliyât-ı Nevai*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan ktb. 808.
- Ali Şir Nevâyi (Yazma). *Külliyât-ı Nevâyi*. BibliothèqueNationale de France, Supplement 317.
- Ali Şir Nevâyi (Yazma). *Nevayi külliyatı*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih ktb. 3886.
- Ali Şir Nevâyi (Yazma). *Nevayi külliyâtı*. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fatih ktb. 4056.
- Bahâwudün, M. *vd.* (2002). *Çaĥatay tiliniñ izâhliĥ luĥati cilt ı-II*. Urumçi: Őincañ Halk NeŐriyâtı.
- Bodrogligeti, A. (1984). "Ghosts, copulating friendsand pedestrian locusts in some reviews of eckmann's 'middle turkic glosses'". *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 104, No. 3, 455-463.
- Borovkov, A. K. (1961). *Bada'i al lugat*. Moskva: Akademiya Nauk SSSR.
- Budagov, L. Z. (1869). *Sravnitelny slovar Turetsko-Tatarskiĥ Nareĥiy I. Cilt*. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademiy Nauk.
- Clauson, G. (1960). *Sanglax, A Persian Guide to theTurkish Languageby Muhammad Mahdi Xan*. London: E. J. W. Gibb Memorial Series.
- Courteille P. De (1870). *DictionnaireTurc oriental*. Paris: A L'imprimerie Impériale.
- Dankoff, R. (1973). "A Note on khutū and chatuq". *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 93, No. 4, 542-543.

- Dankoff, R. (2008). *Evliya Çelebi seyahatnamesi okuma sözlüğü*. (çev. Semih TEZCAN), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Düzgün, H. (1388). *Hakim Məhəmməd Hoyi Xulase-yi Ebbasi (Sənglax)*. Tebriz: İntişarat-ı Azerbaycan.
- Eckmann, J. (1976). *Turkic glosses of the rylands interlinear koran translation*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Erbay, F. (2008). *W. Radloff'un "Opit Slovarya Tyurkskih Nareçiy" Adlı Eseri ve Eserde Geçen Çağatay Türkçesine Ait Kelimelerin İncelenmesi*. Yayınlanmamış doktora tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erbay, F. (2010). "Gölge kelime" terimi ve Çağatayca Sözlüklerdeki Bazı Gölge Kelimeler". *Turkish Studies*, Volume 5/3 Summer 2010, 1175-1186.
- Ercilasun, A. B. ve Akkoyunlu, Z. (2014). *Kâşgarlı Mahmud divânu lugâti t-türk giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Eren, H. (1950). Çağatay Lûgatleri Hakkında Notlar. (Cilt 8). *A.Ü.D.T.C.F. Dergisi*, 1. 2, 145-163.
- Güzeldir, M. (2002). *Abuşka Lüğati (Giriş-Metin-İndeks)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hartmann, R. ve Gregory, J. (1998). *Dictionary of lexicography*. London-New York: Routledge.
- Kaçalın, M. S. (2011). *Nevâyi'nin sözleri ve Çağatayca Tanıklar*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kara, F. (2011). *Zebân-ı Türkî*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Karaörs, M. (2006). *'Alî Şîr Nevâyî Nevâdirü'ş-şebâb*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kononov, A. N. vd. (1984). *Alişer Navâiy asarlari tilining izâxli luğati III. Cilt*. Tâşkent: O'zbekistân SSR "Fan" Naşriyâti.
- Kúnos, I. (1902). *Şejx Suleyman Efendi's Çağatay-Osmanisches Wörterbuch*. Budapest: Mit Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften.
- Mutallibov, S. (1989). *Alişer Navâiy Mukammal Asarlar To'plami Yigirma Tomlik To'rtinçi Tom Xazâyinul-Ma'niy Navâdiruş-şabâb*. Tâşkent: O'zbekistân CCR "Fan" Naşriyâti.
- Ölmez, Z. K. (1993). *Mahbûbü'l-kulûb. (İnceleme-Metin-Sözlük)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özkan, F. (1996). Nevayi eserleri için yazılmış bir lûgat. (*Der. Beyân-ı Istilâhât-ı Emtahü'ş-şu'arâ Mevlânâ Nevâyî*). *Bilig*, Sayı,1, Bahar'96, 198-243.
- Prokosch, E. (2009). *Tschaghataisch-Deutsches glossar*. Graz: Universitat Graz.

- Radloff, W. (1893). *Versuch Eines Wörterbuches der Türk-Dialecte I-IV*. Saint Petersburg: Tipografiya İmperatorskoy Akademiy Nauk.
- Sarıca, B. (2014). *Çağatayca-Farsça manzûm bir lûgat nisâb-ı Türkî*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Şamsiyev, P. ve İbrâhimov, S. (1972). *Navâiy asarlari luğati*. Tâşkent: Ğafur Ğulâm Nâmidagi Adabiyât va San’at Naşriyâti.
- Şeyh Süleyman Efendi-yi Buhârî (1298). *Luğat-i Çağatay ve Türkî-yi Osmânî*. İstanbul: Mihran Matbaası.
- Thúry, J. (1903). *A ‘Behdset-ül-lugat’ czimü csagatáj szótár*. Budapest: Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia.
- Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi sözlüğü*. Konya: Eğitim Yayınları.
- Üşenmez, E. (2006). *Karahanlı Türkçesi sözlüğü*. Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Vámbéry, Á. (1862). *Abuska Csagatajtörök Szogyijtemeny*. Budapest: Emich Gusztav M. Akad Nyomdasz Betüivel.
- Véliaminof-Zernof, V. V. (1869). *Dictionnaire djaghatai-Turc*. Saint Petersburg: Academie Imperiales Sciences.
- Xasanov, B. (1993). *Navâiy asarlari uçun qisqaça luğat*. Tâşkent: O’zbekistân Respublikasi Fanlar Akademiyasining “Fan” Naşriyâti.
- Xiyavi, R. (1374). *Senglâh Ferheng-i Türkî be-Fârisî*. Tahran: Neşr-i Merkez.
- Yıldırım, T. (2002). *Hüseyin Baykara divanı*. (Metin-İnceleme-Dizin). Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zenker, J. T. (1866). *Dictionnaire Turc-Arabe-Persan*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, Libraire-Éditeur.

HALAÇ TÜRKÇESİNDE {-DXK} EKİNİN BİTİMSİZ (ÇEKİMSİZ) FİLLERDE KULLANIMLARI

Talip DOĞAN*

Öz

Halaç Türkçesi, bugün İran'da Tahran'ın güneybatısında Save, Kum, Erak ve Tefriş illeri arasında konuşulmaktadır. İran'daki diğer Türkçe varyantlardan ayrı bir gelişim çizgisi takip etmiş olan Halaç Türkçesi, birçok arkaik dil özelliğini bünyesinde barındırmasıyla Türk dili alanında özgün bir konuma sahiptir.

{-DXK} eki bitimsiz (çekimsiz) fiillerde, çeşitli görevlerle, Türkçenin tarihî dönemlerinde balangıçtan beri kullanılan eklerdendir. Ekin Eski Türkçede {-DUK} biçimiyle yaygın olarak kullanıldığı görülür. Daha sonra {-DXK} eki, işlekliliğini Batı Türkçesinde sürdürmüş ancak Çağatay sahasında kullanımdan düşmüştür. Bu ek bitimsiz (çekimsiz) fiillerde Halaç Türkçesinde de oldukça yaygın olarak kullanılmaya devam etmektedir. Halaç Türkçesinde bitimsiz (çekimsiz) fiillerde {-dXK} ekinin bir taraftan arkaik özellikteki kullanımları korunmuş, diğer taraftan kimi sebeplerle işlev çeşitliliği ortaya çıkmıştır.

Anahtar Sözcükler: Türk lehçeleri, Halaç Türkçesi, {-DXK} eki, bitimsiz (çekimsiz) fiil.

THE USAGES OF {-DXK} SUFFIX IN INFINITE VERBS IN KHALAJ

Abstract

Khalaj has been spoken in Save, Kum, Erak and Tefriş places in the southwest of Tehran in Iran. As embodying many archaic language characteristics, Khalaj, which followed a different progress from the other Turkic variants in Iran, has a unique place in Turkic language area.

{-DXK} suffix is one of the suffixes used for several tasks in infinite verbs from the beginning in the historical periods of Turkic language. It is observed that suffix was commonly used in the old Turkic as {-DUK}. After that {-DXK} suffix maintained its activity in the West Turkic, but its usage was discarded in Chagatay area. This suffix has been commonly used in infinite verbs in Khalaj, too. The archaic usage of {-dXK} suffix in infinite verbs in Khalaj has been preserved, but functional variety of it has been appeared for different reasons.

Keywords: Turkic dialects, Khalaj, {-DXK} suffix, infinite verb.

1. Halaç Türkçesi

İran'da konuşulan Türkçenin çeşitli varyantları bulunmaktadır. Bu varyantlar bilimsel literatürde Azerbaycan, Kaşkay, Sungur, Horasan, Türkmen ve Halaç Türkçesi olarak yer almaktadır. Söz konusu varyantlar arasında bulunan Halaç Türkçesi, İran'da Tahran'ın 160 km

* Doç. Dr.; Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, dogan.talip@gmail.com.

güneybatısında Save, Kum, Erak ve Tefriş illeri arasında konuşulmaktadır. 2000 yılı sayımlarına göre Halaç Türkçesini konuşan nüfusun 42.100 olduğu ifade edilmektedir. Halaç Türkçesinin, İran'daki diğer Türkçe varyantlardan ayrı bir gelişim çizgisi takip ettiği bilinmektedir. Telhab ve Herrab ağızlarıyla iki kola ayrılan Halaç Türkçesi, birçok arkaik dil özelliğini bünyesinde barındırmasıyla Türk dili alanında özgün bir konuma sahiptir. Ana Altayca söz başı /*p/ sesini, /h/'ye değiştirerek yaşatması; Eski Türkçe söz içi /d/ sesini koruması; birincil uzunlukları bulundurması gibi özellikler Halaç Türkçesinin özgün konumuna dair örnekler olarak sıralanabilir (*bk.* Doerfer, 1998, s. 273-276; Gökdağ, 2012, s. III-IX).

2. Türkçede {-DXK} Eki

{-DXK} ekinin bitimsiz (çekimsiz) fiillerde Türkçenin tarihî dönemlerinde başlangıçtan beri kullanıldığı görülür¹. Bu ek, Orhon ve Eski Uygur Türkçesinde daima yuvarlak ünlülü biçimleriyle kullanılmıştır. Benzer biçimlerde, Karahanlı, Harezmi (Kıyasu'l-Enbiya'da sık sık, Nehcü'l-Ferâdis'te seyrek olarak), Kıpçak, Eski Oğuz ve Osmanlı Türkçesinde de bulunmaktadır. Ekin düzlük-yuvarlaklık uyumuna girmesi ancak Osmanlı Türkçesinde 17. yüzyıldan sonra benzeşme sonucunda gerçekleşmiştir. Çağatay Türkçesinde ise bazı kalıcı isimler hariç tutulursa, {-DXK} yerine daha çok {-GAN} ~ {-KAN} eki kullanılmıştır (*bk.* Eraslan, 1980, s. 67; Ercilasun, 1984, s. 160-163; Eckmann, 2003, s. 99-100). Çağatay Türkçesindeki bu özellik çağdaş Türk lehçelerinde Kıpçak, Güney-Doğu ve Güney Sibirya grubunda devam ettirilmektedir (Schönig, 2013, s. 231).

Bitimsiz (çekimsiz) fiillerde kullanılan {-DXK}, aynı zamanda şekil ve zaman eki durumuna geçemeyen bir ektir. Ancak Eski Oğuz, Harezmi ve Çağatay Türkçesinde ekteki -K unsuru, bulaşma (İng. contamination) yoluyla çokluk 1. şahıs ekinde görülen geçmiş zaman çekimi {-DX + mXz}'ın yerini almıştır (KTLG-F, s. 31-33). -K, şahıs eki olarak daha sonra özellikle Azerbaycan sahasında yer alan ağızlarda² diğer kiplerde de kullanılmaya başlanmıştır: *qalsaq, gidek, görmüşük, diyeceyik, açarız, güzellik* gibi.

{-DXK} ekinin tarihi ve çağdaş Türk lehçelerinde işlevinin sebebi çeşitli eklerle kalıplaşması veya edatlarla birlikte kullanılmak suretiyle zarf-fiil yapıları oluşturmasına da

¹ Ekin etimolojisi hakkında ileri sürülen çeşitli görüşler için *bk.* Tekin (1990), Tekin (1997).

² Azerbaycan sahasında yer alan ağızlar bugün Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan; İran'ın Güney Azerbaycan bölgesi; Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri ve Kuzey Irak gibi farklı siyasi sınırlar içinde bulunmaktadır (Ercilasun, 1997, s. 227).

bağlıdır. Örnek olarak Çağatay (1948, s. 526-533) ekin bu özelliğini Eski Oğuz Türkçesinde ortaya koymuş ve benzer durumun Eski Uygur Türkçesinde bulunduğu da dikkat çekmiştir. {-DXK} eki bu yönüyle, ayrıca Türkiye Türkçesi yazı dili ve ağızlarında da yaygın bir kullanım alanına sahiptir (*bk.* Banguoğlu, 2004, s. 424; Üstüner, 1993, s. 122-173).

3. Halaç Türkçesinde {-dXK} Ekinin Kullanımları

Halaç Türkçesinde {-dXK} ekinin bitimsiz (çekimsiz) fiillerde kullanımı oldukça işlektir (Doerfer, 1988, s. 129). {-dXK} ekini işletmesi yönüyle Halaç Türkçesi, Eski Türkçe³ ve aynı zamanda Batı Türkçesiyle birleşmektedir. Diğer taraftan Halaç Türkçesi bu özelliğiyle {-DXK}'ın işlevini {-GAN} ~ {-KAN} ekiyle karşılayan Türk lehçelerinden ayrılmaktadır. Halaç Türkçesinde {-dXK} biçiminde kullanılan ek⁴, önlük-artlık uyumuna bağlıdır: *varduğunuzda* 'vardığınızda' (FTC, 7-30), *hördüki* 'örünce' (QBS, s. 44), *çékmedik* 'çekmemiş' (QBS, s. 90). Ancak genellikle yuvarlak ünlülü biçimleriyle ekin düzlük-yuvarlaklık uyumuna uymadığı görülür: *keldükde* 'geldiğinde' (FTC, 91-9), *hatduqi* 'atınca' (QBS, s. 10), *çalduqi* 'çalınca' (QBS, s. 44). {-dXK} eki Halaç Türkçesinde ayrıca, ünsüz uyumuna bağlı olmadığı örnekler sergiler: *içdükte* 'içtiğinde' (FTC, 90-12), *biçdiki* 'biçince' (QBS, s. 6), *yétdeki* 'ulaşınca' (QBS, s. 17).

3. 1. Sıfat Olarak Kullanılması

3. 1. 1. {-dXK} Biçiminde:

Türkçede {-DXK} ekli bitimsiz (çekimsiz) fiillerin sıfat işlevinde kullanılmasına Orhon Türkçesiyle birlikte geniş ölçüde rastlanmaktadır. Orhon Türkçesinde yer alan örneklerde {-DUK} ekli sıfat-fiiller iyelik eklerini almadan kullanılmıştır: *B(a)rduk y(i)rde (e)dgüg ol (e)rinç* (OY, s. 30), 'Gittiğiniz yerde kazancınız şu oldu, hiç şüphesiz.' *Türük bod(u)n ill(e)dük ilin ıçg(i)nu idm(i)ş* (OY, s. 24-25), 'Türk milleti kurduğu devletini elden çıkarıvermiş.' Eski Uygur Türkçesi ve sonraki tarihî lehçelerde ise {-DXK} ekli sıfat-fiillerin iyelik ekleriyle kulanıldıkları görülmektedir: EUyg. *Künkä aşadukumuz beş t(ä)ñri y(a)ruki k(ä)ntü özümüz üzütümüz ...* (H, s. 90), 'Her gün yediğimiz beş tanrı ışığı kendi bedenimiz, ruhumuz, ...' Karh. *Maña birdüki suwnı içtim alıp* (KB, s. 600), 'Bana verdiği suyu alıp içtim.' EOğuz. *Ezelde kılduğuy lutfi ebed kıl* (Ç, s. 310), 'Ezelde lütfettiğini ebedi kıl.' *Nezrine vefa idüp didügi miqdâr aqça çıkarup bir xizmekâra virdi* (GT, s. 164), 'Adağına vefa gösterip dediği miktarda

³ Eski Türkçe terimi ile Orhon, Eski Uygur ve Karahanlı Türkçesi ifade edilmiştir.

⁴ Farklı metinlerden alınan örneklerdeki uzunluklar, sesler için kullanılan işaretlerin çift yazılmasıyla gösterilmiştir.

akçe çıkarıp bir hizmetkâra verdi.’ İyelik eklerini almadan kullanılan sıfat-fiiller sınırlı örneklerle Türkiye Türkçesinde de vardır: *tanıdık çehre, bildik şey* gibi. Söz gelişi, *Dostun kalabalığı tarayan gözlerine tanıdık bir çehre de ilişmişti* (MA, s. 29) ‘... (dostun) tanıdığı çehre ...’ *Bazı bildik yüzleri odanın karanlığında şekillendirmeye çalıştım, olmadı* (GS, s. 105), ‘... (benim) bildiğim yüzleri ...’ Ama bu örnekler, artık Türkiye Türkçesinde kalıplaşmış olarak bir isme dönüşmüş durumdadır: *Tekrarların en güzel yanı, tanıdık olmalarıdır* (BP, s. 72). Bugün, Türkiye Türkçesinde olumlu biçimdeki {-DXK}’lı sıfat-fiiller sürekli iyelik eklerini alarak kullanılır. {-dXK} ekli bitimsiz (çekimsiz) fiiller sıfat işlevinde Halaç Türkçesinde de oldukça yaygındır. Bu yapılar, Halaç Türkçesinde iyelik ekleriyle kullanılır. {-dXK} eki, geçmiş zaman anlamlı⁵ sıfat-fiiller yapar:

(1) *Emdikim süt burnumda keldi benim* (QBS, s. 41),

‘Emdiğim süt burnumdan geldi benim.’

(2) *Bal yédiki ağzu tola qor olta* (QBS, s. 8),

‘Bal yediği ağzı dolu ateş olsun.’

Çağatay Türkçesinde {-DXK} yerine, {-GAN} ~ {-KAN} ekinin kullanıldığı yukarıda belirtilmişti. Çağatay Türkçesinin bu özelliği, Azerbaycan sahasına da aktarılmıştır. Bugün Azerbaycan Türkçesi ve ağızlarında {-DXK} ve {-(y)An} ortak işlevle bir arada kullanılmaktadır: *Sizin yazdığınız mektub mene çox géç çatdı* (MAD, s. 284), ‘Sizin yazdığımı mektup bana çok geç ulaştı.’ *Oba gışlağa géden gécesi sarıyağı çıxardardılar* (QMZ, s. 153), ‘Obanın kışlağa gittiği gece tereyağı çıkartırlardı.’ *Almanı da sey_élerdi ki gelin duran yerden de belke bi elli métir, yüz métir_o terefe atsın*, ‘Elmayı, gelinin durduğu yerden belki bir elli metre, yüz metre o tarafa atmaya çalışırdı.’ (Doğan, 2012, s. 360). Bu eklerin işletilmesi açısından Türkiye ve Türkmen Türkçesi birbirinden ayrılmış durumdadır. Türkiye Türkçesinde sadece {-DXK}, Çağatay dairesinde gelişmiş olan Türkmen Türkçesinde ise tamamıyla {-An} ekinin kullanımı geçerlidir: TTü. *Bir müslüman cihangirden yediği bu psikolojik silleyi hâlâ*

⁵ Türkçede {-DXK} ekinin bitimsiz (çekimsiz) fiillerde kodladığı geçmiş zamanın içeriği farklılık arz edebilmektedir. Bu durum, {-DXK}’ın eklendiği fiilin kılınış özelliğine ve bulunduğu cümledeki zaman zarflarına bağlı olarak geçmişte tamamlanmış (-mXş olduk- anlamında) veya geçmişte başlamış ve sürmekte olan (-mAKtA olduk- anlamında) hareketleri anlatmak üzere iki farklı türde ortaya çıkar. Söz gelişi Türkiye Türkçesinde: *Kırdığı bardağı öğretmeni hediye etmişti*, cümlesinde sıfat-fiil grubu ‘kırmış olduğu bardağı’ anlamını; *Oturduğumuz evi kiraya vereceğiz*, cümlesindeki sıfat-fiil grubu ise ‘oturmakta olduğumuz evi’ anlamını kodlar. (Geniş bilgi için bk. Karadoğan, 2009).

affetmemiş olan Hristiyanlık âlemi (F, s. 117). Trkm. *Gövre cıdaa düşün yaalı caanından* (AAŞ, s. 442), ‘Vücut ayrı düşmüş gibi canından.’

İran’da kullanılan Türkçe varyantların, Azerbaycan Türkçesinden etkilenmesi sonucunda birçok dilsel unsuru kopyaladığı bilinmektedir. Bu durum Halaç Türkçesi için de geniş ölçüde söz konusudur. Halaç Türkçesinde yer yer {-dXK} işlevinde kullanılmış olan {-(y)An}’lı yapıların bulunması Azerbaycan Türkçesinin etkisiyle açıklanabilir:

(1) *Yayluq iççe sagun içen künlerim* (QBS, s. 6),

‘Deri kabın içinden ayran içtiğim günlerim.’

(2) *Men cemiyetde vaxtii ki benaa-yı devaa olıga gorxan dağam* (FTC, 121-84),

‘Ben toplumda ne zaman ki kavga olsa korkmuş olan değilim (korkmam).’

3. 1. 2. {-mAdXK} Biçiminde: Orhon Türkçesinde {-mİş} eki, bitimsiz (çekimsiz) ve bitimli (çekimli) fiillerin sadece olumlu biçimlerinde kullanılmıştır. Bu fiillerin olumsuz karşılıklarını ifade etmek için “-mAmİş” işlevinde {-mAdUK} eki işletilmiştir: *(E)ls(i)r(e)m(i)ş k(a)g(a)ns(ur(a)m(t)ş bod(u)n(u)g küj(e)dm(i)ş kuul(a)dm(t)ş bod(u)n(u)g türük törüsin içg(t)nm(t)ş bod(u)n(u)g (e)çüim (a)pam törüsinçe y(a)r(a)tm(t)ş* (OY, s. 26), ‘Devletsiz kalmış, hakansız kalmış milleti, cariyeye olmuş, kul olmuş milleti, Türk örf ve adetlerini bırakmış milleti, atalarımın dedelerimin töresince (yeniden) yaratmış.’ *Köz(ü)n körm(e)dük kuulk(a)k(t)n (e)ş(i)dm(e)dük bod(u)n(u)mın ...* (OY, s. 48), ‘Gözle görülmemiş, kulakla işitilmemiş milletimi ...’ {-mAmİş} biçiminin kullanıldığı örnekler ise ancak Eski Uygur Türkçesinin sonlarında ortaya çıkmıştır (Erdal, 2004, s. 294).

Söz konusu eklerle ilgili Orhon Türkçesinde görülen işleyiş düzeni, bugün Halaç Türkçesinde sistemli bir şekilde devam ettirilmektedir⁶. Halaç Türkçesinde {-mXş} ekli sıfat-fiillerin kullanımı yaygındır; ancak bunun olumsuz karşılığı için {-mAmİş} bulunmaz ve yerine {-mAdXK} eki işletilir. {-mAdXK} ekinin Halaç Türkçesinde geçişsiz ve edilgen fiillerden sonra iyelik eklerini almadan kullanıldığı görülür:

(1) *Veziir keldi taşğar, ere bere vurdı, qarrı ve dünyâ kermiş âdamlarda xabarlaşdı* (FTC, 98-8),

⁶ {-mXş} ve {-mAdXK} karşıtlığının Orhon ve Halaç Türkçesi arasındaki ortaklığına Gülsevin (1990) de dikkat çekmiştir.

‘Vezir dışarı çıktı, oraya buraya gitti, yaşlı ve dünya görmüş (tecrübeli) adamlara sordu.’

(2) *Belki benim **yatmuş** baxtim udanqa* (QBS, s. 7),

‘Belki benim yatmış bahtım uyana.’

(3) *El **téymedik** bağ u bostan mendiçer* (QBS, s. 32),

‘El değmemiş bağ ve bostan bendedir.’

(4) *Cafa **çékmelik** qumru / Bilmez bahar qadriyn* (QBS, s. 90),

‘Cefa çekmemiş kumru / Bilmez bahar kadrini.’

(5) ***Haçulmaduq** yürekleri şad éti* (QBS, s. 32),

‘Açılmamış yürekleri şad et.’

Halaç Türkçesinde {-mXş}, geçmiş zaman eki işleviyle bitimli (çekimli) fiillerde de bütün şahıslarda yaygın olarak kullanılmaktadır. Bitimli (çekimli) fiillerde {-mXş}’in olumsuz karşılığı, bitimsiz (çekimsiz) fiillerde olduğu gibi {-mAdXX} biçimiyle ifade edilmektedir:

(1) *Şaa Abbaas xaaneside **almışam*** (FTC, 2-10),

‘Şah Abbas’ın evinden almışım.’

(2) *Vardı kerdı iüç devriş bii yérçe mesken **tutmuşlar*** (FTC, 13-3),

‘Varıp gördü (ki), üç derviş bu yerde mesken tutmuşlar.’

(3) *Eger her büisi tiéézter o mahalke iérdi o oynu iétmiş, o teref ki haağa **xaalmış** ve **iiérmedük** kerek munu arqasıya alığa* (FTC, 75-34),

‘O bölgeye daha önce ulaşmış kişi bu oyunu yapmış olur, geride kalmış ve ulaşmamış olan diğer taraf bunları arkasına (sırtına) almalı.’

(4) *Men sende saaru **kelmedikem*** (FTC, 121-69),

‘Ben sana doğru gelmemişim.’

(5) *Bi yérke taqı **varmadıqam** men* (FTC, 122-4),

‘Bir yere de gitmemişim ben.’

Söz konusu eklerin bitimsiz (çekimsiz) ve bitimli (çekimli) fiillerde işletilme düzeniyle ilgili Orhon ve Halaç Türkçesi arasında bulunan paralellik yine sistemli olmak kaydıyla ayrıca Saha Türkçesinde geçerlidir. Saha Türkçesinde olumlu fiillerde sıfat-fiil ve geçmiş zaman eki işlevinde {-mXt} ~ {-bXt} ~ {-pXt} biçimleri kullanılır. Bu biçimlerin olumsuz karşılıkları {mAtAx} ~ {bAtAx} ~ {pAtAx} (-tAAx biçimi de ilave edilebilir) biçimleriyle anlatılmaktadır (KTLG-F, s. 100-103; Stachowski-Menz, 1998, s. 427):

(1) **Sürbüt** *sire çoğço buolar* (SHEÖ, s. 9),

‘Yatmış olduğu yer yağ olur.’

(2) **Ialcıbatax** *ialtan keler kihi ialcıbt ial kihitin töhögö da sirey körsübet* (SHEÖ, s. 39),

‘Hastası olmayan (olmamış) aileden gelen kişi, hastası olan (olmuş) ailenin ferdi ile hiçbir zaman yüz yüze gelmez.’

(3) **Töhö eme elbex sıl aaspıt** (SHEÖ, s. 33),

‘Aradan yıllar geçmiş.’

(4) **Omoğoy maanı kuhunaan kelbetexter** (SHEÖ, s. 27),

‘Omogoy sevilen kızıyla gelmemiştir.’

“-mAmİş” işlevinde {-mAdIK} sıfat-fiil eki bugün Gagauz ve Türkiye Türkçesinde de bulunmaktadır. Fakat bu lehçelerde aynı zamanda {-mXş}’ın olumsuz karşılığı için {-mAmİş} eki işletilmektedir. Her iki ek benzer şekilde daha çok geçişsiz ve edilgen fiillere iyelik ekleri getirilmeden eklenir: Gag. *çaarılmadık musaafir, kırkılmadık dırnaklar* (Özkan, 1996, s. 171); TTü. *bitmedik çile, olmadık işler, söylemedik söz* gibi.

{-mAdIK} biçimi “-mAmİş” işleviyle diğer yandan Oğuzcanın doğu kolundaki Türkmen Türkçesinde bulunmaktadır. Burada {-mAdIK} biçimi, geçmiş zaman sıfat-fiil eki {-An}’ın olumsuzu için kullanılmaktadır: **Ötülmedik** *menzillerden ötmesej* (AAŞ, s. 394), ‘Geçilmemiş menzillerden geçmezsen.’ **Duymadık, bilmedik** *bolan boldum men* (AAŞ, s. 214), ‘Duymamış, bilmemiş oldum ben.’

3. 2. İsim Olarak Kullanılması: Halaç Türkçesinde {fiil + -dXK + iyelik eki} biçiminde ifade edilebilecek yapı geçici bir ismi işaretleyebilir⁷:

(1) *Qoç oğullar öz sévdikiyn bullatdu* (QBS, s. 13),

‘Koç gibi oğlanlar kendi sevdiğini bulurdu.’

(2) *Amma yazuq kör tutduqiyn salmaz* (QBS, s. 8),

‘Ama yazık kör, tuttuğunu bırakmaz.’

3. 3. Hareket İsmi Olarak Kullanılması: Halaç Türkçesinde {-dXK} ekli fiillerin iyelik ekini almış biçimleri kimi örneklerde hareket ismi ifade etmiştir. Bu kullanımda {-dXK} eki, hareket ismi teşkil etmek suretiyle mastar ekinin işleviyle ortaklaşır ancak diğer taraftan bünyesinde zaman kavramını taşımaya devam ederek ondan ayrılır. Ayrıca, {-dXK} ekinin bu kullanımıyla teşkil edilen isim tamlamasında özne görevini üstlenen tamlayan unsur eksizdir:

(1) *Bo ğala ina o diiébii emiş ki çéşme istiçe Şaanezer yazdığu hoquyur* (FTC, 100-42),

‘Bu kale çeşme üstünde Şanezer’in yazılmasını (yazıldığını) okuyan o deve aitti.’

(2) *Tamaşaru körpe taşqar hündiki,*

Qara yazca ildirim seslendiki,

Qonçu tezde yilqileri sürdiki (QBS, s. 9),

‘Görölmelidir keçi yavrularının dışarı çıkması,’

İlkbaharın ilk günlerinde yıldırımın seslenmesi,

Çobanın sabah erkenden davarları sürmesi.’

{-dXK} ekinin hareket ismi işleviyle kullanımı İran’da özellikle Kaşkay Türkçesinde işlektir. Burada özne görevinde olan tamlayan unsur hem ekli hem de eksiz örneklerle görülür⁸: *Sefaalydy ğerri metel dédiği*, ‘Sefalydy yaşlının masal anlatması.’ *Sen görmüşeñ ağır éliñ köşdiği / Ekinçiler ekinleri bişdiği*, ‘Sen görmüşsün değerli obanın göçmesini / Çiftçilerin ekinlerini biçmesini.’ *Ter u taaze gelin oldüğün déyem?* (KTŞA, s. 322), ‘Taze gelin olmanı

⁷ Bu dizilişteki yapının bir ismi işaretlemesi tarihî lehçeler ile birlikte Türkiye Türkçesinde de yaygındır, örnekler için bk. Çağatay (1948, s. 527), Korkmaz (2003, s. 915-918).

⁸ İlk üç örnek Kaşkay Türkçesinde *Çay Gereğaç* adlı şiirde geçmektedir. Bütünüyle bir yerde yayımlanmamış olan şiir üzerine çalışmalarımız devam etmektedir.

diyeyim mi?’, *Haçan olur görem yaaruş geldigin* (KTŞA, s. 333), ‘Ne zaman olur göreyim yârin gelmesini.’

{-DXK} ekinin hareket ismi⁹ teşkil etmesi Türkiye Türkçesi için de geçerlidir. Ancak Türkiye Türkçesinde özne görevinde bulunan tamlayan unsuru ek almaktadır: *Söz geçiremeyeceği konularda emrinin dinlenmediğini, otoritesinin kırıldığını görmemek için susuyordu* (MT, s. 18). *Ben Gönül’e, o da bir süre sonra onu dinlemediğimi fark edince içemediği sigarasına dönüyor* (GYE, s. 198).

3. 4. Zarf Olarak Kullanılması

3. 4. 1. {-dXKdA} Biçiminde:

{-dXK} sıfat-fiil ekinin bulunma durumu eki {+dA} ile genişlemesinden oluşmuş olan {-dXKdA} biçimi, Halaç Türkçesinde “-(y)XncA” işlevinde kullanılan zarf-fiil eki durumundadır. Bu biçim, Eski Türkçe ile Eski Oğuz Türkçesinde yuvarlak ünlülü değişkeleriyle oldukça işlek olarak kullanılmıştır. Kullanıldığı örnekler Eski Türkçede iyelik eksiz, Eski Oğuz Türkçesinde hem iyelik ekli hem de eksiz görülmektedir (Eraslan, 1980, s. 69; Gülsevin, 2007, s. 127-128). Ekin iyelik eklerini almamış biçimleri Türkiye Türkçesinde eskimiş örneklerle yer alır: *Sair vezirler dahi bu usul üzre kapıları mükemmel olup, her biri çiftliklerinde yüz katar deve ve yüz katar katır beslerler, bir yere sefer olunca, ferman geldikte, dışardan bir at, bir deve dahi satın almaya lüzum olmayıp, üçüncü gün, çağrıldıkları yere teveccüh edip cenge iştirak ederlerdi* (BT, s. 241). Ek, yerini bugün Türkiye Türkçesinde tamamen, {-DXK} unsurundan sonra iyelik eklerini almış biçimlerine devretmiştir (Banguoğlu, 2004, s. 434). Buna karşılık Azerbaycan sahasında {-dXKdA} biçimi iyelik eklerini almadan işletilmeye devam eder: *Yalnız üç il evvel atasının beraet kağızını aldıqda sévinib üzü açıldı* (MAD, s. 299), ‘Yalnız üç yıl önce babasının beraat kâğıdını alınca sevinip yüzü açıldı.’ Diğer taraftan Azerbaycan sahasında, Çağatay Türkçesinin etkisiyle {-dXKdA}’yla yan yana {-(y)AndA} biçimi kullanılmaktadır: *Sen boy atıb qalxanda zindanlara atıldın* (MAD, s. 300), ‘Sen boy atıp kalkınca zindanlara atıldın.’ *Dan yélleri esende, yérimden durduğum qardaş içindir* (QA, s. 88), ‘Seher yelleri esince yerimden kalktığım kardeş içindir.’ Ancak Türkmen Türkçesinde bütünüyle {-AndA}’nın kullanımı söz konusudur (Kara, 2005, s. 93): *Gayta gelip gidende /*

⁹ Gülsevin (2007, s. 122), Eski Oğuz Türkçesinde {-dUK}’un nadiren mastar ekinin işlevinde kullanıldığını bildirir: *qadr süresi indüğine sebeb nedür* (M. C. 82a. 1), ‘Kadir suresinin inmesine sebep nedir.’

Gülerdi gartañ yüzi (AAŞ, s. 599), ‘Tekrar gelip gidince / Gülerdi yaşlı yüzü.’ Bu açıdan bakıldığında Halaç Türkçesi ve Oğuz Türkçenin batı kolu, Eski Türkçe {-DUKdA} biçimini devam ettirmeleri özelliğiyle ortaklaşmaktadır. Halaç Türkçesinde ekin {-dXKdA} biçiminde iyelik eklerini almamış kullanımı yaygındır:

(1) *Holunduxda haağa keldi bii buustaanii vaar arti bii kalak aldı* (FTC, 58-93),

‘Döndüğünde ağa geldi, bir bostanı vardı, bir kavun aldı.’

(2) *Çaayı içdükte qaşuqu istikaam içiçe quooyma* (FTC, 90-12),

‘Çayı içtiğinde kaşığı bardağın içinde bırakma.’

(3) *Béés saat şaamda varduxta bii kaal yekelte booraa* (FTC, 105-40),

‘Akşamdan beş saat sonra bir çocuk buraya gelmelidir’.

Az sayıda {-dXK + iyelik eki + dA} biçiminde örnekler de yer almaktadır:

(1) *Varduğında her biivezanxa her fağürke...* (FTC, 21-54),

‘Vardığında her dula her fakire ...’

3. 4. 2. {-dXKI} Biçiminde: {-dXKI} biçimi, {-dXK} sıfat-fiil ekinin teklik 3. şahıs iyelik eki {+I} ile birleşmesi sonucunda oluşmuştur. Halaç Türkçesinde oldukça işlek olan bu biçim “-(y)XncA” işlevini yerine getiren bir zarf-fiil ekidir:

(1) *Bahar fesli keldiki / Giyzler şirin küldüki,*

Nişanlugiyn kördiki / Yaşamaqda toq omam (QBS, s. 44),

‘Bahar mevsimi gelince / Kızlar tatlı tatlı gülünce,

Nişanlısını görünce / Yaşamaktan doymam.’

(2) *Bu derd mende taqulduqi / Haçug ağzum tatlanduqi,*

Bi deq külib şadlanduqi / Yadlasatdum Bilim seni (QBS, s. 174),

‘Bu dert benden dağılınca / Acılı ağzım tatlanınca,

Birden gülüp şad olunca / Zikretseydim Bilim seni.’

3. 4. 3. {-mAdXX} Biçiminde: Halaç Türkçesinde bitimsiz (çekimsiz) fiillerde {-mXş} eki aynı zamanda zarf-fiil¹⁰ teşkil eder:

(1) *Kördüm bii geçeñk qız uoda **turmiş** meye vaqayor* (FTC, 103-185),

‘Gördüm bir güzel kız orada durup bana bakıyor.’

(2) *Men deq **vaqmuş** kördüki / Yaşamaqda toq omam* (QBS, s. 44),

‘Ben de bakıp görünce / Yaşamaktan doymam.’

Zarf-fiil teşkil eden {-mXş} ekinin olumsuz karşılığı Halaç Türkçesinde {-mAdXX} ile anlatılmıştır. {-mAdXX} zarf-fiil eki olarak “-mAdAn” işlevinde kullanılmıştır:

(1) *Héç yarpaqça **yazulmaduq** küç hayma* (QBS, s. 61),

Munu bili canum közüm éy qalem.

‘Hiç kâğıda yazılmadan zor deme,

Bunu bil, canım-gözüm ey kalem.’

Halaç Türkçesinde {-mAdXX}’ın bu kullanımı Azerbaycan sahasında işletilen zarf-fiil eki {-mAmİş}’in yerini tutar: *Men **gétmemiş** o géder; Atası **ölmemiş** aşkâr muxalifet édebilmezdi* (Sarıkaya, 1998, s. 316), ‘Ben gitmeden o gider; Babası ölmeden açıkça muhalefet edemezdi.’ *Evvelce idareye teref yollandı, lakin atı bir néçe addım **sürmemiş** fikrini deyişdi* (MAD, s. 303), ‘Önce idareye doğru gitti, fakat atı birkaç adım sürmeden fikrini değiştirdi.’ {-mAdXX} ekinin Halaç Türkçesinde bu işlevle işletilmesinde Azerbaycan Türkçesinin rolü olmalıdır.

Sonuç

Özellikle Eski Türkçe ile Oğuz Türkçesinin batı kolunda bitimsiz (çekimsiz) fiillerde işlek olarak kullanıldığı görülen {-DXK} eki, Halaç Türkçesinde de yaygındır. Halaç Türkçesinde {-dXX} biçiminde işletilen ekin görünümü özetle şöyledir:

1. {-dXX} eki geçmiş zaman anlamlı sıfat-fiiller teşkil eder. Bu sıfat-fiiller iyelik ekleriyle kullanılır.

{-dXX} ekinin sıfat-fiil teşkil ettiği diğer yapı {-mAdXX} biçimidir. {-mAdXX} biçimi, Halaç Türkçesinde bitimsiz (çekimsiz) ve bitimli (çekimli) fiillerde sistemli bir şekilde

¹⁰ {-mXş} ekinin Halaç Türkçesinde zarf-fiil işlevinde kullanılması hakkında ayrıca bk. Gökdağ (2014).

{-mXş}'ın olumsuz karşılığı olarak kullanılmaktadır. Orhon ve Halaç Türkçesinde ortak olan {-mXş} ve {-mAdXK} eklerinin işletilme düzeni ayrıca Saha Türkçesinde yer almaktadır. Orhon Türkçesinde geçerli olan bu özelliğin bugün Halaç ve Saha Türkçesinde devam ettirilmesi özgün bir durumdur.

2. Halaç Türkçesinde {-dXK} ekli sıfat-fiillerin iyelik ekli biçimleri geçici bir ismin yerini tutabilir.

3. Halaç Türkçesinde {-dXK} eki, bitimsiz (çekimsiz) fiillerde hareket ismi ifade etmede kullanılır.

4. {-dXK} eki, zarf-fiil eklerinin teşkil edilmesinde kullanılmıştır. Zarf-fiil eklerinden “-(y)XncA” işlevinde kullanılan {-dXKdA} biçimi Eski Türkçede olduğu gibi iyelik eklerini almadan işletilmiştir. {-dXKI} biçiminde kullanılan zarf-fiil eki de “-(y)XncA” işlevindedir ve oldukça yaygındır. Ayrıca zarf-fiil eki işleviyle {-mAdXK} ekinin kullanıldığı tespit edilmiştir. {-mAdXK} eki, Halaç Türkçesinde zarf-fiil teşkil eden {-mXş}'ın olumsuz karşılığı olarak “-mAdAn” işlevinde kullanılmıştır.

5. Halaç Türkçesinde {-dXK} ekine dair iki önemli özellik ayrıca vurgulanmalıdır. Birincisi, {-dXK} ekinin Halaç Türkçesinde işletilme özellikleri bilhassa Orhon Türkçesiyle birleşmektedir. Diğeri, Halaç Türkçesinde {-dXK} ekli biçimler, Azerbaycan Türkçesinin etkisi sonucunda yeni işlevler kazanmıştır. “-mAdAn” işlevinde kullanılan {-mAdXK}, {-dXK} işlevini yerine getiren {-(y)An} eki gibi. Bu durum, İran’da kullanılan Türkçe varyantlar arasında Azerbaycan Türkçesinin yaygınlığı ve prestijiyile ilgilidir.

Kısaltmalar ve İşaretler

EOğuz. : Eski Oğuz Türkçesi.

EUyg. : Eski Uygurca.

Gag. : Gagauz Türkçesi.

Harz. : Harezmi Türkçesi.

Karh. : Karahanlı Türkçesi.

Trkm. : Türkmen Türkçesi.

TTü. : Türkiye Türkçesi.

/A/ : /a/, /e/

/I/ : /ı/, /i/

/U/ : /u/, /ü/

/X/ : /ı/, /i/, /u/, /ü/

/D/ : /d/, /t/

/G/ : /ğ/, /g/

/K/ : /k/, /k/

Eser Kısaltmaları

AAŞ: *Ata Atacanov'un Şiirleri I. Giriş-Metin-Aktarma*. bk. KARA (1997).

BT: *Boğaziçi'nde Tarih*. bk. AYVERDİ (2002).

Ç: *Çengnâme. Ahmed-i Dâ'i*. bk. TEKİN-ALPAY TEKİN (1992).

F: *Edebî ve Mânevî Dünyası İçinde Fâtih*. bk. AYVERDİ (2008).

FTC: *Folklore-Texte der Chaladsch*. bk. DOERFER-TEZCAN (1994).

GS: *Garipler Sokağı*. bk. AKBAL (1980).

GT: *Mahmûd b. Kādî-i Manyâs. Gülistan Tercümesi*. bk. ÖZKAN (1993).

GYE: *Gücünü Yitiren Edebiyat*. bk. NACİ (1990).

H: *Huastuanift. Manihaist Uygurların Tövbe Duası*. bk. ÖZBAY (2014).

KB: *Kutadgu Bilig I. Metin*. bk. ARAT (1947).

KTLG-F: bk. *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I -Fiil-Basit Çekim* (2006).

KTŞA: *Bir Kaşkay Türk Şiiri Antolojisi: Kaşkâ'i Şi'ri yâ Âsâr-i Şu'arâ-yi Kaşkâ'i*. bk. YAGHOOBİ (2011).

MA: *Mehmet Âkif. Hüzünlü Bir Yolculuk*. bk. GÖZE (2008).

MAD: *Müasir Azerbaycan Dili. Morfologiya*. bk. KAZIMOV (2010).

MT: *Muhabbet Tılsımı*. bk. GÜRPINAR (1969).

OY: *Orhon Yazıtları*. bk. TEKİN (2010).

QA: *Bulud Karaçorlu Sehend. Dedem Qorqud'un Dillinden Qardaş Andı-I*. bk. YILDIRIM (2002).

QBS: *Halaç Türkçesi Metinleri. Qarşu Baluqqa Selam*. bk. GÖKDAĞ (2012).

SHEÖ: *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*. bk. VASİLYEV vd. (1996).

Kaynaklar

Akbal, O. (1980). *Garipler sokağı*. İstanbul: Tekin Yayınevi.

Arat, R. R. (1947). *Kutadgu bilig I. metin*. Ankara: TDK Yayınları.

- Ayverdi, S. (2002). *Boğaziçi 'nde tarih*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Ayverdi, S. (2008). *Edebî ve mânevî dünyası içinde Fâtih*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Banguoğlu, T. (2004). *Türkçenin grameri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Çağatay, S. (1948). Eski Osmanlıca'da fiil müştakları, II. partisipler. *DTCF Dergisi*, V/2, 525-552.
- Doerfer, G. (1988). *Grammatik des chaladsch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Doerfer, G. (1998). Turkic languages of Iran. *The Turkic languages*, (ed. Lars Johanson ve Éva Á. Csató), London ve New York, Routledge, 273-282.
- Doerfer, G.-Tezcan, S. (1994). *Folklore-texte der chaladsch*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Doğan, T. (2012). İran (Azerbaycan) Türk ağızlarında -(y)An eki. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 7/2, Spring, 353-370.
- Eckmann, J. (2003). *Çağatayca el kitabı*. (çev. Günay Karaağaç). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Eraslan, K. (1980). *Eski Türkçede isim-fiiller*. İstanbul: İÜEF Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (1984). *Kutadgu Bilig grameri-fiil*. Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (1997). Irak Türkleri dil ve edebiyatı. *Türk Dünyası Üzerine İncelemeler*, Ankara: Akçağ Yayınları, 221-236.
- Erdal, M. (2004). *A Grammar of Old Turkic*. Leiden, Boston: Brill.
- Gökdağ, B. A. (2012) (Haz.). *Halaç Türkçesi metinleri. Qarşu Baluqqa Selam*. Ankara: Vizyon Yayınevi.
- Gökdağ, B. A. (2014). Halaç Türkçesinde -mXş ekinin zarf fiil eki olarak kullanılmasına dair. VIII. Milletlerarası Türkoloji Kongresi, 30 Eylül - 4 Ekim 2013, *Bildiri Kitabı*, İstanbul, 631-642.
- Göze, H. (2008). *Mehmet Âkif. hüzünlü bir yolculuk*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.
- Gülsevin, G. (1990). Göktürk anıtları ile yaşayan üç lehçemizin (Çuvaş Türkçesi, Halaç Türkçesi, Yakut/Saha Türkçesi) tarihî ilgi düzeni. *TDAY Belleten 1990*, Ankara, 55-64.
- Gülsevin, G. (2007). *Eski Anadolu Türkçesinde ekler*. Ankara: TDK Yayınları.
- Gürpınar, H. R. (1969). *Muhabbet tılsımı*. İstanbul: Atlas Kitabevi.
- Kara, M. (1997). *Ata Atacanov'un şiirleri I. giriş-metin-aktarma*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kara, M. (2005). *Türkmen Türkçesi grameri*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Karadoğan, A. (2009). *Türkiye Türkçesinde kılınış*. Ankara: Divan Kitap.
- Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri grameri I -fiil-basit çekim* (2006). Ankara: TDK Yayınları.
- Kazımov, Q. Ş. (2010). *Müasir Azerbaycan dili. Morfologiya*. Bakü: Elm ve Tehsil.

- Korkmaz, Z. (2003). *Türkiye Türkçesi grameri: şekil bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Naci, F. (1990). *Gücünü yitiren edebiyat*. Gerçek Yayınevi.
- Özkan, M. (1993) (Haz.). *Mahmûd b. Kādî-i Manyâs. Gülistan tercümesi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Özkan, N. (1996). *Gagavuz Türkçesi grameri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Sarıkaya, M. (1998). *Güney Azerbaycan Türkçesi grameri*. Yayımlanmamış doktora tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Schönig, C. (2013). Modern Türk dillerinin eş zamanlı tasnifi ve tarihsel yönleri (The Internal Division of Modern Turkic and Its Historical Implications). (çev. İsa SARI), *Dil Araştırmaları*, 12, 221-257.
- Stachowski, M.-Menz, A. (1998). Yakut. *The Turkic Languages*, (ed. Lars Johanson, Éva Á. Csató), Routledge, London and New York, 427-434.
- Şireliyev, M. Ş. (1962). *Azerbaycan Dialektolojisinin esasları*. Bakü.
- Tekin, Ş. (1990). Türkçede -MA- olumsuzluk eki ile -DIK+ eki nereden geliyor? *Tarih ve toplum*, Şubat, C. 13, S. 74, 14-17.
- Tekin, Ş.- Alpay tekin, G. (1992) (Yay.). *Çengnâme. Ahmed-i Dâ'î*. Harvard Üniversitesi.
- Tekin, T. (1997). On the old Turkic verbal noun suffix {-dOk}, *TDA* 7, 5-12.
- Tekin, T. (2010). *Orhon Yazıtları*. Ankara: TDK Yayınları.
- Üstüner, A. (1993). *Anadolu ağızlarında sıfat-fiiller*. Yayımlanmamış doktora tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Vasilyev, Y. vd. (1996). *Saha (Yakut) halk edebiyatı örnekleri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Yaghoobi, V. (2011). *Bir Kaşkay Türk şiiri antolojisi: Kaşkâ'i Şi'ri yâ Âsâr-i Şu'arâ-yi Kaşkâ'î*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldırım, D. (2002) (haz.). *Bulud Karaçorlu Sehend. dedem Qorqud'un dillinden gardaş andı-I*. Ankara: TDK Yayınları.

KIRGIZ TÜRKÇESİ AĞIZLARINDA HÂL EKLERİNİN KULLANIMI***Mehmet ÖZEREN******Öz**

Çağdaş Türk lehçeleri sınıflandırmalarında Kıpçak grubunun Aral-Hazar koluna bağlı olan Kırgız Türkçesi, genel olarak “Kuzey” ve “Güney” olmak üzere iki ana ağız bölgesine ayrılmıştır. Yazı dili oluşturulurken “Kuzey” ağızı esas alınmıştır. “Güney” ağızı ise “İçkilik” ağızlar olarak bilinmekte ve yön olarak “Güneybatı” ve “Güneydoğu” ağızları olarak kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Bu ağızların konuşuldukları bölgelerde Kırgız Türkçesi yazı dili ile ortaklık gösteren kullanımların yanı sıra yazı dilinden ayrılan kullanımlar da bulunmaktadır. Bu kullanımlardan biri de hâl ekleri ile ilgilidir.

Kırgız Türkçesi gramerlerinde genellikle hâl ekleri (cöndömölör) başlığı altında *yalın hâl* (atooc cöndömösü), *ilgi hâli* (ilic cöndömösü), *yükleme hâli* (tabış cöndömösü), *yönelme hâli* (barış cöndömösü), *bulunma hâli* (catış cöndömösü), *çıkma hâli* (çığış cöndömösü) ele alınmaktadır. Bu hâl eklerinin Kırgız Türkçesi ağızlarında Kırgız Türkçesi yazı dilinden farklılaştığı görülmektedir. Bu çalışmada Kırgız Türkçesi ağızları ile ilgili bilgiler verilecek ve ağızlardaki Kırgız Türkçesi yazı dilinden farklı ses, biçim ve anlama sahip hâl ekleri örneklerle tespit edilecektir. Boy yapıları da dikkate alınarak tespit edilen kullanımların hangi ağızlarda kullanıldığı belirtilecek ve Kırgız Türkçesi ağızlarındaki bu farklı kullanımların sebepleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Sözcükler: Kırgız Türkçesi, Kırgız Türkçesi ağızları, hâl ekleri.

THE USE OF CASE SUFFIXES IN KIRGHIZ TURKISH**SUB-DIALECTS****Abstract**

Kirghiz Turkish which belongs to Aral-Khazar branch of the Kipczak group is broadly divided into two major sub-dialects as North and South sub-dialects. The written language was based on the North sub-dialect. South sub-dialect, known as ‘İçkilik’ sub-dialects, on the other hand, is seen to be divided into two as Southwestern and Southeastern sub-dialects. On the areas these sub-dialects are used, the spoken language has some different characteristics from the written language. One of these differences occurs in the use of the case suffixes.

Generally, in the Kirghiz Turkish grammars cases suffixes are examined in following titles: *nominative case*, *genitive case*, *accusative case*, *dative case*, *locative case*, *ablative case*. It can be observed that the use of case suffixes in the sub-dialects differs from the that of the written language. In this study, information about the Kirghiz Turkish sub-dialects will be given and the case suffixes in sub-dialects that have different phonetic,

* Bu çalışma 15-17 Ekim 2015 tarihinde Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi’nde gerçekleştirilen VIII. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu’nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

**

morphologic and semantic features from the written language will be determined. The reason of these different uses will be adressed.

Keywords: Kirghiz Turkish, Kirghiz Turkish sub-dialects, cases suffixes.

1. Giriş

Kıpçak grubunun Aral-Hazar koluna bağlı bir Türk lehçesi olan Kırgız Türkçesi¹, Kırgızistan dışında Özbekistan, Tacikistan, Kazakistan, Rusya Federasyonu, Doğu Türkistan (Kızılsu'da), Afganistan ve Pakistan'ın kuzeydoğusunda konuşulmaktadır².

Kırgız Türkleri, *Oñ* “Sağ” ve *Sol* olarak iki kola ayrılan çeşitli boylardan oluşmaktadırlar. Sağ kolda Adigene (Adigene, İçkilik, Monguş) ve Tagay (Buğu, Sarıbağış, Solto, Çerik, Bağış, Sayak, Basız) boyları yer alır. Bunlardan Tagay boyları genel olarak Kırgızistan'ın kuzey bölgelerinde yaşamaktadırlar. İçkilikler ise genel olarak Kırgızistan'ın güneybatısında, Oş'un batısında, Leylek, Batken ve Nookat'ta, Tacikistan'da yer alan Cergetal, Bedeşan, Karategin ve Murgap'ta, Özbekistan'da yer alan Andican, Namangan, Semerkant ve Taşkent'te yaşamaktadırlar. Sol kolda Sarı (Çüy, Toguztoro), Kuşçu (Çüy, Alabuka-Cañicol, güneyin orta bölümü), Munduz (Çüy, Toguztoro), Kırkuvul, Muratalı, Togayberli, Muñdu, Tüntürt, Külpeş, Tazanay, Karatal boyları yer alır. Bunlar Kırgızistan'ın diğer bölgelerine dağılmış durumdadırlar. Kırgız boyları genellikle yaşadıkları bölgedeki hâkim ağız özelliklerini kullanmaktadırlar. Güneybatıda İçkiliklerin ağızı, güneyin diğer bölgelerinde Adigene ve Munguşların ağızı, kuzeyde Tagay boylarının ağızı, Talas'ta sol kanattaki boyların ağızı konuşulmaktadır³.

Çeşitli çalışmalarda Kırgız Türkçesi ağızları sınıflandırılmıştır. B. O. Oruzbayeva Kırgız Türkçesi ağızlarını kuzey ve güney olmak üzere iki ana ağız bölgesine ayırmıştır⁴. K. K. Yudahin, hazırlamış olduğu Kırgızca-Rusça sözlüğünün ön sözünde Kırgız Türkçesi ağızlarını genel bölge sınıflandırmasına giderek güney ve kuzey ağızları olarak ikiye ayırmış, ancak bu ağızların altında alt ağız bölgelerinin olduğunu da ifade etmiştir⁵. Batmanov da Kırgız Türkçesi ağızlarını güney ve kuzey ağızları olarak ikiye ayırmıştır. Kuzey ağızlarını ise Talas-Çatkal, Aşağı Çüy, Güney Ala Too, Isık Köl Ovası, Narın, Atbaşı, Koçkor-Cumgal biçiminde yedi alt

¹ Filiz Kılıç, Aral – Hazar Grubu Kıpçak Türk Lehçelerinin Karşılaştırmalı Ses Bilgisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, (Danışman: Sema Barutçu-Özönder), Ankara 1997, s. 10.

² B. O. Oruzbayeva, “Kırgizskiy Yazık”, Yazıkı Mira, Tyurkskie Yazıkı, Bişkek 1997, s. 286.

³ Aygül Akmatova, “Modern Dönem Kırgız Urukları ve Kırgız Diyalekt Coğrafyası”, Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 3/3 Spring 2008, s. 11-14.

⁴ B. O. Oruzbayeva, *agm.*, s. 286.

⁵ K. K. Yudahin, Kirgizsko-Russkiy Slovar', İzdatel'stvo Sovetskaya Entsiklopediya, Moskva 1965, s. 9.

grupta toplamıştır⁶. N. A. Baskakov Kırgız Türkçesinin güney ve kuzey olmak üzere iki ağız grubundan oluştuğunu ifade etmiştir⁷. C. Mukambayev boy yapılarını dikkate alarak güneybatıda konuşulan Kırgız Türkçesinin ağızlarını bir grup kabul edip bunların ağızlarına “İçkilik” ağızları, bunun dışında kalan tüm ağızlara da “Tışkılık” ağızları ifadesini kullanmıştır⁸. İçkilik ağızlarının da dört itibarî ağız merkezinden (Leylek, Batken, Cergetal, Pamir) oluştuğu kabul edilir⁹. E. Abduldayev Kırgız Türkçesi ağızlarını kuzey ve güney olarak ikiye ayırır. Güney ağızlarını kendi içerisinde İçkilik Kırgızların ağızı, Cañı Col ve Ala Buka Kırgızlarının ağızı, güneydeki orta kısımlarda yaşayan Kırgızların ağızı biçiminde üçe ayırır. Kuzey ağızlarını ise Talas, Çüy, Isık Köl, Tyanşan ağızları biçiminde dörde ayırır¹⁰. Kırgız Türkçesi ağızlarının tasnifi üzerine yapılan ve genel kabul gören çalışmalardan biri B. M. Yunusaliyev’e aittir. B. M. Yunusaliyev önceki çalışmaları değerlendirerek Kırgız Türkçesi ağızlarını *kuzey*, *güney* ve *güneydoğu* olarak üçe ayırır:

A) Kuzey Ağızları: Kuzey Kırgızistan’ın bütünü, batı sınırı Talas, güney sınırı Ketmen Töbö ve Toguz Toro. Bu da kendi içerisinde dörde ayrılır: **1) Talas Ağızı, 2) Çüy, Tyanşan Ağızı, 3) Isık-Köl Ağızı, 4) Karışık (Sınır) Ağızlar.**

B) Güneydoğu Grubu Ağızları: Kendi içerisinde ikiye ayrılır: **1) Doğu Ağızı (Oş ve Calal Abad’ın doğu tarafı, Nookat, Bazar-Korgon), 2) Kuzeybatı Ağızı (Kara-Ünkür suyunun batısı, Çatkal).**

C) Güneybatı Ağızları (İçkilik Ağızları): Batı Oş’taki İçkilikler, Özbekistan ve Tacikistan’daki Kırgız İçkilik ağızları.¹¹

Yazı dilinde kuzey ağızını esas alan Kırgız Türkçesi, yakarıdaki sınıflandırmalarda görüldüğü üzere coğrafi şartlara uygun olarak genellikle kuzey ve güney biçiminde iki ağız bölgesine ayrılmıştır. Bunun nedenini E. Abduldayev – C. Mukambayev şöyle açıklarlar:

Günümüzde Kırgız ağızları coğrafi olarak güney ve kuzey olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kırgız ağızlarını birbirinden ayıran mahalli özelliklerin oluşmasında güney Kırgız boylarının 18. yüzyıldan başlayarak Tyanşan’dan Fergana vadisine geçerek günümüz kuzey Kırgızlarından ayrılmaları etkili olmuştur. Coğrafi ve

⁶ B. M. Yunusaliyev, Kırgız Dialektologiyası, Mektep Basması, Frunze 1971, s. 73-74.

⁷ N. A. Baskakov, “Kırgızskiy Yazık”, Tyurkskie Yazıki, İzdatel’sstvo Vostoçnoy Literaturı, Moskva 1960, s. 210.

⁸ E. Abduldayev – C. Mukambayev, Kırgız Dialektologiyasının Oçerki, Kırgız Mamlekettik Okuu-Pedagogika Basması, Frunze 1959, s. 27.

⁹ Rysbek Alimov, Kırgızcanın İçkilik Ağızlar Grubu Üzerine, TÜBAR, Sayı 30, Güz 2011, s. 29-30.

¹⁰ B. M. Yunusaliyev, *age.*, s. 83-84.

¹¹ B. M. Yunusaliyev, *age.*, s. 79-82.

ekonomik açıdan ayrılmış olan güney ve kuzeydeki Kırgızlar, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar çok sıkı ilişki içerisinde olamamışlardır. Bu süreçte ortak Kırgız dilindeki diyalektik unsurlar kaybolmayarak dil içerisinde gelişimini sürdürmüş, birbirinden ayrılmış olan mahalli ağızlar kendi içerisinde tekrar gelişip bölünerek birbirini etkilemeyi sürdürmüşlerdir ve neticede Kırgız ağızları iki büyük grupta toplanmıştır.¹²

Kırgız Türkçesinin yazı dili ya da ağız gramerlerinde genellikle hâl ekleri (cöndömölör) başlığı altında *yalın hâl* (atooç cöndömösü), *ilgi hâli* (ilik cöndömösü), *yükleme hâli* (tabış cöndömösü), *yönelme hâli* (barış cöndömösü), *bulunma hâli* (catış cöndömösü), *çıkma hâli* (çığış cöndömösü) ele alınmaktadır. Ancak biz çalışmamızda bunlara ek olarak vasıta, eşitlik ve yön gösterme hâllerini de inceleyeceğiz. İncelemede B. M. Yunusaliyev'in ağız sınıflandırmasını esas alarak dokuz hâl eki ile ilgili değerlendirmelerde bulunacağız.

2. Yalın Hâl (Atooc cöndömösü)

İsimlerin çokluk ve iyelik ekleri dışında hâl eki almamış durumudur: *altın* “altın” (KDO - Çatkal, s. 196), *bagban* “bağban” (KDO - Çatkal, s. 197), *tämäki* “tütün” (KDO – D.Oş., s. 204), *terezeler* “pencereler” (KDO – D.Oş., s. 205), *suwsus* “susuz” (KDO – Oş İçkilik., s. 208), *ahılıñ* “aklın” (KDO – Oş İçkilik., s. 208), *bürkütüm* “kartalım” (KDO – Isık Köl, s. 212), *itim* “köpeğim” (KDO – Çoñ Alay, s. 220).

2. 1. Yalın Hâlin Diğer İsim Çekim Eklerinin Yerine Kullanılması

Güneybatı İçkilik ağızlarındaki bazı örneklerde “*de-*, *bar-*” fiilleri yönelme hâli eki ile kullanılmadığında yalın hâlin yönelme hâli eki yerine kullanıldığı görülür: *tay* torpok deybiz “taya ‘torpok’ deriz” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *basar* bar- “pazara var-” (KDO – Cergetal, s. 233). İşaret zamirlerinde de bu tür kullanımlara rastlanır: *bu* “orogon” dep atalat “buna ‘orogon’ denir” (KDO – Cergetal, s. 235), *bu* “cuguzmay” dep atalat “buna ‘cuguzmay’ denir” (KDO – Cergetal, s. 237).

Kuzey ağızlarındaki bazı örneklerde yalın hâlin ayrılma hâli eki yerine kullanıldığı görülür: *suw* keçtim “sudan geçtim” (KDO – Talas, s. 219). Güneydoğu grubunda yer alan Çatkal ağızlarında bazen karşılaştırma görevindeki “*köp-az* (çok-az), *aşık-kem* (fazla-eksik)” sözcüklerinden önce ayrılma hâli eki kullanılmaz. Yerine yalın hâlde sözcük kullanılır¹³: üç *kün*

¹² E. Abduldıyev – C. Mukambayev, *age.*, s. 14.

¹³ E. Abduldıyev – C. Mukambayev, *age.*, s. 143; B. M. Yunusaliyev, *age.*, s. 169.

göp “üç gün(den) çok” (KDO – Çatkal, s. 143), *kilâmetr* göp “kilometre(den) çok” (KDO – Çatkal, s. 143), cüz *som* az “yüz som(dan) az” (KDO – Çatkal, s. 143).

3. İlgi Hâli (İlik cöndömösü)

“Tamlamalarda bir adın bir başka adla ilgili olma durumu”dur¹⁴.

3. 1. Ünlü İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağzılarda da ilgi hâli, ünlüyle biten isimlerde “+*nIn*, +*nUn*” biçiminde kullanılmaktadır¹⁵: *tülkü+nün* “tilkinin” (KDO – Isık Köl, s. 212), *haramza+nın* “haramzâdenin” (KDO – Cergetal, s. 237), *o+nun* “onun” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *o+nun* “onun” (KDO – D.Oş., s. 204), *şu+nun* “şunun” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *too+nun* “dağın” (Pekacar – Pamir, s. 135), *arawa+nın* “arabanın” (Pekacar – Pamir, s. 135).

Pamir ve Cergetal İçkilik ağzlarında ekin “+*nİñ*, +*nUñ*” biçimi de kullanılır: *russiya+nıñ* “Rusya’nın” (Pekacar – Pamir, s. 135), *wē+nıñ* “kısrağın” (Pekacar – Pamir, s. 135), *too+nuñ* “dağın” (Şavk – Pamir, s. 63), *arawa+nıñ* “arabanın” (Şavk – Pamir, s. 63), *kumurska+nıñ* “karıncanın” (KDO – Cergetal, s. 143).

Pamir İçkilik ağzlarında ünlülerden sonra “+*nIn*, +*nUn*” yerine ekin “+*dIn*, +*dUn*” biçimleri de kullanılabilir: *küyöö+dün* “damadın” (Pekacar – Pamir, s. 135).

Güneybatı grubundaki Tölöykön ağzındaki bazı örneklerde ünlülerden sonra ilgi hâli eki “+*nU*” biçiminde kullanıldığından, belirtme hâli ekine benzemiştir¹⁶: *dopu+nu* “takkenin” (KDO - Turyadcanova – Tölöykön, s. 25).

Güneybatı grubundaki İçkilik Çoñ Alay ağzlarında işaret zamirinin ardından kullanılan ilgi hâli ekinin kısalarak “+*n < +nUn*” biçiminde kullanıldığı görülmüştür: *şo+n* için “şunun için” (KDO – Çoñ Alay, s. 224).

¹⁴ Zeynep Korkmaz, Gramer Terimleri Sözlüğü, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2010 (4. Baskı), s. 129.

¹⁵ Hülya Kasapoğlu Çengel, Kırgız Türkçesi Grameri -Ses ve şekil Bilgisi-, Akçağ Yay. Ankara 2005, s. 166.

¹⁶ B. M. Yunsualiyev burada ilgi hâli eki yerine belirtme hâli ekinin kullanıldığını belirtir: B. M. Yunusaliyev, *age.*, s. 169. Hakan Özdemir ise Yeni Uygur Türkçesi ile bazı Özbek ağzlarında görülen bu tür kullanımları (+nI) eskicil bir ilgi durum ekinin varlığına bağlar: Hakan Özdemir, “Eski Türkçede İlgi ve Belirtme Durum Ekleri Üzerine”, Dil Araştırmaları, Sayı 16, Bahar 2015, s. 129. Leylâ Karahan ise yükleme hâli ekinin bazı dönemlerde ilgi hâli yerine kullanıldığını, bunun sebebinin de iki ekin “belirtme” görevinde kullanılması olduğunu ileri sürmektedir: Leylâ Karahan, “Yükleme (Accusative) ve İlgi (Genitive) Hâli Ekleri Üzerine Bazı Düşünceler”, Türk Dili Üzerine İncelemeler, Akçağ Yay., Ankara 2011, s. 216.

3. 1. 1. Üçüncü Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

3. şahıs iyelik eki kullanıldıktan sonra veya düşürüldükten sonra yazı dilinde olduğu gibi Isık-Köl, Çüy, Tyan-Şan, Çatkal, Talas, Alay, Gülçö ile Cergetal, Çoñ Alay, Pamir, Oktyabr', Nookat, Oş ve Calal Abad'daki İçkilik ağızlarında ekin *+nIn*, *+nUn* biçimi kullanılır¹⁷: *kiyimi+nin* “giyiminin” (KDO – Cergetal, s. 237), *onu+nun* kolunan “on parmağından” (KDO - Çatkal, s. 200), süt *mÊşinÊ+nin* “süt makinasının” (KDO – Çoñ Alay, s. 223).

Güneybatı İçkilik grubu ağızlarındaki bazı örneklerde 3. şahıs iyelik ekinden sonra ilgi hâli eki “*+nU*” biçiminde kullanıldığından, belirtme hâli ekine benzemiştir: *koyloru+nu* cününü “koyunlarının yününü” (Alimov – İçkilik, s. 35).

3. 2. Tonlu Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da ilgi hâli, tonlu ünsüzle biten isimlerde *+dIn*, *+dUn* biçiminde kullanılmaktadır¹⁸: *olor+dun* “onların” (KDO - Çatkal, s. 196), *caz+dın* “baharın” (KDO – Isık Köl, s. 212), *oyer+din* “o yerin” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *gilem+din* “kilimin” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *Kırgız+dın* “Kırgızın” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *mugalim+din* “öğretmenin” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *büröw+dün* “birisinin” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), *ököw+dün* “ikisinin” (KDO – Cergetal, s. 234), *suw+dun* “suyun” (KDO – Pamir, s. 230), *kolhoz+dun* “kolhozun” (KDO – Cergetal, s. 233), *küyöw+dün* “damadın” (KDO – Cergetal, s. 234), *ÊyÊldÊr+din* “kadınların” (KDO – Cergetal, s. 237), *kızdar+dın* “kızların” (KDO – Cergetal, s. 237), *busurman+dın* “Müslümanın” (Pekacar – Pamir, s. 135), *gül+dün* “gülün” (Pekacar – Pamir, s. 135).

Pamir ve diğer İçkilik ağızlarında tonlu “*n*, *r*, *y*” ünsüzlerinden sonra “*+dIn*, *+dUn*” yerine ekin “*+nIn*, *+nIn*, *+nUn*” biçimleri de kullanılabilir: *kan+nın* “hanın” (Pekacar – Pamir, s. 135), *nikalay+niñ* “Nikolay’ın” (Pekacar – Pamir, s. 135), *tam+nın* “damın” (Pekacar – Pamir, s. 135), *bular+niñ* “bunların”(Şavk – Pamir, s. 63), *şolor+nuñ* “şunların” (Şavk – Pamir, s. 63), *anciyan+nın* “Andican’ın” (Yunusaliyev, s. 168.).

Pamir İçkilik ağızlarında tonlu “*z*” ünsüzünden sonra “*+dIn*, *+dUn*” yerine ekin “*+tIn*, *+tUn*” biçimlerinin kullanıldığı tespit edilmiştir: *kümböz+tün* “kümbetin”(Pekacar – Pamir, s. 135).

¹⁷ E. Abduldıyev – C. Mukambayev, *age.*, s. 141.

¹⁸ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 166.

Cergetal İçkilik ağzında şahıs zamirleri ilgi hâli eki aldıklarında “+In, +Un” kullanımları görülmektedir. Az rastlanan bu kullanım Cergetal’a komşu bölgelerde (Çoñ Alay, Pamir) görülmez¹⁹: *siz+iñ* “sizin” *biz+iñ* “bizim” (KDO – Cergetal, s. 143).

İçkilik grubu ağzlarındaki bazı örneklerde ilgi hâli eki “+DI, +DU” biçiminde kullanıldığından, belirtme hâli ekine benzemiştir: *kız+di* başını “kızın” (Yunusaliyev – Fergana, s. 169). Bu tür kullanımlar, ilgi hâli ekinin ardından aitlik ekinin getirildiği örneklerde de görülür: *olor+du+ku* “onlarınki” (KDO - Çatkal, s. 196).

3. 2. 1. Birinci ve İkinci Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde ilgi hâli, 1. ve 2. teklik şahıs iyelik eklerinden sonra +dIn, +dUn biçiminde kullanılmaktadır²⁰. Ağzılarda da yazı diline uygun kullanımlar görülür: *balam+dın* “çocuğumun” (KDO – Pamir, s. 143).

İçkilik grubu ağzlarındaki bazı örneklerde 1. ve 2. teklik şahıs iyelik eklerinden sonra ilgi hâli eki “+DI, +DU” biçiminde kullanıldığından, belirtme hâli ekine benzemiştir: *özübüz+dü* “kendimizin” (Yunusaliyev – Semerkant, s. 169).

Güneybatı İçkilik ağzlarında “m, n, ñ” ile biten sözcükler “+dIn, +dUn” ilgi hâlini aldıklarında ilerleyici ünsüz benzeşmesi gerçekleşmekte ve ekin “+dIn, +dUn” yanında “+nIn, +nUn” biçimi de kullanılmaktadır: *koñşuñ+dun* ~ *koñşuñ+nun* “senin komşunun”²¹. Cergetal İçkilik ağzlarında şu örnekler tespit edilmiştir: *koluñ+nun* “senin elinin” (KDO – Cergetal, s. 239), *koñşuñ+nun* “senin komşunun” (KDO – Cergetal, s. 239), *atam+nun* “babamın” (KDO – Pamir, s. 143)²².

Bazı ağzılarda ilgi hâli ekinin “+In, +Un” kullanımları da görülmektedir: *kolum+un* “elimin”, *balan+ın* “senin çocuğunun”²³.

3. 3. Tonsuz Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde ilgi hâli, tonsuz ünsüzle biten isimlerde +tIn, +tUn biçiminde kullanılmaktadır²⁴. Ağzılarda da buna uygun kullanımlar görülmektedir: *bis+tın* “bizim” (KDO - Çatkal, s. 196), *parnik+tın* “camekânın” (KDO – D.Oş., s. 204), *tüştük+tün*

¹⁹ E. Abduldıyev – C. Mukambayev, *age.*, s. 143.

²⁰ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 167.

²¹ Abak Biyalıyev, *Kırgız Dialektologiyası*, Bişkek 2000, s. 58-59.

²² E. Abduldıyev – C. Mukambayev, *age.*, s. 143.

²³ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 167.

²⁴ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 166.

“güneyin” (KDO – Oş İçkilik, s. 206), *balık+tın* “balığın” (KDO – Isık Köl, s. 212), *kürüş+tün* “pirincin” (KDO – Çüy, s. 218), *ördök+tün* “ördeğin” (Pekacar – Pamir, s. 135), *darak+tın* “ağacın” (Pekacar – Pamir, s. 135).

Pamir İçkilik ağızlarında tonsuz “k” ünsüzünden sonra “+tIn, +tUn” yerine ekin “+nIn, +nUn” biçimlerinin kullanıldığı tespit edilmiştir: *aşık+nın* “aşığın” (Pekacar – Pamir, s. 135).

Güneybatıda yer alan Tölöykön ve Batken ağızlarında, Özbek köylerine yakın yerlerde, Özbekistan’daki Nemengan ve Taşkent bölgesinde yaşayan Kırgız ağızlarında tonsuz ünsüz ile biten sözcüklerden sonra ilgi hâli eki “+tI, +tU” biçiminde kullanıldığından, belirtme hâli ekine benzemiştir: *aş+tu* daamı “yemeğin tadı”²⁵, *darah+tu* booruga “ağacın bağına” (Yunusaliyev – Nemengan, s. 169), *terdik+ti* üstüdön “teğeltinin (bir tür keçe) üstünden” (Yunusaliyev – Taşkent, s. 169).

3. 4. Eksiz İlgi Hâli

Güneybatı İçkilik ve kuzey ağızlarında zamirlerde eksiz ilgi hâlinin kullanıldığı görülür²⁶: *öz atasın ... deyt* “kendisinin babasına” (KDO – Isık Köl, s. 214), *kim* atı “kimin atı” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), *kim* atı küştüw, *kim* bileği “kiminin atı güçlü, kiminin bileği” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), *biz caka kel-* “bizim tarafımıza gel-” (KDO – Cergetal, s. 236). Diğer sözcüklerde de yalın hâlin eksiz ilgi hâli görevinde kullanıldığı görülür: onu *cegen* katını talak, özü *kêfir* “onu yiyenin kadını boş, kendisi kâfir” (KDO – Cergetal, s. 238), *atası* koluga “babası(nın) eline” (Alimov – İçkilik, s. 35), *alay* çegarasıga “Alay(ın) sınırına” (Yunusaliyev – Semerkant, Suzak, Leylek, s. 169).

4. Belirtme Hâli (Tabış cöndömösü)

“Geçişli fiil taşıyan bir cümlede fiilin doğrudan doğruya etkilediği yani fiildeki işlevin etki bakımından üzerine yüklendiği adın içinde bulunduğu durum”dur²⁷.

²⁵ E. Abduldıyev – C. Mukambayev, *age.*, s. 143.

²⁶ Ahmet Buran’a göre bu tür kullanımlarda yalın hâl, ilgi (tamlama) hâli eki yerine kullanılmış sayılmaz. Yalın hâldeki isim ile eksiz ilgi (tamlama) hâlindeki isim arasında belirsizlik ve yalın hâl gibi görünmeleri bakımından ortaklık bulunmaktadır. Ancak yalın hâldeki ismin hiçbir sözcükle bağının olmaması, eksiz ilgi (tamlama) hâlindeki sözcüğün ise tamlanandaki sözcükle ve fiille bağlantılı olması aralarındaki farkı ortaya koyar: Ahmet Buran, “Anadolu Ağızlarında İsim Çekim (Hâl) Ekleri”, TDK Yay., Ankara 1996, s. 58.

²⁷ Zeynep Korkmaz, *age.*, s. 247.

4. 1. Ünlü İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağzılarda da belirtme hâli, ünlüyle biten isimlerde $+nI$, $+nU$ biçiminde kullanılmaktadır²⁸: $o+nu$ “onu” (KDO - Çatkal, s. 196), $šo+nu$ “şunu” (KDO – Cergetal, s. 234), $a+ni$ “onu” (KDO – Isık Köl, s. 212), $kişi+ni$ “kişiyi” (KDO – Pamir, s. 230), $palta+ni$ “baltayı” (Pekacar – Pamir, s. 136), $moldo+nu$ “mollayı” (Pekacar – Pamir, s. 136).

Pamir İçkilik ağzlarında ünlülerden sonra bazen “ $+dI$, $+dU$ ” belirtme hâli eki kullanılır²⁹: $töö+dü$ “deveyi” (Pekacar – Pamir, s. 136), $guu+du$ “melodiyi” (Pekacar – Pamir, s. 136).

4. 1. 1. Üçüncü Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde 3. şahıs iyelik eklerinden sonra belirtme hâli olarak $+n$ biçimi kullanılır³⁰. Kuzey ve güney ağzlarında da yazı diline uygun kullanım görülür³¹: arpa $nanı+n$ ce- “arpa ekmeğini ye-” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), buğday $nanı+n$ ce- “buğday ekmeğini ye-” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), arabası $+n$ “arabasını” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), sokosu $+n$ “sabanını” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), $mÊlÊsi+n$ “malasını” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), $ÊyÊli+n$ “kadınını, eşini” (KDO – Pamir, s. 231), $ördögü+n$ “ördeğini” (Pekacar – Pamir, s. 136), $namazı+n$ “namazını” (Pekacar – Pamir, s. 136)³².

Cergetal, Çoñ Alay, Pamir, Oktyabr’, Nookat, Oş ve Calal Abad’daki İçkilik ağzlarında ise 3. şahıs iyelik eklerinden sonra $+nI$, $+nU$ biçimi daha yaygın olarak kullanılır³³. Bu kullanım sadece Çağatay Türkçesi, Özbek ve Uygur Türkçelerinde görülmektedir³⁴. Dolayısıyla bu tür kullanımlarda Karluk grubu Türk lehçelerinin etkisi bulunmaktadır³⁵: $dopusu+nu$ “takkesini”

²⁸ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 168.

²⁹ Ülkü Çelik Şavk, “Alt Ağızlar Grubu Olarak Pamir Kırgızcası”, TDD / JofEL, 2012 Kış / Winter, s. 62.

³⁰ Cahit Başdaş’a göre, bu “ n ” sesi iyelik ekinin bir parçasıdır ve dolayısıyla yükleme hâli eksizdir. *bk.*: Cahit Başdaş, “Türkçede Üçüncü Şahıs İyelik Eki ve Zamir n’si”, The Journal of Academic Social Science Studies, International Journal of Social Science, Number: 30, Winter I 2014, s. 158.

³¹ E. Abduldayev – C. Mukambayev, *age.*, s. 141.

³² Pamir ağzlarında seyrek olarak görüldüğü belirtilmektedir. *bk.* Ülkü Çelik Şavk, *agm.*, s. 62.

³³ E. Abduldayev – C. Mukambayev, *age.*, s. 141.

³⁴ Cahit Başdaş, *agm.*, s. 151.

³⁵ Rysbek Alimov, *agm.*, s. 33. Ayrıca güney ağzlarında 3. şahıs iyelik eklerinden sonra hâl eklerinin farklılaşmasını K. Bakeev Özbek Türkçesinin etkisine, B. M. Yunusaliyev Uygur Türkçesi ile olan dil birlikteliğine, G. Bakinova eski farklılıkların korunmasına bağlamaktadır. Ancak E. Abduldayev – C. Mukambayev, dış etkinin yoğun olduğu Cergetal, Pamir, Çoñ Alay gibi ağız bölgelerinde yalnızca farklı kullanımların olmadığını, eskiden beri bu bölgede birlikte kaynaşmış boylar arasında bile bu biçimlere aynı oranda rastlanmadığını belirterek, niçin sadece İçkiliklerde, özellikle de Kıpçak, Kesek, Nayman, Noygut boylarını temsil eden ağzılarda farklı kullanımların olduğunu sorarlar. Bu kullanımların eski olduğu iddia edildiğinde ise kuzeyde kullanılan biçimlerin nasıl oluştuğu

(KDO – Çoñ Alay, s. 221), *oloru+nu* “onları” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *terisi+ni* “derisini” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *kıymılı+nı* “hareketini” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *içi+ni* “içini, midesini” (KDO – Çoñ Alay, s. 228), *içegileri+ni* “bağırsaklarını” (KDO – Çoñ Alay, s. 228), *öpkö-booru+nu* “bağrını” (KDO – Çoñ Alay, s. 228), *üylörü+nü* “evlerini” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), *ürönü+nü* “tohumunu” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), *putu+nu* “ayağını” (KDO – Cergetal, s. 234), *cagı+ni* “tarafını” (KDO – Cergetal, s. 236), *tilderi+ni* “dillerini” (KDO – Cergetal, s. 236), *süylögönü+nü* “söylediğini” (KDO – Cergetal, s. 236), *önörlörü+nü* “hünerlerini” (KDO – Cergetal, s. 237), *biri-biri+ni* “birbirini” (KDO – Cergetal, s. 238), *namazı+ni* “namazını” (Pekacar – Pamir, s. 136), *kozsu+nu* “kuzusunu” (Pekacar – Pamir, s. 136), *atı+ni* “atını” (KDO – Bakeev – Nookat, s. 23), *atası+ni* “babasını” (KDO – Bakeev – Nookat, s. 23).

4. 2. Tonlu Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da belirtme hâli, tonlu ünsüzle biten isimlerde *+dl*, *+dU* biçiminde kullanılmaktadır³⁶: *gul+du* “köleyi” (KDO – Çatkal, s. 200), *suw+du* “suyu” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *hamır+dı* “hamuru” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *mĖgĖzin+di* “mağazayı” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *biröw+dü* “birini” (KDO – Cergetal, s. 233), *şular+dı* “şunları” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *bular+dı* “bunları” (KDO – Cergetal, s. 236), *biz+di* “bizi” (KDO – Cergetal, s. 236), *kız+dı* “kızı” (Pekacar – Pamir, s. 136), *adam+dı* “adamı” (Pekacar – Pamir, s. 136).

Pamir İçkilik ağızlarında tonlu ünsüzlerden sonra sistemli olarak “*+dl*, *+dU*” kullanılmaz³⁷, bazen de “*+nl*, *+nU*” belirtme hâli eki kullanılır: *köşögöler+ni* “perdeleri” (Pekacar – Pamir, s. 136), *kız+ni* “kızı” (Pekacar – Pamir, s. 136).

Güneybatı İçkilik ağızlarında tonlu ünsüzlerden sonra *+I*, *+U* belirtme hâli ekinin kullanıldığı da görülür: *karlıg+ı* “yaşlılığı” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *bıltır+ı* “geçen yılı” (KDO – Cergetal, s. 238).

Pamir İçkilik ağızlarında bazen “*n*” ünsüzüyle biten sözcüklere ilgi hâli gelirken ilerleyici ünsüz benzeşmesi gerçekleşmiştir: *un+nu* “unu” (Pekacar – Pamir, s. 136).

orusuna cevap vermek gerektiğini ifade ederler. Ancak İçkilik ağızlarındaki farklı kullanımların başka Kıpçak boylarına özgü olması, farklı kullanımların bir zamanlar o Kıpçak boyu konuşurlarından İçkilik boyu konuşurlarına sinmiş olduğunu da kabul ederler. bk.: E. Abduldayev – C. Mukambayev, *age.*, s. 142.

³⁶ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 168.

³⁷ Ülkü Çelik Şavk, *agm.*, s. 62.

4. 2. 1. Birinci ve İkinci Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da belirtme hâli, 1. ve 2. teklik şahıs iyelik eklerinden sonra +dI, +dU biçiminde kullanılmaktadır³⁸: *çılburın+dı* “senin yularını” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *cilkularıñ+dı* “senin yilkularını” (Pekacar – Pamir, s. 136), *gawım+dı* “sözümü” (Pekacar – Pamir, s. 136). Güneybatı İçkilik ağızlarında “m, n, ñ” ile biten sözcükler “+dI, +dU” belirtme hâlini aldıklarında ilerleyici ünsüz benzeşmesi gerçekleşmekte ve ekin “+dI, +dU” yanında “+nI, +nU” biçimi de kullanılmaktadır: *közüñ+nü ~ közüñ+dü* “senin gözünü”³⁹. Cergetal İçkilik ağızlarında şu örnekler tespit edilmiştir: *közüñ+nü* “senin gözünü” (KDO – Cergetal, s. 239), *özüm+nü* “kendimi” (Yunusaliyev, s. 169).

Güneybatı grubu İçkilik Cergetal ağzında iyelik ekinden sonra belirtme hâli ekinin kullanılmadığı da görülmektedir: *koltuguñ* “senin koltuğunu” (KDO – Cergetal, s. 236).

Güneydoğu grubu Çatkal ağzında tonsuzlaşma nedeniyle ünsüz uyumu gereği “+tI, +tU” ekleri kullanılır: *sözüñüs+tü* “sözünüzü” (KDO - Çatkal, s. 196).

4. 3. Tonsuz Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da belirtme hâli, tonsuz ünsüzle biten isimlerde +tI, +tU biçiminde kullanılmaktadır⁴⁰: *ot+tu* “ateşi” (KDO – D.Oş., s. 205), *curt+tu* “yurdu” (KDO – Oş İçkilik., s. 208), *balık+tı* “balığı” (KDO – Isık Köl, s. 212), *köbük+tü* “köpüğü” (KDO – Tyanşan, s. 216), *taş+tı* “taşı” (KDO – Çüy, s. 219), *sös+tü* “sözü” (KDO – Talas, s. 219), *tüş+tü* “rüyayı” (Pekacar – Pamir, s. 136), *cip+ti* “ipi” (Pekacar – Pamir, s. 136).

Pamir İçkilik ağızlarında tonlu ünsüzlerden sonra sistemli olarak “+tI, +tU” kullanılmaz⁴¹, bazen de “+dI, +dU, +nI, +nU” belirtme hâli ekleri kullanılır: *domat+ni* “damadı” (Pekacar – Pamir, s. 136), *çırak+dı* “ateşi” (Pekacar – Pamir, s. 136), *zayıp+dı* “kadını” (Pekacar – Pamir, s. 136).

4. 4. Eksiz Belirtme Hâli

Pamir İçkilik ağızlarında 1. tekil şahıs iyelik ekli sözcüklerde, eksiz belirtme hâlinin kullanıldığı görülür: *moynum* “boynumu”, *salaamım* “selamımı”, *közüm* “gözümü” (Pekacar – Pamir, s. 136).

³⁸ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 168.

³⁹ Abak Biyalıyev, *age.*, s. 58-59.

⁴⁰ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 168.

⁴¹ Ülkü Çelik Şavk, *agm.*, s. 62.

5. Yönelme Hâli (Barış cöndömösü)

“Yaklaşma, yönelme bakımlarından adın karşıladığı nesneyi fiile bağlayan durum”dur⁴². Kırgız Türkçesi yazı dilinde ve ağızlarında dudak uyumu dolayısıyla yönelme hâli ekinin düz ve yuvarlak ünlülü biçimleri görülmektedir.

5. 1. Ünlü İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da yönelme hâli, ünlülerle biten isimlerde +gA, +gO biçiminde kullanılmaktadır⁴³: *MÊsküvÊ+gÊ* “Moskova’ya” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *orto+go* “ortaya” (KDO – Çüy, s. 218), *cilkıçı+ga* “yılıkıcıya” (Pekacar – Pamir, s. 137), *cayloo+go* “yaylaya” (Pekacar – Pamir, s. 137).

Güneydoğu grubu Nookat ağızında işaret zamiri yönelme hâli eki aldığı yazı dilindeki “*uşu+ga*” yerine “*şu+ñ+a*” biçimi kullanılır: *şuña* “şuna” (KDO – Bakeev – Nookat, s. 23).

Güneybatı grubu Oktyabr’ ağızında 1. ve 2. kişi zamirleri yönelme hâli eki aldığı ikili kullanım görülür: *maga ~ maña* “bana” KDO - Bakinova – Oktyabr’, s. 24), *saga ~ saña* “sana” (KDO - Bakinova – Oktyabr’, s. 24).

Güneybatı grubu Tölöykön ağızında “*maña, saña*” biçimleri tespit edilmiştir: *maña* “bana” (KDO - Turyadcanova – Tölöykön, s. 25), *saña* “sana” (KDO - Turyadcanova – Tölöykön, s. 25).

5. 1. 1. Üçüncü Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde 3. teklik şahıs iyelik ekinden sonra zamir n’si, ardından ekin +A, +O biçimi kullanılır. Ancak yazı dilindeki bu kullanım ağızlarda yaygın değildir⁴⁴: *üstü+n+Ê* “üstüne” (KDO – D.Oş., s. 204), *booru+n+a* “bağrına” (Pekacar – Pamir, s. 138), *töböüsü+n+e* “tepesine” (Pekacar – Pamir, s. 138). Kuzey ve güneydoğu grubu ağızlarından Isık-Köl, Çüy, Tyan-Şan, Çatkal, Talas, Alay ve Gülçö ağızlarında da ekin bu kullanımı görülür⁴⁵.

Güneybatı İçkilik ağızlarında (Cergetal, Çoñ Alay, Pamir, Oktyabr’, Nookat, Oş ve Calal Abad’daki İçkilik ağızlarında⁴⁶) 3. teklik şahıs iyelik ekinden sonra doğrudan +gA, +gO

⁴² Zeynep Korkmaz, *age.*, s. 244.

⁴³ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 171.

⁴⁴ Birkaç örnek dışında, Pamir Kırgız Türkçesinde genellikle görülmemektedir: *bk.* Ülkü Çelik Şavk, *agm.*, s. 62.

⁴⁵ E. Abduldıyev – C. Mukambayev, *age.*, s. 141.

⁴⁶ E. Abduldıyev – C. Mukambayev, *age.*, s. 141.

yönelme hâli eki daha yaygın olarak kullanılır. Bu kullanım sadece Çağatay Türkçesi, Özbek ve Uygur Türkçelerinde görülmektedir⁴⁷. Dolayısıyla bu tür kullanımlarda Karluk grubu Türk lehçelerinin etkisi bulunmaktadır⁴⁸: *üstü+gö* “üstüne” (KDO – Çoñ Alay, s. 221, 223), *özü+gö* “kendisine” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *cagı+ga* “tarafına” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *biri-biri+ge* “birbirine” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *baldarı+ga* “çocuklarına” (KDO – Çoñ Alay, s. 228), *ayları+ga* “aylarına” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), *kışı+ga* “kışına” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), *üyü+gö* “evine” (KDO – Pamir, s. 230), *üstü+gö* “üstüne” (KDO – Cergetal, s. 234, 235), *aldı+ga* “önüne, karşısına” (KDO – Cergetal, s. 234), *azırağı+ga* “daha azına” (KDO – Cergetal, s. 235), *tegeregi+ge* “etrafına” (KDO – Cergetal, s. 235), *ortosu+ga* “ortasına” (KDO – Cergetal, s. 235, 236), *kimisi+ge* “kimisine” (KDO – Cergetal, s. 237), *kazınası+ga* “hazinesine” (KDO – Cergetal, s. 237), *ekincisi+ge* “ikincisine” (KDO – Cergetal, s. 237), *kuyruğu+ga* “kuyruğuna” (KDO – Cergetal, s. 237), *süygönü+gö* “sevdiğine” (KDO – Cergetal, s. 233, 237), *başı+ga* “başına” (KDO – Cergetal, s. 239), *astı+ga* “dibine” (KDO – Cergetal, s. 239), *başı+ga* “başna” (Pekacar – Pamir, s. 137), *kulağı+ga* “kulağına” (Pekacar – Pamir, s. 137), *kolu+ga* “eline” (Pekacar – Pamir, s. 137), *üstü+gö* “üstüne” (Pekacar – Pamir, s. 137), *tüşü+gö* “rüyasına” (Pekacar – Pamir, s. 137), *atı+ga* “atına” (KDO – Bakeev – Nookat, s. 23), *atası+ga* “babasına” (KDO – Bakeev – Nookat, s. 23), *atası+ga* “babasına” (KDO - Bakinova – Oktyabr’, s. 24).

İçkilik ağzlarında mevsim ve zaman bildiren isimlere doğrudan gelen yönelme hâli ekinden sonra 3. teklik şahıs iyelik ekinin kullanıldığı görülür. R. Alimov, bu tür kullanımları İçkilik ağız özelliği içerisinde değerlendirir⁴⁹: *keç+ke+si* “akşamleyin” (Alimov – İçkilik, s. 34).

Bazı ağzlarda seyrek olarak 3. teklik şahıs iyelik ekinden sonra zamir n’si ve “+gA, +gO” yönelme hâli eki kullanıldığı görülür: *cılı+n+ga* “her yıl” (Yunusaliyev - At Başı, s. 167).

Pamir İçkilik ağzlarında bazen yuvarlak ünlülü sözcüklere “+gA” yönelme eki gelmektedir: *koyu+ga* “koyun sürüsüne” (Pekacar – Pamir, s. 137), *boyu+ga* “boyuna” (Pekacar - Pamir, s. 137).

⁴⁷ Cahit Başdaş, *agm.*, s. 151.

⁴⁸ Rysbek Alimov, *agm.*, s. 33.

⁴⁹ Rysbek Alimov, *agm.*, s. 34.

5. 2. Tonlu Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da yönelme hâli, tonlu ünsüzle biten isimlerde +gA, +gO biçiminde kullanılmaktadır⁵⁰: *orgon+go* “hasat edene kadar” (KDO – Çüy, s. 218), *oyun+ga* “oyuna kadar” (KDO – Talas, s. 220), *segiz+ge* “sekize kadar” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *kolhoz+go* “kolhoza” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), *cıl+ga* “yıla kadar” (KDO – Cergetal, s. 234), *paygambarlar+ga* “Peygamberlere” (Pekacar - Pamir, s. 137), *köl+gö* “göle” (Pekacar - Pamir, s. 137), *col+go* “yola” (Pekacar - Pamir, s. 137).

Pamir İçkilik ağızında bir örnekte tonlu “y” ünsüzünden sonra “+a” yönelme hâli eki kullanılmıştır: *kuday+a* “Hüda’ya” (Pekacar - Pamir, s. 138).

5. 2. 1. Birinci ve İkinci Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da yönelme hâli, 1. ve 2. teklik şahıs iyelik eklerinden sonra +A, +O biçiminde kullanılmaktadır: *oyunuñ+a* “senin oyununa” (KDO – Talas, s. 220), *kancıgam+a* “eyerimin terkisine” (KDO – Talas, s. 220), *esim+e* “aklıma” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), *cumuşuñ+a* “senin işine” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *kelgenim+e* “gelişime” (KDO – Pamir, s. 229), *başıñ+a* “senin başına” (Pekacar - Pamir, s. 137), *atam+a* “babama” (Pekacar - Pamir, s. 138).

Güneydoğu ve güneybatı ağızlarında –çoğunlukla bunların İçkilik ağızlarında- 1. ve 2. teklik şahıs iyelik eklerinden sonra yönelme hâli eki genellikle “+GA, +GO” biçiminde kullanılmaktadır: *kızım+ga* “kızıma” (KDO – Oş, s. 143), *agañ+ga* “senin erkek kardeşine” (KDO - Çoñ Alay, s. 143), *boyuñ+ga* “senin boyuna” (KDO – Calal Abad, s. 143).

5. 3. Tonsuz Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da yönelme hâli, tonsuz ünsüzle biten isimlerde +kA, +kO biçiminde kullanılmaktadır⁵¹: *Kara-Mık+ka* “Kara Mık’a” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *kilÊs+ke* “sınıfa” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *daş+ka* “taşa” (KDO – Pamir, s. 231), *Manas+ka* “Manas’a” (Pekacar - Pamir, s. 137), *tawak+ka* “tabağa” (Pekacar - Pamir, s. 137), *ot+ko* “ateşe” (Pekacar - Pamir, s. 137).

Ancak güneybatı Cergetal İçkilik ağızlarında tonsuz “+k” ünsüzüyle biten isimlerde yan yana gelen “+kk+” ünsüzlerinin tekleşmesi sebebiyle +A, +O yönelme hâli kullanımı

⁵⁰ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 171.

⁵¹ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 171.

görülür: *töşök+ö* (< *töşök+kö*) “döşeğe” (KDO – Cergetal, s. 234), *tabak+a* (< *tabak+ka*) “tabağa” (KDO – Cergetal, s. 235), *kışlak+a* (< *kışlak+ka*) “kışlağa” (KDO – Cergetal, s. 236), *cak+a* (< *cak+ka*) “tarafa” (KDO – Cergetal, s. 236).

Pamir İçkilik ağızlarında bazen yönelme hâli, tonsuz ünsüzle biten isimlerde “+gA, +gO” biçiminde kullanılmaktadır: *et+ge* “ete” (Pekacar - Pamir, s. 137), *taş+ga* “taşa” (Pekacar - Pamir, s. 137), *dawlat+ga* “devlete” (Pekacar - Pamir, s. 137), *askarlık+ga* “askerliğe” (Pekacar - Pamir, s. 137).

5. 4. Yönelme Hâlinin Diğer İsim Çekim Eklerinin Yerine Kullanılması

Kırgız Türkçesi ağızlarındaki bazı örneklerde yönelme hâli ekinin bulunma hâli eki yerine kullanıldığı görülür: *bagı+n+a* gül östür- “bağına gül yetiştir-” (KDO - Çatkal, s. 196), orto *ceri+n+e* gamış ös- “orta yerine kamış yetiş-” (KDO – Isık Köl, s. 214), *kolhoz+go* işte- “kolhoza çalış-” (KDO – Çoñ Alay, s. 223).

6. Bulunma Hâli (Catış cöndömösü)

“Fiilin gösterdiği oluş ve kılışın yerini ve zamanını bildiren ad durumu”dur.⁵² Kırgız Türkçesi yazı dilinde ve ağızlarında dudak uyumu dolayısıyla bulunma hâli ekinin düz ve yuvarlak ünlülü biçimleri görülmektedir.

6. 1. Ünlü İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da bulunma hâli, ünlülerle biten isimlerde +dA, +dO biçiminde kullanılmaktadır⁵³: *päbrikä+dä* “fabrikada” (KDO – Oş İçkilik., s. 208), *cayloo+do* “yaylada” (Pekacar - Pamir, s. 138).

6. 1. 1. Üçüncü Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde 3. teklik şahıs iyelik ekinden sonra zamir n’si, ardından bulunma hâli eki +dA, +dO kullanılır. Ancak yazı dilindeki bu kullanım ağızlarda (daha çok Isık-Köl, Çüy, Tyan-Şan, Çatkal, Talas, Alay ve Gülçö ağızlarında⁵⁴) çok yaygın değildir: *peşi+n+de* “peşinde” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), *boyu+n+da* “kenarında” (Pekacar - Pamir, s. 139), *booru+n+da* “göğsünde” (Pekacar - Pamir, s. 139)⁵⁵.

⁵² Zeynep Korkmaz, *age.*, s. 49.

⁵³ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 172.

⁵⁴ E. Abduldayev – C. Mukambayev, *age.*, s. 141.

⁵⁵ Pamir ağızlarında ikili kullanım görülmektedir: *bk.* Ülkü Çelik Şavk, *agm.*, s. 62.

Güney bölgesindeki Cergetal, Çoñ Alay, Pamir, Oktyabr', Nookat, Oş ve Calal Abad İçkilik ağızlarında 3. teklik şahıs iyelik ekinden sonra doğrudan +dA, +dO yönelme hâli eki yaygın olarak kullanılır. Bu tür kullanımlarda Karluk grubu Türk lehçelerinin etkisi bulunmaktadır⁵⁶: *saarı+da* “seherinde” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *on altısı+da* “on altısında” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *kezi+de* “zamanında” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *içi+de* “içinde” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *Car-Başı+da* “Car Başı’nda” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *cazi+da* “yazın” (KDO – Çoñ Alay, s. 224), *kışı+da* “kışın” (KDO – Çoñ Alay, s. 224), *ayları+da* “aylarında” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), *başı+da* “başında” (KDO – Cergetal, s. 238), *içi+de+gi* “içindeki” (KDO – Cergetal, s. 238), *astı+da* “altında” (KDO – Cergetal, s. 238), *içi+de* “içinde” (KDO – Cergetal, s. 239), *boyu+da* “boyunda” (KDO – Cergetal, s. 239), *üstü+dö* “üstünde” (KDO – Cergetal, s. 239), *ashı+da* “aşlında” (Pekacar - Pamir, s. 139), *yaşı+da* “yaşında” (Pekacar - Pamir, s. 139), *çeti+de* “kıyısında” (Pekacar - Pamir, s. 139), *atası+da* “atasında” (KDO - Bakinova – Oktyabr', s. 24), *içi+de* “içinde” (KDO - Turyadcanova – Tölöykön, s. 25). Bazı kullanımlarda iyelik ekinin düşürülmesiyle bulunma hâli ekinin tonsuzlaştığı da görülür: *üçünçüs+tö* “üçüncüsünde” (KDO – Cergetal, s. 234).

Güneybatı Cergetal ve Tölöykön İçkilik ağızlarında mevsim ve zaman bildiren isimlere doğrudan gelen bulunma hâli ekinden sonra veya /n/ ile genişlemiş olan ismin aldığı bulunma hâli ekinden sonra 3. teklik şahıs iyelik ekinin kullanıldığı görülür. R. Alimov, bu tür kullanımları İçkilik ağız özelliği içerisinde değerlendirir⁵⁷: *tün+dö+sü* “geceleyin” (KDO – Cergetal, s. 238), *kışın+da+sı* “kışın” (KDO – Cergetal, s. 238), *tün+dö+sü* “geceleyin” (KDO - Turyadcanova – Tölöykön, s. 25), *kışın+da+sı* “kışın” (KDO - Turyadcanova – Tölöykön, s. 25), *kış+ta+sı* “kışın” (Alimov – İçkilik, s. 34), *cazın+da+sı* “ilkbaharda” (Alimov – İçkilik, s. 34), *cayın+da+sı* “yazın” (Alimov – İçkilik, s. 34), *küzün+dö+sü* “güzün” (Alimov – İçkilik, s. 34), *keçin+de+si* “akşamleyin” (Alimov – İçkilik, s. 34).

6. 2. Tonlu Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da bulunma hâli, tonlu ünsüzle biten isimlerde +dA, +dO biçiminde kullanılmaktadır⁵⁸: *cäyllöw+dö* “yaylada” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *cer+de* “yerde” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *okuw+da+bı?* “okulda mı?” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *buye+de* “bu yerde” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *küz+dö* “güzün” (KDO –

⁵⁶ Rysbek Alimov, *agm.*, s. 33.

⁵⁷ Rysbek Alimov, *agm.*, s. 34.

⁵⁸ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 172.

Cergetal, s. 236), *caz+da* “baharda” (KDO – Cergetal, s. 236), *kün+dö* “günde” (Pekacar - Pamir, s. 138), *yoldor+do* “yollarda” (Pekacar - Pamir, s. 138).

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da mevsim ve zaman bildiren isimlerin /n/ ile genişlemiş olan biçimlerinin üzerine bulunma hâli gelebilmektedir⁵⁹: *cazın+da* “baharda” (KDO – Isık Köl, s. 213), *kışın+da* “kışın” (KDO – Çoñ Alay, s. 224), *küzün+de* “güzün” (KDO - Bakinova – Oktyabr’, s. 24).

Güneybatı grubu Pamir ve Oktyabr’ İçkilik ağızlarında bulunma hâli ekinin Türkçe ve alıntı sözcüklerde damak (kalınlık-incelik) ve dudak (düzlük-yuvarlaklık) uyumu dışında kullanıldığı görülmektedir: *caami+da* “camide” (Pekacar - Pamir, s. 139), *küzün+de* “güzün” (KDO - Bakinova – Oktyabr’, s. 24).

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da bulunma hâli eki sıfat-fiil eklerinin üzerine gelerek zarf-fiil oluşturabilmektedir: *or-or+do* “hasat yaparken” (KDO – Çüy, s. 218), *testel-gen+de* “destelenildiğinde” (KDO – Çüy, s. 218), *piş-kan+da* “piştiğinde” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), *kör-gön+dö* “gördüğünde” (KDO – Cergetal, s. 234).

6. 2. 1. Birinci ve İkinci Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da bulunma hâli, 1. ve 2. şahıs iyelik eklerinden sonra *+da*, *+do* biçiminde kullanılmaktadır: *canım+da* “yanımda” (KDO – Isık Köl, s. 212), *kolum+da* “elimde” (KDO – Isık Köl, s. 212), *tiliñiz+de* “dilinizde” (Pekacar - Pamir, s. 138), *cüröögün+dö* “senin yüreğinde” (Pekacar - Pamir, s. 138).

6. 3. Tonsuz Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da bulunma hâli, tonsuz ünsüzle biten isimlerde *+ta*, *+to* biçiminde kullanılmaktadır⁶⁰: *kış+ta* “kışın” (KDO – Isık Köl, s. 213), *aç+ta* “aç olduğunda” (KDO – Talas, s. 219), *tok+to* “tok olduğunda” (KDO – Talas, s. 219), *tek+te* “boş olduğunda” (KDO – Talas, s. 219), *ot+to* “ateşte” (KDO – Cergetal, s. 235), *çak+ta* “vakitte” (Pekacar - Pamir, s. 138), *tört+tö* “dörtte” (Pekacar - Pamir, s. 139), *köömük+tö* “gömüde” (Pekacar - Pamir, s. 139).

Güneybatı grubu Pamir ve Oktyabr’ İçkilik ağızlarında bulunma hâli ekinin ünsüz uyumu dışında kalan örnekleri bulunmaktadır: *kıpçak+da* “Kıpçak’ta” (Pekacar - Pamir, s. 139).

⁵⁹ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 172.

⁶⁰ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 172.

6. 4. Bulunma Hâlinin Diğer İsim Çekim Eklerinin Yerine Kullanılması

Güneydoğu grubu ağızlarından Çatkal ve Oş bölgesi İçkilik ağızlarındaki bazı örneklerde bulunma hâli ekinin yönelme hâli eki yerine kullanıldığı görülür: *mun+da* gel- “burada gel-“ (KDO - Çatkal, s. 200), *zout+to* sal- “fabrikada bırak-” (KDO – Oş İçkilik., s. 209).

7. Ayrılma Hâli (Çığış cöndömösü)

“Kelime gruplarında ve cümlede, fiilin gösterdiği oluş ve kılışın kendisinden uzaklaştığını göstermek için kullanılan ad durumu”dur⁶¹. Kırgız Türkçesi yazı dilinde ve ağızlarında dudak uyumu dolayısıyla ayrılma hâli ekinin düz ve yuvarlak ünlülü biçimleri görülmektedir.

7. 1. Ünlü İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da ayrılma hâli, ünlülerle biten isimlerde *+dAn*, *+dOn* biçiminde kullanılmaktadır⁶²: *suu+dan* “sudan” (KDO – Isık Köl, s. 212), *Gıdırşa+dan* “Kıdırşa’dan” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *o+don* “ondan” (KDO - Çatkal, s. 196), *ata+dan* “babadan” (Pekacar - Pamir, s. 139), *huda+dan* “Hüda’dan” (Pekacar - Pamir, s. 139), *allaa+dan* “Allah’tan” (Pekacar - Pamir, s. 139).

Güneybatı grubu ağızlarından Pamir İçkilik ağızlarında (Kaşkar bölgesindeki İçki Sarkol’dan göçüp gelmiş İçkilik Kırgızların ağızlarında) ünlü ile biten sözcüklerde “*+nAn*, *+nOn*” ayrılma hâli ekinin kullanıldığı tespit edilmiştir: *ene+nen* “anadan” (Pekacar - Pamir, s. 140), *bala+nan* “çocuktan” (Pekacar - Pamir, s. 140), *kara+nan* “karadan” (KDO – Pamir, s. 144), *cañı+nan* “yeniden” (KDO – Pamir, s. 144).

Kuzey ve güney ağızlarında işaret zamirleri ayrılma hâli eki aldıklarında genellikle zamir n’si ve ayrılma hâli ekinin kaynaştıkları görülür (*+nAn*, *+nOn* < *+n+nAn*, *+n+nOn* < *+n+dAn*, *+n+dOn*): *o+non* “ondan” (KDO – D.Oş., s. 204, 205), *a+nan* “ondan” (KDO – Çüy, s. 218), *şo+non* “şundan” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), *o+non* “ondan” (KDO – Cergetal, s. 235). Ancak kaynaşmamış kullanımlara da rastlanır: *o+n+don* “ondan” (KDO – D.Oş., s. 204).

Güneydoğu grubu Çatkal ağızında işaret zamirinin doğrudan ayrılma hâli eki aldığı görülmüştür: *o+don* “ondan” (KDO - Çatkal, s. 196).

⁶¹ Zeynep Korkmaz, *age.*, s. 60.

⁶² Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 173.

Ayrılma hâli ekinin Pamir İçkilik ağızlarında dudak (düzlük-yuvarlaklık) uyumu dışında kullanıldığı görülmektedir: *moldo+dan* “molladan” (Pekacar - Pamir, s. 140).

7. 1. 1. Üçüncü Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde 3. teklik ve çokluk şahıs iyelik eklerinden sonra ayrılma hâli ekinin *+nAn*, *+nOn* biçimi kullanılır⁶³. Ancak yazı dilindeki bu kullanım ağızlarda çok yaygın değildir⁶⁴: *kolu+nan* “elinden” (KDO - Çatkal, s. 200), *taşı+nan* “dışından” (Pekacar - Pamir, s. 140), *cam+nan* “yanından” (Pekacar - Pamir, s. 140).

Güneybatı İçkilik ağızlarında 3. teklik şahıs iyelik ekinden sonra doğrudan *+dAn*, *+dOn* ayrılma hâli eki yaygın olarak kullanılır: *ayağı+dan* “ayağından” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *bayagı+dan* “eskiden” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *kolu+dan* “elinden” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *cagı+dan* “tarafndan” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *süzgönü+dön* kiyin “süzdükten sonra” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), *moynu+dan* “boynundan” (KDO – Çoñ Alay, s. 225), *putu+dan* “ayağından” (KDO – Çoñ Alay, s. 225), *ayı+dan* “ayından” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), *toponu+dan* “iri kepeğinden” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), *rayonu+dan* “rayonundan” (KDO – Cergetal, s. 233), *üstü+dön* “üstünden” (KDO – Cergetal, s. 235), *izi+den* “izinden” (KDO – Cergetal, s. 239), *sözü+dön* “sözünden” (KDO – Cergetal, s. 239), *iyini+den* “yuvasından” (KDO – Cergetal, s. 239), *colu+dan* “yolundan” (KDO – Cergetal, s. 239), *tarafı+dan* “tarafından” (Pekacar - Pamir, s. 139), *atası+dan* “babasından” (KDO - Bakinova – Oktyabr’, s. 24), *içi+den* “içinden” (KDO - Turyadcanova – Tölöykön, s. 25).

Pamir İçkilik ağızlarında 3. teklik şahıs iyelik ekinden sonra zamir n’si ve ardından *+dAn*, *+dOn* ayrılma hâli eki getirilmiştir. İlerleyici benzeşmeyle ek *+n+nAn*, *+n+nOn* biçimine dönüşmüştür: *arkası+n+nan* “arkasından” (Pekacar - Pamir, s. 140), *imnesi+n+nen* “nesinden?” (Pekacar - Pamir, s. 140).

7. 2. Tonlu Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da ayrılma hâli, tonlu ünsüzle biten isimlerde *+dAn*, *+dOn* biçiminde kullanılmaktadır⁶⁵: *karagay+dan* “köknardan” (KDO – Çüy, s. 219), *bir+den* biri “herhangi biri” (KDO – Cergetal, s. 237), *kiyim+den* “giyimden” (KDO –

⁶³ Kırgız Türkçesi yazı dilindeki bu ayrılma hâli eki, zamir n’si ve ardından gelen ayrılma hâli ekinin birleşmesiyle oluşur. Ayrılma hâli eki ünsüz benzeşmesine uğrayarak *+nAn*, *+nOn* biçimini alır. Zamir n’si ile ayrılma hâli eki yan yana gelince de (*+n+nAn*, *+n+nOn*) ünsüz tekleşmesi oluşur: bk. Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 174.

⁶⁴ Daha çok kuzey ve güneydoğu ağız gruplarından Isık-Köl, Çüy, Tyan-Şan, Çatkal, Talas, Alay ve Gülçö ağızlarında kullanılmaktadır. bk.: E. Abduldayev – C. Mukambayev, *age.*, s. 141.

⁶⁵ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 173.

Çoñ Alay, s. 228), *balдар+дан* “çocuklardan” (KDO – Pamir, s. 230), *ay+дан* “aydan” (Pekacar - Pamir, s. 139), *paamil+дан* “Pamir’den” (Pekacar - Pamir, s. 139), *boy+дон* “boydan” (Pekacar - Pamir, s. 139).

Güneybatı grubu İçkilik ağızlarında ayrılma hâli eki tonlu “*n, m*” ünsüzünün etkisiyle benzeşmeye uğrayarak *+nAn, +nOn* biçimini alabilmektedir: *Nayman+nan* “Nayman’dan” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *kün+nön* “günden” (Pekacar - Pamir, s. 140), *taşken+nen* “Taşkent’ten” (Pekacar - Pamir, s. 140), *pulum+nan* “paramdan” (Şavk – Pamir, s. 63), *öñüm+nön* “yüzümden” (Yunusaliyev, s. 169). Güneydoğu grubu içerisinde yer alıp karışık özellikler taşıyan Nookat ağızlarında bu biçimin ünsüz tekleşmesine uğramış örnekleri de bulunmaktadır: *senen < sen+nen < sen+den* “senden” (KDO – Bakeev – Nookat, s. 23).

Pamir İçkilik ağızlarında tonlu ünsüzle biten sözcükten sonra ayrılma hâli ekinin “*+nAn*” biçimi kullanılmıştır: *sıcağ+nan* “sıcaktan” (Pekacar - Pamir, s. 140).

Güneybatı grubu Çoñ Alay İçkilik ağızlarında nadir olarak ayrılma hâli eki ünsüzünün düşürüldüğü görülür: *tumşug+an* “gagadan” (KDO – Çoñ Alay, s. 225).

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da ayrılma hâli eki sıfat-fiil eklerinin üzerine gelerek birleşik zarf-fiil ekleri oluşturabilmektedir: *süz-gön+ü+dön* kiyin “süzdükten sonra” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), *öltür-gön+dön* körö “öldürdüğüne göre” (KDO – Pamir, s. 230), *kel-gen+nen* “geldikten” (Pekacar - Pamir, s. 140), *öt-gön+nön* “geçtikten” (Pekacar - Pamir, s. 140).

7. 2. 1. Birinci ve İkinci Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da, 1. ve 2. teklik şahıs iyelik eklerinden sonra ayrılma hâli ekinin *+dAn, +dOn* biçimi kullanılır: *atın+дан* “senin atından” (Pekacar - Pamir, s. 140), *gawım+дан* “sözümden” (Pekacar - Pamir, s. 140).

Güneybatı İçkilik ağızlarında “*m, n, ñ*” ile biten sözcükler “*+dAn, +dOn*” ayrılma hâlini aldıklarında ilerleyici ünsüz benzeşmesi gerçekleşmekte ve ekin “*+dAn, +dOn*” yanında yaygın olarak “*+nAn, +nOn*” biçimi de kullanılmaktadır: *özüm+nön ~ özüm+dön* “kendimden”⁶⁶, *bilegiñ+nen* “senin bileğinden” (KDO – Cergetal, s. 239), *özüm+nön* “kendimden” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), *maalım+nan* “malımdan” (Pekacar - Pamir, s. 140),

⁶⁶ Abak Biyalıyev, *age.*, s. 58-59.

pulum+nan “paramdan” (Pekacar - Pamir, s. 140), *atıñ+nan* “senin atından” (Pekacar - Pamir, s. 140).

Bazı ağızlarda *kolum+an* (elimden), *içiñ+en* (içinden)⁶⁷, *uyum+an* “ineğimden” (KDO – Tyanşan, s. 217) biçimleri de kullanılabilir.

7. 3. Tonsuz Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da ayrılma hâli, tonsuz ünsüzle biten isimlerde *+tAn*, *+tOn* biçiminde kullanılmaktadır⁶⁸: *aş+tan* “yemekten” (KDO - Çatkal, s. 198), *külük+tön* “yürük attan” (KDO - Çatkal, s. 198), *topurak+tan* “toraktan” (KDO – D.Oş., s. 204), *orus+tan* “Rus’tan” (KDO – Isık Köl, s. 212), *at+tan* “attan” (KDO – Isık Köl, s. 212), *ombeş+ten* “on beşten” (KDO – Çüy, s. 218), *coldoş+ton* “yoldaştan” (KDO – Talas, s. 219), *eşik+ten* “kapıdan” (KDO – Talas, s. 220), *tarap+tan* “taraftan” (Pekacar - Pamir, s. 139), *ayt+tan* “bayramdan” (Pekacar - Pamir, s. 139), *döölet+ten* “devletten” (Pekacar - Pamir, s. 139).

Pamir İçkilik ağızlarında tonsuz ünsüzle biten sözcükten sonra ayrılma hâli ekinin “*+nAn*, *+dAn*” biçimi kullanılmıştır: *taraf+nan* “taraftan” (Pekacar - Pamir, s. 140), *uyumas+dan* “uyumadan” (Pekacar - Pamir, s. 140).

7. 4. Ayrılma Hâlinin Diğer İsim Çekim Eklerinin Yerine Kullanılması

Pamir İçkilik ağızlarındaki bazı örneklerde ayrılma hâli ekinin bulunma hâli eki yerine kullanıldığı görülür: *mÊktÊp+tÊn* oku- “okuldan oku-” (KDO – Pamir, s. 229), *colum+dan* kal- “yolumdan kal-” (KDO – Pamir, s. 230), *aldı+nan* kez kelişet “önünden rastla-” (KDO – Pamir, s. 231), *aldı+nan* coluguşat “önünden buluş-” (KDO – Pamir, s. 231).

Pamir İçkilik ağızlarındaki bazı örneklerde ayrılma hâli ekinin yönelme hâli eki yerine kullanıldığı görülür: *colu+nan* çık “yolundan çık-” (KDO – Pamir, s. 230).

8. Vasıta Hâli (İnstrumental cöndömösü)

“Adın belirttiği nesnenin vasıta olarak kullanıldığını, fiile vasıta olduğunu belirtmek için kullanılan durum”dur.⁶⁹ Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarında da ünlü ve

⁶⁷ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 174.

⁶⁸ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 173.

⁶⁹ Zeynep Korkmaz, *age.*, s. 233.

ünsüz ile biten sözcüklerin ardından vasıta hâli eki yerine “*menen*” edatı kullanılmaktadır⁷⁰: erten *menen* “sabahleyin” (KDO – Isık Köl, s. 212), tıraktır *menen* “traktör ile” (KDO – Çüy, s. 218), kürök *menen* “kürek ile” (KDO – Çüy, s. 219), ır *menen* “şarkı ile” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), kapkan *menen* “kapan ile” (KDO – Çoñ Alay, s. 225), ögüz *menen* “öküz ile” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), orok *menen* “orak ile” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), suw *menen* “su ile” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), ustara *menen* “ustura ile” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), pıçak *menen* “bıçak ile” (KDO – Cergetal, s. 235), sÊÊr *menen* “seherde” (KDO – Cergetal, s. 239), onu *menen* “onunla” (KDO – Çatkal, s. 197), oşonu *menen* “onunla” (KDO – Isık Köl, s. 212), munu *menen* “bununla” (KDO – Isık Köl, s. 214), bel kalak *menen* “kürekle” (Pekacar - Pamir, s. 140).

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarında da 3. teklik şahıs iyelik eklerinden sonra da “*menen*” edatı kullanılmaktadır: eesi *menen* “sahibi ile” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), meesi *menen* “aklı ile” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), kolu *menen* “eli ile” (KDO – Cergetal, s. 236).

Kuzey grubu içerisindeki Çüy bölgesi ağızında “*menen*” edatına “*ele*” edatının “+*le*” biçimiyle eklenerek kullanıldığı görülmektedir: oroor *menen+le* “orak ile” (KDO – Çüy, s. 218).

Kırgız Türkçesi ağızlarında mevsim ve zaman bildiren isimlerde Eski Türkçedeki vasıta hâli eki “+*n*” da kalıplaşmış olarak kullanılmaktadır⁷¹: *cazında* “yazın” (KDO – Isık Köl, s. 213), *kışında* “kışın” (KDO – Çoñ Alay, s. 224), *kışındaşı* “kışın” (KDO – Cergetal, s. 238).

9. Eşitlik Hâli (Salıstıruu cöndömösü)

“Adlarda ve ad soylu sözlerde nitelik ve nicelik bakımından karşılaştırmaya dayanan eşitlik, gibilik ve benzerlik gösterme durumu”dur⁷². Kırgız Türkçesi yazı dilinde ve ağızlarında dudak uyumu dolayısıyla eşitlik hâli ekinin düz ve yuvarlak ünlülü biçimleri görülmektedir. Kırgız Türkçesinde eşitlik hâli “+çA, +çO” ve “+DAy, +DOy” olmak üzere iki ayrı ekle yapılmaktadır:

⁷⁰ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 176.

⁷¹ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 176.

⁷² Zeynep Korkmaz, *age.*, s. 86.

9. 1. “+çA, +çO”

9. 1. 1. Ünlü İle Biten Kelimelerden Sonra

Ünlülerle biten isimlerde +çA, +çO biçiminde kullanılmaktadır⁷³: *üylüü+çö* “ailece” (KDO – D.Oş., s. 206), *eski+çe* “eski gibi” (KDO – Isık Köl, s. 215), *cañı+ça* “yeni gibi” (KDO – Isık Köl, s. 215).

9. 1. 1. 1. Üçüncü Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da 3. teklik şahıs iyelik ekinden sonra eşitlik hâli eki +çA, +çO biçiminde kullanılır: *boyu+ça* “boyunca” (KDO – Çoñ Alay, s. 222). Ancak ağızlarda 3. teklik şahıs iyelik ekinden sonra zamir n’si kullanımı da görülür: *boyu+n+ça* “boyunca” (KDO – Çoñ Alay, s. 224).

Güneybatı İçkilik ağızlarında 3. teklik şahıs iyelik eki almış sözcüklerde yönelme hâli ekinin üzerine -bir yapım eki gibi⁷⁴ eşitlik hâli ekinin getirildiği de görülmektedir: *başı+ga+ça* “başına kadar” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *cıyırması+gÊ+çÊ* “yirmisine kadar” (KDO – Çoñ Alay, s. 229), *kaysı+ga+ça?* “hangisine kadar?” (KDO – Cergetal, s. 236).

9. 1. 2. Tonlu ve Tonsuz Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde ve ağızlarında tonlu biçimleri bulunmayan eşitlik hâli ekinin ünlülerden, tonlu ve tonsuz ünsüzlerden sonra +çA, +çO biçimleri kullanılır: *sÊntimetir+çe* “santimetre kadar” (KDO – D.Oş., s. 204), *biz+çe* “bize göre” (KDO – Isık Köl, s. 213), *altımış+ça* “altmış kadar” (Pekacar - Pamir, s. 140), *çımın+ça* “sinek gibi zayıf, zavallı” (Pekacar - Pamir, s. 140).

Kuzey ve güney ağızlarında işaret zamirlerindeki eşitlik hâli ekinden sonra “+lUk” yapım eki getirilebilmektedir: *min+ça+lık* “bu kadarlık” (KDO – Oş İçkilik., s. 207), *oşon+ço+luk* “o kadarlık” (KDO – Çüy., s. 218), *kan+ça+lık?* “ne kadarlık?” (KDO – Çüy., s. 218).

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarında da eşitlik hâli eki “+çA, +çO”, geçmiş zaman sıfat-fiil “-GAn, -GOn” ekine eklenerek birleşik zarf-fiil eki oluşturur⁷⁵: *de-gen+çe* “deyinceye kadar” (KDO - Çatkal, s. 196), *kel-gen+çe* “gelinceye kadar” (KDO –

⁷³ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 177.

⁷⁴ Hülya Kasapoğlu Çengel, eşitlik hâli ekinin çekim eki olarak işlekliliğinin azaldığını ve daha çok yapım eki olarak kullanıldığını belirtir. *bk.* Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 177.

⁷⁵ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 311.

Tyanşan, s. 216), *al-gan+ça* “alıncaya kadar” (KDO – Talas, s. 220), *toy-gun+ça* “doyuncaya kadar” (KDO – Talas, s. 220), *kel-gen+çe* “gelinceye kadar” (KDO – Pamir, s. 230).

Güneybatı grubundaki Çoñ Alay İçkilik ağzında, geçmiş zaman sıfat-fiil “-GAN, -GON” ekinin yönelme hâli eki aldıktan sonra eşitlik hâli aldığı tespit edilmiştir: *piş-kan+ga+ça* “pişinceye, olgunlaşıncaya kadar” (KDO – Çoñ Alay, s. 229).

Güneybatı grubundaki Çoñ Alay İçkilik ağzında eşitlik hâli eki “+çA, +çO”, gelecek zaman sıfat-fiil “-GI, -GU” ekine eklenerek birleşik zarf-fiil eki oluşturur⁷⁶: *kı-gı+ça* “yapıncaya kadar” (KDO – Çoñ Alay, s. 223).

Güneybatı grubundaki Çoñ Alay İçkilik ağzında eşitlik hâli ekinin gelecek zaman sıfat-fiil “-GI, -GU” eki ile birlikte “+çAN” biçimleri de kullanılır: *al-gı+çan* “alıncaya kadar” (KDO – Çoñ Alay, s. 223), *bar-gı+çan* “gidinceye kadar” (KDO – Çoñ Alay, s. 223).

Güneybatı grubundaki Çoñ Alay İçkilik ağzında ve Oş ağızlarında eşitlik hâli ekinin sıfat-fiil ekleriyle birlikte “+çAk, +çOk” biçimleri de kullanılır⁷⁷: *öl-gön+çök* “ölünceye kadar” (KDO – Çoñ Alay, s. 223).

Eşitlik hâli ekinin sıfat-fiil ekleriyle birlikte “-gIçAktI” (< -gı+çak+tı) biçimi de kullanılmaktadır: *kel-gı+çekti* “gelinceye kadar” (KTG - 311). Nookat ağzında sayı isminin yönelme hâli eki almasının ardından “+çAk” ekini aldığı görülmüştür: *tört+kö+çekti* “dörde kadar” (KDO – Bakeev – Nookat, s. 23).

9. 1. 2. 1. Birinci ve İkinci Şahıs İyelik Eklerinden Sonra

Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarda da 1. ve 2. teklik şahıs iyelik eklerinden sonra eşitlik hâli eki +çA, +çO biçiminde kullanılır: *kaalaganıñ+ça* “senin istediğin kadar” (KDO - Çatkal, s. 197), *gawım+ça* “sözüme göre” (Pekacar - Pamir, s. 140).

9. 1. 2. 2. Yönelme Hâli Eki Üzerine “+çA, +çO” Eşitlik Hâli Ekinin Getirilmesi

Güneybatı İçkilik ağızlarında ve güneydoğu grubu Nookat ağızlarında iyelik eki almamış daha çok zaman ve yer anlatan isimlerde yönelme hâli eki üzerine eşitlik hâli eki gelebilmektedir: *saar+ga+ça* “sehere kadar” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *cıl+ga+ça* “yıla kadar” (KDO – Çoñ Alay, s. 222), *kün+gö+çö* “güne kadar” (KDO – Çoñ Alay, s. 224),

⁷⁶ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 316.

⁷⁷ Kırgız Türkçesindeki “-gıçaktı, -gançaktı, -çAk, -çOk” eklerinden yola çıkılarak “-çA” ekinin kökeninin “çak” (zaman) sözcüğüne dayandığı ileri sürülmektedir: bk. Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 311.

ayıl+ga+ça “köye kadar” (KDO – Cergetal, s. 236), *şam+ga+ça* “akşama kadar” (Pekacar - Pamir, s. 138), *emdi+ge+çe* “şimdiye kadar” (Pekacar - Pamir, s. 138), on eki *yaş+ka+ça* “on iki yaşına kadar” (Pekacar - Pamir, s. 138), *calbıra(k)+ka+ça* < *calbırakka çeyin* “yaprağa kadar” (KDO – Bakeev – Nookat, s. 23). Pamir İçkilik ağzlarında ekin “+GAÇAñ” biçimi de görülmektedir: *emi+ge+çeñ* “şimdiye kadar” (Pekacar - Pamir, s. 138), *bir ay+ga+çañdı* “bir aya kadar”, *bir cıl+ga+çañ* “bir yıla kadar” (Pekacar - Pamir, s. 138), *bu zaman+ga+çañ* “bu zamana kadar” (Pekacar - Pamir, s. 138).

9. 2. “+DAy, +DOy”

Kırgız Türkçesi yazı dilinde ve ağzlarında eski Türkçe *teg* (gibi) edatının ekleşmesiyle oluşan “+DAy, +DOy” eki de yaygın olarak eşitlik hâli eki göreviyle kullanılmaktadır⁷⁸:

9. 2. 1. Ünlü İle Biten Kelimelerden Sonra

Ünlülerle biten isimlerde “+dAy, +dOy” biçiminde kullanılmaktadır: *parhana+day* “Fergana gibi” (KDO – Oş İçkilik., s. 207).

9. 2. 2. Tonlu Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Tonlu ünsüzlerle biten isimlerde “+dAy, +dOy” biçiminde kullanılmaktadır: *cürgön+döy* “yürümüş gibi” (KDO – Çatkal, s. 198), *kan+day?* “nasıl?” (KDO – Oş İçkilik., s. 207), *mın+day* “bu biçimde” (KDO – Oş İçkilik., s. 208), *möndür+döy* “dolmuş gibi” (KDO – Oş İçkilik., s. 210), *ay+day* “ay gibi” (KDO – Tyanşan, s. 217), *egin+dey* “ekin gibi” (KDO – Çüy., s. 218), *cetmiş santimetir+dey* “yetmiş santimetre gibi” (KDO – Çüy., s. 219), *şun+day* “şöyle” (Pekacar - Pamir, s. 141), *nan+day* “ekmek gibi” (Pekacar - Pamir, s. 141), *mınan+day* “böyle, bunun gibi” (Pekacar - Pamir, s. 141).

Güneydoğu grubu içerisindeki Çatkal ağzında “+daka, +doko” biçimi de kullanılmaktadır: *uşun+daka* “şunun gibi” (KDO - Çatkal, s. 158), *an+daka* “onun gibi” (KDO - Çatkal, s. 158), *kan+daka?* “ne şekilde?” (KDO - Çatkal, s. 158), *on+doko?* “onun gibi” (KDO - Çatkal, s. 158), *mın+daka* “şöyle” (KDO - Çatkal, s. 196).

Güneybatı İçkilik ağzlarında bazen “+DAy, +DOy” eki yerine aynı görevde “+sIn, +sUn” eki de kullanıldığı görülmektedir⁷⁹: *tow+sun* kegen (dağmış gibi gelen) (KDO - Cergetal, s. 148, 149)⁸⁰.

⁷⁸ Hülya Kasapoğlu Çengel, *age.*, s. 177.

⁷⁹ E. Abduldıyev – C. Mukambayev, *age.*, s. 148-149.

Güneybatı İçkilik ağızlarında bazen “+DAy, +DOy” eki yerine geçmiş zaman sıfat-fiil eki “-GAN” üzerine “+ı” eki getirilerek anlam karşılanır: *ayrıl-gan+ı* “ayrılmış gibi” (KDO - Pamir, s. 149), *adaş-kan+ı* “yanılmış gibi” (KDO - Pamir, s. 149)⁸¹.

9. 2. 3. Tonsuz Ünsüz İle Biten Kelimelerden Sonra

Tonsuz ünsüzlerle biten isimlerde “+tAy, +tOy” biçiminde kullanılmaktadır: *lök+töy+üm* “deve gibiyim” (KDO – Çatkal, s. 198), *ört+töy+üm* “yangın gibiyim” (KDO – Çatkal, s. 198), *murç+tay+ım* “biber gibiyim” (KDO – Çatkal, s. 198), *ayak+tay* “ayak gibi” (KDO - Isık Köl, s. 217), *köp+töy* “çok gibi” (Şavk – Pamir, s. 63).

10. Yön Gösterme

“Adın, fiilin gösterdiği oluş veya kılışın kendi yönünde yapıldığını göstermek için girdiği durum”dur⁸². Kırgız Türkçesi yazı dilinde olduğu gibi ağızlarında da yön gösterme hâli eki kalıplaşmış olarak karşımıza çıkmaktadır. Güneybatı grubundaki Çoñ Alay İçkilik ağızında yön gösterme hâli ekinin ünlüsü düşürülerek “+r” biçiminde kalıplaştığı görülmektedir: *cogo+r* “yukarı” (KDO – Çoñ Alay, s. 221), *cıdan be+r* “yıldan beri” (KDO – Çoñ Alay, s. 223).

Sonuç

Kırgız Türkçesinin kuzey grubu ağızları, yazı dilinin dayandığı ağız grubu olduğu için hâl eklerinin kullanımı bakımından standart yazı dilinden çok farklılık göstermemiştir. Farklı kullanım daha çok 2. (Çüy, Tyanşan) ve 3. alt grup (Isık Köl) ağızlarından tespit edilmiştir. Bu ağızları Tagay boyları içerisinde Sarıbağış, Solto, Saruu, Kuşçu, Munduz (Çüy), Çerik (Tyanşan), Buğu, Sayak (Isık Köl) boyları oluşturmaktadır. Farklılıklar yalın, ayrılma ve vasıta hâlinin farklı kullanıldığı birkaç örnekte görülmüştür.

Kırgız Türkçesinin güneydoğu grubu ağızları, güneybatı İçkilik ağızları ile kuzey ağızları arasında kalan karışık ağız özellikleri taşıdığı için hâl eklerinin kullanımı bakımından yer yer standart yazı dilinden farklılık göstermiştir. Farklı kullanım daha çok doğu alt grubundaki Nookat ile özellikle kuzeybatı alt grubundaki Çatkal ağızlarından tespit edilmiştir. Bu ağızları Adigine ve Munguş boyları içerisinde Munduz, Monol, Basız, Kuşçu boyları oluşturmaktadır. Ancak Nookat (batı tarafı) ve Çatkal bölgesinde İçkilik boyları da

⁸⁰ Türkçedeki benzer kullanımlar için Asiye Mevhibe Coşar’ın 15-17 Ekim 2015 tarihinde Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi’nde gerçekleştirilen VIII. Dünya Dili Türkçe Sempozyumu’nda sunduğu “Türkçede -mİş Gibi Yapmanın Yolları: -sIn Eki” adlı bildirisi salık verilir.

⁸¹ E. Abduldayev – C. Mukambayev, *age.*, s. 149.

⁸² Zeynep Korkmaz, *age.*, s. 245.

yaşamaktadır. Güneybatı İçkilik ağzlarına yakın kullanımlar da bundan kaynaklanmaktadır. Hâl eklerindeki farklılıklar yalın, ilgi, belirtme, yönelme, bulunma ve ayrılma hâlinin farklı kullanıldığı birkaç örnekte görülmüştür.

Kırgız Türkçesinin “İçkilik” olarak da bilinen güneybatı grubu ağzları, hâl eklerinin kullanımını bakımından Kırgız Türkçesi standart yazı dilinden oldukça farklılık göstermiştir. Farklı kullanım daha çok sırasıyla Pamir, Çoñ Alay ve Cergetal ağzlarından tespit edilmiştir. Bu ağzlardan Pamir ayrı Çoñ Alay ve Cergetal ise ayrı bir İçkilik ağız grubunu temsil eder. Bu ağzlardaki farklılıklar yoğun olarak belirtme, yönelme, bulunma ve ayrılma hâlinin kullanımında görülmüştür. Bu grup ağzların en ayırt edici özelliği 3. şahıs iyelik ekleri ile hâl ekleri arasında zamir n’sinin kullanılmamasıdır. Bunda Karluk grubu Türk lehçelerinin (özellikle Özbek Türkçesinin) etkisi vardır.

Kısaltmalar

Alimov – İçkilik : Rysbek Alimov, Kırgızcanın İçkilik Ağzlar Grubu Üzerine, TÜBAR, Sayı 30, Güz 2011, s. 23-40.

Bakeev – Nookat: K. Bakeev – Nookat Ağzı

Bakinova – Oktyabr’ : G. Bakinova, Oktyabr’ Ağzı

KDO: E. Abduldayev – C. Mukambayev, Kırgız Dialektologiyasının Oçerki, Kırgız Mamleketik Okuu-Pedagogika Basması, Frunze 1959.

KTG: Hülya Kasapoğlu Çengel, Kırgız Türkçesi Grameri -Ses ve şekil Bilgisi-, Akçağ Yay. Ankara 2005.

Pekacar – Pamir: Çetin Pekacar, Pamir (Afganistan) Kırgız Türkleri Ağzı, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Anabilim Dalı Doktora Tezi, (Danışman: Prof. Dr. Ahmet B. Ercilasun), Ankara 1995.

Şavk – Pamir: Ülkü Çelik Şavk, “Alt Ağzlar Grubu Olarak Pamir Kırgızcası”, TDD / JofEL, 2012 Kış / Winter, s. 57 – 66.

Turyadcanova – Tölöykön: M. Turyadcanova – Tölöykön Ağzı. Alay vadisinde konuşulur.

Yunusaliyev – At Başı, Semerkant, Suzak, Leylek, Fergana, Nemengan, Taşkent: B. M. Yunusaliyev, Kırgız Dialektologiyası, Mektep Basması, Frunze 1971.

age.: adı geçen eser

agm.: adı geçen makale

agt.: adı geçen tez

bk.: bakınız

Yay.: Yayınları

Kaynaklar

- Abduldayev, E. ve Mukambayev, C. (1959). *Kırgız dialektologiyasının oçerki*. Frunze: Kırgız Mamleketik Okuu-Pedagogika Basması.
- Akmatova, A. (2008). Modern dönem Kırgız urukları ve Kırgız diyalekt coğrafyası. *Turkish Studies, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 3/3 Spring, s. 8-36.
- Alimov, R. (2011). Kırgızcanın içkilik ağızlar grubu üzerine. *TÜBAR*. 30, 23-40.
- Baskakov, N. A. (1960). Kırgizskiy yazık. *Tyurkskie Yazıki*. Moskva: İzdatel'stvo Vostoçnoy Literaturı, 210-212.
- Başdaş, C. (2014) Türkçede üçüncü şahıs iyelik eki ve zamir n'si. *The Journal of Academic Social Science Studies, International Journal of Social Science*, Number: 30, Winter I 2014, p. 147-161.
- Biyaliyev, A. (2000). *Kırgız dialektologiyası*. Bişkek.
- Buran, A. (1996). *Anadolu ağızlarında isim çekim (hâl) ekleri*. Ankara: TDK Yayınları.
- Buran, A. (2008). Oş ilinin Özgön ilçesinde (Kırgızistan) yaşayan Türkler ve ağızları. *Makaleler*. (Yay. haz. Ercan Alkaya, S. Kaan Yalçın ve Murat Şengül). *Turkish Studies*. Ankara, 275-282.
- Çelik Şavk, Ü. (2012). Alt ağızlar grubu olarak Pamir Kırgızcası. *TDD / JofEL*, 2012 Kış / Winter, 57 – 66.
- Karahan, L. (2011). Yükleme (accusative) ve ilgi (genitive) hâli ekleri üzerine bazı düşünceler. *Türk Dili Üzerine İncelemeler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 211- 218.
- Kasapoğlu Çengel, H. (2005). *Kırgız Türkçesi grameri -ses ve şekil bilgisi-*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kılıç, F. (1997). *Aral – Hazar grubu Kıpçak Türk lehçelerinin karşılaştırmalı ses bilgisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Korkmaz, Z. (2010). *Gramer terimleri sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Oruzbayeva, B. O. (1997). Kırgizskiy yazık. *Yazıki Mira, Tyurkskie Yazıki*. Bişkek, 286-298.
- Özdemir, H. (2015). Eski Türkçede ilgi ve belirtme durum ekleri üzerine. *Dil Araştırmaları*, 16, 121-132.
- Pekacar, Ç. (1995). *Pamir (Afganistan) Kırgız Türkleri ağızı*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Anabilim Dalı Doktora Tezi, Ankara.
- Yudahin, K. K. (1965). *Kırgızsko-Russkiy slovar*. Moskva: İzdatel'stvo Sovetskaya Ensiklopediya.
- Yunusaliyev, B. M. (1971). *Kırgız dialektologiyası*. Frunze: Mektep Basması.

“GERİ” SÖZCÜĞÜNÜN ETİMOLOJİSİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME**Süleyman Kaan YALÇIN*****Öz**

Türkçe Sözlük'te “1. Arka, bir şeyin sonra gelen bölümü, art, alt taraf, ileri karşıtı; 2. Son, sonuç; 3. Bir şeyin sona kalan bölümü; 4. Geçmiş, mazı; 5. Hayvanda boşaltım organının dışı; 6. Eksik gösteren saat; 7. Aptal, anlayışsız; 8. Benzerlerine ayak uydurup ilerleyememiş, gelişmemiş; 9. Zarf olarak geriye doğru; 10. Ünlem olarak “Geri dön, geri git!” (TS, 2011, s. 934) anlamlarındaki bir söz olarak kullanılan “geri” sözcüğü, Türk dilinin en eski tarihî dönemlerinden itibaren “kirü, kerü, kèrü, kiri, gerü, geri, gèri, girü, kirü vb. gibi” şekillerde kullanılan yaygın bir sözcüktür.

“Geri” sözcüğü Jean Deny tarafından üzerine yön gösterme hâli eki almış taş+garu (dışarı), il+gerü (ileri) vb. gibi sözcüklerle ilişkilendirilerek ge+ri (arka, geri) şeklinde açıklanmıştır. N. K. Dimitriyev ise “geri” sözcüğünün arka, son anlamına gelen “ked” sözcüğünün üzerine +ge yönelme hâl eki ve +rü yön gösterme ekinin getirilerek oluştuğunu savunur ked+ge+rü > geri (geri, arka, son). K. Grönbech, geri sözcüğünü kir- (eve girmek) fiilinin zarf-fiil şekliyle kir-ü (batıda) açıklar. Clauson, sözcüğün *ke (arka, arkaya doğru, geri) sözcüğüne -rü yön gösterme eki getirilerek oluştuğunu belirtir. Duran, sözcükle ilgili olarak bir “ki” köküne gidilebileceğini; fakat bu kökün hem isim hem de fiil kökü olabileceğini belirterek “ki-r-ü” ve “ki-rü” şekillerini verir. Tekin ise sözcüğü *kē (arka, geri) sözcüğünün yönelme durum eki -rü almış biçimi olarak tahlil etmiştir.

Bu çalışmada *kē (geri) ve kir- (girmek) köklerine dayandırılan “geri” sözcüğü, kendisiyle semantik ve fonetik bakımdan ilgili olduğu düşünülen “kendi” ve “beri” sözcükleriyle ilişkilendirilerek, sözcüğün asıl kökünün k ~ b denkliği kapsamında eş değer görülen bi ~ ke (ben) şahıs zamirlerine veya bu/be ~ke/ku (bu) işaret zamirlerine dayanıyor olduğu ispat edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Geri, beri, kendi, etimoloji, zamir.

AN EVALUATION ON THE ORIGIN OF THE WORD “GERİ”**Abstract**

The word “geri”, which has the following meanings according to Turkish Dictionary: 1. Back, part of a thing that comes after it, behind, opposite of forward; 2. End, result; 3. The last part of a thing; 4. Past; exterior of excretory organ of an animal; 6. Slow clock; 7. Stupid, dull; 8. undeveloped; 9. backward (adverb); 10. interjection (TD, 2011, s. 934), has had widespread use through the historical dialects of Turkish with the variants of “kirü, kerü, kèrü, kiri, gerü, geri, gèri, girü, kirü etc.”.

By Jean Deny, the root of the word “geri” is explained as ge+ri (back, behind) associated with the words taş+garu (outside), il+gerü (forward) which has dative suffix -gArU. N.K. Dimitrev asserts that the word “geri” derived from the word “ked” having dative suffix +ge and directive +rü:

* Yrd. Doç. Dr.; Fırat Üniversitesi İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, skyalcin23@hotmail.com.

ked+ge+rü > geri (back, behind). K. Grönbech explains it with the verb “kir- (as to get in the house)” having the gerindium -ü: kir- + ü > kirü (west). Clauson thinks that “geri” is derived from *ke (back, backward) with the directive suffix +rü. Duran, underlining the possibility of the word to have both noun and verb root, suggests that the word “geri” can be originated from *ki: ki-r-ü and ki-rü. Tekin gives the root *kē (back, behind) and the dative suffix +rü as the component of the word.

In this study, we will try to find an answer to the root of the word “geri” by taking into consideration the words “kendi” (self) and “beri” (onward) which is thought to be semantically related to “geri”.

Keywords: Geri, beri, kendi, etymology, pronoun.

Giriş

Bir dil içerisinde köken bilimi açısından tam olarak mutabık kalınmamış birçok sözcük bulunmaktadır. Bu sözcüklerden biri de Türkçe “geri” sözcüğüdür. Geri sözcüğünün kökeni olarak Türkçe olduğu konusunda herhangi bir tereddüt bulunmamakla birlikte sözcüğün dayandığı kök ve bu kökün sahip olduğu anlamla ilgili çelişkiler bulunmaktadır.

Türk dilinin tarihî dönemlerinden itibaren “kirü, kerü, kërü, kiri, gerü, geri, gëri, girü, kirü vb. gibi” şekillerde kullanılan “geri” sözcüğü *Türkçe Sözlük*'te “1. Arka, bir şeyin sonra gelen bölümü, art, alt taraf, ileri karşıtı; 2. Son, sonuç; 3. Bir şeyin sona kalan bölümü; 4. Geçmiş, mazi; 5. Hayvanda boşaltım organının dışı; 6. Eksik gösteren saat; 7. Aptal, anlayışsız; 8. Benzerlerine ayak uydurup ilerleyememiş, gelişememiş; 9. Zarf olarak geriye doğru; 10. Ünlem olarak “Geri dön, geri git!” (TS, 2011, s. 934) anlamlarıyla karşılanmaktadır.

“Geri” sözcüğüyle ilgili olarak birbirinden farklı etimolojik tahlillerin yapıldığı görülür. K. Grönbech (2000, s. 36), geri sözcüğünü kir- (eve girmek) fiilinin zarf-fiil şekliyle kir-ü (batıda) açıklar. Ergin (1997, s. 372) de Grönbech gibi sözcüğün “girmek” fiilinin zarf-fiil şeklinden isim olduğunu ve edat olarak kullanıldığını söyler. Duran (1956, s. 83), sözcükle ilgili olarak bir “ki” köküne gidilebileceğini; fakat bu kökün hem isim hem de fiil kökü olabileceğini belirterek “ki-r-ü” ve “ki-rü” şekillerini verir. Clauson (1972, s. 736), sözcüğün *ke (arka, arkaya doğru, geri) sözcüğüne -rü yön gösterme eki getirilerek oluştuğunu belirtir. Tekin (2003, s. 140) sözcüğü *kē (arka, geri) sözcüğünün yönelme durum eki -rü almış biçimi olarak tahlil etmiştir. Jean Denny, “geri” sözcüğünü üzerine yön gösterme hâli eki almış taş+garu (dışarı), il+gerü (ileri) vb. gibi sözcüklerle ilişkilendirerek sözcüğün ge+ri (arka, geri) şeklinde oluştuğunu açıklamıştır. N. K. Dimitriyev “geri” sözcüğünün arka, son anlamına gelen “ked” sözcüğünün üzerine +ge yönelme hâl eki ve +rü yön gösterme ekinin getirilerek oluştuğunu savunur ked+ge+rü > geri (geri, arka, son). Sevortyan ise Dimitriyev'in bu görüşünü eleştirir ve

“geri” sözcüğünün anlamsal olarak ked (arka) sözcüğünden gelişmiş olması durumunun kabul edilebilecek bir görüş gibi dursa da ked+ge+rü yapısındaki ked sözcüğünde bulunan “d” sesinin nasıl yok olduğuna dair hiçbir ara fonetik değerin olmaması yüzünden; yani kedri yapısının geri olurken ara dönemde “keyri” şeklinin ve hatta ilk şekil olan kedri şeklinin bile hiçbir tarihî dönemde ve materyalde bulunmayışından ötürü bu fikrin kabul edilemez olduğunu ve bu yönüyle geri sözcüğünün ked sözcüğüne bağlanamayacağını belirtir (Sevortyan, 1978, s. 27).

Yukarıda “geri” sözcüğüyle ilgili olarak yapılan etimolojik değerlendirmelerde temel iki kök “*kē (geri) ve kir- (girmek)” üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu görüşlerden *kē (geri) köküne dayandırılan ve isim kökenli olan etimoloji araştırmacılar tarafından daha çok kabul görmektedir.

Bu çalışmada yukarıdaki *kē (geri) ve kir- (girmek) köklerine dayandırılan “geri” sözcüğü “kendi” ve “beri” sözcükleriyle ilişkilendirilerek sözcüğün daha farklı bir etimolojik değerlendirilmesi yapılacak ve “geri” sözcüğüyle semantik ve fonetik ortaklığı bulunan “kendi” ve “beri” sözcüklerinin etimolojisi içerisinde yer alan ve k ~ b denkliği kapsamında eş değer görülen ben/be/bi ~ ke şahıs zamirleri ile bu/be ~ ke/ku işaret zamirlerinin “geri” sözcüğünün asıl kökü olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İlk olarak (kēri >) geri sözcüğünün kökündeki “kē” ile ilişkili gördüğümüz “kendi” sözcüğünün etimolojisine bakılacak olursa; Sevortyan etimolojik sözlüğünde kendi sözcüğünü Yakut Türkçesindeki kien-e (ona ait) zamirine dayandırıyor ve bu ibareyi yine Yakut Türkçesindeki mien-e (benim, bana ait) zamiriyle de ilişkilendiriyor. Räsänen ve Malov kendi sözcüğünü Yakut Türkçesindeki kini (erkekler için o) zamirine bağlarken, Ramstedt ise Eski Türkçedeki kendü sözcüğünü Moğolcadaki gendün/gendü (hayvanlarda erkek cins) ve Tunguzcadaki ŋen/ninaka/ŋene/gina (erkek köpek) anlamına gelen sözcüklerle ilişkilendiriyor. Yine Sevortyan bunlara ek olarak Even ağzındaki nen (erkek köpek); Buryat ağzındaki gende (tosun) ve Kalmuk Türkçesindeki genden (adlandırmada erkek cins hayvan) sözcüklerini de “kendi” sözcüğüyle ilişkilendirerek veriyor. Ayrıca Sevortyan semantik olarak erkek hayvan anlamındaki kendi sözcüğünün Mançu-Tunguz dilindeki beye (adam, erkek, erkek hayvan, vücut, beden, kendi, kendisi); Moğolcadaki beyen (vücut, beden, kişilik, benlik) ve Yakut Türkçesindeki beye (kendi dönüşlülük zamiri) sözcüklerine götürülebileceğine de işaret ediyor (Sevortyan, 1978, s. 38-39). Bu sözcükler sadece semantik olarak değil; k ~ b/p/m denkliği göz önüne alınacak olursa fonetik bakımdan da birbiri ile ilişkilidir. Öyleki, k ~ b/p/m denkliği

incelenecek olursa bu denkliğin bazı dilciler tarafından Türkçenin çeşitli lehçeleri arasında bulunan mevcut bir ses denklığı olarak kabul edildiği görülecektir.¹ Räsänen, Aşmarin, Aşnin, Malov, Benzing ve Levitskaya gibi dilciler Genel Türkçedeki “bu” işaret zamirinin Çuvaş Türkçesindeki “ku” (bu) ile aynı olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca bu konuda Levitskaya ve Sergejev de Genel Türkçedeki “bu” işaret zamirini Çuvaş Türkçesindeki ku ile denk olduğunu kabul etmekle beraber daha farklı denklik örnekleri de sıralamaktadırlar Çuv. püse ~ küse (köse); Çuv. pünçek ~ künçek (kenar); Çuv. p âç âk ~ Trkm. kiçi (küçük); Çuv. pivan (at sineği) ~ köyün (Levitskaya, 1976, s. 32-33; Yılmaz, 2002, s. 34-35).

Bir dönüşlülük zamiri olan “kendi” sözcüğündeki *ke kökünün k ~ b/m ses denklığıne dayalı olarak kişinin benliğine, kişiliğine, kendisine işaret eden “ben” ya da yine kendi benliğine işaret edilen “bu” zamirine dayandırılıyor oluşu mantıklı bir şeydir. Hatta bu bağlamda çeşitli Türk lehçelerindeki T.T., Kır. Tat. kendi, Krç. Blk. kesi, Çuv. hÿy, Alt. boy(ı), Hks. pos, poz; Tuv. bot, Yak. beye (Sevortyan, 1978, s. 39; ÇTYD-1, s. 64-253; ÇTYD-3, s. 388-569; ÇTYD-4, s. 63-147-223; Yılmaz, 2002, s. 33) gibi dönüşlülük zamirlerinin k ~ b/p/m ses denklığıne ve ke ~ be köklerine dayalı olan eş değerler olduğu da söylenilebilir.

(kēri >) geri sözcüğünün kökündeki “*kē” ile ilişkili gördüğümüz ikinci sözcük ise “geri” sözcüğüyle ses, anlam ve yapı bakımından ortaklık arz eden “bēri (beri)” (TDBUÜ, s. 180) sözcüğünün kökündeki “bē” unsurudur. Genel Türkçede buraya, bu tarafa anlamlarında kullanılan “beri” sözcüğü Tuv. “bu”; Alt. ve Küer. “ön kısım”; Yak., Kırç., Alt., Gag., T.T. “yakın”; T.T. “bu uzaklıkta, -den bu yana”; Sarı Uyg. “sonra” gibi çeşitli anlamlara gelmektedir (Sevortyan, 1978, s. 125; TS, s. 311; Tenişev, 1976, s. 196). Bang, “beri” sözcüğünü be/bi kişi zamirine veya “beri” sözcüğünün yapısında bulundurduğu gizli bir işaret ifadesinden ötürü “bu” işaret zamirine bağlayarak üzerine +ri yön gösterme eki geldiğini iddia etmiştir. Bu görüş Räsänen, Ramstedt gibi dilciler tarafından da kabul görmüştür. Oruzbayeva, beri sözcüğünün işaret zamiri (-pu/-bu) ile eski yön gösterme eki +rı’nın kalıplaşmasından (bu+rı > beri) oluştuğunu savunur. A.N. Kononov, beri’nin be “yakın taraf” ve +ri yön gösterme ekinin birleşmesiyle (be+ri) oluştuğunu belirtir. Kotwicz, beri’nin kişi zamiri ben ve yön gösterme eki +ru’dan (ben+ru) oluştuğu kanaatindedir (Alkaya, 2007, s. 201). Brockelmann ise sözcüğü “be” işaret zamirine bağlar. Sevortyan da “be” işaret zamiriyle kurulan bu ilişkinin tıpkı Kıpçak

¹ Ayrıca k ~ b/p/m denklığı içerisinde görülen k ~ m ses denklığının Sümerce Türkçe dil ilişkilerinin temel ortaklıklarından birini oluşturduğu da bilinmektedir Sümerce “mu” ~ Türkçe “kü” (ün, şan); Sümerce “maş” ~ Türkçe “kaş” (herhangi bir şeyin kıyası). Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Nedim Tuna, Sümer ve Türk Dillerinin Tarihi İlgisi İle Türk Dili’nin Yaşı Meselesi, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.

lehçelerindeki ma ~ ma-na~mı-na (işte bu) yapısıyla da ilgili olduğuna işaret eder. J. Deny ise “beri” sözcüğünün ben kişi zamiri üzerine +ge (yönelme eki) ve +rı (yön gösterme eki) olarak oluştuğunu savunur (Sevortyan, 1978, s. 125). Zaten Türkçede kişi veya işaret zamirlerinin üzerine yön gösterme ekinin getirilmesiyle kurulu buna benzer birçok sözcük de “E.T. aḡaru/ıḡaru (oraya); Tuv. ıḡar (oraya); Kum. aḡar/ogar (ona), Kar. anar (ona), Hak. mındar (buraya) mevcuttur (Alimov, 2011, s. 93-95; Sultanzade, 2014, s. 96).

Anlam ilgisi bakımından be/bi kişi veya bu işaret zamiriyle ilişkilendirilen “beri” sözcüğüyle “geri” sözcüğünün birebir örtüştüğü durumlar mevcuttur. Örneğin Kumuk aḡızlarında “geri” sözcüğü tam olarak “buraya” anlamına gelmektedir (Sevortyan, 1978, s. 27). Çuvaş Türkçesindeki kay (geri, arka) sözcüğüyle bağlantılı olan Çuv. kayarah (biraz geri, önce) (Bayram, 2007, s. 92-101) sözcüğünün “önce” anlamının beri sözcüğünün ön kısım, ön taraf anlamıyla örtüşmesi. Türkiye Türkçesinin çeşitli aḡızlarında kullanılan “beri etmek, beri eylemek, berilemek” (geri çevirmek, bu tarafa döndürmek, yakına getirmek); “beri almak” (geri çevirmek) (DS. II, s. 634-635) sözcüklerindeki beri sözcüğünün geri anlamını yüklenmiş olması. Sarı Uygur Türkçesindeki beri sözcüğünün tıpkı geri sözcüğündeki gibi “sonra” anlamında kullanılıyor olması (Sevortyan, 1978, s. 125). Aynı zamanda beri sözcüğünün etimolojisi içerisinde var olan “bu” işaret zamirinin Türkçenin birçok lehçesindeki ve bazı Altay dillerindeki ku/kü işaret zamiriyle örtüşüyor olması “Çuv. ku, V. Bulg. kü, Sal. ku, S. Uyg. go(l) (o)²; Moḡ. kü; Ko. kı (bu)” (Choi, 2010, s. 281; Tenişev, 1976, s. 78; ADES, s. 709) geri sözcüğünün de tıpkı beri sözcüğü gibi bir zamir köküyle bağlantılı olabileceği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca anlam olarak örtüşen bu sözcükler “-dAn itibaren, -dAn sonra” anlamına gelen edat şekliyle de ortak kullanım alanına sahiptir. “-sän kimsin dediktän *kāri*, baḡa oduncu ali ā dārlar demiş (Isparta aḡzı)”; küçüklükten *beri* bende b1 heves vardı (Tunceli aḡzı) (Buran, 1996, s. 230). Yukarıdaki anlam ve ses denklikleri dikkate alındığında zamir kökenli sayılabilecek her iki sözcüğün de (geri ve beri) aslında sadece var olan tek bir kökün fonetik olarak farklılaşmış ve bu şekilde yaşayan iki versiyonu (tıpkı ben/men sözcüklerinde olduğu gibi) gibi düşünülmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

² Tenişev’in Sarı Uygur Türkçesi Grameri’nde belirtmiş olduğu go(l) (o) işaret zamiri, o olarak anlamlandırılrsa da yakındaki bu ile en uzaktaki o arasında bir mesafeyi anlatan ve görünürdeki nesnelere anlatması itibarıyla “bu”ya daha yakın olan bir işaret zamiridir. Ayrıca Sarı Uygur Türkçesindeki bu işaret zamirini Malov, Çuv. ku işaret zamiriyle benzer görür ve bu işaret zamirinin “uzak bu”yu anlatan bir görev üstlendiğini belirtir (Levitskaya, 1976, s. 33).

Sonuç olarak *kē (arka, geri) veya kir- (girmek) köklerine dayandırılan “geri” sözcüğünün bu köklerden beri ve kendi sözcüklerindeki k ~ b denklığı kapsamında eş değer sayılacak olan “ke ~ be/bi” (ben) veya “ku ~ bu” (bu) zamirlerine dayalı bir zamir temelli kökten oluştuğunu düşünmek daha doğru olacaktır.

Kısaltmalar

1. Eser Kısaltmaları

ADES.	: An Etymological Dictionary of Altaic Languages
ÇTYD-1	: Çağdaş Türk Yazı Dilleri 1 (Güneybatı/Oğuz Grubu)
ÇTYD-3	: Çağdaş Türk Yazı Dilleri 3 (Kuzeybatı/Kıpçak Grubu)
ÇTYD-4	: Çağdaş Türk Yazı Dilleri 4 (Kuzeydoğu Grubu)
DS.	: Derleme Sözlüğü
TDBUÜ.	: Türk Dillerinde Birincil Uzun Ünlüler
TS.	: Türkçe Sözlük

2. Dil ve Lehçe Kısaltmaları

Alt.	: Altay Türkçesi
Çuv.	: Çuvaş Türkçesi
ET.	: Eski Türkçe
Gag.	: Gagauz Türkçesi
Hks.	: Hakas Türkçesi
Kır. Tat.	: Kırım Tatar Türkçesi
Ko.	: Korece
Krç-Blk.	: Karaçay-Balkar Türkçesi
Kür.	: Küerik ağzı / Çulım Tatar ağzı
Moğ.	: Moğolca
Sal.	: Salar Türkçesi
Trkm.	: Türkmen Türkçesi
TT.	: Türkiye Türkçesi
Tuv.	: Tuva Türkçesi
V. Bulg.	: Volga Bulgar Türkçesi
Yak.	: Yakut Türkçesi

Kullanılan Çevriyazı Sistemi ve İşaretler

1. Çevriyazı Sistemi

Ünlüler

ā	: Uzun a
ä	: Açık e sesi
ē	: Uzun e
ī	: Kısa ı
â	: Kısa i

Ünsüzler

ŋ	: Geniz n’si
---	--------------

2. İşaretler

*	: Muhtemelen en eski şekli gösterir
<	: Bu şekle gider
>	: Bu şekilden gelir
~	: Benzerlik, denklik işareti (alternasyon)

Kaynaklar

- Alimov, R. (2011). Eski Türkçe +GARU ve Kırgızcadaki kalıntısı. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 8(4), 92-107.
- Alkaya, E. (2007). *Kuzey grubu Türk lehçelerinde edatlar*. Elazığ: Manas Yayıncılık.
- Bayram, B. (2007). *Çuvaş Türkçesi-Türkiye Türkçesi sözlük*. Konya: Tablet Yayınları.
- Buran, A. (1996). *Anadolu ağızlarında isim çekim (hâl) ekleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Buran, A. ve Alkaya, E. (2014). *Çağdaş Türk yazı dilleri 3 (kuzeybatı/Kıpçak grubu)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Buran, A., Alkaya, E. ve Özeren, M. (2014). *Çağdaş Türk yazı dilleri 4 (Kuzeydoğu grubu)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Buran, A., Alkaya, E. ve Yalçın, S. K. (2014). *Çağdaş Türk yazı dilleri 1 (Güneybatı/Oğuz grubu)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ceylan, E. (2002). *Çuvaşça çok zamanlı morfoloji*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Choi, H. W. (2010). *Türkçe, Korece, Moğolca ve Mançu Tunguzcanın karşılaştırmalı ses ve biçim bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Clauson, S. G. (1972). *An etymological dictionary of pre thirteenth-century Turkish*. London: Oxford University Press.
- Derleme sözlüğü II (B)*. (1993). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Duran, S. (1988). Türkçede cihet ve mekân gösteren ek ve sözlükler. *TDAY-B*, 1956, 1-110.
- Ergin, M. (1997). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Grönbech, K. (2000). *Türkçenin yapısı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Levitskaya, L. S. (1976). *İstoriçeskaya morfologiya Çuvaşskogo yazıkı*. Moskva: İzdatelstvo Nauka.
- Sevortyan, E. V. (1978). *Etimologičeskiy slovar Tyurskix yazıkov, obşetyurkskiye i mejtyurskie osnovı na bukvu "B"*. Moskva: İzdatelstvo Nauka.
- Sevortyan, E. V. (1980). *Etimologičeskiy slovar Tyurskih yazıkov, obşetyurkskiye i mejtyurskiye osnovı na bukvu "V, G, D"*. Moskva: İzdatelstvo Nauka.
- Sevortyan, E. V. (1997). *Etimologičeskiy slovar Tyurskih yazıkov, obşetyurkskiye i mejtyurskiye osnovı na bukvu "K, K"*. Moskva: Yazıkı Russkoy Kulturu.
- Starostin, S. A., Dybo, A. V. ve Mudrak, O. A. (2003). *An etymological dictionary of Altaic languages*. Leiden.
- Sultanzade, V. (2014). Zamir n'sinin kaynağı hakkında. *Dil Araştırmaları*, 15, 95-104.
- Tekin, T. (1995). *Türk dillerinde birincil uzun ünlüler*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Tekin, T. (2003). *Orhun Türkçesi grameri*. (Yay. Mehmet Ölmez). İstanbul: Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 9.
- Tenişev, E. R. (1976). *Stroy sarıg-yugurskogo yazıkı*. Moskva: İzdatel'stvo nauka.
- Tuna, O. N. (1997). *Sümer ve Türk dillerinin tarihi ilgisi ile Türk dili'nin yaşı meselesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkçe sözlük*, (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

FİLOLOJİ VE BOTANİK ALANLARININ KAVŞAĞINDA YEREL FİTONİMLER (BİTKİADLARI) MESELESİ

İbrahim ŞAHİN*

Öz

Yerel (halk ağzındaki) fitonimler (bitkiadları), bir ad kategorisi olarak Türk dilinin önemli zenginliklerindedir. Söz konusu zenginlik, Türkiye dilciliğinde gerek bu ad kategorisinin kuramsal çerçevesinin bulunmayışı ve gerekse Türk dilciliğinin daha ziyade metin merkezli bakış açısı dolayısıyla derlenmemiş, incelenmemiş ve sözlükleri hazırlanarak halkın hizmetine sunulmamıştır. Sahipsiz kalan bu ad kategorisi, zaman zaman botanik, eczacılık, ormanbilim, ziraat gibi çeşitli fen bilim alanlarının kendi bakış açılarıyla yaptıkları çeşitli çalışmalar (özellikle terim çalışmaları) çerçevesinde gündeme gelmişse de yapılan araştırmaların halkın ve bilim dünyasının ihtiyaçlarına cevap vermekten uzak olduğu görülmektedir. Adbilimin bitkiadbilim (fitonimi) kolu çerçevesinde ele alınması gereken yerel bitkiadları, öncelikle sistemli şekilde derlenmeli, daha sonra yapı, anlam ve ad verme geleneği çerçevesinde araştırılarak halkın ihtiyacına cevap verebilecek sözlüklere dönüştürülmelidir. Bu anlayışla yapılacak çalışmalar, bitkiadlarının ölçünlü hâle gelmesine katkı sağlayabilecek, bitkilerin farklı bölgelerde farklı isimlerle anılmalarından kaynaklanan iletişim sorunlarına çözüm üretebilecektir.

Anahtar Sözcükler: Yerel (halk ağzındaki) bitki adları, adbilim, bitki adbilim, filoloji, botanik, bitki adlarının ölçünlü hâle getirilmesi.

DOMESTIC PLANT NAMES ISSUE AT THE INTERSECTION OF PHILOLOGY AND BOTANICAL FIELDS

Abstract

Domestic (in colloquial language) plant names is one of the important richness of Turkish language as a name category. The mentioned richness is not compiled, researched and presented to the public by preparing its dictionary because both there isn't any theoretical framework for this name category in Turkish linguistics and Turkish linguistics rather has text-based point of view. Although this unclaimed name category came to the fore from time to time in various studies (especially term studies) performed by various science fields such as botanical, pharmaceuticals, forestry and agriculture, it is seen that these researches are far from meeting the needs of the public and the scientific world. Domestic plant names that need to be dealt with under plant names branch of onomasiology first has to be researched within the frame of structure, meaning and naming tradition by compiling systematically then has to be converted to the dictionaries that can respond to the needs of the people. The studies to be conducted with this understanding will be able to contribute to the standardization of plant names and solve communication problems arising from being called with different names.

Keywords: Domestic plant names, onomasiology, philology, botanical fields, standardization of plant names.

* Yrd. Doç. Dr.; Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili ve Lehçeleri, miharbisahin@hotmail.com.

Giriş

Avrasya Terim Dergisi, 2014 yılında, bitki bilimciler arasında yaşanan bilimsel bir tartışmaya ev sahipliği yaptı. Tartışmanın botanikçi, orman bilimci gibi bilim uzmanları arasında yapılmış ve maalesef kısa sürmüş olması dolayısıyla Türk dili uzmanlarının dikkatini çekememiştir. Tartışma konusunun bitkilere verilen isimler, daha doğrusu bitkilerin ne şekilde adlandırılması gerektiği sorunu olduğu dikkate alındığında, tartışmanın Türk dili uzmanlarının dikkatini çekmemesi, üzerinde özellikle durulması gereken bir konudur. Zira halk ağzındaki on binlerce fitonim (bitkiadı)¹ de diğer sözcükler gibi Türkçeye vücut bulmuş dil hazinesidir. Köylerimizin ıssızlaştığı, bitkileri gerek isimleri ve gerekse kullanım amaçlarıyla iyi bilen ileri yaştaki köylü nüfusun her geçen gün aramızdan ayrıldığı bir dönemde, yukarıdaki tartışmanın dilcilerimiz arasında hiçbir yankı bulmamış olması, ancak Türkiye'deki dilcilerimizin dilcilik alanına çizdikleri teorik çerçeveye izah edilebilir. Türk dilciliğini, Türk dilinin tarihî dönemlerine ait metinleri okumak, bu metinlerdeki okuma ve anlama sorunlarını çözmek ve bu metinlerden hareketle gramer çalışmaları yapmak biçiminde özetlenebilecek bu çerçevenin Türk dili uzmanlarını, yaşayan Türkçenin sorunlarıyla yeterince ilgilenmekten alıkoyduğunu söylemek haksız bir değerlendirme olmasa gerektir.

Bugün, Türk insanının iletişimde en çok sorun yaşadığı alanlardan birinin fitonimler olduğunu söylemek kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Aynı bitkinin yöreden yöreye sahip olduğu farklı isimler, tarihî metinlerde kullanılan eski isimler, botanik, eczacılık, ziraat vb. alanlarda bilim insanları tarafından kullanılan Latince kökenli ya da bilim insanlarınca bitkilerin tanımlanması çalışmaları sırasında verilen adlar ile şehirli insanımızın bitkiler konusundaki bilgisizliği bir araya geldiğinde, halkımızın bitki adlarını kullanarak bitkiler konusunda iletişim kurabilmeleri neredeyse imkânsız hâle gelmiştir. Bu sorunlara yurt dışından getirilen başta süs bitkileri olmak üzere diğer bitkilerin adlandırılmasıyla ilgili sorunlar da eklendiğinde konunun son derece güncel ve önemli bir sorun olduğu görülecektir. Bu alanda, Türk lehçeleri arasında yaşanan sorunları gündeme getirmek ise, şimdilik abes bile görülebilir. Ancak ve ancak ad bilim (onomastik) ve onun alt kolu olan bitkiadbilim (fitonimi) araştırmalarıyla çözülebilecek bu sorunlar yumağı, şimdilik araştırmacılarını bekleyen bakir bir alandır. Zaman zaman botanik, orman bilim, eczacılık, ziraat gibi fen bilim alanlarının terim sorunu çerçevesinde, söz konusu bilim dalları uzmanlarının gündemine gelen yerel bitkiadları, maalesef bu çerçevede yapılan

¹ Makalede kullanılan bu ve buna benzer terimlerin uluslararası biçimleri, onların Türkçe karşılıkları ve terimlerin yazımı konusunda, *İbrahim Şahin, Adbilim (Çerçeve, Terim, Yöntem ve Sınıflandırmalarıyla)*, Pegem Akademi, 2015 yayını esas alınmıştır.

çalışmalarda da layık olduğu değeri bulmamış, Türk halkının bu alanda yaşadığı sıkıntılara çare olamamıştır. Burada ele alacağımız söz konusu tartışma, kalabalık bir grup tarafından yukarıdaki amaca yönelik olarak hazırlanmış olan bir çalışmaya bağlı olarak yaşanmıştır.

Bu makalede, gerek bu tartışma ve gerekse halk ağzında yaşayan binlerce bitkiadı konusunda Türk dilcilerinin yaptıkları, daha doğrusu yapamadıkları ele alınacak olup konunun kuramsal çerçevesi başta olmak üzere çeşitli uygulama sorunları dile getirilerek tartışmaya yeni bir bakış açısının eklenmesi amaçlanmıştır.

1. Tartışma ve konusu

Tartışmanın kaynağı, Flora Araştırmaları Derneği'nin çabalarıyla ve T.C. Cumhurbaşkanlığı'nın himayesinde yapılan Resimli ve Türkçe Türkiye Florası Projesi çerçevesinde hazırlanan, editörlüğünü Adil Güner'in üstlendiği doksan beş yazarlı *Türkiye Bitki Adları Listesi (Damarlı Bitkiler)* adlı çalışmadır. Kasım 2012'de basılan eser, 1290+XXI sayfadan oluşmaktadır. Eserin, son yıllarda botanikçiler arasında, floranın yeniden yazılması gerektiği yönündeki değerlendirmelere bağlı olarak, 16 - 17 Şubat 2008 tarihlerinde Kayseri'de yapılan bir toplantı sonrasında, Türkiye florasının Türkçe ve resimli olarak yeniden yazılması ve bu işin de Flora Araştırmaları Derneği çatısı altında yapılması yönünde alınan karar çerçevesinde hazırlandığı ifade edilmektedir (Güner, 2012, s. xi). Tartışmaya konu olan eser, 28 cilt olarak planlanan "Resimli Türkiye Florası" adlı çalışmanın ilk cildir (Güner vd., 2014, s. 1).

İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi öğretim üyelerinden Orhan Sevgi ve Ünal Akkemik, *Avrasya Terim Dergisi*'nin 2014 kış sayısında (s. 50 - 67) yayınlanan "*Türkiye Bitkileri Listesi (Damarlı Bitkiler)* Adlı Eserin Bilgi Kaynağı ve Terim Yaklaşımı Üzerine Bir Değerlendirme" adlı makalede, daha çok bitki bilimcileri ilgilendiren bazı teknik konuların yanında, Türk dilcilerini de ilgilendireceğini düşündüğümüz, bitkilere önerilen Türkçe adlar konusunda bazı eleştirilerde bulunarak eserin hazırlanışı sırasında, bitkilerin Türkçe adlarının belirlenmesi noktasında bir yöntem sorunu olduğunu ifade etmişler ve adlandırmaların bilgi kaynağının belirsizliğini dile getirmişlerdir. Örneğin söz konusu kitapta, salep türleri için kullanılan "nazlı salep", "nur salebi", "yetim salebi", "hırçın salep", vb. adlandırmaların halkın verdiği adlar olmadığını, "nazlı, hırçın, yetim" gibi sıfatların bitkiye ait sıfatlar olmayıp bunların bitki ve ad arasındaki anlamsal ilişkiyi belirsizleştirdiğini dile getirmişlerdir. Söz konusu eleştiri makalesinde, yazarlar sonuç olarak, tüm bilim dünyasını ve toplumu ilgilendiren bu

isimlendirme çalışmalarının geniş bir çerçevede tartışılarak ve belirli bir yöntem belirlenerek yürütülmesini önermekte, bu işin aceleye getirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadırlar (Sevgi ve Akkemik, 2014a, s. 50 - 67).

Yukarıdaki eleştiri yazısına, bitki adlandırmalarıyla ilgili kısmın sorumlu yazarı Adil Güner ve diğer yazarlardan yedi kişi Editör'e Mektup mahiyetinde, *Avrasya Terim Dergisi*'nin 2014 yaz sayısında, "Orhan Sevgi ve Ünal Akkemik'in "Türkiye Bitkileri Listesi (Damarlı Bitkiler)" Adlı Eserin Bilgi Kaynağı ve Terim yaklaşımı Üzerine Bir Değerlendirme" Adlı Makalesi Üzerine" isimli yazıyla cevap vermişlerdir. Adil Güner ve arkadaşları bu yazıda, Orhan Sevgi ve Ünal Akkemik'in yaptıkları eleştirilere tek tek cevap vermek yerine sözlüğü hazırlarken nelere dikkat ettiklerini ve eseri hazırlarken kullandıkları yöntemi genel çerçevede anlatmışlardır. Eserde geçen Türkçe adlandırmaların ne şekilde belirlendiğiyle ilgili olarak;

1. "Geniş bir kaynak taraması ile bir Türkçe bitki adları havuzu oluşturmak,
2. Türkçe bitki adının niteliklerini belirlemek,
3. Türkiye bitkileri listesi çerçevesinde, her bir türe, taksona yukarıdaki niteliklere uygun eşsiz, yani başka hiçbir tür için kullanılmayan isim önerilerini belirlemek,
4. Belirlenen isim önerilerini, Türk bilginleri, botanik dünyası ve Türk halkı ile paylaşmak,
5. Gözlenen hataları düzeltmek; hatta bu düzeltmeleri keyfi olarak yapmayıp hataları düzeltmenin bir yordamını oluşturmak,
6. Kendi kendini yenileyebilen, güvenilir bir Türkçe Bitki Adları Sistemi kurmak,
7. Geniş bir tarama ve arazi çalışmasıyla, hem hepimizin güven duyacağı bilimsel Türkçe bitki adlarını hem de bütün yöresel bitki isimlerini kapsayan Türkçe Bitki Adları Sözlüğü'nü yayınlamak."

maddeleri sıralanmış; bitkilere Türkçe karşılık bulma ihtiyacının Türk halkının güvenilir bitki bilgisine ulaşması gereğinden kaynaklandığı vurgulanmıştır (Güner *vd.*, 2014, s. 1 - 4).

Editöre mektup olarak yazılan bu makalenin yayınladığı sayıda, söz konusu derginin editörü ve aynı zamanda yukarıda künyesini verdiğimiz eleştiri makalesinin yazarı Orhan Sevgi ve arkadaşı Ünal Akkemik, bu kez cevap yazısına cevap niteliğinde bir makale kaleme

almışlardır.² Yazarlar, sözlüğün hazırlanışı ve bitkilere Türkçe isim verme yöntemi konusunda kendilerine verilen cevabın ikna edici olmadığını dile getirmişler; eserin hazırlanışı ve bitkilere Türkçe isim atanması yöntemi üzerine bir önceki makalelerinde dile getirdikleri eleştirilerine devam etmişlerdir. Sevgi ve Akkemik, sözlükte geçen Türkçe isimlendirmeler için önceden “Türkçe bilimsel bitki adları yönergesi”nin çıkarılmamış ve tartışmaya açılmamış olmasını büyük bir eksikli olarak değerlendirmiş; bitkilere ait isimlendirmelerin Türkçenin tarihî metinlerinde de geçtiğini, bitkilere verilecek Türkçe isimlerin disiplinler arası bir çalışmayla yapılması gerektiğini, bilimsel ortamlarda tartışılıp üzerinde uzlaşıldıktan sonra bu isimlerin kullanılması gerektiğini, böylesi önemli çalışmaların aceleye getirilmemesini vurgulamışlar (Sevgi ve Akkemik, 2014b, s. 6 - 8) ve yapılan çalışmanın ortaya çıkaracağı kargaşayı mayasıl otunu örnek vererek yazılarını tamamlamışlardır.

Aslında taraflar arasındaki tartışmanın özü, sözlüğün sorumlu yazarı Adil Güner ve arkadaşlarının Orhan Sevgi ve Ünal Akkemik’in yazdıkları ilk eleştiri yazısına verdikleri cevabın yöntemle ilgili kısmında, geçen şu ifadelerde özetlenmektedir:

...Çalışma sırasında şu sıra izlenmiştir: Önce ilgili cinsteki bütün takson isimleri, sonra Türkçe isim havuzundaki -kaynaklarda geçen- bütün Türkçe adlar alfabetik olarak sıralanmıştır. Her tür veya takson için, havuzda en çok atıf alan Türkçe isim, o tür için seçilmiştir; bu tür isimler “halk derlemesi” olarak nitelendirilmiştir. Geri kalan isimsiz türlere, eldeki fazla isimlerden uygun olanlar atanır; bu tür isimler de “halk derlemesinden atama” olarak nitelendirilmiştir. Bu adımın doğruluğu elbette tartışma götürür; ancak çok sayıda türe kısa sürede isim belirlemenin çarelerinden biri olarak görülmüştür. Geri kalan isimsiz türlere de herhangi bir özellikten –mantıklı ya da mantıksız; düzenli ya da düzensiz; belirli ya da belirsiz- ilham alınarak, belirlediğimiz niteliklere uygun isim önerileri oluşturulmuştur. (Güner vd., 2014, s. 3 - 4).

Değınmeden geçemeyeceğim bir diğđer eleştiriniz ise “etnisiteye dayalı adlandırma”. Oradaki çoğu eleştirinize katılmamız güçtür; esasen bizim verdiğimiz isimler Latincenin bir çevirisi değildir ve hiçbir zaman Latincesi “turcicum” diye biz de “türk” nitelemesini kullanmak zorunda hissetmedik. Ayrıca üşenmeden saydığınız rakamlar, bizim Anadolu Türk halkını oluşturan unsurlara ve etnik kümelere yer verdiğimizin, kucakladığımızın bir göstergesi olarak da değerlendirilebilir. Bu

² Bu yazının adı şu şekildedir: “Orhan Sevgi ve Ünal Akkemik’in “Türkiye Bitkileri Listesi (Damarlı Bitkiler)” Adlı Eserin Bilgi Kaynağı ve Terim Yaklaşımı Üzerine Bir Değerlendirme” (Avrasya Terim Dergisi 2(1): 50 - 67, 2014) Adlı Makaleye İlişkin Prof. Dr. Adil Güner’in Editöre Mektuba İlişkin Yazarların Yanıtı.

unsurların ve halkların hiçbirini yerme ya da övme düşüncemiz olmadı; amacımız, sadece bir başka bitkiye özgün bir ad bulma çabasından ibaretti (Güner, *vd.*, 2014, s. 4).

Yukarıya alınan ifadelerden özetle anlaşılması gereken şudur: Sözlüğün yazarları Türkiye florası üzerine yapılan araştırmalar neticesinde farklı bir *tür* ve *takson* olarak tanımlanan her bir bitki tipine Türkçe bir ad bulmak çabası içerisindeyler. Bunu yaparken çeşitli kaynaklarda (elbette botanik ve etnobotanik alanında) geçen bitkiler için kullanılmış Türkçe adlandırmalardan bir havuz oluşturmuşlar; şayet bir bitkinin birden fazla Türkçe adı varsa bu adlardan birini kullanmışlar diğerlerini havuzda tutmuşlardır. Havuzda tutulan bu adlar, halk ağzında adı olmayan, ancak sözlük yazarlarının adlandırmak istedikleri bitkiler için kullanılmıştır.

Tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla, yazarlar “Anadolu Türk halkını oluşturan unsurlara ve etnik kümelere yer verdiklerinin, kucakladıklarının bir göstergesi olarak” bitkilere etnonim içerikli uydurma adlar vermekten de çekinmemişlerdir.

Açıkça görüldüğü gibi, konu dil ve kültür açısından son derece ciddi bir durum arz etmektedir. Türkoloji çerçevesinde kullanılan sıradan bir terim için dilciler titizlenirken (terimlerin anlamı, yapısı, imlâsı, *vs.* konularda), bir başka alanda (bitkilerin adlandırılması meselesinde) gösterilen bu hoyratça tutum elbette kabul edilemez. Halk için yapıldığı söylenen fakat içinde halka ait bitki bilgisinin olmadığı böyle bir uygulamanın halk tarafından da kabul edilmesi mümkün değildir.

2. Fitonim (bitkiadı) ve fitonimi (bitkiadibilim):

Bir dildeki her türlü özel adı, onu kökeni, yapısı, anlamı ve ad verme kültürü çerçevesinde araştıran dilbilim alanına adbilim (onomastik) denir. Özel adın (onim), *toponim* (yeradı), *antroponim* (kişiadı), *zoonim* (hayvanadı), *etnonim* (kökadı), *mitonim* (mitadı), *astronim* (yıldızadı), *vb.* pek çok türü bulunmaktadır. Bunlardan biri olan *fitonim*, her türlü ağaç, çalı, ot, çiçek ve mantar adını ifade etmektedir. Fitonimlerin adbilim çerçevesinde, köken, yapı, anlam ve ad verme geleneği açısından araştırıldığı alana ise *fitonimi* denir. Fitos (‘bitki’) + onim (‘özel ad’) sözcüklerinden geliştirilen *fitonimi* terimi, her ne kadar özel ad niteliğindeki bitki adlandırmaların araştırıldığı bilim sahası anlamına geliyorsa da bu adbilim sahası çerçevesinde apelyatif nitelikli adlandırmalar da araştırılabilmektedir. Kısa bir zaman önce tarafımızdan yayınlanan *Adbilim (Çerçeve, Terim, Yöntem ve Sınıflandırmalarıyla)* isimli kitap (Şahin, 2015)

dışarıda bırakılırsa, bilindiği kadarıyla yukarıdaki tanımı karşılayacak biçimde Türkiye adbiliminde, *fitonim* ve *fitonimi* terimlerine Türkçe karşılık teklif edilmemiştir. Bitkilerle uğraşan botanikçi, ziraatçı, eczacı gibi bilim uzmanlarınca kullanılan “bitki adı” ifadesi ise bizim ihtiyacımızı karşılayabilecek bir terim olmayıp bu terim, söz konusu bilim uzmanlarınca, daha çok otsu bitkileri ifade etmek için kullanılmaktadır. Diğer yandan günlük dilde, halk arasında kullanılan “bitki adı” ifadesi de yine daha çok otsu bitkileri anlatmak için kullanılmaktadır. Bu nedenle yukarıda çizilen tanım çerçevesinde, fitonim terimine Türkçe karşılık bulma ihtiyacı ortaya çıkmış; nitekim yukarıda künyesini verdiğimiz çalışmada, fitonim için *bitkiadı*, fitonimi için *bitkiadibilim* terimleri önerilmiştir. Günlük hayatta kullanılan “bitki adı” ifadesiyle (otsu bitkiler için kullanılan), fitonimi alanında kullanılacak terimin karışması için, fitonim karşılığında kullanılan terimin (yani *bitkiadı*) birleşik yazımına özellikle dikkat edilmiştir. Bu yazım biçiminin terimin kalıplaşmasına katkı sağlayacağı umundayız. Sonuç olarak burada kullanılan *bitkiadı* terimi her türlü ağaç, çalı, ot, çiçek, mantar, yosun gibi varlıkların adlarını karşılayan adbilimcil bir terim olarak kullanılmıştır.

Dilbilimde sözcüklerin her biri göstergedir. Ancak bu göstergeler, son yıllarda sokaklara verilen numaralar gibi anlam derinliğinden uzak adlandırmalar değildir. Bu göstergelerin her biri, esasen bir kimliğin ifadesidir ve pek çoğu kendisinde keşfedilmeyi bekleyen derin bir kültürü gizler. Bitkilere verilen isimler de bu tür sözcüklerdendir. Türk milleti bitkilerin adlandırılması konusunda tarihî bir geçmişe sahip olup Türkçe bitkiadları konusunda oldukça zengindir. Türkçenin en eski tarihî metinlerinden *Divanü Lûgati't-Türk'te*, bitkilere ait 150'den fazla ad bulunmakta (İngeborg, 1994, s. 25 - 100; Oturakçı, 2012, s. 195 - 212), eserde bunların hangi amaçla kullanıldıkları, hangi lehçeye ait oldukları, başka isimleri varsa bunların neler olduğu vb. konularda bilgiler verilmektedir. DLT'nin yazıldığı zamandan bu yana yaklaşık bin yıl geçmesine rağmen bugün ortalama bir Türk insanı, DLT'de geçen *ayrık / ardık, alma / alımla, aluç, anđuz, armut, arpa, artuç, awya, azgan, bamuk, bitrik, bugday / budgay, burçak, buturgak, çagmur / çamgur, çim, erük, ışgun, kabak, kadıñ / kayıñ, kagun, kamaş, karakan, karamuk, sarıgerük, sarmusak / samursak, söğüt, tarıg, üzüm, yabçan / yawçan, yarpuz, yigde / yikte, yüzerlik vb.* adları, çok fazla fonetik ve semantik değişikliğe uğramadıkları için tanıyabilir, bunların hangi bitkileri gösterdiğini büyük oranda tahmin edebilir. Söz konusu eserde geçen ancak ölçünlü Türkiye Türkçesinde kullanılmadığı için kaybolduğunu düşündüğümüz adlardan bazıları ise Türkiye'nin çeşitli bölgelerinde halk ağzında karşımıza

çıkabilir. Bazıları ise başka başka Türk lehçelerinde yaşayarak günümüze kadar ulaşmış olabilirler.

Sonraki dönemlerde özellikle Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesi döneminden kalma, başta tıp metinleri olmak üzere pek çok eserde, çok sayıda bitkiye ve onların isimlerine, bitkilerin nerede kullanıldıklarına dair bilgiler mevcuttur. İster yerleşik kültürden isterse yörük kültüründen geliyor olsun Anadolu insanı, bitkiler ve onların adlandırılması konusunda engin bir tecrübeye sahiptir. Türk milleti tarihî süreç içerisinde gerek kendi hayatında (beslenme, tedavi, boyacılık, alet - edevat yapımı vs.) ve gerekse hayvanlarının hayatında (beslenme, tedavi vb.) karşılığı olan bitkileri tanımış, onlara başta kullanım amaçları ve görünüşleri olmak üzere çeşitli özelliklerini öne çıkaran isimler vermiştir. Bu isimlerden bir kısmı tarihî metinlerde de geçtiğinden bugün edebiyatı, kültürü ve bilim tarihini ilgilendiren öğeler hâline gelmiştir. Hatta bu isimlerden bir kısmı Türk lehçeleri arasında ortak olduğundan lehçeler arası köprü niteliğindedir. Bunlar, Türk topluluklarıyla daha kolay iletişim kurulmasına katkı sağlamakta, ortak geçmiş ve kardeşliğe tanıklık etmektedirler.

Dile getirilen sebeplerle, bitkilerin ne şekilde adlandırılacağı meselesi, yalnızca botanik alanının terim sorunu çerçevesinde ele alınabilecek bir mesele değildir. Böylesi çalışmalar söz konusu bilim dallarının terminoloji meselesi çerçevesinde kısmen makul kabul edilse bile (ki edilemez), halk için hazırlandığı söylenen dolayısıyla ölçünlü dili doğrudan etkileyecek çalışmalar için asla kabul edilemez. Zira bu durumda konu bir bilim dalının terim sorunu olmanın çok ötesinde bir kültür ve medeniyet sorununa dönüşmektedir.

Konuya bu çerçevede yaklaşıldığında, *Türkiye Bitkileri Listesi* isimli çalışmada yapıldığı gibi, bir bitkiye ait halk ağzından derlenen çok sayıdaki addan bir tanesini o bitkiye verip diğer adları havuza alıp onları halk arasında isimleri bulunmayan ancak botanikçiler tarafından farklı tür ve takson olarak değerlendirilen bitkilere ad olarak vermek; yine Anadolu'da yaşayan farklı etnik grupları memnun etmek için bitkilere onların adını vermek en hafif ifadeyle bilimsellikten uzak bir yaklaşımdır.

Konunun kültürel boyutu bir tarafa, yapılanları mantık çerçevesinde tutarlı kabul etmek de mümkün değildir. Zira bitkiadları (fitonimler) da esasen yeradları (toponimler), kişiadları (antroponimler) gibi adres niteliğinde adlandırmalardır. Bu adlar yardımıyla insanlar kendi aralarında bitkilere ilişkin iletişim kurabilmektedirler. Başka bir bitki için kullanılan adın diğer bir bitkiye ad olarak verilmesi, bitkiye yeni bir ad uydurmaktan (bitkinin mevcut adını

bilmeyenler tarafından) belki çok daha kötü bir uygulamadır. Çünkü böyle bir uygulama, insanlar arasındaki iletişim trafiğini aksatacak, tam bir kargaşaya, dil anarşisine yol açacaktır. Konunun somutlaşması için bir örnek verelim: Bir gezegen olan Venüs, Türkçede Çolpan, Çobanyıldızı ve Zühre adlarıyla da bilinir. Hiç kimse “*Venüs için üç adet Türkçe ad var, ancak Uranüs için yok; geliniz Venüs için Çolpan, Uranüs için Çobanyıldızı adını kullanalım, Zühre adını da havuza alıp ileride başka bir gök cismini adlandırmak için kullanırız.*” diyemez. Zira böyle yapıldığında, söz konusu gök cisimleri konusunda insanların iletişim kurma imkânı kalmayacak; efsanelere, şiirlere, benzetmelere yansımış olan bu adlandırmalar üzerinde yapılacak böylesi tasarruflar, iletişim dışında, edebiyat ve kültürde de büyük bir tahribata yol açacaktır.

28 cilt olarak planlanan *Türkiye Bitkileri Listesi*'nin birinci cildinde (Damarlı Bitkiler) yapılanlar da yukarıda verilen örneğe benzemektedir. “Türk halkının güvenilir bitki bilgisine ulaşması” amacıyla hazırlandığı ifade edilen bu eseri kullanmak isteyen bir kişi, halk ağzında kullanılan adıyla bitkiyi aradığında, ulaştığı bitkinin aslında kendi aradığı bitki olmadığını ya hiç anlayamayacak ve yanlış bilgiye ulaşacak ya da en sonunda bu adın botanikçiler tarafından başka bir bitkiye verildiği gerçeğiyle karşılaşacaktır.

Tartışmaya konu olan sözlükle ilgili olarak yine şu eksikliklerden söz etmek mümkündür.

Eserde bitkilerle ilgili madde başlarının Latince olması, bitkilerle ilgili açıklamaların botanik çerçevesinde, botanikçilerin anlayabileceği tarzda oluşu ve her şeyden önce bitkileri gösterir fotoğrafların bulunmayışı, eserin (ifade edildiği) toplum için değil, esasen bitkileri Latince adlarıyla bilen bitkibilimciler için hazırlandığı sonucuna götürmektedir. Eserin dizininden, okuyucunun buradaki Türkçe adlardan hareketle de istediği bitkiye ve bilgiye ulaşabilmesi çok mümkün değildir. Zira kitaptan yararlanmak isteyen bir kişinin aradığı ad, sözlüğün yazarları tarafından havuza alınan adlardan biri ise, bu durumda adın farklı bir bitki için kullanılmış olma ihtimali söz konusudur.

Diğer önemli bir eksiklik de şudur: Sözlükte, Latince adı madde başı yapılan her bir bitkiyle ilgili açıklamalardan sonra bitkinin Türkçe adına yer verilmiştir. Ancak, Orhan Sevgi ve Ünal Akkemik'in de haklı olarak eleştirdikleri gibi, Türkçe adların kaynağı belirtilmemiştir. Bu Türkçe adlar, derleme yoluyla mı elde edilmiştir, eğer öyle ise, nereden derlenmiştir, yoksa

masa başında araştırmacılar tarafından mı uydurulmuştur veya esasen bir başka bitkinin adıyla havuza alınarak başka bir bitkiye mi atanmıştır, bu belli değildir.

3. Türkiye’de bitkiadibilim (fitonimi) çalışmalarına genel bir bakış

Türkiye’de Türk dilciliği, geleneksel olarak metin merkezli yapılmaktadır. Bu bakış açısı sebebiyle Türk dilciliği mesaisini Türkçenin tarihî dönemlerinden kalma eserlerinin okunmasına, buradaki okuma sorunlarının giderilmesine, izaha muhtaç sözcük ve ifadelerin köken ve anlam açıklamalarının yapılmasına ayırmış; yine bu çalışmalar çerçevesinde, tarihî metinlerde yer alan aynı kategorideki sözcüklerin bir araya getirilmesi, bunların metinlerde ne şekilde geçtikleri, bu sözcüklerin günümüzde kullanılıp kullanılmadıkları meselelerini ele almış ve almaktadır. Bu geleneksel bakış açısı sebebiyle, yaşayan Türkçenin bazı sorunları dilcilerin gündemine yeterince gelmemekte ya da gelememektedir. Bunlardan biri de halk ağzındaki on binlerce bitkiadıldır. Bilimsel çerçevede kuramsal alt yapısı oluşmamış bu sözcük kategorisinin sistemli şekilde derlenip bilimsel yöntemler ışığında araştırılması işi henüz başlamamıştır.³ Bununla birlikte bitkiadibilim çerçevesinde olmasa da bitki isimlerinin farklı bakış açılarıyla farklı bilim uzmanlarının dikkatini çektiği, araştırmacıların kendi ilgileri çerçevesinde pek çok çalışma yaptığı görülmektedir. Bunları kabaca dört grupta toplayabiliriz:

1. Türk dilinin tarihî metinleri üzerine yapılan çalışmalar:

Osman Nedim Tuna’nın “Malatya’da Bir Yazma Tıp Kitabı ve Türk Bitki Adlarının Kaynakları” (1987), İngeborg Hauenschield’in “Botanica im Dîwân Lûgat at-turk” (1994), Zafer Önler’in “Revnâk-i Bustan” (2000), Hatice Şahin’in, “Câmi’ü’l-Fürs Örneğinde XVI. Yüzyıl Bitki İsimleri” (2007), Paki Küçük’ün “Lûgat-i Müşkilât-ı Eczâ’da Türkçe Bitki Adları” (2010), Gürkan Gümüştam’ın “Eski Anadolu Türkçesinde Eczacılık Terimleri ve Bu Terimlerin Tıp, Botanik, Zooloji, Madencilik, Kimya Terimleriyle İlişkileri” (2010), Nigâr Oturakçı’nın “Divanü Lûgati’t-Türk’teki Botanik Terimlerinin Kazakça ve Türkçedeki Görünümleri” (2012) bu çalışma tipine örnektir.

Araştırmacılar bu çalışmalarda genel olarak üzerinde çalıştıkları tarihî metinde geçen bitkiadlarını, metinde verilen bilgiler eşliğinde alfabetik olarak sıralamakta, adlandırmanın hangi dilden geldiği, hangi yapıda oluştuğu konuları üzerinde durmaktadırlar.

³ Bazı kişiler tarafından gelişigüzel derlenmiş ve başta internet siteleri olmak üzere çeşitli yerlerde yayımlanan bitkiadları listelerini bilimsel kabul etmek mümkün değildir. Çünkü belirli bir kategorideki malzeme sistemli bir şekilde derlenmiyor ve bilimsel yöntemlerle incelenmiyorsa, o kategorideki sözcüklerin araştırıldığını söylemek doğru değildir. Zira bilim, malzemenin düzenli olarak derlenmesi, sınıflandırılması ve incelenmesiyle ulaşılabilecek sonuç demektir.

2. Halkbilimciler tarafından yapılan gelenek tespitine yönelik araştırmalar:

Türk halkbilimcilerin bitkilerle alakalı olarak yaptıkları, ancak fitonimi alanının tanımı, çerçevesi, terminolojisi, sınıflandırması noktasında bilimsel hiçbir yaklaşım ortaya koymayan, yalnızca bitkilerle ilgili inanç ve gelenek unsurlarını tespiti yönelik çalışmalardır. Fitonimi araştırması olarak görmek yanlış olmakla birlikte, bu tür çalışmalardan bitkilerin adlandırma kültürünü tespit noktasında, son derece dikkatli olmak kaydıyla, yararlanmak mümkün olabilir. Halkbilimcilerin yaptıkları bu tür çalışmaların son yıllarda etnobotanik alanında yapılan çalışmaların artmasıyla son bulunduğu görülmektedir.

3. Kısmen fitonimi (bitkiadbilim) çerçevesinde yapılan çalışmalar:

Tarihî ve çağdaş malzeme üzerine yapılan bu tip çalışmalarda önemli kuramsal eksiklikler (malzemenin dilbilim düzlemindeki yerinin tanımlanması, konunun kuramsal çerçevesi, terim ve sınıflandırmalarının oluşturulması vs.) bulunsa da fitonimi (bitkiadbilim) çalışmaları çerçevesinde yapılan bir takım incelemelerin (örneğin adın hangi dil kaynaklı olduğu, ne anlama geldiği, adlandırmalardaki yönelimler vs.) bu tip çalışmalarda yapıldığı görülmektedir. Bunlar da diğer gruplarda yer alan çalışmalar gibi ileride yapılacak Türkiye ve genel olarak Türk yeradbilimi araştırmaları için önemli veriler sağlayacaktır. F. Alkayış'ın "Türkiye Türkçesinde Bitki Adları" (2007), T. Uç'un "Kıbrıs Ağzı Bitkileri Adları - I (2009), N. Doğan'ın "Vezirköprü ve Havza Ağzlarında Yabancı Bitki Adları" (2011), İ. Uçar'ın "Türkiye Türkçesinde Organ Adlarıyla Türetilmiş Bitki Adları" (2012), "Türkiye Türkçesinde Hayvan Adlarından Türetilmiş Bitki Adları" (2013), "Kavram – Çağrışım - Kelime Bağlamında Bitki Adlarına Bilimsel Bir Yaklaşım" (2013a), "Yetiştirdiği / Geldiği Coğrafya Veya Etnik Adlandırmayla Oluşturulan Bitki Adları" (2013b) vb. çalışmalar bu gruba örnek gösterilebilir.

4. Dilciler dışında başka bilim uzmanlarınca gerçekleştirilen çalışmalar:

Yukarıda da ifade edildiği gibi bazı fen bilim alanlarının terim çalışmaları çerçevesinde, halk ağzındaki bitkiadları konu edinilmektedir. Asuman Baytop (1968), Turhan Baytop'un aşağıda zikredilen çalışması, Ertan Tuzlacı (2011), Adil Güner (2012) vb. çalışmalar; yine bitkilerle ilgili bu güne değin hazırlanan çok dilli sözlükler, örneğin K. Bedevian Armenag (1936), Şinasi Yıldırım (2015) vb. ve bunlara ek olarak son yıllarda özellikle botanikçiler ve farmasötik - botanikçiler tarafından yapılan etnobotanik çalışmaları, örneğin S. Yücecan (1991), H. Akan, M. Aslan, M. Balos (2005), Ö. Seçmen, E. Uğurlu ve S. G. Şenol'un gerçekleştirdikleri proje (2006) vb. bu tip araştırmalara misal gösterilebilir.

Turhan Baytop'un ilk baskısı 1994 yılında gerçekleştirilen *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*, gerek yöntemi ve gerekse güvenilirliği açısından dikkat çekici bir eser olup Türk dilcileri tarafından da iyi bilinmektedir. Türk Dil Kurumu yayınları arasında çıkan kitap 1997'de ikinci, 2007'de üçüncü baskısını yapmıştır. Yazarın sözlüğü oluştururken halk dilindeki bitkiadlarını esas almış olması, onun en özgün yanını teşkil etmektedir. Uzmanlık alanı eczacılık olan Baytop tarafından hazırlanan bu eser, söz konusu özgünlüğü dolayısıyla Türk dili uzmanlarınca büyük hüsnükabul görmüştür.

Söz konusu araştırmada, madde başlarının halk ağzındaki bitkiadlarına dayanması, madde içerisinde Latince isimlere ve bitkilerin halk kültüründe hangi amaçla kullanıldığı bilgilerine yer verilmesi son derece değerli olmakla birlikte; bundan sonra halk ağzındaki bitkiadları üzerine yapılacak derleme ve sözlük çalışmalarında (bitkiadbilim, botanik, etnobotanik, flora, vejetasyon, ziraat, eczacılık vs. sahalarda), daha geniş bir halk kitlesinin ve konuyla ilgili bilim çevresinin ihtiyacını karşılayabilmek için, şu hususlara özellikle dikkat edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Baytop'un eseri bağlamında ele alalım:

1. Her şeyden önce derlenen adların bilgi kaynağı (hangi köyde, ne zaman, kimden derlendiği vs.) belirsizdir. Yapılacak çalışmalarda bitkiadlarının derlenmişse nereden ve kimden derlendiği; kitap, makale vs. kaynaklardan alınmışsa söz konusu kaynağın künyesi verilmelidir. Bu, yapılacak çalışmanın güvenilirliği ve denetlenebilirliği için olmazsa olmazlardandır.

2. Sözlüğün resimli sözlük olarak hazırlanmamış olması çok önemli bir eksikliklerdir. Sözlüğü kullanacak kişi bitkinin adına ulaşabilmekte ancak o adın hangi bitkiyi karşıladığını öğrenememektedir. Diğer bir ifadeyle okuyucu *gösteren (sözcük) - gösterilen (obje)* ilişkisini kuramamaktadır. Oysa bitki adlarının ölçünlü olmadığı dilimizde bu büyük bir sorun teşkil etmektedir. Bitkileri isimlerinden tanıyan, onun Türkçe ve Latince adını bilen bilim insanları için gösteren gösterilen ilişkisini kurmakta sıkıntı olmayabilir, oysa ortalama bir vatandaş için bu büyük bir sorundur. Bu noktayı dikkatten kaçırmayarak yapılacak çalışmaları resimli sözlük anlayışıyla düzenlemek yerinde olacaktır.

3. Sözlüğün arka kısmında yer alan ve Latince isimleriyle verilen resimler, sözlüğü kullanacak kişilerin işine yaramamaktadır. Çünkü sözlükte madde başları Türkçe adlardır. Sözgelimi, kitabın arkasındaki fotoğraflara bakan bir kişi 293 numaralı fotoğraftaki bitki hakkında bilgi edinmek istemiş olsun. Bu bitkiyi gösterir fotoğrafın altında bitkinin Türkçe adı bulunmadığından ve yalnızca "*morchellaconica*, Kale - Muğla" açıklaması yapıldığından

okuyucunun burada verilen bilgiden hareketle sözlüğün içinde o bitkiye ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla bu tür çalışmalarda, dizin ve madde başları uyum içinde olmalıdır.

4. Sözlükte geçen bitkiadının, eski metinlerdeki şekillerine yer verilmemiştir. Örneğin Sözlükte “alıç, alış” madde başları bulunmaktadır. Baytop bu bitki adının halk arasında *alış*, *aloş*, *aluç*, *eloç*, *geyik diken*i, *halıç*, *haluç*, *kızlar yemişi*, *kuş yemişi*, *yemişen*, *yemişken*, *yemşen* gibi adları da olduğunu kaydetmektedir. Şayet Baytop, bu bitkiadının Türkçenin tarihî metinlerindeki durumunu merak etmiş olsaydı, DLT’de bu bitkinin “aluç” biçiminde geçtiğini öğrenebilir ve sözlüğü oluştururken bu bitkinin adını “aluç” şeklinde madde başı yapabilirdi. Baytop, sözlüğü oluştururken birden fazla adı olan bitkinin Türkiye ölçeğinde en yaygın adını esas almışsa, yaptığı elbette kabul edilmelidir; ancak eserde bu yönde de bir bilgi bulunmamaktadır. Yapılacak çalışmalarda, halk ağzından derlenen bitkiadlarının tarihî metinlerde geçip geçmedikleri kontrol edilerek madde başları bitkiadlarının tarihî ve yaygınlığı ölçütüne göre belirlenmelidir.

5. Eserde bitkiadlarının yazımı sorunludur. Örneğin, eserde birleşik yapıları genel olarak ayrı yazıldığı hâlde, her yerde aynı değildir. Örneğin belirtisiz isim yapısında oluşmuş kimi bitkiadları ayrı yazılırken (*Adem Otu*, *Ağaç Mantarı*, *Ağaç Şakayığı*, *Alaycık Çiçeği*, *At Yemliği vb.*) kimileri bitişik (*Allahekmegi*, *Anababakokusu*, *Arslankulağı*, *Arslanpençesi*, *Atkulağı vb.*) yazılmıştır. Sıfat tamlaması yapısında oluşanlarda da yine aynı şekilde bir kısmı ayrı (*Acı Mantar*, *Acı Meyan*, *Ak Yavşan*, *Aşılı Zeytin*, *Ayaklı Kekik vb.*) bir kısmı bitişik (*Alyanak*, *Arapdede*, *Baldırıkara*, *Ballıbaba*, *Beşbıyık vb.*) yazılmıştır. Kanaatimizce bitkiadlarının hepsi bitişik ve baş harfleri küçük yazılmalıydı.⁴

6. Aydın etimolojisi yapılarak isimlere müdahale edilmiştir. Örneğin halk arasında yaygın olarak “adamotu” adıyla bilinen ad, “Âdem Otu” şeklinde yazılmış; böylece adlandırmada geçen “adam” sözcüğü, bu sözcüğü aslı olduğu düşünülen sözcükle (“Adem”) değiştirilmiştir. Oysa halk dilindeki adlandırmalar, yüzyıllar içinde dilin belli kuralları

⁴ TDK’nun hazırladığı yazım kılavuzunda (2009) bitkiadı örnekleri bulunmaktadır. Burada da bir standardın bulunmadığı gözlenmektedir. Örneğin “ağaç mantarı” ayrı yazılırken “adamotu” (s. 82) birlikte yazılmıştır. Her ikisi de bir bitkiye ad olan ve her ikisi de belirtisiz isim tamlaması yapısında bulunan bu sözcüklerden birini ayrı yazarken diğerini bitişik yazmak karışıklığa sebep olacağından uygun değildir. Muhtemeldir ki, yazım kılavuzu hazırlanırken “Adamotu” adında ‘adam’ gerçek anlamında kullanılmamış, burada bir benzetme yapılmış bu yüzden bitişik yazılmalıdır gibi bir mütalaaya gidilmiş olmalıdır. Ancak bu mütalaaları, çok sayıda örnek üzerinden düşünürsek bunun da bir çıkış yolu olmadığı görülecektir. Zira bitkiadlarının pek çoğu benzetmelerle ortaya çıkmış adlandırmalardır. Üstelik bir kısmının ise ne şekilde ortaya çıktığını tespit etmek çok mümkün değildir. Ayrıca yazı yazarken, herkesin bunları düşünmesi ve hangisinin bitişik hangisinin ayrı yazılması gerektiğine karar vermesi olacak iş değildir. Bu nedenlerle tüm bitkiadlarının bitişik olarak yazılması en doğru ve en kolay yol olarak görülmelidir.

çerçevesinde şekillenir, ahenk kazanır ve en kolay söylenişe bürünür. Adın yüzyıllar içerisinde yaşadığı evrimleri görmezden gelerek onu yüzyıllar önceki biçimine götürmek dile müdahale olacağından doğru bir uygulama olmasa gerektir.

Görülen bu eksiklere rağmen, bitkilerin adlandırılması konusunda yapılan sonraki çalışmalar eğer Turhan Baytop'un yolunu takip etmiş ve söz konusu çalışmayı tamamlayıcı çabalar içine girmiş olsalardı, bitkiadlarının derlenmesi, onların resimli sözlüklerin hazırlanması noktasında eksiklerimiz belki de bitmiş, hazırlanan sözlükler vasıtasıyla bitkiadlarının standardizasyonu meselesi bugün büyük ölçüde tamamlanmış olarak ölçünlü Türkçedeki yerlerini almış olabilirlerdi.

Sonuç

Türkiye'de yaklaşık bin ilçeye bağlı 35 000 civarında köy bulunmaktadır. Bu köylerin her birinde (halk dilinde), ortalama 200 civarında bitkiadı (fitonim) tespit edilebileceğini öngörmekteyiz. Elbette bu Türkiye'de, $35.000 \times 2000 = 7.000.000$ bitkiadı bulunduğu anlamına gelmez. Tespit edilen bitkiadlarının birçoğunun başka köylerde de tespit edileceği düşünüldüğünde yukarıdaki toplam, önemli miktarda düşecektir. Yine de bitkiadlarının farklı fonetik şekilleri, bir bitkiadının başka yerlerde farklı bir bitki ya da bitkileri karşılama durumu gibi konular da dikkate alındığında, şu anda tahmin etmekte zorlanacağımız sayının yine de on binlerle ifade edilebileceğini öngörebiliriz. Bu durum, muazzam bir dil hazinesi ile karşı karşıya olduğumuz anlamına gelmektedir.

Bu malzemenin ülke genelinde derlenmesi, incelenmesi ve bunlardan hareketle halkın ve bilim çevresinin ihtiyacına cevap veren sözlüklerin oluşturulması, böylece bitkiadlarının ölçünlü hâle getirilmesi meselenin özünü oluşturmaktadır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar, halkın bitkiadları konusunda yaşamakta olduğu iletişim sorunlarının çözümü dışında, Türk dilinin ve terimlerinin bu alandaki bilimsel metinlerde kullanımının yaygınlaşmasına da katkı sağlayacaktır.

Bu doğrultuda yapılacak çalışmalarda iki büyük sorun bulunmaktadır:

1. Flora tespit çalışmaları sırasında botanikçilerin ayrı bir tür ve takson olarak tespit ettikleri bitkilerin hepsine ait halk ağzında bir ad yoktur. Zira halkın bitkileri tasnif ettiği biçimiyle botanikçilerin tasnifi birbirinden farklıdır. Halkın tek bir isim altında tanımladığı bitkiyi, botanikçiler çiçeğinin rengine, yapraklarının görünüşüne, köklerinin durumuna vb.

açılardan farklı takson olarak tanımlayabilmekte, bunlara ayrı ayrı isimler verme ihtiyacı duymaktadırlar.

2. Diğler yandan bitkilerin adlandırılması noktasında halk ağzında da bir birlik yoktur. Bir bitkiye verilen ad, çoğru zaman bölgeden bölgeye hatta bazen köyden köye farklılık gösterebilmektedir. Kimi zaman bir bölgedeki ad, başka bir bölgede farklı bir bitki için kullanılabilir. Kısacası, bitkileri adlandırma konusunda halkta bütünüyle bir ölçünlük (standart) bulunmamaktadır.

Birçok bitkibilimcinin halk dilindeki adlandırmaları görmezden gelerek bunların Latincelelerini ya da bilim insanları tarafından uydurulan isimleri tercih etmelerinin temelinde de bu iki sorunun gizli olduğunu söyleyebiliriz.

Botanikçilerin ve diğler fen bilimcilerin kendi alanlarının terim sorunu çerçevesinde, adbilimcilerin ise bitkiadbilim (fitonimi) kapsamında değerlendirdikleri bitkiadları alanında yapılacak araştırmalar, öyle görünüyor ki disiplinler arası bir anlayışla ele alınmalıdır.

Bitkiadlarının bitkiadbilim (fitonimi) çerçevesinde incelenmesi, Türkçe bitkiadlarının ortaya çıkış geleneğinin bütün yönleriyle belirlenmesinde önemli olsa da Türk dilcilerinin bu alanda yapacakları bunlarla sınırlı olmamalıdır. Zira Türkçe bitkiadlarının ölçünmesi (standardizasyonu) meselesi de bir o kadar önemlidir. Ölçünmesi sağlanmamış bitkiadlarıyla insanların sağılıklı iletişim kurması düşünülemez. Bu sebeple Türkiye genelinde yapılacak derleme çalışmalarıyla toplanacak bitkiadları, onların daha yaygın ve daha tarihî olma gibi özellikleri dikkate alınarak değerlendirilmeli, gösteren - gösterilen ilişkisi çerçevesinde resimli, izahlı sözlüklere dönüştürülmelidir. Halk ağzındaki bitki adlarını konu edinen Türkiye florası, etnobotanik alanlarında yapılan tez, proje, çalıştay vb. çalışmalarda dilbilimcilerine, dilcilerimizin (bitkiadbilimcilerimizin) yaptıkları benzer çalışmalarda ise, malzemenin niteliğine bağılı olarak yerine göre botanik, eczacılık, ziraat vb. alanlardan bitkibilimcilere yer verilmelidir.

Bu konuda kuramsal düşüncelerin dar çerçevede kendi bilim alanları dâhilinde tartışılması yerine, konuyla ilgili sempozyumlarda dile getirilmesi sağlanmalıdır. şayet konu, bugüne değrin, söz konusu alanlarda düzenlenen sempozyumlarda tartışılmış olsaydı, makalenin ana temasını oluşturan böylesine önemli yanlışlara yol verilmemiş, zaman ve emek israfının önüne geçilmiş ve bilimsel bir zeminde daha güvenli bilgi üretme imkânı doğmuş olurdu.

Bitkilerin fizikî özelliklerini tanımayan bir dilcinin hangi bitkiye hangi ismin verildiğini, bitkinin hangi fiziki özelliğinin onun adlandırılmasında etkili olduğunu sağılıklı bir

biçimde tespit edebilmesi her zaman mümkün olamayacağı gibi, botanikçilerin de halk ağzındaki bitkiadlarına bir dilci hassasiyetiyle yaklaşması, adlandırmalarda yaşanan bir takım sorunları teşhis ederek çözüme kavuşturması ve en son aşamada malzemenin halkın ihtiyacını karşılayacak sözlüklere dönüştürmesi beklenemez.

Teşekkür: Söz konusu tartışmaları bilimsel makaleler çerçevesinde yapan bilim insanları Doç. Dr. Orhan Sevgi, Doç. Dr. Ünal Akkemik, Prof. Dr. Adil Güner ve arkadaşlarına emekleri ve düzeyli tartışmaları ve de konunun gündeme getirilmesine vesile olmaları dolayısıyla teşekkür ederiz.

Kaynaklar

- Akan, H.; Aslan, M.; Balos, M. (2005). “Şanlıurfa’nın kent merkezindeki semt pazarlarında satılan bazı bitkiler ve kullanım amaçları”, *Ot Sistematik Botanik Dergisi*, 12 / 2, 43 - 58.
- Alkayış, M. Fatih (2007). *Türkiye Türkçesinde Bitki Adları*, Basılmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Baytop, A. (1968). “Bitkilerimizin Yerli Adları”, *İstanbul Eczacılık Fakültesi Mecmuası*, 4, s. 55 - 58.
- Baytop, T. (2007). *Türkçe Bitki Adları Sözlüğü*, 3. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.
- Bedevian, K. Armenag (1936). *Illustrated Polyglottic Dictionary of Plant Names in Latin, Arabic, Armenian, English, French, German, Italian and Turkish Language*, Argus and Papazian Presses, Kahire.
- Doğan, N. (2011). “Vezirköprü ve Havza Ağzlarında Yabani Bitki Adları”, *Diyalektoloji*, 2011 / 2, s. 7 - 13.
- Gümüşatam, G. (2010). “Eski Anadolu Türkçesinde Eczacılık Terimleri ve Bu Terimlerin Tıp, Botanik, Zooloji, Madencilik, Kimya Terimleriyle İlişkileri”, *Turkish Studies*, 5 / 2, s. 1033 - 1087.
- Güner, A. (Baş Editör) (2012). *Türkiye Bitkileri Listesi (Damarlı Bitkiler)*, ANG Vakfı / Nezahat Gökyiğit Botanik Bahçesi, İstanbul.
- Güner, A. vd. (2014). ““Orhan Sevgi ve Ünal Akkemik’in “Türkiye Bitkileri Listesi (Damarlı Bitkiler) Adlı Eserinin Bilgi Kaynağı ve Terim Yaklaşımı Üzerine Bir Değerlendirme” Adlı Makalesi Üzerine””, *Avrasya Terim Dergisi*, 2/2, s.1 - 5.
- Hauenchild, İ. (1994). “Botanica im Dîwân Luğat at-turk”, *Journal of Turkology*, 2/1, s. 25 - 100.
- Küçüker, P. (2010). “Lûgat-i Müşkilât-ı Eczâ’da Türkçe Bitki Adları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/11, s. 401 - 415.
- Oturakçı, N. (2012). “Divanü Lûgati’t-Türk’teki Botanik Terimlerinin Kazakça ve Türkçedeki Görünümleri”, *Karadeniz Araştırmaları*, 4/13, s. 195 - 212.

- Önler, Z. (1990). "14. ve 15. Yüzyıl Anadolu Türkçesi Botanik Terimleri", *Journal Of Turkish Studies*, 14, s. 357 - 392.
- Önler, Z. (2000). *Revnâk-i Bustan*, Ankara: TDK Yayınları.
- Roux, J. Paul (2005). *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, (Çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Seçmen, Ö.; Uğurlu, E.; Şenol, S. G. (2006). Ödemiş – Tire - Kiraz (İzmir) Kırsalında Etnobotanik (Araştırma Projesi). EBİLTEM. 03 – BBH - 001.
- Sevgi, O. ve Akkemik, Ü. (2014a). "Türkiye Bitkileri Listesi (Damarlı Bitkiler) Adlı Eserin Bilgi Kaynağı ve Terim Yaklaşımı Üzerine Bir Değerlendirme", *Avrasya Terim Dergisi*, 2/1, s. 50 - 67.
- Sevgi, O. ve Akkemik, Ü. (2014b), ""Orhan Sevgi ve Ünal Akkemik'in "Türkiye Bitkileri Listesi (Damarlı Bitkiler)" Adlı Eserin Bilgi Kaynağı ve Terim Yaklaşımı Üzerine Bir Değerlendirme Adlı Makaleye İlişkin Prof. Dr. Adil Güner'in Editöre Mektuba İlişkin Yazarların Yanıtı"", *Avrasya Terim Dergisi*, 2/2, s. 6 - 10.
- Şahin, H. (2007). "Câmi'ü'l –Fürs Örneğinde XVI. Yüzyıl Bitki İsimleri", *Turkish Studies*, 2/2, 570 - 602.
- Şahin, İ. (2015). *Adbilim (Çerçeve, Terim, Yöntem ve Sınıflandırmalarıyla)*, Ankara: Pegem Akademi.
- Tuna, O. Nedim (1987). "Malatya'da Bir Yazma Tıp Kitabı ve Türk Bitki Adlarının Kaynakları", *Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu*, 19 - 21.10.1987, Malatya.
- Tuzlacı, E. (2011). *Türkiye Bitkileri Sözlüğü (Genişletilmiş 2. Baskı)*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Uç, T. (2009). "Kıbrıs Ağzı Bitki Adları - I", *Türk Dilleri Araştırmaları*, 2009 / 19, s. 167 - 184.
- Uçar, İ. (2012). "Türkiye Türkçesinde Organ Adlarıyla Türetilmiş Bitki Adları", *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)*, 32, s. 307 - 330.
- Uçar, İ. (2013), "Türkiye Türkçesinde Hayvan Adlarından Türetilmiş Bitki Adları", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi (TEKE)*, 2/1, s. 1 - 19.
- Uçar, İ. (2013a), "Kavram – Çağrışım - Kelime Bağlamında Bitki Adlarına Anlam Bilimsel Bir Yaklaşım", *Turkish Studise*, 8/1, s. 2671 - 2683.
- Uçar, İ. (2013b), "Yetiştigi / Geldiği Coğrafya Veya Etnik Adlandırmayla Oluşturulan Bitki Adları", *Zeitschrift für die Welt der Türken*, 5/1, s. 115 - 135.
- Yıldırım, Ş. (2015). *Bitki Sözlüğü-Ansiklopedik ve Etimolojik, Çoğunluğu Latince, Yunanca, Almanca, Fransızca, İngilizce, Osmanlıca Karşılıklarıyla Türkçe Açıklamalı 13050 Sözcük ve Terim-* Ankara: Ofset Fotomat Matbacılık.
- Yücecan, S. (1991), "Sindirim sistemi rahatsızlıklarında kullanılan yöresel bitkiler", *Çukurova Üniversitesi Ziraat Fakültesi Dergisi*, 6 / 2, 137 - 154.

BELAGAT TERİMLERİNİN TÜRKÇE KARŞILIKLARI: FESAHAT VE İLGİLİ TERİMLERE ÖNERİLEN KARŞILIKLAR

Bahadır GÜNEŞ*

Öz

Belagat, sözün yerinde ve zamanında; muhatabına uygun olarak ifade edilmesine dair birtakım kuralları içeren disiplindir. Esas unsurunun söz olması nedeniyle dil ve dolayısıyla dil bilimi ile ilişkilidir. Dil biliminin üzerinde durduğu hususlardan biri de dilin ifade gücünü artırmaya yönelik girişimlerde bulunması olduğundan, belagat ve dil bilimi birbiriyle yakın ilişki içinde olan iki disiplin olarak ortaya çıkmaktadır. Belagatin dil bilimiyle bir diğer ilgisi, alt kolları ve bu kollarda kullanılan terimler üzerindedir. Belagatin bütün alt birimlerine bağlı Arapça kökenli terimler için Türkçe terim önerme girişimleri olmuştur. Bu kollardan biri de fesahattir. Fesahat, kelimelerin telaffuzunun akıcı; anlamlarının da açık olması demektir. Bu çalışmada fesahat ve fesahate bağlı alt birimlerin Arapça kökenli terimlerine karşılık önerilen Türkçe terimlerin yapı ve anlam özellikleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Sözcükler: Dil bilimi, belagat, fesahat, terim.

TURKISH EQUIVALENT OF RHETORICAL TERMINOLOGY: PROVISIONS APPLICABLE TERMS AND RECOMMENDED THAT THE FESAHAT

Abstract

Rhetoric, the timely and it is subject to the rules regarding the appropriate disciplines including some otherwise stated. The essential element is associated with language and linguistics because it is said so. One of the issues on which language is expressed in the language of science have taken steps to increase the power rhetoric and linguistics are two disciplines that are closely interrelated. Another do with rhetoric of linguistic, substrate and are terms used in these articles. Turkish rhetoric has been to propose initiatives for the whole term depending on the terms subunit Arabic origin. One of these units is fesahat. Fesahat fluent pronunciation of words which means that the meaning clearer. In this study fesahat and fesahat due to subunits of Arabic term response to the proposed structure and properties of Turkish term meaning are emphasized.

Keywords: Linguistics, rhetoric, eloquence, term.

Giriş

Dil bilimi, dili veya dilleri ele alarak birbirleriyle ilişkileri ekseninde incelemeyi esas alır. Böylece sözlü (konuşma) ve yazılı (metin) dile dair tespitlerde bulunur. Belagat ise sözün (konuşma) ve yazının (metin) iyi ve doğruluğuna ilişkin kurallar koyar. Dil bilimi diller üstü bir bilim alanı olarak kabul edilebilir. Belagat de bir metinde dil malzemesinin kullanılma tarzını

* Yrd. Doç. Dr.; Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, bahadir.gunes@hotmail.com.

çeşitli bakımlardan inceleyen, olağan dil kullanımından ayrılarak güzel, doğru ve etkili konuşma ve yazmayı içeren bilimsel bir disiplindir.

Dil biliminin, edebiyatın ve buna bağlı olarak belagatin temel aracı olan dili ilmî açıdan ele alışıma değinen Aktaş'a göre, matematiksiz fen bilimleri olamayacağı gibi, dil bilimi olmadan da edebiyat olmaz (Aktaş, 1984, s. 141).

Dil bilimci, belli bir kullanım alanı ve düzeyi için, belli bir dili veya dilleri inceler; bu dilin veya dillerin ifade inceliklerini belirlemeye çalışır; söz konusu dili veya dilleri gerektiğinde başka dillerle karşılaştırır; gerekiyorsa belli bir dilin ifade gücünü artırmanın yollarını göstermeye çalışır" (Gemalmaz, 2010, s. 53).

Dil biliminin gerektiğinde dilin ifade gücünü artırma yollarını araştırması, belagatin alt disiplinleri -*meani*, *beyan*, *bedii*- vasıtasıyla ifade aracı olan sözü güzelleştirme ve ifadeyi kuvvetlendirme yollarını gösterme çabasını yansıtır.

Belagat adı altında toplanan söz hünerleri, Batıda -Türkçede "söz bilimi"nin yanında belli bir kullanım alanı olan- *retorik* adı ile değerlendirilmiştir. Dil bilimi bu noktada evrensel niteliğiyle Doğuda "belagat", Batıda "retorik" ve günümüz Türkçe dil bilimi çalışmalarında "sözbilim" ve "söz sanatı" olarak adlandırılan disiplini kapsayıcı bir nitelik arz eder.

Dil bilimi alanında geçmişten günümüze gelinceye kadar kullanılan bazı terimler üzerinde aynı titizlikle durulduğu, görüş ayrılıklarının olmadığı söylenemez. Özellikle yeni gelişmekte olan alanlarda kaynak dilden yapılan çevirilerde üretilen terimlerin bir diğer kaynak dildeki terimleri tam olarak karşılayamadığı görülür (Topbaş ve Kopkallı, 1994, s. 310; Aktaş, 2005, s. 26).

Türkçede belagat, daha köklü ve belirgin bir geçmişe sahiptir. Dil bilimi çalışmaları ise çoğu tercüme esasında olmak üzere yenidir. Bugün belagat ile dil bilimi çalışmalarında ele alınan konular denk görünse de aralarında yaklaşım farkları vardır. Söz konusu farklar özellikle belagat terimlerine karşılık üretilmesinde kendisini gösterir. Bu bağlamda Türkçenin terim meselesi de göz önüne alındığında iki alan birbirinden olduğundan çok ayrı görünebilmektedir.

"Bilgiyi taşıyan, kuşaktan kuşağa aktaran dildir. Kelimeler yabancı olursa bilgiyi aktarmak, insanların kültür düzeyini yükseltmek güçleşir" (Zülfikar, 1991, s. 24). Düşünce aktarma ve öğretme işleminin kelimeler vasıtasıyla yapılması, bir dile ait kelime ve terimlerin yapı ve anlam bakımından kendi yapısına uygun olma gereğini ortaya koyar. Türkçe, yapı ve anlam bakımından kendi kurallarına uygun kelime ve terim türetme gayreti içindedir. Bu

bağlamda dil bilimi çalışmalarında Türk dil bilimcileri genelde Türkçe kökenli kelimelerden hareketle terim önerilerinde bulunmaktadır. Önerilerin terimlerin yapı ve anlam özelliği bakımından Türkçeye uygunlukları zaman zaman tartışmalara yol açmaktadır. Söz konusu tartışmalara paralel olarak önerilen terimlerin bazıları dilde tutunmayı başarırken bir kısmı kalıcı olamamıştır.

Terimler, bir dildeki bilim ve sanat kavramlarının adlandırılmasında temel öğelerdir. Açıklayıcısı olduğu kavramı tam olarak karşılması gereken terimlerin, aynı zamanda yapı bakımından da ait olduğu dilin kurallarına uygun olmasına dikkat edilir. Birçok dilde olduğu gibi Türkçede de üzerinde herkesin hemfikir olduğu terim birliğine henüz ulaşamamıştır. Bu durum, terimlerin seçiminde birtakım farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmakta ve dilde terim kargaşasına yol açmaktadır.

Dil biliminin terim konusuna duyarlılık gösterdiği bilinmektedir. Ancak kullanılan terimlerde bazı görüş ayrılıklarının olmadığı söylenemez. Özellikle yeni gelişmekte olan alanlarda üretilen terimlerin kaynak dildeki terimleri tam olarak karşılayamadığı görülmektedir (Topbaş ve Kopkallı, 1994, s. 310)¹.

Burada belagete bağlı bir disiplin olan fesahat ve ilgili terimleri karşılamak amacıyla türetilen terimler, bunların birbiriyle örtüşme derecesi açıklanmaya çalışılmıştır².

1. Fesahat

“*Fesahat*, kelimelerin telaffuzunun akıcı olup kulağa hoş gelmesi, manasının da açık olmasıdır” (Saraç, 2007, s. 39).

Fesahat teriminin karşılığı olmak üzere *anlaşılabilirlik* veya *anlaşılabilirlik*, *uzsöyleyiş* ve *selçiklik* önerileri bulunmaktadır.

Anlaşılabilirlik, “Söz ve yazıda anlatımın amaca uygunluk, açıklık, akıcılık ve dil bilgisi kurallarına uyarlık bakımından eksiksiz oluşu”(Göğüş vd., 1998, s. 15)dur. Önerilen kelimenin anlamı *fesahate* yakın olsa da bu terimin dil bilimsel karşılığı olarak kalıcı olamamıştır.

Anlaşılabilirlik, *anla-* gövdesine (añ: isim kökü+ la-: isimden fiil yapım eki) işteş çatı eki –ş-, edilgenlik eki –l- (-ll-), geniş zaman sıfat fiil eki –r+ ve isimden isim yapım eki +llk

¹ Aktaş, modern dil bilimi, anlam bilimi, stylistique gibi yeni bilimlerde ve çalışma sahalarında dünyada olduğu gibi bizde de terim birliğine henüz ulaşılmadığını, aynı kavramları, farklı yazarların farklı kelimelerle ifade ettiklerini söylemiştir (2005, s. 26).

² Bu çalışmadaki bakış açısının belagete bağlı bütün terimlere uygulandığı bir araştırma için bk. (Güneş, 2009).

getirilerek türetilmiştir. Eklerin sıralanışı açısından Türkçeye uygun olmayan³ *anlaşılrlık*, *fesahat* terimini tam manasıyla yansıtamadığından *fesahat*ın Türkçe karşılığı olarak kalıcı değildir.

Uzsöyleyiş, “Anlatımda dil bilgisi kurallarına uygunluk, konuya göre bildiriş biçemi seçilmiş olması, yeterli bulunması durumu”(Göğüş vd., 1998, s. 136)dur. *Uzsöyleyiş*, anlamı itibarıyla *fesahat*le nispeten örtüşmesine rağmen bu terimi tam manasıyla karşılamamaktadır. *Uzsöyleyiş*te belirtilen özellikler *fesahatte* de mevcuttur; ancak *fesahat* aynı zamanda anılan bu nitelikleri düzenleyip ortaya koyan *belagate* bağlı bir disiplindir. Hem *anlaşılrlık* hem de *uzsöyleyiş*, *fesahat* ile benzerlikler göstermesine karşın *fesahat*ın birebir karşılığı olmaktan uzaktırlar.

Birleşik kelime olan *uzsöyleyiş*, Türkçe “iyi”, “güzel” ve “eli işe yatkın”, “becerikli” anlamına gelen *uz* sıfatı ile *söyleyiş* isim - fiilinin birleşiminden oluşmaktadır. Yapısı itibarıyla Türkçeye aykırı bir yapı bulunmayan *uzsöyleyiş*, anlam olarak *fesahat* terimini tam manasıyla karşılayamamaktadır.

Fesahat ile ilgili olmak üzere ileri sürülen bir diğer terim önerisi olan *selçiklik*, “Söz veya yazı ile anlatışta düzgünlük ve açıklıkla birlikte maksada uygunluk” (Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü, 1948, s. 97)tur. *Selçiklik*, genel özellikleri itibarıyla *fesahat*ın sahip olduğu anlamı yansıtmaktadır. Ancak bu terim de kalıcı olamamıştır.

Selçiklik, *fesahat* ile ilgili olarak önerilirken aynı kaynakta *fasih*, yani doğru, açık ve güzel anlatan veya ifade eden anlamına gelen terim için de *selçik* kelimesi önerilmiştir. Dolayısıyla *selçiklik*, *selçik* adına isimden isim yapım eki +*lik* getirilerek türetilmiştir.

Fesahat kelimedede, kelimede (söz diziminde) ve müttekellimde (konuşanda) olmak üzere üç şekilde görülmektedir.

1.1. Kelimenin Fesahati

Kelimedede fesahati sağlamak, anlatımda kelimeyi zaafa uğratacak birtakım kusurların ortadan kaldırılmasına bağlıdır.

³ Korkmaz, ek kalıplaşması ile oluşan kelimelerin, dilde bilinen işlevinin dışında kullanılan eklerin beklendiğinden farklı bir görevde kaynaşmasıyla meydana geldiğini belirtmiştir. Korkmaz’a göre böyle bir söz üretme yolu, dilde beliren bazı ihtiyaçları karşılamak üzere, eklerin cümle içindeki kullanılış biçimlerinden yararlanarak dilin kendi kendine geliştirdiği bir yoldur. (2003, s. 157).

1.1.1. Tenafür-i Hurûf - Kelimedede Söyleyiş Güçlüğü / Ses Binişmesi - Kakışma - Ses Uyumsuzluğu / Ses İtişmesi / Harf Çatışması

Korkmaz, *ses uyumsuzluğu* teriminin eski karşılığı olarak *tenafür ve tenafür-i hurûf* terimlerine yer vermiş ve şöyle tanımlamıştır: “Bazı kelime ve söz öbeklerinde boğumlanma noktaları aynı veya birbirine yakın seslerin tekrarından doğan uyumsuzluk” (2007, s. 187). Bilgegil, belagat kaynaklarında *tenafür-i hurûf* olarak geçen terimin Batı kaynaklarındaki karşılığının *cacophonie / kakofoni* olduğunu belirtmiştir (1989, s. 25 - 26). Saraç’a göre ise *cacophonie* (Fransızca) / *kakofoni*, terim olarak *belagat* ilminde hem *tenafür-i hurûf* hem de *tenafür-i kelimat* terimlerini karşılamaktadır (2007, s. 39).

Birbirine yakın çıkış yerine sahip seslerin bir araya gelmesiyle oluşan kelimelerde görülen ses tekrarlarının yarattığı rahatsızlık sayılan *tenafür-i hurûf* ve *tenafür-i kelimat* birbiriyle bağlantılı *belagat* kusurlarıdır. Dolayısıyla *cacophonie* teriminin her ikisinin de yerine kullanılabilecek durumda olduğu söylenebilir.

Saraç’ın *kelimedede söyleyiş güçlüğü* adıyla ele aldığı *cacophonie* ve buna bağlı olarak *tenafür-i hurûf* ve *tenafür-i kelimat* terimlerinin karşılığı olmak üzere *ses binişmesi*, *kakışma*, *ses uyumsuzluğu* (Korkmaz, 2007, s. 187; Karaağaç, 2013, s. 683, 693), *ses itişmesi* ve *harf çatışması* gibi terim önerilerine yer verilmiştir.

Ses binişmesi, *cacology* teriminin karşılığı olarak ele alınmıştır (Kocaman, 1990, s. 161). *Cacology*, *cacophonie* terimiyle aynı köke dayandığı için bu bağlamda değerlendirilebilir.

Kakışma, “Boğumlanma noktaları çok yakın olan seslerin yan yana gelmesiyle oluşan sözlerin kulağa hoş gelmeyen durumu; söyleniş güçlüğü”(Göğüş vd., 1998, s. 68; Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü, 1948, s. 61)dür. “Dal sarkar, kartal kalkar, kantar tartar” örneğinde bu tür bir kusur görülmektedir.

Kakışmanın sahip olduğu anlam ve belirtilen örnek, genel anlamıyla *tenafür* terimini karşılayabilmektedir. *Kakışmanın* önerildiği kaynakta bu kelime hem *tenafür* hem de *tenafür-i hurûfu* karşılamak üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla yukarıdaki açıklamalarla denk bir durum söz konusudur. Buna bağlı olarak *ses binişmesi / kakışma* terimleri hem *tenafür-i hurûf* hem de *tenafür-i kelimat* terimlerinin karşılığı olabilecek durumdadır.

Türkçede *kakışma*, *ses kakışması* adıyla da kullanılmakta ve ses uyumsuzluğu anlamını vermektedir. Terim eski Türkçede de mevcut olan ve “hafifçe vurmak” anlamına gelen *kak-*

(Divanü Lügati't-Türk, C. IV, 2006, s. 251) fiiline işteş çatı eki *-ş-* (*-Iş-*) ve fiilden isim yapım eki *-mA* getirilerek türetilmiştir. Kuruluş bakımından doğru olmasına rağmen kullanım alanı yaygın değildir.

Ses binişmesi, belirtisiz isim tamlaması şeklinde kurulmuş bir kelime grubudur. Yapı bakımından Türkçeye aykırı bir yanı bulunmayan *ses binişmesi* anlam itibarıyla *tenafür-i hurûf* terimi ile uyumludur.

Ses uyumsuzluğu ise “Bazı kelime ve söz öbeklerinde, boğumlanma noktaları aynı veya birbirine yakın seslerin tekrarından doğan uyumsuzluk” (Korkmaz, 2007, s. 187; Karaağaç, s. 2013, 683, 693). Terimin tarifi *tenafür-i hurûf* kusurunu işaret etmektedir. Önerilen birçok terimde olduğu gibi, *ses uyumsuzluğu*nda da ileri sürülen terimin içinde eski karşılığı olan *tenafür-i hurûf* ((Korkmaz, 2007, s. 187) veya *cacophony* (Karaağaç, 2013, s. 683, 693) terimlerine işaret edilmiştir. Bu da anılan önerinin *tenafür-i hurûf* ile benzer bir niteliğe sahip olduğunu gösterir.

Ses itişmesi önerisi doğrudan *tenafür-i hurûf* teriminin karşılığı olarak gösterilmiştir (Topaloğlu, 1989, s. 127).

Harf çatışması da *tenafür-i hurûf* teriminin karşılığı olarak verilmiştir (Akalm, 1976, s. 245).

Ses uyumsuzluğu, belirtisiz isim tamlaması şeklinde bir kelime grubudur. Tamlamayı oluşturan unsurlarının yapısı itibarıyla Türkçeye uygun olan *ses uyumsuzluğu*, anlam bakımından da *tenafür-i hurûf* ile denktir. Dolayısıyla anılan öneri, *tenafür-i hurufun* karşılığı olarak kullanılabilir niteliktedir.

Dil bilgisinde *anlatım bozuklukları* olarak adlandırılan ve bozukluğun özelliğine göre kendi içinde çeşitli adlarla nitelendirilen birtakım durumlar da *tenafür* olarak düşünülebilir. *Anlatım bozuklukları* konusu içinde yer alan *ses ve ahenk kusurlarından* birisi de tıpkı *tenafür* de olduğu gibi, çıkış yerleri benzer ya da aynı olan seslerin bir kelimedede sıkça kullanılmasıdır.

Ses ve ahenk kusuru bazı kaynaklarda doğrudan *tenafür / cacophonie* başlığıyla, bazılarında ise farklı adlandırmalarla geçer. Ancak anlatım bozukluğu içerisinde ele alınan bu konu, *belagatte* olduğu gibi, kelimedenden cümleye uzanan bir dallanma içerisinde ve farklı adlarla değil, bütün olarak tek bir başlık altında ele alınmıştır. Bir başka deyişle, *tenafür* karşılığı

kullanılan Batı kaynaklı *cacophonie* terimi, genel bir ses ve uyum hatasını veya kusurunu karşılamak amacıyla kullanılmıştır.

Belagatte tenafür-i huruf ve *tenafür-i kelimat* gibi bölümlere ayrılan *tenafür* için dil biliminde daha kapsayıcı, çeşitli ve genel karşılıklar önerilmiştir. Bir başka deyişle, *tenafürle* ilgili kusurlara önerilen karşılıklar, birden fazladır ama *tenafür-i huruf* ve *tenafür-i kelimat* için ayrı terimler değildir. Buna bağlı olarak *belagat* kaynaklarında da üzerinde tam bir görüş birliği olmayan bu terimlere, dil biliminde birebir karşılık önerilemediği görülmektedir.

1.1.2. Kıyasa Muhalefet-Galat-ı Tahakkümü / Kurala Aykırılık-Kural Dışılık

Kaynaklarda *galat-ı tahakkümü*, *kıyasa muhalefet* gibi adlarla geçen bu *belagat* kusuru, kelimelerin mevcut dil kurallarına uymaması ya da uygun hâlde dile getirilmemesidir (Saraç, 2007, s. 40).

Saraç'ın *kelime yapısında kuralsızlık* adıyla ele aldığı *kıyasa muhalefetin* karşılığı olmak üzere kaynaklarda *kurala aykırılık* ve *kural dışılık* gibi önerilere yer verilmiştir.

Kurala aykırılık, “dilde doğru ve alışılmış yoldan ayrılma” (Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü, 1948, s. 71)dır. Belirtilen açıklama genel bir anlam içerir. Dolayısıyla kelimelerin mevcut dil kurallarına uygun bir şekilde kullanılmaması anlamına gelen *kıyasa muhalefet* terimini doğrudan karşılamak için gerekli anlam inceliklerine sahip değildir. Ancak genel olarak örtüşen yanları mevcuttur. Öncelikle her iki terim de bir bozukluğu veya kural dışı bir durumu anlatır. Bunun dışında konuşma ve yazmada ifadeleri mevcut anlamları ile şekillendiren kelimelerle, dolayısıyla dilin kullanımıyla ilgili bir ortaklık söz konusudur. Bu da terimler arasında genelde bir benzerliğin söz konusu olduğunu gösterir. Ancak *kıyasa muhalefet* ve diğer *belagat* kusurlarına benzer söyleyiş hataları bugün daha çok *anlatım bozuklukları* başlığında ele alındığı için *kurala aykırılık* önerisi yaygınlaşmamıştır.

Kurala aykırılık, yönelme / yaklaşma grubu şeklinde bir kelime grubudur. *Kural* kelimesi Arapça *kaide* kelimesini karşılamak amacıyla türetilmiştir. *Kur-* köküne isimden isim yapma işlevi gören *-Al* eki getirilerek oluşturulan kelimenin doğruluğu konusunda ortak bir fikir yoktur. Ataç'ın halk dilinden alınarak kullanıma sunulduğunu söylediği *kural*, Timurtaş'a göre, yanlış olmasına rağmen Türkçede tutunmuş bir kelimedir⁴.

⁴ Hacıeminoğlu, *-Al* ekinin Fransızcadan alındığını, dolayısıyla kelimenin yanlış olduğunu belirtmiştir. Atay, bilim adamlarının *-Al* ekini uydurma olarak nitelediğini, doğal olarak *kuralın* da yanlış olduğunu söylemiştir. Aksoy,

Aykırılık kelimesi, “farklı”, “hilaf”, “değişik” gibi anlamlara gelen ve Arapça *mugayir* ve *muhaliif* kelimelerine karşılık, Türkçe *aykırı* köküne isimden isim yapım eki +*Ilk* getirilerek türetilmiştir. Timurtaş ve Banguoğlu *aykırı* kelimesinin doğru ve Türkçede tutunan bir kelime olduğunu belirtmişlerdir (Bayar, 2006, s. 44). *Kurala aykırılık* yapı bakımından herhangi bir yanlışlığı içermez. Anlam olarak *kıyasa muhalefet* terimini tam manasıyla karşılayamasa da genel anlamda örtüşür.

Kural dışılık, “Tümcelerin kuruluşunda, sözcüklerin kullanılmasında ve sesletiminde kurallara, alışılmış biçimlere uymama yanlışı” (Gögüş, 1998, s. 87)’dir. Önerinin anlamı hem *kıyasa muhalefet* hem de aşağıda açıklanacak olan *za’f-ı telif* kusurlarını kapsayacak niteliktedir. *Kıyasa muhalefet* kelime düzeyindeki belagat kusurlarını içerir. *Kural dışılık* aynı eksiklik veya hataları anlatmakla birlikte, söz dizimindeki yanlış kullanımları da içerir.

Kural dışılık, belirtisiz isim tamlaması olan *kural dışına* isimden isim yapım eki +*Ilk* getirilerek meydana getirilmiştir. *Kural dışılık* anlam olarak *kıyasa muhalefet* terimiyle büyük ölçüde örtüşür.

1.1.3. Garabet-Kelimede Anlaşılma Güçlüğü / Yadcıl Deyim - Şaşırtıcılık

Garabet, alışılmamış veya anlaşılması zor kelime ve tabirleri kullanma kusurudur (Saraç, 2007, s. 40; Bilgegil, 1989, s. 33).

Garabet terimiyle ilgili olmak üzere *yadcıl deyim* ve *şaşırtıcılık* önerilerine yer verilmiştir.

Yadcıl deyim, “Kullanışa ve dil kurallarına aykırı olan veya alışılmamış bulunan kelime, deyim ve cümle şekli” (Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü, 1948, s. 120)dir. *Yadcıl deyim*, anlam itibarıyla *garabet* ile büyük bir benzerlik içindedir. Ancak dilde kalıcı olamamıştır.

Yadcıl deyim, sıfat tamlaması şeklinde bir kelime grubudur. Tamlamayı oluşturan kelimelerden *yadcıl*, Türkçe “el, yabancı” anlamındaki *yad* köküne isimden isim ve isimden sıfat yapan +*Cil* eki getirilerek türetilmiştir. *Yadcıl* kelimesi ekin benzerlik kavramı taşıması özelliğinden yararlanılarak üretilmiştir. Bu hâliyle kelime “yadırganan, yabancı tutulan” anlamında kullanılmaktadır.

kuralın Türkçeye uygun bir kelime olduğunu belirtmiştir. Püsküllüoğlu da kelimenin başlangıçta yanlış kabul edildiğini, ancak zaman içinde resmiyet kazanarak kabul gördüğünü ifade etmiştir. (Bayar, 2006, s. 185).

Deyim, Arapça *tabir* kelimesine karşılık türetilen ve Türkçe *de-* köküne fiilden isim yapım eki olan *-m (-Im)* getirilerek türetilmiştir. Timurtaş ve Safa, kelimenin doğru olduğunu belirtmişlerdir. Aksoy, Püsküllüoğlu ve Tekin de *deyim*in Türkçe kök ve ekle türetilip kısa sürede tutunan bir kelime olduğunu söylemişlerdir (Bayar, 2006, s. 91). Konunun uzmanları tarafından doğru kabul edilen *deyim*, *yadcıl* ile bir araya gelmiş, *garabet* terimini anlam bakımından nispeten karşılayan bir terim olarak seçilmiştir. Ancak *yadcıl deyim*, birinci kelimenin yaygın kullanım alanı olmaması sebebiyle kalıcı olamamıştır.

Garabet kusuruna dair ileri sürülen bir diğer öneri de *şasırtıcılık*tır. ***Şasırtıcılık***, “Dilden düşmüş ya da çok az kullanılan sözcüklerin anlatımda yarattığı yadırgatıcı durum” (Göğüş vd., 1998: s. 110)dur. *Şasırtıcılık*ın anlamı *garabet* kusurunun belirttiği anlam ile doğrudan örtüşür.

Şasırtıcılık, *şas-* köküne fiilden fiil yapım eki *-Ir-*, ettirgenlik / oldurganlık eki *-t-*, fiillerden iş ve meslek isimleri türeten *-IcI-* eki ve isimden isim yapım eki *+Ilk* getirilerek türetilmiştir. Terim, anlam özelliği itibarıyla *garabet* terimini yansıtır. Tek kelimedenden ibaret olması olumlu bir nitelik olsa da olağan kullanım oranıyla dile yerleşmiş bir kelime olan *şasırtıcılık*ın, terim olarak kabul edilmesini etkileyecektir. Ayrıca *garabet*, belagat biliminin dışında günlük yaşam içinde dile getirilen ifadelerde de doğrudan kendi adıyla sıklıkla kullanıldığı için, bu terime dair ileri sürülen dil bilimsel önerilerin kullanım alanı daralmıştır.

1.2. Kelamın / Söz Diziminin Fesahati

Kaynaklarda *kelamın fesahati* olarak geçen bu tabiri Saraç, *söz dizimi* şeklinde ele almış ve hem cümle hem de kelime gruplarını kastetmiştir. Söz diziminde söyleyiş güzelliğini sağlamak için kelime grubu ve cümlede birtakım kusurların bulunmaması gerekir.

1.2.1. Tenafür-i Kelimât-Söz Diziminde Söyleyiş Güçlüğü / Kelime Çatışması

Cümle veya kelime gruplarını oluşturan kelimelerin, kendi başlarına söyleyiş bakımından doğru olmasına rağmen bir araya getirilerek bir bütün oluşturduklarında söyleyiş güçlüğü veya uyumsuzluk göstermeleri durumudur (Bilgegil, 1989, s. 26; Saraç, 2007, s. 41).

Bazı kaynaklarda *tenafür-i kelimat*, kelime anlamı olarak “kelime çatışması” şeklinde adlandırılır (Akalin, 1976, s. 193). Bu adlandırma, *tenafür-i kelimatta* kelimelerin yan yana gelerek kusurlu bir anlatıma neden olmaları, bir başka deyişle çatışmaları ile ortaya çıkmıştır.

Kelime çatışması, bir belirtisiz isim tamlamasıdır. *Çatışma*, Arapça *müsademe* ve *arbede* kelimelerine karşılık olmak üzere *çat-* köküne işteş çatı eki *-ş-* (*-Iş-*) ve fiilden isim

yapım eki *-mA* getirilerek oluşturulmuştur. Timurtaş *çatışmanın* doğru bir kelime olduğunu belirtmiştir (Bayar, 2006, s. 74). Dilde tutunmuş kelimelerden oluşan *kelime çatışması*, *tenafür-i kelimatın* karşılığı olarak gösterilir. Anlam özelliği itibarıyla da *tenafür-i kelimat* teriminin karşılığı olabilecek bir öneridir.

1.2.2. Za'f-ı Te'lif-Söz Diziminde Kurlsızlık / Anlatım Yetersizliği-Cılızlık

Za'f-ı te'lif, söz diziminin bütünündeki genel yapının mevcut dil kurallarına, dile hâkim insanlar arasında kabul gören şartlara ve toplumun genel beğenisine ters düşmesi veya ibarenin anlamayı güçleştirecek kadar karışık olmasıdır. Bilgegil'e göre bu kusurun genel sebebi söz dizimine riayetsizliktir (1989, s. 38).

Za'f-ı te'lif kusuru ile ilgili olmak üzere kaynaklarda *anlatım yetersizliği* ve *cılızlık* gibi önerilere yer verilmiştir

Anlatım yetersizliği, “Yazıda tümcelerın söz dizimi kurallarına ve sözcüklerin genel kullanışa aykırılığı sonucu ortaya çıkan anlatım aksaklığı” (Göğüş *vd.*, 1998, s. 15)dir. Önerilen terimin tarifi *za'f-ı te'lif* kusurunu işaret etmektedir. Her ikisinde de vurgulanan düşünce, genel kabule aykırılıktan kaynaklanan anlatım eksikliği ve muhatabın konuyu kavrayamamasıdır. Dolayısıyla terimler arasında işlev ve anlam benzerliğinden doğan bir örtüşme söz konusudur.

Anlatım yetersizliği, belirtisiz isim tamlaması niteliğinde bir kelime grubudur. *Anlatım*, Arapça *ifade* kelimesini karşılamak amacıyla *anla-* gövdesine (aň: isim kökü+ la-: isimden fiil yapım eki) ettirgenlik eki *-t-* ve fiilden isim yapım eki olan *-m (-Im)* getirilerek türetilmiştir. Timurtaş, kelimenin yapı bakımından doğru olduğunu belirtmiştir. Püsküllüođlu da kelimenin başlangıçta yanlış kabul edildiğini, ancak zaman içinde kabul gördüğünü söylemiştir (Bayar, 2006, s. 36 - 37). *Yetersizlik*, Arapça *kifayetsizlik*, *ehliyetsizlik* kelimelerini karşılamak maksadıyla *yet-* fiiline sıfat fiil eki *-Ar+*, isimden isim yapım eki *+sIz+* ve isimden isim yapım eki *+Ilk* getirilerek türetilmiştir. Timurtaş, kelimenin doğru olduğunu söylemiştir (Bayar, 2006, s. 325). Kurucu unsurları itibarıyla Türkçeye uygun olan anlatım yetersizliği, anlam bakımından da *za'f-ı te'lif* terimini doğrudan açıklayabilmektedir.

Cılızlık ise “Konuyu anlatımda sözcük seçimi, tümce kuruluşu, örnek yetersizliği, bildiriş ve uyum yönlerinden yetersizlik; anlatımın amacını gerçekleştirmiş bulunmaması” (Göğüş, 1998, s. 33)dir. *Za'f-ı te'lif* kusurunun en belirgin özelliği, dinleyici veya okuyucunun ifade edilen sözü anlamasını güçleştirecek kelime veya kelime gruplarını kullanarak bilinen ya

da alışılmış kuralların dışına çıkılmasıdır. *Cılızlık* da benzer nitelikleri yansıtmaktadır. Buradaki açıklamada aynı anlatım kusuru bir başka şekilde aktarılmıştır.

Cılızlık, “zayıf”, “güçsüz” anlamına gelen *cılız* köküne, isimden isim yapım eki *+ilk* getirilerek oluşturulmuştur. Yapı bakımından Türkçeye aykırı bir yanı bulunmayan *cılızlık*, anlam özelliği itibarıyla *za’f-ı te’lif* terimini dolaylı olarak açıklayabilmektedir.

1.2.3. Ta’kîd-Söz Diziminde Anlaşılma Güçlüğü / Düşümlenme-İkizleme

Sözün, anlatılmak istenen düşüncenin amaca uygun bir biçimde anlaşılmasını engelleyen birtakım kusurları içermesidir. Genel olarak iki başlık altında ele alınmıştır; bunlar cümle unsurlarının yerlerinde kullanılmaması veya hatalı kuruluşu *ta’kîd-i lâfzî (lâfzî ta’kîd)*; cümlenin kuruluşu doğru olmakla birlikte, anlatılmak istenenin güç anlaşılmasından kaynaklanan kusur da *ta’kîd-i ma’nevî (ma’nevî ta’kîd)*dir (Saraç, 2007, s. 42, 49; Bilgegil, 1989, s. 40).

Ta’kîd ile ilgili olmak üzere kaynaklarda *düşümlenme* ve *ikizleme* önerilerine rastlanmaktadır.

Düşümlenme, “bir yazıda ya da anlatımda sözcüklerin ve deyimlerin yerinde kullanılmamasından, tümcelerin bozukluğundan ileri gelen anlaşılmazlık” (Göğüş vd., 1998, s. 42; Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü, 1948, s. 41)tır. *Ta’kîd* teriminde olduğu gibi burada da genel olarak üzerinde durulan, ifadenin anlaşılmasını engelleyen birtakım kusurlar ve bunun sonucunda oluşan anlam bulanıklığıdır. Dolayısıyla terimler arasında bir benzerlik söz konusudur. *Ta’kîd* iki bölüme ayrılmakta ve bu iki bölüm birbirini tamamlamaktadır. *Düşümlenme*, tek bir terim içerisinde *ta’kîd*’in içerdiği bütünlüğe sahiptir.

Düşümlenme, Türkçede “düşüm yapmak” anlamına gelen *düş-* (*tüg-*) (Divanü Lügati’t-Türk, C. IV, 2006, s. 667) köküne fiilden isim yapım eki *-m-* (*-Im+*), isimden fiil yapım eki *+lA-* (*+lAn-*), *fiilden fiil yapım eki -n-* ve fiilden isim yapım eki *-mA* getirilerek türetilmiştir. Yapı bakımından Türkçeye uygun olan *düşümlenme*, anlam olarak da *ta’kîd* terimi ile denktir.

İkizleme, “Doğru olmakla birlikte, iki türlü yoruma elverişli bir tümce kuruluşundan doğan söz dizimsel bulanıklık” (Vardar, 2007, 120)tır. *Ta’kîd*’in kendi içinde ikiye ayrılarak ortaya koyduğu anlam, *ikizlemede* tek terim içerisinde belirtilmiştir. Dolayısıyla terimler arasında örtüşme söz konusudur.

İkizleme, iki köküne, isimlere gelerek ikilik ve çokluk anlamı katan +z+ eki, isimden fiil yapan +lA- eki ve fiilden isim yapan -mA eki getirilerek türetilmiştir.

Burada *ta'kid*, *düğümlenme* ve *ikizleme* ile doğrudan olmasa da dolaylı yoldan bir benzerlik söz konusudur. *Ta'kidde* ve anılan iki öneride, söz dizimi kurallarının ihlal edilmesi neticesinde sözün sabit bir anlamdan uzaklaşması, bulanıklaşması üzerinde durulur. Burada da ikiz anlamdan kastedilen, sözün anlamının açık ya da sabit değil, birden çok veya bulanık olmasıdır. Dolayısıyla doğrudan olmasa da *ta'kid*, *düğümlenme* ve *ikizlemenin* ortak niteliklere sahip olduğu söylenebilir.

1.3. Mütakellimin (Konuşan ve Yazanın) Fesahati

Konuşan ve yazanın amacını güzel, düzgün kelimelerle ifade etmesini sağlayan yetidir (Saraç, 2007, s. 42).

1.3.1. Selaset / Akıcılık

Söz diziminde yapı ve kullanım bakımından birbiriyle uyumlu kelimelerin oluşturduğu söz güzelliği veya akıcı üsluptur. Bir başka deyişle, konuşma ya da yazmada kolay anlaşılır olma durumudur (Saraç, 2007, s. 43).

Selaset için kaynaklarda *akıcılık* kelimesi önerilmiştir. Buna göre *akıcılık*, “Yazıda ya da konuşmada kolay okunur, söylenir, anlaşılır olma durumu” (Göğüş vd., 1998, s. 12; Edebiyat ve Söz Sanatı Terimleri Sözlüğü, 1948, s. 12)dir. *Akıcılık*, birçok kaynakta *selasetin* sözlük anlamı olarak kullanılır. Dolayısıyla iki terim arasında anlam ortaklığının yanında, kullanım sıklığından doğan bir yakınlık söz konusudur.

Akıcılık, *ak-* köküne, fiilden isim yapan *-lA+* ve isimden isim yapan *+lIk* eki getirilerek türetilmiştir. Timurtaş, *akıcılık*ın yapı bakımından doğru bir kelime olduğunu söylemiştir (Bayar, 2006, s. 30). Kelime, anlam itibarıyla da *selaset* terimini yansıtmaktadır.

Sonuç

Belagatin alt kollarından biri olan fesahat ve ona bağlı kurallar, edebî açıdan olduğu kadar terim esasında da Türkçenin konusu olmuştur. Türkçenin inceleme alanına giren konular veya araştırma alanları içinde terim birliğine varılamamış olması bilinen bir gerçektir. Bunda kişisel yaklaşımların öne çıkarılması kadar, başka dillerden alınan terimlerin çevirilerinin birer karşılık olarak sunulması ve alıntılanan yabancı terimin Türkçede tam karşılığının bulunmaması da etkilidir.

Bu manada fesahat için düşünüldüğünde de aynı sorunla karşılaşılır. Fesahat ve ilgili terimlerine Türkçe kök ve eklere dayalı karşılıklar üretilmiş ve önerilmiştir. Ancak önerilerin büyük bölümünün yabancı kökenli terimi tam olarak karşılayamadığı görülür. Bu durumun ortaya çıkmasında yabancı kökenli terime, o terim dile girdikten sonra karşılık önerme işinin gerçekleşmesi etkilidir. Ayrıca önerilen terimin Türkçenin yapısal özelliklerine uygun olup olmadığı üzerine yaşanan tartışmalar, terimlerin yaygınlaşmasını engelleyen bir durumdur. Bunun yanında belagat ve dil biliminin birbiriyle olan ilgisi, yakınlığı, uzaklığı hakkında yapılan çalışmaların eksikliği de hem belagat hem de önerilen yeni terimlerin yaygınlaşp kullanılmasını engellemiştir.

Buradan hareketle Türkçeye çeşitli yollarla giren yabancı kökenli terimlere Türkçe karşılıklar önerilirken Türkçenin yapısal özelliklerine uygunluğu, önerilen terimin söyleyiş kolaylığına sahip olması, yabancı kökenli terimin dilimize girmeden Türkçe karşılığının oluşturulması ve bu önerilerin yaygınlaştırılmaya çalışılması, Türkçede terim sorununu tam manasıyla olmasa da büyük ölçüde giderecektir.

Kaynaklar

- Akalın, L. S. (1976). *Edebiyat terimleri sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Aktaş, Ş. (1984). *Roman sanatı ve roman incelemesine giriş*. Ankara: Birlik Yayınları.
- Aktaş, Ş. (2005). *Edebiyatta üslup ve problemleri*. 2. bs., Ankara: Akçağ Yayınları.
- Atalay, B. (çev.) (2006). *Divanü lügati't-Türk*. C. IV., 5. bs., Ankara: TDK Yayınları.
- Bayar, N. (2006). *Açıklamalı yeni kelimeler sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bilgegil, M. K. (1989). *Edebiyat bilgi ve teorileri*. 2. bs., İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Gemalmaz, E. (2010). Dil bilimi ve dil bilgisi. *Türkçenin Derin Yapısı*, (Yay. haz. C. Alyılmaz - O. Mert), Ankara: Belen Yayıncılık, 53 - 57.
- Göğüş, B. (1998). *Anlatım terimleri sözlüğü*. Ankara: Dil Derneği Yayınları.
- Göğüş, B. vd. (1998). *Yazın terimleri sözlüğü*. Ankara: Dil Derneği Yayınları.
- Güneş, B. (2009). *Belagat ekseninde retorik / dil bilimi terimleri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaağaç, G. (2013). *Dil bilimi terimleri sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kocaman, A. (1990). Dilbilim terimleri sözlüğü. *Dilbilim Araştırmaları*, Ankara: Hitit Yayınevi, 155 - 161.
- Komisyon (1948). *Edebiyat ve söz sanatı terimleri sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.

- Korkmaz, Z. (2003). *Türkiye Türkçesi grameri (şekil bilgisi)*. Ankara: TDK Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2007). *Gramer terimleri sözlüğü*. 3. bs., Ankara: TDK Yayınları.
- Saraç, M. A. Yekta (2007). *Klâsik edebiyat bilgisi: belâgat*. 6. bs., İstanbul: 3F Yayınevi.
- Topaloğlu, A. (1989). *Dil bilgisi terimleri sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Topbaş, S. ve Kopkallı, H. (1994). Sesbilim ve sesbilgisi terimleri üzerine. *Dilbilim Araştırmaları*, Ankara: Hitit Yayınları, 310 - 323.
- Vardar, B. (2007). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Zülfikar, H. (1991). *Terim sorunları ve terim yapma yolları*. Ankara: TDK Yayınları.

KARACA OĞLAN'IN ŞİİRLERİNDEKİ FİİLLERİN ÖLÇÜNLÜ TÜRKÇEYE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ VE YAPILARINA GÖRE KULLANIM SIKLIĞI*

Ferhat SAĞLAM**

Öz

Bu çalışmanın amacı Karaca Oğlan'ın şiirlerindeki fiilleri ortaya koymak ve böylelikle bir halk şairinin kullandığı fiillerin çeşitlerini, bunların halk diline özgü özelliklerini ve halk şiirinde kullanılışlarını tespit etmektir. Çalışmada Karaca Oğlan'ın iki yüz elli adet şiirinde geçen fiillerin yapı bakımından türleri belirlendi ve kullanım sıklığı tespit edildi. Ayrıca şiirlerdeki fiiller içerisinde günümüzde kullanılmayanlar ve fiillerdeki ses-şekil değişimleri incelendi. Böylelikle hem 17. yy.da kullanılan fiiller hakkında bilgi sahibi olundu hem de Karaca Oğlan örneğinde bir halk şairinin fiil seçim yönelimi tespit edilmeye çalışıldı.

Anahtar Sözcükler: Fiiller, fiil yapıları, Karacaoğlan, halk şiiri.

THE FREQUENCY OF OCCURRENCE OF THE VERBS IN TERMS OF FORM SEEN IN KARACA OĞLAN'S POEMS AND THE PROPERTIES OF THESE VERBS DIFFERENT FROM STANDART TURKISH

Abstract

The aim of this study is to present the verbs in Karaca Oğlan's poems and thus to determine the different kinds, properties specific to public language and the usages of these verbs in folk poetry. In this study, reviewing 250 poems by Karaca Oğlan, we determined both the types of verbs used in his poems and how many times each type of verbs are used. Also, we analyzed the verbs that are either not used today or that went through phonetic and structural changes in time. Thus, we acquired data regarding the verbs commonly used during 17th century and we tried to determine a minstrel's tendency of verbs use in our sample Karaca Oğlan.

Keywords: Verbs, verb forms, Karacaoğlan, minstrel.

Giriş

Karaca Oğlan¹, halk edebiyatının meşhur şairlerinden birisidir. Ölümü üzerinden yüzyıllar geçmesine rağmen etkisi hâlâ devam etmektedir. O; halk ozanlarından, Gevheri'yi, Âşık Ömer'i, Zihnî'yi, Dertli'yi, Daldaloğlu'nu ve Ruhsatî'yi etkilemiştir. Hatta bu etki bazen Ruhsatî'de onun şiirlerindeki ayakları kullanmaya bununla da yetinmeyip mısra mısra, kelime

* Bu çalışma, Prof. Dr. Avni Gözütok danışmanlığında hazırlanan “Karaca Oğlan'ın Şiirlerinde Fiiller” isimli yayımlanmamış yüksek lisans tezinden üretilmiştir ve Prof. Dr. Avni Gözütok'a ithaf edilmiştir.

** Öğr. Gör.; Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, ferhatsaglam19@gmail.com.

¹ Bazı âşıklar adlarının sonuna “oğlu” bölümü eklerler (Koroğlu, Dadaloğlu vb.), bazı âşıklar adlarının önüne sıfat alırlar (Kör Ahmet, Benli Ali vb.), bazı âşıklar ise isminin önüne nereli olduğunu getirerek mahlas alırlar. (Ercişli Emrah, Bayburtlu Zihni vb.) Bu mahlaslardan belki de en yaygını memleketiyle beraber anılan mahlastır. Karaca Oğlan'ın mahlası ise diğerlerinden farklı olarak iki kelimenin birleşiminden meydana gelmiştir. Sıfatla kullanılanlarda olduğu gibi Karaca Oğlan ismi de ayrı olarak yazılmalıdır (Sakaoğlu, 2004, s. 111).

kelime Karaca Oğlan'ı örnek almaya kadar gitmiştir (Kaya, 1993, s. 88). Onun etkisi millî edebiyat akımını yürüten Rıza Tevfik Bölükbaşı, Faruk Nafiz Çamlıbel, Orhan Seyfi Orhon üzerlerinde de devam ederken Cumhuriyet döneminden de Cahit Külebi, Behçet Kemal Çağlar ve Necip Fazıl Kısakürek gibi meşhur isimlere de tesir etmiştir (Makal, 1998, s. 7). Görüldüğü üzere Karaca Oğlan'ın edebî kişiliğinin tesiri kendinden sonrada uzun yıllar devam etmiştir.

O, halkla iç içe bir yaşam sürdüğü için onun şiirlerinde yaşadığı toplumu yansıtabilecek maddi ve manevi bütün kültürel nakışların yer aldığı görülebilir (Altun, 2007, s. 218). Bu sebeple erişmek istediğimiz kültüre ait unsurların en güzel şekilde geçtiği eserler arasında Karaca Oğlan şiirleri de bulunmaktadır. Onun şiirlerinde çok zengin bir dil kullanılmıştır. Bu zengin dil araştırmacıların dikkatini çekmiş ve yıllardır onun şiirlerinde kullanılan kelimeler araştırma konusu olmuştur. Dönemin giyim kuşamı (Tansuğ, 1990; Öğüt Eker, 1999; Altun, 2007), objelere karşı estetik tavrı (Karahasan, 1990; Yaşar, 2009), dağ algısının sevgiliyle aradaki mesafeyi anlatmada nasıl kullanıldığı (Altun, 2013), sevgiliyi anlatmada meyvelere (Özcan, 2008) ve hayvanlara (Sağlam, 2015) yüklediği anlamları, onun dünyasında bitkilerin ve tabiatın yeri (Dinçer, 1990; Mahmut, 1990) gibi daha birçok araştırma sayesinde Karaca Oğlan penceresinden onun yaşadığı dönem kültürüne ve diline ışık tutulmuştur.

Karaca Oğlan, Türk saz şiirinin en güçlü ve en tanınmış şairidir ve onun şiirleri sadece Anadolu'da değil Anadolu dışındaki Türk Dünyası'nda da çok sevilmiştir (Sakaoğlu, 2011, s. 15). Uzun zaman Rusların boyunduruğunda kalan, bu yıllar arası Türkçe yazmanın yasaklanan Azerbaycan'da bile Karacaoğlan sevilmektedir; hatta Karacaoğlan ile Azerî âşıklar arasında benzerlikler kurulmaktadır (Guliyeva, 1990; Aliyeva, 1999). Karaca Oğlan Anadolu'da olduğu gibi Yugoslavya'da da ders kitaplarında ve Yugoslav müziklerinde şiirleriyle yer bulmuştur (Receboğlu, 1990; Şefikoğlu, 1990, 1993; Tan, 1990; Yılmaz, 1990).

Karaca Oğlan Türk saz şairleri arasında halk dilini en güzel kullanan şairlerindedir. Onun dili hakkında hemen hemen bütün kaynaklarda sade, yaygın ve Türkçenin en güzel örneklerinden olduğu söylenmektedir. Yine o, şiirlerinde yöresinin dilini kullanmakta ustadır, bu yönüyle diğer şairlerden kolaylıkla ayrılır (Kartal, 1993, s. 63). Onun şiirlerinde birçok simge ve formel (kalıp) ifadeler kullanılır. Yani Karaca Oğlan şiirleri, halk dilinde yaygın olarak kullanılan atasözü ve deyimler bakımından da çok zengindir (Yayın, 2010, s. 136). Bu nedenle Karaca Oğlan diliyle Türk insanının içtenliğini, dünyayı duymasının, düşünce gücünün ve dünya görüşünün en iyi yansıtıcısıdır (Kartal, 1993, s. 64). Bu yüzden Karaca Oğlan'ın şiir dili iyi incelenmelidir.

1.Amaç

Yapılan bu çalışmada Karaca Oğlan örneğinde fiillerin geçmişten günümüze ne gibi değişiklikler gösterdiği, 17. yüzyıl halk edebiyatında kullanılan fiillerin hangi yapı özelliklerine sahip olduğu ve bu özelliklerden ölçünlü Türkçeye uymayanların tespitinin yapılması amaçlanmaktadır. Ayrıca bu çalışma, Karaca Oğlan Őirlerindeki fiillerin yapılarına göre kullanım sıklığını tespit ederek o dönem halk edebiyatında kullanılan fiil yapıları hakkında bilgi edinmeyi ve Őirlerde kullanılan fakat günümüzde az kullanılan veya kullanılmayan fiilleri derleyerek anlamlarını vermeyi amaçlamaktadır.

2. Kapsam

Çalışmanın kapsamı Sakaoğlu'nun (2004) *Karaca Oğlan* kitabında yer alan Őirlerden tek numaralı iki yüz elli adet Şiir, aynı kitabın sözlük kısmı ve Soylu'nun (1997) *Örnekleme-Açıklamalı Karacaoğlan Sözlüğü* ile sınırlıdır.

3. Önem

Bu çalışmayla bir halk Şairi olan Karaca Oğlan'ın hangi yapıda fiilleri kullandığı tespit edilerek 17. Yüzyıldaki bir halk Şairinin fiil kullanım yönelimi tespit edildi. O dönemde kullanılan fiillerin ölçünlü Türkçeden farklılıkları ortaya konuldu ve günümüzde az kullanılan veya kullanılmayan fiiller tespit edilerek bunların anlamları verildi. Karaca Oğlan ve Őirleri üzerine birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen Şairin kullandığı fiillerin ayrıntılı olarak incelenmesi bakımından çalışma bir ilk niteliğindedir.

4. Yöntem

Araştırma verileri nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yoluyla toplanmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. Doküman incelemesi, bir araştırma problemi hakkında belirli zaman dilimi içerisinde üretilen dokümanlar ya da ilgili konuda birden fazla kaynak tarafından ve değerşik aralıklarla üretilmiş dokümanların geniş bir zaman dilimine dayalı analizini olanaklı kılmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2002, s. 140 - 143).

Bu çalışmada Sakaoğlu'nun (2004) *Karaca Oğlan* kitabında Őirlerin yer aldığı bölüm, Microsoft Word dosyaları hâline getirildi ve tek numaralı iki yüz elli adet Şiir incelendi. 1443 farklı fiil tespit edildiği için fiillerin hepsi çalışma içerisinde listelenemedi. Sadece uygun görülen yerlerde fiillerin kaç numaralı Şiirde geçtiği yazılarak ve fiiller aslına uygun şekilde

alıntılanarak örneklendirildi. Farklılıklar göz önünde bulundurularak oluşturulan bölüm “bugün kullanılmayan fiiller” ve “ölçünlü Türkçeden farklı olan fiiller” olmak üzere iki ana başlıkta incelendi. İncelenen fiillerdeki değişiklikleri göstermek amacıyla her konu için birkaç örnek verildi. Daha sonra farklılık gösteren fiiller listelendi. Farklılıklar belirlenirken Sakaoğlu'nun (2004) *Karaca Oğlan* kitabında incelenen iki yüz elli adet şiirin yanında bu kitabın sözlük kısmı ve Soylu'nun (1997) *Örnekleme - Açıklamalı Karacaoğlan Sözlüğü* de tarandı.

5. Bulgular ve Yorum

5.1. Karaca Oğlan'ın Şiirlerinde Geçen Fiillerin Ölçünlü Türkçeye Göre Farklı Yönleri

Bu bölümde günümüzde kullanılan fakat ses ve yapı bakımından ölçünlü Türkçeden farklı olan fiiller incelenecektir. Fiillerde farklılıkların oluşumu geleneğin ET (Eski Türkçe), EAT (Eski Anadolu Türkçesi) devamı olarak ve ağız özellikleri olarak değerlendirilebilir. Fiillerde tespit edilen farklılıklar, ses farklılıkları ve yapı farklılıkları olmak üzere iki başlık altında incelenecektir. Ayrıca Karaca Oğlan'ın kullandığı fiillerden günümüzde az kullanılan ya da yerini başka ifadelerle bırakmış olan fiiller de tespit edilmiş ve anlamları verilmiştir.

Tablo 1. Karaca Oğlan Şiirlerinde Ölçünlü Türkçeye Göre Değişikliğe Uğramış Fiillerin Sayısı

Kullanılmayan Fiil Sayısı	Ses Değişikliğine Uğramış Fiil Sayısı	Yapı Değişikliğine Uğramış Fiil Sayısı
95	60	98

Karaca Oğlan şiirlerinde yapılan incelemelerden sonra ölçünlü Türkçede kullanılmayan 95 adet fiil tespit edilmiştir. Bu fiiller ve anlamları liste hâlinde sunulmuştur. Ayrıca ölçünlü Türkçeye göre ses değişiklikleri gösteren 60, yapı değişiklikleri gösteren 98 olmak üzere toplam 158 fiil tespit edilmiştir. Fiillerdeki ses ve yapı farklılıklarına şiirlerden örnekler verildi ve bu fiiller liste hâlinde sunuldu.

5.1.1. Ses Farklılıkları

Dil canlı bir varlık olduğu için zamanla etkileşimlere girerek değişikliklere uğrar. Bu değişikliklerden birisi de “ses değişiklikleri” olarak adlandırılır. Bu değişimler için birçok sebep sayılabilir. Göç eden toplulukların birbirlerini etkilemeleri, coğrafya, iklim, sosyal düzen, gelenek ve görenek vb. ses değişimlerini etkilemektedir (Karaağaç, 2010, s. 52).

5.1.1.1. Ses Büzüşmesi

Bu ses olayının oluşma şekillerinden birisi olan iki kelime arasında gerçekleşen büzüşmeye Şiirlerde sık sık rastlanılmaktadır. İlk kelimenin sonundaki ünlü ile ikinci kelimeni başındaki ünlünün birleşmesiyle “büzüşme” gerçekleşmektedir (Karaağaç, 2010, s. 69). Şiirlerde büzüşme genellikle (‘) işareti kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Halk Şiirlerinde de sık görülen bir ses olayıdır.

Zây’etme-

“Sev seni seveni zây’etme emek.” (13)

5.1.1.2. Ses Düşmesi

Şiirlerde ses düşmesi genellikle “mAz” olumsuzluk ekindeki “z” sesinin düşmesiyle oluşmuştur.

Ağ olma mı

“Yanakları ağ olma mı” (71)

5.1.1.3. Kelimeyi Türkçeleştirme

Halk kelimeleri kullanırken en az çaba harcayarak söylemeye çalışır. Bunun için bazen sesleri söylemez bazen de yabancı kelimeleri kolay söyleyebilmek için türetmeler de yapar. Şiirlerde geçen iki örnekte de “r” ile başlayan kelimenin başına “ı, i” seslerinin getirilmesinden ibarettir.

Irast gel-

“Elime bir cura saz irast geldi.” (106)

Irahat dur-

“Bir kötü dilim var irahat durmaz.” (425)

5.1.1.4. Ünlü Daralması

Geniş ünlülerin “a, e, o, e” dar ünlülere “ı, i, u, ü,” dönüşmesi olayına verilen addır.

Gel gel idelim: “Şunda bir güzel yok gel gel idelim.”(461)

5.1.1.5. Ünlü Düzleşmesi

Ünlü düzleşmesi yuvarlak ünlülerin “ o, ö, u, ü” düz ünlülere “a, e, ı, i” dönüşmesi olayına verilen addır.

Dokan-

“Dokansın tellere yel yavaş yavaş.” (360)

5.1.1.6. Ünlü Genişlemesi

Ünlü genişlemesi ile “giy-” fiili “gey-” olarak, “yürü-” fiili “yörü-” olarak değişmiştir. Şiirlerde sadece iki fiilde görülmesine rağmen en fazla tekrar eden ses olayıdır.

Gey-

“Sarı çedik geymiş koncu kısarak.” (29)

Tablo 2. Ses Olayları ile Farklılaşan Fiiller ve Geçtiği Şiir Numarası

ağ olma mı (71)
ağ'yedirir (261)
alc'olur (225)
al'olma mı (72)
avara ol- (232)
ayramıyorum (235)
bahard' açıl- (407)
bakma mısın (79)
beğ m'olur (447)
bell'oldu (135,)
bir ar'ya gel (77)
bir olma mı (71)
böyl'etmez (134)
çez- (57)
değme mi (85)
del'ol- (6)
derd'aldı (131)
dey'ağlarım (199)
doğma mı (85)
dokan- (460)
dok'nur (74)
doI'olur (244)
dökme misin (79)
dönder- (93)
ey'olmaz (67)
gel gel idelim (461)
gelme mi (85)
gey- (29)
hiyl'alır (404)
ıırast gel- (106)
ıırahat durmaz (425)
korkma mısın (79)
kul olma mı (36)

kül olma mı (71)
murada ir- (391)
n'et- (95)
n'eyle- (1)
neyle- (141)
nic'ayrılır (217)
nic'olur (81)
n'id- (81)
n'ol- (51)
n'olup n'olayım (29)
sevd'oldu (388)
m'ayrıldın (359)
yörü- (64)
zây'etme (13)
zay'olur (303)

5.1.2. Yapı Farklılıkları

Şiirler günümüzle kıyas edildiğinde en fazla yapı farklılıklarına rastlanır. Bu yapı farklılıklarının büyük çoğunluğunu ise şahıs eklerinin farklı kullanımları oluşturmaktadır. Bu konu işlenirken “şahıs eklerinden kaynaklı farklılıklar” ve “diğer yapısal farklılıklar” olmak üzere iki başlık altında incelenecektir.

5.1.2.1. Şahıs Eklerinden Kaynaklı Farklılıklar

Şahıs eklerinden kaynaklanan farklılıklar birinci ve ikinci tekil şahıs eklerinin kullanımlarıyla alakalıdır. Diğer şahıs eklerinde herhangi bir farklılık tespit edilmemiştir. Şiirlerde şahıs eklerinin ET dönemindeki, EAT dönemindeki ve günümüzdeki şekilleri yer almaktadır.

5.1.2.1.1. Birinci Tekil Şahıs Eki Farklılıkları

Birinci tekil şahıs eklerinde ET dönemimde kullanılan birinci tekil şahıs zamirinin (men, ben) fiil çekimlerinde kullanılması ve EAT döneminden kalma “-am, -em, -ın, -in, -n” eklerinin (Ergin, 2009, s. 284) kullanılması günümüze göre birer farklılık olarak şiirlerde karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir farklılık ise birinci tekil şahıs şimdiki zaman çekiminde “-yor + um” şeklinin bazı yörelerde ve ağızlarda kullanılan “yo + m” şeklinde şiirlerde geçmesidir.

Açmayın

“Hiçbir daha yükseklerden uçmayın
Uçarsam da kanadımı **açmayın**.
Muhannatın köprüsünü geçmeyin
Coşkun sele uğratayım yolumu” (482)

Bakam, Eğlenem

“Ala gözlüm mü var **bakam eğlenem.**” (257)

Bilmenem

“Yol bilmenem Suna'm nerden gideyim.” (134)

Diyemiyom

“Yâra gizli sözlerim var

Diyemiyom ele karşı.”(87)

Tablo 3. Birinci Tekil Şahıs Ekinin Farklı Kullanıldığı Fiiller ve Geçtiği Şiir Numarası

açmayın (482)
akam (146)
alam (313)
asılam (206)
aşam (297)
avlanam (129)
bakam (257)
bilem (225)
bilmenem (134)
binem (439)
bozam (181)
bulam (122)
bulanam (468)
çağırım (484)
çermeyin (482)
çıkam (362)
dalam (221)
diktirem (177)
diyemiyom (87)
dokudam (200)
dolanam (161)
dolaşam (58)
döktürem (174)
dönem (58)
duram (484)
duramıyom(159)
durulam (468)
eğlenem (257)
erişem (407)
geçmeyin (482)
gelem (258)
geyinem (181)
gezmeyin (482)
gidem (107)
gülemezem (369)
gülmezem (369)
kalam (221)
katmazam (41)
kokulatmazam (21)

kuşanam (181)
nic'ayrılama (217)
odun olam (137)
okuyam (181)
ötüşem (407)
salam (257)
silmezem (210)
tutmazam (41)
uzadam (206)
varamıyom (371)
yarılama (468)
yatamıyom (140)
yazam (6)
yedirem (200)
yetişem (204)

5.1.2.1.2. İkinci Tekil Şahıs Eki Farklılıkları

İkinci tekil şahıs eklerinde ET döneminde kullanılan ikinci tekil şahıs zamirinin (sen) fiil çekimlerinde kullanılması ve yine ET 'deki iyelik menşeli nazal -n'nin (Ergin, 2009, s. 286) ikinci tekil şahıs eki olarak kullanılması günümüze göre birer farklılık olarak şiirlerde karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir farklılık ise birinci tekil şahıs şimdiki zaman çekiminde “yor + sun” şeklinin bazı yörelerde ve ağızlarda kullanılan “yo + n” şeklinde şiirlerde geçmesidir.

Alaman

“Dokunsan **alaman** tellerimizi.” (92)

İlikliyon

“Neden **ilikliyon** göğsün düğmesin.” (36)

Vermeseneysin

“Getirip bergüzar **vermeseneysin**.” (299)

Tablo 4. İkinci Tekil Şahıs Ekinin Farklı Kullanıldığı Fiiller ve Geçtiği Şiir Numaraları

alaman (92)
alın mı (74)
alman mı (23)
bakan (419)
bildirmiyon (6)
bilmen- (305)
çıkan (419)
dayanmıyon (305)
doldurmıyon (6)
gelmen mi (305)
girmeseneysin (3)
gülen (46)
gülmeneysin (299)
ilikliyon (436)

kaldırmıyon (6)
kalın mı (74)
naz eden (55)
ne diyon (23)
ne salının (249)
olman mı (23)
olmasanaydın (299)
sarman mı (305)
söylemen (305)
söylen (206)
utanyon (6)
vermen mi (23)
vermeseneydin (299)
yapabilin mi (124)

5.1.2.2. Diğer Yapısal Farklılıklar

Diğer yapısal farklılıklar fazla olmamakla birlikte şahıs eklerinde karşılaşılan fiil çekimlerinin ET'deki veya EAT'deki şekillerinin kullanılması burada da farklılıklar meydana getirmektedir. Bu farklılıklar az sayıda oldukları için örneklerin hepsi verilmiştir. Bu sebeple ayrıca bir liste oluşturulmamıştır.

5.1.2.2.1. Emir Kipi

Şiirlerde görülen farklılıklardan birisi de bugün çok nadir olarak rastlanan fiillerin sonuna eklenen “-ındı, -indi” gibi unsurlardır. Bu unsurlar, *şimdi* ve *imdi* unsurlarının ağız kullanıldığı bilinen *şindi* ve *indi* unsurlarından gelmektedir. Bunların fiile kattığı anlam “hadi, haydi” şeklindeki hitaplardır (Ergin, 2009, s. 308). Örneklerde *şimdi* ve *imdi* unsurlarının verilmesi kipin ilk hâlini göstermek amaçlıdır.

Açılındı

“Kırmızı goncam gayrı açılındı.” (64)

Dinle imdi

“Dinle imdi bir nasihat edeyim.”(325)

5.1.2.2.2. Gereklilik Kipi

Gereklilik eki “-malı, -meli” ekinin kullanılmadığı zamanlarda fiillere gereklilik anlamı verebilmek için fiilin *şart* veya *istek* şekliyle birlikte *gerek* kelimesi EAT döneminde ve Osmanlı Türkçesinde görülmektedir (Ergin, 2009, s. 313).

Yansa gerektir

“Günahkâr olanlar yansa gerektir.” (427)

5.1.2.2.3. Öğrenilen Geçmiş Zaman

Bu zamanın günümüzden farklı olarak Şiirlerde kullanılışı EAT'de ve Osmanlı Türkçesinde karşımıza çıkan “-ıp , -ip, -up, -üp” zarf-fiil ekleri ile yardımcı fiillerin birleşmesinden ortaya çıkan ekin kullanılmasıdır. Üçüncü şahıslar –*durur* yardımcı fiilinin ekleşmiş şekillerini daima muhafaza etmiştir. Bu farklılık sadece bir Şiirin bir dörtlüğünde üç fiilde tespit edilmiştir.

Oluptur

“Ol asırdan beri **âdet oluptur**

Ergen kızlar yiğitlerle yan gider.” (381)

5.1.2.2.4. Görülen Geçmiş Zaman

Türkiye Türkçesinde hikâye kipi, ek fiil ile şahıs eki arasında bulunurken Şiirlerde geçen bir yüklemde bu sıra değişmiş, şahıs eki hikâye kipinden önce kullanılmıştır.

Koydumdu

“Üç güne **koydumdu** kavi ü kararım .” (439)

5.1.3. Ölçünlü Türkçede Kullanılmayan Fiiller

Karaca Oğlan'ın kullandığı fiillerden 94 tanesi günümüzde kullanılmamakta veya sadece bazı yörelerde kullanılmaktadır. Bu fiillerden bazılarına aşağıda Şiirlerde geçtiği şekliyle örnek verilmiş, diğerleri ise anlamı ve geçtiği Şiir numarası verilerek listelenmiştir.

aceplen-

Arapça kökenli (acaip, acip, ucube) olan bu kelime; normal olmayan anlamında kullanılmıştır. Fakat Karaca Oğlan bu kelimeyi “aceplenmek” biçiminde “ayıplamak” anlamında kullanmıştır (Soylu, 1997, s. 5).

“**Aceplenmen** benim ağladığıma

Bir od düştü yüreğimde yaram var.” (369)

Citin-

İliklemek, birbirine geçirmek, iliştiirmek. ²

² <http://www.tdkterim.gov.tr/tarama>

“Ak göğsünde düğmelerin **çitinsin**

Güzeller içinde ahdi bütünsün.” (486)

Ev-

Acele etmek, acele ettirmek.³

“Can seni görmeye **ever**.” (107)

Farı-

Bu kelime hem yaşlanma anlamında hem de vazgeçme anlamında ele alınabilir. “Fariğ” kelimesinden gelmektedir (Soylu, 1997, s. 33).

“**Farımaz** da deli gönlüm farımaz.” (274)

Gönen-

Rahata, huzura kavuşmak anlamına gelmektedir. (Sakaoğlu, 2004, s. 695)

“Hep çiçekler bağınızda **gönenir**.” (364)

Kayı ol-

İnanmak, razı olmak anlamına gelir. (Sakaoğlu, 2004, s. 707)

“Cana müşteri'oldun ağız açmadan

Olan bir şey desem **kayı olun** mu” (74)

Mürde ol-

“Ölmek” anlamında kullanılmıştır (Sakaoğlu, 2004, s. 715).

“Karac' Oğlan **olur mürde**

Sen düşürdün beni derde.” (139)

Posun-

Pusmak, saklanmak, sinmek anlamlarına gelmektedir. (Soylu, 1997, s. 60)

“Neden **posunursun** bağ gölgesine.” (406)

³ <http://tdkterim.gov.tr/ttas>

Tığlan-

Çukurlaşmak, yanak veya çenede küçük çukurun oluşması. (Sakaoğlu, 2004, s. 731)

“**Tığlanmış** gamzesi kâr eder cana.” (145)

Yaş-

Őirde bu kelime “yasdılar” şeklinde yer almıştır, yasakladılar anlamında kullanılmıştır (Sakaoğlu, 2004, s. 737)

“İslâm dinini **yasdılar**.” (385)

Ölçünlü Türkçede Kullanılmayan Fiillerin Anlamları ve Geçtiği Şiir Numaraları

aceplenme-	: Mayrete düşmek, şaşırmak. (369)
ahd u aman et-	: Yemin etmek, söz vermek (227)
arda kal-	: Zor (utanılacak) durumda kalmak. (131)
arılan-	: Temizlenmek (405)
aş kotar-	: Yemek hazırlamak (324)
avara et-	: Meşgul etmek, işten alıkoymak(338)
âvâze et-	: Bağırmak, çığırmak (162)
baş eyle-	: Evlendirmek (131)
baş başa değ-	: İki sevgilinin kavuşması (306)
baz eyle-	: Bezl eyle, çokça ağla (324)
bedirlenmiş-	: Ayın on dördü gibi olmak (409)
beğliğe yet-	: Bey (zengin)olmak, zenginliğe erişmek (423)
bel ver-	: Dayanmak, yaslanmak (477)
bendet-	: Bağlamak (469)
beng(i) et-	: Uyuşturmak, uyuşuk etmek (382)
besdet-	: Bahse tutuşmak(26, 310, 312)
boylat-	: Yolda hızlıca koşturmak (263)

bühtan et-	: Karalamak, iftara etmek (152, 388, 423)
bükedur-	: Yere sağlam basmak (292)
cığıştan düş-	: Çenesi düşük olmak, dır dır etmek (31)
çarha vur-	: Bıçak vb. biletmek (397)
çitin-	: İliklemek (486)
dilden ko-	: Söylememek, anmamak (463)
domur-	: Tomurcuk haline gelmek (244, 417)
döşe vur-	: Üste süslü giyecekler giyme (6)
duş ol-	: Karşılaşmak (448)
el sun-	: El ile dokunmak (432)
esrü-	: Sarhoş olmak (256)
ev-	: Acele etmek (107)
farı-	: Yaşlanmak, vazgeçmek (274, 311, 320)
farıt-	: Vazgeçmek (220)
gayret kov-	: Vayret göstermek, ilgilenmek (227)
gel ol-	: Gitmek şart oldu.(55)
geşi-	: Geviş getirmek. (417)
gönen-	: Rahata, huzura kavuşmak. (364)
gövün-	: Yanar gibi olmak. (364)
harı eyle-	: Atın üzerindeyken yularından çekip havaya kaldırma (182)
hay hayda ol-	: Telaşlı olmak, gitmek üzere olmak (168)
hayf al-	: Öç almak (244)
helekle-	: Helak etmek (386)
hergiz ol-	: Kavgalı olmak, ters düşmek. (325)
hod gelip geç-	: Kendi kendine gelip geçmek (217)

huylat-	: Huyunu değiştirmek (263)
ırla-	: Türkü söylemek (19)
ışk at-	: Filiz vermek, taze sürgün vermek (51)
ikrâr ver-	: Söz verme (65, 108, 214, 298, 305, 378)
kadem bas-	: Ayak basmak, bir yere gelmek (295, 474)
karıma-	: Kızmak, öfkelenmek (176, 39)
kayıl ol-	: İnanmak, razı olmak (74)
kemha biç-	: Elbise dikmek (335)
kesil-	: Gücenmek, alınmak (273)
koçul-	: Kucaklanmak (470)
levin tut-	: Renklenmek (495)
mürde ol-	: Ölmek (139)
nen eyle-	: Ninni söylemek (164)
nic'ayrılır	: Nasıl ayrılır. (217)
nic'olur	: Nasıl olur (81, 199, 232, 266, 313, 335, 411, 442,339)
on-	: Rahata, huzura kavuşmak, daha iyi olmak. (331)
ön et-	: Öne, yakınına çağırma hareketleri yapmak (202)
posun-	: Sinmek, gizlenmek (406)
rakam dök-	: Sayı saymak (237)
renge bat-	: Bir rengi almak (432)
revâne ol-	: Akıp gitmek (431)
san git-	: Birlikte gitmek, birlikte olmak (381)
sarvan kur-	: Derme çatma gölgelik kurma (356, 361, 362, 369)
sevdaya yel-	: Âşık olmak (231)
sor-	: Emmek (403)

söy-	: Uzamak (348)
suallen-	: Soru sormak (459)
şavkı vur-	: Işığı yayılmak (111)
şay et-	: Dedikodu çıkarmak (132)
tay ol-	: Denk, eşit olmak (2)
terkin ver-	: Terk etmek (165)
terkini ko-	: Fazla kalmamak, ayrılmak (284)
tığlan-	: Yanakta gamze oluşması (145)
turalan-(1)	: Saç vb. kıvrım kıvrım olması (338)
turalan-(2)	: Avlanılmak, yakalanmak (78)
tülek ol-	: Tüy değiştirme dönemine girmek. (380)
ün eyle-	: Seslenmek (295)
vaz gele	: Vazgeçe (149)
vazgel-	: Vazgeçmek (37, 63, 210, 444, 465)
yan ol-	: Yangın çıkması (448)
yasdılar	: Yasakladılar (385)
yasıl-	: Eğilmek, el açmak (273)
yavıkla-	: Kaybetmek (45)
yaz-	: Süslemek (499)
yeğın ol-	: Hızlı ol (178)
yelğın git-	: Hızlıca git (343)
yıkış-	: Güreşmek (364)
yol azdır-	: Yolu şaşırarak (487)
zar ağla-	: İnlemek (314)
zarı kıl-	: İnlemek (45)

zarılan- : İncinmek (405)

zeyn ol- : Süslemek (237)

5.2.Karaca Oğlan'ın Şiirlerinde Yapılarına Göre Fiiller ve Kullanım Sıklıkları

Karaca Oğlan'ın 250 adet Şiiri incelendiğinde hangi türde kaç farklı fiilin kaç defa geçtiği aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 4. Yapılarına Göre Fiiller ve Kullanım Sıklıkları

Fiil Türü	Farklı Fiil Sayısı	Fiillerin Tekrar Sayısı	Fiillerin Geçiş sıklığı
Basit	166	1619	%41
Türemiş	422	1143	%29
Birleşik	855	1103	%30
Toplam	1443	3865	%100

Yukarıdaki tablo incelendiğinde Karaca Oğlan'ın Şiirlerinde en fazla fiil çeŐidini ortaya koyduğu tür birleşik yapıdaki fiillerdir. Fakat geçiş sıklığına bakımından en fazla kullandığı fiil yapısı basit fiillerdir. Karaca Oğlan'ın bu kullanımı basit fiilleri çok sık kullanarak ifadede sadeliği tercih ettiği ve özellikle birleşik fiiller içerisinde tasvir fiillerinin çok çeşitli olması da betimlemelere önem verdiğini ortaya koymaktadır.

5.2.1.Basit Fiiller

Karaca Oğlan, Şiirlerinde toplamda 166 farklı basit fiili 1619 defa kullanmıştır. Fiil kökünün eksiz veya sadece fiil çekim ekleri almış hâline basit fiil denir. Başka bir ifade ile “*kendi içlerinde daha basit anlamlı öğelere ayrılamayan kök fiiller*” (Korkmaz, 2007, s. 528) basit fiillerdir. Kök halindeki fiiller genellikle tek heceli olarak anılmıştır. Şiirlerde “an-, bas-, coŐ-, de-, et-, iç-, ko-, ol-, öl-, pus-, sek-, Şaş-, tüt-, um-, var-, yu-, vb.” birçok tek heceli fiiller kullanılmıştır. Şiirlerden bazı örnekler:

An-

“Karac'Oğlan yârin **anar**.” (115)

Gör-

Bu fiilin kökü gö- olarak alınabilir. Çünkü günümüzde kullanılmakta olan “göz” ve “göm-” kelimeleri aynı kökten türemiş olarak düşünülebilir. Fakat kaynaklarda böyle bir ayrıma rastlanılmadığı için bu fiil basit olarak alınmıştır.

“İnciden diş **gördüm** dil kenarında” (3)

Ko-

Bu dörtlükte “ko-” kelimesi izin vermek, serbest bırakmak anlamında kullanılmıştır. Bu kelime ayrıca bırakmak, terk etmek, alıkoymak ve tesir etmek anlamlarında da kullanılabilir (Dilçin, 1983, s. 143). Koymak fiilinin kökü bu kelimedir.

“**Ko** desinler şu yiğidin şu gelin.” (313)

On-

On- fiilinin anlamı sağ olmak, iyi olmak, doğru olmaktır. “onar-“ fiili bu kökten gelir, daha iyi hâle getirmek anlamındadır (Gabain, 2007, s. 288).

“Eşinden ayrılan dilber **onar** mı” (125)

Şiirlerde iki heceli fiiller de kullanılmaktadır. Birden fazla hecesi bulunan bazı fiillerin çözümlenmesi imkânsız, zor veya şüphelidir. Bu sebeple çözümlenmesi güç olan çok heceli kelimelerde kök olarak kabul edilebilir (Banguoğlu, 2007, s. 145-146). Korkmaz, bu ve benzeri fiilleri basit yapıli fiiller arasına alırken şu açıklamayı yapar. “Aslında birer çatı ekiyle genişletilmiş oldukları hâlde Türkiye Türkçesinde kök şekilleri kullanımdan düştüğü için kök fiil sayılan donmuş fiiller de vardır: avut-, barın-, barış-, çevir, dağıl-, dağıt-, danış-, düşün-, getir-, ısıt-, işit-, kaldır-, kamaş-, kayır-, kıskan-, kurtul-, öğüt-, sömür-, uyan-, uyar-, yakış-, yanaş-, vb.” (Korkmaz, 2007, s. 529). Şiirlerde kullanılan iki heceli basit fiillere bazı örnekler:

Bürü-

“-ü” isimden fiil yapma eki olarak alınabilir. Fakat bu ek kökle tamamen kaynaşıp ölü bir hâl almıştır. (Korkmaz, 2007, s. 127) Bu sebeple kelime basit fiiller arasında değerlendirilmiştir.

“Turnalar katar yürürler

Yayla ummanı **bürürler**.” (389)

İste-

Kükey bu kelimeyi iki heceli basit fiiller arasında göstermektedir.(Kükey, 1972, s. 6)

“Kırmızı önlüklü yâr **ister** gönül.” (183)

Kuru-

Bu kelime Eski Türkçe (ET) döneminde kuru- şeklindeydi zamanla bu halini aldı. (Gabain 2007, s. 284)Bu kelimedede ek kökle ayrılmaz hâle gelmiştir.

“Dilerim Allah'tan bahçan **kuruya**.” (57)

5.2.2. Türemiş Fiiller

Fiiller, yapım eklerinin eklendikleri sözcük türlerine göre isimden türemiş fiiller ve fiilden türemiş fiiller olmak üzere iki başlıkta incelenecektir.

5.2.2.1. İsimden Türemiş Fiiller

Karaca Oğlan şiirlerinde 101 farklı isimden türemiş fiil toplamda 254 defa kullanılmıştır. Türkiye Türkçesinde isimden fiil türeten ekler şunlardır: +A-, +Al- < +A-l-, +An- < +A-n-, +Ar- < +A-r-, +Ar- < +er-, +Aş- < +A-ş-, +At- < +A-t-, +dA-, +I- / +U-, +(I)k- / +(U)k-, +kIr- / +kUr- < +k-(I)r-, +l-, +lA-, +lAn- < +lA-n-, +lAş- < +lA-ş-, +(I)msA- / +(U)msA- < +(I)m+sA- / +(U)m +sA-, +(I)r- / +(U)r-, +(I)rgA-, +rA-, +sA-, +sI- (Korkmaz, 2007, s. 111 - 122). Şiirlerde geçen isimden türemiş fiillere örnekler:

Dene-

“dene- “tartmak” < ET. ten “eşit, eşdeğer” +e- TT. DENE- (K/ME/MECİ...)” (Gülensoy, 2007, s. 276).

“Mevlâ'm güzelliği hep sana vermiş

Seni gören başkasını **dener** mi” (125)

Sakı-

“Sevdiğim oturmuş halılar dokur

Veran bahçalarda bülbüller **sakır**.” (7)

5.2.2.2. Fiilden Türemiş Fiiller

Karaca Oğlan, şiirlerinde 321 farklı fiilden türemiş fiili toplamda 889 defa kullanmıştır.

Fiilden türemiş fiilleri incelerken fiil kökünden veya fiil gövdesinden türemiş olan fiillere gelen ekler esas alınmıştır. Bu ekler şunlardır: -A-, -AlA-, -Ar-, -DAr-, -Dir- / -DUr- < -t-Ur, -I- / -U-, -k- / -(I)k- / -(U)k-, -(I)l- / -(U)l-, -mAlA < -mA+lA-, -mAş < -m+A-ş-, -n- / -(I)n- / -(U)n-, -p-, -(I)r- / -(U)r- < -ET-(U)r-, -(I)ş- / -(U)ş-, -(I)ştIr- / -(U)ştUr- < -(I)ş- / (U)ş-

+tIr- / -tUr-, -t-, -(I)t- / -(U)t-, -y- < -d-, -(I)z- / -(U)z- (Korkmaz, 2007, s. 124 - 136). Şiirlerde geçen fiilden türemiş fiillere örnekler:

Gönder-

ET' de bu kelimenin köndger-< kön-d-ger şekline bakıldığında –gar,-ger ettirgenlik ekinden “g” sesinin düşmesiyle oluştuğu düşünülebilir. “Göster-” kelimesinde de aynı durum söz konusudur (Ergin, 2009, s. 213).

“Gelin gurbet ile **gönderin** beni.” (11)

Eri-

Bu kelimenin kökü “er-“ fiilidir (Atalay, 1941,s. 302).

“**Eridim** su gibi aktım.”(301)

Gücen-

Bu kelime “güc” kökünden gelmiş, ç / c değişimi gerçekleşmiştir ve incinmek, kırılmak anlamlarına gelmektedir (Eyuboğlu, 1989, s. 84). Kelime, gücen < güc + e – n şeklinde oluşmuştur.

“Söylemen yiğide belki **gücenir**

Muhabbet halından bilmen mi gelin.” (305)

Kayna-

Bu kelimenin kökü kay- fiilidir (Atalay, 1941, s. 306).

“Dostumun sevdası **kaynıyor** aşta .” (315)

5.2.3. Birleşik Fiiller

Birleşik fiil konusu dilbilimcilere göre farklı şekillerde incelenmiştir. Banguoğlu, birleşik fiilleri, birleşik fiil tabanları başlığı altında zarf öbeği kalıbında, çekim öbeği kalıbında ve bağlam öbeği kalıbında olmak üzere üç başlıkta incelemiştir. (Banguoğlu, 2007,s. 310 - 318) Ergin, aynı konuyu isimle birleşik fiil yapanlar ve fiille birleşik fiil yapanlar olmak üzere iki başlıkta incelemiştir. (Ergin, 2009, s. 386 - 389) Bunlara benzer şekilde diğer kitaplarda farklı şekillerde sınıflandırmalara gitmişlerdir. Birleşik fiillerde asıl unsur önce yardımcı unsur sonra gelir. Fakat şiirlerde bunların yeri değişebilir; hatta birleşen unsurlar farklı mısralarda yer alabilir.

Bu çalışmada birleşik fiil konusu sayın Korkmaz'ın ele aldığı gibi ‐Esas Anlamını Korumuş veya İşlev İncelikleri Kazanmış Olan Birleşik Fiiller‐ ve ‐Anlam Kaymasına Uğramış ve Deyimleşmiş Olan Birleşik Fiiller‐ (Korkmaz, 2007, s. 792 - 858) olmak üzere iki ana başlık altında inceleyeceğiz.

5.1.3.1. Esas Anlamını Korumuş veya İşlev İncelikleri Kazanmış Olan Birleşik Fiiller

Bu başlık altında isim+ yardımcı fiil şeklinde yapılan birleşik fiiller, bir yanı sıfat - fiil bir yanı yardımcı fiil olan birleşik fiiller, bir yanı zarf - fiil bir yanı fiil olan birleşik fiiller (tasvir fiilleri) ve ikili birleşik fiiller incelenecektir.

5.2.3.1.1. İsim + Yardımcı Fiil şeklinde Yapılan Birleşik Fiiller

Esas anlamı ad üzerinde olan ve yardımcı fiil aracılıyla fiil durumuna gelen birleşik fiillerdir. Bu birleşik fiiller oluşurken bir ad veya sıfat ile et-, eyle-, ol-, kıl- ve bulun yardımcı fiillerinden birisi eklenmiştir.

Ah et-

‐Niçin **ah edersin** divâne gönül.‐ (373)

Bir ol-

‐Emmi dayı **bir olalım**.‐ (449)

Dua eyle-

‐**Dua eylen** geri dönsün hastalar.‐ (427)

Beş vakit kıl-

‐Dilini dinleyip gıybet eyleyen

Oruç tutup **beş vaktini kılmasın**.‐ (325)

5.2.3.1.2. Asıl Fiil + Yardımcı Fiil şeklinde Yapılan Birleşik Fiiller

İki farklı fiilin birleşmesiyle tek bir oluş ve kılışı gösteren birleşik fiillerdir (Korkmaz, 2007, s. 811). Bu yapıdaki birleşik fiillerin hem -A, -I veya -(y)-İp eki almış olan zarf - fiillerle hem de sıfat - fiil eki almış fiillerle yapıldığı görölmektedir. Bu fiillere tasvir fiilleri denir. Yardımcı fiil, asıl fiildeki oluş veya kılışım biçimini, tarzını tasvir etmektedir. Tasvir fiilleri; yeterli fiilleri, tezlik fiilleri, süreklilik fiilleri, yaklaşma fiilleri ve uzaklaşma fiilleri olmak

üzere beş alt grupta incelenir. Yaklaşma fiilleri şiirlerde geçmemiştir. Ayrıca “ikili yapıdaki fiilleri” de bu gruba sokmak mümkündür (Korkmaz, 2007, s. 811 - 812). Bu çalışmada bazı kitaplarda “karmaşık fiil” olarak ayrı bir başlıkta incelenen sıfat - fiil eki almış fiillerle oluşturulan birleşik fiiller de tasvir fiilleri arasında değerlendirilmiştir.

5.2.3.1.2.1. Yeterlik Fiilleri

Yeterlik fiilleri asıl fiillere “-a / -e” zarf-fiil eklerinden birisiyle “bil-” yardımcı fiilinin getirilmesiyle oluşur (Özkan ve Sevinçli, 2009, s. 67). Türkiye Türkçesinde olumluda bil- fiili ile olumsuzda ise u- fiili ile yeterlik oluşturulur. Yeterlik fiilleri eylemi yapabilme gücünü ya da ihtimalini anlatır. Şiirlerde geçen yeterlik fiillerin hepsi olumsuz yapıdadır.

Buluşama-, Çıkışama-, Uluşama-

“Çıkıp bozkurdlayın **uluşamadım**

Yalan dünya sana **çıkışamadım**

Eşimle dostumla **buluşamadım**

Var git ölüm bir zaman da yine gel.” (167)

Cekebilme-

Türkiye Türkçesinde “çekemez” şeklinde yer alan bu fiilin kullanımında Azerbaycan sahası özelliği vardır.

“Yüz bin kantar **cekebilmez** gamını.” (475)

5.2.3.1.2.2. Tezlik Fiilleri

Asıl fiil -(y)-I / -(y)-U zarf ekini alarak ver- yardımcı fiiliyle birleşir ve tezlik fiilleri oluşur. İki fiilin birleşmesiyle kolaylık, çabukluk veya tezlik anlamı taşıyan birleşik fiiller oluşur (Karaağaç, 2009, s. 159).

Salıver-

“Taramış zülfünü dökmüş bir yana

Salıvermiş ince belin üstüne.” (53)

5.2.3.1.2.3. Süreklilik Fiilleri

Asıl fiildeki eylemin sürüp gittiği ve kesilmediği anlaşılır (Kkey,1972, s. 15). Asıl fiile –(y)-A, –(y)-I veya –(y)-Ip zarf-fiil eki ile “dur-, kal-, gr-, gel-,” yardımcı fiillerinin getirilmesiyle oluşturulur (zkan ve Sevinçli, 2009, s. 69).

Alakoy-

“Felek beni alakoydu sıladan.” (247)

Eğip dur-

“Yanıı almam eğip durur dalını.” (99)

Sregr-

“Sregr devranı demi

Devran geçer demedim mi” (123)

5.2.3.1.2.4. Uzaklaşma Fiilleri

Esas fiilden bir oluş ya da kılışın uzaklaştığını bildirmek için kullanılır. Esas fiile git-yardımcı fiil eklenerek oluşturulur. Őirlerde sadece bir örnekte görülmüştür.

Bulmadım git-

“Yitirdim kendimi bulmadım gitti.” (219)

5.2.3.1.2.5. İgili Birleşik Fiiller

Banguoğlu, bu fiilleri “yarı tasvir fiilleri” olarak değerlendirmiştir (Banguoğlu, 2007, s. 493 - 494). Fakat Korkmaz bu görüşlere karşı çıkararak “ikili birleşik fiiller” başlığı altında konuyu işlemiştir. Anlamca birbirine yakın veya zıt fiiller birleşerek ikili birleşik fiiller oluşturulmuştur (Korkmaz, 2007, s. 835).

İgili birleşik fiiller, –Ip zarf - fiil yapısında olan (ekip gider), geniş zaman sıfat - fiil yapısında olan (eker gider), ikinci fiile koşut yapısında olan (ekti gitti), bir oluşun gerçekleşmeye çok az kaldığını gösteren (geldi gelecek) şekillerde kullanılabilir.

Aşıp aşıp gider

“Aşıp aşıp gider karlı dağlara.” (203)

Konup gcer

“Eller de konup gcerler.” (121)

Bağlar gezer

“Geyik postlarını **bağlar gezerim.**” (219)

Varın bakın-

“**Varın bakın** Gürcistan'ın eline.” (315)

Yaktı yandırdı

“Zalim felek bizi **yaktı yandırdı.**” (93)

5.2.3.1.2.6. Alışkanlık Fiilleri

Bir fiilin geçmişte yapılmış, şimdi yapılıyor ve gelecekte de yapılacak olduğunu anlatan fiillerdir (Delice, 2010, s. 88).

3.2.3.1.2.6.1. -°r ol-**Akar ol-**

“Boz bulanık **akar oldu** dereler.” (359)

5.2.3.1.2.6.2. -mA-z ol-**Başlamaz ol-, kışlamaz ol-, işlemez ol-**

“Hocam sabakına **başlamaz oldu**

Can kafesi anda **kışlamaz oldu**

Çekilen yolcular **işlemez oldu.**” (417)

5.2.3.1.2.7. Niyet Fiilleri

Niyet fiilleri, bir işi yapmaya niyeti olmak veya bir işin gerçekleşmesine çok az kalmak anlamına gelen -AcAk, -IcI, -AsI, -(I)-msAr eklerine ol- yardımcı fiilinin getirilmesiyle oluşur (Delice, 2010, s. 87). İncelenen şiirler arasında tüm örnekler sadece bir şiirde verilmiştir.

“Dinle sana bir nasihat edeyim

Hatırdan gönülden **geçici olma**

Yiğidin başına bir iş gelince

Onu yad ellere **açıcı olma.**” (13)

5.2.3.2. Anlam Kaynaşmasına Uğramış ve Deyimleşmiş Olan Birleşik Fiiller

Bir fiilin bir isimle kaynaşarak oluşturduğu birleşik fiillerdir. Oluşum bakımından isim + yardımcı fiil şeklinde yapılan birleşik fiillerle benzeşmelerine rağmen kaynaşmış birleşik fiillerde “isim” öğesinin sabit olmayıp işletme eklerini alabilmesi veya herhangi bir isim grubu hâlinde bulunabilmesi yönünden birbirlerinden ayrılırlar (Korkmaz, 2007, s. 838). Bu fiiller, kuruluşları bakımından “özne + fiil bağlantılı”, “nesne+ fiil bağlantılı”, “yer tamlayıcısı + fiil bağlantılı”, “zarf + fiil bağlantılı” ve “çok öğeli” kalıplaşmış fiiller olmak üzere beş başlık altında incelenecektir.

5.2.3.2.1. Özne + Fiil Bağlantılı Birleşik Fiiller

Âh kal-

“Âhım kaldı şu gelinin ahtında.” (489)

Bahar eriş-

“Hey der Karac'Oğlan bahar erişti.” (75)

Gül bit-

“Bahçanda güller bitmesin.” (97)

5.2.3.2.2. Nesne + Fiil Bağlantılı Birleşik Fiiller

Ağı kat-

“Bir gün ağı katar aşım benim.” (213)

Ciğer del-

“Kuşları ciğer deler bahar kelli.” (119)

Çıra yak-

“Sevindirip çiracığım yak benim.” (215)

5.2.3.2.3. Yer Tamlayıcısı + Fiil Bağlantılı Birleşik Fiiller

Allah'tan bul-

“Beni yârdan eden Allah'tan bulsun.”(483)

Başa cıkıl-

“Sak yabancı ile **başa cıkılmaz.**” (67)

Candan geç-

“Yâr yoluna **candan geçer.**” (175)

5.2.3.2.4. Zarf + Fiil Bağlantılı Birleşik Fiiller**Ağır gel-**

“İki bin gelinle dört yüz kız ile

Tartılsa çok **ağır gelir** bu gelin.” (315)

Bir tut-

“Kız ile gelini **bir mi tutarlar.**” (85)

5.2.3.2.5. İki veya Üç Ögeli Kalıplaşmış Fiiller**Âlem bir yan'olsa**

“**Âlem bir yan'olsa** o yâri vermem.” (441)

Eliniz cömertlikten kesilmesin

“Muhtaçlara bir şeftali vermeli

Cömertlikten kesilmesin eliniz.” (499)

Sonuç ve Tartışmalar

Dil bir milletin en önemli unsurlarından bir tanesidir. Dilin iyi kullanılması ise o dilin geçmişle ve gelecekle bağlantısının iyi kurulmasından geçer. Fiiller, dil kullanımında en çok karşımıza çıkan unsurlardandır. Amacı, etkilemek olarak kabul edilen ve dil içerisinde kendisine ayrı bir yer verilen şiir dili, birçok dilbilimci tarafından incelenmiştir. Diğer şiir dillerinde olduğu gibi halk şiirinin de birçok yönünün dilbilim ve anlambilim açısından aydınlatılabileceği muhakkaktır (Aksan, 1999, s. 16). Karaca Oğlan şiirlerinde bulunan zengin söz varlığı, bu şiirleri daha değerli kılmaktadır. Bu zengin söz varlığı içerisinde en büyük yeri tutan tür fiillerdir. Kullanılan fiillerin bazıları günümüzde aynen, bazıları ses veya yapı farklılıkları ile kullanılırken bazı fiiller de ya sadece belirli ağızlarda kullanılır olmuş ya da yerini başka fiillere bırakmıştır. Bu farklılıklarla sanatçı “dile yeni bir güç kazandırmayı, göstergeleri ses ve anlam

açısından daha etkili kılmayı, okuyan / dinleyenin zihninde yeni değişik tasarımlar ve duygu değerleri oluşturmayı amaçlar.” (Aksan, 2006, s. 166). Günümüz Türkçesinin söz varlığında yazı dilinde bu fiillere rastlanmayışının sebebi ya eskicil olmalarına ya da ağızlara ait söz varlığıyla açıklanmaktadır (Özkan, 2014, s. 192)

Karaca Oğlan'ın Őirlerinde dönem Türkçesinin ses ve Şekil özelliklerinin yanında mahalli ağız özellikleri de tespit edilmektedir. Gülensoy (1990) yaptığı araştırmada onun Őirlerinde ağız özelliklerinin ünlülerde ve ünsüzlerde bazı ses değerişikliklerine sebep olduğunu; Şekil olarak da isimden isim yapan eklerde, mukayese yapımında, geçmiş zaman ekinde, küçültme ekinde, zarf - fiil ekinde ve yer değerştirmeler (göçüşmeler) tespit etmiştir. (Gülensoy, 1990, s. 76 - 78) Sadece fiillerin incelendiği bu çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmış ve daha ayrıntılı bir Şekilde incelenmiştir. Karaca Oğlan'ın Őirlerinde geçen fiiller yapı bakımından incelenmiştir. Karaca Oğlan'ın zengin söz varlığının büyük bir kısmını oluşturan fiillerin kullanımındaki fiil seçim yönelimleri belirlenmiş, tespit edilen fiillerin günümüz Türkçesinden farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu incelemeler neticesinde şu sonuçlara varılmıştır:

1. Karaca Oğlan'ın incelenen 250 adet Şiirinde 1443 adet fiil kök veya tabanın toplamda 3865 defa geçtiği tespit edilmiştir.

2. Tespit edilen fiil kök veya tabanlarının 166 tanesi basit fiil, 422 tanesi türemiş fiil, 855 tanesi birleşik fiil olarak tasnif edilmiştir. Yani Karaca Oğlan örneğinde halk dilinde fiil seçimine bakıldığında birleşik fiillerin diğer fiil türlerinden daha çeşitli kullanıldığı söylenebilir.

3. Şiirlerde toplamda 3865 defa kullanılan fiillerin oranına baktığımızda fiil çeşitliliği bakımından incelenenin tersi bir sonuçla karşılaşılmıştır. Toplam kullanılan fiillerin yüzdesi alındığında basit fiiller %41, türemiş fiiller %29, birleşik fiiller ise %30 oranında kullanılma sıklığına sahiptir. Yani basit fiiller az çeşitlilik göstermesine rağmen sık tekrar ederek diğer türlerden geçiş oranı bakımından fazladır.

4. İncelenen fiillerin, günümüz Türkçesindeki fiillerden farklı yönleri tespit edilmiştir. Bu tespit sonucunda bugün kullanılmayan 95, bugünkü Şekillerden farklı olarak kullanılan 158 adet fiil belirlenmiştir. Farklılıklar incelendiğinde 158 adet fiilin, 60 tanesi ses farklılıklarından (ses büzüşmesi, ses düşmesi, en az çaba harcayarak Türkçeleştirme, ünlü daralması, ünlü düzleşmesi, ünlü genişlemesi) kaynaklandığı, 98 tanesinin ise yapısal farklılıklardan (şahıs eklerindeki, emir kipindeki, gereklilik kipindeki, öğrenilen geçmiş zaman ekindeki ve görülen geçmiş zamandaki farklı kullanımlardan) kaynaklandığı tespit edilmiştir.

Bulgular ışığında Karaca Oğlan'ın şiirlerinde kullanılan fiiller ortaya konularak incelenmiştir. Bir halk şairinin kullandığı fiillerin çeşitleri, bunların halk diline özgü özellikleri ve halk şiirinde – Karaca Oğlan örneğinde- kullanılışları ortaya konulmuştur. Böylece halk şairlerinin fiil seçimi yönelimleri de – belli ölçüde- tespit edilmiştir.

Kaynaklar

- Aksan, D. (1999). *Halk şiirimizin gücü türk halk şiiri doruklarında bir şiir dili incelemesi*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Aksan, D. (2006). *Şiir dili ve Türk şiir dili (dilbilim açısından bakış)*. (6.bs.). Ankara: Engin Yayınevi.
- Aliyeva, T. (1999). Karacaoğlan'ın azerbaycan'dan görünüşü. *III. Uluslararası Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*. 48 - 52.
- Altun, I. (2007). Karacaoğlan'da şiirsel bir imge olarak giyim kuşam. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 35, 217 - 228.
- Altun, I. (2013). Karacaoğlan'ın şiirlerinde dağ algısı. *Electronic Turkish Studies* 8.4, 67 - 80
- Atalay, B. (1941). *Türk dilinde ekler ve kökler üzerine bir deneme*. İstanbul: Matbaai Ebuzziya.
- Banguoğlu, T. (2007). *Türkçenin grameri*. (8.bs.). Ankara: TDK Yayınları.
- Delice, T. B. (2010). *Türkmen türkçesinde fiil*. Yayımlanmamış doktora tezi Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dilçin, C. (1983). *Yeni tarama sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- Dinçer, A. N. (1990). Karacaoğlan'ın şiirlerinde tabiat sevgisi. *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 53 - 60.
- Ergin, M. (2009). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak Basım / Yayım / Tanıtım.
- Eyuboğlu, İ. Z. (1989). *Türkçe kökler sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gabain, A. V. (2007). *Eski türkçenin grameri*. (5.bs.). (Çev. Mehmet Akalın). Ankara: TDK Yayınları.
- Guliyeva, K. (1990). Karacaoğlan ve Şah İsmayil Hatayyi'nin halk şiiri üslubunda yazdığı şiirleri arasında benzerlik. *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 66 - 73.
- Gülensoy, T. (1990). Karacaoğlan'ın şiirlerinde dil ve üslup. *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 74 - 87.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları.
- <http://tdkterim.gov.tr/ttas> Erişim: 24.06.2012
- <http://www.tdkterim.gov.tr/tarama> Erişim: 24.06.2012
- Karaağaç, G. (2009). *Türkçenin söz dizimi*. (2.bs.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Karaağaç, G. (2010). *Türkçenin ses bilgisi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Karahasan, M. K. (1990). Karacaoğlan'ın şiirlerinde estetik, etik, psikolojik ve psikoanalitik eleman ve değerler. *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 114 - 122.
- Kartal, N. (1993). Karacaoğlan'ın şiirlerinde görülen kimi dil özellikleri. *II. Uluslararası Karacaoğlan - Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 63 - 84.

- Kaya, D. (1993). Karacaoğlan ve Dadaloğlu'nun DeliktaŐlı Ruhsatı'ye etkileri. *II. Uluslararası Karacaoğlan - Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 85 – 94.
- Korkmaz, Z. (2007). *Türkiye Türkçesi grameri Şekil bilgisi*. Ankara: TDK Yayınları.
- Kükey, M. (1972). *Uygulamalı örneklerle Türkçede fiiller*. Ankara: Ongun Matbaası.
- Mahmut, E. (1990). Karacaoğlan'ın Őirlerinde tabiat aşk ve güzellik kavramları. *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 170 - 177.
- Makal, T. K. (1998). *Karacaoğlan*. İstanbul : Toker Yayıncılık.
- Öğüt Eker, G. (1999). Kültürel gösterge olarak karacaoğlan'ın Őirlerinde 'edik'. *Milli Folklor Dergisi*. 43, 55 - 60
- Özcan, H. (2008). Karacaoğlan'ın Őirlerinde meyve. *Electronic Turkish Studies*, 3.5, 227 - 238.
- Özkan, B. (2014). Türkiye Türkçesi söz varlığında fiillerin derlem denetimi ve derlem tabanlı sözlüğü. *Bilig*, 69, 171 – 204.
- Özkan, M. ve Sevinçli, V. (2009). *Türkiye türkçesi söz dizimi*. İstanbul: Akademik Kitaplar.
- Receboğlu, A. S. (1990). Yugoslavya ders kitaplarında karacaoğlan. *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 222 - 226.
- Sağlam, F. (2015). Karaca oğlan'ın Őirlerinde hayvan isimleri. *Journal of World of Turks / Zeitschrift für die Welt der Türken*, 7(2), 315 – 335.
- Sakaoğlu, S. (2004). *Karaca oğlan*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Sakaoğlu, S. (2011). Karaca oğlan'ın Őirlerini nasıl yayımlamalıyız. *Milli Folklor Dergisi*. 90. 15 – 25.
- Soylu, S. (1997). *Örnekleme - açıklama Karacaoğlan sözlüğü*. Mersin: İçel Valiliği Yayınları.
- Őefikođlu, İ. M. (1990). Yugoslavya'nın kosova bölgesinde Türkçe ilkokul ve ortaokullar için Türk halk dili ve edebiyatı ders plan ve programlarında Karacaoğlan ve Türk halk edebiyatının yeri. *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 236 - 240.
- Őefikođlu, İ. M. (1993). Bir Yugoslav Türk'ünün bestelerinde Karacaoğlan'ın yer alan Őirleri üzerine. *II. Uluslararası Karacaoğlan - Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 186 - 190.
- Tan, N. (1990). Karacaoğlan'ın türk sanat müziğinde bestelenmiŐ Őirleri. *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 241 - 252.
- Tansuğ, S. (1990). Karacaoğlan ve kadın giyimi. *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 253 - 258.
- Yaşar, H. (2009). Karacaoğlan Őirlerindeki estetik değerler. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1. 2, 47 – 55.
- Yayın, N. (2010). Karacaoğlan'ın Őirlerinde formel ifadeler ve bunların tip yapısı. *Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Mukaddime Dergisi*. 2. 2, 131 – 157.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2002). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yılmaz, N. (1990). "Karacaoğlan'ın Türk halk müziğindeki yeri." *I. Uluslararası Karacaoğlan ve Çukurova Halk Kültürü Sempozyumu Bildiriler*, 270 - 279.

VAN KÜRESİN AĞZINDA DEYİMLER

Şahap BULAK*

Öz

Ağız çalışmalarında genellikle çalışmanın sonuna sözlük ve dizinler eklenir. Ancak bu sözlük ve dizinlerde deyim ve özellikle atasözlerine pek yer verilmez. Hâlbuki bir dilin ifade gücü, işlenmişlik düzeyi ve söz varlığının zenginliğini gösteren deyim ve atasözlerinin ağız çalışmalarında göz ardı edilmesi, bu araştırmalarının önemli bir eksikliğidir. Bu eksiklik, ağız çalışmalarında elde edilen verilerin yeterince değerlendirilmediğini gösterir. Yapılan ağız çalışmalarında deyim ve atasözleri tespit edilerek bunların nerede ve ne anlamda kullanıldıkları kayıt altına alınmalıdır. Böylece bir yandan pratik zekâ ürünü olan konuşma dilinin ifade gücü ve işlenmişlik düzeyine önemli katkılar sağlanırken bir yandan da kültür mirası kayıt altına alınmış olur.

Mülakat, gözlem ve sınıflandırma metotları kullanılarak sondajlama usulüyle yapılan bu çalışmada Van Küresin Ağzı'nın konuşulduğu Van il merkezi ve merkeze bağlı köyler ile Özalp, Saray ve Edremit ilçe merkezleri ile bu ilçelere bağlı köylerde konuşulan Van Küresin Ağzı'nda kullanılan deyimlerden oluşan söz varlığı derlemeleri yapılmıştır. Daha sonra bu ağızda kullanılan sesler tespit edilerek bir alfabe oluşturulduktan sonra, yapılan derlemeler transkripsiyon işaretleriyle deşifre edilmiştir. Böylece yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olan Van Küresin Ağzı'nın ifade gücü, işlenmişlik düzeyi ve söz varlığı zenginliğini gösteren deyimlerin dokümantasyonu çıkarılmıştır. Bu deyimlerin kaynak kişileri verilmiş ve derlenen deyimlerin ne durumda ve ne anlamda kullanıldıkları tespit edilerek kayıt altına alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Türkiye Türkçesi, ağızlar, Van Küresin Ağzı, deyimler.

IDIOMS IN VAN KURESIN DIALECT

Abstract

In general, leçons and indehes are prepared in studies of dialect. However, there is not much allowed for idioms and notably proverbs in such leçons and indehes. It is a shortcoming for such studies to ignore idioms and proverbs which reveal articulation of a language, level of functionality and richness of vocabulary in studies of dialect. This shortcoming points to a failure of sufficient assessment data obtained in studies of dialect. In studies of dialect, idioms and proverbs should be determined and where, for what and in what sense these are used should be recorded. In this way, while in one hand important contributions will be made to articulation and level of functionality of the spoken language as a product of practical intelligence; cultural heritage will be recorded on the other.

This study, made by drill method using interviews, observations and classification methods, contains collations of vocabulary composed of idioms from Van Kuresin Dialect spoken in center of Van city and its villages as well as in county towns Özalp, Saray and Edremit as well as districts of these

* Yrd. Doç. Dr.; Siirt Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, sahapbulak@gmail.com.

towns. After an alphabet has been formed following a determination of phones used in this dialect, collations made have been decoded through transcription signs. As a result; idioms have been documented, showing articulation, level of functionality and richness of vocabulary of Van Kuresin Dialect which is on the verge of extinction. References of these idioms have been given together with their features and compiled idioms have been recorded following a determination of in what situation, why and in what sense they have been used.

Keywords: Turkey Turkish, dialects, Van Kuresin Dialect, idioms.

1. Giriş

Bir milletin kültürünü yaşatan ve besleyen değerlerin en önemli kaynakları, o milletin dili ve folklorudur. Ağızlar, o ağzın ait olduğu dili konuşan milletin hem dilini hem de kültür ve folklorunu yansıtan kültür hazineleridir. Yazı dili içerisinde bulunan farklı konuşma biçimleri olan ağızlar, doğal dil malzemesini ve söz varlığını barındırdığı için bazı düzenlemelerden geçerek işlenen yazı diline göre farklı dil özellikleri ve söz varlığını bünyesinde bulundurabilir. Bu bakımdan ağız çalışmalarında elde edilen veriler fonetik, morfolojik ve etimolojik çalışmalara çözücü veya destekleyici katkılar sağlar. Dil ile ilgili sorunların çözümünde çok önemli başvuru kaynakları olan ağızların ses bilgisi, şekil bilgisi, kelime bilgisi, cümle bilgisi, anlam bilgisi, söz dizimi ve söz varlığı ile ilgili özellikleri sadece dil bilimi için değil; halk bilimi, tarih ve sosyoloji gibi bilim dalları için de çok değerlidir. Geç kalmadan kayıt altına alınarak korunması gereken bu kültürel değerlerin unutulması veya bozulması, zengin kültür hazinelerinin yok olup gitmesine sebep olmaktadır.

Ağızlar, günümüzde yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Eğitim öğretim imkânlarının Anadolu'nun en ücra köşelerine ulaşmasıyla okuma-yazma oranının her geçen yıl daha da artmaktadır. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmış, eskiden yolu bile olmayan dağ köylerine radyodan sonra televizyon ve telefonun da ulaşmıştır. Basın yayın faaliyetleri yaygınlaşmış, ulaşım imkânlarının gelişmesiyle köyden kente göçün hızlanmıştır. Bütün bu etkenler ağızların hızla özelliklerini kaybetmesine yol açmaktadır. Bugün birçok yörede ağızları, sadece kırsal kesimdeki okuma yazma bilmeyen ve şehre fazla gidip gelmeyen yaşlı insanlar muhafaza etmektedir. Bu insanlar da ölmeden ağızlara ait dil malzemesi kayıt altına alınmalıdır. Aksi takdirde ağızların taşıdığı zengin kültür hazinesi ve içerisindeki tarihî dil değerleri yok olup gidecektir.

Dil bilgisi; ses bilgisi, şekil bilgisi, kelime bilgisi, cümle bilgisi, anlam bilgisi ile söz varlığından oluşan bir bütündür. Ağız araştırmaları, ağırlıklı olarak ses ve şekil bilgisi araştırmaları olarak görüldüğünden derlenen metinler üzerinde çoğu zaman sadece ses ve şekil

bilgisi incelemesi yapılmaktadır. Bu iki alan dışındaki kelime bilgisi, cümle bilgisi, anlam bilgisi ile deyim ve atasözü çalışmaları göz ardı edilmektedir. Ağız araştırmalarının yazı diline sadece ses ve şekil bilgisi açısından değil, dilin diğer alanlarında da katkıları olduğundan bu araştırmalarının dilin bütün alanlarını kapsamaması nedeniyle faydaları sınırlı kalmaktadır. Ağız çalışmalarında kelime bilgisi, cümle bilgisi, anlam bilgisi alanları ile deyimler ve atasözlerine de yeterince ağırlık verildiğinde bu çalışmalar, daha verimli hale getirilerek ağızlardaki dil ve kültür zenginliği tam ve doğru olarak ortaya çıkarılabilir.

Deyimler, bir kavramı ya da durumu etkileyici bir anlatımla özel bir yapı veya söz dizimi içinde belirten kalıplaşmış kelime grupları veya cümlelerdir. En az iki ve daha fazla kelimedenden oluşan deyimleri oluşturan kelimelerin genellikle biri, birkaçı veya tamamı gerçek anlamının dışında mecaz anlamda kullanılır. Bu sebeple deyimlerin çoğu, gerçek anlamının dışında ayrı bir anlam ifade ederler. Deyimler kalıplaşmış kelime grupları ve cümlelerden oluştuğu için bir deyim kelimesi veya söz dizimi değiştirilemez. Bu sebeple bu çalışmada tespit edilen deyimlerin kelimeleri ve söz dizimlerine dokunulmamış, bunlar Van Küresin ağzının doğal konuşma akışı içindeki biçimleriyle verilmiştir.

Ağız çalışmalarında genellikle çalışmanın sonuna sözlük ve dizinler eklenir. Ancak bu sözlük ve dizinlerde deyim ve özellikle atasözlerine pek yer verilmez. Bir dilin ifade gücü, işlenmişlik düzeyi ve söz varlığının zenginliğini gösteren deyim ve atasözlerinin ağız çalışmalarında göz ardı edilmesi, bu araştırmaların önemli bir eksikliğidir. Bu eksiklik, ağız çalışmalarında elde edilen verilerin yeterince değerlendirilmediğini gösterir. Yapılan ağız çalışmalarında deyim ve atasözleri tespit edilerek bunların nerede, ne için ve ne anlamda kullanıldıkları kayıt altına alınmalıdır. Böylece bir yandan pratik zekâ ürünü olan konuşma dilinin ifade gücü ve işlenmişlik düzeyine önemli katkılar sağlanırken bir yandan da kültür mirası kayıt altına alınmış olur.

Azerbaycan Türkçesi sadece Azerbaycan ve İran'da değil başta Anadolu olmak üzere Türkistan ve Ortadoğu'nun değişik yerlerindeki küçük topluluklarca konuşulmaktadır. Başta Kars, Iğdır ve Van Gölü havzası olmak üzere Doğu Anadolu'daki bazı yerleşim yerlerinin dilleri üzerine yapılan çalışmalar bu bölge ağızlarının Azerbaycan Türkçesinin etki alanı içinde olduğunu göstermektedir. Bu ağızlardan biri de 1900'lü yılların başında Güney Azerbaycan'dan göç ederek Van il merkezi ve merkeze bağlı bazı köyler ile Özalp, Saray ve Edremit ilçe merkezleri ile bu ilçelere bağlı bazı köylerde iskân ettirilen Azerîlerin konuştuğu Van Küresin ağzıdır.

Mülakat, gözlem ve sınıflandırma metotları kullanılarak sondajlama usulü¹yle yapılan bu çalışmada Van Küresin ağzının konuşulduğu Van il merkezi ve merkeze bağlı köyler ile Özalp, Saray ve Edremit ilçe merkezleri ile bu ilçelere bağlı köylerde konuşulan Van Küresin ağzından derlemeler yapılmıştır. Daha sonra bu ağzıda kullanılan sesler tespit edilerek bir alfabe oluşturulduktan sonra, yapılan derlemeler transkripsiyon işaretleriyle deşifre edilmiştir. Deşifreler metin hâline getirilerek ağız incelemesi yapılmış, bu metinlerde geçen deyimlerden Van Küresin ağzının ifade gücü ve söz varlığı zenginliğini gösteren deyimlerin dokümantasyonu yapılmıştır. Kaynak kişileri ve cümle içinde kullanımlarıyla beraber verilen bu deyimlerin ne durumda ve ne anlamda kullanıldıkları tespit edilerek kayıt altına alınmıştır.

2. Deyimler

adını kır-	Lakap tak-
"onun adını kırmışdıla ismayıl"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
ağılımı at-	Delir-
"ağılımı attı kıızı da oğlı de indi ikisi de hestedı"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
ağlıne düş-	Hatırına gel-
"kulağının içine batmış o kulağının elledi ağlıne düştı"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
ağzı kapalı ol-	Herhangi bir sebepten dolayı konuşama-
"oñler nêdı oñler de nê ağzımız kapalıdır muhurlıdır"	(Kaynak Kişi: Muzaffer Barlık, Van-Saray- Sırmılı Köyü, 75 yaşında, okuryazar)
ağzına ferman çek-	Konuşmama kararı al-
"men ferman çekerem qorharam rezildile"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
ağzını bağla-	Haksız olup kendini savunama-
"cenavı allah ta'ala hepsının ağzını bağlamıştı"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
allah kader et-	Kadere rıza göstermenin ifadesi olarak kullanılır.
"wallah allah kader etmişti evlendiğ nişannandığ "	(Kaynak Kişi: Ayşe Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 85 yaşında, okuryazar değil)
allah kederini getir-	Vadesi tamam ol-

¹ Belli nitelikte hedef görüşmeci kitlesi olan ve bu kitleden herhangi birileriyle yapılabilen genel planlı görüşme biçimi, niteliksel görüşme.

"neyse surındım allah kederimi getirmemişti gittim"	(Kaynak Kişi: Mahmut Cancan, Van-Merkez-Alaköy, 86 yaşında, okuryazar)
allah alınma yaz-	Kaderinde ol-
"allah yazıt alınma kaderimde vardı onu görecez"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
'allem kullem ol-	Bir işte bir takım usulsüzlüklerin dönmüş ol-
"o biçim 'allem kullem oldi bizim mayışları da bununki oreye gitti"	(Kaynak Kişi: Halil Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 90 yaşında, okuryazar değil)
alli gülli çoceye ver-	Bir kızı güzel bir düğünle evlendir-
"beş tene kız kız idi alli gülli verdım çoceye"	(Kaynak Kişi: Nuriye Şahin, Van-Merkez-Karagündüz Köyü, 74 yaşında, okuryazar değil)
alının teriyen kazan-	Emekle helal bir şekilde kazan-
"menım param helâlıdi yanı wallahi bêle alının teriyen kazanmışım"	(Kaynak Kişi: Fahrettin İçgüleç, Van-Merkez-Yumrutepe- Yekebağ Mezrası, 61 yaşında, okuryazar)
aqlın başan gel-	Bir konuda ders al-
"yüz askerın bedeline onnarın hepsini kıracağıdı o zaman aqlın başan gele"	(Kaynak Kişi: Mustafa Seleş, Van-Merkez-Alaköy, 84 yaşında, okuryazar)
allahın hoşuna gitme-	Allahın yasakladığı veya hoş görmediği işler yap-
"dokkız sene üç ayları tutmuşem diyém allaha hoş gitmez onunçın öynamirem"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
allaha çağır-	Her işte Allah'a dayan- ve sadece ondan yardım iste-
"sene de nesib etsın işşallah gideceşen ben o allaha çağırırım"	(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)
alav at-	Ateş yakıp harla-
"ehmeh bittihden sore bi alav atardıh"	(Kaynak Kişi: Ayşe Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 85 yaşında, okuryazar değil)
akılını oynat-	Delir-
"biraz demah akılını oynatmıştı"	(Kaynak Kişi: Halil Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 90 yaşında, okuryazar değil)
aqlını her şeye ver-	Her şeyden anla-, çok yetenekli ol-
"her işi yapardı duvar yapardı oni yapardı yani aqlını her şeye verérdi"	(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)
arha dur-	Destek çık-
"bu türkê bu iskele hepi bize arha durdı"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
askere tut-	Askere alın-

- "iki kardaşım asker oldi bi daha bizi askere tuttıla" (Kaynak Kişi: Mahmut Cancan, Van-Merkez-Alaköy, 86 yaşında, okuryazar)
- at oynat-** Dilediği gibi hareket et-
- "beni sevmez at oynatı bezirgân" (Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)
- ateş ol-** Geçimsiz, kavgacı ol-
- "biri baldızım kızıldı biri baldızım kızıldı ateştile gelinner" (Kaynak Kişi: Senem Akbaş, Van-Merkez-Karagündüz Köyü, 75 yaşında, okuryazar değil)
- ayrı mayrı olma-** Ayrımcılık yapma-
- "ne edağ yo ayrı mayrı yoğ êle bulların yanında gidérdiğ" (Kaynak Kişi: Güllüzar Binici, Van-Merkez-İstasyon Mahallesi, 81 yaşında, okuryazar değil)
- başını bas-** Bazı sebeplerden dolayı kendini düşünemez ol-
- "haca gittiğ geldiğ ihtiyarladığ çolı çocığ başımızı bastı" (Kaynak Kişi: İsmail Öntürk, Van-Merkez-Kasimoğlu Köyü, 80 yaşında, okuryazar)
- beşihte besleme körpe kuzu ol-** Narin, kırılğan ol-
- "beşihte besleme körpe kuzusen yörü kız emrah emrah oğlan benimdir" (Kaynak Kişi: Tayip Günbaş, Van-Saray-Merkez, 80 yaşında, okuryazar değil)
- beli bükil-** 1. Dertli ol-
- "yirmi beş yaşında bükilmiş belin" (Kaynak Kişi: Tayip Günbaş, Van-Saray-Merkez, 80 yaşında, okuryazar değil)
- beş kuruluşlı insanlıhlamı görme-** Birinden en ufak bir iyilik görmeme-
- "beş kuruluşlı insanlıhlamı men görmemişem kur'an haqqı için" (Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez-İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
- bi içim su veğ verme-** Hiçbir şekilde yardımcı olma-
- "allahın adı mene bi içim su veğ vermezle" (Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez-İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
- bir loğma ehmeye hasıret kal-** Bir lokma ehmeğe muhtaç ol-, fukaralık çek-
- "êle gün olérdi kur'an bir loğma ehmeye biz hasıret kalérdiğ" (Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez-İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
- bir yana gidecağ yolu kal-** Çıkar yolu kalma-
- "baba bir yana gidecağ yolın kalmadı gayrı" (Kaynak Kişi: Tayip Günbaş, Van-Saray-Merkez, 80 yaşında, okuryazar değil)
- birine kat ol-** Birine destek ol-
- "walla kocamnan beraber çalıştım işte kocama kat oldım" (Kaynak Kişi: Dilber Akdeniz, Van-Merkez-Alaköy, 72 yaşında, okuryazar değil)
- bistı ver-** Serpil-, büyü-
- "gidé bahé bi tene tēr qawın bistı verip istâdi behlir" (Kaynak Kişi: Ayşe Keser, Van-Merkez-Bostaniçi Beldesi, 85 yaşında, okuryazar değil)
- bir şeye sebep gel-** Birinin yüzünden ya da hatırına bir yere git-
- "diyi benim abém gelmiş burda keyıptı men" (Kaynak Kişi: Ümmügülsüm Alıcı, Van-Merkez-

ona sebep gelmişem"	<i>Karagündüz Köyü, 76 yaşında, okuryazar değil</i>
birine düş ol-	Birine âşık ol-
"bir cevan mene düş oldi"	<i>(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)</i>
birini utandırma-	Birinin güvenini boşa çıkarma-
"derdi avrat allah sennen razı olsun sen meni utandırmisen"	<i>(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)</i>
bizim dil ol-	Aynı dili konuş-
"iranda kaldım he walla bizim dildile bizim dildile onnar"	<i>(Kaynak Kişi: Senem Akbaş, Van-Merkez- Karagündüz Köyü, 75 yaşında, okuryazar değil)</i>
boyımı biçini güzelliğimi beyen-	Birini her yönüyle beğen-
"bı kız gelit nihatı beyenit boyını biçini güzelliğimi"	<i>(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)</i>
canı yıfret-	Kendini yıprat-
"ismail çoğ çalıştı canı yıfretti allah var"	<i>(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)</i>
canımı çürüt-	Bir uğurda çok emek ver-
"çocıqlarnan o yana bu yana bêle canımı çürüttim"	<i>(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)</i>
canları yan-	Çok üzül-
"yusif öldi canları yandı"	<i>(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)</i>
cannan ürehten git-	Kendi arzusuyla git-
"eskiden yani çoğ gidérdile ha bêle cannan ürehten gidérdile"	<i>(Kaynak Kişi: Mehmet Emin Şahin, Van-Merkez- Karagündüz Köyü, 44 yaşında, ortaokul mezunu)</i>
cehınnem olup git-	Rahatsızlık duyulan bir şeyin yok ol-
"aha o ihlâs ôle dağıldı cehınnem oldi gitti"	<i>(Kaynak Kişi: Ayşe Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 85 yaşında, okuryazar değil)</i>
çocıqların idâresını çevir-	Ailesinin geçimini sağla-
"idâresını çevirérdi özını çocıqların idâresını çevirér"	<i>(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit- Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)</i>
dezgâh başıne git-	İş başı yap-
"gidé türkiye yani dezgâh başıne gidé ya uçahlara gidé"	<i>(Kaynak Kişi: Mustafa Seleş, Van-Merkez- Alaköy, 84 yaşında, okuryazar)</i>
dezgâhına hayınnih et-	Kendi ekmek teknesine saygısı olma-
"yani bir insan gendi gendi şeyine dezgâhına hayınnih etmiş"	<i>(Kaynak Kişi: Mustafa Seleş, Van-Merkez- Alaköy, 84 yaşında, okuryazar)</i>
dilı ağırlaş-	Konuşma güçlüğü çek-
"gittim bahtım biraz dilı ağırlaşp dedı bi elın"	<i>(Kaynak Kişi: Ayşe Keser, Van-Merkez- Bostaniçi</i>

bırağ ağzıma"	<i>Beldesi, 85 yaşında, okuryazar değil</i>
dil kalabalı ol-	Çok konuş-
"gidér daşa muni annadir hansını dilim kalabalıhtı"	<i>(Kaynak Kişi: Ümmügülsüm Alıcı, Van-Merkez-Karagündüz Köyü, 76 yaşında, okuryazar değil)</i>
dilinnen zehirle-	Birileri hakkında kötü konuşma-
"men onnari dilimnen zehirlesem men onnara kötü söz étsem onnar menı sevmezle"	<i>(Kaynak Kişi: Ayşe Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 85 yaşında, okuryazar değil)</i>
dil tutıl-	Konuşama-
"dilim tutıldı hiş konuşmadım"	<i>(Kaynak Kişi: Güllüzar Binici, Van-Merkez-İstasyon Mahallesi, 81 yaşında, okuryazar değil)</i>
dilsız heywan ol-	Hayvanların masumiyetini ifade eder.
köpeye kediye çoğ sevaptır mesel ikram etmeh dilsız heywandı	<i>(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)</i>
dizlerine kadar yalan de-	Çok yalan söyle-
"he yalan diyér dizlerine kadar yalan diyir"	<i>(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)</i>
doğme büyümeli burali ol-	Bir yerde doğup büyü-
"yani doğme büyümeli buraliyiz biz hep bêle fakırlıhnen"	<i>(Kaynak Kişi: Abdulbari Çobanlı, Van-Merkez-İskele Mahallesi, 70 yaşında, ilkökul mezunu)</i>
dört eyahları üstüne göz yaşı tök-	Aşırı derecede ağlayıp üzül-
"sabaha kadar ağladım bu uşağımı koyar dört eyahlarım üstüne göz yaşı tökérđim"	<i>(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)</i>
döyiş süküt ol-	Savaş bit-
"döyiş süküt olmişti êle o zamanda"	<i>(Kaynak Kişi: Mustafa Seleş, Van-Merkez- Alaköy, 84 yaşında, okuryazar)</i>
dunyanın birbirine dey-	Aşırı kargaşa içinde ol-
"köpehler bağırérđi millet bağırérđi êle dünya deydi birbirine"	<i>(Kaynak Kişi: Mahmut Cancan, Van-Merkez- Alaköy, 86 yaşında, okuryazar)</i>
dunya haqqıynen uğraş-	Dünya işleriyle meşgul ol-
"direktör aldı durumımız iyileşti işte bêle dünya haqqıynen uğraştıh gittiğ"	<i>(Kaynak Kişi: Dilber Akdeniz, Van-Merkez- Alaköy, 72 yaşında, okuryazar değil)</i>
dunyanı bêle gör-	Teamülleri ifade etmek için kullanılır.
"bêle gördiğ dunyanı bêle gördiğ yavrım"	<i>(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)</i>
duynada yaşama-	Yaşamdan kop-
"çoğ hesteledım menı kim görérđi diyérđi hiş duynada yaşami"	<i>(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)</i>
düğine yapış-	Halaya katıl-
"bahtile düğın var düğine yapışmişle"	<i>(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)</i>

düğini çevir-

"o zaman sesnen mesel düğini çevirirdile"

Halay başı ol-

(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)

düz danış-geldim oturdım evde düz danışacam
konuşacam alsın

Sakinmadan gerçekleri söyle-

(Kaynak Kişi: Nuriye Şahin, Van-Merkez-Karagündüz Köyü, 74 yaşında, okuryazar değil)

elî dara duş-

"dedi elin dara duşerse mene tel çeh"

Maddi sıkıntı çek-

(Kaynak Kişi: İdris Erel, Van-Merkez- Yumrutepe Köyü, 100 yaşında, okuryazar değil)

elını kolunu sallıyarağ (bir iş yap-)"êle bêle elını kolunu sallıyarağ gelmeyiplê
bullar"

Hiçbir tedbir almadan bir yapmaya kalkış-

(Kaynak Kişi: Mehmet Haşim Bayram, Van-Saray-Merkez, 67 yaşında, ilkokul mezunu)

elleri ağaş tut-

"êle bu sonda artıh elleri ağaş tutti çalıştılar"

Çalışabilecek olgunluğa ulaş-

(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)

eğrebamıza elimize milletimize danış-"eğrebamıza elimize milletimize danışağ sene
bi haber veririğ"

Herhangi bir konuda aile büyüklerine danış-

(Kaynak Kişi: Nuriye Şahin, Van-Merkez-Karagündüz Köyü, 74 yaşında, okuryazar değil)

eyağa qah-

"bi ara qahti eyağa urusyaynen herb êtmağa"

Aşırı tepki göster-, isyan et-

(Kaynak Kişi: Halil Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 90 yaşında, okuryazar değil)

eğrebamıza elimize milletimize danış-"eğrebamıza elimize milletimize danışağ sene
bi haber veririğ"

Herhangi bir konuda çevresine fikir danış-

(Kaynak Kişi: Nuriye Şahin, Van-Merkez-Karagündüz Köyü, 74 yaşında, okuryazar değil)

eyağın altında bi toprağ ol-"kêşke ben onun eyağın altında bi toprağ
olseyidim ema ezanı şerifte yohtır"

Birine çok saygı ve sevgi göster-

(Kaynak Kişi: Muzaffer Barlık, Van-Saray- Sırmılı Köyü, 75 yaşında, okuryazar)

eyri meyri konuşma-, düz konuş-"men eyri meyri konuşmaram düz konuşaram
menim eriynen yalannan falannan aram yohtı"

Her zaman doğruları söyle-, yalan konuşma-

(Kaynak Kişi: Senem Akbaş, Van-Merkez-Karagündüz Köyü, 75 yaşında, okuryazar değil)

fetħe ver-

"gidé babasının mezarlığında fetħe veré"

Fatıha oku-

(Kaynak Kişi: Osman Yağdıran, Van-Merkez-İskele Mahallesi, 48 yaşında, ilkokul mezunu)

ğame yoldaş ol-

"herdem ħar bağlarsan ħame yoldaş oldın"

Dertlerden kurtulama-

(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)

gêhri eyle-

"biz eskiden gêhri eylêrdıh cercer қоşardıh"

Gerçekleştir-, yap-, yerine getir-

(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)

gendime kız yap-

"ben bunu götürecem gendime kız yapım"

Bir kızı gelin al-

(Kaynak Kişi: Nuriye Şahin, Van-Merkez-Karagündüz Köyü, 74 yaşında, okuryazar değil)

göz aç-

"yanı ben göz açtım babamın durımı hoşidi dikkânnan dolayı"

1. Hatırlayalı beri.

(Kaynak Kişi: Ali- Hüriye Yaprak, Van-Merkez-Bostaniçi Beldesi, 79-75 yaşında, okuryazar)

gözi bağlı ol-

"izmir kabalalıh hiş görmemişem gözi bağliyiş bêle götürdi"

Bir yerin yabancı ol-

(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)

gözi düş-

"yaşarın gözi düştü öz qarısına tuttış istediş"

Gönlü düş-

(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)

göynm üzi qaral-

"êle kocaya gittim ki allahın adı göynm üzi qaraldı"

Aşırı üzüntü yaşa-

(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)

gurırme yedireme-

"bi de gurırme yediremirem dedim mene diyecaşle sen korşttın"

Bir durumu kabulleneme-

(Kaynak Kişi: Mehmet Emin Şahin, Van-Merkez-Karagündüz Köyü, 44 yaşında, ortaokul mezunu)

hal durımları hoş ol-

"zenginner davıl zırna getirirdile hal durımları hoş olannar"

Maddi durumu iyi ol-

(Kaynak Kişi: Leyla Çiçekel, Van-Merkez- Alaköy, 80 yaşında, okuryazar değil)

hepsi bi yerde topliyama-

"hiş kafam kalmiyt şimdi hepsi bi yerde topliyamirem"

Hatırlama sorunu yaşa-

(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)

heram loşması yeme-

"ben helal çalıştım çocıçlarıım de hele şimdiye keder heram loşması yememişih"

Helal kazançla geçin-

(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)

heşşaret zulımmen arası olma-

"heşşaret zulımmen aramız yoş"

Kimseye hakaret ve zulüm etme niyeti taşıyama-

(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)

haşşkı naşşak eyle-

"haşşkı naşşak eylediler küpire garş oldılar"

Haklıyı haksız çıkar-

(Kaynak Kişi: Tayip Günbaş, Van-Saray-Merkez, 80 yaşında, okuryazar değil)

hatırından geçirtme-

"men onnarı hatırdan geçirtmezdim her deşşke"

Aklından çıkarma-

(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)

hesteliş tut-

"her terefim hesteliş tutmuş on dört yaşından beri"

Hastalan-

(Kaynak Kişi: Ali- Hüriye Yaprak, Van-Merkez-Bostaniçi Beldesi, 79-75 yaşında, okuryazar)

hiç olup git-

Yok ol-, değersizleş-

"ollar hepsi hiç oldi gitti bize vermedile"	(Kaynak Kişi: Ali- Hüriye Yaprak, Van-Merkez-Bostaniçi Beldesi, 79-75 yaşında, okuryazar)
hiç kıocalıh bilme-	Yaşlandığını pek hissetme-
"ben hiç hiç hiç kıocalıh bilmezdim ıhtıyarlıh bilmezdim"	(Kaynak Kişi: Mahmut Cancan, Van-Merkez-Alaköy, 86 yaşında, okuryazar)
hiş hal görme-	Görüp geçirme-
"de ehmeş yememişen hiş hal görmemişen"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdırın, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
hiş kıafası kıalma-	Hafızası zayıfla-
"hiş kıafam kıalmıyıt şimdi hepsi bi yerde toplıyamirem"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
hiş yohı ol-	Yokluk yoksulluk çekme-
"bah yohsıllıh idi hiş yohımızıdı"	(Kaynak Kişi: Ali- Hüriye Yaprak, Van-Merkez-Bostaniçi Beldesi, 79-75 yaşında, okuryazar)
hürmet ver-	Saygı göster-
"o zaman hayalidi hürmet verırdıle şimdikiler yoh"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdırın, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
hürmetı tut-	Saygı besle-
"onnar de menı sevelle hürmetımı tutaıla"	(Kaynak Kişi: Ayşe Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 85 yaşında, okuryazar değil)
içini eyle yandır-, yah-	Aşırı üzü-
"sen benim içimi eyle yandırdın yahtın benim yedi tene uşağım öldi"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdırın, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
içi rahtaT ét-	Vicdanen rahatla-
"men ele rehet ediyem içim rahtaT edir"	(Kaynak Kişi: Ayşe Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 85 yaşında, okuryazar değil)
içi bozil-	İç huzursuzluk çık-
"onnan sore bilmiyem içi bozıldı noldi alman geriledi"	(Kaynak Kişi: Halil Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 90 yaşında, okuryazar değil)
içi hoş ol-	Mutluluk duy-
"gêlindi hoş olursa biraz yaşlıyam içim hoş olér"	(Kaynak Kişi: Dilber Akdeniz, Van-Merkez-Alaköy, 72 yaşında, okuryazar değil)
idâresını çevır-	Geçimini sağla-
"herkez özine bi şe mesel götürır satér idâresını çevırêrdi özını çocıqların idâresını çevırêr"	(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)
'ilimli ibadetli ol-	Bilinçli dindar ol-
" 'ilimliyiş ibadetliyiş elhamdulillah namazımızda kıur'anımızda"	(Kaynak Kişi: Ayşe Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 85 yaşında, okuryazar değil)
İns veya can ol-	Ne olduğu belli olma-

"adama diyélle inssan cansan nesen"	(Kaynak Kişi: Ümmügülsüm Alıcı, Van-Merkez-Karagündüz Köyü, 76 yaşında, okuryazar değil)
iyi kötüyenen geçin-	İyi kötü geçin-
"ne bilem iyi kötüyenen geçinérđih"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
izdirap çek-	Sıkıntı çek-
"çoh yanı izdirap çehtih yani ta geldih burıye"	(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)
kârdan duş-	İş göremez hale gel-
"burda işliyebilirem işliyemirem kârdan duştih işliye işliye"	(Kaynak Kişi: Senem Akbaş, Van-Merkez-Karagündüz Köyü, 75 yaşında, okuryazar değil)
qabal tut-	Götürü al-
"sen şeyın nihatin evine qabal tutmuşsan"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
qabrıstan gözet-	Yaşlan-
"gidecağ yolın qalmadı gayrı seni bi qabrıstan gözetir"	(Kaynak Kişi: Tayip Günbaş, Van-Saray-Merkez, 80 yaşında, okuryazar değil)
qabuğ koy-	Deri değıştir-
"bu vücudım men êle qabuğ koydım ha ilan kibin"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
qafası dağıl-	Dikkati dağıl-
"ben rehetsızım fazla qonışısam qafam dağılır"	(Kaynak Kişi: Mahmut Cancan, Van-Merkez-Alaköy, 86 yaşında, okuryazar)
qaleme vur-	Hesapla-
"bêle bahti bahti qaleme vurdi şeye vurdi"	(Kaynak Kişi: Ali- Hüriye Yaprak, Van-Merkez-Bostaniçi Beldesi, 79-75 yaşında, okuryazar)
qameti olma-	Durama-
"uşağı aldım qoltığıma buraya geldim qametım olmadı"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
qan davası gör-	Önemli bir anlaşmazlığı çöz-
"rıcam budur ki ne ben sennen borc istirem ne sen bennen bu qan davası gör"	(Kaynak Kişi: Mustafa Seleş, Van-Merkez- Alaköy, 84 yaşında, okuryazar)
qapıdan beş qurış girdireni olma-	Çalışanı veya geliri olma-
"sekkız qardaş qaldi qapıdan beş qurış girdirenimiz yoğidi"	(Kaynak Kişi: Zekiye Sağlam, Van-Merkez- Yalı Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
kéflerine bağ-	Rahatını sür-
"bağ kimdi kéflerine bağérle su gelir getirip yerine yerıstırmağ gere"	(Kaynak Kişi: Mustafa Seleş, Van-Merkez- Alaköy, 84 yaşında, okuryazar)
qelbi alçağ ol-	Alçak gönüllü ol-
"mıhendıssan çoh güzel qelbın alçağ olısın"	(Kaynak Kişi: Ayşe Keser, Van-Merkez- Bostaniçi

kocalanıp dişi düş-

"hele bahın bu aşğın hâline kocalanmış dişi düşmüş"

Beldesi, 85 yaşında, okuryazar değil

Aşırı yaşlan-, işten güçten düşme-

(Kaynak Kişi: Tayip Günbaş, Van-Saray-Merkez, 80 yaşında, okuryazar değil)

kolı elı kıatı zemandı ol-

"o zaman gencidım cahılıdım kolım elim kıatı zemandı"

Genç, güçlü kuvvetli ol-

(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)

köki git-

"işte o heramı ona gâtinca köki gitti"

Tamamıyla yok ol-

(Kaynak Kişi: Fahrettin İçgüleç, Van-Merkez- Yumrutepe Yekebağ Mezrası, 61 yaşında, okuryazar)

kör kıal-

"ne kur'an oğudıh ne oğıl oğudıh êle lâl kıaldıh kör kıaldıh"

1. Cahil kal-

(Kaynak Kişi: Güllüzar Binici, Van-Merkez- İstasyon Mahallesi, 81 yaşında, okuryazar değil)

körlıh çeh-

"çoğ allaha şükür heş ben körlıh çehmedım hestelıh çehmedım"

Fakirlik çek-

(Kaynak Kişi: İsmail Öntürk, Van-Merkez- Kasımoğlu Köyü, 80 yaşında, okuryazar)

köti göznen bah-

"kimsenin kıarisine köti göznen bahmam"

Kötü niyetle bak-

(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit- Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)

kulağın soyuh apar-

"gêtti nişanbâzığa kıulağın soyuh apardı"

Bir şeyi ağız tadıyla yapama-

(Kaynak Kişi: Mehmet Haşım Bayram, Van-Saray-Merkez, 67 yaşında, ilkokul mezunu)

küpıre ğark ol-

"hâkı na hâk eylediler küpıre ğark oldılar"

Küfre sap-

(Kaynak Kişi: Tayip Günbaş, Van-Saray-Merkez, 80 yaşında, okuryazar değil)

Birini dövüp halden düşür-

lâl et-

"hele o kıızlanı êyle vuré lâl edé"

(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)

lâl et-

"êle kıorha o kıorhı mumı lâl edit"

Dili tutul-

(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)

lal ol-

"menım kıafama gelsedi men burda lal olacayidım"

Öl-

(Kaynak Kişi: Dilber Akdeniz, Van-Merkez- Alaköy, 72 yaşında, okuryazar değil)

lâl kıal-

"ne kur'an oğudıh ne oğıl oğudıh êle lâl kıaldıh kör kıaldıh"

1. Cahil kal-, 2. Konuşma yetisini kaybet-

(Kaynak Kişi: Güllüzar Binici, Van-Merkez- İstasyon Mahallesi, 81 yaşında, okuryazar değil)

meydan göz-	Mücadele için fırsat kolla-
"bizim ihtiyâr yazılı ossin mennan meydan gözetir"	(Kaynak Kişi: Tayip Günbaş, Van-Saray-Merkez, 80 yaşında, okuryazar değil)
ne dili ne ağzı ol-	Şok durumunda konuşma yetisini kullanama-
"anam diyedî seni êle çıhattıla senin ne dilin va ne ağzın"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
nefes vur-	Nazar et-
"parayı kaşvede verdile bilmem ona nefes beke vurdi"	(Kaynak Kişi: Dilber Akdeniz, Van-Merkez- Alaköy, 72 yaşında, okuryazar değil)
nefesı kal-	Nefesim kesil-
"yaşlılıhtendi nefesim kâliye"	(Kaynak Kişi: Dilber Akdeniz, Van-Merkez- Alaköy, 72 yaşında, okuryazar değil)
oğıl babanı burda alıp çih-	Canını kurtarma derdine düş-
"kimse kimseye sahab olammamişti deprem nece geçen sene oğıl babanı burda aldı çihî"	(Kaynak Kişi: İsmail Öntürk , Van-Merkez- Kasımoğlu Köyü, 80 yaşında, okuryazar)
ona sar-	Onu destekle-
"biraz nıhatnen êledih kaynenam da ona sarıdı"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
ona zor et-	Herhangi birini bir konuda zorla-
"urus ona zor etti almanye kiye bölindi"	(Kaynak Kişi: Halil Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 90 yaşında, okuryazar değil)
özen kurullan-	Kibirlen-
"bağ bêle özen kurullanma ha mihendissan"	(Kaynak Kişi: Ayşe Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 85 yaşında, okuryazar değil)
öz hekkından gel-	Kendi kendine yetebil-
"her şeyi yedihleri öz hekklerinden gelêlle"	(Kaynak Kişi: Kıymet Erel, Van-Merkez- Yumrutepe Köyü, 68 yaşında, ilkokul mezunu)
özünü öldürüp yere at-	İntihar et-
"bir tüfeh koydi buraye teprendi êle babayığit özünü öldürdi atti yere"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
panka tut-	Sınırsız harcama gücü ol-
"yoh benim param gitti bana para ulen para ben panka tutmişem"	(Kaynak Kişi: Mustafa Seleş, Van-Merkez- Alaköy, 84 yaşında, okuryazar)
reğmet ver-	Rahmet dile-
"nıhatı hiş sevmiyem maşılı ħala ôle de reğmet verêrdım"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
rem at-	Deyiş de-, şiir söyle-
"arapzen rem atêr göreğ bağah ne diyêr"	Kaynak Kişi: Ümmügülsüm Alıcı, Van-Merkez- Karagündüz Köyü, 76 yaşında, okuryazar değil)
salih al-	Herhangi bir konuda haber al-

"kardaşı gelér salıh alér kardaşı de buna benzermiş"	(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)
sarı ol-	Destek ver-
"dedım sen mene sarı olasan yoħsa oğlına sarasan"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
serâser yerış-	Dik dik yürü-
"baħti 'aslı o tereften gine gelir dedi serâser yerışlim göye baķışlım"	(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)
seyar ampül ol-	Ev ev dolaş-
"evde otırmazdı seyar ampül ordan oraya dolanırdı"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
sözleri çurıt-	Sözleri boşa çıkar-
"baħtım aşılı menım sözleri çurıdér"	(Kaynak Kişi: Tayip Günbaş, Van-Saray-Merkez, 80 yaşında, okuryazar değil)
sözleri yığıp tamama ver-	Söylenmesi gereken her şeyi söyle-
"kāsım bu sözleri yığdı verdi tamama yığılısın çarşı gelsin salama"	(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)
suratım as-	Olumsuz tepki ver-
"baħ hem astılar suratımı men ferman çekerem korħaram rezildile"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
süküt ol-	Barış ol-
"bêle gün geçirdirdiħ sora süküt oldi"	(Kaynak Kişi: Halil Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 90 yaşında, okuryazar değil)
süküte çıħ-	Barış gel-, barış-
"cenabı ħek yardım etti süküte çıħtile"	(Kaynak Kişi: Mahmut Cancan, Van-Merkez- Alaköy, 86 yaşında, okuryazar)
sürünmeye düşme-, el eyaħtan düşme-	Elden ayaktan düşüp yatağa mahkum olma-
"düşmiyaħ el eyaħtan düşmiyaħ minnete kalmiyaħ sağol"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
şuwe ver-	Ağıt yak-
"onnan sora cunun gelir telli kaħér gendisine şuwe verér"	(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)
şüş ét-	Süpürüp tertemiz et-
"bi tene buğda kalmazdı şüş édérđile"	(Kaynak Kişi: Güllüzar Binici, Van-Merkez- İstasyon Mahallesi, 81 yaşında, okuryazar değil)
şüve ver-	Endişe et-, şüphelen-, vesvese et-
"de kaħe gendisine şüve verér diyi bu kıħ basamaħtır"	(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)
taħla üsti git-	Hepten git-
"bız metini kırtardıħ yoħsa medin taħla üsti"	(Kaynak Kişi: Muzaffer Barlık, Van-Saray- Sırmılı

gitmişti"	Köyü, 75 yaşında, okuryazar)
taş ol-	Merhamet ve sevgiden yoksun ol-
"sen nice dedesen sen dede deyilsen taşsan"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
tehüre düş-	Geç kal-
"bız üç dört ay êle bıl tehüre düştüh"	(Kaynak Kişi: Tahir Yardım, Van-Merkez- Abdurrahmangazi Mahallesi, 86 yaşında, okuryazar)
teşkele ol-	Anlaşmazlık çık-
"çocıh mocıği biraz teşkele oldi özi eyiyidi"	(Kaynak Kişi: Halil Keser, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 90 yaşında, okuryazar değil)
téz kıvrağ-	Çevik
"çoğ cesırdı cesırdı bêle ttez kıvrağıdı"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
teziyesını tut-	Taziyeye ev sahipliği yap-
"belediye bi gün de şeyini teziyesını tutti millete ehmeş verdi"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
tik kafa ol-	Dik kafalı ol-
"o kaden daha indi tik kafa olıttıla tenezül etmelle"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
umut bulıp gel-	Yardım umarak birine başvur-
allah sızden razı ossın siz umut buldız geldımız burıye	(Kaynak Kişi: Mahmut Cancan, Van-Merkez- Alaköy, 86 yaşında, okuryazar)
un ince ol-	Çok küçük parçalara ayrıl-
"bêle toprağı düzelırdı yani toprağı un ince olırdı"	(Kaynak Kişi: Ali- Hüriye Yaprak, Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi, 79-75 yaşında, okuryazar)
üreyi bulan-	Gönlü daral-
"ismail kardeşim aışama kade üreyi bulanérđi üşérđı"	(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)
üreyi yan-	Yüreği yan-
"üyle üreyim yani dedım bir su içim"	(Kaynak Kişi: Osman Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 48 yaşında, ilkokul mezunu)
üreyi git-	Kalbi dur-
"gêlınner gelsın bağırim üreyim gidit üreyim gidit ölmüşem"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
üreyi orda kal-	Bir duruma razı olma-, aklı orda kal-
"ona da anayam emeh vermişem üreyim kalı orda"	(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)
üreyi susa-	Aşırı susuzluk yaşa-
"üyle üreyim yani dedım bir su içim"	(Kaynak Kişi: Osman Yağdıran, Van-Merkez-

üreyi üstinde dur-

"diyi vermedi üreyim üstinde dürmiyi
acımışem acılmışem diyi"

üreyi üstinde dürme-

"diyi vermedi üreyim üstinde dürmiyi
acımışem acılmışem diyi"

üreyin başı delih delih del-

"göz ucınnan bana bahıban güldile üreyim
başı delih delih deldile"

üstü koca bi ağırlıh ol-

"êle o korhıynan benim üstüm koca bi ağırlıh
oldi"

üzerine bi serin su sep-

"wey sız benim üzerine bi serin su septiz
benim anama bişe olmasın"

üzerine ismini birağ-

"babam onın adını kardaşının adını eħmedin
üzerine birağti ismini"

üzi gözi nurli ol-

"üzünden nur tökilerdi o katta üzi gözi
nurliydi"

üzünden doyme-

"ben onın üzünden doymedım üzünden nur
tökilerdi"

üzünden nur tökil-

"ben onın üzünden doymedım üzünden nur
tökilerdi"

yâdıma düş-

"ne sıhıntılar çettim gâh yâdıma düşiğ gâh hiş
düşmiğ"

yâdıma sal-

"be yâdıma salımıram dur diyim"

yâdımdan çih-

"yâdımdan çihir yâdımdan geşmez geli
yâdıma hatırıma geli"

yâdımdan duş-

"bahlawa da açerdım êle daha yâdımdan

İskele Mahallesi, 48 yaşında, ilkokul mezunu)

Nefsini körelt-

*(Kaynak Kişi: Güllüzar Binici, Van-Merkez-
İstasyon Mahallesi, 81 yaşında, okuryazar değil)*

Nefsine hâkim olama-

*(Kaynak Kişi: Güllüzar Binici, Van-Merkez-
İstasyon Mahallesi, 81 yaşında, okuryazar değil)*

Yüreğini param parça et-

*(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı
Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)*

Üzücü durumlarda şok yaşa-

*(Kaynak Kişi: Şeyda Sapan, Van-Merkez- İskele
Mahallesi, 72 yaşında, okuryazar değil)*

Tedirginliği giderecek bir davranışta bulun-

*(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele
Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)*

Birine isim koy-

*(Kaynak Kişi: Ali- Hüriye Yaprak, Van-Merkez-
Bostaniçi Beldesi, 79-75 yaşında, okuryazar)*

Nur yüzlü ol-

*(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-
Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)*

Birine aşırı muhabbet duy-

*(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-
Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)*

Masum ve dindar ol-

*(Kaynak Kişi: Mehmet Tuncay, Van-Edremit-
Köprüler Köyü, 80 yaşında, okuryazar)*

Aklına gel-

*(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele
Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)*

Hatırıma getir-

*(Kaynak Kişi: Ümmügülsüm Alıcı, Van-Merkez-
Karagündüz Köyü, 76 yaşında, okuryazar değil)*

Unut-

*(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı
Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)*

Hatırına gelme-

(Kaynak Kişi: Zekiye Sağlam, Van-Merkez- Yalı

duşıt"	<i>Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil</i>
yâdımdan geç-	Aklımdan geç-
"yâdımdan çihir yâdımdan geçmez geli yâdıma hatırıma geli"	<i>(Kaynak Kişi: İsmail Akbaş, Van-Merkez- Kıratlı Köyü, 79 yaşında, okuryazar değil)</i>
yandırıp kül ed-	Bir şeyi tamamen yak-
"mangal iki ayağını da yandırdıptı kül edit"	<i>(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)</i>
zilletli çek-	Sıkıntı çek-
"özım bah körlü çekirem zilletli çekirem"	<i>(Kaynak Kişi: Nigar Yağdıran, Van-Merkez- İskele Mahallesi, 80 yaşında, okuryazar değil)</i>
zingırav bas-	Zil tak-
"her terefine burıye burıye burıye zingırav basti gitti"	<i>(Kaynak Kişi: Ümmügülsüm Alıcı, Van-Merkez- Karagündüz Köyü, 76 yaşında, okuryazar değil)</i>

Sonuç

Ağız araştırmalarında elde edilen dil malzemesi üzerinde sadece ses ve şekil bilgisi incelemeleri değil, dilbilgisinin diğer alanları olan kelime bilgisi, cümle bilgisi, anlam bilgisi ile ilgili incelemeleri ile deyim ve atasözleriyle ilgili incelemeler de yapılmalıdır. Böylece ağız çalışmaları daha verimli ve faydalı hale getirilebilir. Ağız çalışmalarında genellikle söz varlığı incelemeleri yapılır, bu çalışmaların sonuna sözlük ve dizinler eklenir. Fakat bu sözlük ve dizinlerde deyimlere ve özellikle atasözlerine pek yer verilmez. Bu durum, ağız araştırmalarının önemli bir eksikliğidir. Ağız çalışmalarında elde edilen dil verilerinin yeterince değerlendirilmediğini gösteren bu eksiklik, ağızlarda kullanılan deyim ve atasözlerinin tespit edilerek bunların ne anlamda kullanıldıklarının kayıt altına alınmasıyla giderilebilir.

Bu çalışma, otuz kaynak kişiyle yapılan ağız çalışmasıyla derlenen metinlerden tespit edilen deyimlerden oluşmaktadır. Bu metinlerden hareketle Van Küresin ağızında kullanılan deyimler tespit edilerek bunların nerede ve ne anlamda kullanıldıkları kayıt altına alınmıştır. Böylece bir yandan pratik zekâ ürünü olan konuşma dilinin ifade gücünden yazı diline önemli katkılar sağlanırken bir yandan da kültür mirası kayıt altına alınmıştır. Van Küresin ağızında kullanılan deyimler elbette bunlardan ibaret değildir. Bu sınırlı çalışmada bu kadar deyim tespit edilmesi, Van Küresin ağızında kullanılan deyimlerin çokluğunu, bu ağzın ifade gücünün zenginliğini göstermektedir.

Van Küresin ağızındaki deyimler; yaşayış, zevk, tarih, eğitim, kültür, gelenek görenekler, inanç ve dünya görüşü gibi çeşitli özel niteliklere sahiptir. Özel nitelikleri ile ilgili çeşitlilik gösteren bu deyimler; dil yapıları, kuruluş ve anlamları bakımından fazla çeşitlilik

göstermez: Kavram veya durumları mecaz yoluyla anlatım güzelliği ve özgünlüğü içinde belirten kalıplaşmış kelime grupları ve cümlelerden oluşan deyimler; bir kavram veya durumu belirtmek için anlatım güzelliği düşünülmeyle kurulan, kalıplaşmış söz topluluğundan oluşan deyimler ve isim soylu bir kelime ile özel bir yardımcı fiil(mastar)le kurulan deyimler çok kullanılmıştır. Bir öyküye ya da bir olaya dayanan deyimler, belli dilbilgisi kurallarıyla değil özel biçimlerle kurulan deyimler ve ikilemelerden oluşan deyimler az kullanılmıştır. İki yargılı ve uyaklı olan deyimler, öykücük ya da konuşma biçimindeki deyimler ile bir ya da birkaç kelimesi söylenmemiş eksilteli anlatımlı deyimler ise neredeyse hiç kullanılmamıştır.

Kaynaklar

- Aksoy, Ö. A. (1998). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü 2 deyimler sözlüğü*. Ankara: İnkılâp Kitabevi.
- Altaylı, S. (1994). *Azerbaycan Türkçesi sözlüğü I-II*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Altaylı, S. (2005). *Azerbaycan Türkçesi deyimler sözlüğü*. Ankara: Prestij Matbaası.
- Bulak, Ş. (2015). *Van Küresin ağzı*. Yayınlanmamış doktora tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ergin, M. (1982). *Azeri Türkçesi*. İstanbul: Ebru Yayınları.
- Gemalmaz, E. (1989). *Ağız bilimi araştırmaları üzerine genellemeler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Hacaloğlu, R. A. (1992). *Azeri Türkçesi dil kılavuzu Güney Azeri sahası derleme deneme sözlüğü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Karahan, L. (2011). *Anadolu ağızlarının sınıflandırılması*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kartallıoğlu, Y. ve Yıldırım, H. (2007). *Azerbaycan Türkçesi, Türk lehçeleri grameri*. Ankara: (Editör: Ahmet Bican Ercilasun), Akçağ Yayınları, s. 171-230.
- Sarıca, B. (2003). Van ağzının oluşumu ve bazı özellikleri. *İlmî Araştırmalar Dil Tarih Edebiyat Dergisi*, 15, 71-90.
- Sarıkaya, M. (1998). *Güney Azerbaycan Türkçesi (fonetik- morfoloji - sentaks)*, Yayınlanmamış doktora tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şireliyev, M. (1962). *Azerbaycan diyalektolojisinin esasları*. Bakü.
- Zülfikar, H. (1978). Van Gölü çevresi ağızlarının özellikleri. *Ömer Asım Aksoy Armağanı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 297-317.

Araştırmada Kullanılan Çeviriyazı İşaretleri

â	Uzun /a/ ünlüsü
ḳ	Kısa /a/ ünlüsü
é	/e-/ı/ arası ünlü
ê	Kapalı /e/ ünlüsü
ê	Uzun /e/ ünlüsü
ḳ	Kısa /e/ ünlüsü
ı	Kısa /ı/ ünlüsü

î	Kısa /i/ ünlüsü
î	Uzun /i/ ünlüsü
í	/ı/-/i/ arası ünlü
ó	/o/-/u/ arası ünlü
ô	Uzun /o/ ünlüsü
ô	Uzun /ö/ ünlüsü
u	Kısa /u/ ünlüsü
û	Uzun /u/ ünlüsü
û	Uzun /ü/ ünlüsü
é	/c/-/j/ arası ünsüz
C	/c/-/ç/ arası ünsüz
Ç	/ç/-/ş/ arası ünsüz
ğ	Ötümlü arka damak ünsüzü
ğ	Düşmek üzere olan belirsiz /ğ/ ünsüzü
h	Nefesli /h/ ünsüzü(Arapça ح ünsüzünün karşılığı)
h	Hırıltılı /h/ ünsüzü(Arapça ح ünsüzünün karşılığı)
h	Düşmek üzere olan belirsiz /h/ ünsüzü
k	Arka damak /k/ ünsüzü (Arapça ك ünsüzünün karşılığı)
l	Düşmek üzere olan belirsiz /l/ ünsüzü
M	/b/-/m/ arası ünsüz
n	Düşmek üzere olan belirsiz /n/ ünsüzü
P	/p/-/b/ arası ünsüz
r	Düşmek üzere olan belirsiz /r/ ünsüzü
S	/s/-/z/ arası ünsüz
T	/t/-/d/ arası ünsüz
V	/b/-/v/ arası ünsüz
w	Çift dudak /v/ ünsüzü
y	Düşmek üzere olan belirsiz /y/ ünsüzü
z	/c/-/z/ arası ünsüz
'	Arapça ع ünsüzünün karşılığı

Araştırma Alanı Listesi

<u>NO</u>	<u>ADI SOYADI</u>	<u>DERLEME YERİ</u>
1	Senem AKBAŞ	Van-Merkez- Karagündüz Köyü
2	Ümmügülsüm ALICI	Van-Merkez- Karagündüz Köyü
3	Şeyda SAPAN	Van-Merkez- İskele Mahallesi
4	Nigar YAĞDIRAN	Van-Merkez- İskele Mahallesi
5	Dilber AKDENİZ	Van-Merkez- Alaköy
6	Nuriye ŞAHİN	Van-Merkez- Karagündüz Köyü
7	Ayşe KESER	Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi
8	Tahir YARDIM	Van-Merkez- Abdurrahmangazi Mahallesi

9	Mahmut CANCAN	Van-Merkez- Alaköy
10	Halil KESER	Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi
11	Kıymet EREL	Van-Merkez- Yumrutepe Köyü
12	Gülüzar BİNİCİ	Van-Merkez- İstasyon Mahallesi
13	İsmail AKBAŞ	Van-Merkez- Kıratlı Köyü
14	Mustafa SELEŞ	Van-Merkez- Alaköy
15	Mehmet TUNCAY	Van-Edremit- Köprüler Köyü
16	İsmail ÖNTÜRK	Van-Merkez- Kasımoğlu Köyü
17	Leyla ÇİÇEKEL	Van-Merkez- Alaköy
18	Ali- Hüriye YAPRAK	Van-Merkez- Bostaniçi Beldesi
19	İdris EREL	Van-Merkez- Yumrutepe Köyü
20	Osman YAĞDIRAN	Van-Merkez- İskele Mahallesi
21	Tayyip GÜNBAŞ	Van-Saray- Merkez
22	Zekiye SAĞLAM	Van-Merkez- Yalı Mahallesi
23	Mehmet Emin ŞAHİN	Van-Merkez- Karagündüz Köyü
24	Abdulbari ÇOBANLI	Van-Merkez- İskele Mahallesi
25	Fahrettin İÇGÜLEÇ	Van-Merkez- Yekebağ Mezrası
26	M. Haşim BAYRAM	Van-Saray- Merkez
27	Muzaffer BARLIK	Van-Saray- Sırmalı Köyü
28	Yaşar BİNİCİ	Van-Merkez- İstasyon Mahallesi
29	Muzaffer BAŞTÜRK	Van-Merkez- Kasımoğlu Köyü
30	Yaşar CENGER	Van-Merkez- Yumrutepe Köyü

MARTIN HEIDEGGER'İN “VARLIK VE ZAMAN”I EKSENİNDE BOĞAÇ HAN VE TEPEGÖZ HİKÂYELERİ

İrfan POLAT*

Öz

Metot, ilmî her sahada zaruretinden şüphe duyulmayan bir gereksinim arz eder. Bu gereksinim, edebî sahada, anlatının belirli bir ekseninde yorumlanması ve dolayısıyla metnin alt ve arkaik yapısına nüfuz edilebilmesi ihtiyacıyla beraber oldukça renkli bir profil çizer. Dünyanın mikro düzeye indirgenmiş bir biçimi olarak da adlandırılabilir olan anlatı, bu yönüyle farklı bakış açıları dâhilinde açıklanmaya ve incelenmeye çalışılmaktadır ve bu uğraş anlatının çok yönü olması nedeniyle geniş bir yayılım alanı inşa eder. Türk anlatı geleneğindeki yeri ve önemi tartışılmaz bir biçimde kendisi tarafından kanıtlanmış olan *Dede Korkut Kitabı*, işbu geniş bir yayılım alanı, tek tip bir yönelim dâhilinde inşa edilmemiş olması dolayısıyla farklı yöntemlerin ışığında ele alınıp değerlendirilebilir.

Bu çalışmada, XX. yüzyılda Varlık Felsefesi tarihinin seyrini değiştiren, bireye ve bireyin işlevselliğini ortaya koymasında oldukça kabul görmüş ve geliştirilmekte olan bir teori olarak Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı çalışması, birey ve otantik olma edimi çerçevesinde *Dede Korkut Kitabı*'na uyarlanmaya çalışılmıştır. Böylelikle, görünürde temel olarak kahramanlık ve kurtarma motifinin millî değerler etrafında şekillendiği *Dede Korkut Kitabı*, modern ve günlük dünyaya uyarlanabilir bir felsefi teori ekseninde irdelenecektir. Böylelikle söz konusu eser, yönelim, zaman, kahraman ve kahramanın kendini gerçekleştirme ideali ekseninde açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Dede Korkut, Boğaç Han, Tepegöz, *Varlık ve Zaman*, metot.

BOĞAÇ HAN AND TEPEGÖZ STORIES WITH IN THE FRAME WORK OF MARTIN HEIDEGGER'S “BEING AND TIME”

Abstract

Method supplies a requirement which is indicated for all the departments of science. This requirement comes up with a multi-faced frame in department of literature due from interpreting the narrative and so grasping infrastructure and archaic structure of the text. Narrative which is seen as a micro-leveled world can be examined and explained with in the frame work of different perspectives. This exertion builds a wide expansion area because of narrative's multidirectional structure. *Book of Dede Korkut* which proved its own importance and value in Turkish narrative system can be examined with in the frame work of different methods for itself not being built around a monotype orientation.

In this study, *Being and Time* which is written by Martin Heidegger, changes course of history of philosophy, recognized with the aspects of evaluating individual and functionality of individual, will be adapted to *Book*

* Arş. Gör.; Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümü, irfanpolat@yyu.edu.tr.

of *Dede Korkut* with the aspects of individual and being authentic. Thus *Book of Dede Korkut* in which seemingly based on heroism and rescue motif and shaped around national values will be examined with in the frame work of a philosophical theory which can be adapted to daily and modern life. Thence mentioned work will be analyzed around orientation, time, hero / heroine and idea of self-realization.

Keywords: Dede Korkut, Boğaç Han, Tepegöz, *Being And Time*, method.

1. Giriş

Felsefenin bilinen ilk ismi olan Thales (MÖ 625 - MÖ 547)'ten beri süregelen varlığın sorgulanması, şüphesiz dünyada yaşayan bir tür olarak insanın çevreyi anlamlandırma çabalarında önemli bir rol oynar. Bu yönüyle varlık felsefesi, varlığın ne olduğu, anlamını, doğasını, yapısını, ilkelerini ve türlerini inceleyen bir felsefe disiplindir. (Çüçen, 2009, s. 27). Bu disiplinin en önde gelen sorunu / sorusu ise, insanın evrendeki yeri, işlevi ve merkezi olarak belirlenmiş ve söz konusu disiplin bu düzlem üzerine inşa edilmiştir. Edebî yaratım süreci ise kahramanların işlevsellikleri, kullandıkları 'şey'ler, kullandıkları 'şey'lerin işlevselliği ve kahramanın kendini hangi süreçlerden geçerek 'kendi olmaya' götürdüğü bir süreç etrafında şekillenmiştir. Bu yönüyle varlık felsefesini, mikro-dünya sürecinde ihtiva eden edebî eser / anlatı, bir varoluşlar dizisi sergilediği için varlık felsefesinin yöntem olarak kullanılabilceği bir alana dönüşür.

XV. yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınan Dede Korkut Hikâyeleri, bu yönüyle kendi bünyesinde bir varlık dünyası inşa eder. Nitekim çoğalma ve başka sebepler nedeniyle birbirinden ayrılıp millet olma bilincini kazanan insan, artık bu bilinç üzerinde önemle duracaktır (Boyras, 2008, s. 112-113). Dolayısıyla üzerinde durulan bu bilinç, millî bir benliğin ve kurtarışların temel paradigma olarak vuku bulduğu bir dairede teşekkül eder. Bu yönüyle Dede Korkut Hikâyeleri, Oğuzların ya da ihtiva ettiği kahramanların varoluş mücadelesi etrafında şekillenmesi hasebiyle varlık felsefesine ait teoriler ekseninde ele alınabilir. Bu nedenle XX. yüzyıl felsefesinin en önemli isimlerinden biri olan Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eseri, Dede Korkut Hikâyeleri'nin incelenmesinde bir metot olarak kullanılabilir.

2. Varlık Felsefesi / Varlıkbilim / Ontoloji

Bahsedildiği üzere Thales'ten beri sorunlarını ve sorunlara yaklaşım tarzlarını irdeleyen bir alan olarak varlık bilim / ontoloji¹ bu yönüyle birey üzerine temellendirilmiş en eski bilim

¹ 1. Ontolojinin temel problemi, var oluşla öz arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Müsbet bilimlerin verilerinden istifade ile madde, ruh, hayat gibi varlıkların ve bunların kombinezonlarını araştırır. (Ayrıntılı bilgi için bk. Bolay, 2013, s. 385.)

dallarından biridir. Yalnızca varlık ve bireyin varoluşu üzerine inşa edilmeyen, ancak bunun yanında bilgi, hakikat, erdem, uzam, zaman, zamansallık, ölüm, yaratıcı ve eşya / şey'e doğru gelişen epistemoloji, teoloji, realizm gibi felsefenin alt dallarını bünyesinde yoğun olarak barındıran bir mahiyet taşır. Yarım kalmış bir çalışma olarak adlandırılan Martin Heidegger'in "Varlık ve Zaman"ı konuyu eleştiri düzlemleri, eski Yunan felsefesindeki problemler odaklı ve yeni bir işlevsel mekanizmayla sorgulaması nedeniyle varlık felsefesinin çığır açan bir başarıyı olarak nitelendirilir.

3. Martin Heidegger ve "Varlık ve Zaman"

XX. yüzyılın varlık felsefesinin en ünlü isimlerinden biri olarak zikredilen ve çalışması tamamlanmış bir proje olarak nitelendirilip, dolayısıyla sürekli bir sonraki seviyeye taşınmakta olan Martin Heidegger, 26 Eylül 1889'da doğdu, 87 yıl yaşadı ve 26 Mayıs 1976'da öldü (Ötken, 2004, s. 1). Heidegger'in varlık alanında böylesine önemli olmasının nedeni, tarihsel arka planı 2500 yıla dayanan varlık felsefesini yeni bir boyutta ele almasıdır. Bu yeni boyut, varlık'ın yalnızca salt anlamı yerine Heidegger'le beraber işlevselliği de barındırarak eleştirel bir düzlemde ve pragmatik² bir boyutta inşa edilmiştir. Edmund Husserl'in fenomenolojisini yani görüngübilimini³ tıpkı "varlık ve zaman"ı ele alışı gibi görüngü ve bilim, görüngünün bilgisi ve görüngü ve bilgi olarak ele alır.⁴ Nitekim *Varlık ve Zaman* eksenini üzerine kurulmuş Heidegger felsefesinde ele alınan ayrı birer biçimde varlık ve zaman kavramları değil, birbirini kapsayan, muhafaza eden ve Heidegger'in ifadesiyle *otantik* yapan iki varoluş, devam ediş olarak ele alınır.

"Varlık - bir sorun, fakat varolan değil.

Zaman - bir sorun, fakat zamansal bir şey değil." (Heidegger, 2001, s. 17)

Buna göre de Heidegger, görüngübilim'i fenomen ve logos kelimeleri üzerine ayrı ayrı durarak, her ikisini de işlevsel olarak ele alır. Dolayısıyla fenomen ve logos'u topyekün

² Metafiziğin bir dalı olarak geliştirilen ve metafizik yapısını değiştirmeksizin çeşitli anlamlarda kullanılan *varlıkbilim* deyimini, duyu dışı ve özdeksiz bir *varlık* tasarımının temel yapısını, türlerini ve biçimlerini inceler. (Ayrıntılı bilgi için bk. Hançerlioğlu, 1975, s. 336-337)

¹ Kant'a göre yararlı eylemlere ait olan anlamında ileri sürülmüştür. Bu deyim, başarı göstermeyi ya da iyi yaşamayı gözlemek anlamını da kapsar. (Ayrıntılı bilgi için bk. Hançerlioğlu, 1975, s. 261.)

² Uygulamalı Eylem / Praxis, Pratik: Kurama zıt olarak aksiyon, pratik, eylem veya uygulama anlamına gelen Praxis, netice almayı hedef alan bedeni ve ruhi faaliyetleri ifade eder. (Ayrıntılı bilgi için bk. Bolay, 2013, s. 369-370.)

³ Âlemin varlığını, bilincin varlığından çıkarak (idealizm) Husserl'in metodu, indirgemedir. Bu metod "*verinin özünü tahlil*" etmektir. Doğa bilimlerini ve tarihî izahları paranteze alarak sonunda indirgenemez olan öze ulaşmaktır. Bunda dedüksiyon yapılmaz, ampirik olay değil, "öz" tahlil edilir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Bolay, 2013, s. 153-154.)

⁴ Heidegger, "*Varlık ve Zaman*" adlı eserini, Husserl'a atfetmiştir.

görüngübilim olarak ele almak yerine, birbirini kapsayan ve tamamlayan birer yöntem olarak felsefesinin merkezine koyar. Bu doğrultuda Heidegger'in felsefesi, iki adlandırmaya tabi tutulabilir: Zamansal Varlık ve Varlıksal Zaman. Nitekim Heidegger felsefesinde içkin olarak ifade edilen ve izaha çalışılan bu iki mefhum birbirini tamamlayan bir mahiyet taşır.

Onun felsefi metodu genel hatlarıyla şu şekilde özetlenebilir: Heidegger transandantal⁵ felsefe zemininde kalmakla birlikte, transandantal “Ben”i “etkin ekzistens” olarak düşündür (Pögeller ve Alleman, 1994, s. 48). Buna göre, “ben”in oluşu ve bilinişi aşkındır ve a priori / önsel olarak bilinir. Dolayısıyla epistemolojik olarak varlık vücuduna gelmeden edinen bilgiyle (a priori) bilinen “ben”, işlevsel olarak etkin bir varoluş hâindedir. Esasen Heidegger Varlık probleminde Varlık'ın ne olduğunu değil, varolmanın ne anlama geldiğini sorgular; onun zihninde problem sadece felsefi değil, aynı zamanda varoluşsal bir problemdir (Yıldız, 2006, s. 11).

Zamanın varlığı kapsamı ve varoluşun nihai hedefine varılabilmesi içinde olayların geçtiği şey (Augustinus, 1996, s. 63) olarak adlandırılmasının yanında daha derin bir boyuta ve yapıya sahiptir. Nitekim zaman, bahsedileceği üzere atılmışlığın, düşüşün, kaygının ve otantikliğin etkin bir biçimde dasein'in hayatına müdahil olabilmesi için yine dasein tarafından sayılması, bilinir olması nedeniyle kapsayıcı bir rol üstlenir. Üstelik dasein'in zamanı bilinir kılması, onun içinde olması ve ona göre olması, zamanı mukayeseye dayalı olarak saymasına ve onu işlemesine bağlıdır. Bu durumda zaman, hem pragmatik hem de epistemolojik bir temele tabidir. Buna ek olarak zamanın bünyesinde hem de ölümü ihtiva etmesi de onu bir başka boyutta dasein'la kesiştirir. Ölümün tam eksistensiye-ontolojik kavranışı Heidegger'de şöyledir: dasein'in sonu olarak ölüm; onun en tazi [kişisel], en bağlantısız, en kesin ve bu yüzden en belirsiz, en geride bırakılmaz imkânıdır (Ökten, 2004, s. 147-148).⁶

Heidegger felsefesinin en temel kavramı olan dasein (orada-olan, şurada-olan) kendi ontikliğinde ontolojik varolmayı açabilen ve varolmanın anlamını olanaklı yapan varlıktır. Bu

⁵ 1. Aşkın. Metafizik öğretilerde içkin karşıtı olarak kullanılan aşkın deyim, ilgili bulunduğu varlığın gerçekliğini ve gücünü aşmış olmak anlamındadır. Örneğin Alman düşünürü İmanuel Kant'a göre Tanrı, deney öncesi (önsel apriori) ve deney sonrası (sonsal aposteriori) alanlarının ötesinde aşkın bir alanın konusudur. (Ayrıntılı bilgi için bk. Hançerlioğlu, 1975, s. 20-21.)

2. A priori / Önsel: Hiçbir deneye başvurmadan gerçek sayılan önseldir. Özellikle Alman düşünürü Kant'a göre bilgi edinmemizi sağlayan kalıplar (kategori) önseldir. Örneğin zamansız ve mekânsız hiçbir şey düşünemeyiz ama zamanı ve ne de mekânı görmüş değiliz. (Ayrıntılı bilgi için bk. Hançerlioğlu, 1975, s. 245-246.)

3. A Posteriori / Sönsal: Deneye başvurularak elde edilen, deneyden sonra gelen sönsaldır. (Ayrıntılı bilgi için bk. Hançerlioğlu, 1975, s. 289.)

⁶ Kaan H. Ökten, “Heidegger'in Varlık ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi”, *Cogito*, İstanbul 2004, S. 40, s. 147-148.

anlamıyla *dasein*, insan varlığı değil, 'insan olma olanağı'dır.⁷ Bu olanağın gerçekleştirilebilmesini ruh durumu (geçmiş), korku (şimdi) ve kaygı (gelecek) etrafında temellendiren Heidegger, *dasein*'ın olanaklarını serimler. Nitekim *dasein*, zamanı muhafaza eden, zamanı muhafaza etmesi (sayması, tutması, hesaplaması) dolayısıyla da kendini zamana endeksli bir biçimde inşa eden bir etkin'dir. *dasein*'ın kendini zamana endeksli bir biçimde inşa etmesi, zamanın zamansallığı (geçiciliği) ve dünyanın dünyevliliği (*dasein* nazarında sona-erebilirliği) etrafında temellenmiştir. Buna göre, *dasein*'ın geçmişten yani ruh durumundan kaynaklanan, şimdiki zamanda yaşadığı korku ve şimdiki zamanla geçmiş zaman arasındaki akış hâlindeki korku, aynı zamanda gelecek zamanda duyacağı, gelecek zamanın gelmesiyle beraber, zamanın zamansallığını (geçiciliğini) fark etmesini sağlayacağı kaygıya dönüşür.

Şimdiki zamanından gelecek zamana geçişin, dolayısıyla korkunun kaygıya dönüşmesiyle *dasein*'ın varoluşunun nasıl'lığının yanında Heidegger'in felsefesinin temel paradigmaları düşünüş ve atılmışlıktır. Genel olarak atılmışlık, otantik olma sürecindeki mekân olarak dünyaya gelen insanı ifade eder. Bir başka deyişle atılmışlık, dünyaya gönderilen *dasein*'ı ifade eder. Düşüş ise gündelik yaşamdaki *dasein*'a olanak sağlayan bir yapı ihtiva eder. *dasein*'ın günü-birlik yaşamındaki düşüşü onun varoluşunu yok edemez. Hatta tam ters tepkiyle onu kendi olanakları peşinde koşan ve proje geliştiren varlık yapar.⁸ Buna göre düşünüş, esası itibariyle olumsuz bir durum olsa da, korkunun kaygıya dönüşmesini sağlayacak, dolayısıyla olumsuzun olumluya çevrilmesi ve otantik olunabilmesi için imkân sağlayabilecek bir geçiştir.

Heidegger felsefesinin bir başka boyutu ise ontik yani nesnelere dayalı, nesneyi işlenebilirlik, kullanılabilirlik ve üzerine düşünebilirlik gibi kategorik biçimlere ayıran tasnif sistemidir. Bu sistemde nesnelere / 'şey'ler iki temel kategoriye ayrılır. *Vorhandensein* (önümüzde-hazır-Varlık) ve *Zuhandensein* (elimizde-kullanıma-hazır varlık) olarak Varlık iki biçimde yorumlanabilir. *Vorhandensein*, bilgi kuramsal açıdan bilinen nesne türleri olmasına karşın, *Zuhandensein* kullanıma hazır araçların birlikteliği olması ve bu araçlarda Varlığın anlamını ancak ontolojik ilgede bulan Varlıklardır.⁹ Kullanılabilirlik durumunu üstün tutan Heidegger'e göre bir şeye 'şeylik' niteliğini kazandıran, ona bakıyor, onu seyrediyor olmaktan önce onu kullanıyor olmaktır.¹⁰ Bu minvalde Heidegger felsefesi, ontolojik varlığı (özne / *dasein* / insan olabilirlik olanağı) işlevsel ve mana boyutlarında ele alırken, ontik varlıkları ise

⁷ *age.*, s. 45.

⁸ Çüçen, *Varlık ve Zaman*, s. 80.

⁹ *age.*, s. 64-65.

¹⁰ Savaşır, *age.*, s. 95.

(nesne / Vorhandensein / Zuhandensein) kullanabilirlik, kurulan ilgi ve dasein'in işine yararlık temelli ele alır. Dolayısıyla Heidegger'in ontolojik varlığı varoluşsal, ontik varlıkları ise kategoriye indirgenmiş olarak ayırıp ele alması da açıklık kazanmış olur.

4. Varlık ve Zaman Ekseninde Boğaç Han ve Tepegöz Hikâyeleri

a. Boğaç Han Hikâyesi

Çocuksuzluk motifinin olayların ana seyrine oturtulmasında ana öge olarak kullanıldığı Boğaç Han¹¹ hikâyesi, Boğaç'ın geçiş evreleri etrafında şekillenir. Dede Korkut anlatı sisteminin temel olayları tahmin edilebileceği gibi BH'da da mevcut olup, sırasıyla; çocuksuzluk, dua, çocuksuzluğun giderilmesi, isim alma / onanma / 15 yaşına gelme, aldatılma / düşüş kahramanlığın kanıtlanabileceği kötü bir durum, kahramanın galebesi ve dolayısıyla da kötülerin cezalandırılmasıdır.

Daha önce de varlık, zaman ve işlevsellik boyutlarıyla ele alınan Heidegger'in varlık felsefesini, BH hikâyesine birkaç farklı dasein perspektifinden uyarlayabilmek mümkündür. Buna göre Dirse Han¹², DH'in hanımı, BH ve kırk namert yiğit¹³ söz konusu anlatıda birer dasein olarak ele alınıp tahlile tabi tutulabilir. Kronolojik seyir içinde bunlardan ilki olan DH, olayın başlangıç karakteri olarak hikâyede ön plana çıkarılır. Atılmışlık durumu DH'in Bayındır Han'ın toyuna katılması hâlinde ortaya çıkar. Nitekim DH'in olanaklarının ortaya çıktığı ortam olarak kullanılan ilk mekân ve ilk atılmışlığı söz konusu toydur. DH bu toyda olanaklarının farkına varacak, ilk düşüşünü burada yaşayacak ve dasein olma yolunda ilk epistemolojik temellerini bu toyda atacaktır. Atılmışlıkla beraber, kara otak, kızıl otak ve ak otak tasniflerine tabi tutularak kara otağa oturtulan DH, Heidegger felsefesinin fenomenoloji kavramının logos yönü dâhilinde düşüşünü yaşar: O ana kadar DH'nin çocuğunun olmadığı açıktır ve DH da bunun farkındadır. Tasnif ve neticesinde simgesel renk düzeniyle karaya / karganmaya mecbur / maruz bırakılan DH, böylelikle ilk düşüşünü de yaşamış olur. Çünkü düşüşünü / çocuğunun olmadığını fark etmesi DH için karşıt bir eylem oluşturacak bir tepkiler yumağını meydana getirir. Evine gelen DH'in eşine durumu izah etmesi ve içine düşmüş olduğu 'kargalanma' durumu ise, toydaki tecrübesinden kaynaklanan ve epistemolojik bir mukayeseye dayanan ruh durumudur, dolayısıyla geçmiş zamanıdır. Şimdiki zamanda ise hiç çocuğunun olmaması durumu ruh durumunun korkuya dönüşmesi hâlinde serimlenir. Eşi ile durumu müşavere ederek

¹¹ Çalışmanın devamında 'Boğaç Han' yerine 'BH' ifadesi kullanılacaktır.

¹² Çalışmanın devamında 'Dirse Han' yerine 'DH' ifadesi kullanılacaktır.

¹³ Çalışmanın devamında 'kırk namert yiğit' yerine 'KNY' ifadesi kullanılacaktır.

eşinin ondan yapması istediği şeyler dolayısıyla bir çözüm etrafında hareket etmesi, korkunun kaygıya dönüşmesi ve otantik olma / çocuk sahibi olma'ya varan yoldaki eylemler olarak belirginleşir. Dolayısıyla eşinin isteklerini / öğütlerini yerine getiren DH, toplumsal ve kendi bireysel kargaması / karganması neticesinde azalan zamanıyla yine kendi düşünce sistemine göre bir otantik olma eylemi olarak 'çocuk sahibi olma' durumuna kavuşmuştur.

DH perspektifinden dasein olma süreci anlatının bu kısmında, BH'nin doğmasıyla son bulmaz. Nitekim Dirse Han Oğlu Boğaç Han hikâyesinde, dasein olma hâli tek bir ana olay etrafında şekillenmeyip, geçişler hâlinde (buna alt-dasein, üst-dasein demek de mümkündür ancak bu adlandırma eylemler arasındaki üstünlüğe değil, yalnızca zamansal bir ayrıma işaret eder) şekillenir. Buna göre, DH, BH dünyaya geldikten ve Oğuz tarafından onandıktan sonra, KNY tarafından kandırılır ve Heidegger felsefesine göre dasein olmayan 'onlar', Dede Kokut Kitabı'na göre ise 'hakiki, saf' olmayan KNY'te kendini kaybeder. Bu durum yani 'onlar' arasında kendini kaybetme Heidegger felsefesinde dasein olmaktan uzaklaştıran bir eylem olarak ifade edilmiş ve geçici, üstesinden gelinabilir bir durum, hatta bir 'düşüş' olarak adlandırılmıştır. KNY tarafından aldatılması, dasein olma yolundan sapması akabinde, Boğaç'ın ölmemesi üzerine KNY tarafından kaçırılması yine DH'nin düşüşüdür. Nitekim anlatıda, modern dünyada olduğu gibi dasein olmak yoğun birer temel eylemsel ve düşünsel temellerden ziyade, kaybedilmiş olanın alınması, kaybedilmiş olanın / hissedilemiyor olanın hissedilmesi, eksik olanın doldurulması, istenilenin başarılması vb. gibi eylemler etrafında şekillenir. Dolayısıyla KNY içinde dasein olmaktan uzaklaşmış / uzaklaştırılmış olan DH, BH ile karşılaşması ve karşılıklı soylamaları neticesinde hatasını fark ederek, Heidegger'in tam olarak ifade ettiği gibi olmasa da dasein olma yolunda otantik bir eylem daha gerçekleştirmiş olur.

İkinci olarak DH'nin eşi olarak dasein çözümlemesidir. Kara otağa oturtulan DH'nin evine giderek eşine danışması ve onun öğütlerini yerine getirmesiyle dasein olmasının ilk aşamasını geçmesi, eşinin de epistemolojik bir temelde bu aşamanın temel edimlerini, otantik olma yolunda yapılması gerekenleri anlatması, onun da dasein olarak hikâyedeki rolünü belirler. Söz konusu bölümlerde DH'a göre eşi, dasein olarak daha silik bir mahiyet taşısa da, hikâyenin muhtelif bölümlerinde bu durumun daha belirgin bir biçimde inşa edildiği görülebilir. Nitekim DH'nin KNY tarafından aldatılarak Boğaç'ı vurması ve akabinde eşinin evde beklerken KNY'nin söylediklerine inanmayarak bir başka deyişle 'onlar' arasında kendini kaybetmeyerek, bir düşüş olarak Boğaç'ın eve gelmemesi ve ne olduğunun belirsizliğini bilmemesi onda bir korku meydana getirir. Ruh durumunun korkuya dönüşmesi ise epistemolojik olarak, onun logos'unun

kara otak ve aşağılanma / suçlanma ekseninde temellenerek Boğaç'ı hiç göremeyeceği üzerine kuruludur. Böylelikle bu olaylar ruh durumunun korkuya, kırk ince belli kızı alıp Boğaç'ı araması ve aramalar neticesinde onu bularak yarasının ağırlığını bilmemesi ise korkunun kaygıya dönüşmesidir. Bu durumda, kırk ince belli kız, DH'in eşi elinde bir elde-hazır-varlık mahiyetinde kullanılarak *zuhandensein* bir karakter şeklinde yansıtılmıştır. Hikâyenin devam eden bölümlerinde ise, Boğaç'ın ölmemesi üzerine KNY'in DH'ı kaçırmaması ve akabinde annesinin Boğaç'ı uyarması *vorhandensein* bir nitelik taşır. Nitekim anne bu durumda logos'undan faydalanılan hazır bilgi olarak belirginleşir.

Dasein olarak KNY, DH'a ve eşine göre varlık sahasında daha silik bir düzlemde inşa edilmişken, atılmışlıkları yine toyda serimlenir. KNY'in düşüşü, tam olarak Boğaç'ın onandığı âna tekabül eder. Nitekim bu anda, KNY kendi zanlarınca eski itibarlarını kaybetmiş, BH beylik ve taht aldıktan sonra onları anmayı unutmuş ve ihmal etmiştir. Bu sırada, düşüşlerini yaşayan KNY, daha hikâyenin başından, dasein olma çabaları içinde yalnızca 'onlar' olmaktan öteye gidemeyen ve diğer daseinlerin otantik olma süreçlerinde düşüşlerini, kaygı ve korkularını oluşturmada temel bir işlev üstlenen birer varlık olarak inşa edilir. Tıpkı Boğaç'ın annesinin ona yardım ettiği yahut bilgilendirdiği esnada ontik olarak var olmadığı gibi KNY de ontik değildir. Yalnızca dasein olarak belirginleşmeyen bir süreç kaydeden ve bu süreçte dasein olma atılımları gösteren KNY, BH hikâyesinde 'onlar' olarak sonlanmış ve serimlenmiştir.

Hikâyenin en önemli dasein'ı olarak BH, DH ve eşinin çocukları olması için uğraşları neticesinde ve diğer daseinler aksine kurgusal olarak atılmışlığını aile ortamına yapar. Buna göre BH'nin toplam iki dasein evresi olduğu iddia edilebilir. Bunlardan ilki, eski Türk geleneklerinden biri olan 'ad verme' kutunun gerçekleştirilmesi için çocuğun kan dökmesi yahut bir iş başarması sürecidir. Nitekim bütün Dede Korkut hikâyelerinde ve Türk anlatı sisteminde savaşmaya başlama / erkek olma / kendini ilk olarak gösterme 15-16 yaşlarında gerçekleşir. Nitekim oğullar 15 / 16 yaşlarına geldiklerinde, onlardan kahramanlık yapmalarını beklenir (Karakas, 2013, s. 1870). Dolayısıyla 15 yaşına gelen BH'nin kahramanlık göstermesi için azalmakta olan bir zamanı vardır: ad alması, onanması, taht ve beylik alması tamamen kahramanlık göstermesine bağlıdır. Bu durumda BH, azalmakta olan zamanına karşın, Bayındır Han'ın ak meydanına atılmış olarak boğayla karşılaşır. Böylelikle boğa, BH'nin dasein olabilme olanağı olarak belirginleşerek, onun düşüşüne / otantik olma fırsatına imkân verir. BH, boğayla karşılaştığı sırada kahramanlık gösterememe durumu ruh durumundan korkuya dönüşür. Devamında ise BH'nin sunulacağı üzere bir iç konuşma geçirmesi ve düşündüklerini eyleme

dökmesi neticesinde korkusu kaygıya dönüşerek dasein olma sürecinde bir evreden daha geçmiş olur. Oğuz tarafından onanması, beylik ve taht alması ise bunun birer göstergesi hâlinindedir:

Oğlan fikr eyledi, aydur: Bir tama direk ururlar, ol tama tayak olur, ben bunun alınına niye tayak olurum tururın didi. Oğlan boğanun alnından yumruğun giderdi, yolından savuldu. Buğa ayağ üstüne turamadı, düşdi tepesinin üstüne yıkıldı (Ergin, 2009, s. 82).

BH'nin ikinci dasein evresi ise, babası tarafından ok ile vurulması suretiyle yaralanması sonrasında gerçekleşir. Nitekim babası tarafından vurulan BH, açık bir biçimde ona olanak sağlayacak bir düşüş yaşar. Düşüşünden sonra annesinin yardımıyla kendini toparlaması ve yine annesi tarafından babasının kaçırıldığı haber verilerek dasein olmaya itilmesi onun ikinci evresini oluşturur. Bu evrede, hem kronolojik hem de gerçekleştirilen eyleme nazaran BH, üst-dasein olma hâli sergiler. Nitekim BH'nin yaşadığını öğrenen KNY, DH'ı kaçırlar. Bu durumdan haberdar olan annesi BH'a haber verir. Bu durum birkaç açıdan işlevsellik arz eder. DH perspektifinden bu, olayları idrak edebilmesi için epistemolojik bir düşüştür: KNY'e aldanarak dasein olma çizgisinden sapmıştır. Annesi tarafından BH'a babasını kurtarması için öğüt verilmesi ise, ona babasının düşüşünün gösterilmesi, böylelikle aynı zamanda BH'nin düşüşü olarak da algılanabilecek bir olanak olarak serimlenmiştir. Nihayetinde, BH'nin DH'la konuşması ve KNY'yi alt ederek babasını kurtarması otantik oluşunun ikinci seviyesini oluşturarak varlık felsefesi ekseninde yorumlanabilir.

b. Tepegöz Hikâyesi

Dede Korkut Kitabı'ndaki sekizinci anlatı olan Basat'ın Tepegözü Öldürmesi'nde etik olmayan bir ilişkiden doğan Tepegöz adlı bir yaratığın Oğuz halkının başına açtığı problemler ve aslanlar tarafından büyütülen Basat adlı bir Oğuz yiğidinin Tepegöz'le mücadelesi ele alınmıştır (Güvenç, 2014, s. 60). Bu mücadelede öne çıkan iki 'kimsesiz' olarak sunulan Basat¹⁴ ve Tepegöz'ün¹⁵ uyum sağlama süreçleri, bu sürece hangi sûretle adapte olmaları, olamamaları durumunda nasıl bir tepki ortaya koymuş olduklarıdır. Her ne kadar hikâyenin ana seyrini oluşturan BT ile TG'ün mücadelerinin anlatıldığı bölümde bu iki karakter arasında düşmanca, mücadele odaklı bir iletişim de olsa, hikâyenin başında Aruz'un "Hanum munı mana virün, oğlum Basat ile besleyeyin"¹⁶ demiş olmasına ve bu sûretle de anlaşılacağı üzere BT ile TG'ün, TG evden atılana kadar belirli bir birliktelik kurmuş olmalarına, TG'ün uyumsuzluk süreci

¹⁴ Çalışmanın devamında 'Basat' yerine 'BT' ifadesi kullanılacaktır.

¹⁵ Çalışmanın devamında 'Tepegöz' yerine 'TG' ifadesi kullanılacaktır.

¹⁶ Ergin, *age.*, s. 208.

anlatılırken “Oğlançukların kiminün burnın kiminün kulağın yimege başladı.”¹⁷ ifadelerinin yer almasına rağmen söz konusu dönemde BT ile TG arasında herhangi bir etkileşim / iletişim / mücadele olduğuna dair herhangi bir iz ya da izlek yoktur. Dolayısıyla bu durum, anlatı mantığı çerçevesinde açıklanabilir: Her anlatının kendine göre bir mantığı vardır ve gerek yazılı gerekse sözlü kültür ürünü olsun bütün Halk Bilgisi unsurları oldukları gibi kabul edilirler.¹⁸ Dolayısıyla söz konusu durum anlatı mantığına göre belirli bir eksiklik etrafında açıklanmak yerine, işlevselliği sorgulanarak anlam kazanabilir: Mücadele motifi etrafında teşekkül eden anlatılarda, kahraman Boğaç Han Hikâyesi’nde de görülebileceği üzere ya epistemolojik temel oluşturacak, zaferinden önceki bir ön-mücadeleden geçer, bu mücadelede kaybeder ve daha güçlü olarak geri döner ya da yine bir mücadeleden geçer ve bu mücadelede düşman yaralanır ve düşman daha donanımlı bir biçimde geri döner. Oysa Basat’ın Tepegöz’ü Öldürmesi’nde bu iki karakter, ifade edildiği üzere Aruz tarafından bir süreliğine de olsa birlikte büyümeleri için aynı ortamda yaşamış fakat fiziksel olarak bir araya getirilmemiş, isimleri aynı eylem içinde, mücadelelerine kadar zikredilmemiştir. Bu durumda, ikisinin de sembolik olarak 15 / 16 yaşını geçtikleri dönemden sonraki karşılaşmaları, alıcı / dinleyicinin dikkatini çekmede bir merak unsuru olarak kullanılmıştır. Nitekim hikâyenin adı ve ne suretle biteceği bellidir, BT, TG’ü nihayetinde öldürecek ve kahraman olacaktır ancak bu durumda BT’ın diri bir kahraman yahut ölü bir kahraman olup olmayacağı, TG’ü ne şekilde öldüreceği ve ikisini bir araya getiren TG’ün neden bir düşman olarak algılanacağı ve peri kızının *Oğuzun başına zeval getürdün*¹⁹ sözünün ne zaman vuku bulacağı belirsizdir.

Boğaç Han Hikâyesi’nde olduğu gibi, Basat’ın Tepegöz’ü Öldürmesi’nde de *dasein* perspektifi birkaç gruba ayrılır. Perspektife dayalı bu tasnif, otantik olmanın gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesi esasına dayalı olarak yapılmış olmayıp, *dasein*’a doğru giden bir mücadeleye dayalı olarak ele alınmıştır. Buna göre hikâyedeki ilk otantik olma eğilimi gösteren, *dasein* olabilmek için mücadele eden peri kızıdır. Her ne kadar bu eyleminde başarısız olsa da peri kızı, çobanın kepeneği onun üzerine atması ve *derhal cima eylemesiyle* beraber düşüşünü yaşar. Düşüşünün ardından çobana emanetini vermesi ve TG’ün parmağına bir yüzük geçirerek bir nevi öç almak istemesi onun *dasein* olabilmek süreciyle serimlenebilir. Gerek TG’ün öldürülmesi, gerekse çobanın anlatının devam eden bölümlerinde yer almaması, peri kızının

¹⁷ *age*, s. 208.

¹⁸ Güvenç, *age.*, s. 63.

¹⁹ Ergin, *age.*, s. 207.

dasein olabilme ihtimalinin kaybolduğunun göstergesidir. Ayrıca pınar kenarında diğer peri kızlarıyla beraber 'konmuş' halde ifade edilmesi peri kızının atılmışlığı olarak yorumlanabilir.

Hikâyenin diğer bir 'insan olabilme olanağı' ise çobandır. Peri kızı gibi, söz konusu pınarın etrafında olduğunun ifade edilmesi, Oğuz'da çobanlık yapması çobanın varoluşsal olarak atılmışlığıdır. Bununla birlikte, 'cima' eylemek isteyen hâli onun ruh durumu, korku ve kaygısını oluşturan durumun önselliği, bir başka deyişle geçmiştir. 'Cima' eylemesi neticesinde peri kızının çobana Oğuz'a zeval getirdiğini ve onda bir emanetinin olduğunu ifade etmesi, çobanın korkusunun ilk aşaması olarak ortaya konulmuştur. Bir yıl geçmesi neticesinde ise söz konusu emanetin / yığnağın çobanın önüne atılması hem TG'ün atılmışlığı hem de çobanın korkusunun ikinci aşaması olarak algılanabilir. Dolayısıyla, çobanın bu yığnağa vurması ve yığnağın da vurdukça büyümesi çobanın korkusunu kaygıya dönüştürür. Bu hikâye çoban eksenli bir düzlemde inşa edilmemesi hasebiyle, çoban yığnağı bırakarak kaçır ve bu durumda dasein olma ihtimalini kaybetmiş olur.

TG odaklı gelişen dasein serimlenmesi ise, onun bayıra bir yığnak hâlinde atılmışlığı ile vuku bulur. Üstelik anlatı mantığı içinde bu şekilde dünyaya gelmiş olması onun dasein olamayacağı, 'öteki' tip olmaya mahkûm edileceğinin bir göstergesidir. Aruz'un BT ile büyümesi için onu evine almak istemesi ve akabinde TG'ün kiminün burnın kiminün kulağın yemeğe başlaması onun ilk düşüşünü ortaya koyar. Üstelik TG için hiçbir düşüş kalıcı bir olanağa çevrilmez: "Aruz Depegözi döğdi, söğdi, yasak eyledi, eslemedi. Ahır ivinden kovdı."²⁰

Daha sonra TG'ün annesinin gelip onu kılıç ve ok darbelerinden korumak için parmağına bir yüzük takmasıyla beraber TG'ün dağa çıkıp yol kesmesi, adam öldürmesi ve haramî olması, Oğuz boyunun siyasî ve politik anlamda düşüşüne neden olur. Bu düşüş aynı zamanda TG'ün dasein olma ihtimalinde attığı adımlardan biri olarak yorumlanabileceği gibi, BT açısından da kendini kanıtlayabileceği bir düşüştür. Nitekim millî duyguların ağır bastığı ve millî olanın 'kut' sayıldığı söz konusu dönemlerde, milletin, millî olanın yahut milletin herhangi bir alanda zor durumda kalması, geleneksel Türk kahramanı açısından bireysel bir mesele hâline getirildiği gibi, aynı zamanda onun için üstesinden gelinmesi gereken zarurî bir durum olarak kabullenilir. Bu durumda TG'ün dasein serimlenmesi ve çözümlenmesi, millî olanı zora sokması ekseninde açıklanabilir: Nitekim bahsedildiği üzere millî duyguların her şeyin üzerinde tutulduğu söz konusu dönemlerde, milletin destanî boyutta tarih sahnesindeki konumunu zora

²⁰ *age.* s. 208.

sokacak durumlar, kahraman perspektifinde aynı zamanda kendi varoluşunu da zora sokacak bir durumdur. Bu nedenle TG'ün Oğuz'u bahsedildiği gibi zora sokacak eylemlerde bulunması, kendi açısından 'öteki' bir tepki olarak varoluşsal bir temele oturtulsa da, BT açısından bu durum, kendi boyunda yaşanmakta olan bir düşüş olması nedeniyle kendisinin de bir düşüşüdür ve aynı zamanda da düşüş olması hasebiyle onun dasein olma olanağıdır. BT ile TG arasında geçen mücadelede TG'ün her ne kadar ölüme / öldürülmeye direnerek BT'ı türlü yollarla kandırmaya çalışarak öldürülmekten kurtulmaya çalışsa da, nihaî olarak öldürüleceğini fark eder. TG'ün geçmişinden kaynaklanan 'dışlanmışlık' hissi, ondaki ruh durumunu ve dolayısıyla eylemlerinin temelini, bunun yanında BT ile olan mücadelesinde BT'ın onun gözünü 'helak' etmesi TG'ün korkusunu, BT'ın yönlendirilen tuzaklardan kaçması ise onun kaygısının oluşturur. Korkusu kaygıya dönüşen TG, azalan zamanının farkındadır, üstelik bu zamansal biliş, ölüme doğru gidiş olarak da adlandırılabilir. Ölmesi nedeniyle dasein'in en net özelliğini yaşamış olmasıyla beraber, varolma mücadelesinden başarılı olarak çıkamaz. Buna ek olarak BT ile arasında geçen soylamalarda, kendinin öteki olarak nitelendirildiğini bildiren TG, Oğuz nezdinde 'onlar' sıfatıyla nitelendirilenler arasındadır ancak bu nitelendirme, günlük hayatın seyri içinde dasein olmaktan uzaklaşmış 'onlar' olarak anlaşılmalıdır. TG, 'öteki' olduğunun bilincini görüngü ve bilgi eşliğinde idrak etmiştir. Bu durum Heidegger felsefesinde "Vicdan 'Onlar'da kendini kaybeden dasein'in kendine seslenişidir."²¹ şeklinde ifade edilmiştir. TG'ün kendini kaybetme biçimi 'onlar' odaklı bir özellik taşımaktan ziyade, 'kendinde' kendini kaybeden bir mahiyete sahiptir. Üstelik vicdanının seslenişi de dasein ve aynı zamanda insan olma olanağına sahip olmak'tan yoksun bırakılmışlık üzerine temellendirilmiştir:

"Ağır mancılık taş-ile atam dir-idim

*İnüp taş başuma düşüben ölem dir-idüm"*²²

Hikâyenin ana kahramanı olarak belirginleşen BT, ilk atılmışlığını dünyaya gelişiyile yaşasa da, hikâyedeki ilk atılmışlığını Oğuz'a yağı gelmesiyle birlikte yaşar. Yağının gelmesi, bir atılmışlık olarak yorumlanabileceği gibi, aynı zamanda BT için bir düşüştür. Nitekim BT'ı bir aslan bularak götürmüş ve beslemiştir. Bu durum, hikâyenin devam eden bölümlerinde doğrudan ifade edilmese de, BT'ın mücadelelerinde ona ayrı bir özellik sağlayabilecek bir olanaktır. TG'ün hikâyede belirginleşip, şartların BT'ın ortaya çıkmasını gerektirecek bir biçimde kötü bir seyre gidecek boyuta gelmesi neticesinde, TG'ü alt etmek maksadıyla BT,

²¹ Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, s. 93.

²² *age.* s. 214.

hikâyede ön plana çıkar. BT açısından korku ve dolayısıyla da kaygı oluşturabilecek hadiseler, TG etrafında şekillenir. Buna göre TG'ün çocuklara zarar vermesi, şehit sayısının artması, her gün iki kişinin ve beş yüz koyunun verilmesi, son olarak da oğlu TG'e verilecek bir kadının BT'tan yardım dilemesi BT'ın düşüş aşamalarıdır. Bu aşamalar, aynı zamanda son raddeye ulaştığı, kronolojik olarak son düşüş aşamasının gerçekleştiği anda kaygıya dönüşür. Hikâyede korku, bir itki olarak dolaylı bir biçimde Oğuz tarafından BT'a yansıtılır. Bahsedildiği üzere varoluş temellerini boyunun varoluşu üzerine temellendiren BT, bu durumu içselleştirir.

Buna göre BT'ın iki temel kaygı ve korku kategorisi olduğunu ileri sürebilmek mümkündür: Tarihsel olarak TG ile karşılaşmadan önce ve karşılaştıktan sonra. İlk durum ifade edildiği gibi bir seyir izlemesinin yanında, ikinci durum, başlangıcı itibariyle bireysel bir varoluş mücadelesi hâlinde sunulsa da, mücadelenin bitiş ve TG'ün alt edildiği bölümler, bireysel bir varoluş mücadelesinden toplumsal bir varoluş mücadelesi seviyesine çıkarılmıştır. Buna göre BT, TG ile mücadele ettiği sırada, onun yanlış yönlendirmelerinin sonu olarak ölmekten / öldürülmekten hep adı görklü Muhammed'e salâvat getirmek suretiyle kurtarılır.²³ Mücadelenin sonunda ise, BT, TG'ü kılıcını boynuna vurarak öldürür. Böylece BT, düşüşlerle, korkularla ve duymuş olduğu kaygıyla şekillenen, azalan zaman neticesinde tehlikeye düşen, nüfusu azalan Oğuz boyunu TG'den kurtararak otantik olma edimi / olanağı olarak önüne sunulan varoluş mücadelesinden bir dasein olarak çıkar.

Sonuç

Ürünlerin mesajları ferdiliğimize değil, kültürelliğimize ait unsurları içerir. Halkbilimi ürünlerinin arka planındaki tasarım, sayısız bilincin kabulleriyle belirlenmiş olan değerler, kodlar vb. derin anlamlardan oluşur.²⁴ Bu anlamların arkaik yapısını ortaya koyabilmek, halk ürünlerindeki / anlatılarındaki işlevselliği, muhtevayı ve bu işlevsellik ve muhtevanın alt-anlamlarını örgütsel ve örgütsel bir biçimde ortaya koyabilmek halk felsefesini ortaya çıkarır. Bu felsefeyle, bir başka ifadeyle, algılama, anlama, yorumlama ve nedenselliğe oturtma biçimiyle beraber bir milletin veya anlatının ait olduğu topluluğun dinamikleri açığa çıkarılmış olur. Bu nedenle halk anlatılarında yöntemin ehemmiyeti belirgin bir biçimde zarurî olarak belirginleşir.

²³ *Depegöz boynuzu götürüp yire çaldı, aydur: Oğlan kurtuldun mı? Basat aydur: Tanrım kurtardı.* (Ergin, age., s. 212)

²⁴ Milay Köktürk, Mustafa Arslan, "Halkbiliminde Teori ve Yöntem Arayışları", *Milli Folklor Üç Aylık Uluslararası Halkbilimi Dergisi*, C. 5, 1999, s. 28.

Varlıkbiliminin XX. yüzyıldaki en önemli temsilcisi olarak nitelendirilen Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eseriyle, işlevsel olarak insanın / bireyin / kahramanın hem fizikî hem ruhî durumunu ortaya koyarak söz konusu alana yeni bir ivme kazandırmıştır. Bu nedenle *Varlık ve Zaman*, dünyanın bir tecellisi olan anlatının mantıksal dizilimine uyarlanabilecek bir yöntem olarak da kullanılabilir. Buna göre, XV. yüzyılın sonlarında yazıya geçirilen, yazıya geçirilmeden evvel sözlü olarak mevcudiyetini devam ettiren ve yazıya geçirildikten sonra da anlatı olarak kendi sistematüğini muhafaza eden *Dede Korkut Kitabı*'nda çözümleme yöntemi olarak Heidegger felsefesi kullanılabilir. Halkbilimi ürünü yapısı gereği sayılamayacak kadar çok katılım, paylaşma ve anlamlara ortak olma zenginidir. Bu da, onun, tümüyle yorumlama ve anlamaya açık olduğunu ifade eder.²⁵ Bir halk ürünü olması hasebiyle *Dede Korkut Kitabı*, aktarıldığı gibi anlamsal olarak bir alt ve üst yapı üzerine inşa edilmiş olması nedeniyle yorumlama ve anlamaya, farklı yöntemler ve kuramlar eşliğinde anlaşılmaya tâbi tutulmaya açıktır.

Sonuç olarak Halkbilimi'nde kuram ve araştırma yöntemleri olarak zikredilen alan, herhangi bir sınırlandırmaya tâbi tutulamayacağı gibi, aksine oldukça geniş bir yayılım alanı üzerine inşa edilebilir. Buna göre motif araştırmasının, epizot çözümlemesinin, Propp'un, Strauss'un, Otto Rank'ın, Lord Lagan'ın, Eric Hobsbawm'ın ve von Hahn'ın yapısal, Jung, Freud ve Wung okullarının psikoanalitik *vd.* gibi çözümleme yöntemlerinin dışında bireyi / varlığı Propp'un ifadesine göre *fonksiyonlara*, Heidegger'in ifadesine göre *otantikliğine*, Strauss'un ifadesine göre *karşıtlığına*, psikoanalitik okulun ifadesine göre *simgeselleştiriciliğine* göre tasnife, tahlile veya işlevselliğe göre açıklamaya çalışan herhangi bir yaklaşım, halk ürünlerinin çözümlenmesi ve daha anlaşılabilir kılınması için bir yöntem olarak kullanılabilir.

Kaynaklar

- Aristoteles, Augustinus, Heidegger. (1996). *Zaman kavramı*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Bolay, S. H. (2013). *Felsefe doktrinleri ve terimleri sözlüğü*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Boyraz, Ş. (2008). Sözlü anlatının sürekliliği üzerine düşünceler. *Folklor / Edebiyat* 54, 105-118.
- Çüçen A. K. (2012). *Martin Heidegger: varlık ve zaman*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Çüçen A. K. *vd.* (2009). *Varlık felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.

²⁵ *age.*, s. 28.

- Ergin, M. (2009). *Dede Korkut kitabı 1*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Güvenç, A. Ö. (2014). *Halk anlatılarının yeniden yazımı sürecinde Basat'ın Tepegöz'ü öldürmesi hikâyesi (1923-2013)*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Hançerlioğlu, O. (1975). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Heidegger, M. (1999). *Being and time*. çev. John Macquarrie - Edward Robinson. Oxford: Blackwell Publishing.
- Heidegger, M. (2001). *Varlık ve zaman üzerine*. çev. Deniz Kandı. Ankara: A Yayınevi.
- Heidegger, M. (2003). *Metafizik nedir?* çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu - Suut Kemal Yetkin. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Heidegger, M. (2013). *Sanat eserinin kökeni*. çev. Fatih Tepebaşı. Erzurum: Babil Yayınları.
- Hofstadter, A. ve Richard, K. (1974). *Philosophies of art and beauty, selected readings in aesthetics from plato to Heidegger*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Janet, P. ve Gabriel, S. (1978). *Metâlib ve mezâhi metafizik ve ilâhiyât*. çev. Elmalılı M. Hamdi Yazır. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım.
- Karakaş, R. (2013). Dede Korkut hikâyelerinde tutsaklıktan kurtarma motifi ve bey oğulları arasındaki ilişki. *Turkish Studies*, Volume 8(1), 1867-1879.
- Kierkegaard, S. (2004). *Kayı kavramı*. çev. Vefa Taşdelen. Ankara: Hece Yayınları.
- Köktürk, M. ve Arslan, M. (1999). Halkbiliminde teori ve yöntem arayışları. *Millî Folklor* 41, 14-28.
- Ötken, K. H. (2004). *Heidegger kitabı*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Ötken, K. H. (2004). Heidegger'in varlık ve zaman'daki ölüm çözümlenmesi. *Cogito* 40, 122-155.
- Pögeller, O. ve B. A. (1994). *Heidegger üzerine iki yazı*. çev. Doğan Özlem. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Savaşır, İ. (2007). *Modernliğin vicdanı*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Steiner, G. (1996). *Heidegger*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Yıldız, L. (2006). *Martin Heidegger'in varlık ve bilim anlayışı*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi.

OĞUZ KAĞAN DESTANI'NDA HÜKÜMDAR TASARIMI**Yasemin KURLU*****Büşra KOÇAK******Öz**

Toplumdan millete geçiş ve devlet olma sürecinde kültürel birikim, hazırlayıcı etkisinin yanında sonucun yansımaları bakımından da önemli bilgiler içermektedir. Kültürel birikimde, milletlerin tarihî gelişim sürecinde geçirdiği evreler simgesel veya doğal bir dille yer almaktadır. Sözlü veya yazılı edebî ürünler ise zengin bilgi kaynaklarının başında gelmektedir. Özellikle sözlü edebî ürünler tarihsel geçmişe ışık tutan millet hafızası gibidir. Başka bir ifadeyle milletin hafızası sözlü kültür unsurlarıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Türk edebiyatının en eski örneklerinden biri olması nedeniyle Oğuz Kağan Destanı Türk kültürünün en eski izlerinin görüldüğü bir eserdir. Türklerdeki sosyal hayat, din, düşünüş, hükümdarlık anlayışı, devlet felsefesi gibi daha birçok kültürel kodu bu eserde bulmak mümkündür. Dolayısıyla geçmişi bilmek, anlamak ve geleceğe yöntem önermek için söz konusu eser birçok bilimsel çalışmanın nesnesi olmuştur. Bu çalışmada Oğuz Kağan Destanı “hükümdar” tasarımı ve Türk tarih ve kültürü bağlamında bir hükümdarda bulunması gereken özellikler açısından incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Destan, Oğuz Kağan, hükümdar, tasarım.

EMPEROR DESIGN IN THE EPIC OF OĞUZ KAĞAN**Abstract**

In the process of the transition from society to community and statehood, cultural richness contains important information in terms of the reflection of the result besides its preparatory effect. In cultural richness, the phases that the peoples experienced throughout the history take place symbolically or in a natural language. Written or oral literature pieces are primary rich information sources. Particularly the oral literature pieces are like peoples' memory that enlighten the historic past. In other words, the memory of a people has been transferred to the next generation with oral culture. As one of the oldest examples in Turkish literature, the Epic of Oğuz Kağan is one of the pieces in which the oldest marks of Turkish culture can be seen. To know and understand the past and to make proposals concerning the future, the mentioned piece has been the object of many scientific work. It is possible to find many cultural code such as social life, religion, mentality, management, state philosophy, etc. in Turkish in this piece. In this study, the Epic of Oğuz Kağan was analyzed in terms of the characteristics that an emperor should have in the context of Turkish history and culture. In the study, it was seen that the characteristics that are expected to be in a manager according to Turkish perception of state were all on the protagonist of the epic.

Keywords: Epic, Oğuz Kağan, emperor, design.

* Öğretmen, y.kurtlu@windowslive.com.

** Arş. Gör.; Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümü, busrakocak2504@gmail.com.

Giriş

Destanlar bir milletin ortaya koyduğu ilk edebî ürünlerdendir. Sözlü edebiyatın en güzel örnekleri ve geçmişin izlerini yansıtan kültür hazineleridir. Destanlar bir milletin elem ve kederleriyle; sevinç ve coşkularıyla bütün duygu ve düşüncelerini; millet olma yolundaki çabalarını ve bu çabalardan doğan ve taze tutulması istenen hatıralarını; geleceğe yönelik emellerini derleyip toplayan zengin edebî hazinelerdir. Destanlar bir milleti millet yapan bütün unsurları, kültür ve medeniyet çizgilerini, diğer kültürlerle alışverişi, bu alışverişin sınırlarını, üstünlük ve tesir sahalarını tespit etme imkânı sunan edebî türlerdir (Sepetçioğlu, 1972). Geçmişin izini sürmede destanlar genç nesillerin kılavuzu olmakta ve geçmişin kültürel birikimini günümüze taşımakta bir kod işlevi görmektedir. Bu kodların çözümlenmesiyle geçmişe bir pencere açılmaktadır. Böylece destanlarla daha yazının işlevsel olarak kullanılmadığı karanlık dönemlerle ilgili bilgiler edinilmektedir.

Türk edebiyatında yazılı dönemler takip edildiğinde destan kelimesinin dilimize, İslâmiyet'in kabulünden sonra “efsane, mesel, hikâyet-i güzeşteğân” anlamında kullanılan Farsça kökenli “dâstân” kelimesinin ses ve anlam değişikliği ile girdiği görülmektedir. Batı dillerinde ise Türkçedeki kahramanlık temalı ve olağanüstü motifli halk anlatıları olan “destan” terimine karşılık olarak, çok yaygın olarak “epope”, “epos” ve “epic” gibi terimler kullanılmaktadır (Oğuz, 2004). Destan kelimesinin Türk destan geleneği içerisinde tarihî seyrinden çok destan olarak tarihî süreçte şekillenen metinlerin tahlilinin daha isabetli olduğu düşünülmektedir.

Destanlar sözlü geleneğe bağlı nazım şeklinde ortaya çıkan, zaman ve mekân içinde toplumun iradesini yöneten kahraman-bilge şahsiyetlerin menkıbevi ve hakiki hayatları etrafında şekillenen öğretici halk edebiyatı ürünlerinin en eskilerindendir (Elçin, 1986). Milletlerin din, fazilet ve milli kahramanlık maceralarının manzum hikâyeleri olan destanlar, halk gözüyle görülen, halk ruhuyla duyulan ve halk hayalinde masallaştırılan tarihlerdir. Milletlerin dinleri, inanışları, yaşadıkları coğrafyanın özellikleri ile birleşmiş duygu ve düşünceleri destanlarda görülür (Banarlı, 2004). Destanlarda mitsel unsurlar ya da bir milleti derinden etkileyen olaylar ele alınır. Ele alınan bu konular ne tamamen gerçek ne de tamamen olağanüstü bir şekilde anlatılır. Destan kahramanları da sahip oldukları olağanüstü özellikleriyle içinden çıktıkları toplumların idealize edilmiş tipleridir. Bu nedenle hem fiziki hem de psikolojik bakımdan farklı özellikler gösterirler. Ancak destan kahramanlarına yüklenen bu özellikler çoğu zaman sembolik şekilde ifade edilir (Duymaz, 2007). Destanlardaki bu

olağanüstü özellikler ve olaylar ise genelde kutsi bir boyuta sahiptir. Bu motifler ve sembolik anlatımlar bütünü ile bir toplumun yaşantısına yön verecek güçtedirler. Ayrıca destanlardaki doğaüstü motifler maddi ve manevi açıdan millilik gösterir (Öztürk, 1980). Dolayısıyla destan kahramanları üzerinden ortaya konulan özellikler destanın ortaya çıktığı toplum yapısını yansıtmaktadır.

Özetle destanlar bütün bir milletin kültür birikimini yansıtan, sözlü edebiyat döneminin tarihî kahramanlık hikâyelerinin ve milletlerin var olma mücadelelerinin manzum bir dille anlatıldığı kültür unsurlarıdır. Destanlarda sadece yaşamış bir kahraman değil aynı zamanda millet hafızasında idealize edilen tipler de yer almaktadır. Olağanüstü unsurlarla süslü, yalın bir dille ve simgesel anlatımla destanlar, toplumların hedeflediği insan tipinin, devlet yapısının ve felsefesinin ortaya konulduğu metinlerdir.

1. Oğuz Kağan Destanı

Türk milleti tarihî gelişim sürecinde millî benliklerinin imzasını taşıyan destanlar meydana getirmiştir. Bu türün en önemlilerinden biri Oğuz Kağan Destanı'dır. Oğuz Kağan Destanı'nın günümüzde iki varyantı vardır. Bunlardan biri İslam öncesinde Uygur yazısı ile yazılmış olan Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunan, eksik tek yazma nüshadır. Bu nüsha ilk olarak Rıza Nur tarafından keşfedilmiştir. 1932 yılında W. Bang ve R. Rahmeti tarafından Almanca olarak yayımlanmış, daha sonra 1936 yılında Oğuz Kağan Destanı adıyla Türkçe olarak yayımlanmıştır (Bars, 2008). Uygur yazmasında baş ve son kısımlar eksiktir. Bu, destanın daha geniş olduğunun işaretidir. Kabaklı da (2006) Oğuz Kağan Destanı'nın bütününe elde mevcut olmadığını ifade etmektedir. Oğuz Kağan Destanı ile ilgili yapılan çalışmalarda oluşan ortak kanaat bu destanın Dede Korkut'a kadar uzanan devasa bir epiğin parçası olduğudur (Özarlan, 1998). Destanın diğer nüshası ise XIV. yüzyılda Reşideddin'in yazıya geçirdiği eserdir. Bu metin Z. Velidi Togan tarafından "Oğuz Destanı Reşidüddin Oğuznâmesi Terceme ve Tahlili" adıyla 1972 yılında yayımlanmıştır (Aksoy, 2000).

Destanın Uygur yazmasında işlenen konuların başında Oğuz Kağan'ın cihan fethini gerçekleştirme arzusu gelmektedir. Bu eser, eksik olmasına rağmen çok değerli bilgiler içermekte ve Türk dinî hayatına, göçebe hayat tarzına, hâkimiyet anlayışına ve dünyayı algılama biçimine ışık tutmaktadır (Onay, 2013).

Destan kahramanına ilişkin de farklı rivayetler mevcuttur. Destanda adı geçen Oğuz Kağan'ın gerçek şahsiyeti ile ilgili düşüncelerden biri onun büyük Türk hakanı Mete olduğu

yönündedir (Banarlı, 1987). Mete MÖ 209-174 yılları arasında Kuzeydoğu Asya’da kurulmuş Türk devletini büyük bir imparatorluk hâline getirmiştir. Ülkenin sınırları Çin’den Hazar Denizi’ne kadar bütün Kuzey Asya’ya yayılmıştır. Bu dönemde Mete yani Oğuz Han Çin’i de hükümlü altına almayı başarmıştır (Yılбір, 2006).

Fakat Mete, fetihlerinde Orta Asya’nın dışına pek fazla çıkmamış, özellikle batıda Aral Gölü’nü aşmamıştır. Hâlbuki destandaki Oğuz Kağan, Orta Asya dışında Çin, Slav, Roma, Mısır ve Hindistan gibi büyük ülkeler fethetmiş bir hükümdardır. Bu durumda Türklerin Mete’den çok önce, yani İskit (Saka) çağında yaşamış ve dünya fethini gerçekleştirmiş büyük bir hükümdar olduğu da akla gelmektedir. Öyle ise destanın çekirdeği büyük ihtimalle bu hükümdar zamanında atılmış, bu çekirdeğin üzerine de Mete’nin hayat ve faaliyetleri eklenmiştir. Ayrıca destanda Hun, Göktürk ve Uygurlara ait unsurlar dikkat çekmektedir. Örneğin, Oğuz Kağan’ın bilge danışmanı “Uluğ Türük (Türk)” ile “kurt motifi”, Göktürkleri temsil eden birer kültür unsurudur (Koca, 2011). Bu bilgilerden hareketle destan kahramanı olarak ileri sürülen Mete Han’ın tek bir şahsiyeti temsil etmediği düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Destanın bu açıdan da incelenmesi gerekebilir.

Yine Oğuz Kağan’ın kimliğine ilişkin dikkat çeken bir açıklamayı Gömeç (2004) yapmaktadır. Ona göre Oğuz Kağan, Büyük Hun Devleti’nin hakanı olan Mo-tun Yabgu’dur. Kendisini tahta varis göstermeyen babasını bir süre avında öldürterek onun yerine geçen ve devlet teşkilatını düzenleyen Mo-tun Yabgu Orta Asya’da Türk birliğini gerçekleştirmesi ve Çin’i vergiye bağlamasıyla Türk tarihinde önemli bir yer edinmiştir. Gömeç’e (2004) göre böyle bir kimliğin Oğuz Kağan Destanı’ndaki Oğuz Kağan kimliğine esin olması muhtemeldir. O, görüşünü Mo-tun Yabgu’nun oğlu ve torunun (Kök ve Kün) isimleriyle Oğuz Kağan’ın çocuklarının isimlerinin benzerliği üzerinden temellendirmektedir. Yine Mo-tun Yabgu’nun babasını öldürerek tahta geçmesi Oğuz Kağan Destanı’nın Z. Velidi Togan’ın “Oğuz Destanı Reşidüddin Oğuznâmesi Terceme ve Tahlili” başlığıyla yayımladığı nüshaya göre Oğuz Kağan’ın babası Kara Han’ı öldürmesi (Kaplan, 2002) benzer görülmektedir. Reşideddin tarafından yazıya geçirilen Oğuz Kağan Destanı’nda yer alan Oğuz kağanlarından Tümen (Tuman) ismiyle Mo-tun Yabgu’nun babasının Tümen (Tu-man) (İnan, 1968) benzerliği de yukarıdaki görüşün ortaya atılan dayanaklarından biridir. Gömeç’e (2006) göre Oğuz Kağan’ın peygamber olma ihtimali de bulunmaktadır. Oğuz Kağan kişiliğine ilişkin birçok inceleme yapılmış ve çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Ancak bu araştırmanın temel amacının dışında olduğu için konu burada detaylandırılmamıştır.

Özetle Oğuz Kağan Destanı, Türk tarih ve kültürünün çok eski çağlarından bugüne kadar ışık tutan; Türk düşünce sistemi, yaşantısı, mücadelesi ve ideallerini kuşaklara aktaran ölmez bir eserdir. Destan tarihî özelliğe sahip olduğu kadar bedii; mitolojik olduğu kadar da gerçek bir abidedir (Bayat, 2002).

2. Türklerde Hâkimiyet Algısı ve Hükümdarlık

Türkler tarih sahnesine çıkışlarıyla birlikte birçok devlet kurmuş ve devlet geleneklerini kesintisiz bir şekilde sürdürmüşlerdir. Türklerin kurdukları devletler daha çok Orta Asya coğrafyasında yoğunlaşmaktadır. Kurulan bu devletler içinde en ünlü olanı Mete Han tarafından kurulan Asya Hun Devleti'dir. Yazılı tarihî belgeler Türklerin devletleşme sürecini Mete Han ile başlatmaktadır. Asya Hun Devleti siyasi ve askeri teşkilatlanmanın ilk örneği olarak kabul edilmektedir. Mete Han'ın en büyük başarısı ise Orta Asya ve Türk kavimlerini bir araya getirmiş olmasıdır. Ayrıca Mete Han, millet olma bilincini de beraberindeki Türk topluluklarına aşılamıştır.

Hun Devleti'nde devleti yöneten kişiye "Tengri Kut" unvanı verilmiştir ve hükümdarlık bir sülalenin elinde irsidedir. Tengri Kut, bütün orduların başkumandanıdır ve bütün yüksek memurları o tayin etmekle yetkilidir. Devletin başındaki yöneticinin asil bir soydan geldiği anlayışı da yine Türklerde hâkimdir. Liderini yüceltmek Türk toplumunun en önemli özelliklerindedir. Ayrıca devleti idare eden yönetici, topraklarını genişletmekle de yükümlüdür. Ziya Gökalp'e göre "Tudunluk" durumda bir Türk devleti kurulduğunda, onun az zamanda "İlhanlığa" çıkması mümkündür. Türk devleti bir merdiven gibidir ve onun ilk basamağına çıkan ya incek ya da en son basamağına kadar yükselecektir. Hun, Göktürk, Uygur, Karahanlı, Gazneli ve Selçuklu devletlerinde bu özellik görülmektedir (Akyüz, 2002).

Türk devletlerinin bir diğer özelliği ise kesintisiz bir şekilde tarihteki varlığını devam ettirmiş olmalarıdır. Nitekim tarihî süreç göz önüne alındığında Türk devletlerinden biri yıkılsa da akabinde ya da aynı dönemlerde başka Türk devletlerinin varlık gösterdiği görülmektedir. Bu durum Türklerdeki varlığı devam ettirme ve devlet anlayışının da bir göstergesidir. Köklü devlet şuuru, Türk devletlerinin değişmeyen niteliklerinden biridir. Devlet, Türk medeniyetinin temel unsurlarındandır. Hür ve bağımsız devletin egemenliği altında yaşamak Türk milletinin var olma şartıdır (Kazmaz, 2000).

Türklerde cihan hâkimiyeti ülküsünün varlığından da bahsetmek mümkündür. Nitekim ilk siyasi belge kabul edilen Orhun Kitabeleri'nde de Türklerin bu ülküsüne değinilmektedir.

Dokuz Oğuz beyleri, milleti! Bu sözümü iyice işit, adamakıllı dinle. Doğuda gün doğusuna, güneyde gün ortasına, batıda gün batısına, kuzeyde gece ortasına kadar, onun içindeki millet hep bana tabidir. Bunca milleti hep düzene soktum. O şimdi kötü değildir. Türk kağanı Ötüken ormanında oturursa ilde sıkıntı yoktur (Ergin, 2011, s. 3).

Kaşgarlı Mahmut Divanü Lügat-it Türk adlı eserinde Türklerin cihan hâkimiyeti düşüncesiyle ilgili şunları yazar:

Tanrı'nın devlet güneşini Türk burçlarında doğdurmuş olduğunu ve onların mülkleri üzerinde göklerin bütün teğrelerini döndürmüş bulunduğunu gördüm. Tanrı onlara Türk adını verdi ve onları yeryüzüne ilbay kıldı. Zamanımızın hakanlarını onlardan çıkardı; dünya milletlerinin idare yularını onların ellerine verdi; onları herkese üstün eyledi; kendilerini hak üzere kuvvetlendirdi. Onlarla birlikte çalışan onlardan yana olanları aziz kıldı ve Türkler yüzünden onları her dileklerine erişirdi; bu kimseleri kötülerin, ayak takımının şerrinden korudu (Kaşgarlı Mahmut, 1991'den akt. Kazmaz, 2000, s. 129).

Tarihin hiç bir döneminde devletsiz kalmayan Türkler; sadece Orta Asya'nın tümüne hükmeden devletler kurmamış, üstün teşkilatçı özellikleri sayesinde zaman zaman Orta Asya'nın da dışına taşarak yeni siyasi yapılar oluşturmuşlardır. Türkler, devletin; millî varlığını koruyan, yaşatan ve geliştiren vazgeçilmez bir kurum olduğunun daima farkında ve bilincinde olmuşlardır.

2.1. Türklerde “Kut” Anlayışı

Türk hâkimiyet anlayışına göre, Türk hükümdarlarına hâkimiyet yetkisi Tanrı tarafından verilmektedir. Türk hükümdarı Tanrı tarafından kendisine verilen bu yetkiyle halkını yönetir. Yani siyasi iktidarının kaynağı kendisine “kut” veren Tanrı'dır ve hâkimiyetinin dayanağı ilahidir. Bu açıdan Türk hükümdarı adeta göğün yeryüzündeki temsilcisi gibidir. Bu hâkimiyet anlayışının Asya Hun Devleti döneminden itibaren Türk devlet anlayışının temelini oluşturduğu görülmektedir (Tuğral, 2008). Kut anlayışını Jean-Poul Roux (1999, s. 36) “Çadırın açıklığından düşen jelatinimsi madde, zihin, ruh, hayati güç, şans, sürüleri koruyan bir muska veya nazarlık” şeklinde açıklamıştır.

Eski Türklerde “kut” kelimesine şu anlamlar verilmiştir: 1) can, ruh; 2) baht, uğur, başarı, rızık; 3) yücelik, mertebe; 4) gerçeğe ulaşmak, aydınlanmak, 5) sevinç (Kazakistan Ulttıq Ensiklopediyası, 2004, s. 149'dan akt. Bogenbayev ve Calmırza, 2014, s. 70).

Büyük Türk hakanı Mete Han'ın unvanı, “Tanrıkut Bagatur Han”dır. Yani Tanrı'nın kutsadığı yiğit hükümdar anlamına gelmektedir. Göktürk Kağanı Bilge Kağan ise “Tanrı'dan olmuş ve Tanrı'ya benzer Türk Bilge Kağan” ifadeleriyle tanımlanmıştır. Bu ve benzer ifadelerle bizzat Tanrı tarafından görevlendirildiğine inanılan hakanın yöneticilik yetkisi babadan oğula irsi olarak geçmektedir. Hanedan, insanüstü nitelikleriyle her şeyin odağında yer alır (Akyüz, 2002).

Ziya Gökalp'e göre, Kut, Şamanizm'in kalıntısı ve “ruh”tur. Klan hâlinde yaşayan ilkel topluluklarda “mânâ” denilen esrarlı ruhun aynıdır. Kaşgarlı Mahmud “kut” tabirine “devlet” anlamını vermiştir. Kutadgu Bilig'in isminde de bulunan “kutadgu” ibaresi, kutadmak fiilinden yapılmış masdar olup, kut'a eriştirmek, kut sahibi kılmak demektir. Kut, Tanrı'nın vermiş olduğu bir lütuf ve keremdir; talih ve rastlantı değildir. Sonucu ise başarı olarak görülür. XI. yy'da Kaşgarlı Mahmud kut'u, devlet olarak ele almıştır. Devletli olan, ikbâl ve saadet sahibi olmalıdır. Ancak o günkü saadet sözü bugünkü mesut olmak ile aynı anlamı karşılamamaktadır. Kut ve kutluluk; halkın anlayışı ile bir devlet kuşu gibidir (Ögel, 1982).

MÖ II-I. yüzyıllarda Hunların kağanları “kut” kelimesini “tengri kutı” şeklinde bizzat unvanlarında kullanmışlar ve bu kelimeyi Türklerin temas ettiği dinler dahi ortadan kaldıramamıştır. İslamiyet'in kabulüyle “kut”, “talih, baht, saadet” anlamlarına gelmişse de, İslam'dan önceki manası ve ifade ettiği dinî kült XI. asırdan sonra İslâm edebiyatında da pek çok yerde kullanılmıştır (İnan, 1970).

Türk hâkimiyet düşüncesine göre Tanrı sadece siyasi iktidarı veren değil, aynı zamanda vermiş olduğu bu iktidarı geri alabilen bir kudrete sahiptir. Tanrı'nın bu kuvveti, Türk hükümdarlarının üzerinde daima siyasi bir baskı aracı olmuştur. Bu nedenle Türk hükümdarları Tanrı'nın verdiği “kut”u ellerinde tutabilmek için devamlı çalışmak ve başarılı olmak zorundadır. Hükümdarlığı hak ettikleri sürece başta kalır aksi takdirde kutlarını kaybederek iktidardan düşerler (Koca, 2002).

Kut'un kalıcı olması için hükümdarın akıl, bilgi, iyi huy, alp ve cihangir olma, erdem sahibi olma gibi özelliklerin yanında; iyilik, güç, alçak gönüllü ve tatlı dilli olma, aşırı olmayıp kötü işlere girmeme, malını yerinde harcama, büyüğe saygı ve küçüğe sevgi gösterme, kimseyi kırmama, içki ve israftan uzak durarak dürüst olma gibi özellikleri taşıması gerekir (Ögel, 1982).

İslamiyet öncesi dönemde hâkim olan kut anlayışı, İslamiyet sonrası dönemdeki Türk toplumunda da görülür. Kutadgu Bilig’de de İslami bir biçimde “kut” ifade edilmeye çalışılır. Egemenlik hakkı ve yönetme yetkisi “bey” e aittir. Bu hak ve yetki doğuştan kazanılmıştır ve kalıtsal olarak babadan oğula geçer. Çünkü beyden bey doğar. Beye üstünlük vasfı Tanrı tarafından verilmiştir. Hakanlık yetkisi doğuştandır. Yusuf Has Hacib kut yetkisinin verilmesini “nasip” olarak değerlendirmektedir (Akyüz, 2002).

Bu bilgilere göre Türk kağanları yeryüzünde Tanrı’nın temsilcisi olarak görev yapmakta, bu onun seçildiği anlamına gelmektedir. Kendine yüklenen vazifeleri en iyi şekilde yerine getirmekle görevli olan kağanlar maddî ve manevî birçok özelliğe de sahip olmaları gerekmektedir. Oğuz Kağan Destanı’nın ise bu manada zengin bir içeriğe sahip olduğu bilinmektedir ve anlatıdaki Oğuz karakteri de kut’a sahiptir. Ana kahramanın başarıları göksel unsurlarla ilişkilendirilerek verilmiş ve onun kağanlığı kut inancı gereği kutsanmıştır. Kısaca destanda Oğuz Kağan’ın hakanlığını güçlendirici ilahi bir dayanak olarak kut kavramının kullanıldığı görülmektedir.

3. Oğuz Kağan Destanı’nda Hükümdar Tasviri

Türk tarihinde Türk boylarının tek bir siyasal hâkimiyet altında toplandığı ve yaşadığı ilk ve en uzun dönemi kapsayan dönem Hun Devleti’dir. Türk kültür ve medeniyetinin kurucu ortak mitik hafızası ve kolektif bilincin bu dönemde başladığı söylenebilir. Bir Hun destanı olan Oğuz Kağan Destanı bu dönemin bir yansıması olarak kabul edilebilir (Çiftçi, 2013).

Oğuz Kağan Destanı, bize Türklerdeki yönetici anlayışı ile ilgili birtakım ipuçları vermektedir. Destan kahramanı olması nedeniyle Oğuz Kağan olağanüstü özellikler göstermektedir. Destan kahramanları olağanüstü nitelikleriyle toplumların ideal tipleridirler ve hem psikolojik hem de fiziki anlamda sıradan insanlardan daha farklı özelliklere sahiptirler. Destan kahramanına yüklenen bu olağanüstü nitelikler çoğunlukla çeşitli sembollerle ifade edilir. Uygurca Oğuz Kağan Destanı’nda Oğuz’un beden tasvirlerinde de bu sembolleri görmek mümkündür (Duymaz, 2007).

Oğuz Kağan Destanı “Günlerden bir gün Ay Kağan’ın gözü parladı. Erkek oğul doğurdu.” (Banarlı, 1987, s. 17) ifadeleriyle başlar. Destandan hareketle öncelikle “Ay Kağan”ın sembolik bir anlam taşıdığı düşünülebilir. Burada asıl verilmek istenen mesaj Oğuz Kağan’ın “kut” taşıdığıdır.

Türk inanç sisteminde çok önemli bir yere sahip olan ve bir ışık şeklinde cisimleştirilen kut, kağan ve hanlara Tanrı'nın bağışladığı bir ayrıcalıktır. Ayrıca “Ay Kağan” ifadesinden Oğuz Kağan'ın mensup olduğu soyun özelliklerini belirlemek mümkündür. Türk devlet geleneğine göre “kut” ya da yöneticilik yetkisi bir sülalenin elinde irsidir ve Hun Devleti gücünü Tanrı'dan aldığına inanan aristokratik yapıda bir devlettir (Akyüz, 2002). Buradan hareketle Oğuz Kağan'ın ailesinin hanedanlığa mensup olduğu söylenebilir. Öte yandan Oğuz Kağan'ın kendisini “Uygurların Kağanı” olarak tanıtmayı ve annesinin adının “Ay Kağan” olması da Uygur döneminin etkisini göstermektedir. Zira Uygurlar, Maniheizme girmeleriyle “ay”a birinci derecede bir önem atfetmişlerdir. Hâlbuki eski Türk inancında “ay” değil, “gök ve gün (güneş)” birinci derecede bir öneme sahiptir (Koca, 2011).

Oğuz Kağan'ın doğumu ile ilgili olan ifadeyi retorik bir yaklaşımla metni tahlil ederek, Oğuz Kağan'ın dişi Ay ile erkek Boğa'nın birleşmesi sonucunda doğduğunu söyleyen Sencer Divitçioğlu, diğer dünya efsanelerinde Ay'ın dişi Boğa'nın erkek olduğundan hareketle, Ay Kağan ifadesinin yanlış okuma sonucu olduğu aslında kelimenin Han olabileceği ve bu kelimedden bayan unvanı Hanım şeklinde tercüme edilmesi gerektiği; dolayısıyla Ay Kağan'ın veya Ay Hanımın dişi olduğu fikrindedir. Yazar, Oğuz Kağan'ın doğumunu kendi deyimiyle Freudgil bir yaklaşımla şöyle okur: “Ay Hanımın matrisi yarılıp (kana) boyandı ve bir erkek çocuk doğurdu” Boğa ve Ay ongunlarından olan çocuğun doğumdan sonra olağanüstü olması da kaçınılmazdır. Bu duruma göre Oğuz Kağan'ın ataları ilahi güç taşırlar. Dolayısıyla kahramanda da ilahi güçlerin bulunması söz konusudur. Oğuz Kağan bu vasıflarıyla toplum için ideal insan tipindedir (Özarslan, 1998, s. 434).

Bayat (2002) eski Türk inancında boynuzun güç, hâkimiyet sembolü olduğunu ve boynuzun Ay kültürüyle ilgili olduğunu, Oğuz Kağan Destanı'nda, Oğuz Kağan'ın annesi Ay Kağan'ın ise Ay Tanrı inancının bir yansıması olduğunu ifade etmiştir. Destanda Oğuz Kağan'ın ayağının boğa ayağına benzetilmesiyle de boynuz ay ilişkisinin yansıtıldığını söylemiştir. Nitekim mavi renkli boğanın gölün, kara renkli boğanın yerin veya Altay'ın sahibi olduğunu belirten Bayat (2002) Oğuz Kağan'ın eski mitolojik düşüncelerin eklenmesiyle Ay Tanrı'nın yerdeki simgesi olan boğayla eşleştirildiğini söylemiştir. Yine ona göre Ay Kağan, Oğuz Kağan'ın annesidir, destanın diğer kısımlarında da ondan bir daha söz edilmemiştir ve bu anlamda Freud'un yaklaşımının Oğuz Kağan Destanı için geçerli olmayacağını düşünmektedir (Bayat, 2009).

Her iki görüşte Oğuz Kağan Destanı'nın iki farklı varyantı için ayrı ayrı ele alınabilir. Birinci görüşün Freud'un yaklaşımı temelinde düşünüldüğünde Reşideddin'in nüshası için geçerli olduğu söylenebilir. Ancak bu düşüncenin destanın Uygur nüshası için geçerli bir biçimbirim olarak kanıtının bulunmadığı da bir gerçektir. Simgesel bir çözümlemeye gidilecekse ve Oğuz Kağan'ın mücadele ettiği canavarın babasını temsil ettiği yorumları dikkate alınacaksa her iki nüsha için Freud yaklaşımı söz konusu olabilir.

“Bu oğlun yüzü gök rengi, ağzı ateş kızılı, gözleri ela, saçları ve kaşları kara idi. Güzel perilerden daha alımlıydı” (Banarlı, 1987, s. 17) ifadeleriyle Oğuz Kağan tasvir edilir. Tasvirde dikkat çeken ışık, renk ve gökyüzü cisimlerinin adlarının kullanılmasıdır. Nitekim Türk mitinde ışık, renk ve gökyüzü cisimlerinin sembolik anlamları oldukça geniştir.

Ögel (1982), yüzün eski Türklerde insanın en önemli yeri olduğunu ve bütün duygusal özelliklerin ve kutsallığın yüze aksettiğini, kötü insanların yüzünün kara, iyi insanların yüzünün ak ve kutsal insanların yüzünün ise gök rengi olduğunu belirtmiştir. Oğuz Kağan'ın yüzünün gök rengi olmasının onun gökten geldiğine, Tanrı'nın rengini taşıdığına inanılması olduğunu söylemiştir. Daha sonraki Türklerde de gök renginin olgunluk, erginlik ve tecrübenin bir sembolü olarak görüldüğünü vurgulamıştır. “Beyaz, siyah ve mavinin özel bir anlamı olan Kazaklarda kara renk soğuğu, rahatsızlığı, ağır başlılığı; kırmızı ateşi, sıcaklığı; yeşil diriliği, gençliği; beyaz temizliği, saflığı; mavi göğe bağlı inancı, ebedîliği ve uzun yaşamı simgeler” (Kadaşeva, 1996, s. 95'ten akt: Küçük, 2010, s. 195).

Oğuz'un ağzı ateş renginde ve gözleri ise aldır. Kırmızı renk mitolojilerde güneşin ve savaş tanrılarının rengi olarak yer almaktadır. Kuvvet, güç, iktidar, hâkimiyet ifade eder (Çoruhlu, 2002). Küçük (2010), Oğuz Kağan'ın gözlerinin ela yani kırmızı olduğunu belirtmektedir. Oğuz Kağan'ın gözünün kırmızı olması alpliğinin işareti olarak kabul edilir. Anadolu'da çok eskiden beri kullanılan gözü kanlı deyimini “hiçbir şeyden yılmayan, hiçbir şeyden korkmayan atak, cesur kimse” manasına gelmektedir (Sertkaya, 1992; Küçük, 2010)

Oğuz'un da göğe ait bir kahraman olduğunu vurgulamak için onun yüz ve beden özelliklerinin göksel olanla benzerlik gösterdiği kullanılan bazı sembollerle belirtilmiştir. Âdeta Oğuz'un yüzünde gökyüzü sembolize edilmiştir. Onun göğün veya kutsalın oğlu olarak yeryüzüne indirildiği, Tanrı adına yeryüzünde kendisine verilen kızlarla insan neslini başlattığı destanda sembolik ifadelerle belirtilmiştir (Duymaz, 2007, s. 53).

Öyleyse Oğuz Kağan'a doğumundan itibaren bahşedilmiş bir güç, iktidar ve hâkimiyetin; Türk töresine göre "kut"un verildiği söylenebilir.

Oğuz Kağan Destanı'nın devamında yeni doğan bir çocuğun gerçekleştirdiği davranışları çok süratle yapıp terk ettiği görülmektedir. Ayrıca bir çocuğun yapamayacağı çiğ et, çorba ve şarap istemek, dile gelmek ve kırk günden sonra yürüyüp oynamak gibi davranışlar destanın havasına uygun kullanımlardır. Burada asıl amaçlanan kendisine kut bahşedilmiş bir kişinin diğer insanlardan farklı olacağıdır. Oğuz, diğer çocuklar gibi değildir. Tanrı onu kutsal bir amaç için bu dünyaya göndermiştir. Oğuz'un "cihangir olma ideali"ni şiddetle hissetmesi, gücünü bu amaç için kullanması sürati sağlayan önemli bir husustur (Kaplan, 1986). Lord Raglan'ın geleneksel kahraman kalıbı açısından düşünüldüğünde Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz Kağan'ın çocukluğuyla ilgili destan metninin karakterine uygun olarak çok fazla bilgiye yer verilmediği söylenebilir. Ancak Lord Raglan'ın geleneksel kahraman kalıbının Türk kahraman kalıbına uygun olmadığını Çobanoğlu (1996) "Lord Raglan'ın Batı Halk Kahraman Kalıbı Açısından Oğuz Kağan ve Er Töştük Destan Kahramanlarına Bir Bakış" adlı çalışmasında ortaya koymuştur. Dolayısıyla bir milletin kendi kültür kodlarıyla şekillenmeyen bir kahraman kalıbıyla millî duyusun müşahhas ürünü olan destan kahramanlarını yorumlamanın ne derece isabetli veriler ortaya çıkaracağı tartışılabilir.

Metnin devamında Oğuz Kağan'ın beden tasviriyle ilgili şu özelliklere değinilmektedir: "Ayakları öküz ayağı gibi, beli kurt beli gibi, omuzları samur omuzu gibi, göğsü ayı göğsü gibi idi. Vücudunun her yeri tüylü idi" (Banarlı, 1987, s. 17-18). Bu tasvirde kullanılan hayvanlar fiziki gücü, vücut kuvvetini en üst düzeyde yansıtabilen hayvanlardır. Ayak gücünde öküz, belin sağlamlığı ve çevikliğinde kurt, omuzda samur ve göğüste ayı kullanılmıştır.

Oğuz Kağan'ın belinin kurt beline benzetilmesi de onun sıırım gibi güçlü bir bedene sahip olduğunu anlatmak için yapılmıştır... Oğuz Kağan'ın göğsünün ayıya benzetilmesi onun fiziki yapısının heybetli, vücudunun kıllı ve güçlü olduğunu anlatmaktadır... Oğuz Kağan'ın omuzları samura benzetilmesiyle hem geniş omuzluluğu hem de tüylü omuza sahip olduğunu anlatılmak istenmiştir (Güven, 2009, s. 84- 89).

Duymaz'a göre (2007) tabiattaki hayvan özelliklerinin insana aktarılması gerçek bir tasvir olarak değerlendirilemez. Bu benzetmeler Oğuz Kağan'ın tabiatla başa çıkabilmesi için sembolik olarak kullanılmış ve Tanrı'dan alınan kut ve sembollerle ifade edilen güç ile Oğuz'un

kağan olacağı anlatılmıştır. Yine Oğuz Kağan tanrısal modeli yeryüzünde oluşturmaya memurdur ve görevini de dünyayı örgütleyerek yapabilecektir.

Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz Kağan'ın doğumunun mitolojik bağlamla ilgili olduğu ve mitolojik bağlam içinde takdim edildiği görülmektedir. Onun gözlerinin ala, yüzünün mavi, ağzının kırmızı oluşu da mitolojik metinlerin özelliğinin bir yansıması olarak Tanrıoğlu sıfatı gereği kullanıldığı görülmektedir. Oğuz Kağan'ın dış görünüşündeki hayvan simgelerinin kullanılmasıyla onun Tanrıoğlu motifi kuvvetlendirilmiştir. Oğuz Kağan'ın tasvirinde hayvan motiflerinin (Kurt, boğa) kullanılması Türk mitoloji sisteminde türeyişle ilgili toplum hafızasının yansıması olduğu yorumu yapılabilir (Bayat, 2006).

Destan metninin devamında Oğuz Kağan'ın at sürüleri güttüğü, ata bindiği ve av avladığı, günlerden ve gecelerden sonra ise yiğit olduğu belirtilmektedir (Banarlı, 1987). Oğuz Kağan'ın sahip olduğu bu özellikler onun göçebe bir toplumda yaşadığını göstermektedir. Göçebe Türk topluluklarında erkeklerin at sürüleri gütmeye, ata binmeye, av avlama gibi sorumlulukları vardır. Bu özellikler Oğuz Kağan'ın şahsiyetinde savaşçı bir kimliğin de oluşmaya başladığını göstermektedir.

Göçebe Türk topluluklarında at sürüleri gütmeye, ata binmeye, avcılık gibi faaliyetlerle Türk insanı her türlü yaşam şartına dayanabilecek ve uyum sağlayacak şekilde sağlam bir vücut ve ruh yapısı kazanmaktadır. Oğuz Kağan da gençlik çağına erişirken avcılık yapıp, at sürüsü besleyip, akın faaliyetlerinde bulunarak bedenen ve ruhen güçlü bir yiğit olmuştur (Koca, 2011).

“Bu çağda bu yerde bir ulu orman vardı. Çok dereler, çok ırmaklar var idi. Buraya gelen avlar çok çok, burada uçan kuşlar çok çoktu” (Banarlı, 1987, s. 18). Destanda geçen “ulu orman”, “çok dereler ve çok ırmaklar” ifadelerinden yola çıkarak metinde bahsi geçen bu ormanın Ötüken Ormanı olduğu söylenebilir.

Ötüken bölgesinde başlıca üç ırmak vardır. Bunlardan Orhun Irmağı, şehrin güneyine bitişik dağlardan çıkıp kuzey-doğuya doğru, Tamır Irmağı, şehrin batısından geçerek kuzeye doğru, Kurban Tamır Irmağı ise kuzey doğuya doğru akardı. Bu ırmakların her üçü de, başkentin yaklaşık 48 km (30 mil) kadar kuzeyinde bulunan bir yerde birleşerek büyük Selenga nehrini oluştururdu. Orhun ve Tamır ırmaklarının baş kısımları, Türklerin ve hattâ bütün Orta Asya halklarının en kutsal yeri sayılan Ötüken bölgesini çeviriyordu... Orhun ırmağının kaynağına yakın yerdeki Ötüken yöresi anlaşıldığına göre, sulak, çayırılık, her bakımdan hoş bir yerdin (Aydemir, 2010, s. 198).

Ötüken iktisadi ve stratejik konumu itibariyle Hun, Birinci ve İkinci Göktürk Devleti ve Uygur Devleti'ne başkentlik yapmıştır. Orhun Abideleri'nde de "Ötüken yerinde oturup kervan, kabile gönderirsen hiçbir sıkıntın yoktur. Ötüken ormanında oturursan ebediyen il tutarak oturacaksın" (Ergin, 2011, s. 5) ifadelerine yer verilmiştir.

Yazıtların ifadesinden anlaşıldığına göre Ötüken cihanın bir merkeziydi. Bir cihan devleti olma amacıyla olan Türk devletinin merkezi de cihanı merkezinde olmalıydı. Dolayısıyla Orta Asya'yı hâkimiyeti altına alan bir devlet başkent olarak Ötüken'i seçmek zorundaydı. Çünkü burası kutsal bir yerdi. Tanrı'nın dünyaya, dünyanın da Tanrı'ya en yakın olduğu yer burasıydı. Orta Asya egemenliği ancak bu görevi yerine getirmekle tamamlanabilirdi (Aydemir, 2010, s. 200).

Destanın devamında Oğuz Kağan ormanda yaşayan ve halkı ağır baskılarla ezen, sürülerini ve halkı yiyen büyük bir canavarla savaşır ve onu alt eder.

Bu ormanın içinde büyük bir canavar var idi. At sürülerini ve halkı yedi. Büyük, yaman bir canavardı. Ağır bir baskı ile halkı ezmişti. Oğuz Kağan bir yiğit, cesur kişi idi. Bu canavarı avlamak diledi. Günlerden bir gün ava çıktı. Çıda ile ok-yay ile, kılıç ve kalkanla atlandı. Bir geyik yakaladı. Bu geyiği, dalın çubuğu ile bir ağaca bağladı. Gitti. Ondan sonra sabah oldu. Tan ağaran çağda geldi, gördü ki canavar geyiği almıştır. Gene bir ayı tuttu. Altınlı bel bağı ile ağaca bağladı. Gitti. Bundan sonra sabah oldu. Tan ağaran çağda geldi, gördü ki canavar ayıyı da almıştı. Bu sefer ağacın dibinde (kendisi)durdu. Canavar gelip başı ile Oğuz'un kalkanına vurdu. Oğuz çıda ile canavarın başına vurdu. Onu öldürdü. Kılıç ile başını kesti, aldı gitti. Gene gelip gördü ki, bir sunkar (ala doğan) canavarın içerisini (bağırsaklarını) yemektedir. Yay ile ok ile o sunkarı öldürdü. Başını kesti. Ondan sonra dedi ki: Canavar geyik yedi, ayı yedi, çıdam (onu) öldürdü. Demir olduğundandır. Canavarı sunkar yedi. Yayım, okum öldürdü. Bakır olduğundandır, dedi ve gitti (Banarlı, 1987, s. 18).

Türklerdeki hâkimiyet anlayışında tahta çıkmaya hak kazanan kişi Tanrı'nın seçtiği kendisine güç, kuvvet bahsettiği kişidir. Hükümdarlık ise hanedan üyeleri arasında kan yolu ile geçerdi. Tahta çıkacak üyenin seçiminde Tanrı, takdirini hanedanın en yetenekli ve tahtın hakkını verebilecek üyesi için kullanmaktaydı. Tanrı, seçimini dolaylı yoldan işaret etmek suretiyle belli ederdi. Tanrı'nın hangi üyeyi işaret ettiği ise taht için yapılan mücadelenin sonunda ortaya çıkardı. Dolayısıyla Eski Türk devletlerinde hanedan üyelerinin çatışması kaçınılmaz olmuştur. Hükümdarın hayatta iken veliaht tayin etmesi dâhi mücadeleyi

engellememiştir. Diğer hanedan üyeleri, taht üzerinde hak sahibi olduklarını ve tahttan feragat etmeyeceklerini söyleyerek taht mücadelesine başlardı. Yeni hükümdarın hâkimiyetini güçlendirip pekiştirmesi ise kanlı bir iktidar mücadelesi sonucu gerçekleşirdi. Tüm bu mücadelelerin Tanrı'nın işareti ile başladığını düşünen halk, taht mücadelelerini meşru görmüştür. Nitekim Hun hükümdarı Mete de tahta çıkmak için babasına karşı mücadele vermiştir. Hun veraset sistemine göre, Tuman'ın tahtına Ulu Hatunun oğlu Mete'nin halef olması gerekirken, Tuman tahta Mete yerine annesi Çinli olan küçük oğlunu oturtmak istemiştir. Ancak, tahta çıkmak isteyen Mete, babasına karşı gelmiş ve onu öldürerek M.Ö. 209 yılında hükümdar olmuştur. Hunlar Mete'yi babası ile mücadelesinden sonra hükümdar olarak kabul etmişlerdir (Koçak, 2011).

Türk töresine göre hakan olma hakkı büyük oğla aitti. Küçük oğul hâkimiyet için hak iddia edemezdi. Bunu değiştirmek isteyen ise örfü yıkılmış sayılırdı. Bu yüzden Mete ve babası arasındaki mücadelede törenin ihlal edilmesi söz konusudur. Çünkü Mete'nin babası Tuman hâkimiyeti büyük oğluna vermeği istememektedir. Bu motif Oğuz Kağan Destanı'nda devleti idare etme kanununun ve varislik prensibinin bozulması şeklinde destana yansımaktadır (Bayat, 2009).

Koca'ya göre (2011) destandaki öğelerin sembolik değerleri göz önünde bulundurulduğunda ve destanda bahsi geçen efsanevi şahsiyetin Mete Han olduğu düşünüldüğünde burada geçen yabani hayvanın öldürülmesinin tarihî temelini Mete'nin babasıyla mücadelesine dayandığı düşünülebilir. Mete Han babasını yenebilmek için önce kendisine bağlı bir tümen eğitmiş ve daha sonra babasını bir darbe ile bertaraf etmiştir. Buradaki mücadelenin baba oğul arasındaki mücadele olduğu ve metinde canavarın halkı ağır baskı ile ezdiği ifadeleri düşünüldüğünde Mete'nin babasının halka zulmettiği ve bu nedenle Mete'nin babasıyla mücadele ettiği söylenebilir. Yani babası "kut"u kaybetmiştir ve yönetim sırası oğul Mete'ye geçmiştir.

Oğuz Kağan cesur ve yiğit bir kişidir. Aynı zamanda canavarı avlamak istediği için kendine güvenmektedir ve güven sahibidir. Yine ava giderken gerekli silahları almış bir plan ve hazırlık yapmıştır, sonra avının karşısına çıkmıştır. Dolayısıyla bunları planlamak ince bir zekâ ve düşünme eylemini gerektirir. Oğuz Kağan da akıllı, düşünen ve aklını kullanan bir kişiliktir. Oğuz Kağan'ın canavarla mücadelesinden onun kağan olmak için akli olgunluğa da sahip olduğu görülmektedir. Kağan olacak bireyin fiziksel gücün yanında akıl gücüne de sahip olması gerektiğini düşünen toplumsal hafıza Oğuz Kağan'ı hem güç hem de düşünsel arka plan

gerektiren bir sınava tabi tutmuş ve onu canavarla karşılaştırmıştır. Bu güçlüklerle mücadele edebilecek bir yöneticinin kağan olacağı anlatıda ifade edilen mesajlardandır.

Gene günlerden bir gün, Oğuz Kağan bir yerde Tanrı'ya yalvarmakta idi. Gökten bir gök ışık düştü... Gördü ki bu ışığın arasında bir kız var... gülse Gök Tanrı da gülüyor; ağlasa Gök Tanrı da ağlıyor... Günlerden gecelerden sonra (kızın gözleri) parladı. Üç erkek oğul doğurdu. Birincisine Gün adını koydular. İkincisine Ay adını koydular. Üçüncüsüne Yıldız adını koydular... Gene bir gün Oğuz Kağan ava gitti. Bir göl ortasında, önünde bir ağaç gördü. Bu ağacın kovuğunda bir kız vardı... Onu sevdi, aldı. Günlerden sonra, gecelerden sonra (kızın gözü) ışıldadı. Üç erkek oğul doğurdu. Birincisine Gök adını koydular. İkincisine Dağ adını koydular. Üçüncüsüne Deniz adı koydular (Banarlı, 2004, s. 18).

Metin incelendiğinde Oğuz Kağan'ın Tanrı'ya yalvardığı dile getiriliyor. Oğuz Kağan'ın eşlerinin biri gökten ışık olarak indiriliyor, ikincisi göl ortasında ağaç kovuğunda karşısına çıkıyor. Metinde kullanılan simgesel anlatım Gök Tanrı inancının birer yansıması olarak yorumlanabilir. Ancak ilk olarak Oğuz Kağan'ın dinî inançlarını yaşadığı çıkarımında bulunulabilir. Yine birinci eşinin dua (yalvarma) sonrası gökten indirilmesi de dinî inanışın bir gereğidir. Kağan olan ve Gök yüzlü Oğuz Kağan'ın eşleri de onun gibi kutlu olmalı ve gökle bağlantılı olmalı inanışının olduğu söylenebilir.

Divitçioğlu (1994) Tanrıya yalvarma sonrasında ilahi özellikler taşıyan kızın gökten indirilmesini inanç sistemine bağlar ve bu kızın göğün kızı olduğu yorumunu yapar. Çünkü bu kızdan doğan çocuklar Gün, Ay ve Yıldız göğün sembolü olan unsurlardır ve Tanrı bu kızı dölleme imi olarak indirmiş ve Oğuz'a doğurganlık bahşetmiştir. Destanda Oğuz'un gökten inen ve ağaç kovuğunda bulunan kızla evlenmesi Türklerin varoluşla ilgili inanışlarının destana yansıması olarak da yorumlanabilir (Ercilasun, 2002).

... gökten inen ışığın ve bir ağaç kovuğunun içinden çıkan hanımlar, Türklerin kozmik tasavvurlarının birer sembolü idi. Bu sembollerin gerçek hayattaki anlamı ise, tamamen farklı idi. Kanaatimizce, bu semboller, eski Türk toplumundaki iki büyük ve güçlü kabileyi temsil etmekteydi. Oğuz Kağan da bu iki kabileden birer eş almak suretiyle onların gücünü ve desteğini kazanmıştır. Nitekim bütün Türk hükümdarları da iktidarlarını ve askerî güçlerini artırabilmek için hep böyle yapmışlardır (Koca, 2011, s. 84).

Dolayısıyla metinden hareketle anlatının şekillendiği toplumda hükümdarın yanı sıra ailesinin de kutsal bir kimlik taşıması gerekli görülmektedir yorumu yapılabilir. Anlatının bu kısmında kağanın dinî görevlerini yerine getiren, kut almış, aile sahibi biri olması gerektiği sonucuna varılabilir. Yine metinden anlaşıldığı üzere kağan eşlerini severek almıştır. Bu da göstermektedir ki kağan duygusal özelliklere de sahiptir.

Eski Türk kültür ve geleneğinde kozmolojik unsurların ve tabiat unsurlarının büyük önemi vardır. Destandan hareketle Oğuz Kağan'ın çocuklarının isimlerinin Gün, Ay, Yıldız; Gök, Dağ, Deniz olması da Oğuz Kağan'ın cihan hâkimiyeti düşüncesinin bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Nitekim Türk hükümdarları yer ile gök arasında kalan topraklara hâkim olma ülküsüne de sahiptir.

“Ondan sonra Oğuz Kağan büyük toy verdi. Çağırılan halk birbirine danışıp geldi. Oğuz Kağan kırk sıra kırk masa yaptırdı. Türlü aşlar, türlü şaraplar, tatlılar, kıymızlar, yediler ve içtiler” (Banarlı, 1987, s. 18). Türk devletinde kanunların çıkarılması ve uygulanması, önemli kararların alınması, devlet başkanının seçilmesi gibi önemli siyasi faaliyetleri yerine getiren kurultay ve danışma kurullarının yanı sıra toy adı verilen toplantılar da Türk siyasi hayatında önemli bir yere sahipti. Toylar senenin belirli zamanlarında boy temsilcilerinin zorunlu katılımlarıyla gerçekleştirilir ve bu toplantılarda kurbanlar kesilir, dinî ve millî törenler yapılır, devlet ve millet meseleleri uzun uzadıya görüşülür ve sonunda karara bağlanırdı (Güney, 2012).

Oğuz Kağan'da hakanlığını ilan etmek için toyda beylerine şöyle seslenir (Banarlı, 1987, s. 18):

“Ben sizlere oldum Kağan,

Alalım yay, dahi kalkan

Talih bize olsun nişan

Bozkurt sesi olsun uran

Demir mızraklar bir orman

Avlakta yürüsün kulan

Daha deniz daha muran

Gün tuğ olsun, gök kurikan.”

Bu sesleniş bir hükümdarın halkına büyük bir amaca hizmet için çağrısıdır. Bu amaç “Ben Uygurların kağanıyım ki, yerin dört bucağının kağan olsam gerektir” (Banarlı, 1987, s. 19)

sözlerinden de anlaşılmaktadır. Ayrıca Oğuz Kağan lider olmak için gerekli sınavlardan geçmiş, aile kurmuş ve artık yeryüzünün dört bucağına hakan olması gerektiğini ferman, buyruk, yardım gibi anlamlarda kullanılan yarlıkla bildirmektedir.

Oğuz Kağan, iyi bir devlet adamı olarak savaşmadan önce uzlaşma yolunu tercih etmektedir. Nitekim Oğuz Kağan dört yöne haberci gönderir ve kendisine itaat edilmesini ister. “Sizlerden baş eğmenizi istemekteyim. Kim benim ağzıma bakarsa hediyelerini alıp onu dost tutarım. Kim ağzıma bakmazsa gazaba gelir, çeri çıkarıp düşman tutar, baskın yapıp onu astırır, yok ederim” (Banarlı, 1987, s. 19). Oğuz Kağan bu teklifine rıza gösterenleri himayesine alır ve onlarla dost olur, vergiye bağlar rıza göstermeyenlerin ise üzerine yürür. Orhun Abideleri'nde de Oğuz Kağan'ın bu yaklaşımına benzer bir yaklaşım şöyle ifade edilmiştir (Ergin, 2011, s. 9):

Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insanoğlu kılınmış.
İnsanoğlunun üzerine ecdadım Bumin Kağan, İstemi Kağan oturmuş. Oturarak Türk
milletinin ilini töresini tutuvermiş, düzenleyivermiş. Dört taraf hep düşman imiş.
Ordu sevk ederek dört taraftaki milleti hep almış, hep tâbi kılmış. Başlıya baş
eğdirmiş, dizliye diz çöktürmüş.

Oğuz Kağan'ın mücadeleleri sırasında gök yeveli bir kurt kendisine eşlik eder ve yol gösterir. “Oğuz Kağan'ın çadırına güneş gibi bir ışık girdi. O ışıktan gök tüylü, gök yeveli, büyük bir erkek kurt çıktı... Oğuz Kağan çadırını dürdü gitti, gördü ki çerinin önünde gök tüylü, gök yeveli, büyük bir erkek kurt yürümektedir. O kurdun ardı sıra ordu yürümektedir” (Banarlı 1987, s. 19).

Türk destanlarında atla birlikte yer verilen en önemli unsurlardan biri olduğu düşünülen kurdun; türeyiş sağlayan kurt, kurtarıcı kurt, cetlerine yardım eden ruh ve kılavuz kurt olarak metinlerde yer aldığı görülmektedir. Kurt (bozkurt, gökkurt) Tanrı'nın tecelli ettiği varlıktır. Bu hâl Türk düşüncesinin Tanrı tasavvuruyla alakalı olup, onu somutlaştırma algısının bir tezahürüdür. Başka bir söyleyişle kurt, Tanrı'nın yeryüzüne inme ihtiyacı duyduğunda suretini tercih ettiği varlıktır. Balkaya (2015), kurt-ata kültü gereği insanların herhangi bir hayvan soyundan geldiği inancı gereği kutlu bir hayvan olduğuna inanılan kurdun ilk ata olarak kabul edildiğini söylemektedir. Yine Türk kültüründe kurdun boz ve gök renkli olması da inanışlarla ilgilidir. Gök rengi, sonsuzluğu, türeyişi, emniyeti, huzuru, dostluğu, sadakati, temizliği, ruhaniliği temsil ettiği renkleri itibarıyla de kurdun yardımcı olarak özel anlamlar taşıdığı görülmektedir. Balkaya (2015) halk anlatılarındaki yardımcı karakterlere ilişkin çalışmasından kurt, bilge kişi ve savaşçılar gibi yardımcı karakterlerden bahsetmiştir. Oğuz Kağan Destanı'nda

bilgi yol danışman, yardımcı savaşçılar ve yol gösterici kurt motifleri görülmektedir. Bunlar aşağıda açıklanmıştır.

Türk menşe efsanelerinin temel kabulü; Tanrı'nın Türk milletinin hayat ve istikbali ile ilgilenen "ulu varlık" olduğu merkezindedir. Oğuz'a yol göstermesi bu bağlamda değerlendirilmelidir (Aslan, 2010).

Oğuz destanında, Oğuz Han'a zaman zaman kılavuzluk edip yol gösteren ve Tanrı tarafından gönderilen kutsal kurttan söz açılırken, hep 'gök tüylü, gök yeleli' deyimini de kullanılır. Burada kurda, 'gök' sıfatının verilmesi, onun kutsallığını ve Tanrı ile ilgisini göstermeden başka bir mana taşımamalıdır. Sonraları, bu 'gök' sıfatı, ihtiyarlık ve tecrübeliliğin ifadesi ve karşılığı olarak kullanılmıştır (Ögel, 1993, s. 134).

Ayrıca eski Türk inanç sisteminde atalar ruhunun kurt kılığına girerek, kendilerine yardım edip yol gösterdiklerine inanılırdı. Bu inanç ve düşünce Türkler İslâm dinine girip İslâm dünyasına hâkim olduktan sonra da devam etmiştir. Konar-göçer hayat Türklere, coğrafya ve iklim hakkında son derece faydalı bilgiler kazandırmış ve onları bu hususta âdeta uzmanlaştırmıştır. Türkler arasında coğrafyayı ve iklimi iyi tanıyan yetenekli kılavuzlar yetişmiş ve bu kılavuzlar Türk beylerinin çıktıkları akın ve seferlerde onların bu faaliyetlerinin başarılı bir şekilde sonuçlanmasını sağlamışlardır. İşte Oğuz Kağan'a ve ordusuna kılavuzluk eden kurt, bu uzman kişilerden biridir (Koca, 2011).

Anlatıda ilerleyen safhalarda "Oğuz Kağan gene gök tüylü, gök yeleli erkek kurdu gördü. Bu kurt Oğuz Kağan'a dedi ki: "Şimdi (sen) çeri ile buradan atlan Oğuz! Atlanıp halkı beylerini götür. Ben sana, önden yürüyüp yol göstereceğim" (Banarlı, 2004, s. 19) ifadelerini görüyoruz. Anlatıda kurt Oğuz Kağan'a yol göstericilik yapmakta ve ona öğütler vermektedir. Dolayısıyla Oğuz Kağan'ın tek başına hareket etmediği, öğütlerine kulak verdiği, kutsal özelliklere sahip birilerinin olduğu söylenebilir. Kurttan türeyiş mitini akla getirerek yorum yapıldığında atalarının kurt olduğunu düşünen bir toplum hafızasının Oğuz Kağan'a kurdu kılavuz yapması doğal bir sonuçtur. Kurdun doğal bir gerçeklik olmadığı anlatının sembolik dilinde kurt olarak ifade edilen kutsal özelliği olduğuna inanılan atalar kültürünün bir yansıması olduğu düşünülebilir. Yine Ergenekon'dan çıkışta kurdun kılavuzluğunu destanlaştıran bir toplumun aynı düşünceyle Oğuz Kağan'a danışman ve yol gösterici olarak kurdu seçmesi anlamlıdır.

Yine bu bilgilerden hareketle Oğuz Kağan Destanı'ndaki kağanın özelliklerinden birinin de nasihat dinlemek, başka bir ifadeyle danışarak hareket etmek olduğu söylenebilir.

Oğuz Kağan, İtil denen ırmağa geldi. İtil denen, büyük bir ırmaktır. Oğuz Kağan onu gördü. Dahi dedi ki: İtil'in surundan nasıl geçeriz? dedi. Çeride iyi bir bey vardı. Onun adı Uluğ Ordu Bey idi. Akıllı bir erdi. Gördü ki bu yerde çok delim dallar, çok delim ağaçlar (var). O ağaçları kesti. Ağaçlara yattı, geçti...Oğuz Kağan bir alaca aygır ata binerdi...Yolda bu aygır at gözden yitip kaçıp, gitti...Oğuz Kağan'ın atı Buz Dağ içine kaçıp gitti. Oğuz Kağan bundan çok acı çekti. Çeride bir büyük kahraman er bey vardı... O bey dağlara gitti. Yürüdü. Dokuz günden sonra Oğuz Kağan'a aygır atı getirdi... Oğuz Kağan'ın çerisinde akıllı, iyi bir becerikli kişi vardı. Onun adı Barmaklığ Çosun Bilig idi. Bu becerikli (usta) bir kağrı yaptı. Kağrı üstüne cansız malları koydu (Banarlı, 2004, s. 19-20).

Oğuz Kağan seferleri sırasında aşılması gereken birtakım engellerle karşılaşır ve beraberindeki iyi yetişmiş adamları sayesinde bu engelleri aşarak ilerlemeye devam eder. Görülmektedir ki Oğuz Kağan'ın beraberinde iyi yetişmiş ve tecrübeli kişiler bulunmaktadır.

Anlatının bu kısmından yöneticilerin önemli vasıflarından birinin de etraflarında bilgili, akıllı, kahraman insanları bulundurmaları ve bunlardan devlet yönetiminde yararlanmaları olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle devlet adamı çevresindeki insanları seçme ve yönetmede becerikli olmalıdır. Metinden çıkarılabilecek bir diğer sonuç Oğuz Kağan'ın sevildiği yargısıdır. Çünkü bütün beyler Oğuz Kağan'a yardımcı olduktan sonra kağanın yüzü gülmektedir. Dolayısıyla yaptıklarıyla kağanı mutlu etmektedirler.

İşte bu yerin kağanı Masar denen bir kağandı. Oğuz Kağan onun üstüne atlandı. Çok yaman (bir) vuruşma oldu. Oğuz Kağan üstün geldi. Masar Kağan kaçtı. Oğuz onu bastı. Yurdunu aldı. Gitti. Onun dostları çok sevindi. Onun düşmanları çok kaygılandı. Oğuz Kağan yendi. Sayılamayacak nesnelere, at sürülerini aldı (Banarlı, 1987, s. 20).

Oğuz Kağan, çıktığı seferlerin hepsinden galibiyetle döner. Seferlerden toprak ve ganimet elde eder. Görülmektedir ki Oğuz Kağan, ordusu kuvvetli bir hakandır.

“Oğuz Kağan'ın yanında aksakallı, kır saçlı, uzun akıllı (tecrübeli) bir yaşlı kişi vardı. Anlayışlı, doğru bir erdi. Tüşimel (nazır, vekil, vezir) idi. Onun adı Uluğ Türuk'dü” (Banarlı, 2004, s. 20).

Yardımcı (2007) eski Türklerde topluma manevi liderlik yapan, toplumu yönlendiren ve sözü dinlenen, öğüt verici lider kişilerin olduğunu; bu kişilerin aksakallı ifadesiyle belirlendiğini ve bu bilge tipin Türk destanlarında önemli olduğunu yazmıştır. Türk destanlarında kağanların yanlarında bilge vezirler bulundurduğunu ve verecekleri kararlarda bilgelere danışmaları bilgeliğe önem vermelerinden kaynaklandığını Oğuz kağan Destanı'nda da Oğuz'un akıl hocalarından Uluğ Türük'ün bilge tipinin iyi bir örneği olduğunu vurgulamıştır.

Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz'un yanında akıllı bilgili kişiler bulundurması, yine danışmanlığını yapan Uluğ Türük'ün akıllı, bilge, doğru, yaşlı biri olması yönetimde bu yeterliliklere sahip kişilerin olması düşüncesinin bir yansıması olduğu söylenebilir. Uluğ Türük yaşlı biridir ve Oğuz Kağan ona saygı göstermektedir. Dolayısıyla oğuz kağan büyüklerine saygı gösteren bir kişiliktir. Yine Uluğ Türük akıllı ve bilgedir. Oğuz Kağan da bilgili ve akıllı kişilere değer vermektedir. Başka bir ifadeyle devletini akıl ve bilgiyle idare etmektedir çıkarımı yapılabilir.

Uluğ Türük “Uykudan sonra düşte gördüğünü Oğuz Kağan'a bildirdi. Dahi dedi ki: “Ey Kağanım! Sana hayat hoş olsun. Ey Kağanım! Sana dirilik hoş olsun. Gök Tarı düşümde ne verdiyse gerçek olsun. (Tanrı) bütün dünyayı senin nesline verdirsin” (Banarlı, 1987, s. 20).

Tarih boyunca iktidarın meşrulaştırılmasında siyasi erki elinde bulunduranlar çeşitli vasıtaları kullanmışlardır. Rüya da bu anlamda kullanılan en önemli vasıtalardan biridir (Timur, 2004). İslamiyet öncesi Türk toplumlarında da rüya güvenilir bir bilgi kaynağıdır. Kurucu ve siyasi mesajlar taşıyan rüyaların etkileri daha derin ve güçlü olmuştur. Bu yolla manevi bir güç kazanarak iktidarını halk nazarında meşrulaştırma geleneği Türklerde eski devirlerden beri bulunmaktadır. Rüya içerisinde kullanılan semboller ise rastgele olmayıp siyasi güç iddiasında olanların erkini ya da “kut” u Tanrı'dan aldıklarını çok sembolik ve açık bir şekilde hedef kitleye anlatmaktadır (Temizkan ve Aktaş, 2012).

“Oğuz Kağan Uluğ Türük'ün sözünü beğendi. Öğüdünü dinledi” (Banarlı, 2004, s. 20). Oğuz Kağan'ın veziri Uluğ Türk bir gün rüyasında bir altın yay ve üç gümüş ok görür. Altın yay gün doğusundan gün batısına kadar uzanır. Üç gümüş ok da kuzeye doğru gitmektedir. Uluğ Türk bu rüyayı Oğuz Kağan'a anlatır. Oğuz Kağan Uluğ Türk'ün öğüdünü dinler ve ertesi gün büyük ve küçük oğullarını çağırır. Destanda görüldüğü üzere cihan hâkimiyeti düşüncesi her fırsatta ifade edilmektedir. Destandaki “bütün dünyayı senin nesline versin.” ifadesi de bu düşüncenin farklı bir şekilde dile getirilmesidir.

Rüyanın anlatılmasından sonra Oğuz Kağan çocuklarını yanına çağırır ve bir av düzenler.

Ondan sonra üç (tanesi) tan yönüne vardılar. Üç (tanesi) de batı yönüne vardılar. Gün, Ay, yıldız, çok avlar, çok kuşlar avladıktan sonra, yolda bir altın yay buldular. Aldılar, (babalarına verdiler.) Oğuz Kağan sevindi, güldü, dahi yayı üçe böldü. Ey büyük oğullarım. Yay sizlerin olsun. Yay gibi okları göğe kadar atın (Banarlı, 2004, s. 20).

Oğuz Kağan'ın Gün, Ay, Yıldız'ı doğuya göndermesi ve bu oğullarının altın yayı bulmaları doğuyu, batıya; yayı da oka üstün tutuşunun göstergesidir. Türk devlet geleneğinde esas halk kitlelerinin ve devlet merkezinin olduğu taraf doğudur. Dolayısıyla devlet merkezi yayı bulan büyük oğullara verilecektir. Çünkü tarih boyunca yay hâkimiyet sembolü olarak kullanılmıştır (Onay, 2013). Türklerde başlıca hükümdarlık sembolleri hakan çadırı (otağ), taht (örgin), tuğ davul ve sorguçtur. Yay hâkimiyeti ve Tanrı iradesini temsil eden hakanı, ok ise kavmi sembolize eder. Okun yaya bağımlı olması tabiiyeti ve bütünlüğü ifade eder. Ok ve yayın birleşmesi cihan hâkimiyetinin gerçekleştirileceği anlamını taşır (Güney, 2002).

Göksu (2010) çalışmasında okun Türklerde tabiiyet ve devlet sembolü olarak kullanıldığı, yayın ise metbuluk ve hâkimiyet sembolü olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Çalışmasının sonunda da “Ok ve yayın, Türk devlet geleneği ve hâkimiyet anlayışı içerisinde bir sembol olarak kullanılmasına dair bilgiler, (...) destanlar çağına kadar uzanır. Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz Kağan, oğulları arasındaki “orun” yani siyasî ve içtimaî mevkiî düzenlerken “yay”ı metbûluk, “ok”u ise tâbiyyet sembolü olarak” (Göksu, 2010, s. 1005) belirlediğini vurgulamıştır.

“Gök, Dağ, Deniz, çok avlar, çok kuşlar avladıktan sonra yolda üç gümüş ok buldular. Aldılar, babalarına verdiler. Oğuz Kağan sevindi, güldü, dahi okları üçe böldü. Dahi Söyledi ki: Ey küçük oğullarım. Oklar sizlerin olsun. Yay oku attı. Sizler oklar gibi olun” (Banarlı, 2004, s. 20). Metne göre Oğuz Kağan batıya gönderdiği küçük oğullarına ülkesinin batısını vermiş ve onlara ok gibi doğru olmalarını öğütlemiştir.

Daha sonra beylerini ve halkını toplar. Bu kurultayda Oğuz Kağan yurdunu oğulları arasında bölüştürür Oğuz Kağan böylelikle kendisinden sonraki yönetim sistemini de belirlemiştir. Devlet ikili yönetim sistemine tabi olacaktır. Doğu'yu Bozok'a (Gün, Ay, Yıldız) ve

Batı'yı da Üçok'a (Gök, Dağ, Deniz) bırakır. Bu ikili sistemde hâkimiyet ve üstünlük Bozok koluna bırakılmıştır.

Hâkimiyetin ve üstünlüğün Bozok koluna verilmesi, bu kola mensup oğulların büyük oğul olmalarından değil, annelerinin “Ulu Hatun” ve kendilerinin de uzayı (gün, ay, yıldız) temsil etmelerinden ileri gelmiştir. Çünkü Türklerde, hükümdarın “Ulu Hatun” olmayan eşlerinden doğan oğulları, ne kadar yetenekli olurlarsa olsunlar, taht üzerinde bir hak iddia edemezlerdi (Koca, 2011, s. 94).

Ok ve yayın birleşmesi cihan hâkimiyetinin gerçekleştirileceği anlamını taşır. Otağ hakanlığı temsil eden ve güvenlik bakımından önem arz eden bir semboldür. Otağın yıkılması hükümdarlığa son verildiği anlamına gelir (Güney, 2002).

Oğuz Kağan oğullarına yurdu paylaştırdıktan sonra şöyle hitap eder: “Ey oğullarım! Ben çok yaşadım. Ben çok savaşlar gördüm. Çıda ile çok ok attım. Aygır ile çok yürüdüm. Düşmanları ağlattım. Dostlarımı ben güldürdüm. Gök Tanrı'ya (borcumu) ödedim. Sizlere (de) yurdumu veriyorum” (Banarlı, 2004, s. 21). Bu ifadeler destanın özeti mahiyetindedir. Oğuz Kağan uzun bir hükümlerlik sürmüştür. Çok savaşlara katılmış, bu savaşlarda kendisi de mücadele etmiş bir komutandır. At üstünde çok yol almıştır ve fethettiği topraklar oldukça fazladır. Düşmanlarını mağlup etmiş, dostlarını ise yardımcı olmuştur. Oğuz Kağan bunların hepsini Tanrı'ya olan borcunu ödemek için yapmıştır. Çünkü Türklerde kağanlık yani “kut” Tanrı vergisidir. Ve bir Türk hakanı erki müddetince “kut”un sorumluluğunu yerine getirmekle yükümlüdür. Bayat (2006) Türk devlet sisteminde kağanlık kurmanın Tanrı borcu fikrinin poetik bir ifadesi olduğunu belirtmiştir. Türk devlet anlayışında devletin atalardan kalmış bir miras olduğu inancı bulunduğunu da söylemiştir. Cevizci (2015) Fârâbî'nin yönetici ve devlet anlayışında ideal toplum ve devletin ancak hakikat bilgisiyle tesis edilebileceği, Tanrı ile evren ilişkisini bilen kişilerin ideal toplumu ve devleti oluşturacağını, bunu da filozoflar ve peygamberlerin yapabildiği düşüncesinde olduğunu söylemiştir. Fârâbî'ye göre yönetici toplumu ve devleti nasıl düzenleyeceğini Etkin Akıl ile kurulan temasla öğrenmektedir. Etkin Akıl ise Batılı filozoflar tarafından Tanrı olarak nitelendirilmektedir fakat Fârâbî'nin Etkin Akla yüklediği anlam İslam şeraitine uygun görülmektedir. Burada dikkat çeken husus Fârâbî'nin hakikat bilgisine vurgu yapmasıdır. Onun hakikat bilgisine vurgu yapması Michel Foucault'un iktidar kavramını açıklarken iktidar bilgi ilişkisine vurgu yapmasını akla getirmektedir (Çelebi, 2013). “Bilgi, iktidar ya da güç ilişkilerinin içerisinde yer almaktadır. Güç kullanımına bilgi aygıtlarının üretimi eşlik eder veya denk düşer. Güç kullanımı bilgiyi gerektirir. Bilgi yansız ya

da nesnel olmayıp, daha ziyade iktidar ilişkilerinin bir ürünüdür. Bilgi, kendi varlık ya da imkân koşullarının iktidar ilişkilerini içermesi anlamında, politiktir” (West, 1998, s. 236’dan akt. Çelebi, 2013, s. 516). Kut ile kutsallığı ve Tanrı tarafından sorumluluk yüklenen Oğuz Kağan kişiliği bu bağlamda değerlendirildiğine bilgi sahibi olduğu söylenebilir.

Sonuç

İlk çağlardan günümüze kadar devam eden süreçte Türk devlet yöneticiliğinde yer alan hükümdarların birtakım niteliklere sahip olması beklenmiştir. Türk devlet geleneğinde sahip olacağı niteliklerin getirisi olarak yerine getirmesi gereken önemli görevleri vardır. Bir Türk hakanı/hükümdarı halkını eğitmekle, milletini, töreyi ve devleti düzene koymakla, devletini ve milletini derleyip toparlamakla, halkını ve nüfusunu çoğaltmakla, açları doyurup, fakirleri giydirmekle, at ve elbise dağıtmakla, milletine altın, gümüş ve değerli şeyler kazandırmakla, devlet ve milleti için kazanmakla, halkını iskân ettirmekle, asayiş ve güvenliği sağlamakla, devleti ve milleti adaletle idare etmekle ve halkına iş ve çalışma imkânı vermekle yükümlüdür (Taneri, 1997; Güney, 2002).

Oğuz Kağan Destanı’ndaki hakan/hükümdar tasviri incelendiğinde hükümdarın asil bir soydan geldiği ve Tanrı tarafından kendisine “kut” yani yöneticilik yetkisi verildiği görülmektedir. Oğuz Kağan Destanı mitolojik unsurlarla örülü bir metin olması nedeniyle tabiata ve varlıklara ait unsurların kahramanın tasvirinde kullanıldığı görülmektedir. Oğuz Kağan’a atfedilen hayvanlara ait özellikler onun gücünün simgesi olarak kabul edilebilir. Oğuz Kağan’ın mitolojik unsurlarla güçlendirilmiş kağanlığı kut kültürüne dayanmaktadır. Tanrı adına ülkeyi yönetme sorumluluğu bilinci anlatıda görülmektedir.

Oğuz Kağan, atlı-göçebe hayat tarzının ve kültürünün ideal insan tipini temsil eder. Yaşadığı coğrafya düşünüldüğünde, o coğrafyanın şartlarına uygun yetiştirilmiş cesur bir yiğittir, aynı zamanda savaşçıdır. Hükümdar olmak için verdiği mücadeleyi zekâsını ve aklını kullanarak kazanmıştır. Oğuz Kağan ormandaki yabani hayvanı avlarken zekâsını kullanmıştır. Yine zalimlerin gerekli şekilde cezalandırılması ve mazlumların korunması vurgulanır. Oğuz Kağan halkına zulmeden canavar ile savaşır ve onu alt eder.

Destanda devletin ordusunun güçlü olması ve hükümdarın ordusunu ödüllendirmesine değinilmektedir. Oğuz Kağan, ordusu kuvvetli bir hakandır. Bu sayede girdiği bu ve bunun gibi birçok savaştan galibiyetle çıkmaktadır. Ayrıca işi liyakat sahibi olana vermek de metinde vurgulanmaktadır. Yine Oğuz Kağan liyakat sahibi kişilere fikir danışmayı tercih etmektedir.

Uluğ Türk ve ordusundaki beylere danışmayı ihmal etmez ve onların düşüncelerine önem vermektedir.

Türk devlet yöneticilerinin cihan hâkimiyeti ülküsüne sahip olması metinde vurgulanır. Oğuz Kağan'ın yaptığı evlilikler, çocuklarına verdiği isimler sembolik olarak cihan hâkimiyeti ülküsünü temsil etmektedir. Ayrıca Oğuz Kağan yaptığı fetihlerle de bu ülküyü gerçekleştirir. Eski Türklerin ve Oğuzların fetihlerini destanî bir şekilde anlatan Oğuz-Name'ye göre ilk cihan hâkimiyeti Oğuz Kağan tarafından gerçekleştirilmiştir (Turan, 1998).

Oğuz Kağan cömert bir hükümdardır. Savaşlardan elde edilen ganimeti asker ve halkına dağıtır. Ayrıca büyük toylar düzenleyerek halkını doyurur. Oğuz Kağan, iyi bir devlet adamı olarak savaşmadan önce uzlaşma yolunu tercih etmektedir. Hiddetle hareket etmemektedir.

Oğuz Kağan Destanı bize bir hükümdarın sahip olması gereken özellikler açısından bilgi vermektedir. Oğuz Kağan Destanı'nın kahramanı Oğuz Kağan bozkır hayatına uygun bir alp tipi sergilemektedir. Hem bilgilidir, hem güçlüdür, hem savaşçıdır, hem de siyaset bilgisiyle devletini en iyi şekilde idare ederek hem halkını mutlu eder hem de ülkesinin sınırlarını genişletir.

Türklerde devlet yönetimi ve hükümdarlık bir sanat olarak benimsenmiş ve ilk çağlardan itibaren yöneticilerinin kültürlü, erdemli ve cesur yetişmesine önem verilmiştir. Bir hükümdarın bu niteliklere sahip olması devlet yönetimine ait birer ilke gibi benimsenmiştir. Bahsi geçen vasıflar açısından yetersiz olan devlet yöneticilerinin yönetimdeki olumsuz etkileri acı tecrübeler bırakmıştır (Taneri, 1997).

Türk devlet ve hâkimiyet anlayışı dikkate alındığında Oğuz Kağan Destanı'ndaki hükümdar tipinin sahip olduğu özelliklerin aslında bir yöneticinin sahip olması gereken özellikler olduğu ve Oğuz Kağan'ın bu özellikleri taşıdığı söylenebilir.

Oğuz Kağan Destanı farklı inceleme (söylem çözümlemesi, gösterge bilimsel olarak inceleme, içerik analizi vb.) yöntemleriyle ele alınabilir. Ayrıca Oğuz Kağan Destanı'nda ortaya konulmaya çalışılan hükümdar tasarımı Türk kültür tarihî açısından değer taşıyan başka eserlerdeki hükümdar anlayışı ile karşılaştırılabilir. Yine Oğuz Kağan Destanı'nda ortaya konulan hükümdar anlayışı günümüzdeki yönetici algısıyla ilişkisinin incelenebileceği çalışmalar da yapılabilir.

Kaynaklar

- Aksoy, N. D. (2000). Oğuz Kağan Destanı ve dini motifler. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*.1(5), 244-252.
- Akyüz, H. (2002). *Kutadgu Bilig'de sosyo pedagojik ve siyasal söylem*. Erzurum: Eser Ofset.
- Aslan, N. (2010). Kurt motifinin Türk menşee efsanelerindeki anlamı üzerine. *Millî Folklor*, 22(87), 72-77.
- Aydemir, A. (2010). Ötüken ve Ötüken adı üzerine. *Türk Dünyası Araştırmaları*, 187, 197-222.
- Balkaya, A. (2015). *Halk anlatılarında kahramanın yardımcıları*. İstanbul: Fenomen Yayıncılık.
- Banarlı, N. S. (1987). *Resimli Türk edebiyatı tarihi I-II*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Banarlı, N. S. (2004). *Resimli Türk edebiyatı târihi*. (I. Cilt). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Bars, M. E. (2008). Oğuz Kağan Destanı üzerine yapılan çalışmalar. *Turkish Studies*, 3(4), 224-240.
- Bayat, F. (2009). Mitolojik zıtlık paradigmasında baba - oğul mücadelesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(6), 63-70.
- Bayat, F. (2002). Oğuz Kağan Destanı üzerine yeni düşünceler. *Türkler*. Ed. Hasan Celal Güzel vd. C. 3. İstanbul: Yeni Türkiye Yay. 520-526.
- Bayat, F. (2006). *Oğuz destan dünyası*. Ankara: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2009). Mitolojik zıtlık paradigmasında baba oğul mücadelesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 2 (6), 63-70.
- Bogenbayev, N., Calmırza, A. (2014). Eski Türk dünya görüşündeki “kut” ve “karga” kavramları. *Millî Folklor*, 103, 69-79.
- Cevizci, A. (2015). *Felsefe tarihi*. (1. Baskı), İstanbul: Say Yayınları.
- Çelebi, V. (2013). Michel Foucault'da bilgi, iktidar ve özne ilişkisi. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*. 5(1), 512-523.
- Çiftçi, F. (2013). Axel Olrik'in epik yasaları ışığında Oğuz Kağan Destanı'na bir bakış. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8(4), 515-524
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk mitolojisinin anahatları*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Divitçioğlu, S. (1994). *Oğuz'dan Selçukluya*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Duymaz, A. (2007). Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut Kitabı'na kahramanların beden tasvirlerinin sembolik anlamları üzerine değerlendirmeler. *Millî Folklor*. 19(76), 50-58.

- Elçin, Ş. (1986). *Halk edebiyatına giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2002). Oğuz Kağan Destanı üzerine bazı düşünceler. *İslamiyet Öncesi Türk Destanları* (Haz. Saim Sakaoğlu -Ali Duymaz), İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Ergin, M. (2011). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Göksu, E. (2010). Ok ve yayın Türk devlet geleneği ve hâkimiyet anlayışındaki yeri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5(2), 986- 1011.
- Gömeç, S. (2003). *Oguz Kagan'ın kimliği, Oguzlar ve Oguz Kagan destanları üzerine bir-iki söz*. Ankara Üniversitesi Çağdaş Türklük Araştırmaları Sempozyumunda sunulmuş.
- Gömeç, S. (2006). *Türk kültürünün ana hatları*. (1. Baskı), Ankara: Akçağ Yayınları.
- Güney, A. (2002). *Türk siyasal kültüründe devlet anlayışı*. Yayımlanmamış doktora tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Güven, M. (2009). Oğuz Kağan Destanı'nda hayvanlar. *Milli Folklor*, 15(57), 82 - 91.
- İnan, A. (1968). *Türk destanlarına genel bir bakış. Makaleler ve incelemeler*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
- İnan, A. (1970). Yusuf Has Hâcib ve eseri Kutadgu Bilig üzerine notlar. *Türk Kültürü*, 98, 117.
- Kabaklı, A. (2006). *Türk edebiyatı* (2. Cilt), (Gözden geçirilmiş 13. Baskı). İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.
- Kadaşeva, K. (1996). Kazak Medeniyeti'ndeki semboller. *Nevruz ve Renkler*. (Haz. Sadık Tural ve Elmas Kılıç). Ankara: AKM Yay.
- Kaplan, M. (1996). Oğuz Kağan-Oğuz Han Destanı. *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*. İstanbul.
- Kaplan, M. (2002) Oğuz-Kagan - Oğuz Han Destanı. *Türkler*, (III. Cilt, s.512.) içinde, Ankara:
- Kaşgarlı Mahmut. (1991). *Divanü Lügat-it Türk*, (Çev: Besim Atalay). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayını.
- Kazmaz, S. (2000). *Hukuk ve devlet yönetimi açısından Kutadgu Bilig*. Ankara: Takav Matbaacılık.
- Koca, S. (2002). Eski Türklerde devlet geleneği ve teşkilatı, *Türkler*, c. 2, Yeni Türkiye Yayınları.
- Koca, S. (2011). İdeal bir Türk hükümdarı ve başkomutanı olarak Oğuz Kağan (Oğuz Kağan Destanı'nın Türk kültür tarihi bakımından değerlendirilmesi) *Büyük Selçuklu Devletinden Türkiye Selçuklu Devletine Mehmet Altay Köymen Armağanı*. Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları: 5
- Koçak, K. (2011). İslamiyet'ten önceki Türk devlet geleneklerine göre tahta çıkma töreni ve yöntemleri. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, 4, 101-117.

- Küçük, S. (2010). Eski Türk kültüründe renk kavramı. *Bilig*, 54, 185-210.
- Oğuz, Ö. M. (2004). Destan tanımı ve eski Türk destanları. *Milli Folklor*, 62, 5-7.
- Onay, İ. (2013). Türk kültür tarihi bakımından Oğuz Kağan destanı ve önemi. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 171, 29-44.
- Ögel, B. (1982). *Türklerde devlet anlayışı*. Ankara. Başbakanlık Basımevi.
- Ögel, B. (1993). *Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar)*, I. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özarslan, M. (1998). Oğuz Kağan Destanı'nda dinî, tarihî, tabiatüstü ve beşeri unsurlar. *Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı*, (Haz. Metin Özarslan-Özkul Çobanoğlu), Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası, Ankara, 424-438.
- Özkul, Ç. (1996). Lord Raglan'ın batı halk kahraman kalıbı açısından Oğuz Kağan ve Er Töştük destan kahramanlarına bir bakış. *Folkloristik: Prof. Dr. Umay Günay Armağanı* (Ed. Çobanoğlu, Ö., Özarslan, M.) Ankara: Feryal Matbaacılık.
- Öztürk, A. (1980). *Çağlar içinde Türk destanları*. (Birinci Baskı). Emek Matbaacılık.
- Roux, J. P. (1999). *Eski ve Orta Çağda Altay Türklerinde ölüm* (Çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sepetçioğlu, M. N. (1972). *Türk destanları*. (Birinci Baskı). Toker Yayınları.
- Sepetçioğlu, N. (1995). *Karşılaştırmalı Türk destanları*. İstanbul: Akran Yayınları.
- Sertkaya, O. F. (1995). Oğuz Kağan destanı üzerine bazı mülahazalar. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1992*, 9-27.
- Taneri, A. (1997). *Türk devlet geleneği*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Temizkan, A. ve Aktaş, E. (2012). Türk devlet geleneğinde iktidarın meşrulaştırılmasında rüyanın kullanımı. *Journal of Black Sea Studies*, 9(33), 13-22.
- Timur, T. (2004). Kurucu efsaneler ve devlet, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler, Panel Bildirileri* (ed. Suavi Aydın vd.), 35-46.
- Tuğral, O. (2008). *Kutadgu Bilig ve Siyasetname'de devlet anlayışı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Niğde.
- Turan, O. (1998). *Türk cihan hâkimiyeti mefkûresi tarihi, C I*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Yardımcı, M. (2007). *Türk destanlarında tipler ve motifler- destanlar*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Yılbır, S. (2006). *Türk destanlarında inanç ve inanışlar*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

ASKIYA ŞEKİLLERİ VE BENZER TÜRLERLE MUKAYESESİ

Hüseyin BAYDEMİR*

Öz

Askiya, Maverâünnehir bölgesinde eğlence kültürünün bir parçasıdır. Sadece Özbekler arasında bilinir. Gelenekten yetişmiş profesyonel sanatçıların icra ettiği, söz üzerine kurulu bir türdür. Maksat dinleyenleri güldürerek eğlendirmektir. İki veya daha fazla sanatçı tarafından düğünlerde, şenliklerde, özel kutlama günlerinde veya insanların bir araya geldiği diğer toplantılarda icra edilir. Askiyanın birçok şekli vardır. Makalede önce askiyanın şekilleri tanıtılmıştır. Daha sonra askiyanın daha iyi anlaşılabilmesi için fıkra ve yine Özbeklere has olan bir söz oyunu olan “laf”ın askiyayla benzer ve farklı yönleri tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Özbek, Özbekistan, eğlence, askiya, laf, fıkra.

TYPES OF ASKIYA AND ITS COMPARISON WITH SIMILAR TYPES

Abstract

Askiya is a part of entertainment culture in Transoxiana region. It is known only among Uzbek people. It is a type based on word performed by professional artists who grew up within the tradition. The aim is to entertain by making people laugh. It is performed by two or more artists in the weddings, festivals, special celebrations or other gatherings where people get together. There are a lot of types of Askiya. First, types of askiya have been introduced in this paper. Then, it has been determined the similarities and differences between “laf”, which is a word game unique to Uzbek people, anecdote and askiya in order to understand askiya better.

Keywords: Uzbek, Uzbekistan, entertainment, askiya, laf, anecdote.

Askiya

Askiya (äskiyä) sözü Arapçadan alıntı olup aslı *ezkiyâ'* (الذكاء)'dır. *Ezkiyâ'*, Arapçada ‘zeki’nin çoğuludur (Erkan, 2006, s. 1199). Özbek araştırmacılar, söz konusu terimin bu sözcükten geldiği konusunda hemfikirdirler. Askiyayı icra edenlere *askiyachi* (askiyacı) ya da *askiyaboz* (askiyacı), askiya icra etmeye ise *askiyabozlik* (askiyacılık) denir. “Terim, Zerefşan, Kaşkaderya ve Surhan vadilerinde “aksiya” şeklinde de kullanılmaktadır. Terimin aslı aksiya ise, aksi cevaplar verme, lafı geri çevirme, karşı hücumla geçme manalarıyla ilgili olmalıdır” (Qodirov, 1989, s. 163). Askiya sözcüğünün göçüşme (metatez) sonucu bu bölgelerde ‘aksiya’ya dönüştüğü görülmektedir. Çünkü askiya şekli oldukça geniş bir alanda, aksiya biçimi ise çok dar bir bölgede kullanılmaktadır. “Askiya yerine bazı bölgelerde *aytish* (deyiş) veya *zarofat* (zerafet) de denilmektedir” (Ahmadova, 2012/1).

* Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, hbaydemir@atauni.edu.tr.

Askiya, iki veya daha fazla kişinin kinayeli, tevriyeli, cinaslı ve mecazlı bir biçimde karşılıklı olarak sözlü atışmasına veya birbirlerini herhangi bir kişi ya da varlığa benzetmesine dayalı bir türdür. İcra sırasında çalgı kullanılmaz. Askiya, sadece söz oyunları üzerine kurulu olup eleştiri ve güldürü esastır. Atışmada rakiplerini daha iyi eleştiren, köşeye sıkıştıran ve dinleyicileri daha çok güldüren sanatçı galip sayılır. İki ya da daha fazla askiyacı bir mevzu üzerine tartışır. Askiyada amaç insanları eğlendirmek ve güldürmektir. Askiyacı, insanları güldürebildiği sürece kendini başarılı hisseder. Askiyacılar, sanatlarını doğaçlama usulü icra ederler. Geleneksel tiyatrodan repertuardan söz edilebildiği hâlde askiyacılıkta böyle bir şey söz konusu değildir. Askiyacı taklit yapmaz, bu sanatta jest ve mimikler çok da önemli değildir. Askiyacı rol yapmaz, bir senaryoyu icra etmez. Yani askiyacılıkta dramatik unsurlar bulunmaz. Dolayısıyla askiyacılığı halk tiyatrosuyla karıştırmamak gerekir. “Askiyalar, sadece söze dayalı oluşu ve bir dinleyici topluluğu karşısında icra edilişi yönüyle geleneksel tiyatromuzdaki muhavere kısımlarına benzer” (Yıldız, 2006, s. 104-105). Fakat bu benzerlikten öte ortak bir yön bulunmaz.

Askiyanın temelinde söz olduğu için, icra sırasında vurgu ve tonlamalar çok önemlidir. Hazırcevaplık ise askiyacının en önemli özelliklerinden biridir. Askiyacıların hazırcevaplığı dinleyicileri oyuna daha sıkı bağlar. Başarılı askiyacılar genellikle yerli yerinde, açık, anlaşılır ifadelerle kısa ve anlamlı cümleler kurarlar. Askiyanın ve askiyada hazırcevaplığın önemini çok güzel anlatan bir örneğe göz atalım: Bir gün, dutar çalan kızlar topluluğu üyelerinden Senaber Kerimova, salona kızların hepsinden önce gelir. Üstadı Ganican Taşmetov’a “Qızlar kalishmadimi? (Kızlar gelmediler mi?)” diye sorar. Tabiaten askiyacılığa meyyal olan Ganican Taşmetov hiç düşünmeden “Kelishgani kelishdi (Gelen geldi¹)” diye cevap verir (Madayev, 2013, s. 95). Özbekçede “*kelishgan*” sözü hem “*gelen, gelenler*” hem de boyu posu yerinde, olgun, mütekâmil manasına gelen “*gelişkin*” anlamlarında kullanılır. Dolayısıyla Ganican Taşmetov’un bu cevabı iki anlama gelecek şekilde yorumlanabilir. Birincisi: Gelen geldi. Yani gördüğün üzere sen ve benden başka kimse gelmedi. Bu anlam, sorunun asıl cevabıdır. Ganican Taşmetov, kendisine sorulan soruyu “hayır” demeden cevaplandırmıştır. Cevabın ikinci yorumu ise iltifat ve nezaket kesp etmektedir: En gelişkini geldi. Yani boyu posu en uzun olanı, içlerinde en gelişkin olanı, en olgun olanı geldi demek istemiştir. Böylece Ganican Taşmetov’un hazırcevaplığı sayesinde hem soru cevaplandırılmış hem de soruyu soran genç bayana iltifat

¹ Fergana Vadisinde tek kişi için de genellikle nezaketten çoğul ekler kullanılır. Maksada muvafık kalmak için tekil olarak aktarmayı uygun gördük.

edilmiştir. Burada olduğu gibi sözün birden fazla manada kullanılması, askiyacılık sanatının özüdür.

Askiyacılıkta lakaplardan sıkça faydalandığı için, her bir karakter ve fiziki özellik için gelenek içinde zamanla kabul görmüş özel lakaplar kullanılır. Gelenekten yetişmiş kişiler bu lakapların hangi özelliği karşıladığını bilmektedirler.

Askiyacılık, sanatı icra edenler ve dinleyicilerle birlikte bir bütünlük arz eder. Askiyeciler sanatta ne kadar güçlü ve mahir olursa olsunlar, dinleyici topluluğu askiyanın konusuna ilgi göstermez ve gülünmesi gereken yerlerde beklenen tepkiyi vermezse gösteri sönük geçer. Askiyacılık söz üzerine kurulu bir atışma olduğu için, kullanılan kelime ve terimler dinleyicilerin dünyasına hitap etmelidir. Dinleyici kitlesi terminolojiye yabancı kaldığında beklenen ilgiyi göstermeyecektir. O yüzden usta askiyacılar dinleyici topluluğunun ilgi duyabileceği konuları seçerek atışmayı tercih ederler. Mesela dinleyiciler çoğunlukla çiftçilikle uğraşıyorsa, çiftçilikle ilgili konular üzerinden atışma yapılır.

Askiyacı başarılı olmak istiyorsa dili en ince ayrıntısına kadar çok iyi bilmelidir. Askiya atışmaları, sıradan bir insanın kelime dağarcığıyla yürütülemez. Usta askiyacıların repertuarı bu yönüyle çok zengindir.

Askiya, umumen *seyil* denilen bahar şenliklerinde, düğünlerde, bağ ve bahçe imecelerinde, misafirlikte veya insanların bir vesileyle toplandığı kalabalık ortamlarda icra edilir. Askiyeciler iki kişi ise karşılıklı otururlar. Daha fazla kişi ise daire oluşturacak şekilde otururlar.

Kaynaklar bize askiyacılığın 15. yy.'da Herat'ta yaygın olduğunu göstermektedir (Muhammadiyah, 1962, s. 11). 16. yüzyılda yaşamış olan Zeyniddin Vafî, Herat'ta onlarca mahir askiyacının varlığından ve bunlar arasında en meşhurunun Mevlana Abdolvase Münşî olduğundan bahseder (Ahmadova, 2012/1). Hanlıklar döneminde, saraylarda askiyacıların varlığı bilinmektedir. Özellikle Hokand Hanlığı sarayında askiyacı ve tiyatrocuların kadrolu çalıştıkları malumdur. Hudayarhan döneminde Hokand Hanlığı sarayında çalışan en meşhur askiyacı ve tiyatrocu Zakir İşan'dır. Bir gösteri sırasında Hudayarhan ve adamlarını askiyaya konu ettikleri için, Zakir İşan altı ay süreyle ev hapsine çarptırılır. Askiyacılıkta da usta çırak ilişkisi vardır. İyi bir askiyacı, ustasından icazet almış bir sanatçıdır. Onlar sanatlarını profesyonelce icra ederler. Zakir İşan Oş şehrinde zengin bir adamın düğününde gösteri yaparken birden ölür. Zengin adam düğün evinin yas evine dönüşmesini istemez ve askiyacılar

eğlenceye devam etmeleri yönünde talimat verir. Askiyacilar, ustalarının oyun gereği öldüğüne davetlileri inandırarak gösterilerini profesyonellelikle devam ettirirler (Muhammediyev, 1962, s. 11-14).

Askiya, yüzyıllar boyunca hem erkekler hem de kadınlar tarafından icra edilegelmiştir. Erkekler, erkekler arasında, kadınlar ise kadınlar arasında sanatlarını icra ederler.

Askiya geleneği Fergana Vadisi'ndeki yerleşim yerlerinde daha güçlü ve yaygındır. Bu bölgede geleneğin en güçlü olduğu merkez ise Hokand'dır. Fergana Vadisi'den sonra geleneğin en yaygın olduğu bölge Taşkent ve Cizzah dolaylarıdır. Fakat günümüzde özellikle Cizzah dolaylarında canlılığını yitirdiği söylenebilir. Kırgızistan'ın Oş ve Celalabad şehirlerinde de askiya geleneği yaygındır (Sulaymonov, 2008, s. 99-102). Bu durum, mezkûr bölgedeki Özbek nüfusun yoğunluğundan kaynaklanmaktadır.

Geleneksel askiyacılık günümüzde eskisi gibi yaygın ve canlı değildir. Sanatın yaşatılabilmesi için soyut olmayan kültürel miras kapsamında UNESCO ile iş birliğine gidilmiştir. Ayrıca Özbekistan'ın bazı şehirlerinde askiyacılık merkezleri açılmıştır. Mergilan'da Mamasidiq Sherayev, Hokand'da Akromjon Anvarov, Andican vilayetinin Hanabad şehrinde Muhiddin Sultonov rehberliğinde askiyacılık merkezleri faaliyet göstermektedir (Ahmadova, 2012/1).

Askiya Şekilleri

Muhammediyev, 1970 yılında neşrettiği Askiya adlı kitabında, o yıllarda Özbekistan'da 30'dan fazla askiya şeklinin tespit edildiğini belirtir (Muhammediyev, 1970, s. 6). 1980 yılında neşredilen Özbek Halk Edebiyatı kitabında ise 50'den fazla türünün varlığından söz edilir. Fakat hiçbir kaynakta bu şekillerin birkaçı dışında bilgiye rastlanmamaktadır. Farklı kaynaklardan isimlerini tespit edebildiğimiz askiya şekilleri şunlardır:

A. Gelişmiş Şekli

Peyrav (payrov)

Peyrav, Tacikçede "iz" manasına gelen "pey" ve gitmek, yürümek anlamındaki reften fiilinin şimdiki zaman hali (rav)'nin birleşmesiyle oluşmuştur. 'Art arda eklenip giden' manasına gelmektedir. İkinci hecedeki ünlü, sondaki v'nin etkisiyle Özbekçede yuvarlak a'ya dönüşmüştür (Rahmatullayev, 2009, s. 180-181). Özbekçe izahlı lügatte ise: "1. Peş peşe gelen, birbirini takip eden. 2. Su akımı. 3. Askiya için seçilmiş, askiyacıların art arda devam ettirdikleri

malum mevzu; askiyanın icra üslubu. 4. Konuşma veya sohbetten çıkan mana, sözün maksadı, hülasa” (Cilt 3, s. 203) şeklinde açıklanmıştır. Burada kelimenin birinci sıradaki temel anlamı ve üçüncü sıradaki terim anlamları konumuzla ilgilidir.

Peyrav, askiyanın en gelişmiş şeklidir. Peyravda, belli bir konu seçilir ve atışma bu konu üzerinde devam eder. Askıyacılar seçilen konunun dışına çıkamazlar. Tartışma, başından sonuna kadar bir bütünlük arz eder. Bu hâliyle edebi bir metne yaklaşıp. Peyrava iki askıyacı iştirak etmişse, karşılıklı olarak atışırlar. Daha fazla kişi iştirak etmişse, askıyacı istediği yerde tartışmaya katılır. Yani konuşma belli bir sıraya göre yapılmaz. Tam bir sohbet havasında cereyan eder.

Askiyanın peyrav şekli tamamen kinayeli anlatım üzerine kuruludur. Askıyacı, kelimenin gerçek anlamını ve diğer anlam/lar/ını bir arada kullanmış olur. Dolayısıyla kurulan cümle birden fazla anlam içerir. Kelimelerin gerçek anlamlarını dinleyicilerin hepsi anlar. Fakat asıl maksat gerçek anlamda değil, yan anlamlardadır. Sözün yan anlamını, yani gizli anlamını çözebilen dinleyiciler gülerler. Espriyi anlamayan dinleyiciler öylece bakakalırlar.

Peyrav, daha çok Fergana, Taşkent ve Cizzah'ta icra edilir. Peyravlarda en çok işlenen tema meyve, koza, üzüm, kuşçuluk, çiftçilik, inşaat, şarkı, atasözü, kitap, edebî eserler ve benzerleridir. Bir peyravda bu temalardan biri seçildiğinde, seçilen tema derinlemesine işlenir. Atışma sırasında temel ahlak kalıplarının dışına çıkılmaz. Müstehcen veya kaba sayılan bir söz söylendiğinde, bu acizliğin ve zayıflığın bir işareti olarak kabul edilir ve atışma durdurulur (Razzoqov, 1980, s. 263-264).

Aşağıda edebî eserlerle ilgili peyrav örneği yer almaktadır. Askıyacılar, her konuşmalarında mutlaka bir edebi eser adı söylemek zorunda kalmışlardır. Özbekçe metinde eser adları kalın, Türkiye Türkçesinde ise bu adlara denk gelen kısımlar yatık harflerle yazılmıştır.

“ASARLAR

*Yodgor aka: Yaxshimisiz **Muqaddas** xon?*

*Muqaddasxon: Keling, **Yodgor** aka, “**Men qishloqda yashayman**” deb ko'rinmay ketdingiz?*

*Yodgor aka: **Nur qidirib** yuribmiz-da.*

*Muqaddasxon: **Opa-singillaringiz tinchmi?***

*Yodgor aka: Ha, ikkovlari ham mehnatda **Mash'al**.*

*Muqaddasxon: **Onaning** nasihatlaridan chiqmay **Ota izidan** borgandan keyin mash'al bo'lishadi-da.*

*Yodgor aka: Aytganday, "**Jamila**" **Qalb amri bilan** Mirzacho'lga ketibdi deb eshitdim, rostmi?*

*Muqaddasxon: Ha, bilasiz-ku, **Irodali** qiz-da.*

*Yodgor aka: Zap **Shonli** avlodimiz bor-da. Har yigit qizga **Ko'ngil gulini Guldasta** qilib tutging keladi.*

*Muqaddasxon: Siz ham **Yaxshi niyat** bilan **yaylovda** qo'y-qo'zichoqlarni ko'paytirib yurganga o'xshaysiz.*

*Yodgor aka: Ha, "**Yaylovda**" **hayot qo'shiqlarini** yangratib yuribmiz.*

*Muqaddasxon: Yaylov **Oydin kechalarda** ayniqsa gashtli bo'lar?*

..."

(Muhammadiyev, 1970, s. 58-59).

ESERLER

*Yadgar Ağabey: İyi misiniz **Mukaddes** han?*

*Mukaddeshan: Gelin, **Yadgar Ağabey**, "**Ben köyde yaşıyorum**" dercesine görünmez oldunuz?*

*Yadgar Ağabey: **Nur arayıp** yürüyoruz işte.*

*Mukaddeshan: **Ablalar**, kız **kardeşler** iyiler mi?*

*Yadgar Ağabey: Evet, her ikisi de işlerinde **örnek şahıs**.*

*Mukaddeshan: **Annenin** sözünden çıkmayıp bir de **babanın yolundan** gittikten sonra örnek şahıs olunur elbet.*

*Yadgar Ağabey: Aynen öyle, "**Cemile**" **kalbinin emriyle** Mirzaçöl'e gitmiş diye duydum, doğru mu?*

*Mukaddeshan: Evet, biliyorsunuz ki **iradeli** kız.*

*Yadgar Ağabey: Oldukça **şanlı evladımız** var. İnsanın, her delikanlı ve kıza **gönül çiçeğinden** bir **güldeste** veresi geliyor.*

Mukaddeshan: Siz de *iyi niyet* ile yaylada koyunları, kuzuları çoğaltmış gibi görünüyorsunuz.

Yadgar Ağabey: Evet, “*yaylada*” hayat türkülerini söyleyip duruyoruz.

Mukaddeshan: Yayla, özellikle *aydın gecelerde* (mi) muhteşem olur?

...

B. Eski Şekiller

Askiyanın eski şekilleri birbirine benzer. Teşbih üzerine kurulurlar. Askiyacı, rakibini bir başkasına, onun hareketlerini gülünç şeylere benzetir. Her üçünde de -genellikle- peyravdakinin aksine bir konu derinliğine işlenmez. Atışma esnasında başka konulara geçilebilir. Peyravdaki gibi belli bir tema ekseninde atılırsa bile detaya inilmez. Askiyanın eski şekillerinde de kinayeli anlatıma başvurulabilir. Fakat peyravda olduğu gibi eski şekillerde kinayeli anlatım şart değildir. Çünkü eski şekillerde mizahi ve komiklik unsurları benzetme üzerine inşa edilir (Muhammadiyah, 1962, s. 40). Her birinin kendine has atışma kalıbı vardır. Bu kalıplar hiçbir zaman değişmez. Şimdi her birinin temel özelliklerine bir göz atalım:

1. Ohşetdim (O'xshatdim)

Kelime anlamı “*benzettim*” demektir. Askiyanın küçük şekillerinden biridir. Askiyacı, rakibini, onun hâl ve hareketlerini bir şahsa veya bir şahsın hâl ve hareketlerine benzetir. Bu benzetmelerde çoğunlukla fiziki ve ahlaki kusurlar ön plana çıkarılır.

“O'XSHATDIM

Nasriddin: Eshon, ho Eshon, sizni o'xshatdim.

Eshon: Kimga?

Nasriddin: Musobaqa komissiyalariga ko'rinmay chap berib yurgan brigadir Subxonqulga.

Eshon: Nima qilardim?

Nasriddin: G'o'za parvarishi ayni qizg'in chog'larda shaharda qovun tushirib yurardingiz.

Eshon: Nasriddin uka, men ham sizni o'xshatdim.

Nasriddin: Kimga?

Eshon: Majlisdə qo'lini ko'krəgigə urib, og'zini ko'pirtirən zveno boshlig'i Rahmonqulga.

Nasriddin: Nima qıldırım?

Eshon: Va'dam qop-qop-u, meni soya-salqından top, deb yurardınız.

... ” (Muhammadiyev, 1962, s. 97-98; Muhammadiyev, 1970, s. 101-102).

BENZETTİM

Nasriddin: Eşan, hey Eşan sizi benzettim.

Eşan: Kime?

Nasriddin: Müsabaka komisionlarına görünmeden köşe bucak kaçan kalfa Subhankul'a.

Eşan: Ne yapardım?

Nasriddin: Pamuk işlərinin ən yoğun olduğu dövəmdə şəhərdə avare avare dolaşıyordunuz.

Eşan: Nasriddin kərdəş, ben də sizi benzettim.

Nasriddin: Kime?

Eşan: Meclisdə elini göğsünə vurup, ağzından köpükler saçan kısıım amiri Rahmankul'a.

Nasriddin: Ne yapardım?

Eşan: Vaatlərim çuval çuval, beni serin, gölgə yerlərdə bul diyordunuz.

...

2. Bolesiz mi? (Bo'lasizmi?) (Olur musunuz?)

Kelime anlamı “*olur musunuz?*” demektir. Askıyanın eski şekillərindən biridir. Aynen ‘benzettim’ şeklindeki gibi askıyac, rakibini, onun hâl ve hərəketlərini bir şahsa vəya bir şahsın hâl ve hərəketlərinə benzətir. Bu benzətmələrdə çoğunlukla fiziki və ahlaki kusurlar ön plana çıkarılır.

“BO'LASIZMI?”

Eshon: Mulla Nasriddin, mana endi tanqidimiz kor qilib ishlar ancha yaxshilandi, mo'l hosil ham qo'lga kiritildi. Keling, bir kulishaylik.

Nasriddin: Ho 'b, bunaqa bo 'lsa, bo 'lasizmi?

Eshon: Kimday?

Nasriddin: Va 'daboz raisday.

Eshon: Nima qilardim?

Nasriddin: Kunlik terim normasini ikki-uch marta oshirib bajaramiz, deb osmandan kelardingiz-u, yerda do 'ppini yarimta qilib yuraverardingiz!

Eshon: Bo 'lasizmi?

Nasriddin: Kimday?

Eshon: Hosilot Egamberdi akaday.

Nasriddin: Nima qilardim?

Eshon: Mashina terimiga ajratilgan kartalarni qo 'lga terdirib yuborib, aktga qo 'l qo 'yolmay, pushaymon qilib yurardingiz.

...”

(Muhammadiyev, 1962, s. 98-99).

OLUR MUSUNUZ?

Eşan: Molla Nasriddin, işte şimdi tenkitlerimiz işe yaradı işler iyice yoluna girdi, bolca hasıl elde edildi. Gelin bir gülelim.

Nasriddin: Peki, öyleyse olur musunuz?

Eşan: Kim gibi?

Nasriddin: Vaatçi reis gibi.

Eşan: Ne yapardım?

Nasriddin: Günlük hasat hedefini iki üç katına çıkaracağız diyerek adeta gökten düşerdiniz, etrafta umursamadan yürürdünüz.

Eşan: Olur musunuz?

Nasriddin: Kim gibi?

Eşan: Hasılatçı Egamberdi Ağabey gibi.

Nasriddin: Ne yapardım?

Eşan: Makineyle hasat edilecek yerleri elle hasat ettirip, tutanağa imza atamaz, bin pişman olurduz.

...

3. Gül misiz, reyhan misiz, cembil misiz? (*Gulmisiz, rayhonmisiz, jambilmisiz?*)

Türkiye Türkçesinde karşılığı “Çiçek misiniz, reyhan mısınız, geyik otu musunuz?” dur. Askıyanın eski şekillerinden biridir. Aynen ‘benzetim’ şeklindeki gibi askıyacı, rakibini, onun hâl ve hareketlerini bir şahsa veya bir şahsın hâl ve hareketlerine benzetir. Bu benzetmelerde çoğunlukla fiziki ve ahlaki kusurlar ön plana çıkarılır. Askıyanın bu şekilde rakip bir nesneye, bitkiye, hayvana vs. benzetilebilir. Peyravdan sonra en uzun askıya şekli budur.

Askıyanın yukarıda anlatmaya çalıştığımız dört şekli, askıyacılık geleneğinde en çok icra edilen biçimlerdir.

“GULMISIZ, RAYHONMISIZ, JAMBILMISIZ?”

Ismoiljon aka: Akabuxor, ho Akabuxor, muncha o'zingizga pardoiz beraverdingiz! Gulmisiz, rayhonmisiz, jambilmisiz, nimasiz? Yo, oftobda qurib, barglari to'kilayotgan yalpizmisiz?!

Akabuxor: Ana xolos, Ismoiljon akaning o'zlari mendan battar peshonasi sho'r odamu, meni sharmanda qilganlari nimasi! O'zingiz-chi? O'rgilib keta qolay, rostini ayting: gulmisiz, rayhonmisiz, jambilmisiz, nimasiz? Yo, g'o'zalarning rizqini yeb turgan shumg'iyamisiz?!

Ismoiljon aka: Men ham sizdan qoqinib ketayin, aytingchi: gulmisiz, rayhonmisiz, jambilmisiz, nimasiz? Yo, suvi ko'llab yotgan jo'yakda o'zingizni oftobga solib yotgan pechakmisiz?

Akabuxor: Bopladilar-ku! Ha, mayli. Pechak bo'lsam bo'larman. Ismoiljon aka? Jonginam, qani endi o'zingiz aytingchi: gulmisiz, rayhonmisiz, jambilmisiz, nimasiz? Yo, keng dalalarimizning husnini buzib turgan sho'r yermisiz?

...”

(Muhammadiyev, 1962, s. 99-100)

ÇİÇEK MİSİNİZ, REYHAN MİSİNİZ, GEYİK OTU MUSUNUZ?

İsmailcan Ağabey: Ekebuhar, hey Ekebuhar, kendinizi bunca övdünüz! Çiçek misiniz, reyhan mısınız, geyik otu musunuz, nesiniz? Yoksa güneşte kuruyup yaprakları dökülen nane misiniz?!

Akabuxor: Vay canına, İsmailcan Ağabeyin kendileri benden bahtsız adam, beni rezil etmeye çalışmaları da nesi! Ya siz? Kurban olayım, doğru söyleyin: Çiçek misiniz, reyhan mısınız, geyik otu musunuz, nesiniz? Yoksa pamukların rızkını yiyen parazit otu musunuz?

İsmailcan Ağabey: Ben de kurban olayım, söyleyin: Çiçek misiniz, reyhan mısınız, geyik otu musunuz, nesiniz? Yoksa arkta kendini güneşe salıp suyu bekleyen sarmaşık mısınız?

Ekebuhar: Vay, fırçaladın ha! Evet, olsun. Sarmaşık olursam olayım. İsmailcan Ağabey? Cancağızım hadi şimdi siz söyleyin bakalım: Çiçek misiniz, reyhan mısınız, geyik otu musunuz, nesiniz? Yoksa geniş tarlalarımızın güzelliğine gölge düşüren çorak yer misiniz?

...

C. Nazma Yaklaşan En Eski Şekiller

1. Tütel (*Tutal*)

Özbek Dilinin İzahlı Lügati'nde *tutal* sözcüğü: “İnanılması imkânsız şey, söz, uydurma” (Cilt 4, s. 205) olarak izah edilmiştir. Nazma yaklaşan askiya türüdür. İlk mısra, beyit, bent, cümle tamamen serbesttir. Yani halk şiirindeki dolgu mısraları gibidir. Bu ayak kısmında müstehcen ifadeler de yer verilebilmektedir. Daha sonraki mısralarda, cümlelerde sadece kulak uyumu gerekir. Bu da kafiye ve redifle sağlanır. Mana itibarıyla, ayak kısmı ve sonraki cümleler birbirine bağlanmaz. Müstehcenlik yerini normal temaya / temalara bırakır. Sonraki kısımlar da anlam itibarıyla bir bütünlük arz etmez. Anlatım kopuk kopuktur. Askiyanın bu şekli çok zor olduğu için son zamanlarda icra edilmemektedir. Askiyanın bu şekli eskiden daha çok Mergilan yöresinde icra edilirmiş (Muhammediyev, 1962, s. 41).

2. Şiir Şekli

Kaynaklarda ismi için özel bir terim kullanılmasa da, tütelden başka, askiyanın nazma daha yakın bu şekli de vardır. Bu tür atışmalarda birinci askiyacı, herhangi bir şairden nazım parçası okur. İkinci askiyacı, aynı tema üzerine irticalen bir nazım parçası söylemek zorundadır. İkinci askiyacının söyleyeceği nazım parçası o sırada dizilmiş olmalı ve her şeyden önemlisi askiyanın tabiatına uygun güldürü unsurları içermelidir. Bu tarz askiyalarda başarılı olabilmek için şiir sanatıyla da hemhal olmak gerekir. O yüzden bu şekil de çok yaygın değildir. Askiyanın bu şeklinde en meşhur kişi Domla Aka Vahobov adlı bir askiyacıdır (Muhammediyev, 1962, s. 42-43). Çünkü kendisi şark edebiyatını iyi bilen birisidir. Askiyanın bu türünü, eskiden beri Taşkent ve çevresinde sürdürülen *bahr-i beyt* geleneğiyle karıştırmamak gerekir. Bahr-i beyt

geleneğinde, belli bir konu seçilir ve bu konuyla ilgili seçme nazım parçaları karşılıklı olarak okunur. Bu gelenek ezber esaslıdır. Halk kültürü tabiriyle ‘usta malı’ şiirler okunur. Bu satırların konusu olan askiya türünde ise sadece ‘ayak’ kısmı usta malıdır. Devamını askiyacılar getirmek zorundadır. Âşıklık geleneğindeki atışmaların sabsız şekli de denilebilir.

3. Kafiye (*qofiya*)

Askıyanın şiire yakın şekillerinden biridir. İrticalen söylenir (Muhammediyev, 1962, s. 42). Esasen karşılıklı soru veya soru cevap şeklinde icra edilir. “Soru ve cevapların her biri küçük birer epizottan oluşur” (Sulaymonov, 2008, s. 101). Askıyacılar atışırken kafiyeli sözcükler kullanmaya özen gösterirler.

“QOFIYABOZLIK II

İbrohimjon: Nasrullo aka keling endi bir qofiyabozlik qilishaylik.

Nasrullo: Bo’pdi, qani, boshlang, o’tirasizmi og’zingizga nos solib: bay-bay taxir, deb.

İbrohimjon: Boshingiz garang bo’lganda aytmovdimmi: meni chaqir deb.

Nasrullo: Bitta shishani bo’shatibsiz, suvmi, atir, deb.

İbrohimjon: Qo’lingizdan ushlab yo’lga boshlasam yurmaysiz: yo’llar qaqir, deb.

...”

(Muhammediyev, 1970, s. 103-104).

KAFIYEBAZLIK II

İbrahimcan: Nasrullo Ağabey gelin şimdi bir kafiyebazlık yapalım.

Nasrulla(h): Tamam, hadi başla, oturuyor musun ağzına toz (neşe veren ot) salıp: vay vay buruk, diye. (İkinci anlamı: oturuyor musun sessizce: vay vay kekre, diye).

İbrahimcan: Başınıza bir külfet düştüğünde demedim mi: beni çağır, diye.

Nasrulla(h): Bir şişeyi bitirmişsiniz, su mu parfüm mü, diye.

İbrahimcan: Elinizden tutup yola düşsem yürümezsiniz: yollar sert, diye.

...

4. Redif (*radif*)

Askıyanın şiire yakın şekillerinden biridir. İrticalen söylenir. Karşılıklı tenkit veya soru cevap şeklinde icra edilir. “Soru ve cevapların her biri küçük birer epizottan oluşur”

(Sulaymonov, 2008, s. 101). Adından yola çıkarak, redifli atışma şekli olduğunu tahmin edebilmekteyiz. Askiya konusunda en kapsamlı çalışmaları yapan Resul Muhammadiyev, aşağıda örnek olarak verdiğimiz parçayı kafiyeye başlığı altında sunmuştur. Fakat askiyanın bu şeklinin redifli atışma olduğu görülmektedir:

*“İbrohimjon: Mana shunaqa gaplarni aytib meni **dog’ qoldirasiz.***

*Nasrullo: Mo’ylovni olasizu, qulog’ni **sog’ qoldirasiz.***

*İbrohimjon: Pulini bermay yuravering, bir kuni **bog’ qoldirasiz.***

*Nasrullo: Osh yeganda go’shtini tamomlab, tovoq tagida bizga **yog’ qoldirasiz.***

*İbrohimjon: Bedana bilan kaklik yeb bizga **zog’ qoldirasiz.**” (Muhammadiyev, 1970, s. 104).*

İbrahimcan: İşte böyle sözler söyleyip içimde *dağ* (yara, ukde) *birakıyorsunuz.*

Nasrulla(h): Bıyığı alıp kulağı *sağ* *birakıyorsunuz.*

İbrahimcan: Parasını ödememeye devam edin, bir gün (bir de bakmışız ki) *bağ* *kaldırıyorsunuz.*

Nasrulla(h): Aş yerken etini bitirip tabağın altında bize *yağ* *birakıyorsunuz.*

İbrahimcan: Bildircin ile keklik yiyip bize *karga* *birakıyorsunuz.*

D. Küçük Şekiller

1. Efsane (afsona)

Askiyanın efsane şekli aile içi eğlencelerde, yakın arkadaşlar arasında yaygındır. Mizahi unsurlar katarak birbirlerini eleştirirler, sitem ederler. Atışan kişiler birbirlerine efsane diye hitap ederler (Muhammadiyev, 1962, s. 41-42).

“AFSONA

Zaynobiddin: Afsona.

Oxunjon qiziq: Jon afsona!

Zaynobiddin: Men kelguncha osh qilib qo’y desam, aytganimni qilmabsan-a.

Oxunjon qiziq: Afsona.

Zaynobiddin: *Jon afsona!*

Oxunjon qiziq: *Go'sht-yoqqa pul bermabsan-a!*

...”

(Muhammadiyev, 1970, s. 102).

EFSANE

Zaynobiddin: Efsane.

Oxunjon qiziq: Can efsane!

Zaynobiddin: Ben geldiğimde yemek hazırla dememe rağmen söylediğimi yapmamışsın ha!

Oxunjon qiziq: Efsane.

Zaynobiddin: Can efsane!

Oxunjon qiziq: Et ve yağa para vermemişsin ha!

...

2. Lakap (*laqab*)

Askiyanın lakap şeklinde askiyacılar birbirlerinin lakapları üzerinden atışırlar. Askiyacilar, birbirlerinin lakaplarını açıkça söylememeye çalışırlar. Atışma, inceden inceye iğnelemeler ve genellikle ima yollu, sezgiye dayalı ince esprilerle sürüp gider. Dinleyiciler askiyacıların lakaplarını bildikleri için, atışma sırasında iğneleyici ifadeleri farkedince gülerler. Aşağıda, boynunda beze olduğu için “Bukak” lakabıyla anılan bir askiyacı ile “Kel” lakaplı diğer askiyacının atışması yer almaktadır. Lakaplarla ilgili çağrıştırmacı ifadeler koyu harflerle verilmiştir.

*“Buqoq laqabli kishi: **Boshingizda tashvish** bormi deyman, xayol surib qoldingiz?*

*Kal laqabli kishi: Qilg'ilikni qilibsizu, gunohi mana **bo'yningizga** tushib qolibdi!*

*Buqoq laqabli kishi: Mayli, haqiqat joyini topar, **boshingiz** ham **ochilib qolar**.*

*Kal laqabli kishi: Haqiqat ochilhuncha **bo'g'ilib** o'larsiz.”* (Muhammadiyev, 1970, s. 106)

Bukak lakaplı kişi: *Başınızda kaygı mı var acaba, düşünceye daldınız?* (Rakibin kelliğine gönderme yapıyor.)

Kel lakaplı kişi: Elinizden geleni ardına bırakmamışsınız, günahı işte *boynunuza* kalmış. (Rakibin boynundaki bezeye gönderme yapıyor.)

Bukak lakaplı kişi: Peki, hakikat yerini bulur, *başınız da açılır*. (Her şey ortaya çıkar, sorunlar çözülür. Rakibin kelliğine gönderme yapıyor.)

Kel lakaplı kişi: Hakikat ortaya çıkıncaya dek *boğulup* ölürsünüz. (Rakibin boynundaki bezeye gönderme yapıyor.)

3. Safsata (*safsata*)

Safsata, karşılıklı soru cevap şeklinde icra edilir. Soru ve cevapların her biri küçük birer epizottan oluşur. İğneleyici sözlerle şakalaşma üzerine kuruludur (Sulaymonov, 2008, s. 101). Kaynaklarda derlenmiş metin bulunmamaktadır.

Askiyanın benzer türlerle mukayesesi

Özbek halk edebiyatında askiyaya en yakın türler *laf* (lof)'lar ve *fikra* (latifa)'lardır. Laflar da karşılıklı atışmaya dayalı bir türdür. Laflarda atışma iki kişiyle sınırlıdır. Birinci lafçı mübalağalı bir şey söyler. İkinci lafçı da onun mübalağasını gölgede bırakacak şekilde zekice bir cevap verir. Laf böylece tamamlanmış olur (Geniş bilgi için *bk.* Sarimsoqov, 1989, s. 151-162; Yıldız, 2006, s. 101-102; Madayev, 2013, s. 102-113). Askiyanın daha iyi anlaşılabilmesi için bu üç türün benzer ve farklı yönlerini aşağıdaki şekilde tespit ettik:

a) Benzer Yönleri

1. Üçü de destan ve masallara nazaran çok daha kısa türlerdir.
2. Üçü de insanları eğlendirmek ve özellikle güldürmek için icra edilir veya anlatılır.
3. Üçünde de mizah ve hiciv asli unsurlardandır.
4. Üçünde de durum (hazırlık) epizotu bulunmaz. Bazı fıkralarda “Nasreddin hocanın hanımı ve iki kızı varmış...” gibi durum epizotu olsa da bu özellik fıkraların çoğu için geçerli değildir. Yani durum epizotu fıkranın olmazsa olmazı değildir. Genellikle doğrudan konuya girilir.
5. Bilindiği üzere efsane, destan ve masalların konuları daima geçmişe yöneliktir. Geçmişte yaşanıldığına inanılan olaylar anlatılır. Bu üç türde böyle bir sınırlama bulunmaz. Durum veya olaylar hem geçmişe hem de günümüze ait olabilir.

6. Üçünde de diyaloglar önemli yer tutar. Askiya ve laf tamamen diyalog üzerine kuruludur. Fıkralarda da konu çoğunlukla diyalog yoluyla gelişir.

7. Her üç türde de zekâ ve hazırcevaplık önemli yer tutar.

8. Üçünde de tiyatral (dramatik) unsurlar bulunmaz. Hepsinde jest ve mimikler önemli olsa da icracı ya da anlatıcı rol ve taklit yapmaz.

b) Farklı Yönleri

1. Üç tür içinde en uzun olanı askiya (peyrav çeşidi)'dir. Fıkra ve laflar daha kısa olur. Laflar sadece *ayak* ve *cevaptan* olduğu için uzunluğu sabittir. Daima tek epizotludur. İstense de uzatılamaz. Fıkra ve askiyaların uzunluğu ise değişkendir.

2. Askiya ve laf icraya dayalı, fıkra ise anlatmaya dayalı türdür. Askiya ve laf anlatılmaz, icra edilir. Laf, bir kişi tarafından anlatıldığında laf olmaktan çıkar, fıkraya dönüşür.

3. Askiya ve laflarda repertuar söz konusu değildir. Askiyacı ve lafçı bir metni ezberlemez. Bir kez icra edilen askiya ve laf bir daha icra edilmez, tekrarı olmaz. İki tür de doğaçlamaya dayalıdır. Fıkralar için ise repertuar söz konusudur. Fıkracı, öğrendiği fıkrayı anlatır.

4. Askiya ve laflar sözlü gelenekle nesilden nesle intikal ettirilmez. Fıkralar ise ağızdan ağza dolaşarak yüzyıllar boyunca yaşatılabilir.

5. Askiyacı ve lafçılar profesyonel sanatçılardır. Gelenek içinde usta-çırak ilişkisiyle yetişirler. Fıkra anlatıcılığı için profesyonellik şart değildir. Herkes fıkra anlatabilir.

6. Askiya ve lafların icrası için en az iki sanatçının bir araya gelmesi gerekir. Bu türler genellikle düğünlerde, kutlamalarda, seyil denilen bahar eğlencelerinde vs. icra edilir. Fıkra ise her zaman her ortamda anlatılabilir.

7. Askiyada sözün kinayeli, tevriyeli, mecazlı, cinaslı anlamları bu türün asli unsurlarındandır. Fıkralarda bu unsurlar daha az öneme sahiptir. Laflarda ise bulunmaz.

8. Abartı (mübalağa) lafların en asli unsurudur. Askiya ve fıkralarda bu unsur daha az öneme sahiptir.

9. Laf ve fıkralarda asıl gülmeyi sağlayan unsur en sondadır. Askiyada ise askiyacının her turdaki konuşmasında gülünç unsurlar bulunabilmektedir.

10. Askiyanın bazı şekillerinde şiire yakın bir söyleyiş biçimi vardır. Bu şekillerde kafiye veya redif olmak zorundadır. Laf ve fıkrada şiirsel bir söyleyiş ya da anlatım bulunmaz. Dolayısıyla bu türlerde kafiye ve redif aranmaz.

11. Fıkralarda başı ve sonu belli olan bir olay (hikâyecik) vardır. Askiya ve laflarda ise kopuk kopuk konuşmalar vardır. Olaydan ziyade durum ön plandadır.

12. Askiya ve lafların kahramanları çoğunlukla icracıların kendileridir. Fakat fıkra kahramanı, anlatıcının kendisi değildir. Anlatıcı, başkalarının başından geçen hadiseleri aktarır.

13. Askiyanın bazı şekillerinde kalıp ifadeler vardır. Laf ve fıkralarda kalıp ifadelere rastlanmaz.

14. Fıkralar evrensel anlatılardır. Herhangi bir fıkraya dünyanın her yerinde rastlamak mümkündür. Askiya ve laf Maverâünnehir bölgesine hasır. Çoğunlukla Özbekler arasında bilinir.

Sonuç

Türk dünyasında atışma geleneği çok köklü, zengin ve değişkendir. Atışmacıların usta-çırak ilişkisiyle yetişip yetişmemesi, atışmanın doğaçlama icra edilmesi veya repertuara dayanması, atışmanın konuşma (diyalog) şeklinde veya nazım düzeninde olması, atışmacı sayısı, çalgı aleti kullanılıp kullanılmaması, atışmanın amacı ve fonksiyonu, atışma geleneğiyle birlikte atışma tür ve şekillerini belirleyen temel hususlardır. Âşık atışmaları, atışmalı maniler, atışmalı türküler, atışmalı şiir okuma geleneği (bahr-i beyt), askiya ve lafların en temel ortak özelliği, hepsinin karşılıklı atışmaya dayanmasıdır. Türk dünyasındaki bu çok yönlü atışma geleneğinin ortak kökten beslendiği muhakkaktır. Askiyanın doğaçlama icra edilmesi ve şiir şeklinin de olması, bu türün, bilhassa âşık atışmaları ile daha yakın bir geçmişte birlikteliğini gösteren ipuçlarıdır. ‘Askiyanın şiir şekli’nde çalgı kullanılmayışı, onu âşık atışmalarından farklıymış gibi gösterse de çalgı kullanılması ya da kullanılmaması türü belirleyici asli unsurlardan değildir. Hem - çok yaygın olmasa da - âşıklık geleneğinde çalgısız atışma örnekleri de mevcuttur. Askiya ya da askiyanın nazma yaklaşan şekilleri ile Anadolu’da *atışmalı maniler* olarak adlandırılan ve Türkistan sözlü edebiyatlarında da icra edilegelen *kız bilen cigit ayıtısı* (Kazaklarda), *akıyneke* (Kırgızlarda), *ölen veya halk termeleri* (Özbeklerde) tamamen farklı türlerdir. Askiya ile atışmalı manilerin birbirine karıştırılma ihtimali olmadığı için yukarıdaki mukayese başlığı altında bu konuya girilmemiştir.

Askiyanın nazma yaklaşan şekilleri, 20. yüzyılda askiyacılık geleneği içinde çok yaygın değildir. Askiyanın iptidai şekli olarak kabul edebileceğimiz bu nazma yaklaşan şekiller veya şiir şekli (ölçülü atışma) yerini zamanla konuşmaya (diyaloga) dayalı serbest atışmaya bırakmıştır. Türk halk edebiyatında mitten masala, manzum destandan mensur destana ve halk hikâyesine geçiş örnekleri de bu tezi destekler niteliktedir.

Askiyanın konuşmaya (diyaloga) dayalı şekilleri, 20. yüzyılın son çeyreğine kadar canlılığını yitirmeyen gelenek içinde en yaygın olanlarıdır. Askiyanın temeli ozanlık geleneğine dayansa da zamanla gelişen konuşmaya (diyaloga) dayalı şekilleri, onun tamamen ayrı bir tür olarak kabul edilmesini sağlamıştır.

Kaynaklar

- Ahmadova, N. (2012). Gulmisiz, rayhonmisiz?, *O'zbekiston Adabiyoti va San'ati Gazetasi*, S. 1. <http://n.ziyouz.com/maqolalar/nazokat-ahmedova-gulmisiz-rayhonmisiz> (Erişim tarihi: 05.06.2015).
- Erkan, A. (2006). *El-Beyân (Arapça-Türkçe Büyük Sözlük)*. İstanbul: Yasin Yayınevi.
- Imomov, K. (1990). Askiya. *O'zbek Xalq Og'zaki Poetik Ijodi*. Toshkent: O'qituvchi Nashriyoti, 280-286.
- Madayev, O. (2013). Latifa va loflar, *O'zbek Xalq Og'zaki Ijodi*, Toshkent: Mumtoz So'z, 102-113.
- Madayev, O. (2013). *O'zbek xalq og'zaki ijodi*. Toshkent: Mumtoz So'z.
- Muhammadiyev, R. (1962). *Askiya*. Toshkent: O'zbekiston SSR Badiiy Adabiyot Nashriyoti.
- Muhammadiyev, R. (1970). *Askiya (O'zbek xalq ijodi Turkumi)*. Toshkent: G'afur G'ulom Nomidagi Adabiyot va San'at Nashriyoti.
- O'zbek tilining izohli lug'ati*, Jild 1, 2, 3 (2006). Jild 4, 5 (2008). (Tahrir hay'ati: T. Mirzayev va boshq.), O'zR FA Til va Adabiyot Instituti, Toshkent: "O'zbekiston Milliy Ensiklopediyasi" Davlat Ilmiy Nashriyoti.
- Qodirov, M. (1989). Askiya. *O'zbek Folklori Ocherklari*, Ikkinchi Tom. Toshkent: O'zbekiston SSR Fan Nashriyoti, 163-176.
- Rahmatullayev, S. (2009). *O'zbek tilining etimologik lug'ati, III. (Forscha, Tojikcha Birliklar va Ular Bilan Hosilalar)*. Toshkent: Universitet.
- Razzoqov, H. (1980). Askiya. *O'zbek Xalq Og'zaki Poetik Ijodi*, Toshkent: O'qituvchi Nashriyoti, 261-267.
- Sarimsoqov, B. (1989). Lof. *O'zbek Folklori Ocherklari*, Ikkinchi Tom, Toshkent: O'zbekiston SSR Fan Nashriyoti, 151-162.

- Sobirov, O. (1980). Latifa va loflar. *O'zbek Xalq Og'zaki Poetik Ijodi*, Toshkent: O'qituvchi Nashriyoti, 176-186.
- Sulaymonov, M. (2008). *O'zbek Xalq Og'zaki Ijodi (Akademik Litseylar Uchun O'quv - Uslubiy Qo'llanma)*, Namangan: Namangan Davlat Universiteti.
- Yıldız, N. (2006). Özbek halk edebiyatında latife, laf, askıya. *I. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, (hzl. Yunus Koç, Serdar Sağlam, Cahit Gelekcı), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 99-105.

DİVAN ŞİİRİNE POETİK YAKLAŞIMLAR: DİVAN ŞİİRİNDE SAF ŞİİR ÜSLUBU**Abdulkadir ERKAL*****Öz**

Son zamanlarda batı edebiyatında *poesie pur* kavramıyla dikkat çeken ve dilimizde 'saf şiir' şeklinde ifade edilen tarz, bundan yüzyıllar öncesinde Divan şiirinde ortaya atılmış ve benimsenmiş üsluplardan biridir. *Saf şiir* ilk önce Doğu şiirinde ortaya çıkmış bir kavram olup daha sonraları Batı'ya yerleşmiş ve Batılı şairlerin kafalarını meşgul etmiştir.

Klasik Türk şiirinde hemen hemen her yüzyılında *saf şiir* söylemi mevcuttur. Divan şairleri *saf şiir*le ilgili olarak genellikle *pak* ve *pâkize* kelimeleri etrafında kurdukları terkiplerle şiirlerini bu üslup etrafında tavsif etmişlerdir. Divan şairlerinin şiirlerinin saflıklarıyla övünmeleri şiirde anlam duruluğuna, gösterişten uzaklığa ve şiirin özüne gösterdikleri önemi işaret etmesi bakımından önemlidir. Şairlerin *safın* yanında su imgesini de kullanmaları su ile insan, okuyucu ile şiir ilişkisi bağlamında şiirin fonksiyonunu da ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada, 15-19. yüzyıllar arası önde gelen şairlerinin saf şiir ile ilgili oluşturdukları terim ve kavramlar ışığında, saf şiir üslubunun özellikleri, anlam dünyası incelenerek, 20. yüzyıl saf şiir anlayışındaki yansımaları ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Divan şiiri, poetika, saf şiir, 20. yüzyıl Türk şiiri, Batı edebiyatı.

THE POETIC APPROACHES TO DIVAN POETRY: PURE POETRY IN DIVAN POETRY STYLE**Abstract**

Lately western literature poesia per remarkable concept and our language 'pure poetry' is expressed as the style, before the century it was introduced in Turkish poetry and is one of the adopted style. Pure poetry is a concept first emerged in the Eastern and later settled West in the poetry has occupied the minds of Western poets.

Classical Turkish poetry in almost every century has rhetoric pure poetry. Divan Poets pure poetry about poetry with the composition as they usually built around the word pak and Pakize They tavsif around this style. Turkish poet poetry poetry in the sense of purity and clarity to boast, showing the distance and is important to point out the importance of poetry they show the essence. Besides the ranks of poets and human water use in the water imagery, the poem reveals the function of poetry in the context of relations with the reader.

In this study 15-19. century from leading poets of pure poetry in the light of related terms and concepts they have created, properties of pure poetry style, meaning by examining the world, is considered the reflection of pure poetry in the 20th century.

Keywords: Divan poetry, poetics, pure poetry, 20th century Turkish poetry, Western literature.

* Yrd. Doç. Dr.; Artvin Çoruh Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, abdulkadirerkal@gmail.com.

Giriş:

1-Saf Şiir Nedir?

Batı edebiyatında sembolist şairler Ragnier, Varleine, Semain, Rimbaud, Mallarme, Baudelaire, Valery gibi şairler tarafından ortaya konulan ürünlerde teorisi şekillenen saf şiir, şiirde ses, imge ve biçim dengesini öngören bir şiir anlayışı olarak bilinmektedir (Arpa, 2006: 11). Bu arada saf şiir anlayışını Fransız şairlerden daha önce Amerikalı şair Edgar Allan Poe tarafından dile getirdiği de bilinen bir gerçektir. Batı edebiyatında saf şiir, sembolizm akımının bir uzantısı şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan saf şiirle sembolizm birbirini bütünlemektedir. Saf şiirin ne olduğunu anlamının yolu sembolizmi iyi anlamaktan geçer.

Sembolist şiir, özü ahenkle kullanılmış insan dili yardımıyla varlığın dış görüntülerinin gizli anlamlarını ifade eder. Sembolistlere göre sembol görünmeyen bir şeyin görünür işaretidir. Yani yarısı ifade edilmemiş, belli olmayan bir mecazdır (Arpa, 2006, s. 15).

Batı'da ise *saf şiir*'in savunucularının başında gelen Edgar Allan Poe, ilham ve sebatla oluşan şiirleri bu kategoriye sokar. Poe'dan sonra *saf şiir* nazariyesini ele alan Paul Valery ise ilhama karşı olmakla beraber diğer konularda Poe ile aynı görüştedir. Valery'e göre *saf şiir* şöyledir:

Sözün, düşüncenin en dolaysız, yani en duygusuz biçimde dile getirilişinden bir tür sapma gösterdiği her seferinde bu sapmaların salt kolaycı dünyadan ayrı bir ilişkiler dünyasını, bir anlamda, duyumsattıkları her seferinde bu alışılmışın dışındaki dünyanın büyütülebileceğini az çok kavrarız ve yetiştirilip geliştirilmeye yatkın soylu ve güçlü bir özün parçasını yakaladığımız duygusuna kapılırız; bu öz işlenip kullanıldıkça, sanatın varlığını ortaya koyan şiiri oluşturur... Bir yandan kafamızdaki imgelerimiz arasında, öte yandan anlatım yollarımız arasında eksiksiz bir karşılıklı ilişkiler dizgesinin var olduğu izleniminin verilebilmesi. İşte saf şiirin sorunu kabaca budur. Fizikçinin saf sudan söz ederken kastettiği anlamda saf diyorum.

Saf şiir kısaca, dil ile bu dilin insanlar üzerinde yarattığı etki arasındaki o biçimden biçime giren çeşitli ilişkiler üzerine öylesine önemli bir çalışmada bize yol gösteren ve genelde şiir hakkındaki düşüncemizi belirlememize yarayan gözlemlerimizin doğrduğu bir kurgudur... Çok güzel bir dize şiirin çok saf bir ögesidir (Valery , 2006, s. 11).

Saf şiirde dilin sistemli kullanımı son derecede önemlidir. Seslerin birbiriyle uyumu, kelimelerin ahengi, şiire ve duyguya uygun kelimenin bulunması, tınlayışlar... saf şiir tanımının belli başlı yolları bunlardır.

Saf şiir anlayışının genel ilkelerini şu şekilde maddelendirebiliriz:

- a) Saf şiir kelimelerde tasarruf ayrıcalığıdır.
- b) Saf şiirde şekil ve içerik ayrılmazlığı esastır. Yani şiir bir bütünlük içindedir. Parçalar sadece birbirini tamamlamak için vardır.
- c) Eserde mükemmellik esastır. Eserin amacı güzelliştir.
- d) Şiir bir anlatma olayı değil bir telkin olayıdır, anlaşılmaq için değil hissedilmek içindir.
- e) Saf şiirin en önemli özelliklerinden biri ahenk olayıdır. Ahenk olmazsa şiir mükemmel olamaz.
- f) Şiir fikir verir, mana verir; ancak bu mana nesirdeki mana gibi değildir. Şiirdeki mana bir odada eşyalara yansıyan ışık dalgaları gibidir. Aydınlatır fakat tanımlamaz.
- g) Şiir kendisine yabancı bütün unsurları ayırmalıdır. Saf şiir kolay bir şiir değildir.

Saf şiir anlayışı Sembolizm akımı çerçevesinde Türk şiirine girmekle birlikte özellikle Ahmet Haşim ve Yahya Kemal'in bu anlayış üzerine derin etkileri vardır. Bu dönem şairleri içerisinde özellikle Yahya Kemal'de saf şiir terkihi genelde *hâlis şiir* olarak dillendirir. Bunun yanı sıra *hakîki şiir*, *asıl şiir*, *öz şiir*, *musaffa şiir* deyimlerini de aynı anlamda kullandığı gibi bu tarz şiirin vasıfları arasında zikrettiği *ritm*, *derûni ahenk*, *lirizm*, *beyaz lisan* gibi kavramlar da yine saf şiiri çağrıştırır (Okay 2014, s. 212).

2-Divan Şiiri ve Saf Şiir:

19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyıl başlarında batı edebiyatı dünyasında *poesie pur* kavramıyla ortaya çıkan ve oldukça ilgi gören saf şiir anlayışı, bundan yüzyıllar öncesinde Divan şiirinde ortaya atılmış ve benimsenmiş üsluplardan biridir. Vasfi Mahir Kocatürk bununu sebebini Doğu sanatının fikrin ve realitenin tahakkümünden kurtulmanın sonucu olarak gördüğünü belirterek şöyle dile getirir:

Doğu sanatı belli türlerde fikrin ve realitenin tahakkümünden kurtulmuş olduğu için Batı'nın sonradan keşfettiği **saf şiire**, **soyut şiire** çok daha önce ulaşmıştır. Gündelik

düşünce ve kaygıların, siyasî ihtirasların etkisine sıkı sıkıya kapalı oluşu yüzündendir ki asıl kuvvetini bu unsurlardan alan nesri ikinci plana bırakmış, nasıl resmi renklerin ve şekillerin yan yana gelmesinin gözlerde uyandıracağı güzellik tesirine bağlamışsa, şiiri de sözlerin yan yana gelmesinden kulağa ve gönle hitap eden bir musiki haline getirmeye çalışmıştır (Kocatürk, 2003, s. 147).

Yaşar Nabi Nayır ise, Divan şiirini *saf şiir*'in en güzel örneklerini ihtiva ettiğini söyleyerek, *saf şiir* ile Divan şiirini bir bütün halinde görmüştür:

“**Saf şiirin**, bu cereyanı ortaya atanları bile şaşkırtacak derecede güzel eserlerini, bütünler halinde değil de parça parça da olsa, gözlerimizin önüne seren bu edebiyatın halis sanat bakımından büyük bir değer taşıdığına şüphe yok” (Nayır, 2003, s. 157).

Divan şiirinin yüzyıllar içindeki seyrine bakıldığı zaman Kocatürk'ün de değindiği gibi şiir geleneğinin hem karakteristik özelliği hem de isimlendirme şekli bakımından divan şairlerinde *saf şiir* söylemi mevcuttur. Divan şairleri *saf şiir*le ilgili olarak genellikle *pak* ve *pâkize* kelimeleri etrafında kurdukları terkiplerle şiirlerini bu üslup etrafında tavsif etmişlerdir. En fazla kullanılanları ise; *pâkize edâ*, *pâkize kelâm*, *pâkize gazel*, *pâkize güftâr*, *nazm-ı pâk*, *pâkize gûy*, *pâkize söz*, *pâk lehce*, *eş'âr-ı pâk*, *suhan-ı pâk*, *pâkize beyân* vs. dir (Erkal, 2009, s. 174).

Sâhir değil şâiriz ammâ söze gelsek

Nef'î gibi mu'ciz-dem ü *pâkize-edâyız* (G 55/7)

Bâde bu gûne safâ vermez idi meclise ger

Bulmasak Nef'î-i *pâkize-edâyı* bu gece (G 112/5)

Biz de ey Nef'î n'ola tertîb-i divân eylesek

Az ise eş'ârımız *pâkize-güftâriz* hele (G 102/5)

Nazm-i pâkin Nâ'ilî germ-âşinâ-yı ehldir

Sûz-ı dilden bî-haber efsürde tab'ân görmesin (G 252/5)

Divan şairlerinin şiirlerinin saflıklarıyla övünmeleri şiirde anlam duruluğuna, gösterişten uzaklığa ve şiirin özüne gösterdikleri önemi işaret etmesi bakımından önemlidir. Şairlerin *safın* yanında su imgesini de kullanmaları su ile insan, okuyucu ile şiir ilişkisi bağlamında şiirin fonksiyonunu da ortaya koymaktadır. Bu bakımdan divan şairlerinin en fazla önem verdikleri hususların başında *pâkize beyan*, *pâkize gazel* vb. yani saf şiir gelmektedir.

Özellikle 16. yüzyıl Divan şairlerinin *pâk* ve *pâkize* sıfatlarıyla oluşturdukları terkiplerin yanında 17. yüzyıl şiirinde rastlamadığımız *ârî* sıfatını da sıklıkla kullandıklarını görürüz.

Aşağıda Yahyâ Bey, ‘sözünden ârî olmak’ deyimini ile *ârî şiir* (saf şiir) arasında bir bağlantı kurarak saf şiirin alanını biraz daha genişletir:

Ârîdür eş’ârı Yahyânun sözünden ‘ârı yok

Söz gelür sanman ana kubbe-i devvârdan (G 350/7) (Bayram, 1995, s. 153)

Âr, ‘edep, haya, utanma’ gibi anlamlara gelmektedir. Saf şiirle edep arasında bağlantı kuran şair, bu bakımdan edebî de temiz duygulardan mürekkep olduğunu beyan etmiştir. Muhibbî de yine aynı sıfatla kendisine ancak saf şiirin yakışacağına vurgu yapar:

Muhibbî olmagıl gâfil dilünden koma eş’ârı

İşidenler diye ‘*ârî şi’r*’ sana müsellemdür (G 618/5)

Tezkire yazarları da şairlerin özellikleri hakkında bilgi verirken *şâir-i pâkize-revîş*, *pâkize edâ*, *suhan-ı pâkize*, *şâir-i pâkize ta’bîr*, *şâir-i sâf-zamîr*, *pâkize-güftâr vb.* terkiplerle tespitlerini ifade etmişlerdir. Meselâ Sâlim, Reşid hakkında; “...nev-lugâz-ı hoş-âyende-ta’bîr ol *şâir-i sâf zamîrîn zâde-i tab’-ı halâvet-pezîrlerindendir.*” Cümlesindeki *şâir-i sâf-zamîr* terkipleriyle ifade etmek istediği Reşid’in bu tarz şiir yazma eğiliminde olduğudur (Erkal, 2009, s. 383).

Divan şairlerinde saf şiirle ilgili olarak kullanılan bu terkiplerin yanında üslubun ismini ‘saf şiir’ lafızıyla da kullanmaları oldukça dikkat çekici bir durumdur. Nef’î, şiirini tanımlarken ‘saf’ ifadesini kullanır:

Safdır âb-ı revân gibi o denli nazmım

Ki yazarken kâlem-i çapük ü zîbend-hırâm (K 50/59)

Aynı şekilde Şeyh Galib, divanının birkaç yerinde ‘saf şiir’ ifadesini kullanır:

Gâlib bu *şi’r-i sâf*ını ahbâba eyte arz

Etsin zamîr-i pâklerin kîneden cüdâ (Galib G 8/7)

Bu *şi’r-i sâf* rengîn tarhına Gâlib sezâ el-hak

Desen her heftidir subh-ı bahâr-ı rûy-ı dilberden (G 258/7)

Kasdı rûy-ı dil değil telkîn-i hayretdir bana

Sâf ma’nâ vermişim güftârına âyîneden (G 260/3)

Gâlibâ kıldı nazar şâhid-i hüsn-i takrîr

Sâfi-i sûret-i eş'ârına mâşâ'a'llâh (G 296/7)

Üsküplü İshak Çelebi ise Necâti Bey'in şiirini saf şiir olarak isimlendirirken, Necati Bey'in esas özelliği olan şiirlerde atasözlerinden faydalanmasını, bu üslubun özelliği olarak yorumlar:

Nazmuñ dilerseñ okına makbûl-i halk ola

Sâfi Necâtî şî'ri gibi pür-mesel gerek (G 138/3)

Divan şiirinde saf şiirden murat edilen şey 'göründüğü gibi olmaktır'. Nef'î, bu konu hakkındaki görüşlerini dile getirirken su misalini vererek, suyun berraklığı ile saf şiiri bütünleştirir:

Safdır âb-ı revân gibi o denli nazmım

Ki yazarken kâlem-i çapük ü zîbend-hırâm (K 50/59)

Nef'î'nin bu tanımlamasını daha sonra Paul Valery de tekrarlayarak, '*Fizikçinin saf sudan söz ederken kastettiği anlamda saf diyorum*' Nef'î'nin tanımını doğrultusunda bir tanım yapar.

Nef'î, başka bir beytinde ise;

Suhanım *âb-ı zülâl-ı çemenistân-ı cihân*

Tab'im âteş-gede-i sîne-i suzân-ı felek (K 25/50)

kurduğu paradoks oldukça ilgi çekicidir. Şiirini, çemenliklerin, bahçelerin arasında akan saf, berrak su, şairliğini ise dünyanın yanan sinesinin ateşperesti olarak tanımlayan Nef'î, su ile ateş arasındaki oluşturduğu bu paradoks ile ateşten su çıkma ya da ateşin suya dönüşmesi gibi bir imge oluşturmuştur. Zirâ burada şair ateş, şiir ise saf sudur. Nef'î aslında burada şairlik tabiatının, şairin düşüncelerinin ne kadar karmaşık olduğu, şairin gönlünde kopan fırtınaların, bohemlerin, karmaşık düşünce ve duyguların nasıl uysallaşarak insana canlılık ve ruh veren saf bir suya (şiire) dönüştüğünü ifade etmeye çalışmıştır. Aynı şekilde saf suyun çevresindeki varlıkları üzerinde bir ayna gibi yansıtması ise yine *saf şiirin* bir özelliğini aksettirmektedir. Bir başka beytinde saf su ile *saf şiir* arasındaki bağlantıya işaret eder:

Her dilden olur *âb-ı musaffâ* gibi cârî

Ey Nef'î nedir sende bu *pâkize-suhanlık* (G 70/5)

Nef'î bir başka beyitte ise saf suyu berrak akan bir ırmak motifiyle, usta bir ressam edasıyla çizdiği şu tablo ile göstermektedir:

Söz değil *âb-ı revândır* yazılan eş'ârım

Har u hasdır anın üstünde hurûf u i'râb (K 32/58)

'Benim şiirim söz değil akan bir sudur ve bu suyun üstündeki çer çöpler ise harfler ve i'râb'dır' diyen Nefî, bir ırmak mazmunu etrafında çizdiği tablo ile hayalin sınırlarını oldukça zorlamaktadır. Aslında tablo çok basittir. Akan bir ırmak ve onun üstünde yüzen çer çöp (ot, odun parçacıkları vs.) Nefî, 'benim şiirim akan su gibi saf ve temizdir' diyor. Zirâ akan su bulanık olmaz. Onun üstündeki çer çöp ise benim şiirimdeki harfler ve i'râb'dır. *I'râb*, 'düzgün konuşma ve hakikati bildirme', gramer terimi olarak da 'Arapça kelimelerin sonlarındaki harf ve hareketin değişmesi' (Devellioğlu 1992, s. 444) gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre *i'râb*, hem şekil hem de mana yönünden iki anlama sahiptir: Şekilde âhenk, manada ise hakikati bildirme. Nefî'nin özellikle bu kelimeyi seçmesindeki en önemli sebep bu olsa gerek. Bu sonuca göre Nefî, 'benim saf şiirim, hem hakikati bildirir –saf suyun ayna gibi çevresini yansıtması gibi- hem de âhenk bakımından çekicidir' demek istemiştir. Yine bir başka beytinde ise:

Yâ nazm-ı dil-âviz ile bir cûy-ı müsel

Yâ ma'nî-i rengîn ile bir lâle-sitândır (K 10/66)

Gönül çekici bir şiir ile kıvrım kıvrım akan bir ırmak arasında bir ilişki kurmuştur. Nefî, aşağıdaki beyitte ise, saf şiirden kastının ne olduğunu verdiği örnekle tam bir açıklığa kavuşturmuştur:

O tarh u vaz'-ı garîb ol nukûş-ı rengârenk

O havz-ı pâk u latîf ol ruhâm-ı âyine-gûn (K 58/9)

Nefî bu beytinde, 'o (şiir) görülmemiş bir düzenleme içinde rengârenk nakışlarla işlensin, latif ve temiz, saf olsun, ayna renkli mermer gibi', saf su imgesini, temiz ayna-mermer imgesi ile düşüncelerini daha da güçlendirmiştir. Mermerin ayna renkli olması, aslında mermerin renksiz ve parlak olması demektir. Mermerin düz ve parlak oluşu da zaten aynayı andırmaktadır. Ayna imgesi ile Nefî, aynen su imgesinde olduğu gibi yansıtma özelliği ile şiirin bulunması gereken konumu belirlemiştir. Grek sanatındaki 'mimemis'¹ in temel noktası da sanattaki bu yansıtma durumudur. Su ile beraber *tâb*'ın kullanılmasındaki esas amaç bu yansıtma durumu ile doğrudan alakalıdır:

Âb u tâb eksik değil şi'rinde ey Nefî senin

¹ Mimesis, kavramını ilk defa Aristo *Poetika*'sında sanat teorisi olarak ele almış ve (benzetme, yansıma ve taklit) anlamlarında kullanmıştır. Bu kavram Aristo'dan sonra gerek Batılı gerek de Doğulu bilim adamları –filozofları- tarafından en fazla tartışılan konulardan birini oluşturmuştur.

Yâr gâhi lutf eder gibi sana gâhi itâb (G 8/5)

Tezkireci Âşık Çelebi de saflık ve su bağlamında Emri'nin şiirini tanımlarken *nehr-i sâfi* ifadesini kullanır: “*Gülşen-i eş'ârı sîr-âb u şâd-âb itmege nâvdân-ı şikâf-ı fikri kâfidür ve bahr-i şî'r-i dil-cûyı nihâl-i hayâle neşv ü nemâ virmege bir nehr-i sâfidür.*” Âşık Çelebi yazısını devamında ise orijinallik ve hiçbir şekilde deformasyona uğramamış anlamda saf sût tabirini kullanarak, Emrinin hayallerindeki orijinalliği ifade eder: “Hayâl şöyle ki mâhda ya burc-ı sevrde ola sihr-i şî'r ile indirüp inek gibi andan şîr-i sâfi saġar...” (Kılıç, 1994, s. 155)

Nev'î de Nef'î gibi saf şiir-su metaforuyla suyun berraklığı ile şiirin saflığı, berraklığı arasında bir ilişki kurar:

Âlâyiş-i san'atde koma tab'unı Nev'î

Pâk eyle sözün gevherini âb-ı revân ol (G 287/5)

3-Divan Şiirinde Saf Şiir Hususiyetleri:

I-Mana: Saf şiir anlayışında, şiirde mana aramanın yanlış olduğu vurgulanmıştır. Bremond saf şiir tanımında mana üzerine dururken nesirle kıyaslama yaparak şöyle ifade eder: “Şiiri ve nesiri birbirinden kat'î olarak birbirinden ayırmak lazımdır. Şiir günlük dilin bütün imkânlarını kullanır. Fakat ona esir olmaz. Şiir fikir değildir” (Arpa, 2006, s. 10). Onlara göre anlam bir odadaki eşyalara yansıyan ışık dalgaları gibidir. Aydınlatır fakat tanımlamaz. Bu ışık kaybolunca her yer karanlıktır. Şiirdeki mana da böyledir. Başka bir deyişe mana gıdadır. Fikir, manzumede bir meyvenin gıda hassası gibi gizli bulunmalıdır. Meyve yiyen bir adam şüphesiz ki gıda almış olur. Fakat bunu gıda halinde değil lezzet halinde alır. Şiir de zekânın saf bir ürünüdür (Arpa, 2006, s. 22). Ahmet Haşim de ‘Piyale’ kitabını önsözünde şiirdeki mananın gereksizliğini anlatırken, şiirde her şeyden evvel ehemmiyeti haiz olan kelimenin manası değil cümledeki telaffuz kıymeti olduğunu ifade eder. Ona göre herkesin anlayabileceği şiir alçak şairlerin işidir (Haşim, 1987, s. 70). Ona göre mana ahengin telkinatıdır. Mana, şiirin yapıları arasında gizlenerek her göze görünmez.

Divan şiiri geleneğinde ise manaya önem verilirken, mananın şiire verdiği estetik haz ön planda tutulur. Şiirdeki mananın güzelliği şiirin formel yapısıyla bir bütünlük arzetmeli ve ahengin içinde saklanmalıdır. Burada saf şiirle bütünleşen divan şairleri bütünüyle anlaşılmaktan hoşlanmazlar. Meselâ, Bâkî aşağıdaki beytinde;

Mâ'nî-i pâkize iy Bâkî edâ-yı hûb ile

Sîm-ten dildâra benzer ki libâsı yaraşa (G 148/5)

İdeal şiir için güzel üslup saf, berrak anlam şartını ileri sürerken şekil elbisesinin mana güzeline yakıştırılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Nâbî, lafz ile mana ilişkisini genellikle görünen-görünmeyen bağlamında ele almıştır. Lafz şiirin görünen yönü, mana ise görünmeyen, hissedilen yönünü temsil etmektedir:

Giriftedür *gül-i ma'nâ* vü *şâh-ı (dal) elfâza*

Kebûter-i kalemün dâm u dânesin bilüriz (G 263/5)

Gülün dallarını lafza, kokusunu da manaya benzeten şair, görülen ile hissedilen iki duyunun bütünlük arz ettiği bir şiir tanımına yönelmektedir. Aşağıdaki beytinde de, manayı lafzın içinde sakladığını söyleyen şair, bundan dolayı anlayışı kıt alanların şiirini anlayamayacağını söyler:

Nâbîyâ bîgâne-i nâ-fehm bulmaz dest-res

Çeşme-i ma'nâyı elfâz ile has-pûş itmişüz (G 292/7)

II-İlham: Saf şiir savunucuları arasında şiirde ilham konusu hususunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Paul Valery, ilhamı zahmetsizce elde edilen sanat ürünü olarak kabul ederek bu tür şiirlerin şiiri bir dua havasına soktuğunu savunur. Valeri'ye göre şiir, iradeli bir çalışmanın dolayısıyla da zekânın işi olarak yorumlar. İlham şiirde bir kelime ya da bir parça konumundadır. Valery karşı olduğu ilham'ın yerine *gözlem*'i koyarak, şairlerin gözlemlerinin imgesel olarak yansımaları *saf şiir* olarak değerlendirmiştir (Arpa, 2006, s. 22). Bremond'un saf şiir anlayışında mistik etkilerin de olduğunu ifade ederek ilhamın önemine vurgu yaptığı görülmektedir. İlhamın en büyük âleyhtarlığını yapan Paul Valery, buna sebep olarak Bremond gibi rahiplerin ilhamı mutaasıbane müdâfaa etmelerini gösterir. Valery gibi saf şiirin savunucularından olan Edgar Allan Poe ise ilhamdan yana tavır koyarak sanatı hiçbir zaman emekle alakalı olarak görmemiştir. Ona göre sanat dehası, hiçbir sa'y ile temin edilemeyecek bir imtiyazdır. Aynı düşünce paralelinde Hubert Fabureau ise "ulvi sarsıntı vücuda getirecek bir usul varsa da, ilhamsız şiir vücuda getirecek bir yol yoktur" diyerek şiirde ilhamın mecburiyetini savunur (Erkal, 2009, s. 412). Kaya Bilgegil, ise *saf şiir*'de ilhamın varlığını kabul etmekle beraber bu ilhamın biraz süzgeçten geçirilmesi gerektiği düşüncesindedir. Bilgegil'e göre saf maden filizlerin tasfiyesi ile elde olunur. İlham ise süzüldükten beraberindeki ecnebî unsurlardan tecrîd edildikten sonra mısra kalbedilmelidir. Bu bağlamda saf şiirin tarifi ise şöyle olmalıdır: "*sonu mücerred ilhama, susmağa varan bir lisan tasfiyesinin limitidir*" (Bilgegil, 1944, s. 17).

Divan şairlerine gelince, onlar ilhamı şiirin olmazsa olmazları arasında kabul ederler. Divan şairlerince, şairlik peygamberlikten sonra gelen en ulvî mertebedir. Allah peygamberlere vahiy şairlere ise ilham vermiştir. Nef'î'ye göre şiir tek kelimeyle ilhamdır:

Bu nazm-ı dil-âvize dahl eyleyemez hâsid
Eş'âr değil zîrâ *ilhâm-ı Hudâdır* bu (G 100/6)

Zira şairlik öyle çalışmakla, okumakla falan olmaz. O Allah'tan gelen bir yetenek olduğu için kaynağı da ondadır:

Bu feyz ehl-i dile dâd-ı Hudâdır cehd ile olmaz
Yine bir ehl-i dil nazmından anlar anlayan anı (K 12/46)

Nef'î, *saf şiiri*; “*gönül ehli ile aynı dili konuşmak*” (FD G 19/5) şeklinde tarif eder ve saf şiirin kaynağını ise şairliğin yaratılışına ve ilhama bağlar: “*Temiz üslup ve ifademin tek incisi hilkat madeninin sermayesidir*” (FD K 2/22).

Nâ'îlî de şiirde ilhamın önemini sık vurgulayan şairlerdendir. Nâ'îlî, şiirin tamamen Allah'ın ilhamı, yardımı sayesinde vücuda gelebileceğini söyler:

Suhan *ilhâm-ı Hakdır* nutk-ı ârif *lubb-ı hikmetdir*
Ne zîc-i İlâhîden ne usturlabdan söyler (G 83/2)

Divan şairlerinin genelinde yukarıdaki ifadelere benzer düşüncelere rastlamak mümkündür. Şairlerin şiiri ilhamla bağdaştırmalarında şüphesiz ki İslâm dinin etkisi büyük rol oynamaktadır. Halk şiirinde görülen ‘bade içme’ olayı da doğrudan ilhamla bağlantılıdır.

III-Ahenk ve Musiki: Saf şiirin ilkelerinin ana maddesini oluşturan musiki, şiirde fikirden ziyade musikinin önemine vurgu yapılır. Paul Valery, müziği saf şiirin başat unsuru olarak görür. Ona göre saf şiir, müziksel bir akıcılığın hiç bir zaman kesintiye uğramayacağı bir şiirdir (Arpa, 2006, s. 75). Valery müzik oluşturmayla şiiri karşılaştırarak şiirin müzikten daha zor olduğunu kabul etmektedir. Şiir dilinde ses ile anlamın uyuşması gerekmektedir. Bremond da şiirdeki musikiyi şöyle anlatır: “Şiir fikir değildir! Müzik mimidir, evet! Yalnız şu şart unutulmamalıdır: Ruhtan gelen bir müzik işitilmelidir, akıcı, esrarengiz bir şey. Öyle sırf kulakla işitilebilecek birkaç ahenk parçası değil. Kafiyelerin titreyişi, alliterasyonların yükselişi ve düşüşü, uygun ve uygunsuz armoniler..”(Okay, 2004, s. 115).

Ahmet Haşim, şiiri; “nesir gibi anlaşılacak için değil, fakat duyulmak üzere vücut bulmuş, musiki ile söz arasında, sözden ziyade musikiye yakın, mutavassıt bir lisandır” (Haşim, 1987, s. 70) şeklinde tarif ederek, şiirin musikiye yatkınlığından dem vurur. Buna göre, ilk

bakışta anlam zihne, musiki de ruha yönelir. Tabiatıyla şiirden beklenen zihni değil ruhsal bir etkidir (Kolcu, 2009, s. 32).

Yahya Kemal şiirdeki muîkiyi *derûni ahenk* olarak isimlendirir. Şiirde ritmi derûni ahenk konusunda Nedim'in daha önce birkaç defa da tekrar ettiği “*Dökülen mey kırılan şişe-i rindân olsun*” mısraını saf şiir olarak nasıl tam kıvamını bulduğunu ifade ederek “şairin bir mısra verdiği istif ve derûni ahenk zâil olunca şiir zâil oldu demektir” şeklinde yorumlar (Okay, 2014, s. 218)

İkinci yeniciler ise şiirde müziği anlamın yerine koyarlar. (Karaca 2005: 417) İkinci Yenicilerden olan Ece Ayhan, şiir-müzik ilişkisi üzerinde en çok duran ve müzikten en fazla yararlanan şairlerdendir. Kendisi de bunu; “*Ben şiirden değil, müzikten geliyorum*” diyerek belirtir. Ayhan, yapı olarak müzikten epeyce yararlanmıştı. Onu kuşkusuz en çok etkileyen ise atonal müziktir. Atonal müzik, müziğe yeni bir dil bilgisi ve söz dizimi getiren bir devrim sayılmıştır (Karaca, 2005, s. 418).

Kelimenin bir dize de şiirin tamamında telaffuz kıymeti ya da onu yükleyen sesin taşıyıcısı olarak değeri hem deruni ahengi sağlamakta hem de anlamı bir musikiye dönüştürmenin imkânlarını sunmaktadır (Kolcu, 2009, s. 35). Haşim'in 'Bir Günün Sonunda Arzu' şiirinde tekrarlanan akşam kelimesinin dize ve şiirin bütünü içindeki yeri böyledir:

Akşam yine akşam yine akşam

Nef'i'nin bir gazelinde yer alan:

Hem bâde hem kadeh hem bir şûh sâkidir gönül

dizesi de böyle bir ses ve kelime işçiliğinin bir ürünüdür.

Divan şairleri için şiirde anlam kadar ahenk de önemlidir. Ahenk, anlama daha bir canlılık ve ruh katar ve ifade edilebilirliğini daha da artırır. Divan şairlerinin esasen şiirlerinde oluşturmak isteği şey belâgatle nağmeyi aynı düzen içinde oluşturarak şiirde bir mûsiki havası yaratmaktır:

Raks eder *nağme-i kânûn-ı belâgatle* felek

Destine *mutrib-ı endişem* alınca *mızrâb* (Nef'i K 32/59)

Nef'i bu bakımdan şiirlerin ses hususiyetiyle bir nağme olduğunu ifade eder:

Bezm-i hayâle *nağme-i şehnâzdır* sözüm

Hüsn-i edâya *gamze-i gammâzdır* sözüm (G 78/1)

Nef'î, Farsça Divan'ında mûsiki bilmediğini dile getirerek, esasen yapmak istediği şeyin '*itidal ile kanunun ince kalın perdeleri arasında manevi bir birlik vücuda getirmek*' (FD N 8/13) olduğunu söyler.

Divan şairlerine göre bir şiirin kalıcı olması, zihinlerde daha kolay yer etmesi anca mûsiki sayesinde olur. Şiirin oluşturduğu mûsiki dinleyicileri daha çok etkiler ve ezberlemelerine yardımcı olur. Bu bakımdan şairler şiirin mûsikisi konusunda *bülbül* mazmununu sık kullanırlar. Şiirin âhengi ve mûsikisi bülbülün nağmelerine benzeterek etkileyciliğini belirtirler:

Rengîn suhanım gül ruhu şevki ile Yahyâ

Bülbül gibi her *mutrib-i bezm* ede *terennüm* (Ş. Yahya G 251//5)

Nâ'ilî, şiirdeki âhengin insan ruhunu vecde getirmesinden dolayı önemser:

*Tâlib-i terâne*yim ki mezâyâsı nazmının

Ervâhı *mest-i zemzeme-i vecd* ü *hâl* eder (K 1/12)

IV-Güzellik ve estetiklik: Saf şiirde mükemmellik esastır. Eserin amacı güzellik, güzellikten de estetizme ulaşmaktır. Bunun için şiir ziyadesiyle uzatılmamalı ve gereksiz ifadelerden kaçınmalıdır. Bu aşamada dizelerdeki duygu yoğunluğu içermesi gerekir. *Söz kısa olmalı, az sözle çok şey anlatılmalı*. Söz uzayınca anlam dağılır ve bu da şiirin kalitesini düşürür. Nef'î bu düşüncesini '*itnâb*' kelimesi ile vurgulamıştır. *Itnâb*; Arapça bir kelime olup '*sözü uzatma, lüzumsuz tafsilat ile haşve boğma*' (Devellioğlu, 1992, s. 399) gibi anlamlara gelmektedir. Nef'î, Farsça Divan'ında, "*es-itnâb der-dilhâ elem efkende em*" (Atalay, 1988, s. 27) ile '*sözü uzatmaktan dolayı gönüllere elem verdim*' derken, Türkçe Divan'ında ise yine *itnâb*' in sözü kıymetten düşündüğünü ifade etmektedir:

Dürr-i meknûn ise de nazmım eger ey Nef'î

Düşürür yine kesâda anı *ayn-ı itnâb* (K 32/64)

Sebk-i Hindî şiir üslubunun özelliklerinden biri olan sözün kısa tutulması konusu, daha sonraki yüzyıllarda gerek Avrupa'da gerekse Doğu'da sık sık bahis konusu olmuş ve tartışılmıştır. Buna örnek vermek gerekirse, Edgar Allan Poe, Nef'î gibi düşünenlerin aksine, şiirdeki kısalığın eseri şiir olmaktan çıkararak bir yergi havası sokacağı inancındadır. Poe'ya göre kısa şiir, "*yer yer bizi parlak ve canlı bir şekilde etkilerse de asla derin ya da sürekli bir etki doğurmaz. Bir şiirin okur üzerindeki etkisi aynı ölçüde devam etmelidir. Kısalık biraz nükteciliğe yol açar; çok kısa bir şiirin zaman zaman parlak ve canlı, fakat asla derin ve ve*

devamlı olmayan bir tesiri müşahade edilir. Bu da şiirin unutulmasına amildir” (Poe, 2006, s. 58). Poe’nun kısa şiir tanımında vurgu yaptığı iki önemli amil, nükte ve yergi’nin Nef’î’nin şiirinin temel noktasını oluşturması şüphesiz ki Poe’nun Nef’î’nin şiirlerini okuduğu anlamına gelmez, ama Nef’î tarzı şiirleri kastettiği de muhakkaktır.

Kaya Bilgegil ise bu konuda tavrını Nef’î’den, yani kısa şiirden yana koyarak, uzun manzumelerin, başından sonuna kadar devam edemeyeceği, sonunda mutlaka gevşeyeceğini ve bozulacağını savunarak sonuçta bu tür eserlerin şiir olmak haysiyetini kaybedeceğini ifade eder (Bilgegil, 1944, s. 11).

Nâ’îlî, saf şiiri, saf, ve temiz duygu ile birleştirerek, bu tür şiirlerin samimi duygulardan, saf duygulardan oluşabileceğini söyler. Bu tür şiirlerin etkileyciliği de oldukça fazladır. Bundan dolayıdır ki samimi olmayan, duygu yoğunluğundan uzak olan insanın bu tür şiirleri anlaması mümkün değildir. Diğer bir beytinde de saf şiiri şaraba benzeten şair, bu şarabın her katresini düşüncenin dudağındaki uçuk’a benzetir:

*Nazm-ı pâkin âb-ı âteş-pâredir ey Nâ’îlî
Belki tebhâl-i leb-i endîşedir her katresi (G 378/5)*

Neşâtî ise saf şiiri ayna ile özdeşleştirerek, aynanın saflığı ve parlaklığı özellikleri ile şiir arasında bağlantı kurar:

*Zâmîr-i pâküm ol âyine-i sâf u mücellâdur
Nümâyân cümle anda âsumân râz-ı pinhânı (K 13/34)*

Şehrî de Neşâtî gibi saf şiir-ayna metaforu etrafında, aynanın gerçekleri, olanları olduğu gibi yansıtma özelliği ile saf şiirin olanları ve nesnelere aynen yansıtması bakımından bağlantı kurmuştur:

*Pâdişâhın nazmı Yahyâ sâf bir âyinedir
Tûtî-i tab’-ı suhandâne suhan-âmûz olur (Ş. Yahyâ G 130/5)
Kelâm-ı sâfum ider kec-hayâli rast-nümâ
Misâl-i âyine vü mün’akis nüvişte-nigin (Şehrî K 1/7)*

Bu dönemin diğer şairleri de saf şiirin hem okuyucuya hem de dinleyiciye bir keyfiyet verdiğini sıklıkla dile getirirler:

*Virür bî-câm u bâde Nehcîyâ keyfiyyet ü hâlet
Safâ-bahş u tarab-engîz-i pâkize gazeldür bu (Nehcî G 256/5)
Şi’r-i pâkümde hele kafiye tekrar itmem*

Bu kasidemde mükerrer kand-i ma'âd (Rızâyî K 16/60

N'ola ey Hâletî cân gûşına mengûş iderlerse

Cihânda dürr ü gevher *lafz-ı pâkünden* ibâretdür (Hâletî, G 100/5) (Erkal 2009: 383)

V-Sembolizm: Saf şiir anlayışının Fransız edebiyatında ortaya çıkan sembolizm akımının bir uzantısı olduğunu ifade etmiştik. Sembolist şiir, varlığın dış görüntülerinin gizli anlamlarını ifade etmesidir. Bu bakımdan sembolist şiir kapalıdır. Bu konum onların sezdirme, sembollere çekme ile ilgili tavırlarından kaynaklanmaktadır.

Divan şiirini bu yönü ile değerlendirmeye alırsak bu şiire bütünüyle sembolist şiir demek mümkün olmaktadır. Zira divan şiirindeki, mazmun geleneği ile birlikte oluşan sistematik dil tamamen sembollerden oluşmaktadır. 17. yüzyılda cereyan eden Sebk-i Hind tarzında daha da gelişen sembolik dil, mana ve hayal dünyasının sınırlarını zorlamış ve bu akımın özellikleri kendinden sonra gelen kuşağı da etkisi altına almıştır. Nef'i'nin aşağıdaki beytindeki sembolik anlatım divan şiirinin bu husustaki ana karakterini göstermek bakımından önemlidir.

Dürr-i nazmım çarha mengûş olsa bilmez rûzgâr

Şi'r-i Nef'î midir ol ya kevkeb-i Şi'râ mıdır (K 7/34)

Nef'î, şiirini dünyanın kulağına küpe yaparak, hem dünyanın kulağındaki küpenin kıymetini, hem de 'kulağa küpe olmak' deyimini çağrıştırmak, sanatının iki yönünü de ortaya koymuştur. Birincisi, 'bu dünya benim gibi kıymetli bir şaire sahiptir' düşüncesi; ikincisi ise, 'benim bu şiirlerim dünyanın kulağına küpe oldu' fikridir:

Dürr-i nazmım çarha mengûş olsa bilmez rûzgâr

Şi'r-i Nef'î midir ol ya kevkeb-i Şi'râ mıdır (K 7/34)

'Kulağa küpe olmak' deyimini, 'başa gelen bir durumdan alınan dersi hiç unutmamak' anlamında kullanılmaktadır. Nef'î, bu deyimle küpenin de parlaklığından yola çıkılarak, şiirlerinin dünyayı aydınlattığı ve insanlara bir yol gösterdiğini anlatmak istemiştir. İkinci mısradaki inci ile parlaklık anlamında ilişki kurduğu Şi'râ yıldızı ile daha net bir biçimde ortaya koymuştur. Nef'î'nin özellikle Şi'râ yıldızını kullanması ise oldukça manidardır. Şi'râ, Sirius yıldız kümesinin Arapçadaki karşılığıdır. Kur'an-ı Kerim'de geçen "*Doğrusu, 'Şi'ra (yıldızı)nın' Rabbi O'dur*" (Necm Suresi, 49). Şi'râ yıldızı, Sirius A ve Sirius B olarak ifade edilen iki yıldızdan oluşan bir takımyıldızdır. Bunlardan daha büyük olan Sirius A, Sirius B'den dünya'ya daha yakındır ve özelliği çıplak gözle görülebilen en parlak yıldız olmasıdır. Sirius B yıldızının

özellği ise teleskopsuz görülememesidir. Burada, dikkat edilmesi gereken nokta, iki yıldızın birbirleri etrafında dolanırken yay şeklinde iki adet yörünge çizdikleridir. Ancak 20. yüzyılın sonlarına doğru anlaşılabilmiş bu bilimsel gerçeğe, mucizevî bir şekilde bundan 14 asır önce Kuran'da işaret edilmiştir. Necm Suresi'nin 49. ve 9. ayetleri beraber olarak okunduğunda bu mucize karşımıza çıkmaktadır: “*Doğrusu, 'Şi'ra (yıldızı)nın' Rabbi O'dur*” (Necm Suresi, 49). Nitekim “*(ikisi arasındaki uzaklık) iki yay kadar (oldu) veya daha yakınlaştı*” (Necm Suresi, 9). Ayetten anlaşılan “ikisi arasındaki uzaklık” anlatımı bizlere bu iki yıldızın çizdiği yörüngede birbirlerine yaklaştığını ifade etmektedir.²

Burada bizim dikkatimizi çeken husus ise, bu yıldız kümesinin yay şeklinde olmasıdır. Bu şekil ise kulağı andırmaktadır. Bu bilgileri bir araya toplayınca Nef'î'nin oluşturduğu imge biraz daha aydınlığa çıkmaktadır. Nef'î, sanatını öyle bir mevkiye oturtmuş ki, o inceler Şi'râ yıldızı ile eş değer tutulmuştur. Hem gökyüzündeki en parlak yıldız, hem de o yıldızın kulağına küpe, hem dünyaya hem fezaya küpe.

Sonuç

Türk edebiyatı Tanpınar'ın da bahsettiği gibi uzunca bir geçiş döneminden sonra 19. Yüzyılın ortalarına kadar uzanıp köklü bir gelenek oluşturan Divan edebiyatının aynasından seyredilmiştir (Tanpınar, 1985, s. 77). Tanzimatla beraber başlayan batılılaşma hareketlerinin edebiyatta büyük yansıması olmuştur. Ana merkez olarak seçilen Fransız şair ve edebiyatçılar, Türk ediplerinin vazgeçilmez kaynakları olmuşlar. Divan şiiri geleneğinden kopuşun ardından can simidi gibi sarılan Fransız edebiyatı Türk edebiyatının şekillenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Bu gelişmeler rağmen eski gelenek her ne kadar inkâr edilmeye çalışılmışsa da bunda da bütünüyle başarı sağlanamamış eski yeni sentezi bir süre daha iç içe yaşamıştır. Servet-i Fünun şairleri Cenab Şehabettin, Ahmet Haşim ve onlardan sonra gelen Yahya Kemal, Asaf Halet, Ahmet Hamdi Tanpınar gibi saf şiir temsilcilerinin şiir anlayışları ile Divan şiiri geleneğinde var olan ve aynı isimle adlandırılan saf şiir anlayışının aslında birbirinden pek de farklı özellikler olmadığı görülmektedir.

19. yüzyılda çıkan ve zamanının önde gelen şairlerini büyük oranda etki altında bırakan ve günümüzde de varlığını idame ettiren saf şiir anlayışı, görülüyor ki o kadar da yeni bir anlayış değil, temellerinin Divan şiirinin geleneği içerisinde atıldığı ve bu süreçte de geliştiği açıkça görülmektedir. Divan şairlerinin şiirlerindeki saf şiir özellikleri tüm hatlarıyla belirlemek

² http://www.kuranmucizeleri.com/bilimsel_mucizeler_39.html

için eserler üzerinde kapsamlı akademik çalışmalar yapılmasıyla belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Kaynaklar

- Arpa, F. (2006). *Saf şiir anlayışı*. İstanbul: Do yay.
- Atalay, M. (1988). *Şâir Nef'î Farsça divaninin edisyon kritiği ve üslubu*. Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Bâkî (1994). *Bâkî divanı (hzl: Sebahattin Küçük)*. Ankara: TDK Yay.
- Bayraktutan, L. (1985). *Şeyhülislâm Yahyâ –hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve divan'ının karşılaştırılmış metni-*.Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Bayram, Y. (1995). *16. Yüzyıl divan şiirinde poetika*. Yayınlanmamış yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Bilgegil, K. (1944). *Cehennem meyvası*. İstanbul: Yeni Türk Matbaacılık.
- Devellioğlu, F. (1992). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat*. İstanbul: Aydın Kitabevi.
- Erkal, A. (2009). *Divan Şiiri Poetikası (17. Yüzyıl)*, Birleşik Dağıtım, Ankara.
- Haşim, A. (1987). “*Şiir Hakkında Bazı Mülâhazalar*”, Bütün Şiirleri –Piyale, Göl Saatleri, Diğer Şiirleri-, (hzl. İnci Enginün-Zeynep Kerman), Dergah Yay., İstanbul.
- http://www.kuranmucizeleri.com/bilimsel_mucizeler_39.html
- Karaca, Alaattin (2005). *İkinci yeni poetikası*. Ankara: Hece Yay.
- Kılıç, F. (1994). *Meşâ'irü's-Şuarâ –inceleme-tenkidli metin-*. Yayınlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kocatürk, V. M. (2003). *Şiir ve Gelenek, Şiir Sanatı*, (hzl. Y. Nabi Nayır-Salih Polat), s.147, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Kolcu, A. İ. (2009). *Ahmet Haşim'in poetikası*. Erzurum: Salkımsöğüt Yay.
- Muhibbi (2006). *Muhibbi divanı (hzl. Coşkun Ak)*. 2 C, Trabzon: Trabzon Valiliği Yay.
- Nâ'ilî (1990). *Nâ'ilî divanı (hzl. Haluk İpekten)*. Ankara: Akçağ Yay.
- Nâbî (1997). *Nâbî divanı (hzl. Ali Fuat Bilkan)*, 2 C, İstanbul: MEB Yay.
- Nayır, Yaşar Nabi (2003). *Şiir ve Gelenek. Şiir Sanatı*, s.157.
- Nef'î (1993). *Nef'î divanı (hzl. Metin Akkuş)*. Ankara: Akçağ Yay.
- Neşâtî (1996). *Neşâtî divanı (hzl. Mahmut Kaplan)*. İzmir: Akademi Kitabevi.
- Okay, M. O. (2004). *Poetika dersleri*. Ankara: Hece Yay.
- Okay, M. O. (2014). *Edebiyat ve edebi eser üzerine*. İstanbul: Dergah Yay.
- Okçu, N. (2011). *Şeyh Gâlib divanı –hayatı, edebî kişiliği, eserleri, şiirlerinin umumi tahlili-*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Poe, E. A. (2006). *Şiirin ilkeleri (çev. Fikret Kolverdi). Kül Eleştiri –Poetik Metinler Özel Sayısı-*, 8, 58-59.

Tanpınar, A.H. (1985). *19. Asır türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Tarlan, A. N. (1944). *Nef'i'nin Farsça divanı tercümesi*. İstanbul: S. Sertoğlu Kitabevi.

Valery, P. (2006). *Saf şiir* (çev. Cengiz Ertem). Kül Eleştiri, S.8, s.11.

DİVAN ŞİİRİNİN MATEMATİĞİ

Saadet KARAKÖSE*

Öz

Bugün insanlar sözel ve sayısal alanlarda tercihlere zorlanarak seçtiği alan dışındaki bilimlere yabancılaşmakta; matematik zekâya veya sosyal zekâya sahip olmak yaftasıyla insanlar kendi alanları ve diğer alanlar arasında kutuplar oluşturmakta ve diğer bilimlerden istifade edememektedir. Hâlbuki her sanat dalı gibi edebiyat da hayatımızın içinde zaten var olan matematiksel hesaplardan yararlanır. Bugün vezin bulurken hece sayısı hesaplama ve ebced hesabında harflerin rakam değerlerini belirlemek için matematiğin toplama işleminden yararlanmaktayız. Oysa şiir şekil yapısı ve mantık olarak matematiğin birçok konusundan yararlanır. Şekil olarak vezin, kafiye ve şekil sanatlarından tarsi, leff ü neşr, satranç, müstezat birer matematik eşitliklerdir. Anlam olarak da iki olgu veya olay arasındaki eşitlik, eşitsizlik birer matematik işlemidir. Matematiğin bir kolu olan mantık, birçok edebi sanatın kullandığı işlemidir. İstifham sanatı tamamen mantığa dayalı bir sanattır.

Anahtar Sözcükler: Şiir, matematik, mantık, hesap.

ARITHMETICS OF OTTOMON POETRY

Abstract

Today students has to prefer literal or numerical branches. By the this way they have alliened the other branches and they don't benefit them. They being seperated having mathematical or social minds catagories. Whereas literature also benefits mathematical counts as do other branches which being in life. Nowadays we have used mathematics for meter and ebced (calculation of a date or other number by adding add the numerical values of Arabic alphabet) counts. However poetry is relating math its style and subjects. As style meter, tarsi, leff ü neşr, satranc, müstezat every one is a mathematical equality. As mean also between two action equality or unequality is mathematical process. Being brances of math logic used literaturrel issue.

Keywords: Poetry, mathemetics, logic, count.

Giriş

Mehmet Kaplan, Alain'den naklen pozitif bilimcilerin duyular âlemini tanımak ve sosyal hayata uyarlamak için şiir eğitimi almaları; sosyal bilimcilerin ise daha pratik düşünebilmek için matematik okumalarını tavsiye eder. Matematik bilgisinin dildeki bazı müphem durumları netleştireceğini savunur (Kaplan, 1968). Son derece mantıklı görüşten eskilerin dünyasını anlayabilmek için de yararlanabiliriz. Bunun yanında bir şiirin anlamına nüfuz edebilmek için şairin matematik bilgisini hesaba katmak ve şiirin aritmetiğini de bilmek gerekir. Şiirin aritmetiğini konu alan bu çalışma, Divan şairinin zannedildiği gibi pozitif

* Doç. Dr.; Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, saadetk@pau.edu.tr.

bilimlerden habersiz, içe kapanık, gerçeklerden uzak hayal dünyasında yaşayan kimseler olmadığını; bilakis pozitif bilimlerden azami derecede yararlanan matematik zekâsına sahip dehalar olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Her iki sahayı birbirine yabancılaştıran fen ve sosyal bilimler ayrımı bugünün sorunudur; Osmanlı eğitim sistemi içinde böyle bir ayrım mevcut değildir. Divan şairlerinin biyografilerini incelediğimizde birçoğunda rastladığımız cümlelerden biri de “aklî ve naklî ilimleri tahsil itmişdür”,¹ şeklindeki kalıp ifadedir. Medrese okumamış şairler de (hatta ümmî divan şairleri) edebî muhitlerde kendilerini geliştirip bu ıstılahları mazmun olarak benimsemişlerdir (Kurnaz-Tatçı, 2001, s. IX). Medrese okuyanlar ise hayatta kullanabilecekleri bütün ilimleri tahsil etmekte idiler. Osmanlı medreselerinde okutulan dört grup ders bütün bilimleri kapsamaktadır:

1. Din ve Hukuk (Kur’an, tefsir, hadis, fıkıh, kelam...)
2. Dil ve Edebiyat (Arap, Fars dilleri, hitabet, şiir, gramer...)
3. Felsefe (Felsefe ve mantık)
4. Temel Bilimler (Tıp, Matematik, Geometri, Astronomi, Coğrafya)

(www.msxllabs.org)

Divan şairleri şiirlerine matematiksel bir nizam vermekle kalmayıp, diğer bütün bilimlerde olduğu gibi mantık ve matematik terimlerini de şiirlerinde kullanmışlardır (Levend, 1984, s. 253-255).

Nazarda olmak ile subh u şâm gonca vü gül

Bedîhi oldu kemâl ehline husûl-i safâ / Fuzulî

(Gonca ve gül sabah akşam gözde olmakla olgun kimselere mutlak olarak safâ verdi.) Şair bu beyti mantık ıstılahları ile açıklayıp fikrini ispat ediyor. Nazarda tevriyeli olarak görülen ve göreceli anlamlarında kullanılmış. Mantık terimleri nazarda (göreceli), bedihi (mutlak)dir.

Hutût-ı muhtelif ü müstakîmi enhâruñ

Çemende saldı **zevâyâ**-yı gûne gûne bînâ / Fuzulî

(Nehirlerin düz ve dik çizgileri (dalgaları) bahçede çeşit çeşit açılar oluşturdu.)

¹ Örneğin Kınalızade Hasan Çelebi, Tezkitetü’ş-şuarâ, Haz. Aysun Sungurhan Eydurhan, Ankara, 2009, s.50, 100, 137, 251 vb.

Ol kılar **cezr-i asammın** şüphesin **mahz-ı vuzûh**

Bu ider **kutb-ı muhîtüñ** nisbetin 'ayn-ı yakîn / Nedim

(O sanal kökün şüphesini gidererek doğruluğunu tam ispatlar. Bu da okyanusun çapını gözüyle görmüş gibi hesap eder.) Muhit tevriyeli olarak okyanus ve geometri terimi olan çevre anlamlarında kullanılmıştır.

Eylemişler bunu ma'mûre-i **imkâna** bedel

Rub'-ı meskûnu edip **hendsekârân taksîm** / Şeyh Gâlib

(Geometriciler dünyayı dörde bölüp, dörtte biri olan kara parçasını, imkânların elverdiği ölçüde bayındır etmişler.) Şair III. Selim tarafından yaptırılan Humbara-hâne'nin projesinden bahsederken "imkâna bedel" ibaresiyle bir olasılık problemi ortaya koymaktadır.

Pozitif bilimlerin kaynağı sayılan matematik faraziyeye dayanır. Söze dayalı bir sanat dalı olan şiir de hayal dünyasının ürünü olan bir faraziyedir. Rakam ve işaretleri kullanan matematik müspet bilimler içinde yer alırken, kelimeleri kullanan şiir bilimsellikten uzak görülmüştür. Matematikte işlemi en kısa yoldan sonuçlandırmanın esas olduğu kadar, klasik şiirde de anlamı en az sözle, vezin kafiye gibi formüller içinde ifade etmek esastır. Tahsilini yapan veya şifahi olarak öğrenen bir şair de matematik zekâsına sahip olmakla oluşturduğu eserlerin inceden inceye hesabını yapar. Matematiksel zekâ "Bilimsel düşünme, objektif gözlem yapma, elde edilen verilerden sonuç çıkarma, yargıya varma ve hipotez kurma yeteneklerini içeren bu zekâ türü, kavramları tanıma, sayılar ve geometrik şekiller gibi soyut sembollerle çalışma, bir bilginin parçaları arasında ilişki kurma ya da farklı bağıntıları fark etme kapasiteleri gerektirmektedir." (www.turkcebilgi.com) şeklinde tanımlanmaktadır.

Tümevarım ve tümdengelim metotları her iki alan için de gereklidir ve günlük hayatın her safhasında kullanılır. "Günlük hayatta aritmetiği kullanmanın, ondan ilimde faydalanmanın yolunu ilk defa açan ve aritmetiği, sistematik şekilde genişleten Harezmi'dir."Cebir ilmi"nin kurucusu olan Harezmi, "Cebir ve'l-Mukabele" isimli kitabında, "cebiri ilmi"ni; "metodik" ve "sistematik" olarak ifade etmiştir. Rönesans'tan sonraki matematikçiler, tamamen bu kitaba dayanmışlardır. Nitekim Prof. Dr. Hamit Dilgan, "Muhammed İbn Musa el- Harzemi" isimli eserinde, Harezmi ve Ömer Hayyam'ın "cebiri"nin kurucuları olduğunu ortaya koyar (Bayraktar, www.yaklasansaat.com).

Descartes ve Spinoza aydınlık bilgilerden yola çıkıp aydınlık sonuçlara varmak için geometrik yöntemle düşünmeyi sistemleştirip felsefeye uyarlamışlardır. Tümdengelim yoluyla önce tanım, sonra kanıt, daha sonra da önermelerini ileri sürerek kanıtlamışlar ve açıklamalar yapmışlardır (Hançerlioğlu, 1982, s. 131). Birçok eleştiri olsa da Chomsky'nin dil kurallarını matematiksel olarak tümevarım yöntemiyle formüle etme düşüncesi (Hundsnerscher, 1983, s. 68-71) nispeten (genel kurallarla) uygulamaya geçirilebilir. Bu kurallar matematik süzgecinden geçirilmiş söz dizimi olan divan şiirini anlama ve yorumlama sürecinde laf kalabalığından temizlemek için de geçerlidir. Burada gaye şiiri belli formüller içinde kategorize etmek değil, her bir şiirin matematiksel formülünü oluşturmaktır. Denklik, matematikte eşitlik durumudur. Süreklilik ise (integral, sonsuzluk) denkliğin bozulduğu ve diğerine nispeten bir tarafın katlanarak artması durumudur. Bu durumlar dilde ve şiirde de mevcuttur. Bütün bilimler kendine has bir mantığa dayanır. Şiirde mantık ilmîni daha verimli kullanabiliriz. Bilimlerin tasnifini yapan Farabî “Nahiv ilmînin bize kelimeler hakkında verdiği bütün kanunların makullerdeki benzerini mantık ilmî bize verir.” (Farabi, 1990, s. 68) demektedir. İbn Haldun şiiri mantık ilmînin bir şubesi olarak zikreder (İbn Haldun, 1991, s. 1164).

Divan şiiri laf kalabalığı değil, bilakis laf u manası ince hesaplarla oluşturulmuş, sadeleştirilmiş, kalıplara dökülmüş anlam zenginliğinin usaresidir. Bu zenginlikleri ifade edemediğimiz için laf kalabalığını biz yapıyoruz. Şiiri daha net, daha somut anlamak ve anlatmak için, şairin matematik bilgisine ulaşmasak da küçük matematiksel formüller geliştirebiliriz. Örneğin, şairin üslubuna göre tümevarım, tümdengelim metotlarından birisini benimseyebiliriz. Mantık kurallarıyla oluşturacağımız önermelerle “genel, istisna, şartlı, pozitif, negatif, süreklilik, eşitlik, orantı” gibi terimler şiir açıklamada rahatlıkla kullanılabilir.

Olumlu cümle: +

Olumsuz cümle: -

Soru cümlesi: Teorem, hipotez (sonuçsuz)

Ünlem cümlesi: → (sonsuz) değerlerini taşımaktadır.

Aritmetik işlemleri (dört işlem) gerek aritmetik hesaplama konusu olarak gerekse tevriyeli olarak edebiyatımızda kullanılır. Bunlar toplama (cem'), çıkarma (tarh), çarpma (darb), bölme (taksim)dir.

Görüp bu hâli gülistanda dondu **cedvel**-i âb

Bahâra dek duramaz korkarım **kenar çizer** / Nedim

(Su kanalı, gül bahçesinin bu halini (solmuş; dağılmış) görünce dondu kaldı. Bahara kadar duramaz; korkarım; kaçıp gider.) Burada cetvel, kenar çizmek, geometri terimleridir.

Cân ile hem cihânı **tarh** etmeyen bu yolda

Dünyâ vü âhirette bî-ilm ü bî-ameldir / Nesimî

(Bu yoldan canı ve cihanı (aklından) çıkarmayan; dünya ve ahirette ilimsiz ve amelsizdir.)

Mi'âta darb edüp edvâr-ı çarhı hâsıl-ı **darbın**

Bilâ-kesrin kılar kısmet ru'ûs-ı ahterân üzre / Nedim,

(Evrenin dönüşünü yüzlerle çarpsak, çarpım sonucu kesirsiz olarak galaksilerin sayısından fazla çıkar.) Burada “ru'ûs-ı ahterân” yıldızların reisleri anlamındadır. Bundan kastedilen, yıldızların sayısı değil, galaksilerin sayısıdır. Şair evrenin genişliğini, sayılamayan dönüş sayısını yüzlerle çarparak sonsuz (→) sonucunu vermektedir.

Sitem-keşânını gûyende **cem'** eden âfet

Hisâb eder mi ‘aceb bir gün ola Mahşer ola / Şeyh Galib

(Derdini çeken âşıklarının sayısını kafadan toplayabilen o afet gibi sevgili, bir gün mahşer olacağını, hesap vereceğini hesaba katmaz mı?) “Gûyende cem' etmek” deyimi kâğıt kalem kullanmadan kafadan toplamak anlamındadır. Beyit “hesap” teması üzerine kurulmuş ve şair bu kadar hızlı hesap yapan birinin hesap gününü de hesaba katması gerektiğini, mantıksal bir çıkarımla vurgulamaktadır.

Tek beni mürdelerüñ defterine kayd eyle

Darb-ı şemşîr-i müjen cismümi kılsun **taksim** / Nev'î

(Beni öldürdüklerinin defterine yaz da, kirpiklerinin kılıcının çarpımı kadar, bedenimi parçalara böl.) Şair çarpma ve bölme işlemi birlikte yapmaktadır. Önce sevgilinin kirpiklerinin sayısını birbiriyle çarparak karekökünü almakta; sonra elde ettiği sayı kadar bedenini parçalara ayırmaktadır.

Soru cümlesi

Deheninde acebâ yok mu vefâ gibi cevâb

Söyle ey şûh meded bârî bir âzâr olsun / Şeyh Gâlib

(Ey güzel, acaba ağzında vefa gibi bir cevap yok mu? İnsaf et; bari bir azarla söyle de vefanı göster.)

Gözün âdemler öldürür tutağın

İder ölmüşleri ihyâ nedendür / Hayretî

(Neden gözün insanları öldürürken dudağın ölüleri diriltir?) Şair tecahül-i ârifâne sanatıyla sevgilinin özelliklerini belirtiyor.

Ünlem cümlesi

Cevâb-ı telh-i leb-i la'l-i yârı benden sor

Nedir o şerbet-i şehdin humârı benden sor / Şeyh Gâlib

(Sevgilinin lal dudağından acı cevabını benden sor! O bal şerbeti sarhoşluğunun ne olduğunu benden sor!) Şair paralel iki mısraın birincisinde söylediği ifadenin etkisini ikinci mısra da açıklıyor. Cevâb-ı telh ikinci mısra da tezat sanatıyla şehd (bal) etkisi yapıyor. Birinci mısra sevgilinin özelliğini, ikinci mısra şairin halini anlatıyor. “Benden sor!” ünlemi her iki özelliğe de süreklilik yüklüyor.

İncitme sen ahbâbıñı incinmeye senden

Bu ‘âlem-i fânîde zarâfet budur işte / Leyla Hanım

(Sen dostunu incitme, (kimse) senden incinmesin. Bu geçici dünyada incelik budur işte!) Yükleme oluşturan emir cümleleri ve “işte” edatı anlama kesinlik verdiği kadar mesaja süreklilik de vermektedir. Beyit geçici dünyaya verilmiş, zarif ve kalıcı mesajdır.

Büt-i nev-resim namâza şeb ü rûz râgıb olmuş

Bu ne dindir Allah Allah büte secde vâcib olmuş / Fuzûlî

(Yeni yetme put gibi sevgilim gece gündüz namaz kılmaya yönelmiş. Allah Allah! Bu nasıl dindir! Puta secde vacip olmuş.) Fuzuli'nin birçok beytinde geçen “puta secde etmek” deyimini tasavvufi olarak Allah'ın eseri olan insana, dolayısıyla onda gördüğü Hakk'a tazim anlamındadır. (Tarlan, 1998, s. 325) “Allah Allah” ünlemi hem hayret edatı hem de Allah'ın

zickrini çağrıştıracak biçimde kullanılmıştır. Bu ünlem zikre ve anlama süreklilik vermektedir. Vacip, farzdan sonra dinin yapılması gereken emirleridir. Şair mugâlata-ı maneviye sanatı ile beyte iki ayrı anlam yüklemiştir. 1. anlam: *Yeni yetme put gibi sevgilim gece gündüz namaz kılmaya başlamış. Allah Allah! Bu nasıl dindir! Putun secde etmesi vacip olmuş.* 2. anlam: *Yeni yetme put gibi sevgilim gece gündüz âşıkların kendisine secde etmesini istiyor. Allah Allah! Bu nasıl dindir! Puta secde etmek vacip olmuş.* Namaz Müslümanlar için farz ibadettir. Put ise küfrü işaret eder. Kâfir için böyle bir sorumluluk yoktur. Şair 1. anlamda kâfirin secde etmesine şaşmaktadır. Secdenin farz değil de vacip olması 2. anlamı güçlendirmektedir.

Geometri

Şiirin bir de geometrisi vardır. Divan şiirinin vezin, şekil, lafız ve mana olarak geometrisine Cem Dilçin dikkati çekmiştir.² Müselles (üçgen), murabba (dörtgen), muhammes (beşgen), müseddés (altıgen) gibi nazım şekilleri aynı zamanda geometri terimleridir. Özer Şenödeyici, geometrik şiirlerden bahsederken onları dörtgen ve dairevi olmak üzere iki gruba ayırmıştır. Şiir içindeki bazı harflerin yerleştirilme şekline bakarak onları isimlendiren yazar, harflerin cetvel veya pergelle birleştirilmesi sonucunda geometrik şekiller ortaya çıktığını tespit etmiştir (Şenödeyici, 2012, s. 107-164). Aslında geometri tabiat unsurlarının formüle edilmiş şeklidir. Geometride olan her şey günlük hayatta mevcuttur. Şiirde en çok kullanılan geometrik şekiller doğrusal ve dairesel çizgilerdir. Şair şiirde bazen aynı türden şekiller, bazen karışık şekiller çizebilir. Örneğin bir meclis tasvirinde hep yuvarlak şekiller hâkimdir. Meclis oturum biçimi olarak halka şeklindedir. Buna güneşe benzeyen kadeh, kadehin dönüşü, kadehin felekle nispeti, meh-likâ sevgiliye davet gibi dairesel şekillerden oluşur. Sevgilinin gelmediği mecliste bu unsurlara dairesel gözyaşları ve ahlar ilave edilir. Ah (ا) doğrusal ve dairesel çizgilerden oluşur. Yüz, yanak ay ve güneş teşbihleriyle yuvarlak şekillerle ifade edilir. Boy söz konusu olduğunda elif, servi gibi doğrusal şekiller dikkati çeker.

Pür olup **devr idicek meclis-i mestânı kadeh**

Çarh olur halka-ı rindân meh-i tâbânı kadeh / Bâkî

² “Divan Şiirinin Geometrik Yapısı”, *Diller, Ruhî, Kültür ve Türk Tarihi: Gelenekler ve Modernlik*, Enternasyonal Toplantı Çalışmaları, Üç Bölümlü 9-13 Haziran 1992, Kazan, II. cilt, Moskova 1997, s. 19-21. (9-13 Haziran 1992 tarihleri arasında Rusya Federasyonuna bağlı Tataristan Özerk Cumhuriyetinin başkenti Kazan’da Tataristan İlimler Akademisininin düzenlediği “Uluslararası Türkoloji Kongresi”nde bildiri olarak sunulmuştur.

(Kadeh dolu olarak sarhoşlar meclisinde dönünce, felek rintler halkası, kadeh dolunay olur.) Beyit tamamen dairesel şekillerin tenasübünden oluşmaktadır.

Sâgar habâb-ı mevce-i mehtâbdır bu şeb

Fânûs bahr-ı nûrda **girdâb**dır bu şeb / Şeyh Gâlib

(Bu gece kadeh mehtap dalgalarının su kabarcığı gibidir. Fanus nur denizinde girdap gibidir.) Şair benzetme sanatıyla beyitte tamamen yuvarlak şekillere yer vermektedir. Sâgar, habâb, mevce, mehtâb, fânûs, girdâb kelimelerinin tenasübü dairesel şekillerle oluşturulmuştur.

Döne döne cânuma cevri eyledi **devr-i felek**

Âh kim **girdâb-ı** gamda kıldı **ser-gerdân** beni / T. Yahya

(Âh! Feleğin dönüşü döne döne canıma eziyet etti: Gam girdabında beni başı dönmüş hâle getirdi.) Şiirin geometrisinde birinci mısra dairesel şekillerden oluşmaktadır. İkinci mısradaki düz ve yuvarlak şekillerden oluşan Ah (°\) beytin tam ortasında yer almaktadır. Sonraki iki şekil yine yuvarlaktır.

Âh-ı âşık der idim **tîrine** ger **nâvek-i âh**

Delse **eflâki** geçip **küngüre-i keyvânı** / Nef'î

(Eğer ah oku felekleri geçip Zuhâl'in kubbesini delseydi ona âşığın ahı derdim.) Şair âşığın ahındaki gücü vasfederken Zuhâl gezegenini hedef almaktadır. Zuhâl güneş sisteminin en üst gezegenidir. Bununla ahın vuruş menzili belirleniyor. Ayrıca Zuhâl astrolojik olarak "nahs-ı ekber" olarak tanımlanır (Pala, 1995, s. 538). Bu gezegeni parçalamakla şair bahtsızlığını ortadan kaldırmak istiyor. Birinci mısra doğrusal, ikinci mısra dairesel şekillerden oluşmaktadır. Bu şekiller ah (°\) kelimesinde birleşmektedir. Birinci mısra doğrusal ok resmi, ikinci mısra dairesel hedef resmi çizilmektedir. Aynı zamanda birinci mısra ah'ın elif(\)i, ikinci mısra he(°)si işlenmiştir, matematiksel bir hesapla.

Bir **nısf dâire**yle iki **hatt** ile tamâm

Gösterdi kâr-ı cümle-i evfâkı zülf ü hat / Nedim

(Sevgilinin saç ve ayva tüyleri bir yarım daire ve iki çizgiyle tamamıyla en uygun bütün güzelliği gösterdi.) Şairin gördüğü güzellik, geometrik olarak dudak üzerinde yarım daire şeklindeki ayva tüyleri ve yüzün iki tarafında çizgi şeklinde uzanan saçlardır. İham yapılan "evfâk" kelimesinin *tılsım* anlamı görüntünün büyüleyici olduğunu göstermektedir. Büyücülerin

birtakım geometrik şekillerden yararlanarak muska yapmalarına gönderme yapılmıştır. Edebiyatımızda konu edilen sihir ve tılsım daire veya kare şekiller içine yazılan birtakım şekillerden oluşur. Şekiller harflerden oluştuğunda ortaya he (◦) harfi, rakamlardan oluşursa 5 (°) rakamı gelir (Levend, 1984, s. 222). Şair sevgilinin büyüleyici görüntüsünü anlatırken tılsım şeklinden yararlanmıştıdır.

Edebi sanatlar ve nazım şekillerinde geometri

a.Paralellik

Tarsi'

Tarsi' sanatı iki mısradaki kelimeleri hece sayısı, terkip ve vezin açısından denk düşürme sanatıdır (Dilçin, 1983, s. 488). Terdik ve tensik, özel bir ifadenin genel bir örnekle ispatlanması veya somutlaştırılmasıdır (Macit, 2005, s. 54) Bu durumda iki mısra arasında bir kesir çizgisi düşünürsek bu sanat şekil olarak iki mısraı eşitlemektedir.

Âşık olduk dâm-ı zülf-i yâre düşdü gönlümüz

Akla uyduk bir garîb âvâre düşdü gönlümüz / Nef'î

(Âşık olduk; gönlümüz yârin saçının ağına düştü. Akla uyduk; gönlümüz garip bir boşluğa düştü.) Şair akıl ve gönül arasında bocalamaktadır. Gönle uyup âşık olunca tutsak olmakta, akla uyup kurtulunca boşluğa düşmektedir. Yaşanan ikilem tezat sanatıyla dile getiriliyor.

Bir sencileyin dilber-i ra'nâ bulunur mı

Bir bencileyin 'âşık-ı şeydâ bulunur mı / Leylâ Hanım

(Senin gibi güzel bir sevgili, benim gibi çılgın âşık bulunmaz.) Cümleler soru değil, ünlem cümleleridir. Şair soru ekiyle istifham sanatı yaparak heyecanı ifade ediyor.

Cûdun ol bahr-i 'atâdur kim ana yokdur kenâr

Lutfun ol kân-ı sehâdur kim ana yokdur kerân / Hayretî

(Cömertliğin kıyısı olmayan bir bağış denizidir. Bağışın sonu olmayan bir cömertlik kaynağıdır.) Beyitteki paralellik lafz u manayı kapsamaktadır.

Leff ü neşr

Leff ü neşr sanatı bir beyitteki iki mısra arasına oluşturulan tenasüplerdir. Bu tenasüpler beyte şekil ve anlam olarak paralellik verir; denklik oluşturur. Anlam olarak mısralardan birinde özel bir durum ifade edilir; diğer mısradaki genel durum ile örneklendirilerek durumun daha kolay anlaşılması sağlanır.

Başa yârûş yaşı (1) vü lebi (2) vü kaddi (3) yeter

Üzül ey gül (1) açıl ey gonca (2) yıkıl ey ‘ar’ar (3) / Necâtî

(Bana yârin yanağı, dudağı ve boyu yeter. Ey gül, sen dağıl; ey gonca sen açıl; ey servi sen de yıkıl.) Leff ü neşr benzetmeler üzerine kurulmuş. Mütenasip kelimelere aynı rakamı verirsek beyitteki denkliği görürüz. 1. yanak-gül; 2. dudak-gonca, 3. boy-servi.

Gönülde aşk-ı bî-pervâ (1) mekân (2) ister mi ister yâ (3)

Hümâ-yı evc-i himmet (1) âşiyân (2) ister mi ister yâ (3) / Şeyh Gâlib

(Korkusuz aşk gönülde mekân ister mi ister ya! Gayret göğünün hüması yuva ister mi ister ya!) Beyitte iki mısramın denkliği leff ü neşrle oluşturulmaktadır. Bunun yanında mısralardaki ünlem cümleleri de anlamın sürekliliğini sağlamaktadır.

Uşşâkı(1) esîr etmek (2)ise âdet-i gamze (3)

Hûbânı (1) şikâr eylemedir (2) hûy-ı mahabbet (3) / Nefî

(Sevgilinin bakışının âdeti âşıkları esir etmek ise sevginin huyu da güzelleri avlamaktır.) Her iki mısradaki da birbirine paralel eylemler bulunmaktadır. Birinci mısradaki bakışın âdeti, ikinci mısradaki sevginin huyu eşit olarak kazanan taraflardır.

1.Uşşâk-hûbân, 2.esir etmek-şikâr etmek, 3. âdet-i gamze-hûy-ı muhabbet

b. Simetri

Akis

Akis, anlam olarak da görsel olarak da, beytin ortasına bir ayna koymuş gibi bir simetridir. Ali Nihad Tarlan bu sanatı, dimağda bir zekâ darbesiyle intibah husule getiren sanatlar içine alır ve “Akis sanatı bir zekâ buluşudur. Akis sanatı aynı veya müteakip bir cümle dâhilinde iki kelimenin yerlerini değiştirerek cümleyi manidar bir surette devam ettirmektedir;” diye tarif eder.

Kibârın kelâmı / kelâmın kibârıdır

Yemek için yaşamamalı / yaşamak için yemelidir (Tarlan, 1981, s. 183-184).

Dîdem ruhuñı gözler / gözler ruhuñı dîdem

Kıblem olalı kaşuñ / kaşuñ olalı kıblem / Nâzim

(Kaşın kıblem olduğundan beri gözüm yüzünü gözleyip durur.)

-. / .- - - / - - . / . - - - vezninin ilk iki babı bir cümle oluşturmakta. Son iki babı aynı cümlelerin tersinden (devrik) oluşmaktadır. Yukarıda ikili unsurlar bölümünde bahsettiğiniz durum burada da geçerlidir. Aralarında tenasüp bulunan göz ve kaş tekil zikredilmesine rağmen çift uzuvdur. Şair bu çift anlamını cümleleri tekrar ederek oluşturmakta ve gözle kaşın simetrisini anlama yüklemektedir.

Cennet gibidür rûyuñ / rûyuñ gibidir cennet

Âdem doyamaz saña / saña doyamaz âdem / Nâzim

(Yüzün cennet gibidir, insan sana doyamaz.) Burada da cümlelerin tekrarı söz konusudur. Yüz (yanak) de ikili uzuv olduğu için cümle tekrar etmektedir. Tekrarla yanağın simetrisi verilmiştir.

Vuslat bileli hicrûñ / hicrûñ bileli vuslat

Mâtem görünür şâdî / şâdî görünür mâtem / Nâzim (Dilçin, 485)

(Ayrılığını vuslat, vuslatı ayrılık bileli (bana) matem sevinç, sevinç matem görünür.)

Burada şair her mısradaki kelimelerin yerlerini değiştirerek aynı kelimelerle iki ayrı cümle kurmakta ve simetrik olarak cümleleri birbirine denk düşürmektedir. Birinci cümledeki nesnesi ikinci cümledeki zarfı, ikinci cümledeki zarfı birinci cümledeki nesnesi haline gelmiştir.

Vuslat bileli hicrûñ / hicrûñ bileli vuslat

Zarf nesne / zarf nesne

Müstezat

Müstezat ziyadeleşmiş, artmış anlamında mısraların sonuna yedek mısralar ilavesiyle yazılan bir gazel biçimidir. Yedek (ziyade) mısralar gazel vezninin ilk ve son tef'ilesiyle yazılır. Yani mısraın özeti veya asıl mısraa ilave edilmiş teferruat gibidir. Bazen vurucu bir cümle

bazen cevap gibidir. Ziyade mısraı matematiksel olarak asıl mısram anlam ve şeklinin sadeleştirilmiş biçimidir.

Çeşmim acı yaş ile ağularla kanupdur

Cism ise yanupdur

O zülfü siyeh n'eyleyem efsâne salupdur

Gönlüm usanupdur / Şeyh Gâlib

(Gözüm acı gözyaşlarıyla zehirlere kanmaktadır. Beden ise yanmaktadır. Ne yapayım, o siyah saçlı sevgili bunu abartı sanmaktadır. Gönlüm bundan usanmaktadır.) İlk ve son tef'ilelerle yazılmış ziyade mısralar, içinden teferruat çıkarılmış, kısaltılmış cümleler gibi kısa ve nettir.

1 / 2 / 3 / 4

Çeşmim a / cı yaş ile / agularla / kanupdur

- - . / . - - . / . - - . / . - -

Cism ise / yanupdur

- - . / . - -

1 / 4

Feryâdımı gördükçe benim ey gül-i ra'nâ

Gûş itmediñ aslâ

Hâk-i rehiñe düşse nola 'âşık-ı şeydâ

Ey kâmeti bâlâ / Leylâ Hanım

(Ey güzel gül, benim feryadımı gördükçe asla işitmedin (görmezden deldin). Ey uzun boylu, çılgın âşık yolunun toprağına düşse ne olurdu!) Burada da ziyade mısralar asıl mısradaki cümleyi tamamlayan teferruat cümlelerinden oluşmaktadır.

Sen kim gelesin meclise bir yer mi bulunmaz

Baş üzre yerin var

Gül goncesisin gûşe-i destâr senindir

Gel ey gül-i ra'nâ / Nedim

(Sen meclise geldiğinde sana bir yer mi bulunmaz. Baş üstünde yerin var! Sen gül goncasısın; başımdaki sarığın kenarı sana aittir. Gel ey güzel gül!) Mısralar anlam olarak bir beyit oluşturmaktadır. Ziyadeler ise bu beyit arasına yerleştirilmiş ünlem cümleleridir.

Sen kim gelesin meclise bir yer mi bulunmaz (Baş üzre yerin var!)

Gül goncesisin gûşe-i destâr senindir (Gel ey gül-i ra'nâ !)

c. Sema' geometrisi

Sultan Veled tarafından sistemleştirilen sema, pergel hareketiyle dönerek bir daire çizmek, bugün hala yaşayan Mevlevi kültürünün edebiyatımıza yansımış şeklidir. “Devr-i Veledi bir Mevlevi tabiridir. Mukabele günü sema başlamadan evvel, şeyh önde, dedeler kıdem sırasına göre arkada olduğu halde, semahanedeki daire içinde, halka şeklinde üç defa gerçekleştirilen dolanma (devir)'ya, Sultan Veled Devri yani Devr-i Veledi denir. Rivayete göre Devr-i Veledi, Mevlânâ'nın babasının hacda yaptığı tavaftan iktibas olunmuştur. Devr-i Veledide bir takım nükteler vardır. Önce, İsrail'in Sur'a üfürüşüyle insanların mahşere gidişi tasvir olunur. İkinci olarak, varlıkların bâtın (gizli) dan ortaya çıkışı, seyr-i anillah, seyr-i illallah ve seyr-i fillah dereceleri canlandırılır.” (www.islamvetasavvuf.com.)

Eyledi himmet ile devr-i sipihri tanzîm

Şâh-ı pervâne-haşem Hazret-i Sultân Veled / Şeyh Galib

(Halkı pervane olan şah Hazret-i Sultan Veled, gayret ile gökyüzünün dönüşünü tanzim etti.) Devr-i Veledi diye adlandırılan Mevlevi semaı pervanenin dönüşüne benzetilmiştir.

Târ-pûd-ı hikemi eyleme zâhirde taleb

Safha-i sîneye çek cedvel-i Öklidîsi / Şeyh Galib

(Hikmetin görünüşteki atkı ve çözümlerini isteme. Öklidis'in cetvelini sinenin yüzeyine çek.) Târ u pûd, dokuma tezgâhının boyuna ve enine gelen iplikleridir. Şair dokumayı bir sanat olarak kabul etmekte ve hikmeti dokumaya benzetmektedir. Diğer taraftan somut bir ürün olması hasebiyle hikmetin gösteriş hâline gelmesi tehlikesine dikkat çekerek bunun yerine Öklidis'in cetveli örneğiyle kastettiği inceliği gönle yerleştirmeyi, yani bâtını incelikler elde etmeyi tavsiye ediyor. Evreni çizgi, yüzey ve hacimden olmak üzere üç boyutlu olarak ele alan

Öklid uzay geometrisinin kurucusu kabul edilir (Hançerlioğlu, 1982, s. 131). Şair bu üç boyutu **Târ-pûd** (çizgi), **Safha-i sîne** (yüzey), **cedvel** (hacim) olarak ele almıştır.

Etse târ-ı nigâhı hâme-i mû

Çekemez hatt-ı cedvelin Bihzâd / Şeyh Galib

(Bihzâd bakış ipliğini kıl kalem yapsa bile bu divanın bir cetvelini çekemez.) Bu beyit, şairin divanını tertip ettirmesi münasebetiyle Beyhan Sultan'a sunmuş olduğu kasideden alınmıştır. Cetvel, yazma eserlerin sayfa kenarına yapılan tezhibi çerçeve içine almak için çekilen çizgilerdir (Pala, 1995, s. 103). Türkistanlı bir ressam olan Bihzad şiirle resim kıyaslamasında resimleriyle söz konusu edilir.

Ankâ iken hamâme gibi çizginür döner

Ser-geşte oldı havfûñ ile çarh-ı nîl-reng / Figanî

(Nil renkli felek anka kuşu iken senin korkunla başı dönerek güvercin gibi daireler çizerek döner.) Çizginmek, dönmek anlamında pergel hareketini kasteden bir geometri terimidir. Şair bu övgü beytinde memduhun gazabının ankayı güvercine dönüştürdüğünü mübalaga sanatıyla ifade ediyor.

Medâr-ı devletüññ bulımaya merkezini

Demür ayag ile devr itse niçe yıl pergâr / Figanî

(Pergel, demir ayağı üstünde yıllarca dönse bile devletin dairesinin sınırlarını çizemez.) Bu medhiye beytinde şair devleti hüküm anlamında kullanmış memduhun hükmüne pergel örneğiyle sonsuzluk vermiştir. “Demir ayak” terkinde kinaye sanatı yapılarak pergelin demir ucuna ve mecazen ölçümün güvenilirliğine dikkat çekilmektedir.

Sôfi semâ'a gir yine şems-i cihân gibi

Zikr eyle Hakkı döne döne asuman gibi / T. Yahya

(Ey sofı, dünyanın güneşi gibi semaa gir de gökyüzü gibi döne döne Allah'ı zikret.) Burada sofı semaa davet edilirken gökyüzünün Allah'ın zikriyle döndüğü inancı da dile getirilmektedir. “Şems” kelimesinde iham yapılarak güneş ve Şems-i Tebrizî kastedilmektedir.

Üstine dönmezdi dâyim devr idüp gerdûn-ı dûn

Levh-i mevcûdâtı dâyer olmasa pergâr-ı 'ışk / Hayretî

(Aşk pergelinin dairesi tüm varlık yüzeyini kapsamasaydı alçak felek daima onun üzerine dönmezdi.) Burada iç içe iki daire mevcuttur. Birincisi aşk pergelinin çizdiği duyular âlemini içine alan sekiz feleğin yörüngelerinin oluşturduğu daire; ikincisi bunun dışındaki Atlas feleğidir. Atlas felek diğer feleklerin tersine döndüğü için aşk dairesindeki âşıklara bela getirir.

Süreklilik (İntegral)

a.Vezinle sağlanan süreklilik

Farabî, bilimlerin sayımını yaparken aruzla mantık arasında ilgi kurar. “Mantık ilmî aruz ilmîne benzer. Çünkü mantık ilmînin makullere nispeti, aruzun şiir vezinlerine nispeti gibidir.” (Farabî, 1990, s. 68). Ahenk, vezin bir matematik hesabıdır. Aynı zamanda aruz şiirin musikisidir. Musiki ilmî de mantığın bir koludur. Şair hitabındaki ses tonunu seçtiği vezinle ayarlar. Dikkat çekmek istediği kelimeleri medlerle vurgular ve anlama süreklilik verir.

Dost bî-pervâ felek bî-**rahm** devrân bî-sükûn

- . - - / - . - - / - . - - / - . - -

Derd çok hem-**derd** yok düşmen kavi tâli‘ zebûn / Fuzulî

(Dost kayıtsız; felek acımasız; zaman durmasızdır. Dert çok; sırdaş yok; düşman güçlü; talih güçsüzdür.) Fuzulî, feryatlarını şiire medlerle yerleştirmekte. Medlerle vurgulanan kelimeler dost, bî-rahm, derd, derd’dir. Talihinden şikâyet eden şair ilk olarak dostuna gönderme yapmaktadır.

Vây yüz min **vây** kim **dil-dârdan** ayrılmışam

- . - - / - . - - / - . - - / - . - -

Fitne-çeşm ü sâhir-i **hûn-hârdan** ayrılmışam

Bülbül-i şûrideyim **gül-zârdan** ayrılmışam

Kimse bilmez kim ne nisbet **yârdan** ayrılmışam

Bir kadi şimşâd ü **gül-ruhsârdan** ayrılmışam

(Vah! Gönül alan sevgiliden ayrıldığı için yüz binlerce vah!. Fitne ve kan içen büyücü gözlüden ayrıldım. Gül bahçesinden ayrılmış perişan bülbülüm. Nasıl bir yardan ayrıldığımı kimse bilmez: Bir servi boylu ve gül yanaklı yardan ayrıldım.) Şairin vurguladığı kelimeler

feryatları ve sevgilinin sıfatlarıdır. Şiirin içinden sadece vurgulanan kelimeleri alsak şairin söylemek istediğine vakıf olabilir; şairin hikâyesini yazabiliriz.

Cihâni itmege bir lahzada **harâb** saña

. - . - / . . - - / . - . - / . . -

Yiter o nergis-i mahmûr-ı **nîm-hâb** saña / Nâilî

(Senin bir lahzada dünyayı harap etmen için, o yarı uykulu sarhoş gözlerin yeter.) Burada da şair “harab” kelimesini, dehşetine dikkat çekmek için vurgulamakta. Bunun faili olan gözün sıfatı olan nîm-hâb’ı vurgularken de mimiklerine dikkat çekmekte. Yarı uykulu (uykusuz) gözün kırışırılması esnasında dünya zelzele ile harap oluyor. Şair, sürekliliği zelzele temasına yüklemiştir.

Ümmîdvâr iken ben o şâhın vefâsına

Me'lûf iken inâyet ü lutf u atâsına

Ağyâra uydu etdi sitem mübtelâsına

Dersem aceb mi **gâh-be-gâh** âh **âh âh** / Şeyh Gâlib

(Ben o güzelin vefasından ümitliyken, iyilik, lütuf ve ihsanına alışmışken, ellere uydu; âşığına zulüm etti. Zaman zaman ah ah diye feryat etsem şaşılır mı?) Bu bentte şair sürekliliği ünlemlerle, medlerle ve tekrarlarla (gâh gâh, âh âh) sağlamaktadır.

Dersem a / ceb mi gâh /-be-gâh âh / âh âh

- - . / - . - - / . - - - / - . -

b. Tekrarlarla sağlanan süreklilik

Türkçede tekrarlar süreklilik ifade eder. Şairler de bir unsura süreklilik vermek istediklerinde bu anlam zenginliğinden yararlanmışlardır. Gül gül olmuş yanak, döne döne vurmak, sıra sıra durmak, yaşın yaşın ağlamak vb. Bunlar beyit içinde ahengi sağlamak, anlamı güçlendirmek gibi işlevlere sahiptirler (Macit, 2015, s. 37).

Süre süre yüzini kimyâ-yı makdemüñe

Vücûdın eyledi başdan ayaga zer nergis / Mesihî

(Nergis, yüzünü senin ayağının kimyasına süre süre vücudunu baştan ayağa altına dönüştürdü.) Şairin asıl mesajı sevgilinin ayağına yüz sürmenin devlet sayıldığıdır. Ayak ve yüz

tezadıyla âşık ve sevgilinin pozisyonu belirlenmektedir. Nergisin sarı rengi hüsn-i talil sanatıyla sevgilinin atağına yüzünü sürme sebebine bağlanmıştır. Edebiyatımızda kimya, madenlerden altın elde etme ilmî olarak geçer (Pala, 1995, s. 301). Süre süre tekrarı sayı ve süre belirtilmediği için kesret addedilmiş ve beytin manasına süreklilik (→) katmaktadır.

Zülf ü ruhuḡda bağlu gönüller **dizin** **dizin**
R m illerinde niteki zenc r ile es r / Nec f 
(Saçında ve yüzünde dizi dizi bağlı gönüller Rum ellerinde zincirle bağlanmış esirler gibidir.)
Şair sevgilinin yüzünü renk açısından Rum eline, saçlarını da zincire benzetmiştir. Çizilen tabloda beyaz yüz üzerinde dalga dalga siyah saçlara dikkat çekilmekte ve bu manzaranın etkilediği âşıklar saç tellerinin dalgalarına nispet edilerek sayı bakımından kesreti işaret etmektedir. Dizin dizin ikilemesi de ayrıca süreklilik vermektedir.

Vasla **derm n** isteyenler **derde derm n** itmes n

Derde derm n eylesün kim **derdd r derm n**-ı dost / Nec f 

(Kavuşma çaresi arayanlar dertlerine çare bulmasınlar. Dermanı dertten ibaret olan dost onun derdine derman olsun.) Beyit dert ve derman tezatı ve tekriri üzerine kurulmuştur. Şair derd (3), derman (4) tekrirleriyle sonsuz feryadı ve arayışın sürekliliğini dile getiriyor.

Döküp gözi yaşın turup ağlar **yaşın yaşın**

T  subh olunca şem'-i şebist n y  Hüseyin / Hayret 

(Gecenin mumu, sabah oluncaya kadar gözyaşı döküp “ey Hüseyin” diye ağlar.) Şair gece mumun erimesini, teşhis yoluyla hüsn-i talil sanatıyla, ağlamak diye yorumlamaktadır. G zi yaşın ile yaşın yaşın arasındaki iştikak ikilemenin sağladığı sürekliliği daha da artırmaktadır. İlginç olan ise, mumu eriten ateşin yaş akıtmaya sebep olması tezatıdır. Şair bu tezatla Hz. Hüseyin’in şehit edilmesindeki yürek ateşini dile getirmektedir. “Yaşın” kelimesinin Türkçe’de çok güzel çağrışımları vardır. Kelime yaş isim köküne –ın vasıta hali eki getirilerek yapılmış. Kelimeye y,ř,n seslerinin verdiği müzikalite ağlamanın estetiğini çağrıştırmaktadır. Bu kelime bize ağlamanın çeşitlerini de anlatıyor: 1. Yaşın yaşın ağlamak (gözyaşı dökerek ağlamak) 2. İçin için ağlamak (gözyaşı dökmeden gönül ateşiyle ağlamak) Birincisinde h kim olan su unsuru, ağlamanın rahatlık, huzur verdiğini; ikincisindeki ateş unsuru, ağlamanın b -sabr u s k n ettiğini belirtiyor.

Sen serv-kaddi bulmaga ebrûñ gözi yaşı

Seylâb oldı şehri aradı **sokak sokak** / Mesîhî

(Bulutun gözü yaşı sen servi boyluyu bulmak için sel olup sokak sokak dolaşarak şehri aradı.) Şair, teşhis yoluyla hüsn-i talil sanatıyla sokaklardan akan sele sevgiliyi aratıyor. Hareket olarak sel akışındaki sürekliliğe ilaveten, sokak sokak ikilemesiyle de anlamı güçlendiriyor. Sel ve sokaklardaki çokluğun tek olan servi boyluyu araması cüz'iyet-külliyet (kesret-vahdet) ilişkisine bağlanmış.

Bu nev ile ki zamânînda cism-i mülk müdâm

Bulur hayât-i mücedded **zaman zaman dem dem** / Fuzûlî

(Bu yenilik ile zamanında ülkenin varlığı zaman zaman, an an daima yenilenmiş hayat bulur.) Şair “yenilenme”ye süreklilik verirken zaman ifadelerindeki tekrarlarla yeniliği zamanın tamamına yaymıştır. Nev, mücedded kelimelerinde ve zaman zaman dem dem, müdâm tekrarlarındaki tenasüp vurgulanmaktadır. Müdâm ile dem arasındaki iştikak da zaman kavramını genişletmektedir.

c. Sayılarla sağlanan süreklilik

Sayılarla sağlanan süreklilik, sayıların çarpılması sonucu katlanarak sayılamayacak miktara, sonsuzluğa ulaşmasıdır. Şair bu işlem için genelde kesret uzuvları seçer. Mübalağa sanatı şairin hayal gücünü göstermesi açısından tercih edilir.

1- Medhin çemeninde bülbül olsam

Bin gonca gibi dehânum olsa

(Senin övgünün bahçesinde bir bülbül olsam da gonca gibi binlerce ağzım olsa.) Şair medhiye türünü bahçeye, mâdihi bahçede öten bülbüle, ağzını da goncaya benzetmiş. Gonca suskunluğu temsil etmekle beraber, açıldığında yüzlerce (sad-berg) yaprak açığa çıkar. Şair bu yaprakları medih divanının yapraklarına benzetmekte ve bu goncaların sayısını bine çıkararak övgüye kesret anlamı vermektedir. Gonca'yı bülbülün ağzı yaparak dileğine gül ve bülbülün tevhidini de ilave etmektedir. Bülbül kelimesinin “hezar-bin” anlamı da hesaba katılarak “bin gonca” ile ilişkilendirilmiştir. Şair medhe gonca ağızla (suskun, nokta) başlamakta. Ağızla ilgili olarak beyitte dudak sesleri de dikkati çekmektedir.

2- Her bir dehenimde ey şeker-leb

Sûsen gibi sad zebânım olsa

(Ey şeker dudaklı, gonca gibi bin ağzımın her birinde, susam gibi yüzer dilim olsa.) Birinci beyitteki gonca gibi bin ağzın her birine yüzer tane dil ilave edilerek yüzbin rakamına ulaşılmış. Sevgilinin dudağını, şair şekerle vafederken, kendisi de yüz dille övgüye başlamış bulunmaktadır.

3- Yüz bin lügat olsa her dilimde

Her harfde bin beyânım olsa

(Seni övmek için, her bir dilimde yüz bin sözcük ve o sözcüklerin her harfiyle bin türlü ifadem olsa.) Şair ikinci beyitte elde ettiği yüz bin dilin her birine bu beyitte bin beyan ilave ederek yüz bini tekrar binle çarpmakta (yüz milyon) ve kesret addettiğimiz sonsuz rakamlara ulaşmaktadır. Nedim de Ahmet Paşa'nın dilindeki binlerce lügati, sevgilinin gözüne atfedip hal diliyle konuşturulmaktadır:

Bir çeşmi var ki bir nice yüz biñ lisân bilir

Biñ hem-zebânı hem-demi biñ âşinâsı var / Nedim

(Yüzbinlerce dil bilen bir gözü var. O gözün binlerce aynı dilden konuştuğu, binlerce oturup kalktığı, binlerce tanıdığı var.)

4- Bin bin kalem olsa her kılımda

Her hâmede bin lisânım olsa

(Her kılımda binlerce kalem olsa, her bir kalemden bin dilim olsa.) Üçüncü beytin teması olan dil, bu beyitte açıklanıyor. Ağız, lisan ve dil temalarına bu beyitte ilave edilen kıl, durup dururken değil çok söylemekten ortaya çıkmıştır. Şair, “dilinde tüy bitmek” deyimini telmihen kullanmıştır. 3 Sözlü medhiyeden yorulmuş olmasına rağmen, yine de övgü söylemekte kararlıdır ve dilindeki her bir kıldan binlerce kalem üretir; her bir kalemlerle bin dille övgü yazdırır. İlk üç beyitte yer alan sözlü ifadeye bu beyitteki “kıl ve kalem” kelimeleriyle yazılı ifade de ilave edilmektedir. Kıl kalem, yazı ve resim için kullanılan ince uçlu fırçadır. Üçüncü

³ “Sık sık söylemek, ihtar etmek” anlamında kullanılan deyim, biyolojik bir gerçeğe de dayanmaktadır: Çok konuşulduğu zaman, dildeki tükürük salgıları azaldığından dilin deri dokusu koyu bir renk arz eder ve lif lif, kıl şeklinde görülür.

beyitteki milyonlara varan sayıyı bu beyitte de kesretin (kıl) binle çarpımı eklenmektedir. Şairin övgüde gösterdiği kararlılığı, yine kıl örneğiyle Nedim bağıllıkta göstermektedir:

Geçmem ol gülden gül-âb almazdan evvel müyumun

Her biri inbîk-i zehr-âb olsa müjgânım gibi / Nedim

(Bedenimdeki her bir kıl, kirpiklerim gibi zehir süzen inbik olsa da o gülden gül suyunu almadan vazgeçmem.)

5- Evsâfını söylesem ve yazsam

Tâ haşre degin zamânım olsa

(Ta mahşere kadar zamanım olsa da, senin özelliklerini binlerce dille anlatsam, binlerce kalemle yazsam.) Binlerce dil ve kalem tedarikinden sonra bu beyitte de zaman temasına yer verilmiş, zamana sonsuzluk yüklenmiştir.

6- Bir şemmesi şerhin edemezdin

Âlem dolu dâsîtânım olsa

(Dünya dolusu destanlar yazsam da senin özelliklerinin bir şemmesini anlatmış olamam.) Şemme, bir lahza hissedilen koku olup, kokunun birimidir. Şair medhi, yayılmacı olan kokuya benzetmekle şiirlerinin de koku gibi yayılacağını ifade etmektedir. Dastan da dilden dile dolaşan kıssadır. Şair mübalağa ile aczini belirtirken şemme, şerh, dastan gibi yayılmacı unsurları seçerek şöhretini de vurgulamaktadır.

7- Her bâb ile aczi mi bilirdim

Her nice ki imtihânım olsa / Ahmed Paşa, s. 72, k.31

(Hangi konuda imtihan edilirim hiçbir şekilde başarısız olmazdım.) Eski yazıda bitişik yazılan soru eki bugünkü imlaya göre ayrı yazıldığında beytin teması meydan okumak olduğu halde, ek bitişik okunduğunda 1.tekil şahıs iyelik eki oluyor ve temayı çaresizliğe dönüştürüyor. (Hangi konuda imtihan edilirim hiçbir şekilde başarılı olmazdım.) Şair, bu anlam bulanıklılığı ile mugâlata-ı maneviye sanatı yapmaktadır. Ancak, son beyitlerin fahriye beyti olması teamülü beytin birinci anlamını daha güçlü kılmaktadır.

Şiir medh kelimesiyle başlıyor, imtihan kelimesiyle bitiyor. Teması “medh” olan şiirde şairin kendisi için istediği şeyler övgü levazımatı olup, aslında memduh için istenmiştir. İkinci beyitteki “ey şeker-leb” hitabı memduhun sevgili olduğunu göstermektedir. Manzume âşıkâne

olmakla birlikte, kıt'a şeklinde yazıldığı için kasideler bölümünde yer almaktadır. Medhiyedeki başarısını imtihan şeklinde düşünen şair, son beyitteki fahriye ile de meydan okumaktadır.

Şair olsam ve olsa fiilleriyle kurulmuş hayali dile getiriyor. Bu asırda istek kipi –A haber kipleri yerine kullanılacak kadar yaygın olmasına rağmen şair istek kipi yerine –sA şart kipini tercih etmiştir. Şart kipi bazı beyitlerde şart işlevinde de kullanılmaktadır. İstek kipi daha olması muhtemel, daha kesin ifadeler için kullanıldığından şair esnek bulunduğu şart kipini tercih etmiştir. Yine redif olan 1.tekil şahıs iyelik eki (+Im) hayalin kişiye özel olduğu ve şairin kendi iç dünyasına çekildiği, kendini çevreden soyutladığını düşündürebilir ki, şiir bir hayali ifade ettiğine göre bu hâletiruhiye de oldukça doğaldır.

Şiir, “tümevarım” yöntemiyle bir bahçede bir bülbül ve gonca ağızdan (nokta) başlamış; gittikçe genişleyen bir yelpaze ile medih unsurları her beyitte çarpılarak çoğalan kesrete dönüşmüştür. Beşinci beyitte zamana, altıncı beyitte mekâna, son beyitte de başarıya sonsuzluk verilmiş. Şair, sayılara kesret, zamana sonsuzluk vermek için matla ve tahallüs beyti kullanmamıştır. Sanki geçmiş ve geleceği hesaba katmadan, her beyitte katlanan integral denklemlerle sonsuzluk tablosu çizilmektedir.

Bu yek-âhenk kıt'ada beyitlerden binin çıkarılması veya birkaçının yer değiştirmesi durumunda anlam kargaşası ortaya çıkabilecek şekilde bir nizam hâkim olup beyitler birbirinin devamıdır. Şiirin vezni hezec bahrinde mef'ûlü / mefâ'îlü / fe'ûlün (- - . / . - - . / . - -) dür. Veznin âhengi başta sonda kapalı, ortada açık-kapalı olarak ilk ve son bâblarda vurgu yaratmaktadır. Üç bâblık veznin kısa söyleyişe izin verdiği ölçüde “olsa” redifiyle beytin sonunu açık tutmakta, yani hayali bitirmemiş, kat' sanatı yapmış veya (...) intibasını vermekte, okuyucuyu da hayale dâhil etmektedir. Şair cümleleri yüklemi olan “olsa” fiilini redif yapmakla tekrarını sağlamış ve bu tekrarı da bir telkin olarak kullanmıştır. Her beyitte katlanarak çoğalan sayılar mübalağa gibi görünse de şiir hayal kurgularından oluştuğu için, bu kesret sayılar şairin hayal gücündeki sınır tanımazlığı göstermektedir.

Ahmet Paşa'nın integralini Nedim'in hesabıyla görelim. Şairin binlerce ağızdaki binlerce dille medhini etmeyi dilediği sevgili, Nedim'in beyanı ile başarıya ulaşmıştır:

Her turrasında bin şiken-i dil-rübâsı var

Her bir şikenc-i turrada bin mübtelâsı var / Nedim

(Saçının her bie dalgasında gönül çeken bin kıvrım var. Her bir kıvrım içinde binlerce âşık gönlü var.) Nedim de mübalağa sanatıyla binlerce kıvrımın her birini binle çarparak, âşık sayısını sonsuzluğa ulaştırmaktadır.

Gökde her bir ahtere yüz bin şerâr eyler kırân

Kevkebe basdırdı çarhı âh-ı âteş-bârımız / Nef'î

(Ateş saçan ahımız gökte her bir yıldıza yüz bin kıvılcım eşleyerek gökyüzünü yıldızlarla donattı.) Şair ahter ile âh arasında cinas sanatıyla ilişki kurmakta. Zaten var olan yıldızların her birini yüz bin kıvılcımla destekleyerek gökyüzünde havai fişek manzarasıyla aydınlatıyor. Kıran, iki yıldızın aynı yörüngeye gelmesiyle çekim kuvvetlerinin birleşip şans veya şanssızlığın ikiye katlanmasıdır. Şair mübalağa sanatıyla âhının kıvılcımlarını sonsuzluğa ulaştırıyor; “kıran” kelimesiyle şanssızlığının ikiye katlandığını ve Fuzuli'nin

Beni cândan usandırdı cefâdan yâr usanmaz mı

Felekler yandı âhumdan murâdum şem'î yanmaz mı

Beytindeki mazmunu işaret ediyor.

Kâdir olsam tende yüz biñ dide peydâ eylesem

Günde biñ kez hüsnuñ anlarla temâşa eylesem / Zâfî

(Bedenimde yüz bin göz açmayı başarabilsem de günde bin defa o gözlerle güzelliğini seyretsem.) Bir ömür yüz bin gözle günde bin defa seyretmenin ulaşacağı sayı, hayal gücünün sınırlarını zorlayan mübalaganın sonsuzluğundan başka bir şey değildir.

Parantez

Dil mantığında yan cümle ya da cümlecik adını verdiğimiz, ana cümlenin anlamını etkilemeyen teferruata dair cümleler imlada parantez içinde, iki virgül veya tire işreti arasında gösterilebilir. Parantezli ibare çıkarıldığı zaman beytin anlamı bozulmaz. Bazen bu ek cümleler ki/kim bağlacıyla bağlanır. Bağlacı attığımızda cümleyi parantez içine alır, filini zarf, sıfat veya partisip yaparak ana cümleye dâhil ederiz. Bu durum matematikte de parantez içinde teferruat işlemidir. Önce parantez içindeki işlem halledilir, parantez dışına çıkarılıp ana işleme dâhil edilir. Bize göre edebiyatımızdaki parantezler (+) ve (-) işaretlerini kapsar.

Şeyhî'nin âh u du'âsı eserin ey dem-i subh

(Sıdk iledür nefesüñ) hüsrev-i İrâna irür / Şeyhî

(Ey seher yeli, (senin sözün doğrudur/ sen doğru sözlüsün) Şeyhî'nin ah ve duasının etkisini İran padişahına ulaştır. Şair seher yelini elçi yapmış ve onunla İran padişahına şiirlerini göndererek İran şiirine meydan okuyor. Bu arada da elçinin güvenilirliğini parantez içinde olması gereken “sıdk iledür nefesün” bir ifadeyle doğruluyor. Meydan okuduğu şiirlerin nazım şekilleri de dolaylı olarak belirtilmiştir.

“âh u du'âsı eseri” terkiibini açtımlarsak:

Âhının eseri → gazeller

Duasının eseri → kasideler

Matematikte önce parantez içindeki işlem halledilip parantez dışına çıkarılır. Aynı mantıkla parantez içindeki ifadeyi parantez dışına çıkarırken zarf, sıfat veya sıfat fiil yaparak ana cümleye dâhil edebiliriz. Bu beyitte parantez ifadesi seher yelinin özelliği olduğu için bu öğeye ilave yaparız: “Ey doğru sözlü olan seher yeli veya “ey sözü doğru olan seher yeli”.

Su yolın ol kûydan toprag olup dutsam gerek

(Çün rakîbümdür) dahi ol kûya koyman vara su / Fuzulî

(Suyun o köye gitmesine izin vermem. (Çünkü su benim rakibimdir.) Gerekirse toprak olup suyun güzergâhını o köye gitmemesi için değiştirmeliyim.) Şair bu na'tta suyun güneye doğru akmasını teşhis yoluyla hüsn-i talil sanatıyla Hz. Muhammed'in şehrine gitmek şeklinde yorumlamakta ve onunla rekabete girmektedir. Bu beyitte de “çün rakîbümdür” ifadesi teferruat belirttiği için parantez içinde olmalıdır.

Burada da parantez içindeki ifadeyi “rakibim olduğu için” şeklinde parantez dışına çıkarıp zarf yaparak ikinci cümle başına alırız.

Mihr ü meh (kim âlemi pür-nûr eder her rûz u şeb)

Encüm ü şebnemle hoş tesbîh ederler rûz u şeb / Şeyh Gâlib

(Güneş ve ay (gündüz gece dünyayı aydınlatır) her gündüz ve gece yıldızlar ve çiyananeleriyle gayet güzel tesbih yaparlar.) Birinci mısradaki “kim” bağlacından sonraki kısım güneş ve ayın özelliğini anlatan teferruat ve parantez içinde yazılması gerekir. Parantez içindeki ifadeyi partisip yaparak özneye ilave edebiliriz. Gündüz gece dünyayı aydınlatan güneş ve ay... Beyitte yine leff ü neşr sanatıyla ikili unsurlar dikkati çekmektedir. Mütenasip kelimelere aynı rakamı verirsek beyti iki özneye göre değerlendirmek gerekir:

Mihr(1) ü meh (2)kim âlemi pür-nûr eder(1,2) her rûz (1)u şeb (2)

Encüm (2) ü şebnemle (1) hoş tesbîh ederler (1,2) rûz u şeb

1. Güneş her gündüz dünyayı aydınlatır ve çiy taneleriyle güzel tespih eder.

2. Ay her gece dünyayı aydınlatır ve yıldızlarla güzel tesbih eder.

İkili unsurlar atıf terkipleriyle (mihr ü meh, ruz u şeb, encüm ü şebnem) birleştirilerek müşterek fiillere bağlanmış ve beyit tamamen matematiksel olarak formüle edilmiştir. Tespih etmek, kinaye sanatıyla yıldız ve şebnemlerin görüntüsünü tespih tanelerine benzetmek suretiyle gerçek anlamda, mecazen Allah'ı zikretmek anlamlarında kullanılmıştır.

(Bilürüm) bülbüline itdiğiñ itmez güller

Kimseye sormam a zâlim seni ra'nâ bilürüm / Leylâ Hanım

(A zalim, senin bana ettiğini güller bülbülüne etmez (Bilirim). Seni iyi tanıdığım için kimseye sormam.) “Bilirim”, beytin başında ve sonunda yer almaktadır. Beyitten çıkarıldığında anlam bozulmaz ama, şair tekrar sanatıyla bu kelimeyi vurgulamak için kullanmıştır. Parantez içindeki kelimeyi cümleye dâhil ettiğimizde diğer fiili partisip yapmak gerekir: “A zalim, seni çok iyi **tanıdığım** için kimseye sormam ama senin yaptığını güllerin bülbülüne yapamayacağımı bilirim.”

Şîrin lebin (ki söylese) cândan haber verir

Naziklik ile râz-ı nihândan haber verir / Ahmed Paşa

(Tatlı dudağın (konuşursa) candan haber verdiğinde, nazikçe gizli sırlardan haber verir.) Beyitteki leff ü neşr birbirini açıklayan iki paralel ifade üzerine kurulmuştur. Birinci mısradaki parantez içindeki ifade **ki** edatı ile belirtilmektedir. İkinci mısradaki **naziklik ile** ifadesi da sihr-i helal sanatıyla vurgulanmış olup, parantez dışındaki asıl sayının tüm işlemleri etkilediği gibi bütün fiillerin zarfı olarak kullanılmaktadır.

Naziklik ile söylese

Naziklik ile candan haber verir

Naziklik ile râz-ı nihandan haber verir

Naziklik ile { (söylese)}+{ candan haber verir }+{râz-ı nihandan haber verir}

Denklik (Denklem)

Şekil olarak iki mısra arasına kesir çizgisi çekildiğinde beyit, çoğu zaman bir denklemdir. Birinci mısra ikinci mısraa bazı durumlarda (leff ü neşr, tarsi, akis sanatlarında) denk düşer. Bazı durumda her iki mısradaki aynı değerler birbirini nötüre eder, artı veya eksi bir sonuç verir. Bazı durumlarda iki mısra birbirinin devamıdır (beyitte tek cümle vardır) birbiriyle toplanması veya çarpılması gerekir.

a. İkili Unsurlar

Belki böyle bir kural görmüş, tanımış, keşfetmiş veya öğrenmiş değildir; ama şair aldığı eğitimin, yeteneği ve kültürünün sonucu olarak sanki bir hiss-i tabii ile ikili unsurları ikili kavramlarla ifade etmeyi hesabeder.⁴

Sen harâmi gözlüye çünkim yatakdur cân u dil

Gaybet eylerseñ seni biz cân u dilden isterüz / Mesihi

(Can ve gönül, sen harami gözlüye yataklık ettiği için, gizlenmek istersen biz seni can ve gönülden isteriz.) Harami, dinen yasak olan fiili işleyen kimsedir. Sevgilinin harami gözleri âşıkların kanını dökmüş olduğu için suçludur, kanun kaçağı durumundadır. Şair de onun gizlenmesine yardım etmeye can u gönülden isteklidir. Bu beyitte gözün çift uzuv olduğu, can u dil ikilemesi ve bu ikilemenin iki defa kullanılmasıyla tanımlanmakta.

Gam beyâbânına her gün eylese seyr ü sefer

Her gice mihnet-serây-i fûrkate mihmân olup / Avni

((Âşık) her gece ayrılık derdinin sarayında konaklar; her gündüz gam sahrasına sefer eyler.) Şiar aşığı konup göçen bir yolcu gibi tanımlamış. Yolcunun konak yeri gam sarayı menzili gam sahrasıdır. Buradaki ikili unsur konaklamak ve yola devam etmek; buna denk olarak da bir günün gündüz ve geceden oluşmasıdır.

Âşnâlar gözlerüm yaşın görüben havf ider

Bî-muhâbâ sâlik olmak kulzüm ü ummâna güç / Avni

4

Bu konuda bk. Karaköse, Saadet, Divan Şiirini Açıklama Yöntemi, Denizli, 2004, s.113-115

(Tanındıklar gözümün yaşını görünce korkarlar. (Tabii olarak) deniz ve okyanusta korkusuz yolculuk yapmak zordur.) İkili unsur olan gözlerin yaşı kulzüm ve umman terkihiyle karşılanıyor. Sanki her ikisinden akan yaş, iki ayrı deniz oluşturmuş gibi. Korku duygusu da havf ve muhâbâ ikilemesiyle her bir göze eşlenmiştir.

Gelsin benimle var ise meydâna Nef'îyâ

Bir böyle tarz-ı tâze vü nâdir-edâ bilir / Nef'î

(Ey Nef'î, böyle yeni bir tarz ve nadir üslup bilen biri varsa benimle (söz yarışı için) meydana çıksın.) Şair, şiir tarzında rakip tanımamakta ve meydan okumaktadır. Yarış, iki kişi arasında olduğu için şair ikiliği tarz-ı tâze, nâdir-edâ sıfatlarıyla karşıılıyor.

Yemek ü içmek helâl oldu desek bu da'viye

İki şâhid birisi 'ıyd u biri evvel-bahâr / Usulî

(“Yemek içmek helal oldu” demek davasının iki şahidi bayram ve ilkbahardır.) Şair bahara rastlayan ramazan bayramını dava temasıyla ele alırken çifte sevinç coşkusu ikili unsurlarla anlatmaktadır. Örfî hukukta da medeni hukukta da bir isnadın ispatı iki şahit gerektirir. İsnat da ikili unsurdan oluşmaktadır. İkili unsurlar:

Yemek ü içmek= ikili isnat; 'ıyd u evvel-bahâr = ikili ispat

Fıkr-i ebrûyıla bîmâr olanın Mâ'nî-veş

Serde bâlîni olur mısra'u pister kâğıd / Şeyh Gâlib

(Mani gibi kaşların düşüncesiyle hasta olanın başında yastığı mısra, döneği kâğıt olur.)

Kaş ikili uzuv olduğu için yastık ve döneşek ikilemesiyle karşılanılmıştır. “Mısra” kelimesi de iki kanatlı kapının kanatlarından her biri ve istiridye kabuğunun bir tanesi anlamlarıyla ikili unsurlara işaret etmektedir.

b. Atıf Terkipleri

Zecr ile hecrüñ olalıdan âşinâ baña

Bîgâne oldu 'ayş u 'işret ü safâ baña / Mesihî

(Ben dert ve ayrılığınla tanıştığımndan beri yeme, içme ve neşe bana yabancılaştı.) Matematiksel olarak iki şeye aşına olmak üç şeye yabancılaşmaya sebep olmaktadır. Yani şair zarardadır ve bu zararını, matematiksel bir hesapla ikiye karşı üçle ifade etmektedir.

Kazanılanlar: Zecr ile hecr: +2

Kaybedilenler: ‘Aş u ‘işret ü safâ: -3

Gehi zîr-i serde desti geh ayagi koltuğında

Düşe kalka haste vü gam der-i lutf-ı yâre düşdi / Şeyh Gâlib

Gözünle gönülüm arasında elçi kimdir kim

Gam u belâ getirür nâle vü figân iledir /Şeyhî

(Senin gözünle benim gönülüm arasında gam ve bela getirip nale ve figan götüren elçi kimdir?) Sevgilinin gözüyle âşğın gönlü arasındaki ilişki tecahül-i ârif sanatıyla aşk elçisine yüklenmiştir. Göz ve gönül arasında getirilip götürülenler eşit miktardadır: Elçi

Gözden gam u belâ getirir (-)

Gönülden nâle vü figân götürür. (-)

Çıkarsa cevri-i yâr eflâke dûdum ictinâb itme

Bu **âh** u **zâra** ey dil **rûz** u **şeb** ol yârdır bâ‘is / Şeref Hanım

(Ey gönül, sevgilinin zulmü feleklere duman olarak çıkarsa bundan kaçınma. Gece gündüz bu ah u zara sebep olan o sevgilidir.) İkinci mısradaki iki atıf terkibi birbiriyle eşlenirse zaman dilimlerindeki eylemler daha net anlaşılır.

Rûz (gündüz) – zâr (inleme)

Şeb (gece) – âh etme.

Ruhsâr u kaddi fikri ile çeşm-i ‘âşka

Her gûşe berg-i gül görünür her kenâr serv / İshak

(Âşğın gözüne sevgilinin yanağının düşüncesiyle her köşe gül yaprağı; boyunun düşüncesiyle her kenar servi gibi görünür.) Şair köşe bucak her tarafta sevgiliden bir parça görmektedir. Leff ü neşr sanatıyla “ruhsar u kad” ikilemesi her köşedeki gül ve her kenardaki servi ikilemesiyle eşlenmektedir. Ayrıca göz de ikil unsur olduğu için sevgilinin iki uzvundan bahsedilmiştir.

Kemâl ü ma‘rifet erbâbınıñ günü togdı

Ki **rûz** u **şâmı** nümûdâr-ı ‘ıyd u **kadr** oldı / Atâyî

(Olgunluk ve marifet sahiplerinin günü doğdu: Gündüzleri bayramın, geceleri Kadir gecesinin göstergesi oldu.) Beyitte “kemâl ü ma‘rifet, rûz u şâm, ‘ıyd u kadr” olmak üzere üç atıf terkibi bulunmaktadır. Bunlar birbiriyle eşlenirse:

Kemâl erbabının gündüzü bayram oldu.

Marifet erbabının gecesi Kadir gecesi oldu.

Mantık

Her kişinin, her konunun, her bilim dalının her toplumun bir mantığı; mantıkla ilgili terminolojisi vardır. Mantık dil anlamına da geldiği için, kişinin dil kabiliyetine göre gelişir. En mantıksız hareket edenlerin bile, davranışlarını mantığa bürüyecek kadar mantıkları vardır. Mantığa bürümek, psikolojide kişinin davranışlarını kendince bir akılcı sebebe bağlamasını sağlayan bir savunma mekanizmasıdır. Matematik, dildeki mantığı belli kurallarla formüle eder, netleştirir ve konunun daha kolay anlaşılmasını sağlar. İbn Haldun mantık ilmîni “mevcut olan malum hususlardan, meçhul maksatların kıyas ve istidlal yoluyla elde edilmesi hususunda zihni hatalardan koruyan ilimdir”, şeklinde tanımlar. Akli ilimleri, 1. mantık, 2.felsefe, 3.ilahiyat, 4.matematik (a.geometri, b.aritmetik, c.musiki, d.astronomi) olarak tasnif eder. Şiire mantık ilmînin sekizinci şubesinde yer verir ve şiiri “halkı bir şeye yöneltme veya bir şeyden nefret ettirme hususunu teşbih ve temsille ifade eden kıyastır” şeklinde tanımlar (İbn Haldun, 1991, 1141-1142, 1164) Bilimlerin matematiksel formülünden ibaret olan mantık edebiyatımızda “dil” anlamında kullanılır.

Mantığın yine beyân etmeğe kâdirdir anı

Gitse mahv olsa eğer kâide-i nahv ü ile/ Nef’î

(Eğer gramer ve sebeplerin kuralları yok olup gitse, senin dilin yine de onu beyan etmeyi başarır.)

Ey ki mürde dillere şîrîn-keîâmın rûh-bahş

Mantıkından illet-i cana şîfâ-yı rûzgâr / Usûlî

(Ey tatlı sözü ölü gönüllere ruh bağışlayan (kimse), can hastalığına zamanın şifası senin dilindendir.)

a. Mukayese Yöntemi

Mantık ilmî kıyas üzerine kurulmuştur. Şair iki şeyden birine üstünlük, diğerine eksiklik vermek için kıyas yaparak fikrini ispatlar. Mukayese üslubuyla varılan yargılar genelde ünlem cümlesiyle ifade edilir.

Bana teklîf-i zühd etmezdi idrâk olsa zâhidde

Yazıklar kim anı âkil beni dîvâne yazmışlar / Nef'î

(Zahitte anlayış olsaydı bana sofuluğu teklif etmezdi. Yazıklar olsun onu akıllı, beni deli diye tanıtmışlar.) Şair zahitle âşık tipi arasında mukayese yaparken sanki bir fonksiyonu ispat etmektedir. Problem: zahidin akılsızlığı, şairin akıllılığı. İspat: Birinci mısradaki şart cümlesi “bana teklîf-i zühd etmezdi idrâk olsa”

idrak olsa (+), teklif-i zühd etmezdi (-) = 0

o âkil (+) ben divane (-) = 0

“Yazıklar kim” edatı ikinci sıradaki eşitliği şair lehine bozmaktadır. (+)

“Beni divane yazmışlar” cümlesindeki tevriye sanatı “beni divana kaydetmişler, divanda bana yer vermişler” anlamını güçlendirmekte ve şairin üstünlüğü ifade edilmektedir. (+)

Sonuç: Zahit (-2), şair (+2)

Sen selâmet gülşeninde gül şen ol ter gül gibi

Hayretî olsun melâmet gûşesinde hâr u zâr / Hayretî

(Sen esenliğin gül bahçesinde taze gül gibi gül ve şen ol. Hayretî de ayıplanma köşesinde hor ve hakir olsun.) Gülşen ve gül şen arasında cinas, gül’de tekrar vardır. Şair kendi hali ile sevgilinin halini mukayese ediyor.

Görünüşe göre sevgilinin hali artı sonsuz (→) iken âşığın hali eksi sonsuz (- →)dur.

Ben nice teşbih edem bî-din rakîbi kâfire

Kâfirin hûd kendi zu'm-i fâsîdince dini var / Ahmed Paşa

(Ben dinsiz rakibi kâfire nasıl benzetirim. Kâfirin bile kendi batıl zannınca da olsa bir dini var.) Şair rakiple kâfiri mukayese ederken rakibi tamamen dinsiz, kâfiri de rakibe nazaran ehven-i şer görmektedir. Rakip (-), kâfir (-).

Eksideneksiyi çıkarıyor ve rakibieksi sonsuz (- →) ilan ediyor.

Cevri gönlümdür çeken gözdür gören ruhsârını

Allah Allah kâm alan kimdir çeken kimdir ta'ab / Fuzûlî

(Yüzünü gören gözüm, derdini çeken gönlümdür. Allah Allah! Zararı çeken kim, safayı süren kim!) Şair göz ve gönül kıyaslamasını kâr-zarar açısından yapıyor: İkinci mısradaki ünlem cümlesi her iki eyleme de süreklilik vermektedir.

Göz- gören ve safayı süren (+→)

Gönül-cefayı çeken (- →)

‘Avnîyâ kılma gümân kim saña râm ola nigâr

Señ Sitanbul şâhısûñ ol [da] Kalâtâ şâhıdur / Avnî

(Ey Avnî, şüphe etme o tablo gibi güzel sevgili sana boyun eğecektir. (Çünkü) O Galata'nın şahıysa sen de İstanbul'un şahısın.) Mukayese konusu şahlıktır. Sevgili Galata'nın en güzelidir. Şair de Galata'nın bağlı olduğu İstanbul'un padişahıdır. Şairin hüküm alanı daha geniş olduğu için üstünlük kendisine verilmiştir. Matematiksel olarak Galata şairin sultanı olduğu ülke kümesinin bir elemanıdır.

Biñ zevk-u-şafâ ile virür başını 'âşık

Yüz zerk-u-riyâ ile virür illere şeyh el / Zâtî

(Âşık bin zevk ve safa ile başını verirken, şeyh yüz riya ve hile ile ellere el verir.) Burada kıyas konusu iki zıt tip olan âşık ve zahidin verdikleridir. Şair deyimlerle istihdam sanatı yaparak mecaz ve gerçek anlamları bir arada kullanmıştır. Baş vermek, *uğruna ölmek* anlamında, el vermek *izin, icazet vermek* anlamında kullanılmış.

Âşık: bin zevk ü safa, baş (+) (→)

Şeyh: yüz zerk ü riya, el (-) (→)

Sayılarda eşitsizlik var: 1. bin, 2. yüz

Haller birbirine zıt: 1. zevk ü safa(samimi) (+), 2. zerk ü riya (yapmacık) (-)

Verilenler denk değil: 1. baş vermek (ölmek), 2. el vermek (izin vermek)

b. Rücû sanatıyla

Mantıksal olarak pozitif (+)- negatif (-) işlemine en uygun sanat, söyleyip geri alma ve sözün daha etkilisini söyleme esasına dayanan “rücû” sanatıdır. Bu sanatta şair anlamı geciktirmek ve okuyucuyu anlam üzerinde düşündürmek suretiyle tema veya olayın içine çeker. Şairin müspet-menfi (pozitif-negatif) ne dediğini anlamak için bir mantık hesabı yapmak lazımdır. Kelimelerle oynayarak kendi zekâsını (IQ) gösterirken okuyanın zekâsını (IQ) da yoklar. Her hâlükârda şairin bir hesabı vardır.

Vardur huzûra söylenecek bir sözüm ammâ

Zann itme ey dil anı hemân söylerim saña / Nedim

(Ey gönül, ona yüz yüze söyleyecek bir sözüm var ama onu sana hemen söylerim, sanma.) Şair, rücû sanatıyla sözün ne olduğu ve nasıl söyleneceği konusunda merak uyandırmakta ve kendisine bile söylemekten sakındığı sözün, zaman içinde kanıksanacağına dair insan psikolojisine dikkat çekmektedir.

Olumlu önerme: ey dil anı hemân söylerim saña

Olumsuz önerme: zann etme (olumlu önermenin iptali) = söylemem

Güzeller mihr-ban olmaz demek yanlıştır ey Bâkî

Olur vallâhi billâhi hele yalvârı görsünler / Bâkî

(Ey Baki, “güzeller şefkatli olmaz” demek yanlıştır. Yalvarı (para) görünce vallahi de billahi de şefkatli olurlar.) Yalvar bir para birimi olmanın yanında Türkçe “yalvarmaya devam etmek” anlamını da tevriye sanatıyla yüklenmiştir. Bu para hesabının sonunda şair kârlı çıkmış (+)olmalı:

Güzeller mihr-ban olmaz: Olumsuz önerme (-)

Demek yanlıştır: Olumsuz önerme (-)

Olur, vallahi billahi hele yalvârı görsünler: Olumlu önerme (+)

Sonuç: (-) x (-) = (+) + (+) = +2

Mantıksal olarak önermenin değilinin değili kendisidir. Ya da eksi ile eksinin çarpımı artıdır.

Sanma kim meydân yüzinde her nacak keskin olur

Yine şol pür-cevher olan ehl-i dillerdür kılıç / Hayretî

(Meydan içinde her nacak keskin olur, sanma. Kılıç, yine cevher olan şu gönül ehlidir.)
Meydan, şairin rakiplerine meydan okuduğu söz meydanıdır. Şair kendi dilini kılıca, diğer şairlerinkini nacağa benzetmiştir. Söz ve kılıç karşılaştırması rücu sanatıyla dil lehine sonuçlanmıştır.

Meydân yüzinde her nacak keskin olur (+) : olumlu genelleme

Sanma (-) : geri alma = 0

Yine şol pür-cevher olan ehl-i dillerdür kılıç (+) : Daha güçlü ifade

Ben şâ'irem ol kâmet-i mevzûnı doğrusı

Sevmem desem de bil ki yalan söylerim sana / Nedîm

(Ben şâirim, doğrusu, o düzgün boylu sevgiliyi “sevmem” desem de yalan söylemiş olurum.)

Şair, “doğru (+) ve yalan (-) ” kelimelerini, rücu sanatıyla birbirini açıklayan zıtlıklar olarak adeta bilmece gibi teksif etmiş. Hesabı doğru(!) yapmak için, beytin şemasını çıkaralım:

Doğrular (+): 1.kamet-i mevzun, 2.doğrusu, 3.bil ki

Yalanlar (-) : 1.şair, 2. sevmem, 3. yalan söylerim

Doğrulara (+), yalanlara (-) değerleri versek, 3 (+) ve 3 (-) birbirini nötüre ediyor.

Sonuç: -3 + 3 = 0 Ancak “yalan söylerim” derken şair yalancı olduğunu itiraf ediyor ve doğruyu söylüyor. Bu yüzden yalan söylerim cümlesi aynı zamanda doğru (+) değer taşıyor. Bu durumda sonuç pozitif (+) tir.

Tecâhül-i ârifâne, İstifham

Gam-ı aşkın (1) dile geldikçe (2) komaz cânda elem (3)

Yer kalır mı kedere (3) hânede (2) ahbâb (1) olıcak / Nef'î

(Aşkının gamı gönle geldikçe canda elem bırakmaz. Evde dost olunca üzüntüye yer kalmaz.) Şair birinci mısradaki ifade ettiği özel durumunu ispatlamak için leff ü neşr sanatıyla ikinci mısradaki genel bir örnek vermiş. İkinci mısramın fiilini “kalmaz” şeklinde kesin bir yargı

yerine, “kalır mı?” soru kipini tercih ederek okuyucuya fikrini tasdik ettirmeyi tercih etmiştir. Aslında “aşk acısı bütün dertleri unutturur” demek isterken; gamı-ı aşkı ahbap olarak nitelendirmekle tariz yapmaktadır.

Gam-ı aşkın dile geldikçe (+) komaz cânda elem (-)

Yer kalır mı kedere (-) hânede ahbâb olıcak (+) Beyitte eksiler artıları götürmektedir.

Varamam kûyuna agyâr ile ceng etmeyecek

Cenge âhengi kim etsin yine ben etmeyecek/ Nef’î

(Ellerle mücadele etmeden senin mahallene ulaşamam. Bu savaşı yine ben etmeyince kim edebilir.) Cenk etmeden (-) varamam (-) = Cenk ederim (+) varırım (+)= (+)

Kim etsin ? = kimse edemez (-) ben temeyince (-)= (+)

‘Âşıkda keder n'eyler gam halk-ı cihânuñdır

Koyma kadehi elden söz pîr-i mugânuñdır / Şeyh Gâlib

(Âşıkta keder ne arar. Gam diğer insanlar içindir. Kadehi elden bırakma; söz yaşlı meyhanecinindir.)

Şart

Defter-i aşka yazılmaga ger Ahmed okuna

Gözleri yaşlı başı üzre kalem gibi gelir / Ahmed Paşa

(Eğer aşk defterine yazılmak için Ahmet çağrılırsa, başı aşağı, gözleri yaşlı kalem gibi gelir.)

Bâkıyâ ‘ayş-ı bahâr eyler idük meclisde

Sâkî-i lâle-’izâr u mey-i gül-fâm olsa

(Ey Baki, eğer gül renkli şarap ve lale yanaklı saki olsa, mecliste bahar kutlaması yapardık.)

Tañ mıdır ger gevher-i maksûda olsa âşinâ

Şol dil u can kim makamı aşk deryâsındadır / Usûlî

(Yeri aşk denizi olan şo can ve gönül eğer maksat cevherine aşına olursa buna şaşılır mı?)

Çok çok cefâlar eyledüğün az vefâ midur

Ger âdem isem ol bana ey verd-i ter yeter / Hayretî

(Çok çok ettiğin cefalar az vefa mıdır? Ey taze yaprak, eğer adam olursam bana bu yeter.)

Aritmetik

a. Artı ile artının toplamı

Aldıkça ele gamzeleri sâz-ı mahabbet

Dünyâyı tutar nağme-i şehnâz-ı mahabbet / Nef'î

(Sevgilinin bakışları muhabbet sazını ele alınca, muhabbetin şehnaz makamındaki nağmeleri dünyaya yayılır.) Sebep-sonuç ilişkisiyle beyitte artılar toplanmakta, hatta çarpılmaktadır.

Aldıkça ele gamzeleri sâz-ı mahabbet (+)

Dünyâyı tutar nağme-i şehnâz-ı mahabbet (+) = +2

Bir şeker handeyle bezm-i sevka, câm etdin beni

Nîm sun peymâneyi sâkî tamâm etdin beni / Nedim

(Ey saki, tatlı bir gülüşle beni şevk meclisinin kadehi yaptın. Kadehi yarım sun; zira beni tamam ettin.) Bir şeker hande (1) + nîm-peymane (0,5) = 1,5 (tamam)

b. Eksisi ile eksinin toplamı

Bende yok sabr u sükûn sende vefâdan zerre

İki yokdan ne çıkar fehm idelümbir kerre / Nâbî

(Bende sabır ve sükûnet yok. Sende de zerre kadar vefa yok. İki yoktan ne çıkar; bir defa düşünelim.) Burada bir matematik problemi sorulmakta. Şair mahlasını muamma şeklinde soruyor.

Sabr u sükûn (-) + vefâ (-) = -2

nâ (-) + bî (-) = nâbî

Ne tende cân ile sensiz ümîd-i sıhhat olur

Ne cân bedende gam-ı firkatüñle râhat olur / Nef'î

(Sensiz canım ile sağlık ümidim olmaz. Can da bedenimde ayrılık acısıyla rahat olmaz.)

Dilimizdeki “ne... ne” kalıbı, cümlenin fiili olumlu olduğu hâlde olumsuzluk ifade eder. Burada iki cümle de olumsuzdur.

1. mısra (-) + 2. mısra (-) = -2

Çekmedük meclis-i ünsüñde senüñ cân-ı murâd

Sürmedük zevk u safâ bire fâsid dünyâ / Gelibolulu Ali

(Ey düzeni bozuk dünya, senin dostluk meclisinde murat kadehinden içmedik; zevk ü safasını da sürmedik.)

1. mısra (-) + 2. mısra (-) = -2

‘Aşk mühlik yâr gâfil mübtelâlar n’eylesin

Birbirine derdini inkâr güc ikrâr güc / Nef'î

(Aşk öldürücü, sevgili umursamaz! Âşıklar ne yapsın! Dertlerini birbirlerine açmak da, yok saymak da zor.) Beyit tamamen olumsuzluklar üzerine kurulmuş.

Olumsuz sıfatlar: mühlik (-) + gafil (-) = -2

Olumsuz fiiller: inkâr güc (-) + ikrâr güc (-) = -2 Sonuç: -4

c. Eksi ile artı, artı ile eksinin toplamı

Zamân olur ki anuñ halce-i visâlinde

Bir inzivâ ve o cânânı bî-vefâ bulurum

Zamân olur ki gözümde kaçan hayâlinde

Hayât-ı rûhuma müşfik bir âşinâ bulurum / Faik Ali Ozansoy⁵

(Bazen vuslat odasında (onunla birlikteyken) o sevgiliyi vefasız bulduğum için kendimi yalnız hissedip içime kapanırım. Bazen de (ayrı olduğum zaman) gözümde kaçan hayalinde ruhumun hayatına şefkatli bir yakınlık bulurum.)

⁵ Lemî Atlı'nın hüseyinî makamında, şarkı formunda bestesi. www. youtube. com.

Zamân olur ki anuñ halce-i visâlinde (+)

Bir inzivâ ve o cânânı bî-vefâ bulurum (-)

Zamân olur ki gözümde kaçan hayâlinde (-)

Hayât-ı rûhuma müşfik bir âşinâ bulurum (+)

Sonuç: (+) + (-) = 0 , (-) + (+) = 0

Her ne deñlü cevrler görse vefâlar eylese

Her ne deñlü gülseler hâline ol giryân olup / Avni

((Âşık) her ne kadar eziyet görürse o kadar bağıllık gösterir; onun haline ne kadar gülerlerse âşık o kadar ağlar.) Tezat sanatına dayalı bir eşitlik durumu söz konusudur beyitte.) Mısraların başında yer alan “her ne denlü” ibaresi zaten eşitliği göstermektedir. Sonuç:

Cevr (-) + vefâ (+) = 0

Gülmek (+) + giryân (-) = 0

Gönlüm açılır zülf-i perîşânuñı görgeç

Nutkum tutulur gonca-i handânuñı görgeç / Fuzûlî

(Senin dağınık saçlarını görünce gönlüm açılır; gonca gibi ağzını gülerken görünce nutkum tutulur.) Şair iki eylemi tezat sanatıyla ifade ediyor: Birincisi saçlar dolaşırken gönül açılıyor. İkincisi gonca gülerken nutuk tutuluyor. Eylemlerin etkisi tamamen zıttır. Tasavvufî açıdan bakıldığında, birincisindeki bast (açılma) hâline sebep, kesret olan saçlar, ikincisi kabz (tutulma) hâline vahdet olan ağız sebep oluyor. Aynı zamanda, hayret makamında bulunuyor şair. Ağız fenafillah'tır (Tarlan, 1998, s.168) Fena, yokluk, yok oluş... Aşağıdaki formül de bu sonucu vermektedir:

Gönlüm açılır (+) zülf-i perîşân (-) uñı görgeç Sonuç: (+) + (-) = 0

Nutkum tutulur (-) gonca-i handân (+) uñı görgeç Sonuç: (-) + (+) = 0

d. Şekille oluşturulan aritmetik

Kodum bir şıfr dâğı sînede olan elif üzre

'Alâmet bir iken 'ışkâ görenler didi on olmuş / Zatî

(Sinemde olan elif biçimindeki yaranın yanına bir de sıfır şeklinde dağ koydum. Görenler “aşkın alameti bir iken on olmuş” dediler.) Burada aşkın alametlerini göstermek için, yaraların şekil özelliğiyle on (10) rakamı yazılmaktadır.

$$\text{Elif (} \acute{\text{ı}} \text{) - 1 ; dağ (0) - 0 = 10}$$

Ey elif-kad gösterüp sînendeki hâli yine

Hayretî'nün cânda dâğın bir iken on eyledün / Hayretî

(Ey elif boylu sevgili, yine bağrındaki beni gösterip Hayretî'nin canındaki dağı bir iken on eyledin.) Elif ($\acute{\text{ı}}$) - 1; dağ (0) - 0 = 10

e. Kesirli ifadeler

Ey hezârân cevri idüp hâlüm dîger-gûn eyleyen

Aç gözün tagyîr olur ahvâl-i dünyâ binde bir / G. Âlî

(Ey binlerce zulmedip hâlîmi renkten renge sokan sevgili, gözünü aç; dünyanın hâli binde bir de olsa değişir.)

Derûnî zahmın açmazsa ‘Atâyî sanma bî-gamdur

Nice derdüm var ammâ biñde birin âşikâr itmem / ‘Atâyî

(Atayı içindeki yarayı açmıyorsa onu gamsız sanma. Nice derdim var ama binde birini açığa vurmam.)

Şitânuñ itdigi bî-dâdı mülk-i gülşende

Efendi biñde birin söylesem dolar defter / Nedîm

(Efendi, gül bahçesinde kışın ettiği zulmün binde birini anlatsam defter dolar.)

Biñde bir ma'nâyı nazm etmem yine bir lafz ise

Yoklasan mecmû'a-i râz-ı nihânîdir sözüm / Nef'î

(Yine bir söz söylesem de mananın binde birini ifade edemem. Benim sözüm gizli sırlar kitabıdır.)

Sonuç

İletişimin bile kısaltma ve sembollerle sağlandığı günümüzün hızlı yaşantısında, sayılı hecelere sayısız anlam teksif eden Divan şiirini anlamak, anlatmak için matematiksel formül veya kalıplara ihtiyaç vardır. Matematik bilimlerinden mahrum edilişimiz, pratik düşünmemizi, sorun çözüme yeteneğimizi geliştirmemize imkân vermemektedir.

Divan şiirini anlamak, anlatmak için şairin (ilmî dâhil) bütün dünyasına vakıf olmak gerekir. Divan şairlerinin medrese okumuş olanları bildikleri bütün ilimlerden yararlanmış ve bu ilimlerle ilgili ıstılahları eserlerinde kullanmışlardır. Dinî ilimler yanında felsefe ve mantık, tıp, astroloji, matematik gibi ilimleri de şiire konu etmişler. Bunun yanında şiire nizam vermek için matematiksel bir zekâ ile lafz u manayı ince hesaplarla bütünleştirip mükemmel denilebilecek eserler ortaya koymuşlardır. Bugün bu eserleri anlamakta zorlanmamızın sebebi şairin moduna girip empati kuramamamızdır. Daha pratik düşünmemizi sağlayacak matematiksel yaklaşımla şiiri formüle edebilir, mantık kuralları içinde pozitif (+) veya negatif (-) yargıları kavrayabiliriz. Divan şiirine matematiksel yaklaşım gibi bir yöntem getirilebilir veya hiç olmazsa Divan şiiri eğitimini mantık dersiyle destekleyebiliriz.

Kaynaklar

- Ahmed Paşa, (1992). *Divanı*. (haz. Ali Nihat TARLAN). Ankara: Akçağ.
- Avni (Fatih), *Divanı*. (haz. Muhammet Nur DOĞAN). www.kulturturizm.gov.tr
- Bâkî, (1994). *Divan*. (haz. Sabahattin KÜÇÜK). Ank: TDK.
- Bayraktar, H. (2012). *İslam bilim metodolojisinin batıya etkileri*. (www.yaklasansaat.com)
- DİLÇİN, C. (1983). *Örneklerle Türk şiir bilgisi*. Ankara: TDK.
- Farabî. (1990). *İhsâu'l-'Ulûm*. (çev. Ahmet ATEŞ). İstanbul: MEB.
- Fuzûlî, (1990). *Divan*. (haz. Kenan AKYÜZ-Süheyl BEKEN-Sedit YÜKSEL-Müjgan CUNBUR). Ankara: Akçağ.
- Gelibolulu Mustafa Âlî Dîvânı. (1999). *Vâridâtü'l-enîka*. (haz. Kudret Altun) Niğde: Özlem Kitabevi.
- Hançerlioğlu, O. (1982). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hayretî, (1981). *Dîvan, Tenkidli basım*. (haz. Mehmed ÇAVUŞOĞLU-M.Ali TANYERİ). İstanbul.
- Hundsnurscher, F. (1983). *İlmî Gramerlerin Prensipleri. Modern Lenguistiğe Giriş*. (çev. Mehmet AKALIN). Ege Ün. Ed. Fak. Yay. İzmir, 65-71.

- İbn Haldun, (1991). *Mukaddime II*. (haz. Süleyman ULUDAĞ). İstanbul: Dergâh Yay.
- İpekten, H. (1991). *Nailî hayatı sanatı eserleri*. Ankara: Akçağ.
- Kaplan, M. (1968). *Şiir ve matematik*. Hisar Dergisi. www.fatih.edu.tr
- Karahan, A. (1966). *Figânî ve divânçesi*. İstanbul:
- Karaköse, S. (2004). *Divan şiirini açıklama yöntemi*. Denizli:
- Kınalızade Hasan Çelebi, (2009). *Tezkitetü'ş-şuarâ*, (haz. Aysun Sungurhan EYDURAN). Ankara:
- Kurnaz, C.,Tatcı, M. (2001). *Ümmî divan şairleri ve Enverî divanı*. Ankara: MEB.
- Levend, A. S. (1984). *Divan edebiyatı*. İstanbul: Enderun Yay.
- Macit, M. (2005). *Divan şiirinde ahenk unsurları*. İstanbul: Kapı Yay.
- Nâbî, (1997). *Divan, I,II*. (haz. Ali Fuat BİLKAN). İst: MEB.
- Necati Bey, (1992). *Divan*. (haz. Ali Nihat TARLAN). Ankara: Akçağ.
- Nedîm, (1972). *Divan*. (haz. Abdülbaki GÖLPINARLI). İstanbul: İnkılâp ve Aka.
- Nef'î, (1993). *Divanı*. (haz. Metin AKKUŞ). Ankara: Akçağ.
- Neşatî, (1996). *Divanı*. (haz. Hasibe MAZIOĞLU). İzmir: Akademi Kitabevi.
- Nevi, (1977). *Divanı*. (haz. Mertol TULUM- Ali TANYERİ). İstanbul:
- Pala, İ. (1995). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Şenödeyici, O. (2012). *Osmanlı'nın görsel şiirleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Şeyh Galib, (1994). *Divan*. (haz. Muhsin KALKIŞIM). Ankara: Akçağ.
- Şeyhî, (1990) *Divan*, (haz. Mustafa İSEN, Cemal KURNAZ). Ankara: Akçağ.
- Tarlan, A. N. (1981). *Edebiyat meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yay.
- Tarlan, A. N. (1998). *Fuzulî divanı şerhi*. Ankara: Akçağ.
- Usûlî, (1990). *Divan*. (haz. Mustafa İSEN). Ank.: Akçağ.
- Yahyâ Bey, (1977). *Divanı*. (haz. Mehmet ÇAVUŞOĞLU). İstanbul, www.islamvetasavvuf.com. 5. 10.2012
- www.msxlabs.org 7.9.2012
- www.turkcebilgi.com
- www.yaklasansaat.com 4.9.2010
- www.youtube.com 4.9.2012
- www.yaklasansaat.com

NEDİM'İN “KÖŞK KASİDESİ”NE NAMIK KEMAL VE ZİYA PAŞA'NIN NAZİRELERİNİN TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ TARAFINDAN ŞERHİ

Abdualmuttalip İPEK*

Öz

Sanat taklitle başlar ve sanatçı taklitle başladığı sanat serüvenine, mevcut numunelerin daha üstünü ortaya koyma gayesiyle devam eder. Bu gaye edebî tür ve gelenekler üzerinde de etkili olmuştur. Bu manada klasik Türk şiirinin oldukça yerleşik geleneklerinden olan tanzir etme veya nazirecilik geleneği yalnızca edebî bir alışkanlık olması yönüyle değil; edebî bir ıstılah olan ibdâ yani sanatçıların yeni ve güzel bir eser vücuda getirme nedenlerini izah etme yönüyle de önemlidir. Usta şairleri izleyerek bu yolda onlar gibi şiirler yazma gayreti içerisinde olan genç şairler için bir mektep vazifesi gören nazirecilik; kimi zaman zemin şiiri geçmek arzusunda olan şairlerce edebî sahada bir meydan okumaya dönüşmüş, kimi zaman da bir dostluk nişanesi veya saygı ve beğeni ifadesi olarak nazire yazılmıştır.

Bu çalışmada, zikredilen gayelerden sonuncusu doğrultusunda Tanzimat dönemi şairlerinden Namık Kemal ile Ziya Paşa'nın, XVIII. yüzyıl divan şairi Nedim'in “köşk kasidesi”ne nazire olarak yazmış oldukları sâkinâme ve bahâriyye türündeki şiirlere Tâhirü'l-Mevlevî'nin yapmış olduğu şerh, yeni yazıya çevrilerek araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Çeviri yazısı yapılan metin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fethi Sezai Türkmen Koleksiyonu 91 numarada kayıtlı olup Tahirü'l-Mevlevî'nin kendi el yazısıyla ve rika hattıyla yazılmıştır. Örnek olmak üzere makalenin sonuna eski harfli metinden iki sayfa alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Nedim, Köşk Kasidesi, Namık Kemal, Ziya Paşa, nazire, Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun), şerh.

TAHIRU'L-MEVLEVI'S ANNOTATION ON NAMIK KEMAL AND ZIYA PASHA'S PARALLEL POEMS TO NEDIM'S “MANOR EULOGY

Abstract

Art begins with imitation, and an artist takes his beginning with imitating to a higher level of purpose to build on present models. This purpose is also true for literary genres and traditions. Therefore, the well established Turkish tradition of mimic poems or parallel poems is not significant only as a literary practise but also as a means for a poet to explain his ibda, namely his reasons to create a newer and better poem. Mimicking, which served as a school for inspiring poets who wished to compose poems as their masters, turned into a challenge on literary grounds for those who aimed to outrival the original poem. There are also instances where it served as a token of friendship or expression of gratitude or admiration.

This study presents researches with a translation in new letters for Tahirü'l-Mevlevî's annotation on Namık Kemal and Ziya Pasha's parallels in sakiname (poems on drinks, drinking, and drinking councils) and bahariyye

* Yrd. Doç. Dr.; Aksaray Üniversitesi Sabire Yazıcı Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, abdulmuttalipipek@hotmail.com.

(poems celebrating the arrival of spring) types to “the Manor Eulogy” by 18th century court poet Nedim. The translated text is recorded as item 91 in Fethi Sezai Turkmen Collection at Sulaymaniyah Manuscript Library and was written in Tahiru'l Mevlevi's own handwriting in rika calligraphy. Two pages of the original text in old letters are presented as samples at the end of this article.

Keywords: Nedim, Manor Eulogy, Namik Kemal, Ziya Pasha, parallel, Tâhirü'l-Mevlevi (Olgun), annotation.

Giriş

Klasik Türk edebiyatında oldukça yaygın bir gelenek var idi. Çoğunlukla “nazire” ve “tanzir” kimi zaman ise “cevap”¹ gibi isimlerle anılan bu gelenek, zemin veya model şiir adı verilen bir şiire -çoğunlukla da bir gazele- aynı vezin ve kafiyede bir benzerinin yazılması esasına dayanıyor idi. Bir başka şair tarafından yazılmış bir şiirin benzeri olmak üzere yazılan şiire nazire; bunu yapmaya ise tanzir adı veriliyordu.² Başlangıçta bir temayül yahut moda olarak değerlendirilebilecek olan nazirecilik, zamanla gelenek hâlini almış; nazirelerin çoğalmasa ise bunların derli toplu olarak yer aldığı müstakil eserler olan nazire mecmualarının vücuda getirilmesine zemin hazırlamıştır. Nazire mecmuaları ve nazirecilik geleneği, şuarâ tezkireleri ve şiir mecmuaları ile birlikte devrin edebî zevkini, sanat anlayışını, o günün şartlarında hangi sanat anlayışının geçer akçe olduğunu göstermesi, dolayısıyla edebiyat tarihimize kaynaklık etmesi yönüyle de ayrıca önem taşır.

Şairleri nazire yazmaya iten veya nazireciliğin bir gelenek hâline gelmesini sağlayan belirli sebepler vardır. Bu sebepleri uzun uzadıya tartışmak konumuzun dışındadır; ancak şairleri nazire yazmaya yönelten temel bir sebep vardır ki bu sebep esasen sanat eserinin bizatihi kendisiyle alakalıdır. Zira nazireciliğin temelinde “zemin şiir” olarak kabul edilen ve örnek alınarak yazılan ana bir şiir vardır. Nazire ise bu ana şiirden doğan, onu taklit ederek vücuda getirilen şiiri ifade eder. Bu yönüyle taklit veya öykünmenin sanat eserinin başlangıcı olduğu gerçeği karşımıza çıkar. Antik Yunan filozoflarından başlayarak İslam felsefecilerine kadar sanatın ve estetiğin teorisini tartışan düşünürler, sanat eserini vücuda getirmede “taklit”in kaçınılmaz olduğunu tartışmışlardır. Bu noktada ister “cemâlî tecelli” ister “mimesis”³ olarak isimlendirilsin Doğu ve Batı dünyasının temerküz ettiği kavram taklittir. Sanat taklitle başlar ve sanatçı taklitle başladığı sanat serüvenine, mevcut numunelerin daha üstününü ortaya koyma

¹ “cevap” teriminin nazireyi tam olarak karşılayıp karşılamadığı tartışmalıdır. Bu konuda bk. M. Fatih Köksal, *Sana Benzer Güzel Olmaz -Divan Şiirinde Nazire-*, Akçağ Yayınları, Ankara 2006, s.16 vd.

² Tahir Olgun, *Edebiyat Lügati*, Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, İstanbul 1936, s.94.

³ Sanat eserinin doğası ve mimesis kavramı için bk. Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Asa Yayınları, Bursa 2004, s.89 - 115.

gayesiyle devam eder. Bu gaye edebî tür ve gelenekler üzerinde de etkili olmuştur. Klasik Türk şiirinin yerleşik geleneklerinden olan "tanzir etme" veya "nazirecilik" geleneği yalnızca edebî bir alışkanlık olması yönüyle değil; edebî bir ıstılah olan "ibdâ" yani sanatçıların yeni ve güzel bir eser vücuda getirme nedenlerini izah etme yönüyle de önemlidir.

Nazirecilik, usta şairleri izleyerek bu yolda onların sunduğu hazır kalıplardan (vezin, redif, kafiye, hayal, mazmun vs.) istifade etmek isteyen genç şairler için bir mektep vazifesi görmüş; Tanpınar'ın ifadesiyle "üslup temrini" mahiyetindeki bu çalışmalar eski şiiri hakiki bir atölye çalışması hâline getirmiştir.⁴ Kimi zaman zemin şiiri geçmek arzusunda olan şairlerce edebî sahada bir meydan okuma gayesiyle yazılan nazireler bazen de bir dostluk nişanesi veya saygı ve beğeni ifadesi olarak yazılmıştır. "Aynı edebî muhitte bulunmak, aynı edebiyat ve şiir meclislerine devam etmek, aynı tarikatın mensubu olmak, hemşehrilik, arkadaşlık gibi herhangi bir şekilde birbirleriyle yakınlıkları olan şairler arasında yazılan nazireler genellikle böyle bir gayeye matuftur."⁵ Bu çalışmada, zikredilen gayelerden sonuncusu olan saygı ve beğeni doğrultusunda Tanzimat dönemi şairlerinden Namık Kemal ile Ziya Paşa'nın, XVIII. yüzyıl divan şairi Nedim'in "köşk kasidesi"ne nazire olarak yazmış oldukları "sâkînâme" ve "bahâriyye" türündeki şiirlere Tâhirü'l-Mevlevî'nin yapmış olduğu şerh, yeni yazıya çevrilerek araştırmacıların istifadesine sunulmuştur.

Tâhirü'l-Mevlevî'nin (13 Eylül 1877 - 21 Haziran 1951) asıl adı Mehmed Tâhir olup son dönem Mevlevîlerinden olması dolayısıyla bu adla anılmıştır. Soyadı kanunu ile Olgun soyadını alan Tâhirü'l-Mevlevî çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. İlim ve irfana hasretmiş olduğu hayatı türlü mücadelelerle geçmiştir. Matbuat âleminin önemli isimlerinden olduğu gibi yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda eski ile yeni arasında bir kültür köprüsü olması dolayısıyla da dikkatleri çekmektedir. Velut bir şahsiyet olan Tâhirü'l-Mevlevî'nin edebiyat, edebiyat tarihi, biyografi, şerh, hatıra, mektup, tenkit, İslam tarihi ve medeniyeti gibi alanlarda telif ve tercüme pek çok eseri vardır. Bu eserlerden bazıları eski harflerle bazıları ise yeni harflerle kaleme alındığı gibi eski ve yeni harfleri bir arada kullandığı eserleri de vardır.⁶ Bu çalışmanın konusu olan eser ise "*Nedim'in Köşk Kasidesi ve Namık Kemal İle Ziya Paşa'nın*

⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, *19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul 2003, s. 21.

⁵ M. Fatih Köksal, *age.*, Akçağ Yayınları, Ankara 2006, s.103.

⁶ Tâhirü'l-Mevlevî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Atilla Şentürk, *Tâhir'ül-Mevlevî Hayatı ve Eserleri*, Nehir Yayınları, İstanbul 1991. Ayrıca bk.: Zülfikar Güngör, *Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun) Hayatı, Eserleri ve Dini Edebiyatla İlgili Şiirleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: Ali Yılmaz, Ankara Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara 1994. Âlim Kahraman, "TâhirülMevlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2010, C.39, s.407 - 409.

Naziresi”⁷ başlığını taşımaktadır. Çeviri yazısı yapılan metin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fethi Sezai Türkmen Koleksiyonu 91 numarada kayıtlı olup Tahirü'l-Mevlevî'nin kendi el yazısıyla ve rika hattıyla yazılmıştır. Eser 58 sayfadır. Yazı itibarıyla çok düzenli olmayıp sayfaların yalnızca bir yüzü kullanılmıştır. Sayfa yapısı bakımından eserin kimi yerleri karışık bir yapı arz eder. Sayfalarda hâşiye olarak sonradan ilave edilmiş küçük notlar ve sayfa kenarlarına düzensiz bir biçimde serpiştirilmiş bilgiler mevcuttur. Eserde Tâhirü'l-Mevlevî öncelikle “mukaddime” nevinden birtakım açıklamalar yaparak eserin muhtevasını ortaya koyar. Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın şiirlerinin Nedim'e birer nazire olmasından hareketle tanzîr, nazîre kavramları üzerinde durur; örneklerle nazire geleneği, Namık Kemal ile Ziya Paşa'nın nazireleri ve bu nazirelerin biçimsel özellikleri hakkında bazı değerlendirmelerde bulunur. Bu kısım dört sayfadan ibarettir. Burada Tâhirü'l-Mevlevî evvela tanzir ve nazire terimlerinin tanımını yapar: “Divan ve teceddüt edebiyatımızda bir âdet vardı. Bir şair, diğer bir şairin manzum bir eserine aynı vezin ve kafiyede benzer olmak üzere bir manzume yazardı. Bunu yapmaya ‘tanzir’ yazılan ikinci manzumeye ‘nazire’ denilirdi.”⁸ Daha sonra ise nazirelerin ne surette yazıldığına ilişkin örnek beyitler sunarak nazire yazılma sebepleri hakkında bilgi verir:

Bazen bir esere birkaç şair tarafından nazireler yazılır, nazirelerin çoğalması, ilk eser sahibinin iftiharını mucip olurdu. Nazire yazanın, asıl eser sahibi hakkında hürmetkâr bir lisan kullanması yahut o eserin tanzir edilemeyecek derecede yüksek bulunduğu itiraf olunması da mutad idi.

Mesela Nâmık Kemâl'in:

Sana senden gelir bir işde ancak dâd lâzımsa

Ümidin kes zaferden gayrdan imdâd lâzımsa

matlı gazelini tanzir eden Ziyâ Paşa, naziresinin maktanda:

Ziyâ-âsâ Kemâl-i kâmile pey-revlik etsinler

Hüner-mendân için taklîde bir üstâd lâzımsa

demişti. Ben de Nedîm'in meşhur:

⁷ Bu çalışmaya konu olan eser, başlığından da anlaşılacağı üzere Nedim'in köşk kasidesi ile Namık Kemal'in sâkinâme, Ziya Paşa'nın ise bahâriyye türünde olmak üzere Nedim'e nazire olarak yazmış oldukları şiirlerin Tâhirü'l-Mevlevî tarafından şerhini ihtiva etmektedir. İlk olarak tek bir makale ile yayımlama düşüncesinde olduğumuz söz konusu eser, sayfa sayısı itibarıyla bir makalenin sınırlarını fazlasıyla aştığından ve hacmi dolayısıyla dergilerin sayfa / kelime sınırlamasına uymadığından iki ayrı makale olarak yayınlanmak durumunda kalmıştır.

⁸ Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun), *Nedim'in Köşk Kasidesi ve Namık Kemal ile Ziya Paşa'nın Naziresi*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fethi Sezai Türkmen Koleksiyonu Numara 91, İstanbul, s.1.

Haddeden geçmiş nezâket yâl ü bâl olmuş sana
Mey süzülmüş şîşeden ruhsâr-ı âl olmuş sana
gazelini takliden yazdığım bir nazımın sonunda,
Hâme-i Tâhir senin haddin mi tanzîr-i Nedîm
Nâbecâ pür-cür'et ü fikr-i muhâl olmuş sana
hakikatini söylemiştim.⁹

Kimi zaman ise bir şairin güvendiği bir eseriyle meydan okuduğunu ve şiir ile uğraşanlara tanziri teklifinde bulunduğunu belirtir:

Bazen bir şair, güvendiği bir eseriyle meydan okur ve nazım ile meşgul olanlara tanziri teklifinde bulunurdu. Nitekim Şeyh Gâlib "Hüs ü Aşk"ın sonunda:

Engüşt-i hatâ uzatma öyle
Beş beytine bir nazîre söyle

diye atmış tutmuştu. Şinâsî'nin bile böyle garabetleri vardır ki *Tasvîr-i Efkâr Gazetesi*'nin nüshalarında 'Şu iki beyt-i âcizânemin tanzîr buyurulması erbâbından ricâ olunur.', 'Bu iki beyt-i âcizânem dahi tanzîr buyurulmak mercûdur' diye:

Fürûğ-ı devlet-i dünyâ tecellâ-yı kibâr olmuş
Dürûğ-ı hâlet-i rü'yâ tesellâ-yı sığâr olmuş
'Aşk ile oldum be-hükm-i bâd ü hâk ü âb ü nâr
Zâr zâr ü hâk-sâr ü eşk-bâr ü dâğ-dâr
'Akl ü hisâb mâ'il-i tedbîr eder bizi
Nakl ü kitâb kâ'il-i takdîr eder bizi
Rü'yâ-yı vücûdu göre kim nevm-i 'ademde
Bin havf u elemle uyanır yevm-i nedemde

beyitlerini yazar.

Tâhirü'l-Mevlevî'nin, Şeyh Gâlib'in beytiyle alakalı olarak "atıp tutmuştur" ifadesini kullanması; benzer surette Şinâsî'nin, kendi şiirleri için diğer şairlerinden nazire talebinde bulunması ile ilgili olarak "Şinâsî'nin bile böyle garabetleri vardır" şeklindeki ifadesi, nazire

⁹ Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun), *age.*, s.1.

geleneğinin fahiye temelli bu yönünü hoş karşılamadığını gözler önüne sermektedir. Bir başka ifadeyle o; şairlerin nazire yazarak zemin şiiri geçme arzusunda olmalarını, şiirleriyle övünmelerini ve kendi şiirlerinden daha iyisinin yazılamayacağını iddia etmelerini doğru bulmamaktadır.

Tâhirü'l-Mevlevî, nazire ile ilgili değerlendirmelerini İran Edebiyatı'ndaki nazirecilik geleneğine de değinerek sonlandırır:

Nazire yazmak ve aslına geçmeye çalışmak merakı İran Edebiyatı'nda da vardır. Hatta bize İranîlerden sirayet etmiştir. Fârisî divanların bazılarında 'der-cevâb-ı fulân' başlıklı manzumeler görülür ki 'filana nazire' demektir. İranlılar, nazireciliğe o kadar merak etmişlerdi ki kaside, gazel ve hamse gibi manzum eserlerden başka mensur kitapları da tanzir eylemişlerdi. Mesela Şeyh Sa'dî'nin 'Gülistân'ı birçok fuzalâ tarafından taklit olunmuştu. 'Câmî' ve 'Kâânî' gibi hakikaten değerli bulunan bu mukallitler, şeyhi geçmek için o kadar çabaladıkları hâlde pek geri kalmışlardı.¹⁰

Tâhirü'l-Mevlevî, Nedim'in köşk kasidesine Namık Kemal ve Ziya Paşa dışında Ferik (Musa) Kâzım Paşa'nın da terkibent şekliyle vücuda getirmiş olduğu sâkî-nâme türünde bir naziresinin olduğunu belirtir. Matla beytini verdiği Kâzım Paşa'nın naziresinin yedi bentten ibaret ve Hazine-i Evrâk Mecmuası'nda kayıtlı olduğunu bildirmekle iktifa eder. Tâhirü'l-Mevlevî, Ziya Paşa'nın Nedim'e nazire olarak yazmış olduğu şiiri dolayısıyla Namık Kemal'in Ziya Paşa hakkındaki bir tenkidini de dile getirir:

Nâmık Kemâl, Paşa'nın "Harâbât"ını yıkmak için kaleme aldığı 'Tahrîb' ve 'Ta'kîb' isimli tenkidî eserlerinin ikincisinde Harâbât câmiine hitaben diyor ki:

*Avrupa'da bulunduğumuz zaman, mecmû'a-i âsâr-ı devletlerini görmüş idim.
İyice hâtırdadır ki onda:*

Tâ key gönül çekersin endüh-ı rûzgârı

Fasl-ı bahâr geldi seyr eyle lâlezârı

matla'yla başlayan nazm-ı 'âlîleri yok idi. Bu şiir, eğer evvel söylenmiş ise mecmû'a-i 'âlîyelerine derc olunmayıp da Müntahabât'a konulmak, kendi beğenmediğiniz bir sözü halkın beğenmesini istemek olduğu için temennî-i muhâl kabîlinden olur. Sonradan söylendi ise ya Nedim'in kasr vasfında olan küt'asına yahut kulunuzun Nedim'e takliden nazm ettiğim Sâkî-nâme'ye nazire olacak. Hâlbuki Harâbât'da ne Nedim'in ne kulunuzun o eserlerinden bir beyit var. Demek

¹⁰ Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun), *age.*, s.2.

ki efendimiz, kendi eseriniz olan on altı beyti, bizlerin altmış kadar beytine müreccah görmüştünüz. Kendim için bir şey söylemem. Çünkü efendimize karşı şairlik iddi'âsına kıyâm, haddim ve Harâbât'a dâhil olmak maksadım değildir. Fakat Nedim'in rüchân tabî'atını hasbetenli'llâh 'arz ederim ki o, efendimizin on altı beyti, merhûmun:

Ey 'âlem-i misâlin seyyâh-ı hûşyârı

Hîç kasr sûretinde gördün mü nev-bahârı

matla'ına bedel olamaz.¹¹

Tâhirü'l-Mevlevî, Nâmık Kemâl'in "Harâbât'ı sarsan ve gıcırdatan bu şiddetli sadmeleri hakkında muhakemeye girişmenin saded hâricinde" olduğunu belirterek Namık Kemal'in öfkesine sebep olan Ziya Paşa'nın tutumunu ileriki sayfalarda şöyle yorumlar:

Paşa, bu nazireyi Harâbât'ın ikinci cildi basıldığı sırada nazmetmiş, mecmuasına yazdığı sırada altına Safer 1292 tarihini koymuş, Harâbât'a da on altı beyit olarak derc etmiş. Sonra hâtırına üç beyit gelmiş ise de Harâbât'a giremeyeceği için mecmuasına geçirmekle iktifâ eylemiş. Yahut da o üç beyti o kadar kuvvetli bulamadığı için Harâbât'a koymamış, fakat mecmuasından çıkarmaya da kıyamamış.¹²

Namık Kemal'in Nedim'in manzumesi hakkında "kıta" tabirini kullanmasını eleştiren Tâhirü'l-Mevlevî, biçimsel birtakım hususiyetlerden de hareketle söz konusu manzumenin kıta değil bir kaside olduğunu ifade eder:

Söze başlamadan evvel şunu söyleyeyim ki Nedim'in bahsedilen eseri için Nâmık Kemâl kıt'a tabirini kullanmış. Malumdur ki kıta: ikinci ve dördüncü mısraları kafiyeli olmak üzere iki beyitten ibaret bir nazım parçasıdır. Vâkiâ 'kıt'a-i kebîre' denilen bir nazım şekli vardır ki beyitleri mahdut değildir. Lakin birinci mısraı kafiyeli olmaz. Mesela 'Nef'î Dîvânı'nda kıta başlıklı dört manzume görülür. İki dokuz, biri on yedi, biri yirmi sekiz beyitlidir. Hepsinin de birinci mısraında kafiye yoktur. Nedim'in eseri ise matla' 'musarra' yani kafiyeli, beyitleri de on beşten ziyade olduğu için pekâlâ bir kasidedir.

¹¹ Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun), *age.*, s.3.

¹² Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun), *age.*, s.50.

Nâmîk Kemâl'in buna kıt'a demesi 'Encümen-i Şuarâ'ca reis sayılan ve hakikaten asrı şairlerinin üstadı olan 'Leskofçalı Gâlib Bey'e uymasından ileri gelse gerektir. Çünkü Leskofçalı da:

Tecelli berk urur yer yer sevâd-ı dâğ-ı cânımdan

Cihân-ı tûr-ı 'aşkam nûr akar her gülsitânımdan

matlalı ve otuz iki beyitli meşhur kasidesinin sonuna her nedense:

N'ola bâğ-ı cihânda olsa mihr ü mâhdan meşhûr

Bu kıt'am tâze bir güldür gülistân-ı beyânımdan

beytini yazmıştır. 'Bu şiirim' deyiverseydi hem ıstılahça bir yanlışlık hem de kıt'a kelimesine mütekellim zamirinin eklenmesiyle bir 'ihâm-ı kabîh' yapılmamış olurdu.¹³

Köşk kasidesi olarak isimlendirilen Nedim'in şiirinin biçim özellikleri hakkında da birkaç cümle bilgi verildikten sonra şiirin şerhine geçilir. Nazirecilik ve nazire geleneği hakkında yeterli değerlendirme ve açıklamalarda bulunan Tâhirü'l-Mevlevî; şerh, şerhin tanımı, kapsamı ve şerh geleneğimiz hakkında ise herhangi bir bilgi vermeyip doğrudan Nedim'in kasidesinin şerhine geçmiştir. Nedim'in "köşk kasidesi" 19 beyittir.

Nedim'in kasidesinin şerhinden sonra ilk olarak "Birinci Nazire" başlığı altında Namık Kemal'in 48 beyitlik Sâkî-nâme'si ve şerhi gelmektedir. Ancak burada da yazar, Namık Kemal'in naziresinin bir sâkî-nâme olması dolayısıyla kısaca edebiyatımızdaki "sâkî-nâme"ler ve muhtevaları hakkında bilgiler verir. Bilindiği üzere sâkî-nâmeler, klasik Türk edebiyatında çoğunlukla manzum hikâyelerde ve söz arasında söylenilerek ilham yolu açmak amacıyla sâkîden¹⁴ şarap istenilen şiirlerdir. "Sahbâ-nâme ve İşret-nâme olarak da adlandırılan bu manzumeler, Arap edebiyatında 'hamriyât' adı altında dağınık olarak görünürken, Fars edebiyatında kendine özgü konusu ve biçimi olan bir türe dönüşmüştür."¹⁵ "Türk edebiyatında yazılan sâkî-nâmelerin birçoğu, İran edebiyatında olduğu gibi ya divanların içinde veya mesneviler arasındadır. Fakat önemli bir bölümü de -özellikle XVII. yüzyılda kaleme alınanlar- başlı başına müstakil birer mesnevi şeklindedir."¹⁶ Türk edebiyatında bu türün en başarılı örneği

¹³ Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun), *age.*, s.4.

¹⁴ Sâkî kelimesinin kökeni ve tasavvufî kullanımları için bk. Aynî, *Sâkî-nâme*, haz. Mehmet Arslan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s.13-14.

¹⁵ Haluk Gökalp, "Sâkî-nâme", *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, Kesit Yayınları, İstanbul 2011, s.419.

¹⁶ Rıdvan Canım, *Türk Edebiyatında Sâkî-nâmeler ve İşret-nâme*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, s.42.

kabul edilen ilk eser ise XVI. yüzyılın başlarında mesnevi şekliyle Revânî tarafından kaleme alınmış olan ve "İşretnâme" adıyla bilinen eserdir. Divanlarda farklı nazım şekilleriyle yazılmış sâkînâmeler olmakla birlikte çoğunlukla mesnevi nazım şekliyle yazılmışlardır. Bununla birlikte zikredildiği üzere müstakil olarak kaleme alınmış sâkî-nâmeler de vardır ki onlar başlı başına bir eserdir. Namık Kemal'in Nedim'e nazire olarak yazmış olduğu Sâkî-nâme ise kaside şeklindedir ve Tâhirü'l-Mevlevî'ye göre klasik Türk şiirindeki müstakil sâkî-nâmelerden farklı olduğu için ayrı bir eser olarak değerlendirilemez. Tâhirü'l-Mevlevî sâkî-nâmelerdeki rint edadan bahsederek eskilerin rindâne dedikleri tarza sürekli şarap ve işretten bahsedilmesi dolayısıyla "şarâbiyyât" adını verdiğini belirtir.¹⁷ O, rint bir eda ile söylenmiş bu şiirler hakkında: "Divan sayfalarını şarap damlalarıyla lekelenmiş masa örtülerine benzeten bu yazılar, esef olunur ki şairlerimizden pek çoğunun mecmualarını kirletmektedir."¹⁸ diyerek eski şairlerimizi, sarhoşluğu ve işreti şairliğinin levâzımından saymalarından dolayı eleştirmiştir.

Tâhirü'l-Mevlevî, başında bir serlevha bulunmaması ve bahar konusunda yazılmış olmasından hareketle Nedim'in köşk kasidesine ikinci nazire olan Ziya Paşa'nın şiirinin ise gazel şeklinde bir "bahariyye" olabileceğini söyler. Ziya Paşa'nın şiirinin şerhine geçmeden her ikisi de Nedim'in kasidesine birer nazire olan Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın nazirelerini edebî yönüyle mukayese eden Tâhirü'l-Mevlevî, Namık Kemal'in naziresinin Ziya Paşa'ninkinden daha üstün olduğunu şu sözleriyle ifade eder: "Namık Kemal'in Sâkî-nâme'sinde Nedim'e yetişmek ve geçmek için onun kadar, hatta ondan güzel söylemek merakı bulunduğu gibi Ziya Paşa'nın Bahariyye'sinde de ikisinden geri kalmamak hevesi ve gayreti görülmektedir. Benim anlayışıma göre Kemal, teşebbüsünde muvaffak olmuş, fakat Ziya Paşa olamamıştır."¹⁹ Ziya Paşa'nın naziresi 19 beyittir.

Tâhirü'l-Mevlevî bu eserde klasik şerh geleneğine uygun olarak öncelikle beyitte geçen kelimeleri ve kelimelerin anlamlarını vermiş, kelimelerin etimolojik değerlendirmesini yaparak edebî sanatlar, mazmun ve mefhumları bütün teferruatıyla izah etmiştir. Beyitte geçen kelimelerin anlamlarını ve beytin nesre çevirisini verdikten sonra daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bilgilere başvurmakta ve bunu yaparken de yeri geldiğinde klasik Türk şiirinin kaynakları hakkında teferruatlı bilgiler vermektedir.

¹⁷ Fevziye Abdullah (Tansel) da Kemal'in hususi mektuplarına dayanarak onun Sâkî-nâme adlı meşhur kasidesini Midilli'ye gittiği yıl kaleme aldığını belirtir ve şiirine verdiği ismin Sâkî-nâme değil Şarâbiye olduğunu söyler. bk. Fevziye Abdullah, "Namık Kemal'in Midilli'de Yazdığı Manzum ve Mensur Eserler", *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası*, XII, (1955), s.75.

¹⁸ Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun), *age.*, s.28.

¹⁹ Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun), *age.*, s.51.

Sonuç

Klasik Türk edebiyatı bünyesinde vücuda getirilen manzum ve mensur eserlerin anlaşılmasında şerh çalışmaları büyük önem arz eder. Klasik Türk şiirini anlama ve yorumlama noktasında okura rehberlik eden bu çalışmalar “muğlâk, müphem ve muhayyel” olmakla eleştirilen Osmanlı şiirini ve dolayısıyla bu şiire kaynaklık eden kültürel yapıyı tahlil etmeyi, anlaşılır kılmayı sağlar. Çeviri yazısı verilen bu eser de bir şerh olup Tâhirü'l-Mevlevî'nin şerhi yaparken takip ettiği yol, beyitleri yorumlama tarzı ve müracaat ettiği kaynaklar klasik manada şerhin nasıl olması gerektiği hususunda bir şablon ortaya koyar. Tâhirü'l-Mevlevî'nin çağdaşı olan Ömer Ferid Kam'ın “tasnif” merkezli olarak sınırlarını çizdiği, öğrencisi Ali Nihad Tarlan'ın ise *Şeyhî Divanı'nı Tedkik* adlı eserle daha etraflıca bir tahlile dönüştürerek “tetkik” hüviyeti kazandırdığı çalışmalardan bugün için büyük oranda uzaklaştığımız âşikârdır. Tâhirü'l-Mevlevî'nin bu çalışmaya konu olan eseri ve metin şerhine dair eski eserlerdeki şerh yönteminin tespiti, bugün büyük oranda beyitlerin nesre çevirisi mahiyetinde olan çalışmaların daha geniş bir açıdan anlamlandırılması ve yorumlanmasına katkı sağlayacaktır. Nitekim Tâhirü'l-Mevlevî, Nedim'in köşk redifli kasidesi ile Namık Kemal ve Ziya Paşa tarafından ona yazılan nazireleri şerh ederken kelime ve mazmunların her birini izah etmiş; manzumeleri hem biçim hem de içerik yönüyle geniş bir incelemeye tabi tutmuştur. Şerh esnasında ağırlığı -zemin şiir olmasından ötürü olsa gerek- Nedim'in köşk kasidesine vermiştir. Metin içerisindeki değerlendirmelerinden anlaşıldığına göre Namık Kemal'in naziresini Ziya Paşa'nınkinden daha üstün görmektedir. Ziya Paşa'nın Nedim'e naziresinde de güzel beyitlerin olduğunu belirtmekle birlikte, “naziresinin baş tarafına geçirdiği üç beytin her birinin başka bir şeyden bahsetmesi”nin Paşa'nın manzumesinin yekahenkliğini kaçırdığını ifade eder.

Tâhirü'l-Mevlevî, eserin şerhinde divan şairlerinden örnek beyitler sunduğu gibi kendi şiirlerinden de örnekler vermiştir. Bu durum onun şârih kimliği dışında şair yönünü göstermesi bakımından önemlidir. Eserde dikkati çeken bir diğer husus ise konu ile alakalı olarak yazarın hafızasında çokça beytin olmasıdır. Hem Türk hem Fars şiirinden yeri geldiğinde beyitler nakletmekle birlikte beyitte geçen bazı kelimelerin divanlardakinden farklı olması; Tâhirü'l-Mevlevî'nin söz konusu şiirleri naklederken eserlerden kontrol etme gereği duymadığını akla getirdiği gibi bu durum nüsha farklılığından da kaynaklanıyor olabilir. Bu durumda ise klasik Türk şiirinin donanımlı bir okuru olması bakımından Tâhirü'l-Mevlevî'nin tercihleri ayrıca önemlidir. Eser içerisindeki örneklerden de anlaşılacağı üzere Tâhirü'l-Mevlevî'nin öne çıkan bir diğer özelliği tenkit yönüdür. Üstelik o, tenkit ederken ön yargılardan sıyrılmayı

başarabilmiştir. Zira kendisi gibi Mevlevî şeyhi olan ve klasik Türk şiirinin en önemli şairleri arasında ismi zikredilen Şeyh Galib hakkında yukarıda zikredildiği üzere "atıp tutmuştur" ifadesini kullanması bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Onun tenkit yönü bu eserdeki bazı değerlendirmeleriyle de sınırlı olmayıp esasen çeşitli konularda pek çok ilim ve şiir erbabıyla olan münazara ve münakaşaları başlı başına değerlendirilmesi gereken bir husustur.

Bunların dışında Tâhirü'l-Mevlevî'nin eserde Leskofçalı Gâlib, Hersekli Ârif Hikmet, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi edebî şahsiyetlerin hususi yönlerine ilişkin yaptığı değerlendirmeler yahut Ömer Ferid Kam gibi şahsiyetlerle olan ilişkileri, edebiyat tarihimize kaynaklık ettiği gibi söz konusu şahsiyetlerin biyografilerine de katkı sağlamaktadır.

Metin²⁰

Nedim'in "Köşk" Kasidesi'ne Nâmık Kemâl İle Ziyâ Paşa'nın Birer Nazîresi

BİRİNCİ NAZİRE

Nedim'in bir köşk vasfındaki kasidesini şerhe başlarken Namık Kemal'in bu kasideyi beğenmiş ve nazire yazmış, sonra Ziya Paşa'nın da imrenerek onun da tanzir etmiş olduğunu söylemişim. Namık Kemal'in naziresi "Sâkî-nâme" unvanlıdır.

Sâkî-nâme: Saki ile şarabın methine ve sakiden şarap talebine dair divan şairlerince yazılan manzumudur. Sâkî-nâmeler, ekseriya manzum hikâyelerde ve söz arasında îrâd edilerek ilham yolu açılmak için sakiden şarap istenilir. Bu, âdeti:

Bir kahve pişirin de kafam dinlensin!

demek kabîlendendir. İşte Fuzûlî'nin "Leylâ vü Mecnûn"da böyle bir talebi:

Sâkî tut elüm ki haste-hâlem

Gam reh-güzerinde pây-mâlem

Sensün men-i mübtelâya gam-hâr

Senden özge dahi kimim var

²⁰ Metinde beyitlerin nesre çevirisindeki italik vurgu, nesre çeviri ile diğer açıklamaları birbirinden ayırabilmek için tarafımızca yapılmıştır. Yalnızca beyitlerin nesre çevirisi değil alıntı yapılan kısımlar da italik olarak gösterilmiştir. Tâhirü'l-Mevlevî eski harfli metinde beyitlerin nesre çevirisini tırnak işareti içerisinde, vurgulamak istediği özel isim ve istilahları ise parantez içine almak suretiyle göstermiştir. Çeviri yazıda ise bu kelimelere tırnak işareti içerisinde yer verilmiştir. Yine yazarın beyitte geçen ve anlamını açıkladığı kelimeler çeviri yazıda koyu renkle yazılarak daha belirgin kılmak istenmiştir. Köşeli parantez içerisindeki numaralar ise eski harfli metnin sayfa numaralarını göstermektedir. Tarafımızdan eklenen dipnotlar ile yazarın metne eklemiş olduğu dipnotları birbirinden ayırmak için Tâhirü'l-Mevlevî (Olgun),'nin dipnotları italik olarak yazılmıştır.

Müşkil işe düşmüşem meded kıl

Mey hırzı ile belâmı red kıl

Şeyh Gâlib'in "Hüsni ü Aşk"ında aynı temennisi:

[28] Sâkî kerem eyle bî-dimâğım

Pâ-beste-i rişte-i ferâğım

Mey ver ki bu derd çâresizdir

Deryâ-yı sühân kenâresizdir

Sâkî meded et ki müst-mendim

Bâzâr-ı belâda gam-pesendim

Mey ver ki sühân hitâma erdi

Sermâye-i gam tamâma erdi

Mey ver bana ey gül-i letâfet

Hem sor ki ne eylerim hikâyet

"Nevres-i Cedîd"ın yarı kalmış bir mesnevisinde yine böyle bir ricası:

Sâkî bize âteş-i revân ver

Ser-çeşme-i Hızrdan nişân ver

Ol meyle meşâmım eyle tatyîb

Tâ şâhid-i kıssaya verem zîb

Mey sun ki olam fesâne-perdâz

Mestâne kılâm beyâna âğâz

Bir de ayrıca yazılmış sâkî-nâmeler vardır ki onlar başlı başına birer eser hâlinedir. Fuzûlî'nin Fârisî, Aynî'nin -tasavvufî bir eser olan- Türkçe mesnevileri müstakil birer risâle olduğu gibi Nef'î ile Şeyh Gâlib divanlarındaki sâkî-nâmeler terkiib-bend, Nâmık Kemâl'in şerhi sadedinde olduğum Sâkî-nâme'si de kaside şeklindedir. Hicri 1329 tarihinde bastırılmış olduğum "Nazm ve Eşkâl-i Nazm" unvanlı eserde manzumeleri mevzu itibariyle birkaç kısma ayırmış, eskilerin "rindâne" dedikleri yazılara "şarâbiyyât" unvanını vermiştim. Bahse münasebeti dolayısıyla o satırları şuraya alıyorum:

"Şarâbiyyât: canlar yakan, hân mânlar yıkan şarap ile âlem-i âb'ın lezzet ve letâîfine dâir:

İç bâde, güzel sev de ne derlerse desinler
Meyhânedede yat evde ne derlerse desinler

tarzında söylenişlerdir. Divan sayfalarını şarap damlalarıyla lekelenmiş masa örtülerine benzeten bu yazılar esef olunur ki şairlerimizden pek çoğunun mecmualarını kirletmektedir. Keşke Nef'î ile Kemâl'in

Merhabâ ey câm-ı mînâ-yı mey-i yâkût-reng
Devri gelsin senden öğrensın sipihr-i bî-direng

[29] ve:

Bezm-i safâda seyr et ol câm-ı gül-nisârı
Bir lâle hey'etinde gör feyz-i nev-bahârı

beyitleriyle başlayan sâkî-nâmeleri ve Ekrem Bey'le Nâcî Efendi'nin:

Şarâbı kim ki nûş eder
Dilinde 'aşk cûş eder
Misâl-i yem hurûş eder
Dü-çeşm-i eşk-bâr ile

ve:

Gönlüme sâkîyi mi 'mâr eyledim meyhânedede
Allah Allah Ka'be i 'mâr eyledim meyhânedede

beyitlerini hâvî manzûmeleri yazılmamış olsaydı.

Eski şairlerimiz, sarhoş olmadan şiir söylenilemezmiş gibi işreti, şairliğin levâzımından saymışlar ve kü'ül ibtilâsına 'rindlik' unvânını vermişler. Kimi:

Lokma-i gam ki gülû-gîr-i melâl oldu bana
Şîr-i mâder gibi mey şimdi helâl oldu bana

ve:

Hill-i mey emrinde bir tedbîr buldum gûş edin
Mest olun, teklîf sâkıt olsun andan nûş edin

diye şarabı 'istihlâl'e kalkışmış, kimi içmeden menedildiği şarabı ihtikân suretiyle kullanmış, kimi:

*O rind-i bâde-perestim ki kâse-i serime
Dokunsalar gelir âvâze-i şarâb şarâb*

diye sayıklamış, kimi:

*Ben şehîd-i bâdeyem dostlar demim yâd eyleyin
Türbemi meyhâne enkâzıyla bünyâd eyleyin
Türbedâr olsun bana bir pîr-i mey-hâr-ı garîb
Nezr-i ser-hoşân ile ol pîre imdâd eyleyin
Gasl olunmaz gerçi mâ ile şehîdân-ı vegâ
Yıkayın meyle beni bir mezheb îcâd eyleyin*

tarzında vasiyetler etmiş!

Sarhoş naralarından farklı olmayan bu türlü söylenişler, çok şükür edebiyat âleminde işitilmez olmuştur."

"Tecdüd Edebiyatı"ndan evvel Leskofçalı Gâlib'in riyâsetinde toplanan "Encümen-i Şu'arâ"ya dâhil şairlerin hepsi de işret müptelası adamlardı. Hatta encümenleri meyhanelerde in'ikâd ederdi. [30] Sonraları Hersekli Ârif Hikmet Bey'in evinde haftada bir toplanmaya başladılar ki Namık Kemal de genç yaşında onların arasına girmiş, o mecliste alıştığı yahut da artırdığı meyperestliği ömrünün sonuna kadar devam ettirmişti. O itiyadın zevki yahut iptilanın sevki ile der ki:

*Bezm-i safâda seyr et ol câm-ı gül-nisârı
Bir lâle hey'etinde gör feyz-i nev-bahârı*

"Safa meclisinde güller saçan o kadehi seyr et de ilkbaharın feyzini bir lale heyetinde temessül etmiş gör."

Bu kasidenin vezni : (mef'ûlü / fâ'ilâtün / mef'ûlü / fâ'ilâtün)'dür.

bezm: meclis, toplantı.

safâ: suyun duruluğu demektir ki "safvet" de o manayadır. Aksine yani bulanıklığa "keder" ve "küdüret" denilir. Sonra birincisi "neşe", ikincisi "neşesizlik" meâlinde kullanılmıştır. "safâ-yı hâtır" terkiibi gibi ki kalbi bulandıracak ve can sıkacak bir hâlin olmamasıdır. "ihvân-ı safâ", "yârân-ı bâ-safâ" gibi terkipler ise ihlâs sahibi kardeşler ve dostlar demektir.

Buradaki "bezm-i safâ" tabiri ile işret meclisinde sıklet verecek kimse olmadığı ve zevk ve neşe esbâbının tamamıyla bulunduğu anlatılmak isteniyor.

câm: kadeh.

gül-nisâr: gül serpen, gül saçan.

câm-ı gül-nisâr: gül saçan kadeh ki içindeki şarap -kırmızılığı dolayısıyla- güle benzetiliyor. Kadeh "silme" olarak yani ağzına kadar dolu bulunduğu için kenarından dökülen damlalar da gül yapraklarına teşbih ediliyor. Bu münasebetle "câm-ı gül-nisâr" tabiri kullanılıyor. Şarapla dolu kadeh -yine kırmızı görünmesinden- lale gibi tasavvur ve tasvir edilerek ilkbahar feyzinin lale heyetine girmiş olduğu bildiriliyor.

[31] Açmış neşâtı gûyâ her dilde bir gülistân

Kılmış safâsı peydâ her gözde âb-ı cârî

"O kadehin verdiği neşe sanki her gönlü açılmış bir gül bahçesine döndürmüş, onun safası ise her gözde akarsu peyda etmiş."

neşât: sürûr, sevinç, neşe.

gûyâ: sanki demek olduğu gibi söyleyen manasına da gelir. Bu da işretin, kullananları söylettiğine işaret olsa gerek.

dil: gönül.

gülistân: gül bahçesi.

peydâ: zâhir, mevcut.

göz: hem "çeşm", hem "menba" mealini ifade eder.

âb-ı cârî: akarsu.

Şair bu beyitte kadehle şarabın neşesiyle safası gönülleri gül bahçesi hâline getirdiğini ve gözlerde akarsular peyda ettiğini söylüyor. Bununla bazı sarhoşların neşesinden gülüp

açıldığını, bazılarının da hüngür hüngür ağladığını anlatmak istiyor. Yine kadehi bir menbaa, içindeki şarabı da saf menba suyuna teşbih ederek zarf ile mazrufun gayet parlak ve berrak olduğunu ifade ediyor.

Tab‘-ı hazîni kılmış pür-neşve-i tarâvet
Koymuş ‘aceb ‘aceb kim gül şekline hezârî

“Mahzûn tabiatı tazelik neşvesiyle doldurmuş. Çok şaşılacak şey ki bülbülü de gül şekline koymuş”

tab‘-ı hazîn: mahzun tabiat.

pür-neşve: neşeli.

tarâvet: tazelik, yaşlık, çiçeklerin yeni açılmış hâli.

aceb: şaşılacak şey.

hezâr: bülbül. Bu kelime esasen “bin” demektir. Sonra hezâr dâstân terkiibinden ihtisâr edilerek bülbül manasında kullanılmıştır. Güya bülbülün bin türlü terennümü varmış. Bu münasebetle ona “hezâr dâstân” denilmiş.

Namık Kemal diyor ki: Şarap dolu bir kadeh, bir şairin mahzun tabiatını neşvedâr eder, onu yeni açılmış çiçek misali ter ü tâze kılar bülbül gibi inleyen o tabiatı, gül gibi güşâde bir hâle getirir.

Pîrâmeninde kalmış ‘aks-i dehân-ı hûbân
Ol fassa benzemiş kim yâkût ola kenârî

“Kadehin etrafında güzellerin dudağı aksi kalmış da onu kenarına yakut dizilmiş elmas bir yüzük taşına döndürmüş.”

pîrâmen: çevre, etraf.

dehân: ağız.

hûbân: güzeller.

fass: yüzük taşı.

Şair; kadehi elmas bir yüzük taşına, iç kenarında görünen şarap kırmızılığını o taşın etrafına dizilmiş yakuttan [32] bir daireye benzetiyor. Buna da o kadehten içen güzellerin dudaklarındaki kırmızılığın aksi kalmış olmasını sebep gösteriyor ve bir hüsn-i ta’lil yapıyor.

Pehlû-yı şevka düşmüş bak şâhid-i şarâba
Sarmış miyân-ı nâzın gör câm-ı şu'le-dârı

“Şarap güzeline bak ki iştîyak kucağına düşmüş, parlak kadehi de gör ki onun nazik belini sarmış.”

pehlû: yan taraf.

şevk: iştîyâk, göreceği gelmek, göresimek.

şâhid: bir yerde bulunup bir şeyi gören demek ise de İranlılarca “güzel” manasında kullanılmıştır. Hatta mübtezel güzellere “şâhid-i bâzâr” derler.

miyân: orta ve ara. Bedenin ortası bulunması dolayısıyla bele de “miyân” denilir. Nefî Murad Paşa vasfındaki bir kasidesinde:

Gâhî miyân-ı safda turur kendi tîğ-veş
Gâhî miyân-şikâf-ı saf-ı düşmenân olur

Yani: *“Paşa bazen -saffın beli demek olan- ortasında kılıç gibi durur, bazen de düşman saflarına hücum ederek ortasından yarar.”* beytinde bu kelimeyi mükerrer ve “tevriyeli” olarak kullanmıştır. Divanlarda “mû-miyân” tabiri de görülür ki belin inceliğinden kinaye ve mübalağa olarak “kıl kadar ince belli” demektir.

Şarabın kadehe konulması, onun iştîyak kucağına düşmesine, etrafını kadehin sarması da, nazlı belinin kadeh tarafından kuşatılmasına benzetilerek pür-cûş u hurûş bir der-âgûş tasvir ediliyor.

Gûyâ edib tabî'at tertîb-i bezm-i eflâk
Âgûş-ı mâha vermiş nâhid-i 'işve-kârı

“Sanki tabiat felekte bir meclis tertip etmiş de cilveli Zühre'yi ayın kucağına vermiş.” Buradaki tabiat: Natür denilen nizâm-ı âlem. “mâh” ay, “Nâhid” Zühre seyyaresi, Zühre şark esâtirine göre feleğin sazendesi, garp mitolojisinde de güzellik ve fuhuş mabudesi, “Venüs”, “Afrodit”.

Kemal Bey, kadehi değirmi olması itibarıyla aya, içindeki şarabı oynaklığı dolayısıyla Zühre'ye benzetiyor. Şarabın kadeh içinde bulunmasını da güzel Zühre'nin âgûş-ı mâha verilmesine teşbih ediyor. Bunu yapmış olan tabiata ise epeyce mühim bir vazife gördürüyor.

[33] Yâ eyleyib meşiyet te'lif-i tab'-ı âfâk
Etmîş şafakla memlû bir ahter-i nehârı

“Yahut Allah'ın iradesi, ufukların tabiatını alıştırıp gündüz görünen bir yıldız şafakla doldurmuş.”

meşiyet: irade, arzu demektir. “meşiyet-i ilahiyye” gibi terkiplerde kullanılırdı.

şafak: güneş battıktan sonra garp ufkunda görünen kırmızımsı aydınlık. Bu kelime, yanlış olarak “şafak attı” gibi tabirlerde sabah aydınlığı makamında istimal edilir. Nitekim Ziya Paşa da Nedîm'e naziresinden olan:

Reng-i şafak degildir her subh olan nümâyân
'Aks etmiş erguvânın âfâka ihmîrârı

beytinde, şafak kelimesini böylece kullanmıştır.

memlû: dolu.

ahter: yıldız.

nehâr: gündüz. Dilimizdeki “gündüz” ile “gün” gibi Arapçadaki “nehâr” ile “yevm” de farklıdır. “ahter-i nehâr” gündüz yıldızı. Bu terkipten maksat gurubdan sonra karanlık basmadan evvel garpta yahut sabahları şarkta görünen “Zühre” olsa gerektir.

Namık Kemal, şarabı -kırmızı rengi dolayısıyla- şafaka, kadehi de cilası münasebetiyle yıldızla benzetiyor. Şarabın kadeh içinde bulunmasını, şafak aydınlığının parlak bir yıldızla doldurulmasına teşbih ediyor.

Yâ eyleyib temâşâ bezm-i safâda gûyâ
Hoy-rîz-i tâb-ı haclet verd-i cemâl-i yârı

Donmuş tahayyüründen mevc-i safâ-yı şebnem
Hayretle su kesilmiş reng-i gül-i bahârı

“Yahut bir safa meclisinde yârin utancından kızarmış ve terlemiş yüzünü seyr ederken çiy tanelerinin saf dalgası hayretten donakalmış, baharda açılan gülün rengi de -yine o temaşadan- şaşırtıp su kesilmiş.”

temâşâ: esasen yürümek demektir. Yürümekle birçok şey görüleceğinden “zîkr-i sebeb, irâde-i müsebbeb” tarikiyle mecaz olarak “bakmak” ve “görmek” manasında kullanılır.

hoş: ter.

hoş-rîz: ter dökme.

haclet: sıkılma, utanma.

cemâl: güzellik, "zîkr-i hâl, irâde-i mahal" tarikiyle [34] mecaz olarak yüz.

tahayyür: şaşırma.

mevc: dalga.

şebnem: çiy dediğimiz gece yaşlığı.

Namık Kemal bu beytinde de şarabı, bahar gülünün erimiş ve su kesilmiş rengine, kadehi ise şebnem dalgasının donakalmasına benzetiyor. Sonra gül renginin erimesine, şebnem dalgasının donup kalmasına sevgilinin kızarmış ve terlemiş yüzünü görmüş, kendilerinde o taravet ve letafet bulunmadığını anlayınca şaşırmış olmalarını sebep gösteriyor, bir "hüsni ta'lil" yapıyor. Fakat onu "gûyâ" ile takyid eylediğinden "şibh-i hüsni ta'lil"e düşüyor.

Yâ eyleyib teccsüm sihr ile hande-i yâr

Âyîneden görünmüş cism-i latîf-vârı

"Yahut sevgilinin gülmesi, büyü ile cisim hâline girmiş de cism-i latif gibi aynadan görünmüş."

teccsüm: cisim hâline girmek.

sihir: büyü.

hande: gülme.

âyîne: ayna. Eski Türkçesi "gözü" imiş.

cism-i latif: gözle görülemeyen cisim.

Namık Kemal bu beytinde de şarabı, sevgilinin kırmızı dudaklarındaki parlak bir gülüşe benzetiyor. Ve o gülüşü sihirle bir cism-i latif hâline sokuyor. Sonra kadehi bir ayna tasavvur eyleyerek içindeki şarabın dışından görünmesini, cism-i latifin aynada münakis olmasına teşbih ediyor.

Yâ eyleyib tahaccür kalb-i rakîk-i Cemşîd

Hûn-ı cigerle eyler 'âlemde dem-güzârı

“*Yahut Cemşîd’in rikkatli kalbi taş kesilmiş de ciğeri kanıyla âlemde vakit geçirebiliyor.*”

rikkat: incelik, yufkalık.

rakîk: ince, yufka.

hûn-ı ciger: ciğer kanı.

dem: vakit, zaman.

güzâr: geçirme.

dem-güzâr: vakit geçiren.

dem-güzârî: vakit geçirme.

Kemal Bey, sonuncu bir teşbih olarak kadeh için Cemşîd’in taş kesilmiş yufka yüreği, şarap için de onu yaşatabilen ciğer kanı diyor. Galiba kadehin musaffâ olmasıyla Cemşîd’in safvet-i kalbi [34/2]²¹ ve şarap ile ciğer kanının kırmızılığı arasında şâirâne bir “vech-i şebeh” buluyor. “Hûn-ı ciger”deki “hûn” ile “dem-güzâr”daki “dem” arasında da bir “ihâm-ı tenâsüb” yapıyor.

Pür-hûn ise ‘aceb mi hâlâ derûn-ı Cemşîd

Almış eccl elinden câm-ı safâ-medârı

“*Cemşîd’in yüreğinden hâlâ kan gidiyorsa şaşılacak şey mi? Safaya medâr olan kadehi ölüm, onun elinden almış.*”

pür-hûn: kanlı.

derûn: içeri.

eccl: müddettir ki “hayat müddeti” manasına kullanılır. “eceli yetmiş” yaşama müddeti bitmiş demektir. “zıkr-i sebeb, irâde-i müsebbeb” tarikiyle mecaz olarak “eccl” kelimesi “ölüm” mevkiinde istimâl olunur.

medâr: asıl bir şeyin döndüğü yer demektir. Göz çukuruna “medârü’l-‘ayn” denilir. “sebeb” “vesile, yardım” manalarına da gelir. “Medâr-ı mâişet” geçinmeye sebep olan şey. “Medâr-ı kelâm” bazı kimselerin lakırdı esnasında söylemeyi itiyat etmiş oldukları efendim,

²¹ Eski harfli metninde 34. sayfa numarası mükerrer olarak verilmiştir. Bu nedenle çeviri yazılı metinde mükerrer olan sayfa [34/2] şeklinde gösterilmiştir.

efendicağızıma söyleyeyim, şey, falan filân gibi mühmelât. "Kelin medârı olsa kendi başına olur." cümlesi meşhûr bir meseldir.

Namık Kemal, yukarıki beyitte Cemşîd'in kalbi tahaccür eylemiş ve ciğeri kanıyla yaşamakta bulunmuş olduğunu söyleyerek kadehle şarabı onun kalbine ve ciğeri kanına benzetmişti!

Bu beyitte aynı teşbihi zımnen tekrarlamakla beraber ölüm, onun elinden kadehi almış olduğu için yüreğinden hâlâ kan gitmekte olduğunu ifade ederek bir "hüsn-i ta'lil" yapıyor.

Bir neş'e var ki meyde mahrûmunun sezâdır
Âh etse tâ kıyâmet her sebze-i mezârı

"Şarapta öyle bir neşe var ki ondan mahrum kalmış olanın kendi değil, mezarında biten otlar bile kıyamete kadar ah etse değer."

[35]

sezâ: layık, değer.

sebze: yeşillik, ot.

Ol mey ki eyleyince tertîb-i bezm-i fitrat
Hum-hâne-i 'ademde sâkî-i feyz-i²² Bârî
Peymâne şeklin almış rindân için neşâtı
Tâca temessül etmiş şâhân için humârı

"Bahs ettiğim öyle bir şarap ki feyz-i ilahi sakisi, yokluk meyhanesinde varlık meclisini tertip eyleyince o şarabın neşesi rintler için kadeh şeklini almış, mahmurluğu da padişahlar için tâca temessül eylemiş."

fitrat: hilkat, yaratılış.

hum: küp.

hum-hâne: meyhâne. Eskiden şarabın küplere doldurulması ve meyhanede birçok küp bulunması dolayısıyla oraya bu isim verilmiştir. Avam arasında böyle meyhanelere "küplü" denilirdi.

²² Tâhirü'l-Mevlevî, beyitte "bezm"; beytin izahında ise "feyz" kelimesini kullanmıştır. Beytin anlam bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda "feyz" daha uygun düştüğünden "bezm" in sehven yazıldığı düşünülerek "feyz" tercih edilmiştir.

adem: yokluk, “vücûd”un zıddı.

peymâne: büyük kadeh. Aslı “ölçek” demektir. Sonra okkalı kadeh manasına kullanılmış, onları yuvarlayanlara da -hubûbât ölçenlere benzetilerek- “bâde-peymâ” yani “şarap ölçen” tabir olunmuştur.

rind: laubali-meşrep, kayıtsız, ayyaş, kurnaz, malumatlı manalarınındır. Şairler ve mutasavvıflar lisanında kaba sofı, zahit mukabili olarak hekim, feylesof ve ârif makamında kullanılır.

tâc: baş kisvesi, hususiyle hükümdarların serpuşu.

Zann etme görüb pâdişehin tâc-ı zeridir

Bî-çârelerin şu‘le-i hûn-ı cigeridir

Şeyhlerin külâhlarına da “tâc” denilirdi. Molla Câmî:

Hest tâc-ı ‘ârifân ender-cihân ez çâr terk

Terk-i dünyâ terk-i ‘ukbâ terk-i hestî terk-i terk

Der ki: “*Dünyada âriflerin tâcı dört parçadan yapılır. O parçaların biri dünyanın, ikincisi âhiretin, üçüncüsü varlığın, dördüncüsü terk ve kabulün yani iradenin terkine işarettir*” meâlinindedir.

temessül: bir şeyin tıpkısı olmak.

humâr: mahmurluk, neşenin zıddı, sarhoşluğun ızdırabı.

Namık Kemal “adem”i meyhane, feyz-i İlâhî’yi o meyhanede saki olmak üzere tasavvur ediyor. O saki, varlık meclisini tertip edince şarabın neşesi ârifler için kadeh, mahmurluğu da padişahlar için tâc şeklinde göründü diyor.

[36] Rûh ile ittihâdı bir rütbedir ki bilmez

Me’lûf-ı cân-peziiri mecbûr-ı cân-nisârı

Dilden mi sâ’il olmuş engûrdan mı peydâ

Gözden mi sâ’il olmuş peymânededen mi cârî

“*Şarabın ruh ile o kadar ittihadı vardır ki candan almış ve elde etmek için canını verecek derecede mecbur kalmış olanlar, onun üzümünden mi peyda olduğunu, gönülden mi, gözden mi, kadehten mi aktığını bilemezler.*”

ittihâd: birleşmek, bir şey gibi olmak.

bir rütbe: bir derecede, o kadar.

me'lûf: ülfet edilmiş, alışılmış.

me'lûf-ı cân-pezîr: candan ülfet edilen, canda yer verilecek kadar sevilen. "cân-nisâr" canını saçı, feda eden.

mecbûr-ı cân-nisâr: bir şeyi elde edebilmek için canını verecek derecede istekli.

dil: gönül.

sâ'il: akan.

engûr: üzüm.

cârî: akan.

"sâ'il" kelimesi beyitte tekrarlanıyor. Gördüğüm iki nüshanın ikisi de böyle: Namık Kemal'in bir lafzı üst üste iki mısradaki tekrar edeceğine ihtimal veremiyorum, o kelimenin başka manası olduğunu da bilemiyorum. Acaba "cevelân"dan "câ'il" yahut "savlet"ten "sâ'il" mi yazılmıştı da istinsah edilirken "sâ'il" sûretinde alındı?

[36. Sayfaya İlave]

Mülga Dârü'l-Fünûn'un eski müderrislerinden üstad-ı hakîm Ferit Bey Efendi, şu yazıların yazılışından bir müddet sonra bize gelmişti. Musahabesinden istifade ettiğim sırada Namık Kemal'in yukarıki beytindeki "sâ'il" kelimelerine dair kendisinden istifâza eylemek istedim. Meseleyi ve düşündüklerimi anlattım. Birinci "sâ'il" in "hâsıl" olmasına ihtimal verdi, aynı mısradaki "peydâ" lafzının bu ihtimali kuvvetlendireceğini söyledi. Muhterem üstadın mütâlaası bence pek münasip görüldüğü için beyti:

Dilden mi hâsıl olmuş engûrdan mı peydâ

Gözden mi sâ'il olmuş peymânedan mı cârî

olarak yazdım ve:

"Gönülden mi, yoksa üzümünden mi hâsıl olmuş, gözden mi, yoksa kadehten mi akmış bilinemez." diye nesre çevirdim.

Elmâs içinde yâkût envâr içinde gonca

Cevherde âb-ı cârî mînâda rûh-ı sârî

“Şarap, elmasın içinde yakut, nurlar arasında goncadır. Cevherde akarsu, şişe dâhilinde sereyan eder ruhtur.”

âb: su demek olmakla beraber “revnak”, “letâfet” manasında kullanılır. Bazı mücevherlerin içerisinde görülen menevişlere de tabir olunur.

mînâ: şişe.

sârî: sirayet eden, dolaşan, kanın bedende dolaşması gibi... Namık Kemal, dolu kadehi elmasa, envâra, cevhere; içindeki şarabı da yakuta, goncaya, cevherdeki menevişe ve şişede sereyan eden ruha benzetiyor.

Gûyâ ki hûşe-i rez pistân-ı Meryem olmuş

Kim rûhdur ser-â-ser âb-ı safâ-medârı

“Sanki üzümün salkımı Hazret-i Meryem’in memesi olmuş. Ondan dolayı safâ veren suyu tamamıyla ruhtan ibaret.”

hûşe: başak, salkım.

rez: üzümün dalı, asma.

pistân: meme.

Meryem: Hazret-i İsa’nın validesi.

kim: çünkü, zira.

ser-â-ser: baştan başa, tamamıyla.

[37] Kemal Bey, üzüm salkımını Hazret-i Meryem’in memesine benzetiyor, suyunu da serapa ruh yapıyor.

Hazret-i Meryem Ruhullah olan İsa’yı doğurmuş ve emzirmişti. Meryem’in sütünden Ruhullah yetiştiği gibi üzümün suyundan da manevi hayat demek olan neşe hâsıl olur demek istiyor.

Etmiş ‘aceb ‘aceb kim nev‘ -i nebâtı zî-rûh

Bilmezdi böyle hakkâ dil tab‘ -ı rûzgârı

“Çok şaşılacak bir şey ki nebâtât nev’ini zîrûh olarak yetiştirmiş. Doğrusu yâ! Gönül, zamanın tabiatını böyle bilmezdi.”

zî-rûh: canlı.

hakkâ: doğrusu, hakikaten.

Yukarıki beyitte üzüm suyu için "tamamıyla ruhtan ibaret" denilmişti. Bu beyitte ise zamanın böyle zîrûh nebât yetiştirmiş olmasına taaccüp edilerek bir "tecâhül-i ârif" yapılıyor.

Re'yin tutaydı rindân ehl-i tenâsühün ger
Derdim ki rûh-ı Cem'dir olmuş nebâta sârî

"Eğer ârifler tenâsühe kâil olanların sözüne itibar etseydi ben de Cemşid'in rûhu nebâta sereyân eylemiş derdim."

re'y: düşünce, mütâlaa. "**re'yini tutmak**": birinin fikrini kabul etmek.

ehl-i tenâsüh: canlı bir mahlûk ölünce ruhunun başka bir kalıba gireceğini itikât eden!

Namık Kemal diyor ki: "Üzüm suyunda bir hayat var. Eğer tenâsüh mezhebine mutekid bulunsaydım Cemşid'in ruhu asmaya hulûl etmiş, şaraptaki bu hayat ondan geliyor derdim.

'Ayb etme rûh dersem gör feyz-i inbisâtın²³
İhyâ eden odur hep 'uşşâk-ı dil-figârı

"Şaraba rûh dediğim için beni ayıplama. Verdiği inbisât ve neşâtı gör. Kalbi yaralı âşıkları ihyâ eden hep odur."

[38]

ayb etmek: tabiri eskiden kullanılmış. Nitekim Fuzûlî'nin:

Her gören 'ayb etdi âb-ı dîde-i giryânımı
Eyledim tahkîk görmüş kimse yok cânânımı

matlaında görülür. Fakat sonraları o makamda "ayıplamak" mastarı istimal edilmiş.

inbisât: yayılmak, genişlemek ve ferahlamak.

uşşâk: âşıkın cem'i, sevenler.

dil-figâr: kalbi yaralı.

İçenlerin muvakkaten şuuru kalmadığı cihetle dertli olanlar derdini düşünemez bir hâle gelir ve birkaç saat için ihyâ edilmiş olur.

²³ Bu beytin ilk mısrası eski harfli metinde "Ayb etme rûh dersem görsem feyz-i inbisâtın" şeklindedir. Vezne uymayan "görsem" kelimesi sehven yazılmış olsa gerek.

Cân derse hûna çok mu gördükce ehl-i hikmet

Bu reng içinde zâhir ol feyz-i Kirdgârı

“Hükemâ takımı; Allah’ın feyzini, yani canı kan renginde gördükleri için (ruh kandan ibarettir) derlerse çok görülmeli mi?”

hûn: kan.

ehl-i hikmet: hakîm ve hekîm olanlar.

Kirdgâr: Allah.

Eski hükemânın birtakımı: “Ruh kandan ibarettir. İnsan onunla yaşar.” demişler. Namık Kemal, bu fikre telmih ederek diyor ki: İnsana hayat veren şarap kan rengindedir. Hakîmler, bundan istidlal eyleyerek insanı yaşatan ruhun kan olduğunu söylüyorlar. Haksız bir dava mı?

Rengîn perdelerde tutsa n’ola makâmın

Kim ser-be-ser tarâbdır cism-i safâ-medârı

“Şarabın safa veren cismi baştan başa zevk ve tarabdır. Onun için rengîn perdeler makam tuttuysa şaşılacak, çok görülecek bir şey midir?”

rengîn: renkli, dolayısıyla parlak.

perde: malum, musikide ses. Râst perdesi, Dügâh perdesi gibi. Buradaki rengîn perde ile hem şarabın rengi, hem şişeden kadehe dökülürken çıkardığı perde murad ediliyor.

makâm: durak, durulacak yer. Musikide nağmelerin karar kıldığı perde.

ser-be-ser: baştan başa.

tarab: esasen kalkınma demektir ki sevinç ve neşe ile olur. Çocukların sevindikleri vakit ellerini çırpmaları ve sıçramaları gibi. Bu münasebetle musiki meclislerine “bezm-i tarab” denilir, çalgı çalana da “mutrib” tabir edilir.

Namık Kemal diyor ki: şarap, baştan başa tarabdır. Gerek tahammür, gerek salıntı dolayısıyla oynar durur.

[39]

Kadehe dökülürken çıkardığı ses de müptelalarını oynatır: Böyle nağme ve tarabın ta kendisi olan şarabın rengi de, perdesi de parlak olması tabiidir.

Sâkîsi Hızır-ı 'irfân bezmi behişt-i ma'nâ
Mînâsı cevher-i cân mecrâsı feyz-i Bârî

“O şarabın sakisi irfan Hızır'ı, meclisi mana cenneti, şişesi can cevheri, mecrası da Allah'ın feyzidir.”

sâkî: işret meclislerinde kadeh vermek suretiyle hizmet eden.

Hızır: Hazret-i Mûsâ zamanında yaşamış ve onunla görüşmüş bir zat. Bazıları, bu zatın hâlâ yaşadığını ve âcizlerin ara sıra imdadına yetiştiğini söylerler. Bazıları da Mûsâ'nın muasırı olan Hızır ölmüştür. Fakat her asrın bir Hızır'ı vardır derler.

Namık Kemal diyor ki: Benim tasvir ettiğim şarabın sakisi manevi bir Hızır'dır. Malum olan Hızır, bunalmış olanların imdadına yetiştiği gibi bu manevi Hızır da gam ve kederle boğulmuş olanlara hayat yetiştirir. Bulduğu meclis manevi bir cennettir. İçinde ham ervâhlar, kaba sofular yoktur. Sürahisi camdan değil, can cevherinden dökülmüştür. Akıp geldiği yer ise fıçının musluğu değil, feyz-i ilahi hazinesidir.

Kemal Bey, bu beyti ile sözüne bir tasavvuf neşesi karıştırmak istiyorsa da o neşe, evvelki ve sonraki beyitlerle tevafuk edemiyor.

Dîvân-ı Cem'den eyler tarh-ı nişâne hâlâ
Meyhânenin nizâmı peymânenin vakârı

“Meyhanedeki nizâm ile kadehteki vakar, Cemşid'in dîvânından hâlâ nişan veriyor.”

dîvân: hükümet dairesi ve orada tutulan defter. İslam'da dîvân, Hazret-i Ömer zamanında tesis edilmiş ve maliye işlerine münhasır bulunmuştu. Emevî ve Abbasî devletlerinde dîvânlar çoğaldı.

Padişahların vezirler ile birlikte oturup halkın işine baktığı meclise de “dîvân” denilirdi. “Topkapı Sarayı”nda “dîvân-ı hümayûn” denilen yer hâlâ durmaktadır. Merkezde olduğu gibi vilayetlerde valilerin de dîvânı olurdu hattâ oralarda kâğıt okuyan ve yazan mektupçuya “dîvân efendisi” unvanı verilirdi.

[40] Abbasi valilerinden meşhur Horasanlı Ebu Müslim'in dîvânı gayet heybetli olurmuş. Bu münasebetle “Ebu Müslim dîvânı gibi” tabiri, mesel olarak söylenilirdi.

Şairin “dîvân-ı Cem” demekten maksadı: Meyhanede böyle bir mehâbet bulunduğunu anlatmaktır.

nizâm: düzgünlük, karışık olmayış.

vakâr: züppelik ve sırnaşıklık ile kibirliliğin ortası, ağırbaşlılık.

Namık Kemal diyor ki: Meyhanede bir nizam var. Gelenler ona riayet ediyor. Kadeh de ağır başlı. İçenler ona hürmetkâr bulunuyor. Sululuk, cıvıklık gibi edebi, terbiyeyi bozacak hareketler görülüyor. Binaenaleyh şu hâl Cemşid'in muntazam ve muazzam dîvânını hatırlatıyor.

Bâğ-ı İrem'den eyler 'arz-ı nümûne gûyâ

Sahbâ-yı lâle-rengi mînâ-yı jâle-dârı

"Bu meclisin lale renkli şarabıyla şebnemli, yani buğulanmış sürahisi sanki İrem bağından nümûne arz etmekte."

bâğ-ı İrem: rivayete göre "Âd" kavminden "Şeddâd"ın yaptırmış olduğu sarayın bahçesi. Güya Şeddâd, cennete nazire olmak üzere "İrem zâtü'l-'imâd" isminde bağlı, bahçeli, mermer direkli, altın ve gümüş kerpiçli yüksek ve geniş bir saray yaptırmış. Bahçesinin toprağını misk ve safranla yoğurtmuş. Derelerinden süt ve bal akıtmış. Sonra içine girip oturmadan ölmüş gitmiş. Bu bahçeli saray, nakl edenlerin hayalindeki kuvvete göre büyüdükçe büyümüş, o dereceye kadar çıkmış ki cenâb-ı Hakk'ın bunu insanların gözünden gizlemiş ve cennetler sırasına geçirmiş olduğu bazı kitaplara bile geçmiş!

Evet, Kur'an'da "İreme zâti'l-'imâd" âyeti var. Fakat bazı müfessirler, "zâtü'l-'imâd"ın direkli saray manasına değil, çadır direklerinin çokluğundan "Âd-ı İrem" kabilesine verilmiş bir vasıf olduğunu söylemişlerdir. Şu tefsirden Âd kavminin çadırdaki oturan bir kabile bulunduğu anlaşılır. Böyle değil de hakikaten direkli ve damlı basit bir bina yapılmışsa çadırdaki oturanlar, o tarzda bir yapı görmediklerinden bunu uçurdukça uçurmuşlar, sonra gelenler ise daha sonra geleceklere esâtirî bir rivayet bırakmışlardır.

sahbâ: şarap.

jâle: şebnem, çiy.

[41] Meyhâne gülsitândır peymâne gül-feşândır

Sâkî nihâl-i şûhu mutrip hezâr-ı zârı

"Meyhâne bir gül bahçesidir, kadeh onun içinde gül saçmaktadır. Saki o bahçenin oynak bir fidanı, mutrip de dem çeken bülbüldür."

gül-feşân: gül saçan.

nihâl: fidan. "nihâl-i şûh" demekle sakinin hem genç hem oynak olduğunu anlatıyor.

mutrib: sazende.

zâr: inleyen, dem çeken.

Namık Kemal, meyhaneyi gül bahçesine benzetiyor. Bahçede açılmış olan güllerin kırmızı yaprakları rüzgârla savrulur. Kadehten dökülen şarap damlalarını, gül yapraklarının bu savrulmasına teşbih ediyor. Kezâ bahçede taze fidanlar bulunur ki rüzgâr estikçe iki tarafa sallanır ve oynar. Şair, meyhane gülistanındaki genç ve oynak sakiyi böyle şuh bir nihâl gibi görüyor. Hazin hazin terennüm eden hanende ve sazendeyi de bahçenin sık ağaçları arasında dem çeken bülbül gibi işitiyor.

Bir gülsitân ki etmiş feyz-i nesîm-i kudret

Hem nüzhet-i zemistân hem devha-i bahârî

"Meyhane öyle bir gülistan ki nesim-i kudretin feyzi, onu hem kışın tenezzüh yeri, hem de baharın bahçesi yapmıştır."

nesîm: hafif esen rüzgâr.

nüzhet: esasen uzaklık manasındadır. "tenezzüh" de uzaklaşmak demektir.

Sonra şehrin kasâvetinden uzaklaşmak ve ferahlanmak için bağa, bahçeye ve kıra çıkmak makamında kullanılmıştır. "ifadenin nezâheti" gibi ibarelerde ise sözün hoş gitmeyecek kabalıktan uzak bulunması mealindedir.

zemistân: kış mevsimi.

devha: büyük ağaç demek ise de Kemal Bey onu ağaçlık, yani bahçe manasında istimal etmiş ve demek istemiştir ki: Bahçeler, yalnız bahar ve yaz mevsimlerinde tenezzühgâh olur. Lakin meyhanede hem yazın hem kışın tenezzüh edilebilir.

[42] Mutrib kıyâfesinde olmuş o bâğa bülbül

Uçmuş gül-i behîştin reng-i hicâb u 'ârî

"Cennet gülünün sıkılma ve utanma rengi uçmuş da mutrib kılığına girmiş ve o bağa bülbül olmuş."

kıyâfet: Kâmus tercümesindeki tarife göre iz sürüp gitmektir. Kıyafet, Arap bedevilerinde bir ilim idi ki “kıyâfetü’l-eser” ve “kıyâfetü’l-beşer” diye iki kısımdı. “kıyâfetü’l-eser” toprak ve kum üstünde kalan izden sahibinin ne tarafa gittiğini, hatta nasıl bir kimse olduğunu bilmek, “kıyâfetü’l-beşer” ise iki şahsın azası arasındaki benzeyişten akraba olup olmadıklarına hükmedebilmek melekesi idi. Bunu yapana kâyif derlerdi.

Bir adamın kisvesi, mesleğine delâlet eder olması dolayısıyla bizim “kılık” dediğimiz giyinip kuşanma tarzına sonradan “kıyâfet” denilmiştir.

hicâb: esâsen örtünmektir. İnsan, sıkıldığı vakit yüzü kırmızılıkla örtüldüğü için mecâzen utanmak manasında kullanılmıştır.

âr: bu da o manayadır.

Namık Kemal, cennet gülünün kızarmış rengini uçuruyor, ondan bir bülbül vücuda getiriyor, sonra o bülbülü mutrip kıyafetine sokup meyhanede çalgı çaldırıyor ve şarkı söylüyor.

Mutribin uçar âr ve hicap renginden vücuda gelmesi, saz heyetinin kalabalıkta sıkılmaksızın terennüm etmeleri dolayısıyla olsa gerektir.

Sâkî letâfetinde olmuş o hâke bir şâh

Fevvâre-i hayâlin âb-ı safâ-nisârı

“Hayal fiskiyesinin safâ saçan suyu, o bağın toprağına saki letâfetinde yeni sürmüş bir dal olmuş.”

hâk: toprak.

şâh: sürgün, ağacın yeni sürmüş körpe dalı.

fevvâre: fiskiye.

Şair, yukarıki beyitte meyhanedeki mutribi cennet gülünün uçmuş hayâ renginden tecessüm ettirmişti. Bu beyitte de sakiyi hayal fiskiyesinin safalar saçan suyundan temessül ettiriyor. Sakiyi gençliği dolayısıyla taze dala, uzunca boylu olması itibarıyla da fiskiyeden fırlayıp yükselen su sütununa benzetiyor.

[43] Sâkî mürüvvet eyle yok mu şarâb-ı nâbın

Olmaz mı def’e fırsat endûh-ı rûzgârı

“Saki, mürüvvet et de kadehi dolaştır. Hâlis şarabın yok mu? Onu içmekle zamanın gam ve kederini gidermeye fırsat bulamayacak mıyız?”

mürüvvet: insanlık demektir. Bilhassa insanlığın iyi tarafları, lütuf ve kerem cihetleri kastolunur. İnsanlar, bunun yokluğundan şikâyet edegelmişlerdir. İran şairlerinden “Abdü'l-vâsî-i Cebelî” bir kasidesine:

Ma'dûm şod mürüvvet ü mensûh şod vefâ

Ve'z her dü-nâm mând çü sîmurg u kîmyâ

beytiyle başlar ki: *“Mürüvvet yok oldu, vefa ise nesh edildi. Zümrüdüanka kuşuyla -altın yapmak demek olan- kimyâ gibi ikisinin ancak adı kaldı.”* mealindedir.

İmâm Şâfi'î de “Lev küntü şâ'iren le-reseytü'l-mürû'ete” demiştir ki “Şair olsaydım mürüvvet mersiye yazardım” manasınadır. Ben bu sözün mealini şöyle nazm etmişim:

Yâdigâr etmiş İmâm-ı Şâfi'î

Fikr-i âtfîyi cihân-ı 'ibrete:

Şâ'ir olsaydım yazardım mersiye

İrtihâl-i rûh-ı insâniyyete

nâb: hâlis, karıştırılmamış, su katılmamış.

fursat: müsait, zaman.

endûh: gam, keder.

Namık Kemal, hayal fevvaresinden temessül ettirdiği sakiye hitap ile şarap istiyor, onu içip de zamanın gamından, kasvetinden kurtulamayacak mıyız? diyor. Sonra aşağıki beyitlerle kendi meşrebini tarif ve dolayısıyla iftihar ediyor:

Men telh-kâm-ı 'aşkıım mest-i müdâm-ı 'aşkıım

Mahmûr-ı câm-ı 'aşkıım mahrûm-ı hûş-yârî

“Ben, aşkın daimî sarhoşu olmakla beraber onun mahmur ve muzdaribi ve idrak ve şuurun mahrumuyum.”

telh: acı.

kâm: damak. İkisi birlikte damağı acımış, ağzının tadı bozulmuş manasını ifade eder ve meyus, muzdarip mevkilerinde kullanılır.

mest: sarhoş.

müdâm: daimî. Her vakit içilmesi dolayısıyla şaraba da “müdâm” ve “müdâme” denilir.

mahmûr: sarhoşluktan [44] ayılmaya ve işretin ızdırabını duymaya başlamış olan.

Gönlümdür ehl-i ‘aşkın merd-i vefâ-nihâdı

Tab‘ımdır ehl-i derdin şâh-ı safâ-şi‘ârı

“Gönlüm aşk ehlinin vefalı bir merdi, tabiatım dertlilerin safvet sahibi bir şâhıdır²⁴.”

merd: erkek demek olmakla beraber kâmil insan manasında kullanılır.

vefâ: verilen sözü tutmak. Ben bunu şöyle tarif etmişim:

Safha-gerdâni-yi kâmûs-ı hakîkât etme

Bulamaz câ orada nükte-i bî-cây-ı vefâ

Ona ferheng-i tahayyülde bu ma‘nâ yaraşır

Murg-ı ‘ankâ demedir hall-i mu‘ammâ-yı vefâ

nihâd: hilkat, cibillet demektir.

vefâ-nihâd: vefalı olarak yaratılmış manasını ifade eder.

şi‘âr: alâmet ve nişân mealinde kullanılan bu kelimenin asıl manası “*insan gömleğine denir ve mutlaka bedenine mûmâs olan libâsa denir ve cenk ve sefer hengâmlarında biri birini tanıyıp bilmek için beynlerinde ta‘yîn eyledikleri alâmete denir. Kâmûs Tercümesi*”

Şu hâlde şi‘âr: gömlek, fanila gibi bedene giyilen elbise. Üste giyilene “disâr” denilir. Sonra üniforma gibi tanınmak için kullanılan alâmet, daha sonra parola mevkiinde istimâl edilmiştir.

Te’sîr-i bahtım etdi devrân-ı çarhı vâruñ

Etdim i‘âde ‘ahd-i Cemşîd-i kâm-kârı

“Tali’imin tesiri, feleğin dönüşünü tersine çevirdi de muradına ermiş olan Cemşid’in zamanını geri getirdim.”

baht: tâlih.

²⁴ Bu kelime metinde (شاهیدیر) şeklinde yazılmıştır.

devrân=deverân: dönmek, zaman.

çarh: felek.

vârûn: ters, aksi, aksine.

iâde: geri çevirmek.

ahd: zaman.

kâmkâr: muradına ermiş olan.

Cemşîd, her istediğini elde etmiş ve gûyâ bin sene saltanat sürmüş (!) olduğu için ona böyle vasıflar verirler.

Namık Kemal diyor ki: Benim bahtımda terakki etmemek ve ileri gitmemek mazhariyeti var. Onun tesiriyle felek tersine dönmeye ve geri geri gitmeye başladı. Bu tesir ve teessür dolayısıyla Cemşîd'in neşeli devrini geri getirmiş oldum.

[45] Yek neş'e-yi safâyım ol rütbe kim görülmez

Bezm-i mahabbetimde âsâr-ı bî-karârî

Arzın hevâya çıksa erkân-ı bî-sebâtı

Çarhın zemîne geçse bünyân-ı üstüvârı

"Bendeki safâ neşesi o kadar sabittir ki arzın sebatsız erkânı havaya çıksa, feleğin sağlam binası yıkılıp yere geçse, yani dünyanın altı üstüne gelse, muhabbetim meclisinde kararsızlık görülemez."

yek-neş'e: bir neşede, bir hâlde olan.

bî-karârî: kararsızlık, tebeddül, tagayyür.

erkân: rüknün cem'i. Köşeler, sütunlar, belli başlı taraflar. Mecazen ileri gelenler: erkân-ı devlet, erkân-ı vilâyet. Usul, kaide manasına da kullanılır "yol ve erkân", "edeb ve erkân" tabirlerinde olduğu gibi.

bünyân: bina.

üstüvâr: sağlam.

Şair demek istiyor ki: Ben saf ve sabit tabiatlı bir adamım. İkbâl ve idbâr tesiriyle meşrebim değişmez. Ufak tefek felaketler değil, kıyamet kopsa ve dünya alt üst olsa yine fikrim ve hissim tebeddül etmez.

Her katre hûn-ı cismim bir mevc-i bâde-i ‘aşk

Her zerre dâğ-ı sînem bir câm-ı feyz-i Bârî

“Cismimdeki kanın her damlası, aşk şarabının bir dalgasıdır. Göğsümdeki yaranın her zerresi, Allah’ın bir feyiz kadehidir.”

katre: damla.

mevc: dalga.

bâde: şarap.

dâğ: yara.

Kemal, hüviyet ve tabiatını tarife devam ederek diyor ki:

Vücudumdaki kanın her damlası, aşk deryasının bir dalgası, o kanların bedenimde dolaşması, o deryanın coşup dalgalanmasıdır. Göğsümün içinde daima kanar bir yara var ki duygulu bir şair oluşumun tesiriyle açılmıştır. İşte o yaranın her zerresi Allah’ın bir ilham kadehidir.

Ol rütbe gark-ı meydîr kim mû-be-mû-yı cismim

Olmuş neşât elimden kîl-kî beyâna sârî

“Cismimdeki kılların her biri o kadar şaraba batmış, yani benliğim o derece mest olmuştur ki bendeki neşe, elimden kaleme sirayet etmiştir.”

gark: batmak demek olmakla beraber “mağrûk” yani batmış mealinde kullanılır. Arapça masdarların [46] “ism-i fâ‘il” yahut “ism-i mef‘ûl” manasında istimali adetti. Mesela cemâl denilir “cemîl”, şarâb denilir “meşrûb” demek istenilirdi. Buradaki “gark” masdarı da “mağrûk” yani ism-i mef‘ûl manasında kullanılmıştır.

mû-be-mû: kıl kıl, ayrı ayrı.

kîl-kî: kalem.

beyân: bildirmek, ifade manasına olduğu gibi belâgat denilen "ilm-i edeb"ın me'ânî, beyân, bedî diye üçe ayrılan kısımlarından biri. Hakikat, mecaz, kinaye, teşbih ve istiareden bahseden ilim.

Namık Kemal, şu "sâkî-nâme"yi kaleminin bu kadar parlak yazmasına kendisindeki neşenin, parmakları vasıtasıyla ona sirayet etmiş olmasını sebep gösteriyor.

Her satr-ı nazmım olmuş bir mevc-i bâde mânend

Kim noktalarla bulmuş zînet habâb-vârî

"Nazmımın her satırı, yani mısraı bir şarap dalgası hâlindeki habab gibi noktalarla süslenmiştir."

satır: esasen sıra demektir. Sonra yazı sırası manasında kullanılmıştır.

nazm: inci, boncuk gibi şeyleri ipliğe dizmek manasınadır. Mevzûn sözler de inci dizilerine benzedikleri için o yolda söz söylemeye "nazm" denilmiş, masdarların bazen "ism-i mef'ûl" manasına kullanılması dolayısıyla burada olduğu gibi nazm denilip "manzum söz" murad olunmuştur.

mânend: gibi.

nokta: benek.

habâb: nısf-ı küre şeklinde görünen su kabarcığı.

-vârî: teşbih edatı, gibi.

Namık Kemal, şiirinin her mısraını bir şarap dalgasına, mısralardaki kelimelerin noktalarını da dalgalarda görülen su kabarcıklarına benzetiyor.

Verdim midâd-ı meyle bir dil-rübâyâ sûret

Hep şevk u neş'e cismi hep reng ü fer 'izârı

"Şarap mürekkebiyle öyle gönül kapıcı bir güzel resmi yaptım ki cismi şevk ve neşeden, yanağı da renk ve ziyadan ibaret."

midâd: mürekkep.

dil-rübâ: gönlü kapıp götüren güzel.

sûret: bir şeyin görünüşü.

sûret vermek: [47] yapmak, meydana getirmek, resim yapmak.

fer: ziyâ.

izâr: yanak.

Namık Kemal, şu kasideyi gönül kapan bir güzele benzetiyor. Onun tersimi yani kasidenin terkimi için mürekkep yerine şarap kullanmış olduğunu, ondan dolayı resmin cismi şevkden ve neşeden, yanağı ise renk ve ziyadan ibaret bulunduğunu söylüyor.

Böyle mürekkeple resim yapmak mazmununu daha evvel Şinasi sarf etmiş, Reşid Paşa'ya medhiye olmak üzere yazdığı bir mesnevîde:

Olmuş insâna ta‘assub bir onulmaz ‘illet
Hüsni tedbîrin ile kurtulur ondan millet
Andırırısın o tabîbi ki ne dem verse ‘ilâc
İztirâbından onu hastası eyler iz‘âc
İncedir gerçi bu fikrim kaba düşdü ta‘bîr
Eyledim sanki mürekkebe ile hûrî tasvîr

demîştir. Namık Kemal, şüphesiz bu beyitleri görmüş ve ondan sonra “midâd-ı meyle bir dil-rübâyâ sûret” vermiş ise de inkâr edilemez ki o sureti Şinâsî’den daha parlak gösterebilmiştir.

Etdim bu nazm-ı terde rûh-ı neşâtı tasvîr
Mest eylesin safâsı Bihzâd-ı büt-nigârı

“Bu yeni ve parlak manzumede neşe ruhunu tasvir ettim. Onun vereceği safâ ressam Bihzâdı mest eylesin.”

ter: tâze, taravetli, latif. Nâcî’nin:

Ey şi‘r-i terim eşkim ile hem-cereyân ol
Sînemdeki nîrân-ı gama reşhâ-feşân ol

beytinde olduğu gibi “şi‘r-i ter” terkibi latif, parlak şiir manasını ifade eder. “Bihzâd” İran’da meşhur bir nakkaş. Sünbülzâde Vehbî, bunu “Tuhfe”sinde ve:

De peyker-sûrete Erteng bir sûret kitâbıdır
İki nakkâş-ı meşhûr adıdır Mânî ile Bihzâd

beytinde zikr ve tarif etmiştir.

büt: put. Mecazen perestiş edilircesine sevilen güzel.

nigâr: nakış.

büt-nigâr: put nakşeden, güzel nakış ve resim yapan. Namık Kemal, kasidesini yukarıki beyitte güzel bir levhaya benzetmişti. Bu beytinde de İran'ın en meşhur ressamı o levhayı görsün de safasından mest olsun diyor.

[48] Sâf ü latîf ü nâzik elfâzı câm mânend
Bikr ü ferâh ü rengîn ma'nîsi bâde-vârî

"Bu manzumenin lafızları saftır, latiftir, naziktir, şarap kadehi gibidir. Manası ise yenidir, geniştir, parlaktır, şarabı andırır."

bikr: kocaya varmamış, doğduğu gibi kalmış kız demek ise de Divan Edebiyatı'nda söylenilmemiş mazmun manasında kullanılırdı. Şair bu tabiri istimal ile sâkî-nâmesinin yepyeni manaları hâvî olduğunu anlatmak istiyor ve hakikaten doğru söylüyor. Ez cümle üzüm salkımını Meryem'in memesine benzetmek, divan şairlerinden hiçbirinin hayalinden geçmemiştir.

ferâh: geniş. Bu "ferâh" Fârisîdir. Sürûr manasına olan "ferah" ise Arapçadır. Binaenaleyh Kâzım Paşa'nın:

İdâre etmedi dülâb-ı çarhı âb-ı ferah
Felek piyâlesine konmadı şarâb-ı ferah

gazelinin "hüsn-i matla"ını teşkil eden:

Ümîd-i 'afv ile olma harîs-i 'isyân kim
Ziyân-resîde eder âdemi hisâb-ı ferah

beytinin kâfiyesini ve redifini teşkil eden "hisâb-ı ferah" doğru değildir "geniş hesap" demek olan "hisâb-ı ferâh" olması lazım gelir.

ma'nî: mana demektir. Arapçada iki türlü (elif/a) vardır. Biri "elif-i memdûde"dir ki (î) şeklinde yazılır ve (uzun ĩ = â) okunur. Öbürü "elif-i maksûre"dir ki (ع) resminde yazılır ve (kısa ĩ = a) okunur. "ma'nâ, fetvâ, da'vâ" gibi elif-i maksûre ile yazılan kelimeleri İranîler "ma'nî, fetvî, da'vî" okumuş, o kırâat tarzı onlardan bize geçmiş.

Dönsün misâl-i sâgar bezminde ehl-i tab'ın
İrfânımın cihânda kalsın bu yâdigârı

“Bu sâkî-nâme, tabiat sahiplerinin meclisinde kadeh gibi elden ele devretsin ve irfânının dünyada yâdigârı kalsın.”

Eski şarap meclislerinde tek kadehle ve sıra ile içildiği için kadeh, elden ele devr ederdi. Namık Kemal de sâkî-nâmesinin tabiat-ı şairâne ashâbı meclisinde o sûretle dolaşip okunması ve kudret-i şâirânenin cihanda yadigâr kalmasını istiyor.

[49] Sahbâya fâ'ik oldu bu yâdigâr-ı rengîn
Pür-neş'e-i safâdır ammâ ki yok humârı

“Bu parlak yâdigârım, şaraptan üstün oldu. Çünkü safâ neşesiyle doludur. Fakat keyfiyetinde mahmurluk vermek yoktur.”

Bu nazm-ı terle etdim bî-câm dehri sermest
Ma' düm olursa lâyık Cemşîdin iştihârı

“Ben, bu yeni manzumeyle dünyayı kadehsiz mest ettim. Artık Cemşid'in şöhreti yok olursa layıktır. Çünkü o kadehle sarhoş ederdi.”

Nâmık yeter kelâmın olsa ne rütbe mu'ciz
İlzâm mümkün olmaz hussâd-ı nâ-bekârı

“Nâmık söylediklerin yetişir. Sözün ne kadar muciz olsa yine uygunsuz hasetçileri susturmak mümkün olmaz.”

mu'ciz: acze düşüren, âciz bırakan. Peygamberlerden zuhura gelen hârikulâde hâllere “mucize” denilmiş olması da onlar gibisini yapabilmekte başkalarını acze düşürdüklerindedir.

ilzâm: susturmak, cevaptan âciz bırakmak.

hussâd: hasetçi demek olan “hâsid”in cem'i.

nâ-bekâr: uygunsuz.

Hîç etme fevt-i fırsat nûş-ı şarâb-ı nâb et
‘Âlem bahâr-ı fânî ‘ömr ise cûy-ı cârî

“Fırsatı fevt etmeyerek hâlis şarap iç. Dünya geçici bir bahar, ömür ise akıcı bir deredir.”

İKİNCİ NAZİRE

Nedim'in bir köşk vasfındaki kasidesini Namık Kemal ile Ziya Paşa'nın tanzir etmiş oldukları yukarılarda söylenilmiştir. Şeklinden ve şerhinden anlaşılmış olacağı üzere Kemal'in naziresi "Sâkî-nâme" unvanlı bir kasidedir. Paşa'nın naziresinde serlevha bulunmadığı için şairi tarafından ayrıca bir isim verilmemiştir. Bahar mevzuuna dair yazılmış olması itibarıyla bir bahâriyye olabilir. Şekli ise gazeldir. Süleyman Nazif'in "taşkiye"siyle Kanâat Kütüphânesi'nin 1924'te bastırıldığı "Külliyât-ı Ziyâ Paşa"nın "gazeliyyât" kısmında münderic ve 19 beyitten ibarettir. Malumdur ki şekl-i mahsus ile yazılan gazellerin beyit sayıları yirmi dörde kadar çıkabilir.

Yine "Külliyât-ı Ziyâ"da bu gazelin altına inşâd edildiği zamanı göstermek üzere "Safer 1292" tarihi yazılmış, Harâbât'ın aynı sene içinde Matbaa-i Âmire'de basılmış olan ikinci cildine de konulmuştur. Yalnız Harâbât'taki beyitler:

Tâ key gönül çekersin endûh-ı rûzgârı

Fasl-ı bahâr geldi seyr eyle lâle-zârı

matlaıyla başlar. Namık Kemal'in yine 1292 tarihinde Magosa'dan yazıp göndermiş olduğu "Ta'kîb" isimli tenkidnamede:

"Avrupa'da bulunduğumuz zamân mecmû'a-i âsâr-ı devletlerini görmüş idim. İyice hâtırmadadır ki onda:

Tâ key gönül çekersin endûh-ı rûzgârı

Fasl-ı bahâr geldi seyr eyle lâle-zârı

matla'ıyla başlayan nazm-ı 'âlîleri yok idi...' demiş olduğu da yukarıda söylenilmiştir. Şu hâlde Paşa, bu nazireyi Harâbât'ın ikinci cildi basıldığı sırada nazmetmiş, mecmuasına yazdığı sırada altına Safer 1292 tarihini koymuş, Harâbât'a da on altı beyit olarak derc etmiş. Sonra hâtırına üç beyit gelmiş ise de Harâbât'a giremeyeceği için mecmuasına geçirmekle iktifâ eylemiş. Yahut da o üç beyti o kadar kuvvetli bulamadığı için Harâbât'a koymamış, fakat mecmuasından çıkarmaya da kıyamamış.

[51] Namık Kemal'in Sâkî-nâme'sinde Nedim'e yetişmek ve geçmek için onun kadar, hatta ondan güzel söylemek merakı bulunduğu gibi Ziya Paşa'nın Bahariyye'sinde de ikisinden geri kalmamak hevesi ve gayreti görülmektedir. Benim anlayışıma göre Kemal, teşebbüsünde muvaffak olmuş, fakat Ziya Paşa olamamıştır.

Ey bülbül-i belâkeş çekme cefâ-yı hârî

Vasl-ı dü-rûze-i gül degmez bu hârhârî

“Ey belâ çeken bülbül! Diken cefasına katlanma. Gülün iki günlük vuslatı bu ızdıraba değmez.”

belâ-keş: bela çeken.

hâr: diken.

dü-rûze: iki günlük.

hârhâr: esasen kaşıntı demektir ki Türkçede “hart hart kaşınıyor” denilir. Sonra sıkıntı ve ızdırap manasında kullanılmıştır.

Paşa, bülbüle hitap ederek diyor ki: Ey belâ çeken bülbül; açılıp dökülmesi iki gün sürebilen bir gülü görebilmek için binlerce dikenin cefâsına katlanıyorsun. Bu kadarcık vuslat; o derece mihnete değmez. Binaenaleyh güle yaklaşma ki dikenden yaralanmayasın.

Bilmem niçin güzeller ‘uşşâka nâz ederler

Görmekdir ihtiyârî sevmekdir ıztırârî

“Görmek ihtiyârî, sevmek mecburî olunca güzellerin âşıklara neden nazlandıklarını anlayamıyorum.”

ihtiyârî: isteyerek yapılan iş.

ıztırârî: de istemeyerek, mecburi olarak.

Paşa, bakıp görmenin iradî, fakat sevmenin gayr-ı iradî bulunduğunu söylüyor ve hâl böyle iken güzellerin âşıklara niçin nazlandıklarını soruyor. Bilmem amma bu iki mısra arasında mantıkî bir râbita yok. Sevilen her şey nazlıca elde edilir. Muztar ve ehl-i niyâz olanların da naza katlanmaları lazım gelir.

Nûr-ı hüdâ-yı ‘aklı vermiş iken Hudâvend

Halkın ‘aceb değil mi Mehdîye intizârî

“Allah, insanlara aklın hidayet nurunu vermişken onların Mehdiyi beklemeleri şaşılacak şey değil midir?”

hüdâ ve hidâyet: doğru yolu bulmak, sapa ve çıkmaz yoldan caddeye çıkmak.

Hudâvend: sahip, mâlik, efendi, Allah.

Mehdî: kıyamete yakın çıkıp da halkı hidayete çıkaracağı bazılarınca beklenen bir kimse. Buna sâhib-i zuhûr vasfı da verilir. Yine Ziyâ Paşa'nın:

[52] Kandesin sen kande çık ey Mehdî-i sâhib-zuhûr
Millet-i İslâmı pâ-mâl eyledi ceş-i fütûr

beytinde olduğu gibi. Bu, çıkacak Mehdi hakkında Şifîlerin fikri şudur: "İmamiyye Mezhebi"ne göre on birinci imam olan "Hasen-i Askerî" 28 yaşında iken H. 259 tarihinde vefat etmiş. "Muhammed Mehdî" isimli bir oğlu kalmıştı. 12. imam sayılan bu çocuk H. 265 tarihinde 9 yaşında olduğu sırada "Samarrâ" beldesinde bir "serdâb"a girip kayboldu. Kıyamete yakın çıkacak Mehdi ve İmam-ı Hayy budur.

Sünnîler ise: Mehdi kıyamete yakın doğacak ve çıkacak derler. Mutasavvıfiyeye gelince: Her asırda halkı doğru yola sevk eden bir Mehdi vardır. Hazret-i Mevlânâ:

Pes beher devrî velî-i kâ'imest
Âzmâyeş tâ kıyâmet dâ'imest

Pes İmâm-ı Hayy-ı mutlak ân velîst
Hâh ez nesl-i 'Ömer hâh ez 'Alîst

der ki: *"Her devirde Hak ile kâ'im bir veli vardır. Halkın o veliler vasıtasıyla hidâyete ermesi yahut sözlerini dinlemeyip dalâlette kalması kıyamete kadar sürecektir. Diler Ömer neslinden olsun, ister Ali sülalesinden bulunsun (İmam-ı Hayy) denilen işte o velidir."* mealindedir.

Paşa demek istiyor ki: Allah insana akıl nuru vermiştir. O nur ile hidayet yolunu bulmak kâbil iken halkın Mehdi'yi beklemesi garip değil midir?

Ziya Paşa, Nedim'in kasidesini bir "bahariyye" olmak üzere tanzir etmek istemiş ve bundan aşağıki beyitlerde oldukça güzel sözler söylemiş ise de naziresinin baş tarafına geçirdiği şu üç beyit ile manzumenin "yek-âhenk"liğini kaçırmıştır. Çünkü o beyitlerin her biri başka bir şeyden bahsetmektedir.

Tâ key gönül çekersin endûh-ı rûzgârı
Fasl-ı bahâr oldu seyr eyle lâle-zârı

"Gönül, zamanın gamını, kederini nice bir çekip duracaksın? Bahar faslı geldi. Çık da lale tarhlarını seyret."

tâ key: ne vakte kadar, niçeye dek. "tâ ki" şeklinde de kullanılır.

fasl: mevsim.

lâlezâr: lalelik, lale tarhı.

[53] Paşa'nın gönül diye hitab ettiği ya “şahs-ı mücerred”i yahut mefrûz bir muhataptır. Birinci takdire göre “tecrîd” ikincisine göre “teşhis” sanatı yapılmış olur. Her iki takdire göre de şu demek isteniliyor ki: Yâhû; ne vakte kadar zamanın kasâvetiyle kapanıp kalacaksın? Bahar mevsimi geldi. Dışarıya çık, lale tarhlarını seyret de biraz için açılısın.

Gülzârı et temâşâ kıl nazra-i çemenzâr

Bak feyz-i lâ-yezâle gör sun'-i Kirdgârı

“Gül bahçesini temaşa et, çemenliği gözden geçir. Bitmez, tükenmez feyze bak ve Allah'ın sanatını gör.”

temâşâ: bu da “seyr” gibi yürümek demektir. Yürümenin görmeye sebep olması dolayısıyla mecazen görmek manasında kullanılır.

nazra: bakış, görüş.

lâ-yezâl: bitmez, tükenmez, zevâl bulmaz.

sun: sanat.

Kirdgâr: Allah.

Ferş eyleyib zemîne bir perniyân-ı ahdar

İ'zâz eder tabî'at sultân-ı nev-bahârı

“Tabiat; yere ipekli ve nakışlı yeşil bir kumaş döşemiş de ilkbahar sultanına tazim gösteriyor.”

ferş: döşemek, yaymak, sermek.

perniyân: ipekli ve nakışlı kumaş, nakışlı olmayana “perend” denilir.

ahdar: yeşil.

i'zâz: tazim, tevkîr.

sultân: esasen kahretmek, galip gelmek manasınadır. Sonra isim manasına olarak hükümdarlara unvan olmuştur. İlk defa bu unvan, Bağdad halifesi tarafından “Gazneli Mahmud”a verilmişti. Şu hâlde İslam sultanlarının ilki odur.

Paşa yerde biten çimenleri ve arasındaki renk renk çiçekleri ipekli ve nakışlı bir kumaşa benzetiyor. Sonra bu kumaşın ilkbahar sultanına "pây-endâz" yani yol halısı olmak üzere tabiat tarafından döşendiğini söyleyerek bir "hüsn-i ta'lil" yapıyor.

Reng-i şafak degildir her subh olan nümâyân

'Aks etmiş erguvânın âfâka ihmîrârî

"Sabahları görünen pembelik, şafak rengi değildir. Erguvan çiçeklerinin kızılığı aks etmiş de ufuklar ondan kızarmıştır."

şafak'ın güneş battıktan sonraki kızılık demek olduğu yukarıda söylenmişti.

subh: sabah.

nümâyân: görünen.

erguvân: pembe çiçek açan bir ağaç.

ihmirâr: kızarmak, kızartı.

Bu beyitte de "terdid" ve "hüsn-i ta'lil" sanatları vardır.

[54] Ser-tâ-be-pâ mücevher takmış sanır 'arûsân

Ezhâr ile görenler eşcâr-ı mergzârî

"Çayırılıkta çiçeklerle donanmış ağaçları görenler, başından ayağına kadar mücevher takınmış gelin sanırlar."

ser-tâ-be-pâ: baştan ayağa, yukarıdan aşağıya kadar.

arûsân: gelinler.

ezhâr: çiçekler.

eşcâr: ağaçlar.

merg: çayır.

mergzâr: çayırılık. Arapçada aynı manaya olan merc galiba bundan alınmadır.

Her katre âb-ı nîsân bir çeşme mâ'-i hayvân

Gûyâ ki cân bağışlar zerrâta rûh-ı sârî

"Nisan yağmurunun her damlası bir (âb-ı hayât) çeşmesi ve zerrelere can veren sârî bir ruh misali."

mâ'-i hayvân: âb-ı hayât.

zerrât: zerreler.

Yâ katre katre şebnem yâ kıt'a kıt'a elmâs

Yâ 'aks-i mihr-i tâbân yâ nûr-ı feyz-i Bârî

“Çayırlar ve yapraklar üstünde parlayan ya damla damla çiydir yahut kıta kıta elmastır. Onları parlatan ise ya parlak güneşin aksi yahut nûr-ı ilahinin feyzidir.”

Gül-berg içinde gonca gûyâ ki zâhir eyler

Levh-i zümürüd üzre yâkût-ı âb-dârı

“Yeşil gül yaprağı arasındaki gonca, zümrüt bir levha üzerindeki hâlis yâkûtu gösterir.”

gül-berg: gül yaprağı

zümürüd: zümrüt dediğimiz yeşil taş.

yâkût: kırmızı ve kıymetli malum taş.

âb-dâr: sulu, latif, parlak.

Bâd-ı seher mi yâ Rab yâ nefha-i Mesîhâ

Yâ feyz-i kalb-i 'ârif yâ mevc-i âb-ı cârî

“Acaba esen seher rüzgârı mı, İsa'nın nefesi mi, yoksa ârif kalbinin feyzi mi, akarsu dalgası mı?”

bâd: rüzgâr.

nefha: üfleyiş, hoh! deyiş.

mevc: dalga.

âb-ı cârî: akarsu.

Mesîh: ve Mesîhâ: Hazret-i İsa.

“Mesîh” kelimesi, İbranî’de takdis edilmiş demektir. Beni İsrail peygamberleri, başına zeytinyağı dökmek suretiyle halkı takdis ederlerdi. Yahya peygamber de “Şeria Nehri”nde Hazret-i İsa’nın başına su dökerek onu takdis [55] ve tamîd eylemiş olduğu için İsa’ya “Mesîh” denilmiş, sonra bu kelime Arapçaya “Mesîh” Acemceye “Mesîhâ” şeklinde geçmiştir. Hazret-i

Yahyâ'ya Hristiyan Arapların "mu'ammid" Frenklerin "Baptiste" demeleri ve çocukları kilisede vaftiz ettirmeleri bundandır.

Paşa sabahleyin esen rüzgârı ferah ve hayat vermesi dolayısıyla İsa'nın nefesine, ârif kalbinin feyzine ve akarsu mevcesine benzetiyor, bir de bilmiyormuş gibi davranarak bir "tecâhül-i ârif" yapıyor.

Gıbta o rind-i 'aşka kim 'azm-i gülşen eyler

Ceybinde şişe-i mey yanında gül-'izârı

"Cebinde şarap şişesi, yanında gül yanaklı sevgilisi olduğu hâlde gül bahçesine giden laubali âşık gıbta olunur."

gıbta: beğenilen bir şeyi elde etmek arzusu. Bu, hased gibi değildir. "hased" birindeki bir şeyin zâil olmasını istemek "gıbta" ise onun gibisine mâlik olmayı dilemektir. Bundan dolayı "hased" mezmûmdur, ahlaksızlıktır. "gıbta" ancak aç gözlülüğten ibarettir.

azm: niyet edilen şeyi yapmaya davranmaktır.

ceyb: esasen yaka yırtmacı demektir. Sonra ona teşbihen diğer yırtmaçlara da "ceyb" denilmiştir.

gül-izâr: gül yanaklı, yanağı gül gibi pembe olan.

Bir elde câm-ı bâde bir elde dest-i cânân

Eyler seher nişîmen sahrâ-yı lâle-zârı

"O laubali âşık; bir elinde şarap kadehi, bir elinde sevgilinin eli olduğu hâlde erkenden kıra gider ve çiçekli çayırlar üstünde oturur."

nişîmen: oturacak yer.

sahrâ-yı lâle-zâr: laleli kır demekse de kırlarda gelincikten başka lale bulunmadığı için "çiçekli çayır" dedim.

Geh nâkil-i piyâle sad ra'şe ile 'âşık

Geh sâkî-i kadeh-keş bin nâz ile nigârı

"Bazen âşık kendi eliyle ve titreye titreye kadehi kaldırıp içer, bazen de sevgilisi bin naz ile kadeh sunup sâkîlik eder."

geh: bazen.

nâkil: naklden ism-i fâ‘il.

nakl: göç etmek, göçürmek demek olduğu gibi devenin kendi kendine [56] su içmesi manasına gelir. Burada yakışık alan mana da o olsa gerek. Bir de nakl yahut nukl “*işret mezesine denir ki üzerine tenâvül olunan nevâleden ‘ibâretdir ve ba‘zen nûn’u mazmûm olur, ‘alâ-kavlin zammesi hatâdır.* -Kamus Tercümesi”

piyâle: ayaklı kadeh.

sad: yüz adedi.

ra‘şe: titreyiş.

kadeh-keş: kadeh veren.

nigâr: resim, nakış ve güzel.

Paşa, rint bir âşıkın sevgilisi ile tenhaca işret edişini anlatmak istiyor. O âşıkın bazen kendi kendine, fakat hâli kalmamış olduğu için titreye titreye piyale yuvarladığını, bazen de sevgilisinin naz ve işveyle sakilik ederek kadeh sunduğunu söylüyor.

Her şivesinde pinhân bir tavr-ı hûş-rübâyî

Her nüktesinde meknûn bir vaz‘-ı dil-şikârî

“O sevgilinin her şivesinde şuur kapan bir hareket, her nüktesinde ise gönül avlayan bir hâl gizli.”

şive: naz.

pinhân: gizli.

tavır: hareket.

hûş-rübâyî: şuur kapma, insanda idrak bırakmamak keyfiyeti.

nükte: kapalı ve mazmunlu söz.

meknûn: gizli.

vaz: duruş.

dil-şikârî: gönül avlama.

Ruhsârî gül gül olmuş destinde câm-ı leb-rîz

Tâ nâfe dek dökülmüş gîsû-yı târ-mârı

“Yine o sevgilinin yanakları gül gibi kızarmış. Elinde dolu bir kadeh tutuyor. Dağınık saçları ise göbeğine kadar dökülmüş.”

ruhsâr: yanak.

dest: el.

câm-ı leb-rîz: kenarına kadar dolu kadeh.

tâ: kadar, değin.

nâf=nâfe: göbek.

gîsû: saç.

târ-mâr: karışık, dağınık.

Sad-çâk pîrehenler gül-bûse-çîn dehenler

Bir yana zühd ü ‘iffet bir yana şerm-sârî

“Gömler parça parça olmuş. Ağızlar gül gibi bûseleri toplamakta. Zühd ve iffet bertaraf edilmiş, mahcubiyet de bir tarafa atılmış.”

[57] **sad-çâk:** yüz parça, yani parça parça.

pîrehen=pîrâhen: gömlek.

gül-bûse: gül gibi buse. Dudakların gonca gibi toplanmasından kinaye.

gül-bûse-çîn: gül gibi buse toplayan, öpen.

dehen=dehân: ağız.

zühd: aslı kanaat demektir. Sonra sofuluk manasında kullanılmıştır.

iffet: ahlaksızlıktan çekinme hâli.

şerm-sârî: mahcupluk, utanma, sıkılma.

Tasvir ettiği şu levhada pek realist davrandığını Ziya Paşa da anlamış olacak ki son beytinde fani dünyada tahkik ile tasavvurun, yani hakikat ile hayalin bir olduğunu, cihanın varı yoğu emr-i i‘tibârî bulunduğunu söylemeye mecbur kalmış ve tasvir ettiklerim hakîkî değil, hayaldir demek istediğini:

Birdir Ziyâ fenâda tahkîk ile tasavvur

Varı yoğu cihânın bir emr-i i‘tibârî

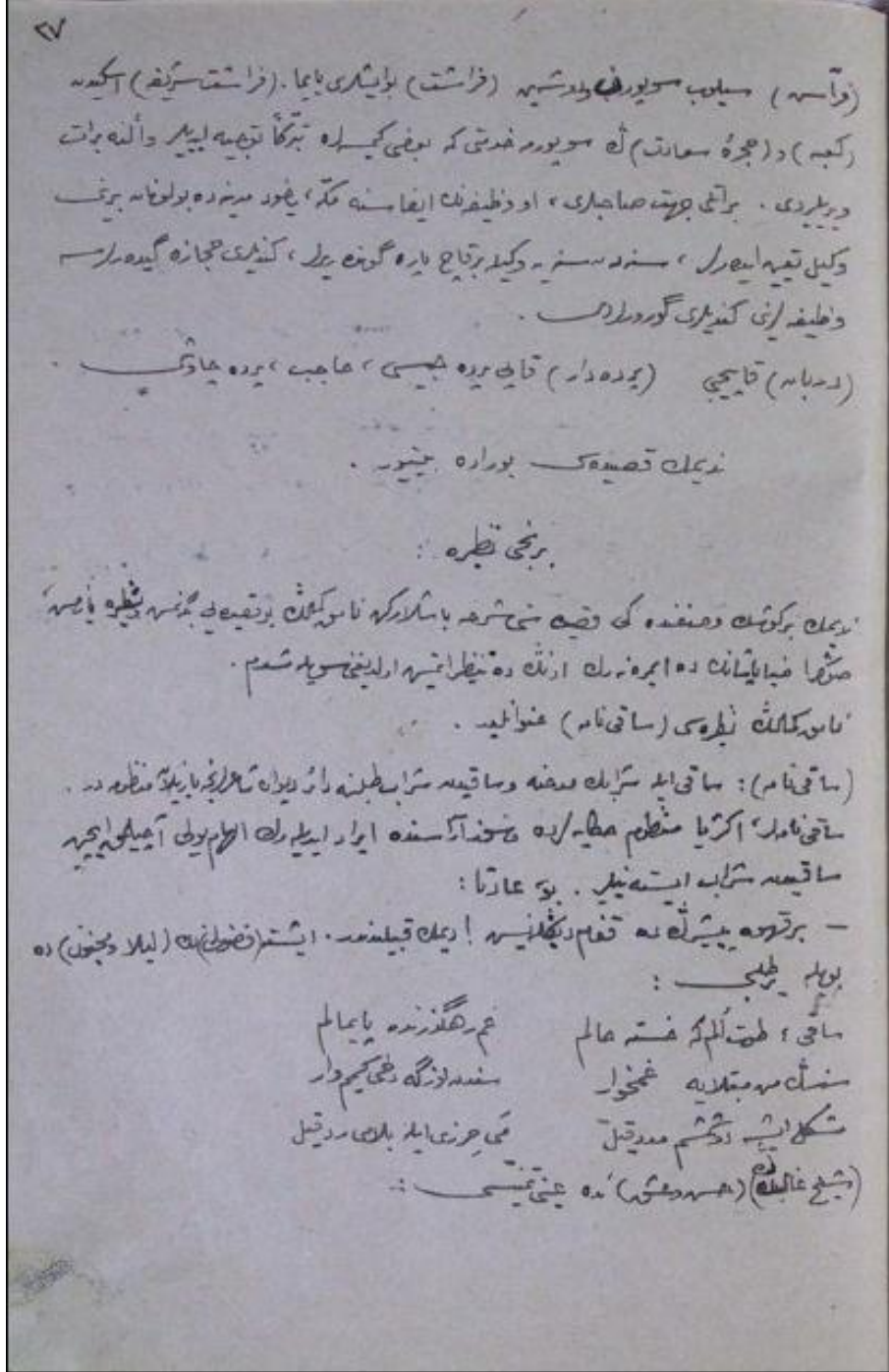
beytiyle ifade eylemiştir.

Kaynaklar

- Ahterî Mustafa Efendi (2009). *Ahterî-i kebir*. (haz. H. Ahmet Kırkkılıç - Yusuf Sancak). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bozkurt, N. (2004). *Sanat ve estetik kuramları*. Bursa: Asa Yayınları.
- Devellioğlu, F. (1998). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Fevziye Abdullah (1955). “Namık Kemal’in Midilli’de yazdığı manzum ve mensur eserler”. *İstanbul Üniversitesi Türkiyat Mecmuası*, c. XII, 56 - 90.
- Gölpınarlı, A. (2004). *Nedim divanı*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Güngör, Z. (1994). *Tahirü'l-Mevlevî (Olgun) hayatı, eserleri ve dini edebiyatla ilgili şiirleri*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Halil Nihad (1338 - 1340). *Nedim divanı*. İstanbul: İkdâm Matbaası.
- Kahraman, Â. (2010). “TâhirülMevlevî”. *İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.39, 407 - 409.
- Kanar, M. (2003). *Örneklî etimolojik Osmanlı Türkçesi sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Köksal, M. F. (2006). *Sana benzer güzel olmaz -divan şiirinde nazire-*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Macit, M. (1997). *Nedim divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mütercim Âsım Efendi (2009). *Burhân-ı katı*, (haz. Mürsel Öztürk - Derya Örs). İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mütercim Âsım Efendi (2013). *el-okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît (kâmûsu'l-muhît tercümesi)*, (haz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 6 cilt.
- Olgun, T. (1936). *Edebiyat lügati*. İstanbul: Âsâr-ı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı.
- Parlatır, İ. (2006). *Osmanlı Türkçesi sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi.
- Redhouse, J. W. (2011). *Turkish and English lexion*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şemseddin Sami (1999). *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şentürk, A. (1991). *Tahir'ül Mevlevi hayatı ve eserleri*. İstanbul: Nehir Yayınları.
- Tahirü'l-Mevlevî (Olgun), *Nedim'in köşk kasidesi ve Namık Kemal ile Ziya Paşa'nın naziresi*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Fethi Sezai Türkmen Koleksiyonu, Numara 91.
- Tanpınar, A. H. (2003). *19'uncu asır Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.

Eski Harfli Metinden Örnekler

EK 1



İKİ ŞAİR BİR ŞİİR -I-

Hasan KAPLAN*

Öz

Klasik Türk edebiyatında farklı şairlerin divanlarında mükerrer şiirlere rastlamak mümkündür. Bu çalışmada böyle bir özellik gösteren, aynı yüzyılda yaşamış iki şairin divanında aynen yer alan bir şiirin kime ait olduğu sorgulanmıştır. Bâkî ve Âşık Çelebi divanlarında aynen yer alan ve maktasında her iki şairin de mahlasının bulunduğu bu gazel, müşterek şiir-nazire - intihal çerçevesinde incelenmiş, gazelin her iki şairin divanına nasıl girdiği sorgulanmıştır. Çeşitli başlıklar altında (maddi deliller, muhteva, üslup, nazire, sentaks, söz dizimi...) değerlendirilen gazelin gerçek sahibi belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Bâkî, Âşık Çelebi, nazire, müşterek şiir, intihal.

TWO POETS ONE POEM -I-

Abstract

In Classical Turkish Literature it's likely to find duplicate poems within the collected poems of different poets. This study examined the collected poems of two contemporary poets and questioned which poet originally wrote a poem involved in the collected poems of the both poets alike. This ode that exists in the collected poems of Bâkî and Âşık Çelebi alike and that includes the pseudonyms of both poets in its last verse, was examined in terms of collaborative poetry-parallelism-plagiarism. The study also questioned how the poem may have been involved in the collected poems of the two poets. It was an attempt to unearth the original poet of the poem which was analyzed under different titles such as material evidences, content, style, parallelism and syntax.

Keywords: Bâkî, Âşık Çelebi, parallelism, collaborative poetry, plagiarism.

Giriş

Klasik Türk edebiyatında şairlerin divanlarında aynen veya küçük farklılıklarla yer alan şiirlerin varlığı öteden beri bilinmektedir. Hatta bu konuda tezkirelerde şairlerin birbirlerine yönelik bazı suçlamaları da yer almaktadır. Divanlarda küçük farklılıklarla yer alan şiirlerin bir kısmını nazire geleneği çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Şöyle ki model şiir ile nazire şiir arasında şekil ve muhtevada bazı benzerlikler vardır. Nazirelerde model şiirdeki hayalin, kurgu ve söyleyişin yer alması bir ölçüde normaldir. Zira şair, model aldığı şiirdeki kelime ve ifadelerden hareketle bir şiir yazmaya çalışmaktadır. Ancak bu benzerliğin doğal sınırları dışında kalıp nazireyi aşan, intihale yaklaşan şairler olmuştur. Zemin veya model şiiri taklit eden bazı şairler nazirelerine kendilerinden çok fazla bir şey katmayıp âdeta örnek aldığı şiiri

* Dr.; Gazi Üniversitesi TÖMER, h1982kaplan@hotmail.com.

kopyalamışlardır. Sonra da bu başarısız, kopya şiirlerini divanlarına koymuşlardır. Farklı şairlerin divanlarında aynen yer alan veya küçük farklılıklar taşıyan şiirlere rastlanmasında intihal de etkilidir. Kötü niyetli bir şair başkasının şiirini intihal yapar. Burada intihali yapan, şiiri ya aynen kopyalar ya da söz dizimi veya kelimeleri kısmen değiştirerek şiirini (!) oluşturur. Bunlar, intihalin derecesine ve yapıma şekline göre nesh, igare, mesh, selh, ilmam ve tevarüd gibi terimlerle ifade edilir. İntihal yapan şair çoğunlukla yaptığı işi gizlemek istediği için de asıl şiir üzerinde birtakım tasarruflarda bulunur. Aslında bu, bir dönüştürme ve başkalaştırma çalışmasıdır. İntihal yapan şair kelime, söz dizimi ve anlam üzerinde küçük oynamalar yaparak şiirin ilk sahibini unutturmaya, şiiri kendi şiiri hâline dönüştürmeye çalışmaktadır. Divanlarda aynen veya küçük farklılıklarla yer alan şiirler kimi zaman da müstensih ve musannif hatalarından kaynaklanmaktadır. Müstensihler, bazen de art niyetli kişiler başkasına ait şiirleri divan nüshalarına girdirmişlerdir. Divanlarda tekerrür eden şiirlerin bir kısmı ise müşterek şiirlerdir. Birden fazla şairin birlikte yazdıkları müşterek şiir, şiire dâhil olan her şairin divanında aynen yer alabilir. Böyle şiirlerin müşterek olduğuna dair çoğunlukla bir başlık veya işaret vardır. 16. yüzyılın büyük şairleri arasında yer alan Bâkî'nin ve onun çağdaşı şairlerden olup özellikle yazdığı şairler tezkiresi ile tanınan Âşık Çelebi'nin divanında aynen yer alan bir gazel vardır. Tamamen aynı olan ve mahlas beytinde her iki şairin de isminin yer aldığı böyle bir gazel örneği -müşterek gazel değilse şayet- herhâlde pek azdır. Bu çalışmada söz konusu gazelin gerçek sahibi belirlenmeye çalışılmış, aynı şiirin her iki şairin divanına nasıl girdiği sorgulanmıştır.

Âşık Çelebi ve Bâkî divanları Latin alfabesiyle yayımlanmıştır. Sabahattin Küçük (1994) tarafından yayımlanan Bâkî divanının gazeller bölümünde yer alan üç numaralı şiir¹; Filiz Kılıç tarafından hazırlanan ve Kültür Bakanlığı sitesinde e - kitap olarak yayımlanan Âşık Çelebi divanının gazeller bölümündeki ilk şiirdir. Her iki şairin yayımlanan divanlarında yer alan söz konusu gazel şudur:

Bâkî

Yâr işiginde dinildi 'âşık-ı şeydâ bana

Hak dimişler tenzilü'l-esmâ'ü min savbi's-semâ²

¹ Gazel, aynı zamanda Sadeddin Nüzhet Ergun (1935) tarafından hazırlanan "Bakî Divanı" adlı eserde de 56 numaralı şiir olarak kayıtlıdır.

² Bu mısra Bâkî Divanı'nın farklı nüshalarında "Hak dimişler tenzilü'l-ekâbu min savbi's-semâ" şeklindedir. Ergun (1935, s. 117) tarafından da hazırlanan divan metninde de "esmâu" yerine "ekâbu" farkı vardır.

Hâkümi ide sifâl-i sünbül ü reyhân felek
 Gitmeye başdan hevâ-yı bûy-ı zülf-i dil-rübâ
 Mülk-i ‘ayş u ‘işretün olsak n’ola İskenderi
 Oldı elde câmumuz âyîne-i ‘âlem-nümâ
 ‘Aynuma almam zer-i hurşîd ü dürr-i encümi
 Feth olaldan bana bâb-ı genc-i iksîr-i fenâ
 Şi’r ü inşâdan murâdı ‘âşık-ı bî-çârenün
 ‘Arz-ı ihlâs eylemekdür yâre Bâkî ve’ d-du’â

Âşık Çelebi

Yâr işüğinden dinildi ‘âşık-ı şeydâ bana
 Hak dimişler tenzinü’l-*elkâbu min savm bi’s-semâ*³
 Hâkümi ide sifâl-i sünbül ü reyhân felek
 Gitmeye başdan hevâ-yı bûy-ı zülf-i dil-rübâ
 Mülk-i ‘ıyş u ‘işretün olsak n’ola İskenderi
 Oldı elde câmımız âyîne-i ‘âlem-nümâ
 ‘Aynuma almam zer-i hurşîdi dürr-i encümi
 Feth olaldan bana bâb-ı genc-i iksîr-i fenâ
 Şi’r ü inşâdan murâdı ‘Âşık-ı bî-çârenün
 ‘Arz-ı ihlâs eylemekdür yâre bâkî ve’ d-du’â

Şiirin kime ait olduğunun tespit edilebilmesi için şekle, muhtevaya ve üsluba dair bir inceleme yapmak gerekmektedir. Muhteva ve üsluba dayalı bir inceleme ile maddi delillerden hareketle şiirin gerçekte kime ait olduğu tespit edilebilecektir⁴.

³ Burada *-tenzinü’l-*elkâbu min savm bi’s-semâ** bir okuma hatası vardır. Söz orijinalinde olduğu gibi ancak şu şekilde okunduğu zaman anlamlı olmakta ve mısra, vezne uymaktadır: *tenzilü’l-*elkâbu min savbi’s-semâ**. Aynı mısra Pervâne Beg nazire mecmuasını hazırlayan Gıynaş (2014, s. 106) tarafından şöyle okunmuştur: Hak dimişler *tenzinü’l-*esmâ’i min-savbi’s-semâ**

⁴ Aynı dönemde yaşayan farklı şairlerin eserlerindeki ortak şiirleri ve aynı mahlası kullanan ancak farklı dönemlerde yaşayan şairlerin şiirlerini ayırt etmeye yönelik bazı çalışmalar yapılmıştır. Nef’î ve Cevrî’nin divanlarında aynen yer alan bir kaside üzerine Fatih Köksal (1997, s. 191-202) bir inceleme yapmıştır. Köksal, bazı maddi delillerden; dil,

1. Maddi Deliller

1.1. Şairlerin Divanları

Bâkî divanının ilk defa İstanbul'da (1276 / 1859-1860) taş baskısı yapılmış, ardından Rudolf Dvorak (1908, 1911) tarafından bir incelemeyle Leiden'da yayımı gerçekleştirilmiştir. Daha sonra Sadeddin Nüzhet Ergun (1935), İstanbul kütüphanelerindeki 25 yazmayı gözden geçirerek hazırladığını söylediği eserini neşretmiştir. Son olarak Sabahattin Küçük (1994), Bâkî divanının on iki nüshasını karşılaştırarak metnini neşre hazırlamıştır. Bu baskıda 27 kaside, 9 musammat, 548 gazel, 21 kıt'a ve 31 matla yer almaktadır. Küçük tarafından hazırlanan divan metninde Ergun tarafından yayımlanan Bâkî divanında yer alan 30 gazel bulunmamaktadır. Ergun'un hazırladığı bu divan metninde yer alan 395 numaralı gazel, Edirneli Nazmî'nin hazırladığı Mecmau'n-Nezâir'de (Köksal, 2012, s. 684-685), 1133 numaralı şiir olup Hasbî adlı başka bir şaire ait görünmektedir. Hasbî, bu şiiri başka bir şaire nazire yazmıştır. Edirneli Nazmî'nin nazire mecmuasını 1529'da düzenlediği bilinmektedir. Dolayısıyla bu tarihte henüz 3 yaşında olan Bâkî'ye şiirin ait olmayacağı kesindir. Bu şiirin herhangi bir Bâkî divanı nüshasına nasıl girdiği üzerine ayrıca düşünülmelidir. Benzer bir problem Küçük tarafından yayımlanan Bâkî divanında yer alan 16 numaralı gazel için de geçerlidir. 1636 / 37 istinsah tarihli bir divan nüshasında yer alan gazelin aslında Gelibolulu 'Âlî'ye ait olduğunu İ. Hakkı Aksoy (2005, s. 69-82) tespit etmiştir. Görüldüğü gibi divan nüshalarında yer alan her şiir o şaire ait olmayabilmektedir.

Şairlerin divan nüshalarında yer almayan, mecmualarda kayıtlı bazı şiirler de vardır⁵. Şairler hayatta iken tertip ettikleri divanlarına çeşitli sebeplerden bu şiirleri almamıştır. Bugün

ülslup ve şairlerin çeşitli tercihlerinden hareketle şiirin kime ait olduğunu ortaya koymuştur. Makalede söz konusu çalışmanın dikkatlerinden yer yer istifade edilmiştir.

Fatih Köksal, hususi kütüphanesinde yer alan Yunus Emre divanının yeni bir nüshası üzerine yaptığı bir çalışmada (2014, s. 161-192), mecmuada yer alan 174 şiirden 17'sinin neşredilen Yunus Emre divanlarının hiçbirinde yer almadığını tespit etmiştir. Köksal, bu şiirlerin Yunus Emre'ye ait olup olmadığını aitse hangi Yunus'a ait olabileceğini şiirlerin şekil özelliklerinden, Yunus'un sıklıkla kullandığı bazı kavramlar ve kelimelerden, kelime gruplarını başka şiirlerinde işleyişinden, edebî sanatları yapış özelliklerinden, şiirlerin anlam ve edasından hareketle sorgulamıştır.

Orhan Kemal Tavukçu (2004, s. 59-84), Yunus Emre'nin şiirlerini ayırt etmeye yönelik bazı tespitlerde bulunmuştur. Söz konusu çalışmada şiirlerin mısra sayıları ve kafiye sistemleri, tekrarlanan tam mısralar ve musammat tarzında söyleyiş gibi Yunus Emre'nin şiirlerinde diğer Yunuslardan farklı olarak görülen şekil özellikleri sıralanmıştır. Ayrıca muhteva, iktibas, edebî sanatlar, şiirin şiirlerinde sıkça kullandığı kelimeler, deyimler, kavramlar, tarihi göndermeler, döneme özgü söyleyişler gibi hususlar ayırt edici unsurlar olarak kullanılmıştır. Bu unsurlar farklı şiirlere ait ortak şiirlerin hangi şaire ait olabileceğinin tespitinde de kullanılabilir dikkatlerdir.

⁵ Burada bir hususu belirtmekte fayda görüyoruz. Bugün divan edebiyatı sahasında mecmualardan hareketle şairlerin divanlarına girmeyen şiirlerin var olduğu farklı araştırmacılar tarafından birçok çalışma ile gösterilmiştir. Bu çalışmaların bir kısmında ortak bir bakıştan bahsetmek mümkündür. Şiirin mahlas beytinde şairin mahlası geçiyorsa o şiir, o mahlas ile tanınan şaire ait gösterilmektedir. Bu mahlasta başka şairlere ait olabileceği göz önünde

mecmualar üzerine yapılan farklı araştırmalar neticesinde Bâkî'ye ait olduğu düşünölen birçok Şiire ulaşılmıştır. Ömer Zölfe (2006, s. 413-418), Küçük tarafından yayımlanan Bâkî divanında yer almayan iki tahmisten bahsetmektedir. Bâkî'nin söz konusu iki tahmisi çağdaşı Yahya Bey'in bir gazelinesidir. Beyhan Kesik de (2012, s. 117), bir mecmuada Bâkî'nin aşağıda matları verilen kendi gazeline tahmis yazdığını belirtmektedir:

Dil giriftâr-ı belâ dil-ber hevâyî n'eylesün

Dâme düşmez yirlere konmaz hümâyı n'eylesün G. 370

Beyhan Kesik'in (2012, s. 1489-1500) bulunduğu Bâkî divanının yeni bir nüshasında 18 kaside, 329 gazel, 5 musammat, 10 kıt'a, 21 matla ve 16 Farsça Şiir yer almaktadır. Bu Şiirlerden 9 gazel ve 39 beyit mevcut basılı divanlarda yer almamaktadır. Ayrıca Kesik (2012, s. 115-122) mecmualar üzerinde yaptığı taramalar neticesinde Bâkî'nin mevcut basılı divanlarda yer almayan 3 gazelini ve 7 matlını daha tespit etmiştir. Savaşkan Cem Bahadır (2013, s. 187-213), Pervâne Beg nazire mecmuasında Bâkî adına kayıtlı gazellerden 28'inin yayımlanmış olan Bâkî divanında yer almadığını tespit etmiştir. Ayrıca Hakan Taş (2010, s. 181-192) basılı Bâkî divanında bulunmayan bir gazel ve bu gazele Feyzî'nin bir naziresini bulmuştur. Gülşah Gaye Öztürk (2010, s. 95-108), Konya Mevlana Müzesi 2095 numarada kayıtlı Mevlevilikle ilgili bir mecmuada Bâkî'nin yayımlanmamış bir Şiirini tespit etmiştir. Aynı Şiir Ozan Yılmaz (2008, s. 255-280) tarafından incelenen Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 5214 numaralı mecmuada da yer almaktadır. Fatih Köksal (2013, s. 319-330) şahsi kütüphanesindeki bazı mecmualarda Bâkî'nin divanına girmeyen 5 gazelinden bahsetmektedir. Söz konusu mecmualarda yer alan bu Şiirlerden biri, derkenarında, Bâkî'nin Nev'î'ye gönderdiği en son gazeli ve Şiiri olduğu ve divanında bulunmadığına dair bir not bulunması hasebiyle ayrıca önem arz etmektedir. Yapılan bu incelemeler aslında Bâkî divanının zannedildiğinden daha fazla Şiir ihtiva ettiğini göstermektedir.

Bâkî'nin Şiirlerinden seçmeler yapılarak meydana getirilmiş bazı çalışmalarda da Küçük tarafından yayımlanan divan metninde yer almayan bazı gazeller vardır. Bunlardan Şemseddin Sâmî'nin "Bâkî'nin Eş'âr-ı Müntahabesi" adlı eseri ilk seçkilerden olup bu seçkide yer alan 51. gazel Küçük tarafından yayımlanan divanda yer almamaktadır. Ayrıca Fuad Köprölü'nün Divan Edebiyatı Antolojisi (2006) adlı eserinde de geniş bir Bâkî maddesi ve şairin örnek Şiirleri yer

bulundurulmadan yahut Şiirin hatalı bir kayıt olabileceği dikkate alınmadan; bir inceleme yapılmadan, nüshaya, muhtevaya ve üsluba dair şairin diğer Şiirleri ile olan münasebeti ortaya konulmadan o mahlasla meşhur şaire ait gösterilmesi bilimsel açıdan doğru olmasa gerektir.

almaktadır. Bu eserde yer alan 66 numaralı gazel Küçük tarafından yayımlanan divanda bulunmamaktadır. Faruk Kadri Timurtaş'ın (1987) hazırladığı seçkide yer alan su redifli 40. gazel de Küçük tarafından yayımlanan divanda yoktur. Sonuç olarak Bâkî'nin şiir sayısı zannedildiğinden fazla olup tüm mecmuaların ve divan nüshalarının incelenmesiyle bu sayının daha da artacağı öngörülmektedir. Ancak bu artış beraberinde bu nüshalarda yer alan her şiirin Bâkî'ye ait olup olmadığı konusunda da bazı soru(n)lar ihtiva etmektedir. Zira yukarıda da bahsedildiği üzere Bâkî divanında yer alan iki gazel başka şairlere aittir. Bu çalışmada ele alınacak gazelin de Bâkî'ye aidiyeti şüphelidir.

1.2. Divan Nüshaları

Bâkî divanının yurt içi kütüphanelerinde oldukça fazla sayıda nüshası vardır. Yapılan taramada İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesinde yer alan 385, 674, 799, 815, 1302, 1969, 1971, 2853, 2889, 2928, 2942, 3021, 3183, 3374, 3599, 3793, 3846, 3864, 5475, 5523 numaralı Bâkî divanı nüshalarının hiçbirinde söz konusu gazelin yer almadığı görülmüştür. Bu nüshalardan 3864 numaralı nüsha, içerisinde 14 kaside, 1 mersiye, 433 gazel, 1 terci-bent, 10 kıt'a, 11 müfred, Farsça 3 gazel, 1 mesnevi ve 3 beyit bulunan eski bir nüsha olup istinsah tarihi 1572 / 73'tür. Aynı kütüphanede yer alan 2853 numaralı nüsha da 20 kaside, 370 gazel, 4 kıt'a, 17 beyit ihtiva etmektedir. 1582 tarihli olan bu nüshada da söz konusu gazel yoktur.

Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde yer alan Ali Nihat Tarlan 15, Galata Mevlevihanesi 64, Galata Mevlevihanesi 69, Özel 121, Muğlalı Hoca Mustafa Efendi 141, Galata Mevlevihanesi 159, Uşşaki Dergâhı 182, Sami Benli 266, Hafid Efendi 335, Hafid Efendi 348 - 001, Mihrişah Sultan 362, Darü'l-Mesnevi 380, Lala İsmail 427, İzmir 536, Hacı Selim Ağa 911 - 001, Hamidiye 1083, Atıf Efendi 2057, Yazma Bağışlar 2335, Esad Efendi 2610, Esad Efendi 2611, Serez 2616, Serez 2617, Hacı Mahmud Efendi 3298, Nuruosmaniye 3799, Ayasofya 3887, Yazma Bağışlar 4436 - 001, Nuruosmaniye 5128, Hacı Mahmud Efendi 5152, Yazma Bağışlar 5186, Yazma Bağışlar 5513, Yazma Bağışlar 5930, Yazma Bağışlar 6401, Yazma Bağışlar 7484 numaralı nüshalarda da Bâkî'nin söz konusu gazeli yoktur. Bu nüshalardan Esad Efendi 2610 numaralı nüshada 17 kaside, 2 mersiye, bazıları sayfa kenarlarında 392 gazel, 6 Farsça gazel, 3 kıt'a-i kebire, 1 tarih, 9 kıt'a, 5'i Farsça 35 beyit vardır. Bu nüshanın istinsah tarihi 1587 / 88'dir. Söz konusu gazel bu nüshada da yoktur. Aynı kütüphanede yer alan Lala İsmail 427 numaralı nüshada 18 kaside, 441 gazel, 2 mersiye, 5

muhammes, 12 kıt'a, 17 beyit, Farsça 3 tahmis, 8 gazel, 4 mesnevi, 3 beyit bulunmaktadır. Bu nüshanın istinsah tarihi ise 1593'tür.

Ankara Milli Kütüphanede yer alan 06 Mil Yz A 6302, 06 Mil Yz A 3009, 06 Mil Yz A 553, 06 Hk 975, 06 Hk 2556, 06 Mil Yz A 1934, 06 Mil Yz A 4005, 06 Mil Yz A 20, 06 Mil Yz A 137, 06 Mil Yz A 722 / 2, 06 Mil Yz A 848, 06 Mil Yz A 1383, 06 Mil Yz A 3572, 06 Mil Yz A 3593, 06 Mil Yz A 3627, 06 Mil Yz A 4062, 06 Mil Yz A 5358, 06 Mil Yz A 5366, 06 Mil Yz A 6019, 06 Mil Yz A 7097, 06 Mil Yz A 7597, 06 Mil Yz A, 8122, 06 Mil Yz A 897 / 2, 06 Mil Yz A 8701, 06 Mil Yz FB 350, 06 Hk 275 / 1, 06 Hk 4103, 06 Hk 3216, 06 Hk 936 numaralı nüshaların hiçbirinde söz konusu şiir yoktur. Bu nüshalardan ilk yedisinin istinsah tarihleri sırasıyla 1581, 1586, 1598, 1606, 1621, 1625, 1632'dir. Nüshaların üçü Bâkî hayatta iken yazılmıştır. Hatta bunlardan 06 Hk 975 numaralı nüsha Bâkî'nin vefatından iki yıl önce istinsah edilmiştir. Nüshaların dördü ise Bâkî'nin vefatından kısa süre sonra tertip edilmiştir.

Bâkî divanının yurt içi ve yurt dışında oldukça fazla sayıda nüshasının olduğu belirtilmişti. Yukarıda zikredilen 82 nüshanın yanı sıra Edirne Selimiye Yazma Eser Kütüphanesinde yer alan 22 Sel 515, 22 Sel 2313, 22 Sel 4762, 22 Sel 4767 numaralı Bâkî divanı nüshalarında; Konya Karatay Yusufpaşa Kütüphanesinde 42 Yu 117; Türkiye Büyük Millet Meclisi Kütüphanesinde 06 TBMM LD 194 / 126; Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesinde 43 Va 1362; Manisa İl Halk Kütüphanesinde 45 Hk 7707 / 1 numaralı nüshalarda da söz konusu gazel yoktur. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesinde yer alan ve istinsah tarihi 1587 olan 19 Hk 2158 numaralı Bâkî divanı nüshasında da bu gazele rastlanmamıştır. Bâkî'nin yurt dışında bulunan divan nüshalarından –inceleyebildiğimiz- Fransa Millî Kütüphanesinde yer alan Turc 285 ve 356 numaralı iki nüshada ve Michigan Üniversitesinde yer alan 678 numaralı Bâkî divanında da söz konusu şiir bulunmamaktadır.

Bâkî hayatta iken yazılan ve istinsah tarihi bilinen sekiz nüshada söz konusu gazel yoktur. Bu nüshalarda söz konusu gazelin olmaması önemlidir. Zira Âşık Çelebi, divanını 1556'da tertip etmiştir (Aynur, 2011, s. 169) ve ilgili şiir bu divanda yer almaktadır. 1560'ta yazılan Pervâne Beg nazire mecmuasında da şiir Âşık Çelebi adına kayıtlıdır. Bu kayıtları hatalı kabul etmemiz durumunda şiirin Bâkî hayatta iken yazılan en az bir divan nüshasında yer alması beklenirdi. Aynı şiirin Bâkî hayatta iken tertip edilen hiçbir nüshada -yukarıda zikredilen 8 nüsha- yer almaması Âşık Çelebi lehine bir anlam taşımaktadır.

Küçük tarafından yayımlanan Bâkî divanında 5. gazel olan şiir, Küçük'ün tenkitli metni kurarken esas aldığı nüshalardan biri olan İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesinde 5571 numaralı nüshada v.37a'da yer almaktadır. Bu nüsha oldukça fazla sayıda şiir ihtiva etmektedir. Nüshanın istinsah tarihi ise belli değildir. Küçük'ün tenkitli metinde esas aldığı iki nüshada daha bu gazel yer almaktadır. Fırat Üniversitesi Kütüphanesinde kayıtlı olan 9585 ve 9586 numaralı nüshalarda bu gazel mevcuttur. Bu nüshalardan ilkinin istinsah tarihi 1640'tan öncedir. Söz konusu nüshalarda yer alan gazelin matla beyti şudur:

Yâr işiginde dinildi 'âşık-ı şeydâ bana

Hak dimişler tenzilü'l-esmâ'u min savbi's-semâ

Süleymaniye Kütüphanesinde yer alan Nafiz Paşa 868 numaralı nüshada v.28b'de ve Hacı Mahmud Efendi 3712 numaralı nüshada v.31b'de aynı gazel yer almaktadır. Aynı kütüphanede yer alan Sami Benli 222 numaralı, 1325 tarihli basılı nüshanın ise 12. sayfasında bu gazel bulunmaktadır. Bu nüshalarda gazelin matla beyti şöyledir:

Yâr işiginde dinildi 'âşık-ı şeydâ bana

Hak dimişler tenzilü'l-elkâbu min savbi's-semâ

Küçük tarafından tenkitli metinde esas alınan üç nüsha ile Süleymaniye Kütüphanesinde yer alan nüshalar arasında en belirgin fark “elkâbu / esmâ'u” farkıdır. Bu da nüshaların birbirinden bağımsız olduğunu en azından şiirin farklı nüshalardan yahut mecmualardan elde edildiğini düşündürmektedir. Burada bir hususu belirtmekte daha fayda vardır. Söz konusu nüsha farkında “elkâbu” tercihi Âşık Çelebi'nin divan nüshasındaki kullanım ile aynıdır. Ancak bu kelime Pervâne Beg nazire mecmuasında “esmâ'u” şeklindedir. Bu farklılık şiire bir müstensihin müdahalesi olabileceğini de düşündürmektedir.

Bâkî divanının bazı nüshalarında yer alan gazel, Âşık Çelebi'nin şimdilik kütüphanelerde tek nüshası bulunan divanının ilk şiiridir. Âşık Çelebi 1556'da Serfice'de divanını tamamlamıştır. Bu yıllarda Bâkî 30 yaşındadır. Yazma eserlere bakıldığında şiirin Âşık Çelebi'ye ait olma ihtimalini güçlendiren bir unsur daha vardır: Âşık Çelebi divanında yer alan şiir, 1560 yılında nazire mecmuasını düzenleyen Pervâne Beg'in eserinde de vardır. Pervâne Beg, şiirin Âşık Çelebi'nin yazdığı bir nazire olduğunu söyler. Şiirin üstüne de şairini belirtirken Âşık Çelebi'nin kim olduğuna işaret eden bir not düşer. Bu notta Âşık Çelebi'nin seyyid ve kadılar taifesinden olduğu yazılıdır. Çelebi 1550'li yıllardan itibaren kadılık yapmaya

başlamıştır. Mecmua sahibi şiiri kaydettiğinde Çelebi kadılık ile meşgul ise şiirin yazılma tarihi 1550'ye kadar inmektedir. Pervâne Beg'in kaydettiği şiir Çelebi divanının tek nüshasında yer alan şiirden bazı farklılıklar taşımaktadır. Çelebi divanında yer alan ilk iki gazel bazı beyitlerinin birleştirilmesiyle Pervane Beg mecmuasında tek gazel olarak görülmektedir. Bu durumda söz konusu şiiri Pervane Beg'in başka bir kaynaktan aldığı söylenebilir. Bu da şiirin Âşık Çelebi adına başka bir mecmuada yahut bilinmeyen bir divan nüshasında yer aldığını düşündürmektedir.

Nazîre-i 'Âşık Çelebi Seyyid Nettâg oğludur kuzât tâ'ifesindendir (Gıynaş, 2014, s. 106):

Yâr ışiginde dinildi 'âşık-ı şeydâ bana
 Hak dimişler *tenzilü 'l-esmâ'i min-savbi's-semâ*
 Hâr ü hâşâk-i der-i yârı getürdükçe nesîm
 Kabrüm üstinde bulur serv ü semen neşv ü nemâ
 Hâkümi itse sifâl-i sünbül ü reyhân felek
 Gitmeye başdan hevâ-yı bûy-ı zülf-i dil-rübâ
 Başa varılmaz imiş ol zülf-i 'anber-sâ ile
 Şâne gibi rîze rîze olmayınca dâ'imâ
 Oklarun tâ kim irişüp kol kanad olmuşdurur
 Murg-ı cânım talbınur uçmaga kûyundan yana
 Şi'r ü inşâdan murâdı 'Âşık-ı bî-çârenün
 'Arz-ı ihlâs eylemekdür yâra bâkî ve'd-du'â

1.3. Vezin, Kafiye, Nazım Birimi Sayısı

Gazel, aruz ölçüsünün remel bahrinin *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Her iki şairin de divanında en fazla kullandıkları bahir, remel bahridir. Bâkî, bu bahrin *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla 126 gazel, 5 kaside, 3 musammat, 6 kıt'a, 10 matla yazmıştır. Bâkî, toplam 637 şiirin % 24'ünde (150 şiirde) bu kalıbı kullanmıştır. Bu kalıp 548 gazelin ise % 23'ünde (126 gazelde) tercih edilmiştir. Âşık Çelebi'de ise bu kullanım şu şekildedir: Şair, bu kalıpla 45 gazel, 5 kaside, 8 musammat yazmıştır. Âşık Çelebi toplam 142

şiiirin % 41'inde (58 şiiirde), 117 gazelin % 38'inde (45 gazelde) bu kalıbı kullanmıştır. Mevcut verilerden hareketle Âşık Çelebi'nin bu kalıbı Bâkî'ye göre %15-17 daha fazla kullandığı görülmektedir.

Gazelde redif yoktur. Kafiye olarak ise “â” sesi kullanılmıştır. Bâkî, 2 kaside ve 70 gazelde; Âşık Çelebi, 3 kaside ve 9 gazelde bu sesi kafiye olarak tercih etmiştir. Bâkî gazellerinin %13'ünde; Âşık Çelebi % 8'inde “â” sesiyle kafiye yapmıştır. Burada Bâkî'nin söz konusu sesi % 5 daha fazla kafiye olarak kullandığı görülmektedir.

İncelemeye esas alınan gazel 5 beyittir. Her iki şairin de divanında 5 beyitlik gazeller fazladır. Bâkî'nin gazellerinin % 59'u (325 gazel); Âşık Çelebi'nin gazellerinin % 78'i (91 gazel) 5 beyittir. Âşık Çelebi, 5 beyitlik gazellere Bâkî'ye göre % 18 daha fazla yer vermiştir.

2. Muhtevaya Dair Deliller

Bu bölümde gazel, barındırdığı bazı kelime ve kelime grupları ile bunların her iki şairin diğer şiiirlerindeki durumu / kullanımını bakımından beyit beyit incelenecek, böylece muhteva olarak dikkati çeken ve karakteristik bir kullanım arz eden tercihlerin hangi şair için belirleyici olduğu ortaya konacaktır.

1. Beyit

Yâr işüğinden dinildi ‘âşık-ı şeydâ bana

Hak dimişler *tenzilü 'l-ekâbu min savbi 's-semâ* Âşık Çelebi G. 1 / 1

Yâr işüğinde dinildi ‘âşık-ı şeydâ bana

Hak dimişler *tenzilü 'l-esmâ 'ü min savbi 's-semâ* Bâkî G. 3 / 1

a) âşık-ı şeydâ: Gazelin ilk beytinde şairler sevgilinin eşiğinde kendilerine çılgın / tutkun âşık denildiğini söylemektedir. Bu sözün doğru olduğunu “İsimler / Lakaplar gökten iner.” anlamında yaptıkları bir iktibasla ortaya koymuşlardır. Çelebi, 3 yerde “âşık-ı şeydâ” tamlamasına yer vermiştir. Şeyda kelimesi divanda toplam 4 defa âşığın sıfatı olarak kullanılmıştır. Bunların 4'ü de Çelebi'nin mahlasıyla yani doğrudan kendisiyle ilgilidir.

Hat u ruhsârun anup ağıladukca ‘Âşık-ı şeydâ

Biter taraf-ı gülistânunda mîr-i ‘âşıkân yir yir G. 108 / 9

Yalınız şi'r ü inşâdan dem urmaz '**Âşık-ı şeydâ**

İder hem da'vâ-i fazl u kemâl u 'ilm ü 'irfânı K. 3 / 47

Zihî sa'âdet ü devlet ki '**Âşık-ı şeydâ**

Kapunda kim kulun olup ola emîr-i cihân K. 9 / 33

Çelebi'nin "âşık-ı şeydâ" tamlaması ile mahlasını daha ilk beyitte vurguladığına hükümlenabilir. Nitekim şair mahlasını bu tamlama içinde 3 defa kullanmıştır. Şair, divanındaki altı gazelin matla beytinde "âşık" kelimesine yer vermiştir. Bunlardan 78. gazelin hem ilk hem de ikinci beytinde şair mahlasını kullanmıştır. Hatta bu gazelin ilk beytinde şairin kendisi için kullandığı sıfatlardan biri de şeydâdır:

'**Âşık** şeydâyılık rüsvâyılık bed-nâmlık

Pâdişâh-ı 'ışkdan teşrifdür bayramlık

Sizlere 'ıyş u neşât u şâdî ey ehl-i visâl

'**Âşık** bî-çâralık dermândalık nâ-kâmlık G. 78 / 1-2

Bâkî ise "âşık-ı şeydâ" tamlamasına 5 defa yer vermiştir. Bunların ikisinde şair doğrudan kendisini şeydâ sıfatıyla nitelemiştir. Şairlerin söz konusu kullanımlarında anlam olarak en belirgin fark, Çelebi'nin şeydâyı hem kendisinin hem de tüm âşıkların sıfatı olarak kullanmasıdır:

Nâm u neng ehli ne bilsün revîş-i rindânı

Meygede bencileyin '**âşık-ı şeydâ** yiridür G. 66 / 5

Benüm bilmezdi kimse '**âşık-ı şeydâ**lğum hergiz

Tenümde tâze tâze yakmasam dâğ-ı mahabbetler G. 166 / 2

b) tenzilü'l-esmâ'ü min savbi's-semâ / tenzinü'l-elkâbu min savbi's-semâ: Eskiden isimlerin sahipleri üzerinde etkisi olduğuna inanılır ve bu inanış doğrultusunda da şu söz söylenirdi: İsimler gökten iner ve verildiği kimseye uygun düşer. Her iki şair ilk beyitte bu sözü kullanarak iktibas yapmıştır. Âşık Çelebi, sevgilinin eşiğinde kendisine şeydâ âşık denilmesinin ne kadar doğru olduğunu belirtmek için durumu bu sözle örneklendirir. Bu durumda şairin bu ismi şiirlerinde niçin mahlas olarak kullandığı sorusunun cevabı vardır diyebiliriz. Burada sözü Arapça kullanan şair başka bir beytinde de aynı söze göndermede bulunur. İlgili beyitte şair

lakabının Âşık olduğunu söyler:

Gökden inmiş yaraşur kâmetüne hil'at-ı câh

Lakab olmuş nitekim bendene Hakdan '**Âşık** G. 81 / 5

Âşık Çelebi, divanında Bâkî'ye göre daha fazla iktibas yapmıştır. Şair kasidelerinde 23 ayet, 6 hadis ve 2 veciz söze yer vermiştir. Bunların tamamı Arapçadır. Gazellerinde ise 2 hadis ve 1 ayet iktibası yapmıştır. Bâkî'de ise aynen yapılan iktibaslar Çelebi'ye göre oldukça azdır.

İlk beyitte yapılan iktibas ve “âşık-ı şeydâ” tamlaması Çelebi'de daha karakteristik bir kullanım arz etmektedir. İlk beyit mevcut örneklerden hareketle Âşık Çelebi'ye daha yakındır. Şiirin müşterek gazel olma ihtimali değerlendirildiğinde ise ilk mısradaki kendisini ifade eden Çelebi'ye ikinci mısradaki Bâkî cevap vermiştir de denilebilir.

2. Beyit

Hâkûmi ide sifâl-i sümbül ü reyhân felek

Gitmeye başdan hevâ-yı bûy-ı zülf-i dil-rübâ

a) sümbül ü reyhân: Şairler sevgilinin zülfüne karşılık hem şekil hem de güzel koku münasebetiyle sümbül ve reyhanı kullanmışlardır. Âşık Çelebi'nin şu beytinde de sümbül ve reyhan, saç ve ayva tüyleri karşılığında kullanılmıştır:

Öykünürler hat u zülfüne dimezler mi 'aceb

Yolalar **sümbülü reyhânı** çemende ekeler G. 97 / 2

Çelebi, sümbül ve reyhana saksı olmak ister. Böylece sevgilinin zülfünün kokusu kendisiyle kalacaktır. Şair, başka bir beytinde de testi olmak ister. Böylece sakinin elinde kalabilecektir. Bâkî'de bu doğrultuda bir kullanım yoktur.

Elüm alup yabana atma billâhi benüm sâkî

Şu vaktin kim felek destünde **hâkûmden sebû** eyler G. 107 / 2

Bâkî, sümbül kelimesini 37 yerde saçla ilgili kullanmıştır. Reyhan kelimesi de 2 yerde saçla münasebet içinde yer almıştır. Şair iki beyitte her iki kelimeye birlikte yer vermiştir:

Bâğbân-ı gülşen-i 'aşkun olan 'âşıklara

Dâğı gül dūd-ı kebūdı **sümbül ü reyhân** gelür K. 6 / 3

Ebr-i bârân ki yağar bâğ u gülistân üzre

Katreler kim dökilür **sünbül ü reyhân** üzre

Mus. 2 / II-1

İlgili beyitte sevgilinin zülfünün kokusunun kendisinden bir an olsun uzak olmamasını isteyen şair başka beytinde sümbülün baş üzerinde yer etmesinin sebebi olarak sevgilinin gönül çeken zülfünün kokusuna benzemesini öne sürer:

Benzer ol bûy-ı dil-âvîz ile mûy-ı yâre

Başlar üzre n'ola ger eyler ise yir **sünbül**

Bâkî K. 24 / 7

b) “baştan git-” deymi her iki şairin başka şiirlerinde de görülmektedir. Âşık Çelebi bu deyme iki kez yer vermiştir.

Gitdi başdan ‘akl u dilden sabr u elden ihtiyâr

Kaldı cismüm haste cânım nâ-tüvân dil bî-mecâl

G. 28 / 4

Gitdi başdan ‘akl u dilden sabr u elden ihtiyâr

Mus. 3 / 4 / 1

Başla ilgili deyimler (baştan aş-, başından geç-) Bâkî’de de vardır. İncelenen beyitte deyim olumsuz hâliyle çekimlenmiştir. Bâkî başka bir örnekte de “baştan git-” deyimine olumsuz çekimiyle yer vermiştir.

‘Aşk yolında baş gide Bâkî

Başdan gitmeye hevâ vü heves

G. 210 / 5

c) sifâl kelimesi Çelebi’de 4, Bâkî’de 5 defa yer almıştır. İncelenen beyitle paralel bir kullanım her iki şairin diğer şiirlerinde yoktur.

İkinci beyitte yer alan deliller müşterek gazel olma ihtimaline göre değerlendirildiğinde birinci mısra Âşık Çelebi’yi, ikinci mısra Bâkî’yi işaret etmektedir. Beyit her iki şairin muhteva olarak başka şiirleri ile örtüşse de Âşık Çelebi’nin diğer şiirleri ile olan ilişkisi daha belirgindir.

3. Beyit

Mülk-i ‘ayş u ‘işretün olsak n’ola İskenderi

Oldı elde câmımız âyîne-i ‘âlem-nümâ

a) İskender: Çelebi’de İskender ismi 12 yerde geçmiştir. Bu isim bir yerde Osmanlı devlet adamlarından birinin adı olarak yer alırken 11 yerde tarihî bağlamdaki İskender ile

ilgilidir. Şair divan şiirinin bilindik telmih dünyası içinde İskender’i Hızır’la olan münasebeti ve zulmet diyarında hayat suyunu araması yönüyle 5 defa konu etmiştir. Şair 2 defa da İskender’i yaptığı “sedd” münasebetiyle anar. Bir yerde memduhun övgüsü için yer verilen bu isim yalnız bir yerde kadeh münasebeti ile anılmıştır. Çelebi, 2 beyitte “âyîne-i Sikender”e yer vermiştir. Bunların birinde (K. 14 / 209) gönlünü hem İskender’in aynası hem de Cem’in kadehi olarak nitelendiren şair, diğerinde ise (K. 14 / 47) ayna ve kadehin hammaddesinin taş ve çamur olduğunu söyler. Şairin kendisini İskender gibi gördüğü bir beyit ise yoktur.

Bâkî’de İskender ismi 24 yerde tekrarlanmıştır. Bu kelime 19 yerde tarihî bağlamdaki İskender ile ilgilidir. Şair divan şiirinin telmih dünyası içinde İskender’i hayat suyu münasebetiyle 1 defa konu etmiştir. Şair 2 defa da İskender’i yaptığı “sedd” münasebetiyle zikretmiştir. 16 yerde memduhun övgüsü için yer verilen bu isim, 2 yerde kadeh münasebeti ile anılmıştır. Bâkî, 4 beyitte İskender ve ayna münasebetine yer vermiştir. Bâkî’nin de kendisini İskender gibi gördüğü bir beyit yoktur:

Câm la'lündür senün **âyîne** rûy-ı enverün

Adı var **câm-ı** Cem ü **âyîne-i İskenderün** G. 258 / 1

Nice **câm-ı** Cem nice mir'ât-ı **İskender** dilâ

Dest-i mihnetden cefâ taşıyla bulmuşdur şikest G. 24 / 2

Seng-i cefâ-yı dehr ile mir'ât-ı dil degül

Câm-ı cihân-nümâ-yı Sikender şikest olur G. 98 / 4

Câm-ı sarâyun olmadan el-hak safâ budur

Âyîne-i Sikender ü **câm-ı cihân-nümâ** G. 4 / 2

b) câm-âyîne: Çelebi’de kadehin ayna gibi tasavvur edildiği bir benzetme yer almamaktadır. Bâkî’de ise bu şekildeki bir kullanıma 2 yerde rastlanmaktadır.

Bak **câm-ı** ‘ayşa **âyîne-i** pür-safâ budur

Gel gör habâb-ı sâgarı necm-i hüdâ budur G. 57 / 1

Kâ'inâtun seyr iden nakşın safâ-yı **câmdan**

Safha-i **âyîne-i** ‘âlem-nümâyı n’eylesün G. 370 / 2

c) âyîne-i ‘âlem-nümâ: Terkibin Çelebi’de başka örneği yoktur. Bâkî’de ise bu terkip 7

defa yer almıştır. Bâkî, 2 yerde memduhun vasfı (sinesi ve yaratılışı), 1 yerde sevgilinin yanağı, 2 yerde sinesi, 1 yerde kendi vasfı için âyîne-i ‘âlem-nümâyı kullanmıştır. Bunların dışında şair 1 defa da ayna ile kadeh arasında bağlantı kurmuştur. Bu bağlantıda tamlamayı aynen kullanan şair anlam olarak aynı paralellikte bir söyleyişte bulunmuştur. Bütün varlıkların nakşını kadehin / şarabın verdiği gönül şenliği ile temaşa edenin dünyayı gösteren aynanın levhalarına ihtiyaç duymayacağını söyleyen şair, kadeh ile ayna arasında bir bağlantı kurmuştur. Söz konusu bağlantının Âşık Çelebi’de ise örneği yoktur:

Kâ’inâtun seyr iden nakşın safâ-yı **câmdan**

Safha-i **âyîne-i** ‘âlem-nümâyı n’eylesün G. 370 / 2

Biz ki tab’-ı pâk ü kalb-i pür-safâya mâliküz

Gûyiyâ **âyîne-i** ‘âlem-nümâyâ mâliküz G. 191 / 1

d) ‘ıyş u ‘ışret: Bu ifade Çelebi’de 3, Bâkî’de 6 defa yer almıştır. Bunların hiçbirisi her iki şairde de “mülk” kelimesi ile birlikte değildir.

Üçüncü beyitte yer alan deliller bazı karakteristik özellikler taşımaktadır. Bunlardan özellikle “âyîne-i ‘âlem-nümâ” terkibi ve câm-âyîne münasebeti Bâkî’de görüldüğü için söz konusu beyit özellikle de beytin ikinci mısraı Bâkî’ye daha yakındır. Şiirin müşterek gazel olma ihtimali göz önünde bulundurulduğunda ilk mısraın Çelebi’ye, ikinci mısraın ise Bâkî’ye ait olma ihtimalinden bahsedilebilir.

4. Beyit

‘Aynuma almam zer-i hurşîdi dürr-i encümi

Feth olaldan bana bâb-ı genc-i iksîr-i fenâ

a) encüm: Çelebi’de 5, Bâkî’de ise 22 defa yer alan kelime her iki şairde de inci ile renge ve şekle dayalı bir münasebet içinde kullanılmamıştır.

b) hurşîd: Çelebi’de bu kelime 22 defa yer almıştır. Bunların hiçbirinde zer ile renge dayalı kurulan bir münasebet yoktur. Bâkî’de ise bu kelime 67 defa yer almıştır. Bunların 5’inde hurşîd ile zer arasında renge dayalı kurulan bir münasebet vardır:

Hurşîd gibi pertev-i cûd u sehâ ile

Rûy-ı zemîne saçdı **zer-i** kâmilü’l-’ayâr K. 9 / 3

Ol ki hurşîd -i cihân-tâba zekât-ı zer virür	
Kâse-gerdân olsa şehrinde meh-i tâbân eger	
Feyz-i envâr-ı kef-i zer -bahşî besdür ‘âleme	
Akmaz olsa çeşme-i hurşîd -i nûr-efşân eger	K. 13 / 10-11
Hurşîd esîr-i ‘aşkun olupdur eşi’adan	
Boynında tavk-ı şevk ile zencîr-i zer çeker	G. 163 / 2
Olur atun önünce âsmân peyk-i cihân-peymâ	
Ana hurşîd tâc-ı zer hilâl-i çarh ser-mûze	G. 417 / 7

c) ‘ayn: Çelebi’de göz anlamına gelen “ayn” 9 defa yer almıştır. Bunların hiçbiri “al-” fiiliyle birlikte değildir. Bâkî’de göz anlamına gelen “ayn” 19 defa yer almıştır. Bunların 4’ü “al-” fiiliyle birlikte yer almıştır. Bâkî, bu deymi başka şiirlerinde de tercih etmiştir. Bu örneklerde Bâkî’nin sıkça başvurduğu ve onun üslubunun da bir yönünü oluşturan iham-tevriye ekseninde bir kullanım mevcuttur.

Aynına sanma gubârı ala erbâb-ı nazar	
Bizi hayrân iden esrâr-ı leb-i dil-berdür	G. 107 / 3
Almazın kühl-i cilâyı ‘ aynuma	
Hâk-pâyun tûtiyâsı hoş gelür	G. 148 / 2
Gözümün kanlu yaşı devlet-i ‘aşkunda şehâ	
‘ Aynına almaz olupdur akışın Ceyhûnun	G. 283 / 2
Almaz oldum Bâkîyâ kühl-i cilâyı ‘ aynuma	
Tûtiyâ-yı çeşm idelden hâk-pây-ı dil-beri	G. 515 / 5

d) feth: Bu kelime Çelebi’de 14 defa yer almıştır. Benzer yapılar içinde şu iki beyitte aynı kelimelerle birlikte görülür. Şair her iki örnekte feth kelimesini genc-i fenâ yerine genc-i bekâ (somut-soyut) tamlamasıyla paralel kullanmıştır.

Feth -i tılısm-ı genc-i bekâ ‘Âşık andadur	
Yab yab raht u bahtını künc-i harâba çek	G. 26 / 5

Tılsım-ı ejdehâ timsâlidür hüsni bozar anı

Şu kim **feth-i** der-i **gencîne-i mülk-i bekâ** ister G. 86 / 2

Bâkî’de feth kelimesi 15 defa yer almıştır. Yalnız bir beyitte söz konusu örneği andırmaktadır:

Feth-i bâb-ı keremi her ki kapundan bilmez

İhtiyâcı eline halka-i her der hâtem K. 19 / 36

e) iksîr: Çelebi’de “iksir” kelimesi divanda başka şiirlerde tekrarlanmamıştır. Bâkî’de “iksir” kelimesi 5 yerde geçmiştir. Bunların 4’ünde aşk ile tamlama içinde yer almıştır.

f) bâb: Çelebi’de “bâb” kelimesi gazellerde hiç kullanılmamıştır. Bâkî’de ise 3 defa yer almıştır.

g) genc: Çelebi’de “genc” kelimesi 14 defa yer almıştır. Bunların yarısında tılsım ile birlikte kullanılmıştır. Bâkî’de ise “genc” 15 defa yer almıştır. Bunların hiçbirinde tılsım ile birlikte kullanım görülmez.

h) fenâ: Çelebi’de somut bir nesnenin / objenin soyut “fenâ” ile tamlama içinde kullanıldığı yapılar vardır (bûy-ı fenâ, bahr-ı fenâ, seyl-i fenâ, delk-i fenâ, reh-i fenâ). Ayrıca Çelebi’de bu kelime 16 defa tekrarlanmıştır. 3 yerde “fakr u fenâ”, 3 yerde “ehli” ile yer almıştır. Bâkî’de de somut bir nesnenin / objenin soyut “**fenâ**” kelimesi ile tamlama içinde kullanıldığı yapılar vardır (cûy-ı fenâ, bâd-ı fenâ, seyl-i fenâ, deşt-i fenâ, câm-ı fenâ). Ayrıca Bâkî’de bu kelime 30 defa tekrarlanmıştır.

Beyitte yokluk iksirinin hazine kapısının açıldığından beri maddi olana önem vermeyen ve maddeyi / varlığı simgeleyen unsurlardan uzaklaşan bir kişi anlatılmaktadır. Âşık Çelebi’nin gazellerinde Rumelili şairlerinin mizacının özelliklerini bulmak mümkündür. Şairin gazellerinin asıl konusunu aşk ve güzeller teşkil etmektedir. Onun aşkı genellikle cismanîdir. Fuat Köprülü Âşık Çelebi’nin tamamıyla sûfiyâne bir ilham ile yazan vahdet-i vücûdcu şairlerin aleyhinde bulunduğunu söylemektedir (Kılıç, *ty.*, s. 8-9). Bâkî’nin ise sıkıntılı ve uzun bürokratik yaşamında, şeyhülislamlığa giden yolda yaşadığı aziller, sürgün ve gözden düşmeler, uğradığı iftiralar, kendisi etrafında oluşan dedikodu ve çekememezlikler neticesinde bir sığınma, bir avunma vesilesi olarak değerlendirdiği veya hazır tasavvufî malzemeyi kullandığı beyitler daha çoktur. Beyit bu yönüyle de Bâkî’ye daha yakındır.

Dördüncü beyit karakteristik kullanımlar bakımından en belirgin beyittir. Özellikle “gözüne al-” deyimini, altın-güneş münasebeti beytin Bâkî’ye ait olabileceğini düşündürmektedir. Bu beyitte söz konusu delillerin özellikle ilk mısradaki Bâkî lehine bir karakter taşıması şiirin müşterek gazel olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Gazelde dört beyitte muhtevaya dair deliller, ilk mısraların Âşık Çelebi’ye ikincilerin ise Bâkî’ye ait olduğunu düşündürürken bu beyitte tam tersi bir kullanım vardır. Hatta beyit bütünüyle Bâkî’ye daha yakındır. Bu beyit, gazelin Âşık Çelebi adına kayıtlı olduğu Pervâne Beg nazire mecmuasında da yer almamaktadır.

5. Beyit

Şi’r ü inşâdan murâdı ‘Âşık-ı bî-çârenün

‘Arz-ı ihlâs eylemekdür yâre Bâkî ve’ d-du’â

Bâkî başka bir gazelinin makta beytinde de aynı anlam doğrultusunda bir söyleyişte bulunmuştur. Söz konusu beyitte şair bazen gazel bazen de şiir söyleyerek sevgiliye nezaket içinde hâlini arz ettiğini söyler:

Geh şi’r ü geh gazel diyü dildâra Bâkîyâ

‘Arz iderüz nezâket ile hasb-i hâlümüz G. 207 / 5

Çelebi, “şi’r ü inşâdan” terkihi atfisini bir yerde daha kullanmıştır. Bilindiği gibi Âşık Çelebi hem şair hem münşidir. Dolayısıyla bu beyitte Çelebi’nin nazım ve nesir yazmadaki maksadının ne olduğunu öğreniriz.

Yalnız **şi’r ü inşâdan** dem urmaz **‘Âşık-ı şeydâ**

İder hem da’va-i fazl u kemâl u ‘ilm ü ‘irfânı K. 3 / 47

a) ‘âşık-ı bî-çâre: Çelebi’de bu tamlamanın örneği yoktur. Bâkî’nin ise başka bir gazelinde aynı tamlama vardır.

‘Âşık-ı bî-çâreler bâr-ı belân altındadır

Dermend üftâdeler görsen ne hâl üstindedür G. 124 / 5

b) murâd: Bâkî 19 yerde murâd kelimesini kullanmıştır. 4 yerde kelime maksat, meram, niyet anlamındadır. Çelebi’de murâd kelimesi 11 defa kullanılmıştır. Yalnız bir yerde maksat, meram, niyet anlamındadır.

Gazelin son beyti incelenen kelime ve terkipler doğrultusunda her iki şair için de bazı

belirleyici kullanımlar taşımaktadır. Birinci mısra Çelebi'ye yakın iken, ikinci mısra Bâkî'ye daha yakındır. Makta beytini matla beyti ile birlikte değerlendirdiğimizde son beytin ilk mısraının tıpkı ilk beytin ilk mısraı gibi Âşık Çelebi'ye ait olma ihtimali yüksektir. İkinci mısralarda ilk beyti anlam olarak bütünleyen ve Bâkî tarafından söylenen bir mısra olabilir. Son beytin ilk mısraında mahlasını kullanan Âşık Çelebi nazım ve nesir yazmadaki muradını dile getirirken (K. 3 / 47'de de benzer söyleyiş vardır.) Bâkî de başka bir beytinde de olduğu gibi (G. 207 / 5) hâlini sevgiliye arz etmiştir.

Gazelde muhtevaya dayalı kullanımlardan elde edilen sonuç şu şekildedir: Gazelin beşinci beyti her iki şaire de ait olabilir. Birinci ve ikinci beyit Âşık Çelebi'ye; üçüncü ve dördüncü beyit ise Bâkî'ye yakındır. Görüldüğü gibi muhtevaya dair kullanımlar ve bazı kelime / kelime grubu tercihleri gazelin bütünü için tam belirleyici olamamaktadır. Hatta bu kullanımlardan dördüncü beyti dikkate almaz ise gazele müşterek gazel dahi diyebiliriz. Zira gazeldeki dört beytin ilk mısraları Çelebi'ye ikinci mısraları Bâkî'ye daha yakın durmaktadır. Bu sebeple her iki şairin üslubundan hareketle gazelin kime ait olabileceği konusunda bir inceleme yapmak gerekmektedir.

3. Üsluba Dair Deliller

Bâkî'nin sanatı ve edebî kişiliği konusunda kaynaklarda şu bilgiler yer almaktadır: Bâkî'nin sanatının özelliklerini üslup, dil ve hayal sisteminde toplamak mümkündür (Tolasa, 1977, s. 302). Bâkî her şeyden önce nazım tekniğine vâkıf bir şairdir. Şiirlerinde şekil mükemmelliği, teknik kusursuzluk öncelikle belirtilmesi gereken husustur. Bâkî'nin nazım tekniğinde kusursuz olduğunu ifade ederken bu teknik içinde vezin kullanımı özellikle değerlendirilmelidir.

Bâkî'nin nazım tekniği yönünden başarılı olduğunu gösteren diğer bir husus da edebî sanatları kullanmada gösterdiği başarıdır. Bâkî edebî sanatlara düşkün bir şairdir. Bâkî coşkun ilhamlar değil, şekil üzerinde durarak şiirini ince hayaller, nükte ve tevriye başta olmak üzere türlü edebî sanatlarla zenginleştirmiştir (Çavuşoğlu, 1991, s. 539). Şiirlerinde farklı sanatları iç içe kullanan şair bazı sanatlara diğerlerine göre daha fazla yer vermiştir. Bu kullanım onun üslubu yönünden bazı önemli bilgiler vermektedir. Şair tevriye, iham, kinaye gibi sanatlara fazlaca yer vermiştir. Bu sanatlar şiirin çağrışım gücünü artıran sanatlardır. Kelimeleri dikkatle seçen ve mısralara yerleştiren şair, kelimelerin birkaç mana ifade etmesine önem vermiştir (Timurtaş, 1987, s. X).

Bâkî’de üzerinde durulması gereken unsurlardan biri de ses tekrarlarıdır. Bâkî bir ses şairidir. Manayı güzelleştirip üsluptaki ahenksizliği örtmek yerine, nazmın ahengine dikkat eden ve sözün ilk tesirinin kulak yoluyla olacağına inanan Bâkî, mana güzelliğinden önce edayı güzelleştirmeye çalışmıştır (Olgun, 1938, s. 52). Bu yolla divan şiirine yeni bir ses ve ahenk getirmiştir (Doğan, 2008, s. 286; Timurtaş, 1987, s. X).

Bâkî’nin edebî kişiliği ve sanatında nazım tekniği, aruz başarısı, edebî sanatlar, ses uyumu ve ahenk yanında etkili olan diğer bir unsur da dildir. Bâkî, şiirlerinde doğduğu şehrin dilini, İstanbul Türkçesini kullanarak divan edebiyatına yenilik ve güzellik vermiştir (Olgun, 1938, s. 7). Onun şiirlerinde arkaik kelime ve ekler oldukça azalmıştır. Gibb, Bâkî’nin edebî kişiliğini değerlendirirken onun şiir dilinde yaptığı değişikliğe vurgu yapar. Gibb’e göre (1999, s. 109) Bâkî eski kelime ve şekilleri dilden uzaklaştırarak şiir dilinde yaşayan kelimelere yer vermiştir. Muallim Naci de (2000, s. 33) aynı görüştedir. Bâkî’nin şiir dilinde şimdi eski sayılan bazı kelime ve tabirlere yer verdiği için eleştirilemeyeceğini söyler. Faik Reşat (*ty.*, s. 160, 165), Bâkî’nin yaşadığı devirde mümkün olduğu kadar eskimiş kelime ve deyimleri azaltmaya ve nazmın eski tarzını yenileştirmeye çalıştığını belirtir. Köprülü (1944, s. 248) onun dilinde bazı eksiklikler olduğunu belirtmekle beraber eski ve çağdaş şairlere göre dilini daha temiz ve kusursuz bulur, dile yeni bir ahenk ve selaset getirdiğini söyler ve böylece dilini ahenk bakımından İran örneklerine daha yakın görür. İbrahim Necmi de (1339, s. 96), Köprülü gibi Bâkî’nin nazım diline bir güzellik ve ahenk getirdiğini vurgular. Bu yönüyle Bâkî, şiirlerinde yaşadığı çağın dilini, hayatının büyük bir kısmını geçirdiği şehrin Türkçesini, İstanbul Türkçesini, ahenkli bir şekilde kullanmıştır.

Bâkî’nin üslubuna dair araştırmacılar tarafından dört husus özellikle vurgulanmıştır: Teknik kusursuzluk (aruz başarısı ve şekil mükemmelliği), edebî sanatlara düşkünlük (tevriye, cinas, iham), ses ve söz tekrarı (ahenk), İstanbul Türkçesi. Bu yönlerden şiiri incelendiğimizde şu sonuçlara ulaşmaktayız:

Bâkî beş beyitlik bu gazelde zihaf yapmazken 24 defa imale yapmıştır. 24 imale aruzu başarılı kullandığı söylenen bir şair için oldukça fazladır. Ne var ki şairin başka beş beyitlik gazellerinde de toplam imale sayısının yüksek olduğu görülmektedir. Bâkî’nin 5 beyitlik 6. gazeline imale sayısı 26; 89. gazeline 25; 29. gazeline 23; 30 ve 82. gazeline 21’dir. İmalelerin beyitlere göre dağılımı şu şekildedir.

1. beyit: 4 imale
2. beyit: 8 imale
3. beyit: 4 imale
4. beyit: 6 imale
5. beyit: 2 imale

Burada en belirgin olan 2. beyitte yapılan 8 imaledir. Bu imalelerin bir ahenksizliğe sebep olduğu muhakkaktır. Ancak şair 23 beytinde daha 8 kere imale yapmıştır. Bu veriler sadece aruzdaki durumuna bakarak şiir Bâkî'ye ait değildir demeyi güçleştirmektedir.

Bâkî şiirinin ikinci yönü ses-söz tekrarları ve bu yolla sağlanan ahenktir. Bu gazelde sistemli bir söz tekrarı yoktur. Yalnız 1 ve 3. beyitte tonlu ünsüzlerle sağlanan ses uyumu vardır. Ayrıca gazeldeki ünsüz ses tercihleri ile Bâkî'nin tüm gazellerindeki ses kullanımı bir paralellik arz etmemektedir. Şairin ünsüz sesleri azdan çoğa doğru kullanımı şöyledir:

⁶Tüm gazelerde J, P, Ç, **F**, C, V, Z, **Ş**, T, **Y**, **G**, H, S, B, **K**, M, D, L, **R**, N

Bu gazelde J, P, Ç, C, **G**, V, **F**, T, Z, H, S, **K**, **Ş**, **Y**, B, **R**, M, D, L, N

Tüm gazellerine göre bu gazelde şair, belirgin bir şekilde f, k, ş, y seslerini daha fazla, r ve g seslerini ise daha az kullanmıştır. Şiire bu yönlerden dolayı Bâkî'nin şiiri demek güçtür.

Bâkî üslubunun üçüncü yönünü edebî sanatları başarılı bir şekilde kullanmak oluşturur. Şair edebî sanatlardan özellikle tevriye, iham, kinaye, cinas gibi sanatlara fazlaca yer vermiştir. Bu şiirde zikredilen sanatlardan yalnız kinaye yer almaktadır. Şair 2 ve 4. beyitlerde bu sanata yer vermiştir.

Şiire dil yönünden bakıldığında yüzyıl içinde arkaik sayılabilecek bir kelimenin yer almadığı görülmektedir.

⁶ Bâkî'nin şiirlerindeki seslerin kullanım sıklığına dair veriler şu çalışmadan alınmıştır: Hasan Kaplan (2013). *Bâkî'nin ses dünyası*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

4. Diğer Deliller⁷

4.1. Mahlas Kullanımı

Bazı durumlarda şairlerin mahlas kullanımı karakteristik bir özellik taşıyabilir. Bunun için şairin mahlasını hangi mısırada, nerede ve ne şekilde kullandığı önem arz etmektedir. Bu yönden şiirin son beytine bakıldığında Âşık Çelebi'nin mahlasını ilk mısırada, bir tamlama içinde, sondan bir önceki kelimedede kullandığı görülmektedir. Bâkî ise mahlasını ikinci mısırada, eksiz bir şekilde, sondan bir önceki kelimedede kullanmıştır.

Âşık Çelebi, 116 gazelinin 78'inde (% 67) mahlasını ilk mısırada, 38'inde (% 33) ikinci mısırada kullanmıştır. Başta ve sonda kullanımlar % 35 iken, mahlasın ortada kullanımı % 65'tir. Çelebi -söz konusu şiirde olduğu gibi- mahlasını 47 şiirde (% 41) oranında ilk mısırada ortada kullanmıştır. Söz konusu şiirde mahlas tamlama içinde kullanılmıştır. Çelebi 8 defa ilk mısırada mahlasını tamlamalı kullanmıştır. Söz konusu şiirde mahlas sondan bir önceki kelimedede kullanılmıştır. Çelebi'nin ilk mısırada mahlasını kullandığı örneklerin 13'ünde (% 17) mahlas sondan bir önceki kelimedede yer almıştır.

Bâkî, gazellerinde mahlasını 545 defa kullanmıştır. Bunların 447'si (% 82) ilk mısırada, 98'i (% 18) ikinci mısradadır. Bâkî özellikle ilk mısırada, % 67 oranında, mahlasını daha çok başta (145 gazelde) veya sonda (156 gazelde) kullanma temayülündedir. Bâkî'nin mahlas kullanımında görülen bir husus da mahlasını seslenme belirten “ey, yâ” gibi nida edatlarıyla birlikte kullanmayı tercih etmesidir. Şair % 53 oranında mahlasını seslenme edatlarıyla birlikte ve bazen de tamlama içinde kullanmıştır. Bu oranlar söz konusu şiir ile karşılaştırıldığında bir anlam ifade etmektedir. Söz konusu şiirde Bâkî mahlasını ikinci mısırada sondan bir önceki kelimedede eksiz bir şekilde kullanmıştır. Bâkî, ikinci mısırada mahlasını yalnız 51 şiirde (% 9), ortada kullanmıştır. Bunlardan da 5'i sondan bir önceki kelimedede yer almaktadır. Bu şekildeki kullanımların hiçbiri eksiz değildir, biri tamlama içinde dördü nida edatıdır. Şairin mahlasını sondan bir önceki kelimedede kullandığı beş örneğin de hiçbiri söz konusu şiirin yazıldığı kalıpla aynı değildir. Söz konusu şiirle aynı kalıpta *-fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün-* yazılan gazellerdeki mahlas kullanımına bakıldığında da benzer oranlar çıkmaktadır⁸. Bâkî, bu kalıpla yazdığı 125 şiirin % 80'inde mahlasını ilk mısırada kullanmıştır. Mahlasın ikinci mısırada ortada

⁷ Bu bölümün 1 ve 2. başlıkları Prof. Dr. M. Fatih Köksal Bey'in dikkatleri ile açılmıştır. Bu vesileyle kendisine teşekkür ediyorum.

⁸ Kalıbın söz dizimi üzerinde etkisi olabileceği düşüncesiyle kalıptaki mahlas kullanımı da dikkate alınmıştır.

kullanımı ancak % 14'tür. Bâkî, 125 gazelinin % 67'sinde mahlasını nida edatlarıyla (Bâkıyâ, Ey Bâkî) veya tamlama içinde kullanmıştır.

Yukarıda her iki şaire dair verilen oranlar çerçevesinde şiire bakıldığında, şiirin mahlas kullanımını bakımından Bâkî'den ziyade Âşık Çelebi adına bir karakter ifade ettiği söylenebilir. Söz konusu şiirde mahlas kullanımının Âşık Çelebi'nin diğer şiirlerine dair verilen oranlarla anlamlı bir paralellik taşıdığı görülmektedir. Şiirde, Bâkî'nin mahlas kullanımının diğer şiirlerine dair oranlarla ilişkisi ise zayıftır. Bu yönden bakıldığında şiirin Âşık Çelebi'ye ait olma ihtimali daha yüksektir.

4.2. Sentaktik Yapı ve Cümle Ögeleri

Şairlerin tercih ettikleri bir kısım cümle yapıları ve bu cümleleri oluşturan ögeler bazen karakteristik bir yapı arz edebilir. Bu gibi durumlarda şairin diğer şiirlerinde de benzer yapıların olup olmadığı önem kazanmaktadır. Şiire bu yönden bakıldığında birinci beyitteki cümle yapısı ve söz dizimi Âşık Çelebi lehine bir karakter arz etmektedir. Şiirin ilk mısraında görülen edilgen yapı ile ikinci mısra da alıntıya yer verme Çelebi'nin başka bir gazelinin de ilk beytinde vardır:

Yâr işüğinden **dinildi** 'âşık-ı şeydâ bana

Hak **dimişler** *tenzinü 'l-ekâbu min savbi's-semâ* G. 1 / 1

Bilünür 'âşık u ağyâr işigünde ne şekk

Ki **dimişler** sanemâ *Ka'beyi merdâna mihek* G. 20 / 1

Şiirin ikinci beytinde “Felek hâkümi sifâl-i sümbül ü reyhân ide. Hevâ-yı bûy-ı zülfi dil-rübâ başdan gitmeye.” şeklinde nesre çevrilebilecek bir cümle vardır. Bu cümlede fail / özne konumunda olan kelime “felek”tir. Şair, felekten toprağını sümbül ve reyhan çiçeklerine saksı yapmasını ister. Böylece sevgilinin zülfünün kokusunun sevdası / arzusu başından gitmeyecektir. Beyitte görülen anlam ilişkisi ve feleğe yüklenen fail görevi Çelebi'nin iki beytinde daha vardır. Çelebi, bunların birinde sakiye seslenerek elinden tutup onu dışarı atmamasını ister. Bir zaman felek, sakinin elinde Çelebi'nin toprağından kadeh eyleyecektir. Burada feleğin şairin “hâkünden sebû eylemesi” söz konusu şiirde feleğin şairin “hâkünden sifâl etmesi” şeklinde yer almıştır. Diğer örnekte ise felek, kadeh ile şairi eş ederek güzel bir sakiye sunup bir an onun donuk cismini baştan sona toprak eyleyecektir. Burada da feleğin şairle ilişkisi şairi hâk eyleyip sebû ile eş kılmasıdır. Bu üç beyit arasında benzer bir anlam dünyası vardır ve bu dünya felek-kadeh ve toprak arasında kurulmuştur.

Hâkümi ide sıfâl-i sünbül ü reyhân felek

Gitmeye başdan hevâ-yı bûy-ı zülf-i dil-rübâ G. 1 / 2

Sebû ile refikâ lutf idüp bir hûb sâkiye

Şu dem ki cism-i efsürdem **felek** ser-cümle **hâk eyler** G. 106 / 3

Elüm alup yabana atma billâhi benüm sâkî

Şu vaktin kim **felek** destünde **hâkümden sebû eyler** G. 107 / 2

Şiirin üçüncü beytinde şair “olsak” fiili ile özneyi “biz” olarak kullanırken yalnızca kendisini kastetmiştir. Çelebi’nin diğer şiirlerinde şairin “olsak” şeklinde ve kendisini kastettiği bir kullanımı yoktur. Bâkî’de bu şekilde bir kullanım üç yerde görülmektedir. Bunlardan özellikle biri sentaks olarak da söz konusu beyti çağrıştırmaktadır. Söz konusu şiirde “Yeme-içme mülkünün İskender’i olsak buna şaşılır mı? [Zira] kadehimiz âlemi gösteren bir ayna oldu.” denmektedir. Benzer kullanımın görüldüğü başka bir şiirde Bâkî, kendisine seslenerek şöyle demiştir: “Ey Bâkî! Bu zamanda en önde olsak buna şaşılır mı? [Zira] biz sürahi gibi şimdi renkli edaya sahibiz (yahut cana can katmaktayız).” Burada ilk mısralardaki olsak ve buna şaşılır mı ifadeleri ile ikinci mısralardaki I. çoğul kullanımı ortaklık göstermektedir. Bu beyitte muhtevaya dair delillerin de daha önce Bâkî lehine bir anlam ifade ettiği söylenmişti. Aynı gazelin ilk beytindeki anlam da söz konusu şiirdeki anlamı desteklemekte ve Bâkî lehine bir kullanım göstermektedir. Söz konusu şiirde kadehinin âlemi gösteren ayna olduğunu söyleyen şair, başka bir gazelinin de ilk beytinde *âyîne-i ‘âlem-nümâ*’ya sahip olduğunu I. çoğul ağızdan söyler.

Mülk-i ‘ıyş u ‘ışretün **olsak n’ola** İskenderi

Oldı elde **câmımız** âyîne-i ‘âlem-nümâ G. 3 / 5

Ser-firâz **olsak** bu devr içre ‘**aceb** mi Bâkîyâ

Biz sürâhîveş bu gün rengîn edâya **mâliküz** G. 191 / 7

Biz ki tab’-ı pâk ü kalb-i pür-safâya mâliküz

Gûyiyâ **Âyîne-i ‘âlem-nümâya** mâliküz G. 191 / 1

Gazelin dördüncü beytinde her iki şair için de sentaks açısından belirleyici bir kullanım görülmemektedir. Gazelin son beytinde ise failin doğru belirlenmesi şiirin sahibinin kim

olabileceği noktasında son derece önemlidir. İlk mısradaki “âşık-ı bî-çâre” terkinde yer alan “âşık” kelimesini, Âşık Çelebi’nin mahlası kabul etmemiz durumunda ilk beyitte kendisine “âşık-ı şeydâ” diyen Çelebi’nin son beyitte ise kendisini bî-çâre olarak nitelendirdiğini söyleyebiliriz. Bu durumda Âşık Çelebi, şiir ve nesir yazarak sevgilisine içten bağlılığını daima bildirmekte, duasının onunla olduğunu söylemektedir. Bu şekilde bir anlamlandırmada “bâkî” kelimesi cümlenin zarfı olup âşığın her şeyden muradının sevgili ve ona bağlılığını söylemek olduğu genel bilgisini karşımıza çıkarmaktadır. Şayet “bâkî” kelimesini Bâkî’nin mahlası olarak kabul edersek ilk mısradaki yer alan “âşık-ı bî-çâre” ifadesi ikinci mısradaki “Bâkî” kelimesinin yani şairin bir sıfatı olarak düşünülebilir. Ancak burada ikinci mısradaki mahlasını söyleyen Bâkî’nin kendisini bunlara dâhil ettiğinden ziyade ayrı tuttuğu gibi bir gönderim ortaya çıkmaktadır ki bu da divan şiir geleneğinin âşık tipindeki anlatıcısına aykırı bir durum arz etmektedir. Beyti nesre çevirdiğimiz zaman “bâkî” kelimesinin öznenen ziyade zarf yönü daha belirgin olmaktadır. İlk mısradaki isim tamlaması grubu da bu yapıyı desteklemektedir: Âşık-ı bî-çârenün şi’r ü inşadan murâdı yâre bâkî ve’d-du’â ‘arz-ı ihlâs eylemekdür.”

Şi’r ü inşadan murâdı ‘Âşık-ı bî-çârenün

‘Arz-ı ihlâs eylemekdür yâre bâkî ve’d-du’â

4.3. Nazire Bağlamında

Nazire mecmualarında bu kafiye ve vezinde ilk şiirin -zemin şiir- Karamanlı Nizâmî tarafından yazıldığı kayıtlıdır. Nizâmî tarafından söylenen bu şiiri birçok şair tanzir etmiştir. Edirneli Nazmî’ye göre Karamanlı Nizâmî’nin şiirine Necâtî, Adnî, Hafî, Zâtî, Kemal Paşazâde, Şâmî, Zülâlî, Revânî, Şem’î, Sürûrî-i Acem, Basîrî, Hızrî, Safâyî, Atâ, Visâlî, Baba Çelebi, Nutkî, Sabâyî, Me’âlî, Remzî, Usûlî, Nûrî, Celîlî, Sehî, Hasbî, Şehdî, Kıvâmî, Zihnî, Sürûrî-i Müderris, Kurbî, Yahyâ, Derûnî, Münîr, Fasîhî, Ferîdî, Fehmî, Harîmî, Andelîbî, Lâmi’î, Adlî, Harfî, Enverî ve Nazmî nazire yazmıştır. Edirneli Nazmî’nin tespit ettiği nazire halkasına bakıldığında şiirin yazıldığı andan itibaren çok fazla tanzir edildiği görülmektedir. Pervâne Beg’in nazire mecmuasında da bu vezin ve kafiye ilk şiirin Karamanlı Nizâmî tarafından yazıldığı kayıtlıdır. Pervâne Beg’in mecmuasında şiiri tanzir edenlerin bir kısmı Nazmî ile ortaktır. Pervâne Beg’in tespitine göre şiiri tanzir edenler şunlardır: Kemal Paşazâde, Derûnî, Sürûrî-i Acem, Celîlî, Necâtî, Zâtî, Sehî, Kıvâmî, Fehmî, Harîmî, Basîrî, Sinânî, Me’âlî, Revânî, Şem’î, Şehdî, Abdî, Hafî, Usûlî, Visâlî, Harkî, Sabâyî, Safâyî, Pertevî, Ânî, Adnî, Şâmî, Zülâlî, Sec’î, Hüsâmî, Sürûrî, Hızrî, Enverî, Lâmi’î, Emrî, Râyî, Sâbirî, Atâ’î, Hasan Çelebi, Gurbî,

Adlî, Andelîbî, Hasan-ı Kâdî, Yahyâ, Ferîdî, Âşık Çelebi, Süvârî, Vahîdî, Azmî, Zihnî, Kıyâsî, Cebrî, Nazmî, Firdevsî.

Bu isimler arasında inceleme konumuz olan gazel, Pervâne Beg'in kaydına göre Âşık Çelebi tarafından yazılmıştır. Pervâne Beg'in nazire mecmuasında Bâkî'nin zemin şiir sayısı ikidir. Bâkî'ye nazire yazılan yedi şiir vardır. Mecmuada Bâkî'nin yazdığı toplam şiir sayısı ise 185'tir (183'ü gazel). Bâkî'nin tanzir ettiği şiirlere de yer veren Pervâne Beg, söz konusu şiiri Bâkî adına değil Âşık Çelebi adına kaydetmiştir.

Bu vezin ve kafiyede ilk şiiri yazan Nizâmî söz konusu gazelinin makta beytinde gözyaşının adını yağmur koyduklarını söyler ve bunun da ne kadar doğru olduğunu “İsimler gökten iner.” iktibasıyla örneklendirir. Zemin şiirde görülen bu kullanım bu şiire nazire olarak değerlendirilen incelediğimiz gazelde de vardır. Gazelin ilk beytinde şair kendisine sevgilinin eşliğinde çılgın âşık denildiğini söyler. Bunun doğruluğunu ispat için de “İsimler gökten iner.” iktibasını yapar. Burada “âşık-ı şeydâ” tamlamasındaki âşık kelimesinin Nizâmî'nin örneğinde olduğu gibi bir isme işaret ettiği düşünülürse bu durumda Âşık Çelebi'nin ilk beyitte mahlasını kullandığına hükümlenabilir.

Yaşunun bârân komışlardur Nizâmî adını

Hak dimişler tenzîlü'l-esmâ'ü min savbi's-semâ Nizâmî G. 1 / 9

Yâr ışığında dinildi 'âşık-ı şeydâ bana

Hak dimişler tenzîlü'l-esmâ'ü⁹ min-savbi's-semâ Âşık Çelebi 1 / 1

Sentaktik yapı ve cümle öğeleri incelemesinde makta beytindeki “bâkî” kelimesi için öznenen ziyade zarf yönünün belirgin olduğu ve bu kullanım ile beyitte ilk mısradaki geçen “Âşık-ı bî-çâre” ifadesinden hareketle âşık kelimesinin Âşık Çelebi'nin mahlasını ifade ettiği söylenmişti. Bu şekilde bir kullanım Nizâmî'nin bahsedilen şiirini tanzir eden Necâtî Bey'de de vardır. Necâtî Bey de incelediğimiz gazeldeki gibi “bâkî” kelimesini maktada, sondan bir önceki kelime olarak kullanmıştır. Burada da kelimenin özel isim yönünden ziyade zarf olarak kullanımı belirgindir.

Nâmeye sığmaz Necâtî'nün oransız kıssası

Gözyaşı ile kapuna arz ola bâkî mâcerâ Necâtî Bey G. 1 / 5

⁹ Pervâne Beg nazire mecmuasındaki nüsha farkı tercih edildi.

Şi'r ü inşâdan murâdı 'Âşık-ı bî-çârenün

'Arz-ı ihlâs eylemekdür yâre bâkî ve'd-du'â

Âşık Çelebi G. 1 / 5

Necâtî Bey'in gazelinin bir mısramı tazmin eden Cebrî mahlaslı bir şair de "bâkî" kelimesini tazmin ettiği mısradaki olduğu gibi zarf görevinde kullanmıştır:

Mâ-hazar derd-i derûnum şimdi takrir eyledüm

Gözyaşıyla kapuna arz oldu bâkî mâcerâ

161 / 4 (Gıynaş, 2014, s. 108)

4.4. Şairlerin Münasebetleri

Her iki şairin görüşüp görüşmediği konusunda yeterli malumata sahip değiliz. Ancak Âşık Çelebi'nin 1550'de Silivri kadısı olduğunu ve birkaç yıl burada kadılık hayatını devam ettirdiğini, ardından Piriştine'ye kadı olarak tayin edildiğini ve 1556'da Serfice'de divanını tamamladığını biliyoruz (Aynur, 2011, s. 169). Bâkî de bir dönem Silivri'de bulunmuş ve burada Silivri Medresesinde müderrislik vazifesini icra etmiştir. Kaynakların aktardığına göre Bâkî 1563'te Silivri'ye tayin edilmiştir (Özcan, 1989, s. 426; Solmaz, 2009, s. 68; Açıkgöz, 1982, s. 50). Her iki şair aynı mekânda bulunmamış olsa da Âşık Çelebi tezkiresinde yer alan bir bilgiden şairlerin birbirleri ile haberleştiklerini öğreniyoruz: "Sene tis'a ve sittîn ve tis'ami'e (969) zi'l-hiccesinün evâhirinde cenâb-ı ma'delet-penâh Sultân Süleymân-ı merhûmun hamr getüren gemileri İstanbul ile Galata ortasında yakmak emr itdüklerinde Bâkî Çelebi bu gazeli diyüp üç gazel dahı fakîre irsâl itmişlerdür" (Kılıç, 2010, s. 414). Bu bilgiden hareketle Bâkî'nin şiirlerini Âşık Çelebi'ye gönderdiği anlaşılmaktadır.

Her iki şair arasındaki diyalogun derecesini kestirmek zordur. Ancak Âşık Çelebi, tezkiresinde Bâkî'yi uzun uzun övmüştür. 1568 yılında tamamladığı Meşâ'irü's-Şu'arâ adlı tezkiresinde Âşık Çelebi, Bâkî'nin devrinin en büyük şairi olduğunu, benzeri bulunmadığını vurgular. Bâkî'nin hem kendi devrinin hem de geçen yüzyılların en büyük şairi olduğunu, o yetiştikten sonra diğer şairlerin adlarının silindiğini ve benzeri olmayan bir şair olarak yalnız onun kaldığını söyler (Kılıç, 2010, s. 409). Âşık Çelebi'ye göre Bâkî'nin şiiri "muhkem ü üstüvâr, hemvâr u pür-kâr rengîn ü çâşnîdâr; elfâzı selîs ma'nâsı nefîs, nazmı pâk ve fuhûmı sûznâk"dır (Kılıç, 2010, s. 410). Âşık Çelebi tezkiresini tamamladığında Bâkî 41-42 yaşlarında olgun ve usta bir şair olarak kendini kabul ettirmişti.

Âşık Çelebi 1572'de vefat etmiştir. Bu sırada Bâkî İstanbul'da Eyüp Sultan Medresesinde müderristir. Âşık Çelebi ise Üsküp'te vefat etmiştir.

Sonuç

Bu çalışmada sorulması gereken ilk soru, her iki şairin divanında yer alan söz konusu gazelin kime ait olduğudur. İntihal olma ihtimali oldukça zayıf olan şiir her iki şairin divanlarına nasıl girmiştir? Yalnız makta beytinde her iki şairin de mahlasının geçmesi dikkatsiz müstensih(ler)in bir yanlışı diyerek geçirilebilir mi? Yoksa şiir her iki şairin bir dostluk nişanesi olarak yazdıkları müşterek gazel midir? Bu sorular yapılan geniş incelemenin neticesinde şöyle cevaplandırılabilir:

1. Maddi delillerden vezin ve birim sayısı, şiiri Çelebi'ye yaklaştırmaktadır. Özellikle divan nüshalarından hareketle şiirin Çelebi'ye ait olma ihtimali oldukça yüksektir. Zira söz konusu gazel, Bâkî hayatta iken yazılan -inceleyebildiğimiz- hiçbir nüshada yoktur. Aynı şiir Bâkî'ye göre daha erken bir tarihte divanını tertip eden Çelebi'nin eldeki tek divan nüshasında ve 1560 yılında yazılan Pervane Beg nazire mecmuasında Âşık Çelebi adına yer almaktadır.

2. Şiiri intihal olarak değerlendirmek oldukça güçtür. Zira diğer intihal örneklerinde olduğu gibi mahlas değiştirip şiiri mesh ve igare ile (ç)alma yoktur. Kaldı ki ilmam ve selh gibi lafzı yahut anlamı değiştirerek şiiri kendine ait gösterme yollarından biri de bulunmamaktadır. Bâkî gibi büyük bir şairin ve Çelebi gibi yaşadığı dönemde birçok şair ile kişisel yakınlıklar kurmuş bir şair ve münşinin böyle bir işe tenezzül etmeyecekleri aşikârdır.

3. Şiirde muhtevaya dair delillerin bir kısmı şiirin müşterek gazel olabileceğini düşündürmektedir. Özellikle matlâin ilk mısraında Âşık Çelebi'nin sevgilinin eşiğinde kendisine çılgın Âşık denildiğini söylemesi ve ikinci mısraada adeta Bâkî'nin bunu doğrulamak amacıyla, “Doğru söylemişler, isimler gökten iner.” şeklindeki beyanı, maktâin ilk mısraında Âşık Çelebi'nin mahlasına yer vererek nazım ve nesirden muradını söylemesi, adeta Bâkî'nin bunu tamamlamak için ikinci mısraada bunu sevgiliye hâlini arz etmek olarak belirtmesi gazelin müşterek bir şiir olabileceğini düşündürmektedir. Şiir müşterek gazel olarak değerlendirildiğinde o zaman her iki şairin divanına nasıl girdiği daha kolay izah edilebilir. Ancak şiirde dördüncü beyit güçlü bir şekilde muhteva olarak bu sıralamayı bozmakta ve şiirin müşterek gazel olma ihtimalini azaltmaktadır. Ayrıca incelenen divan nüshalarının hiçbirinde şiirin müşterek olabileceğine dair bir işaret yahut başlık da bulunmamaktadır¹⁰.

¹⁰ Farklı şairlerin müşterek şiirleri üzerine birçok çalışma yapan İ. Hakkı Aksoyak (2003, s. 44; 2005, s. 92), müşterek şiirlerin başında çoğu zaman bir ibare, bir satır veya bir paragraf hatta bir sayfa tutan başlıklar görüldüğünü söyler. Müşterek şiir yazan şairlerin her biri yazdıkları her mısra veya beytin başına isimlerini veya isimlerinin baş harflerini kaydederdiler. Böylece her mısran hangi şaire ait olduğu bir bakıma tescil edilmiş olur. İncelenen şiirde bu özellikler bulunmamaktadır.

4. Bâkî birkaç şiirini tezkire yazarı Âşık Çelebi'ye göndermiştir. Şairin hangi şiirlerini gönderdiğini bilmiyoruz. Çelebi, tezkiresinde yalnızca bunlardan içki yasağı ile ilgili olan bir gazelini belirtmektedir (Kılıç, 2010, s. 414). Bu durumda şiiri Bâkî'nin yazdığı, Bâkî'nin Çelebi'ye gönderdiği şiirlerden biri olup yanlışlıkla müstensih tarafından Çelebi'nin eldeki tek divan nüshasına kaydedildiği iddia edilebilir. Ancak bu iddiayı zayıflatan bir unsur Çelebi'nin tezkiresine aldığı ve Bâkî'nin gönderdiğini belirttiği şarap yasağı hakkındaki şiirin en erken 1562 yılında yazılma ihtimalidir. Zira Sultan Süleyman bu yılda şarap gemilerini Galata'da yaktırmıştır. Şairin divanındaki 279. gazel baştan sona bu hadiseyi anlatmaktadır. Çelebi'nin divanını 1556 yılında tertip ettiği düşünüldüğünde Bâkî'nin tezkiresini 1568 yılında tamamlayan Çelebi'ye şiirlerini 1562'den sonra gönderdiği ortaya çıkmakta ve şiirin dikkatsiz bir müstensih tarafından divana alınma ihtimalini oldukça azalmaktadır.

5. Şiirde üsluba dair deliller Bâkî lehine bir karakter arz etmemektedir. Bu da şiirin Bâkî'nin kaleminden çıktığı tezini güçleştirmektedir.

6. Her iki şairin mahlas kullanımı söz konusu şiir ekseninde değerlendirildiğinde rakamlar Âşık Çelebi adına daha belirgin sonuçlar ortaya koymaktadır.

7. Şiirdeki beyitlerin sentaks yapısı ve öge kullanımı bir beyitte Bâkî, üç beyitte Âşık Çelebi'nin diğer şiirleri ile paralellik arz etmektedir. Yapılan incelemeleri bir tabloda gösterecek olursak sayısal veriler eşliğinde şiirin hangi şaire yakın durduğunu belirlemek daha kolay olacaktır.

Tablo 1: İnceleme Sonuçlarının Şairlere Göre Yüzdellik Dağılımı

İncelemeler	Bâkî	Âşık Çelebi
Maddi Deliller	Divan Nüshaları	X
	Vezin (Kalıp)	X
	Kafiye	X
	Nazım Birimi Sayısı	X
Muhtevaya Dair Deliller	1. Beyit	X
	2. Beyit	X
	3. Beyit	X
	4. Beyit	X
	5. Beyit	X
Üslup		X
Mahlas Kullanımı		X
Sentaks ve Ögeler	1. Beyit	X
	2. Beyit	X
	3. Beyit	X
	4. Beyit	X
	5. Beyit	X
Nazire Bağlamında		X
Sonuç	% 27	% 73

Tabloya bakıldığı zaman şiir % 73 oranında Âşık Çelebi'ye daha yakın durmaktadır. Daha ilk mısradaki Âşık Çelebi'nin mahlasını söylemesi, son beyitte de mahlasını söyleyip nazım ve nesir yazmadaki muradını beyan etmesi şiirin Âşık Çelebi'ye ait olma ihtimalini artırmaktadır. Şiirin ilk ve son beyti Âşık Çelebi'nin başka şiirleri ile muhteva olarak anlamlı bir bütünlük taşımaktadır. Şiir, mahlas kullanımı ve cümle ögeleri bakımından Âşık Çelebi'nin diğer şiirleri ile daha belirgin ilişkiler göstermektedir. Şiirde Bâkî'nin üslubunun temel yönlerini yansıtan özellikler tam olarak bulunmamaktadır. Bu sebeplerden dolayı şiir Bâkî'ye değil, Âşık Çelebi'ye ait görülmektedir.

Bâkî divanının çeşitli nüshalarına farklı şairlerin şiirlerinin girdiği görülmektedir. Nitekim Hasbî'ye ait bir gazelin Bâkî'ye ait gösterilmesi; Bâkî'ye ait gösterilen bir gazelin Gelibolulu 'Âlî'ye ait olduğunun ortaya konulması (Aksoyak, 2005, s. 69-82) bu şekilde yanlışlıklar yapıldığını göstermektedir. Bizce de benzer bir yanlışlık yapılarak söz konusu gazel, şiirin son mısrasında geçen "bâkî" kelimesinden hareketle Bâkî divanının çeşitli nüshalarına gir(diril)miştir. Burada bir hususu daha belirtmekte fayda görmekteyiz: Yaptığımız çok yönlü inceleme ve eldeki mevcut deliller bizi bu hükme götürmüştür. Başka araştırmacıların yeni deliller ışığında şiirin kime ait olabileceği konusunda yapacağı katkılar bizi memnun edecektir.

Kaynaklar

- Açıkgöz, N. (1982). *Riyazu 'ş-şuara Riyazî Mehmed Efendi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aksoyak, İ. H. (2003). Trabzonlu Emin Hilmî'nin müşterek şiirleri. *TÜBAR*, 14, 43-64.
- Aksoyak, İ. H. (2005). Gelibolulu Mustafa 'Âlî ve Bâkî'nin münasebetleri (Kühü'l-ahbâr ve divanlarına göre). *Osmanlı Araştırmaları Prof. Dr. Mehmed Çavuşoğlu'na Armağan -1*, 25, 69-82.
- Aksoyak, İ. H. (2005). Müstacabizade İsmet'in müşterek şiirleri. *TÜBAR*, 17, 91-99.
- Aynur, H. ve Niyazioğlu, A. (2011). *Âşık Çelebi ve şairler tezkiresi üzerine yazılar*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yay.
- Bahadır, S. C. (2013). Bâkî'nin Pervane Bey Mecmuası'nda yer alan yayımlanmamış gazelleri. *Turkish Studies*, 8(1), 187-213.
- Çavuşoğlu, M. (1991). Bâkî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (4. cilt). İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 537-540.
- Dilmen, İ. N. (1339). *Tarih-i Edebiyat dersleri eski edebiyatımıza seri bir nazar*. İstanbul: Matbaa-i 'Âmire.
- Doğan, M. N. (2008). Bâkî. *Osmanlılar Ansiklopedisi* (1. cilt). İstanbul: YKY, 284-286.

- Ergun, S. N. (1935). *Bakî hayatı ve şiirleri cilt I divan*. İstanbul: Sühulet Kitap Yurdu.
- Gıynaş, K. A. (2014). *Pervâne Bey mecmuası*. (I. cilt). Eskişehir Valiliği: Akademik Kitaplar.
- Gibb, E. J. W. (1999). *Osmanlı şiir tarihi III-V*. (Çev. Ali ÇAVUŞOĞLU). Ankara: Akçağ Yay.
- Faik Reşat (t.y.). *Eslâf*. (Haz. Şemsettin KUTLU). Tercüman 1001 Temel Eser.
- İpekten, H. (1974). *Karamanlı Nizâmî hayatı edebi kişiliği ve divanı*. Atatürk Üniversitesi Yay., Ankara: Sevinç Matbaası.
- Kaplan, H. (2013). *Bâkî'nin ses dünyası*. Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kesik, B. (2012). Bazı şiir mecmualarından hareketle basılı divanlarda bulunmayan Bâkî mahlaslı şiirler. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 115-122.
- Kesik, B. (2012). Bir yazmadan hareketle Bâkî'nin yayımlanmamış şiirleri. *Turkish Studies*, 7(1), 1489-1500.
- Kesik, B. (2013). Bazı şiir mecmualarından hareketle basılı divanlarda bulunmayan Bâkî mahlaslı şiirler. *Turkish Studies*, 8(13), 337-350.
- Kılıç, F. (t.y.) *Âşık Çelebi divanı*. Kültür Bakanlığı E-Kitap <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10593,asikcelebidivanifilizkicpdf.pdf?0> (erişim tarihi: 29.08.2015)
- Kılıç, F. (2010). *Meşâirü's-şu'arâ inceleme-metin*. (1. cilt). İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Köksal, M. F. (1997). Bir kaside iki şair: Nef'î-Cevrî. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 4, 191-202.
- Köksal, M. F. (2012). *Edirneli Nazmî Mecma'u'n-nezâ'ir(inceleme-tenkitli metin)*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10721,edirneli-nazmi-mecmaunnezairpdf.pdf?0> (erişim tarihi: 29.08.2015)
- Köksal, M. F. (2013). Bâkî'nin bilinmeyen veda gazeli ve dîvânında bulunmayan bazı şiirleri. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 10, 319-330.
- Köksal, M. F. (2014). Yunus Emre Dîvânı'nın yeni bir nüshası ve Yunus'un yayımlanmamış şiirleri. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 30, 161-192.
- Köprülü, F. (1944). Bâkî. *İslam Ansiklopedisi*, (2. cilt). İstanbul: Maarif Matbaası, 243-253.
- Köprülü, F. (2006). *Divan edebiyatı antolojisi*. (Haz. Ahmet MERMER). (2. Baskı). Ankara: Akçağ Yay.
- Küçük, S. (1994). *Bâkî dîvânı*. Ankara: TDK Yay.
- Muallim Naci (2000). *Osmanlı Şairleri*. (Haz. Cemal KURNAZ). (3. Baskı). Ankara: Akçağ Yay.
- Olgun, T.(1938). *Bâkî'ye dâir*. İstanbul: Aydınlik Basımevi.
- Özcan, A. (1989). *Nev'izâde Atâi Hadâiku'l-Hakaik fî Tekmileti's-Şakaik*. İstanbul: Çağrı Yay.

- Öztürk - Fidan, G. G. (2010). Konya Mevlana Müzesi 2095 numarada kayıtlı Mevlevilikle ilgili bir mecmuadan hareketle Bâkî'nin yayımlanmamış bir şiiri. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 2, 95-108.
- Solmaz, S. (2009). *Gülşen-i Şu'arâ*. Kültür Bakanlığı E-Kitap <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-83501/ahdi---gulsen-i-suara.html> (erişim tarihi: 19 / 10 / 2013).
- Şemsettin Sâmî (1317[1901]). *Bâkî'nin eş'âr-ı müntehabesi*. İstanbul: Mahmud Beg Matbaası.
- Tarlan, A. N. (1997). *Necati Beg divanı*. İstanbul: MEB Yay.
- Taş, H. (2010). Bâkî'nin Dîvân'da bulunmayan bir gazeli ve Feyzî'nin naziresi. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 181-192.
- Tavukçu, O. K. (2004). Yunus şiirlerini ayırt etmeye yönelik bazı tespitler. *Journal of Turkish Studies Kaf Dağının Ötesine Varmak Günay Kut Armağanı IV*, 28 / II, 59-84.
- Timurtaş, F. K. (1987). *Bâkî Dîvânı'ndan seçmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Tolasa, H. (1977). Bâkî. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*. (1. cilt). İstanbul: Dergâh Yay., 300-303.
- Yılmaz, O. (2008). Metin te'sisinde şiir mecmualarının katkısına bir örnek: Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 5214 numaralı mecmua ve muhtevası. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1, 255-280.
- Zülfe, Ö. (2006). Yahya Bey'in bir gazeline Bâkî'nin iki tahmisi. *Ayla Demiroğlu Kitabı*. (Ed. Adem CEYHAN). İstanbul: Kutup Yıldızı Yay., 413-418.

LEBÎBÎ VE EYÜP ŞEHRENGİZİ

Yunus KAPLAN*

Öz

Bir şehrin güzelleri ve güzellikleri hakkında yazılmış olan şehrengizler, klasik Türk edebiyatında XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda rağbet gören edebî türlerden biridir. Özellikle 16. yüzyıl şairlerinin fazlaca rağbet gösterdiği bu türde edebiyatımızda şimdiye kadar 84 şehrengiz örneği tespit edilmiştir. Ancak farklı eserlerin incelenmesi, taranması ve yapılacak olan araştırmalar neticesinde bu sayının artma ihtimali her zaman mevcuttur. Böyle bir inceleme ve araştırma neticesinde hayatı hakkında tezkirelerde ve biyografik kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmayan ancak Lebibî mahlasını kullanan ve XVI. yüzyılda yaşadığı anlaşılan bir şair tarafından Eyüp hakkında yazılmış bir şehrengiz daha tespit ettik. 60 beyitten müteşekkil olan *Eyüp Şehrengizi*'nde, Eyüp şehrinin tarihî ve coğrafi özelliklerinden bahsedilmemiş olup sadece bu şehirde yaşayan 20 güzelin tanıtımı yapılmıştır. Aynı zamanda edebiyatımızda Eyüp hakkında yazılmış şimdilik tek şehrengiz örneği olan *Eyüp Şehrengizi*'yle birlikte klasik Türk edebiyatında kaleme alınan şehrengiz sayısı 85'e çıkmıştır.

Bu çalışmada Lebibî'nin hayatı hakkında kısa bir değerlendirmede bulunulmuş, *Eyüp Şehrengizi*'nin şekil ve muhteva özellikleri üzerinde durularak metnin çeviriyazısına yer verilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Klasik Türk Edebiyatı, Lebibî, şehrengiz, Eyüp.

LEBÎBÎ AND THE ŞEHRENGİZ OF EYUP

Abstract

Şehrengizs that are written for the beauties and beautifulness of a city are one of the literature genres that are caught on for XVI, XVII and XVIII in the classical Turkish literature. There have been 84 Şehrengiz samples until now in our literature that are caught on mostly by the poets of 16th century. However, it is highly possible that this number will probably increase as a result of the researches to be made and review and examination of the different works. We have determined another şehrengiz written about the Eyüp city by a poet understood to be lived in the XVI and used Lebibî pen name but have not information about his life in the collection of biographies and biographic sources as a result of such examination and research. In the Eyüp Şehrengiz formed of 60 couplets, only 20 beauties living in this city have been introduced and there have been no reference to the historical and geographical features of city of Eyüp. At the same time, the number of the şehrengiz written in the classical Turkish literature has risen to 85 along with the Eyüp Şehrengiz that is the only şehrengiz samples until now that has been written about the Eyüp in our literature.

In this paper, there is a brief evaluation about the life of the Lebibî, and put emphasize on the form and content of the Şehrengiz and transcription of the text has been given.

Keywords: Classical Turkish Literature, Lebibî, Şehrengiz genre, Eyup.

* Doç. Dr.; Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, yunuskaplan80@mynet.com.

Giriş

“Bir yerin tabii ve sosyal özelliklerinden bahseden bir nazım türü” (Devellioğlu, 1970, s. 1181), “Divan edebiyatında bir şehir ile o şehrin mahbûbları hakkında yazılan manzum eser” (Pala, 1995, s. 506), “Ortalığı velveleye salacak ve dedikoduya sebep olacak şeyler hakkında yazılan şiirlere verilen ad” (Pakalın, 1993, s. 327), “Bir şehrin güzellerini, doğal ve tarihî güzellikleriyle sanat ve meslek dallarında ün yapmış kişileri ve onların sosyal durumlarının anlatıldığı tür” (Kaya, 2010, s. 461) şeklinde tanımlanan şehrengizler, bir tür olarak kısaca bir şehrin güzellikleri veya bir şehirde yaşayan güzeller hakkında yazılmış olan eserlerdir.

Bir tür olarak şehrengizlerin ilk örneklerine Fars edebiyatında rastlanır. Adnan Karaismailoğlu'na göre (2001, s. 142-43) 12. yüzyılda Mes'ûd-ı Sa'd-ı Selmân'ın *Divan*'ında Sultan Şîrzâd b. Mes'ûd'un saray erkânını konu alan; Sultan Şîrzâd, Sultan Mes'ûd ve bir kısım saray erkânı ile neyzen, şarkıcı gibi müzisyenlerin anlatıldığı 371 beyitlik mesnevi, bu türün ilk örneğidir.

Türk edebiyatında ise bu türün ilk örnekleri 16. yüzyılda görülmeye başlar. Bu dönemde ilk olarak 1512 yılında Mesîhî ve Zâtî, Edirne için birer şehrengiz yazmışlardır. Bundan bir yıl sonra Kâtib, İstanbul ve Vize için; Taşlıcalı Yahyâ ise 1522-36 yılları arasında sadrazamlık yapan İbrahim Paşa'ya ithafen İstanbul için birer şehrengiz yazmıştır (Levend, 1957, s. 14-21).

Edebiyatımızda Sâfi'nin Farsça yazdığı *İstanbul Şehrengîzi*, Usûlî'nin *Yenice Şehrengîzi* ve Esîrî'nin *Bağdat Şehrâşûbu* gibi birkaç eser, manzum-mensur karışık kaleme alınmış; bunun dışındakilerin büyük çoğunluğu ise manzum olarak yazılmıştır. Manzum olanların büyük bir kısmı ise mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmıştır (Aydemir, 2007, s. 99).

Şehrengizlerin yazımında şairlerin nazım şeklindeki tercihleri daha çok mesneviden yana olsa da zaman zaman kaside, terki-i bent, muhammes, gazel gibi farklı nazım şekilleriyle de şehrengizler yazılmıştır. Bu nazım türlerinde genellikle aruzun kısa vezinleri tercih edilmiş ve sade, anlaşılır bir dil kullanılmıştır.

Şehrengizlerde genellikle adından bahsedilen şehirde yaşayan erkek güzellerden bahsedilmiştir. Bunun tek istisnası, Azîzî (öl. 1585)'nin *İstanbul Şehrengîzi*'dir. Şekil ve anlatım tekniği bakımından diğer şehrengizlerle aynı özellikleri taşıyan *İstanbul Şehrengîzi*'nde, genel teamülün aksine kadınlar tasvir edilmiştir (Çetinkaya, 2014, s. 232).

Şehrengizler, çoğu zaman kısa bir “*münâcât*”la başlar. Bu münâcât, Allah’ın sonsuz büyüklüğü karşısında kendi çaresizliğini gören kulun yalvarmasına pek benzemez. Burada asıl anlatılmak istenen düşünce, şairin gördüğü güzellere dinî görevlerini unutturacak derecede tutkun olması, bu yüzden kendini suçlu görerek affını istemesidir. Doğrudan “*sebeb-i te’lif*”le maksada giren şehrengizler de vardır. Bunların bazılarında gece ve gündüz tasvirleri yer alır. “*Sebeb-i te’lif*”te şair, güzellerini tasvir edeceği şehirden bahsederek dilberlerini över. Tasvirlerini tamamladıktan sonra da “*hâtîme*” bölümüyle eserini bitirir. Bu bölümde şehirde övülecek daha birçok güzel olmasına rağmen tanıdıklarını anlattığını söyleyerek hepsine birden dua eder. Bu arada kendini övmeyi de unutmaz (Levend, 1957, s. 13).

İçeriklerine ve yapılarına göre şehrengizler üç gruba ayrılabilir:

1. Tek bir güzele ait olup hasbihal veya sergüzeştname tarzında yazılan, bununla birlikte şehrin tasvirlerine de yer verenler; Çorlulu Kâtib’in İstanbul ile Vize hakkında 919’da (1513) kaleme aldığı şehrengizle Enderunlu Fâzıl’ın *Defter-i Aşk* adlı eseri bunlardandır.
2. Bir yerin güzellerini, bazı kişilerini ya da sanat erbabı ile mesleklerini tasvir edenler; Mesîhî’nin *Edirne Şehrengizi*, İsmâil Belîğ’in *Bursa Şehrengizi*, Enderunlu Fâzıl’ın *Çenginâme*’si ile *Zenannâme*’si gibi.
3. Bir şehrin sadece gezip görülmeye değer doğal güzelliklerini, tarihî mekânlarını ve sosyal özelliklerini anlatanlar; Lâmiî Çelebi’nin *Bursa Şehrengizi* ve Nâzikî’nin yine Bursa’yı öven manzumesi gibi (Kaya, 2010, s. 461).

Türk edebiyatında yazılmış şehrengizler üzerine şimdiye kadar birçok çalışma yapılmıştır.¹ Yapılan bu çalışmalarla birlikte edebiyatımızda bilinen şehrengiz sayısında zamanla bir hayli artış olmuştur. Şehrengizler üzerinde ilk toplu çalışmayı mezuniyet tezi olarak yapan Mustafa İzzet Deliçay, bu çalışmasında edebiyatımızdaki şehrengiz sayısını 32 olarak tespit etmiştir (Deliçay, 1936). Ardından Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatında Şehrengizler ve Şehrengizlerde İstanbul* adlı çalışmasında bu sayıyı 44’e (Levend, 1957); Metin Akkuş, yüksek lisans çalışmasında 49’a (Akkuş, 1987); Barış Karacasu ise önce bu sayıyı 68’e (2011, s. 260); daha sonra da şehrengiz özelliği taşıyan *Heves-nâme*, *Çengî-nâme*, *Hübân-nâme*, *Zenân-nâme*,

¹ Bu çalışmalar hakkında toplu bilgi için bk. Karacasu, B. (2007). Türk edebiyatında şehrengizler. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 5(10), 259-313.; Tıgılı, F. (2007). Klâsik Türk edebiyatında şehrengiz çalışmaları hakkında bibliyografya denemesi. Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, 2(4), 763-70.

Ta'rifât, ve *Nerh-nâme-i Dilberân* gibi eserleri de ekleyerek 78'e çıkarmıştır (2011, s. 304). Ardından Lokman Turan, Defterdar-zâde Ahmed Cemâlî'nin *Siroz Şehrengizi* üzerine yaptığı çalışmada Fatma Sabiha Kutlar'ın çalışma yaptığı *Nerh-nâme-i Dilberân*, kendisinin tespit ettiği Yenişehirli Avnî Bey'in *Dîvân*'ında yer alan *Der-vasf-ı Yenişehir-i Fenâr* başlıklı manzume ile *Edirneli Örfî Mahmûd Ağa Dîvânı*'ndaki *Dâru'n-Nasru'l-Meymene Şehr-i Edirnenüñ Evsâfidur* başlıklı manzumeyi de ekleyerek şehrengiz sayısını 81'e çıkarsa (2011, s. 51) da Turan'ın toplam sayıya dâhil ettiği *Nerh-nâme-i Dilberân* adlı eserin, daha önce Barış Karacasu tarafından şehrengiz sayısına dâhil edildiği dikkate alındığında gerçek rakamın 80 olması gerekir.

Bu çalışmadan sonra edebiyatımızda bilinmeyen bazı şehrengizler üzerine de çalışmalar yapılmıştır. Murat Öztürk, hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi olmayan; ancak yazdığı şiirlerden hareketle 16. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı anlaşılan Maksadî mahlaslı bir şairin Yenice için iki, İştîp içinse bir adet yazdığı şehrengizlerin tanıtımını yaparak (Öztürk, 2014) bilinen şehrengiz sayısını 83'e çıkarmıştır. Bu türle ilgili son çalışma ise şimdiye kadar varlığı bilinmeyen ve 16. yüzyıl şairlerinden Seyrî'nin kaleme almış olduğu *Halep Şehrengizi* üzerine tarafımızdan yapılan çalışmadır (Kaplan, 2015). Bu çalışmayla birlikte edebiyat tarihimizde yazılmış olan şehrengiz sayısı 84'ü bulmuştur.

Yaptığımız mecmua taramaları esnasında şimdiye kadar varlığı bilinmeyen ve Eyüp hakkında yazılmış olan bir şehrengiz daha tespit ettik. Bu çalışmamızın da konusunu teşkil eden *Eyüp Şehrengizi* ile birlikte Türk edebiyatında yazılmış olan şehrengiz sayısı 85'i bulmuştur.

Eyüp

Kuzeydoğudan Sarıyer, doğudan Kâğıthane ve Şişli, güneyden Fatih, Bayrampaşa, Esenler, batıdan Gaziosmanpaşa, kuzeybatıdan Çatalca ilçeleri ve kuzeyden de Karadeniz ile çevrilidir. İlçe toprakları Haliç kıyılarından kuzeybatıya doğru hafif dalgalı düzlükler hâlinde uzanır. XIX. yüzyıl başlarında burada bulunduğu bilinen ve biri İslambey, Düğmeciler, Kurukavak derelerinin birleşmesiyle oluşup Eyüp Camii yanından geçerek iskelenin iki tarafından, diğeri ise Eyüp Sultan İskelesi ile Bahariye arasında Şah Sultan Tekkesi civarından Haliç'e dökülen iki büyük dere yoğun iskân dolayısıyla bugün ortadan kalkmıştır. Fetihten sonraki yerleşmelerle sur dışında teşekkül etmiş ilk kasaba olan Eyüp, bu iskânı yönlendiren Eyüp Sultan Külliyesi'nin inşasıyla birlikte Osmanlı hanedanı ve halk arasında hâlen devam eden büyük bir dini-manevi önem kazanmıştır.

Bizans döneminde sur dışında önemsiz bir yerleşim yeri olan 1453 yılında İstanbul'un fethiyle birlikte adı Hz. Peygamber'in sancaktarı Ebu Eyyüb El-Ensârî'den alan Eyüp, bir kasaba şeklinde gelişmeye başladı. Fatih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'un imar ve iskânı için Bursa bölgesinden getirtilen bir kısım halk buraya yerleştirildi. Böylece vakıflar yoluyla iskân teşvik edilerek sur dışında yeni bir kasabanın teşekkülü tamamlandı. Zamanla bir kadılık hâline gelen Eyüp, Evliya Çelebi'ye göre XVII. yüzyılda 26 nahiye 700 köye sahipti. XVIII. yüzyılda nüfusun iyice yoğunlaştığı Eyüp'te II. Mahmud döneminde çeşitli iskân faaliyetleri gerçekleştirildi. Rami'de kurulan kışla çevresinde yeni yerleşme birimleri ortaya çıktı ve sanayileşme girişimleri dolayısıyla kıyılara birçok tesis inşa edildi. XIX. yüzyılın sonlarında göçmenlerin iskânı özellikle Rami bölgesinin daha da büyümesine yol açtı. XIX. yüzyıl sonlarına doğru Eyüp bölgesinde Kurukovan, Eskiye, Bülbülderesi, İdrisköşkü, Otakçılar, Çömlekçiler, Taşlıburun ve Yeniçeşme gibi bazı yeni semtler oluştu. Dâhiliye Nezareti'nin yaptırdığı 1885 tarihli istatistik cetveline göre Eyüp, 28 mahalleye sahipti (Artan, 1995, s. 1-3).

Lebîbî ve Eyüp Şehrengizi

Lebîbî'nin Hayatı

Lebîbî'nin hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bulunmadığı gibi kütüphane kataloglarında bu mahlasa ait herhangi bir eser kayıtlı değildir. Ancak çeşitli şiir mecmualarında şaire ait bazı şiirlere rastlanmaktadır.² Bu şiirlerin kayıtlı olduğu mecmualarda şairle ilgili memleketi, mesleği vb. herhangi bir açıklayıcı bilgi de bulunmamaktadır. Bu mecmualar arasında mecmua derleyicisinin bazı şairler hakkında kullanmış olduğu ifadelerden Kanuni Sultan Süleyman (öl. 1566)'ın sağlığında yazıldığı anlaşılan bir şiir mecmuasında (*Mecmû'a-i Eş'âr*, AE Mnz 563 vr. 39b) Lebîbî'nin Hayâlî (öl. 1557)'nin bir gazeline tahmisi bulunmaktadır. Bu da Lebîbî'nin, 16. yüzyıl şairlerinden olduğunu göstermektedir.

Eyüp Şehrengizi

Eyüp Şehrengizi, Süleymaniye Kütüphanesi'nde Uşşaki Tekkesi Koleksiyonu'nda 476 numarada kayıtlı olan şiir mecmuasının "126b-127a" sayfalarında kayıtlıdır. 26 satır ve 4 sütun

² Lebîbî'nin şiirlerinin bulunduğu mecmualar ve bu mecmualardaki şiirlerin nazım şekilleri şöyledir: 1. *Mecmû'a-i Eş'âr*, Millet Kütüphanesi AE Mnz 563 vr. 39b, tahmis; 2. *Mecmû'a-i Eş'âr*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Bel. 644 vr. 29b, müseddes; 3. *Mecmû'a-i Eş'âr ve Envâ-yı Hutût*, University of Michigan Library 356 vr. 94b, gazel; 4. *Mecmû'a-i Eş'âr*, Çorum Hasan Paşa 2207 vr. 52a, gazel; 5. *Mecmû'a-i Eş'âr*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1972 vr. 179b, gazel.

hâlinde, nesih hatla kaleme alınmıştır. Başlıklar, kırmızı mürekkepli olup eserin müstensihî belli değildir.

Eyüp Şehrengizi'nin Şekil ve Muhteva Özellikleri

60 beyitten müteşekkil olan *Eyüp Şehrengizi*, şehrengizlerin büyük çoğunluğunda olduğu gibi mesnevi nazım şekliyle ve aruzun Hezec bahrinin “*Mefâ’ülün Mefâ’ülün Fe’ülün*” vezniyle kaleme alınmıştır.

Âgah Sırrı Levend’e göre şehrengizler, genellikle “*münâcât*”, “*sebeb-i te’lif*” ve “*hâtîme*” bölümlerinden oluşur (1957, s. 13).

Şehrengizlerin büyük çoğunluğunun sahip olduğu bu özelliğin aksine *Eyüp Şehrengizi*’nde münacat ve sebeb-i telif bölümleri bulunmamaktadır. Eyüp şehrindeki güzellerin övgüsüyle başlayan eserin ilk 48 beytinde şehirdeki 20 güzelin ikişer üçer beyitle tanıtımları yapılmıştır. Bu güzellerin 8’i üçer beyitle, 12’si ise ikişer beyitle tanıtılmış; ilk güzel dışında bütün güzellerin tanıtımına geçilmeden önce tanıtımı yapılacak kişinin isminin zikredildiği başlıklar kullanılmıştır. Bu güzeller tanıtılırken bazıları sadece isimleriyle (Ahmed, Mehemed, Derviş, Kerim, Hüseyin, Musa), bazıları hem isimleri hem de lakaplarıyla (Suyolcuzade Mehemed, Arpacızade Hacı, Muallimzade Seyyid Mehemed, Karakaşzade Derviş, Muhtesibzade Ali, Sipahizade Musli, Filzade Veyis, Solakzade Osman, Kuloğlu İbrahim, Kapuzcuzade Abdulkerim, Hamamcızade Derviş, Çizmecioglu Ahmed), biri ise sadece lakabıyla (Cerrahzade) zikredilmiştir. Bu güzellerden sadece ikisinin (Mestçi Kerim ve Cüzhan Hüseyin) meslekleri hakkında bilgi verilmiştir.

Lebîbî, bu güzeller içinde lakap sahibi olanlardan bazılarını tavsif ederken bu lakapları oluşturan kelimelerin çağrıştırdığı anlamları da göz önünde bulundurarak bazı kelime oyunları yapmıştır. Örneğin Suyolcuzade Mehemed’in tanıtımında “gönüllerin onun ayağına su gibi aktığını, dudağı ab-ı hayat ve zülâl olan bu güzelin güzellerin başına toplandığı bir çeşme olduğunu” söyleyerek suyla ilgili kelimeleri çeşitli anlam ilgileri içinde kullanmıştır.

Yine Cerrahzade lakaplı güzelin tavsifinde ise cerrah kelimesiyle anlamca uyumlu olan “yaki, merhem, mecruh” kelimelerini kullanmayı tercih etmiştir.

Eyüp Şehrengizi’nde tavsifi yapılan 20 güzelin isimleri, meslekleri ve sahip oldukları lakapları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Adı	Lakap	Mesleği
Meḥemmed	Şuyolcu-zāde	—
Aḥmed	—	—
Meḥemmed	—	—
Ḥacı	Arpacı-zāde	—
Ḳāsım	—	—
Seyyid Meḥemmed	Mu‘allim-zāde	—
—	Cerrāḥ-zāde	—
Dervīş	Ḳarakaş-zāde	—
‘Alī	Muhtesib-zāde	—
Muslī	Sipāhī-zāde	—
Veyis	Fīl-zāde	—
‘Oşmān	Şolak-zāde	—
İbrāhīm	Ḳuloĝlı	—
Kerīm	—	Mestçi
Ḥüseyn	—	—
Mūsā	—	—
‘Abdu’l-kerīm	Ḳapuzcı-zāde	—
Dervīş	Ḥammāmcı-zāde	—
Aḥmed	Çizmecioĝlı	—
Ḥüseyn	—	Cüz-ḥ‘ān

Lebîbî, bu şahıslar hakkında bilgi verirken şehrengizlerin genelinde görülen sade bir dil kullanma temayülüne uymuş ve bu şahısların tanıtımında, atalarının ve kendilerinin sahip oldukları özelliklere uygun kelime ve tabirleri kullanmayı tercih etmiştir.

Şehrengizler, içeriklerine göre farklı şekillerde tasnife tabi tutulmuşlardır. Örneğin Yaşar Aydemir’e göre Türk edebiyatında yazılmış olan şehrengizleri muhteva bakımından bir şehrin sadece tarihî eserlerini, yapılarını, coğrafi özelliklerini vs. anlatanlar ve genelde bir şehrin esnaf zümresine mensup olan güzellerin anlatıldığı şehrengizler olmak üzere iki gruba ayırmak mümkündür (2007, s. 92). Bu sınıflandırmaya istinaden muhteva açısından *Eyüp Şehrengizi*, sadece esnaf güzellerini anlattığı için bir şehrin esnaf zümresine mensup olan güzellerin anlatıldığı şehrengizler grubuna girmektedir.

Sonuç

Hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmayan ancak yazmış olduğu bazı şiirlerini ihtiva eden mecmuaların meydana getirildiği dönemden hareketle 16. yüzyıl şairlerinden olduğu anlaşılan Lebîbî tarafından kaleme alınan *Eyüp Şehrengizi*, 60 beyit hâlinde mesnevi nazım şekli ve aruzun Hezec bahrinin “*mefâ’ülün mefâ’ülün fe’ülün*” kalıbıyla

yazılmıştır. “Şehir güzellerinin tavsifi ve hatime” olmak üzere iki bölümden oluşan eserde, Eyüp’ün mimari ve coğrafi özellikleri üzerinde durulmamış; ikişer üçer beyitle bu semtte yaşayan 20 güzelin tanıtımı yapılmıştır.

Klasik Türk edebiyatında Eyüp semti için yazılmış şimdilik bilinen tek şehrengiz olma özelliğini taşıyan *Eyüp Şehrengizi*, şekil ve muhteva itibarıyla bir şehrin sadece güzellerinin anlatıldığı şehrengizler grubuna girmektedir. Daha önce varlığı bilinmeyen *Eyüp Şehrengizi*’nin tespitiyle birlikte klasik Türk edebiyatında bu türde yazılmış olan eser sayısı 85’i bulmuştur.

Şehrengiz-i Lebîbî Cüvânân-ı Ebî Eyyüb el-Enşârî

Mefâ‘îlün Mefâ‘îlün Fe‘ülün

- 1 Mehemmedür biri Şuyolcu-zâde
Açar ayağına diller ziyâde
- 2 Şekerdür şatludur şîrîn zebânı
Lebi âb-ı hayât-ı câvidânî
- 3 N’ola itse zülâl-i la‘lin ihsân
O durur çeşme-i hayl-i cüvânân

Der-vaşf-ı Aḥmed Şâh

- 4 Biri gün gibi meşhûr adı Aḥmed
Olupdurur serv-ḳadlerde ser-âmed
- 5 Laḳab aña n’ola deñilse Tûbâ
Anı a‘lâ yaratmış Ḥaḳ Te‘âlâ

Der-vaşf-ı Mehemmed Şâh

- 6 Mehemmedür biri kân-ı mürüvvet
Nazar eyleñ aña hey gâfil ümmet
- 7 Egerçi serd dirler ol civânı
Ḳamudan ben mülâyim gördüm anı

Der-vaşf-ı Ḥacı Şâh

- 8 Biri Arpacı-zâde Ḥacı ismi
Ser-â-pâ nürdur güyâ ki cismi

- 9 Olanlar vaşlına cân ile râğib
 Tavâf-ı Kâ'be-i kûyına tâlîb
- 10 Açılmaz ğonce-veş vardır hicâbı
 Alamaz kimse ağzından cevâbı

Der-vaşf-ı Kâsım Şâh

- 11 Mu'arrefdür biri Kâsım aña nâm
 Kâmu evzâ' olurdu ey dil-ârâm
- 12 Anuñ reftârı bir yerde bulunmaz
 Şeker-güftârı hod ta'rif olunmaz

Der-vaşf-ı Seyyid Mehemmed Şâh

- 13 Biri Seyyid Mehemmed şâhib-iclâl
 Mu'allim-zâdedür ol ruhları al
- 14 Cemâli muşhafı sırr-ı Hudâdur
 Şaçı ve'l-leyli alnı ve'd-duhâdur³
- 15 Yüzinde berķ urur envâr-ı Kur'ân
 Olur anı gören kâfir müselmân

Der-vaşf-ı Cerrâh-zâde

- 16 Biri Cerrâh-zâde çeşmi âfet
 Pesend itdi anı göz gördi ğâyet
- 17 Kara bağruma bir dem yaķı itsem
 Olurdu bu dil-i mecrûha merhem

Der-vaşf-ı Dervîş Şâh

- 18 Karaķaş-zâdedür birisi Dervîş
 Ğam-ı hicrânı virdi câna teşvîş
- 19 Sögerse hışm ile ol şeh du'âdur
 Dögerse arķanı tut hoş şafâdur

³ Bu beyitte, Kur'ân-ı Kerim'deki Leyl ve Duhâ surelerinin ilk kelimelerine işaret edilmiştir.

20 Taḥammül kı́l cefāsına o yārūñ
Alınma yayqarasına nigāruñ

Der-vaşf-1 ‘Ali Şāh

21 Birisi Muḥtesib-zāde ‘Alī Şāh
İşiginde bir eksikli kı́lı āh

22 Yer ile gök qadardur farkı gördüm
Güneşle göz terāzūsına urdum

Der-vaşf-1 Muşlī Şāh

23 Biri daḥi celīlū’l-ḳadr dil-ber
Sipāhī-zāde Muşlī ol semen-ber

24 Odur meydān-ı ḥüsnūñ şeh-süvārı
Melāḥat kişverinūñ tācdārı

25 Kime kim ḡamzesi tīḡin şalardı
Ḳılıcından dem-ā-dem ḳan ṭamardı

Der-vaşf-1 Veyis Şāh

26 Biri Fīl-zāde nāmı Veys ol ḥüb
Siyāhīce civāndur ḥayli mergüb

27 Semend-i nāza binse ol ruḥı al
Düşer üftādeler pāyine bī-mecāl

Der- vaşf-1 ‘Oşmān Şāh

28 Şolaḳ-zāde birisi ismi ‘Oşmān
Cihān durduḳça şaḡ ola o cānān

29 Ḳul oḡlıdur velī sulṭāna beñzer
Melāḥatda meh-i tābāna beñzer

Der-vaşf-1 İbrāhīm Şāh

30 Ḳuloḡlı biri İbrāhīm nāmı
Ḳul itdi kendüye ḥāşş u ‘avāmı

- 31 Mûlahham bir civândur yok nazîri
Vişâli hûmnuñ 'âlem esîri

Der-vaşf-ı Kerîm Şâh

- 32 Biri daği Kerîm ol hûb-şüret
Aña mestçilik oldı çünki şan'at
- 33 Görünse ol kerîmü'ş-şân dil-ber
Gelürdi kâlib-ı fersûdeye fer
- 34 Şunup câm-ı şarâb-ı 'aşkı ser-mest
Beni ayağ ile eyledi mest

Der-vaşf-ı Hüseyn Şâh

- 35 Hüseyn adı birisi ibn-i bihter
Be-ğâyet şüh-ı şîrîn-kâr dil-ber
- 36 Hevâ-yı 'aşkına uydurdu dârbı
Raķîb ile ider dil ceng-i harbi

Der-vaşf-ı Mûsâ Şâh

- 37 Biri Mûsâ güzel dirsem yiridür
Kelâm-ı pâki sihr-i Sâmirîdür⁴
- 38 Gönül murğına efsûn itdi ol yâr
Şaçı dâmına bend oldı dil-i zâr
- 39 İdeydüm nâr-ı 'aşkum zerrece fâş
Ser-â-ser tutuşurdu dâğ ile taş

Der-vaşf-ı 'Abdu'l-kerîm Şâh

- 40 Biri daği Kerîm adı o şannâz
Kapuzcı-zâdedür yâr-ı cefâ-sâz

⁴ Sâmirî, Tâ-hâ Suresi'nin 88-97. ayetlerinde kendisinden bahsedilen İsrailoğullarına mensup bir şahıstır. Sâmirî, altından süs eşyalarını eriterek buzağı gibi ses çıkaran bir altın buzağı heykeli yapmış, İsrailoğulları da bu altın buzağıya tapmaya başlayınca Hz. Musa, bu buzağı heykelini yakıp denize atarak Sâmirî'yi de lanetlemiştir (Pala, 1995, s. 402).

41 İdüp ‘ uşşâkıma karşı o şehnâz
Kılur ol evc-i istiğnâda pervâz

Der-vaşf-ı Dervîş Şâh

42 Biri Hammâmcı-zâde perî-rû
Adı Dervîş durur ol yâr-ı dil-cû

43 Şu gibi sîm-i eşküm ayağına
Döküp harc eyledüm nice hazîne

Der-vaşf-ı Ahmed Şâh

44 Birisi Çizmecioglıdur Ahmed
İşi çün pâredür ‘ uşşâka bî-ğadd

45 Diñüz ol dil-ber-i ğaddâra bârî
Bizi gördükçe çizmesin kenârı

Der-vaşf-ı Hüseyin Şâh

46 Biri cüz-ğ’ân durur nâmı Hüseyin ol
Hüsün hulğ ile halk içinde maqbûl

47 Anuñ câna düşelden ‘ aşkı odı
Kül itdi cümle eczâ-yı vücûdı

48 Cemâli nûrı ile şehri doldı
Melâhat ol civânda hatm oldı

Hâtıme

49 N’ola âhirde zıkr olsa bu cânân
Kütübden sonra nâzil oldı Qur’ân

50 Añıldıysa kelâmuñ âhirinde
Gelür helvâ ta’ âmuñ âhirinde

51 Egerçi zâhiren baksañ mu’ahhar
Velî ma’nen muqaddemdür o server

- 52 Gerek a‘ lâ gerek ednâ bahâne
Şeref viren mekîn imiş mekâna⁵
- 53 İlâhî bu maqâmı var eyle
Civânânını ber-ğurdâr eyle
- 54 Maşûn idüp hazândan güllerini
Şen eyle dâ’imâ bülbüllerini
- 55 Kâmusı müstedâm ‘ömr olsun
Hemîşe dünyeler turduqça tursun
- 56 Okunduqça daği bu vaşf-ı ra‘ nâ
Ele alduqça luğfindan ehibbâ
- 57 İnên olmayalar ‘aybına nâzır
Olan ol meclis-i ‘irfânda hâzır
- 58 Edâsında eger var ise noqsân
İdeler dâmen-i ‘afv ile pinhân
- 59 Lebîbî eyleyüp ince hayâli
İñende kılmayalar kıl ü kıali
- 60 Çü buldı hâtime bu nazm-ı ğarrâ
Bi-ğamdi’llâh tamâm oldu temennâ

Kaynaklar

- Akkuş, M. (1987). *Türk edebiyatında şehir-engizler ve Bursa şehir-engizleri*, Atatürk Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.
- Artan, T. (1995). Eyüp. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1-6.
- Aydemir, Y. (2007). Ravzî’nin Edincik şehrengizi. *Gazi Türkiyat: Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 1, 97-126.

⁵ Bu beyitte “Bir yerin şerefi, orada oturanladır.” manasındaki Arapça “Şerefü’l-mekân bi’l-mekîn.” sözüne işaret edilmektedir.

- Çetinkaya, Ü. (2014). Bir kadın şehrengizi: Azîzî'nin İstanbul şehrengizi. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 54, 229-68.
- Deliçay, M. İ. (1936). Türk edebiyatında şehrengizler. İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Basılmamış Mezuniyet Tezi.
- Devellioğlu, F. (2011). *Ansiklopedik Osmanlıca-Türkçe lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Kaplan, Y. (2015). Seyrî ve Halep şehrengizi. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8(14), 67-92.
- Karacasu, B. (2007). Türk edebiyatında şehrengizler. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5(10), 259-313.
- Karaismailoğlu, A. (2001). Türk ve Fars Edebiyatlarında Şehr-engizler. *Klasik Dönem Türk Şiiri İncelemeleri*. Ankara: Akçağ Yay., 139-146.
- Kaya, B. A. (2010). Şehrengiz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 38. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 461-62.
- Levend, A. S. (1957). *Türk edebiyatında şehr-engizler ve şehr-engizlerde İstanbul*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Mecmû'a-i Eş'âr*, Süleymaniye Kütüphanesi Uşşaki Tekkesi 476, vr. 126b-127a.
- Öztürk, M. (2014), Maksadî'nin Yenice ve İştîp (İştîb) şehrengizleri. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11(25), 51-80.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Tarih terimleri ve deyimleri sözlüğü. C. III*. İstanbul: MEB Yayınları.
- Pala, İ. (1995). *Ansiklopedik Divan Şiiri sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tıgılı, F. (2007). Klâsik Türk edebiyatında şehrengiz çalışmaları hakkında bibliyografya denemesi. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2(4), 763-70.
- Turan, L. (2011). Defterdâr-zâde Ahmed Cemâlî'nin Siroz şehrengîzi. *Osmanlı Araştırmaları, The Journal Of Ottoman Studies*, Türkiye Diyanet Vakfı Kütüphanesi, İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul. XXXVII, 49-76.

OSMANLI SAHASINDA TERCÜME EDİLMİŞ İLK OKÇULUK RİSALESİ: UMDETÜ'L-MÜTENÂSİLİN

Necip Fazıl ŞENARSLAN*

Öz

17. yüzyıla kadar uzak mesafe silahı olarak önemini koruyan okçuluk hakkında Osmanlı sahasında pek çok risale telif yahut tercüme edilmiştir. Genellikle okçuluk ilmiyle uğraşan kemankeşler tarafından yazılan bu risalelerde, özellikle Arapça yazılmış okçuluk risalelerinin tertibinden etkilenildiği görülmektedir. Buradan hareketle, Osmanlı sahasında yazılmış okçuluk risalelerinde, içerik oluşturulurken genellikle aynı yollar izlenmektedir. 15. yüzyılda tercüme edilmiş Umdetü'l-Mütenâsilin'den başlayarak, 19. yüzyıla değin yazılmış olan risalelerde genellikle; ok atmayla alakalı hadisler, ok atmanın sevabı, şerefi ve ecri, Âdem peygamberden itibaren ok ve okçuluk tarihi, cihadın faziletleri, ok atmanın usul ve kuralları, ok ve yay yapımı ve ünlü okçularla rekor kırılmış menzillerden bahsedilmektedir.

Umdetü'l-Mütenâsilin, Osmanlı sahasında yazılmış olan okçuluk risaleleri arasında, ilk müstakil eser olması sebebiyle dikkate şayan bir öneme sahiptir. Mezkûr eserin tespit edebildiğimiz üç nüshası bulunmaktadır. Biri İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa Koleksiyonu'nda bir mecmuanın içindedir. Bir diğer nüsha, İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu'nda müstakil bir yazma olarak kayıtlıdır. Üçüncü nüsha ise, Fransa Ulusal Kütüphanesi, El Yazmaları Departmanı'nda Turc 164 arşiv kaydı ile yine müstakil bir eser olarak kayıtlıdır. Eser, öncelikle ok atmanın İslam'daki yeri ve önemini göstermek açısından ayet ve hadis tercümeleri ile başlamaktadır. Ardından eserin yazılış sebebi belirtildikten sonra sırasıyla ok atmanın şerefi, sevabı ve ecri, ok koşmak (yarışmak) üzerine bazı bilgiler, mevsimlere göre ok atmanın usulleri, yay ve ok çeşitleri, ok talimi usulleri, kabza almak ve vermek ve ok talimine başlamadan mutlaka bir üstada bağlanmanın önemi hakkında bilgi vermektedir.

Eserin müellifi, kendini Ebi Sare Muhammed olarak tanıtmaktadır. Eseri, muteber Arapça bir risaleden tercüme ettiğini söylemekle birlikte, tercüme ettiği eserin ismini zikretmemiştir. Müellif, eseri tercüme ederken birebir tercümeden kaçınmış, bir nevi kendi cümleleriyle tekrar yazmıştır. Bu noktada eser, Osmanlı sahasında yazılmış ilk telif eser olarak da sayılabilir.

Çalışmamızda Osmanlı sahasında yazılan okçuluk risaleleri hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra Umdetü'l-Mütenâsilin isimli eserin nüshaları ve içeriği hakkında aktarımda bulunulmuştur. Yine eserin dil ve imla özellikleri ve söz varlığı incelenmiş, elimizde bulunan iki nüsha karşılaştırmalı bir şekilde okunarak çevriyazıya aktarılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Umdetü'l-Mütenâsilin, ok risalesi, okçuluk, ok, yay.

* Arş. Gör.; Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, necipfazil09@hotmail.com.

THE FIRST ARCHERY PAMPHLET TRANSLATED IN OTTOMAN FIELD: UMDETÜ'L-MÜTENÂSİLÎN

Abstract

Numerous pamphlets have been compiled or translated in Ottoman field related to archery which remained important until the 17th century as a long distance weapon. In these pamphlets which have been usually written by the archers occupied with the art of archery, it is seen that the organization of archery pamphlets written especially in Arabic was influential. From this point on, usually the same styles have been followed in terms of content in the archery pamphlets written in Ottoman field. In the pamphlets starting from Umdetü'l-Mütenâsilîn till the 19th century; it usually has been mentioned good deeds, honor and reward of shooting arrows, the history of arrow and archery since Adam, the merits of crusade, rules and methods of shooting arrows, making bows and arrows and ranges whose records were broken by famous archers.

Umdetü'l-Mütenâsilîn has a remarkable importance as it is the first private work among the archery pamphlets written in the Ottoman field. There are three copies of the above-mentioned work that we could confirm. One of them is in a periodical of Husrev Pasha Collection in the Suleymaniye Library in Istanbul. An another one is registered as a private writing in Ali Emiri Collection in Istanbul Millet Library. The third copy is in Departement des Manuscrits in Bibliotheque Nationale de France. The work starts with the translations of verses of the Koran and hadith in order to show the importance and place of shooting arrows in Islam. Then, why this work was written is explained and good deeds, honor and reward of shooting arrows, some information on competing in archery, methods of shooting arrows in different seasons, types of bows and arrows, methods of archery training, taking grasp, handling and the importance of holding on to a master before starting the archery training are mentioned.

The author of this work introduces himself as Ebi Sare Muhammed. Stating that he translated the work from a notable pamphlet in Arabic, Ebi Sare Muhammed did not give the name of the work he translated. The author avoided a literal translation; in a way, he rewrote the work in his own sentences. In that point, this work can be considered the first copyrighted work about archery written in Ottoman field.

In this study, opinions have been conveyed on the copies and content of the work called Umdetü'l-Mütenâsilîn after giving brief information about the pamphlets written in Ottoman field. Characteristics of language and orthographic rules and vocabulary have been analyzed, two copies have been comparatively read and turned into a translation writing.

Keywords: Umdetü'l-Mütenâsilîn, arrow pamphlet, archery, arrow, bow.

Giriş

Okçuluk, Türk tarihinde barutun icadına kadar oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Ok ve yay, tarih boyunca Türklerin ayrılmaz parçaları olmuş, okçuluktaki maharetleri okçu millet olarak anılmasına sebep olmuştur. Mete Han'ın Hun Devletini kurduktan sonra "Ok ve yay gerebilen kavimleri birleştirdim, şimdi onlar Hun oldular." şeklindeki ifadesi, Türklerin

hayatında ok ve yayın ne derece önemli olduğunun kanıtıdır. Türklerin okçuluktaki maharetleri, yabancı kaynaklara da konu olmuştur. 8. yüzyılda yaşamış olan Arap gezgin el-Cahiz'in, eserinde, Türklerin at üstüdeyken öne, arkaya, sağa ve sola oldukça mahir bir biçimde ok atmalarından bahsetmesi, buna delil gösterilebilir.

Ok ve yay, Türkler için yalnızca savaşlarda kullanılan savaş aletleri olmanın ötesinde, sosyal hayatta da oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira Türklerde avlanmak, vazgeçilmez bir eğlence unsurudur. Fakat avlanma geleneği, yalnızca bir eğlence veya macera değil, bir savaş tatbikidir. Çünkü ateşli silahların olmadığı bir dönemde çetin tabiat koşullarına karşı koymak, çeşitli tehlikelerle karşılaşmak, avı kovalamak ve yakalamak büyük bir maharet ve çaba istemektedir. Dolayısıyla ok ve yay yalnızca savaşlarda ortaya çıkan aletler olmanın ötesinde Türk insanının adeta birlikte yaşadığı ve bir uzvu gibi kullanabildiği aletlerdir. Dede Korkut kitabında Salur Kazan'ın sarf ettiği şu sözler, Türk insanının ava bakış açısını gösterir: “Yata yata yanımız ağrıdı, yürüelim beyler av avlayalım, kuş kuşlayalım, yabani geyik yıkalım, dönelim, yiyelim, içelim, eğlenelim” (Genç, Kılıç, Aksoyak, 2014, s. 265).

Türkler arasında İslamiyet'in yayılmasından sonra okçuluk, İslami bir hüviyete bürünmüştür. Bu duruma İslamiyet'te bulunan cihat anlayışı ve Peygamberin okçuluk ile ilgili hadislerinin etkisi büyüktür. Osmanlı sahasında yazılmış olan okçuluk risalelerinin tamamında bu unsur göze çarpmaktadır. Zira eserlerin giriş kısmında genellikle Enfâl suresinin 17. ve 60. ayetlerinin zikredildiği görülmektedir.¹ Enfâl suresi 17. ayette geçen “Rami” kelimesi, okçuluk risalelerinde ok atmak olarak yorumlanmıştır. Yine Enfâl suresi 60. ayette geçen “kuvvet” kelimesinin “Ok atmak” olduğu sahih hadisle sabittir. Okçuluk risalelerinde gaza faziletinden bahsedilirken Tevbe suresinin 111. ayetinin de zikredildiği görülmektedir.² Okçuluk ile ilgili kırkı aşkın hadis olduğu söylenirse de bunların kaçının sahih kaynaklara dayandığı ayrı bir araştırma konusudur.

Osmanlı sahasında yazılan okçuluk risalelerinin bir kısmı tercüme, bir kısmı ise telif eserlerdir. Tercüme eserlere, çalıştığımız Umdu'tü'l-Mütenâsilin ve Tayboga el-Eşrefi el-Yunani'nin Bugyetü'l-Meram-Gayetü'l-Garam isimli eserin, Mahmud bin Mehmed tarafından

¹ (Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı. (Kur'an-ı Kerim, Enfâl 17).

Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın. Onlarla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutursunuz. (Kur'an-ı Kerim, Enfâl 60).

² Şüphesiz ki Allah, mü'minlerden canlarını ve mallarını, onlara (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır. Çünkü onlar, Allah yolunda savaşır, öldürür ve ölürler. (Kur'an-ı Kerim, Tevbe 111).

yapılan “Kavsname” isimli tercümesi örnek gösterilebilir. Telif eserler ise tercüme eserlerden sayıca daha fazladır. Kaynaklarda ilk Türkçe telif eser olarak Hacı Hasan b. Bahtiyar tarafından kaleme alınmış olan Oknâme isimli eser gösterilmektedir. Yine telif eserler arasında Matrakçı Nasuh’un “Tuhfetü’l-Guzat”ı, Firdevsi-i Rumî’nin “Musallahnâme”si, Mustafa Kani Bey’in “Telhis-i Resâilât-ı Rumât”ı, Kâtip Abdullah Efendi’nin “Kavâidü’r-Remy” ve “Tezkiretü’r-Rumât”ı önemli eserler arasında sayılmaktadır. Bunların dışında Gelibolulu Mustafa Ali’nin Kühü’l-Ahbar isimli eserinin; meşhur ok meydanlarını, menzil taşlarını ve meşhur pehlivanları anlatan kısmının müstakil olarak istinsah edildiği görülmektedir. Bu eserler genellikle “Risale-i Kavsiyye der Beyân-ı Zümre-i Tîr-endâzân” ismiyle istinsah edilmiştir. Osmanlı sahası dışında Memluk sahasında yazılmış önemli okçuluk risaleleri de bulunmaktadır.

Okçuluk risaleleri mensur eserlerdir. Fakat bazı eserlerde bazı şiir parçalarına rastlanmaktadır. Okçuluk risaleleri konuyu işleyiş biçimi olarak benzerlik göstermektedir. Bu risaleler genellikle besmele ve hamt ile başlar, akabinde ok atmak ile ilgili ayet ve hadislerle devam etmektedir. Ok atmanın faziletleri, gazanın gerekliliği ve sevabı anlatıldıktan sonra Hz. Âdem’den başlayarak meşhur okçular, ashabın ok talimi, yay tutuş şekilleri, mevsimlere ve atıcının boylarına göre yay çeşitleri, yay ve ok yapımı, okçulukta kullanılan aletler, okçuluk risalelerinde bahsedilen genel konulardır. Bazı eserlerin sonunda İstanbul, Edirne ve Gelibolu’daki ok meydanlarında bulunan menzil rekorları hakkında bilgi verilen kısımlar bulunmaktadır. Bunların dışında yine İstanbul, Edirne ve Gelibolu’da bulunan menzil rekorları hakkında bilgi veren müstakil risaleler de bulunmaktadır. Bunlar genellikle hacim bakımından diğerlerinden ufaktır. İstanbul Atatürk Kitaplığında 799 arşiv numarası ile kayıtlı “Oknâme” isimli eser bu eserlere örnek gösterilebilir. Çalışma konusu olarak seçtiğimiz “Umdetü’l-Mütenâsilîn”, her ne kadar tercüme eser olarak zikredilse de yazarın eseri tercüme ederken kendi fikirlerini de söylemesi ve konuları kendi lisanınca aktarması, eseri telif eser olarak da değerlendirmemize sebep olmaktadır. Ayrıca eserin Osmanlı sahasında okçuluk hakkında tespit edebildiğimiz ilk müstakil eser olması da dikkate değerdir.

Umdetü’l-Mütenâsilîn

Umdetü’l-Mütenâsilîn, Osmanlı sahasında tespit edebildiğimiz tercüme edilmiş ilk müstakil okçuluk risalesidir. Altı bâbdan müteşekkildir. Üç nüshası bilinmektedir. Biri İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hüsrev Paşa Koleksiyonu’nda 34 Sü-Hü 816 arşiv numarasıyla kayıtlı bir mecmuanın içinde yer almaktadır. Kütüphane kayıtlarında mecmuanın 1-

32 varakları arasında gösterilse de aslında 19a sayfasında bitmektedir. Bu sayfadan sonra Gelibolulu Mustafa Ali'nin Kühü'l-Ahbarından alınmış İstanbul Ok Meydanı'nda menzili bulunan meşhur okçular hakkında bilgi veren kısım yer almaktadır. Bu durum da eserin müstensih nüshası olduğuna dair ihtimali kuvvetlendirmektedir. Eser, harekeli nesih hatla yazılmıştır. İlk sayfa 12, diğer sayfalar 15 satırdan oluşmaktadır. Dış boyutu 275x175 mm, iç boyutu ise 172 x 105 mm'dir. Arapça yazılmış ayet ve hadisler kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Ayrıca müellifin isminin altı kırmızı bir çizgiyle çizilmiştir. Bir diğer nüsha ise İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonunda 34 Ae Tarih 911 arşiv numarasıyla, Umdetü'l-Mütenâsilîn: Kavsnâme Ok Risâlesi adıyla müstakil bir eser olarak kayıtlıdır. 24 varaktan oluşmaktadır. Arap - Nesih hatla yazılmıştır. Bazı kısımlarda özensiz bir yazıyla karşılaşılmaktadır. Dış boyutu 206 x 130 mm, iç boyutu ise 111 x 77 mm'dir. Bazı hadislerin üzeri çizilmiştir. Üçüncü nüsha ise, Fransa Ulusal Kütüphanesi, El Yazmaları Bölümü'nde, Turc 164 arşiv kaydı ile kayıtlıdır. Nesih hatla yazılmıştır. Eser 48 varaktan oluşmaktadır. Son varakta metinden bağımsız olarak abdest alma usülleri ve abdest duaları geçmektedir. Eserin ölçüleri 15,5 x 10,5 cm ebatlarındadır. Her sayfada 7 satır bulunmaktadır. Diğer iki nüsha ile karşılaştırıldığında Fransa nüshasında bazı ifadelerin eksik yazıldığı görülmektedir. Mezkûr nüshayı diğer nüshalardan ayıran en temel özellik, eserin sonunda istinsah tarihinin yer almasıdır. Eserin son sayfasında “ târih fi 953 tahriren fi'l ahir” ifadesi geçmektedir. Miladi takvime çevrildiğinde 1546 yılının son aylarına denk gelmektedir. Ayrıca eserin kapağında “sâhibihi mâlikihi dâvud bin abdullah” ifadesi yer almaktadır.

Dil hususiyetleri bakımından üç nüsha arasında derin farklar bulunmamaktadır. Umdetü'l-Mütenâsilîn, besmele ile başlamaktadır. Besmeleden sonra kısa bir hamt ve senadan sonra gazanın fazileti, sevabı ve ecri, Tevbe Suresi 111. ayet ile zikredilmektedir. Bu kısımdan sonra müellif, eserin yazılış sebebine geçmektedir. Müellif, din yolunda gaza kılmaya ceht edenlere, ruhlarını Hak yoluna feda etmek isteyenlere bir yardımının dokunması için eseri cem ettiğini zikretmektedir.

Müellif, eser içinde isminin Ebi Sare Muhammed ibni Şeyh Mustafa olduğunu söylemektedir. Seyyahlık ederken şark ve garp vilayetlerini gezdiğini, yolunun Emir Süleyman b. Bâyezid Han b. Murâd Han zamanında, Osmanlı mülkünde Ankad (Engüri, Ankara) iline düştüğünü zikretmektedir. Ankara'da Pehlivan b. El-Hacı Muhammed b. El-Hacı Beg'e uğradığını, bir süre sohbet ettikten sonra Hacı Beg'in kendisinden “Kavsname” haberini sorması üzerine elinde bulunan Arapça bir eseri kendisine sunduğunu söyler. Hacı Beg'in, eserin

Türkçeye tercüme edilmesini kendisinden rica etmesi üzerine eseri Türkçeye aktarmaya gayret ettiğini yine eserdeki ifadelerden anlamaktayız.

Eserden edindiğimiz bilgiye dayanarak, eserin 1403 ile 1411 yılları arasında yazıldığı kesindir. Zira müellif, Osmanlı mülküne ulaştığında, Emir Süleyman'ın zamanı olduğunu zikretmektedir. Yıldırım Beyazıt'ın oğlu olan Süleyman Çelebi, 1403 yılında hükümdarlığını ilan etmiş, kardeşi Musa Çelebi ile girdiği taht mücadelesini kaybederek öldürüldüğü 1411 yılına kadar “Emir” sıfatıyla hüküm sürmüştür.

Eserde iki ayet, on iki hadis zikredilmiştir. Yine eserde dokuz adet râvî adı geçmektedir. Bunlar: ‘Ukbe b. ‘Âmir el-Cühenî, Ebu Sa’îd el-Hudrî, Sa’îd b. Zeyd el-Adevî el-Kuraşî, Sa’îd b. Ebî Vakkas, Cündeb b. Ömer, Amr b. el-Ekva’ el-Cühenî, Ebû Hureyre, Mücahid, Ebû İshak Dimâvendî’dir.

Nisbelere elif-lam takısı koymaması, terkiplerde daha ziyade Farsça kaidelere uyması ve özel isimlerin yazımında Farsça kaidelere daha çok riayet etmesi, metinde geçen okçuların okuması gereken duanın Farsça tertip edilmesi, müellifin Arapçadan ziyade Farsçaya daha yakın olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Eser okunaklı bir yazıyla yazılmıştır. Özellikle Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hüsv Paşa Koleksiyonu’nda bulunan nüsha, diğerlerine göre hem harekeli olması, hem de daha tertipli yazılması bakımından daha okunaklıdır. Fakat bu nüshada birkaç yerde bazı cümleler unutulmuş, çalışmamızda, unutilan bu cümleler diğer iki nüshadan faydalanılarak tamamlanmıştır. Üç nüsha karşılaştırmalı bir şekilde okunarak tam metin ortaya konulmuştur.

Eserde konu “faslun” ifadesiyle birbirinden ayrılmaktadır. Her bölümde farklı bir konu işlenmiştir. Umdetü’l-Mütenâsilîn’in hamt, sena ve peygambere övgüden sonra içerdiği konular, fasıllara göre şu şekildedir:

1. Fasl-ı Evvel

Bu fasıl, “Ok atmaklığın şerefi ve sevabı ve ecrini söyleyelüm.” ifadesiyle başlamaktadır. Bu fasılda ok atmanın sevabı ve gerekliliği üzerinde durulmuştur. Tevbe suresi 111. ayet ve Enfal suresi 60. ayet, bu fasılda zikredilmektedir. Ayrıca yine ok atmanın sevabı ve gerekliliği üzerine hadisler zikredilmiştir. Burada zikredilen hadisler, diğer kavsnâme tarzı yazılmış eserlerde zikredilenlerle aynıdır.

2. Ok Koşmaklık Üzerine

Bu kısım, “Ok koşmaklık üzerine gelen haberleri ve dahi şartların ve sûretlerin ve ahvâllerin üzerine gelen haberleri söylenür.” ifadesiyle başlamaktadır. Herhangi bir başlık ya da “faslun” ifadesi olmasa da başka bir konuya geçtiği için bölümler arasında sayılmasını uygun gördük. Zira zikrettiğimiz ifade de konunun değiştiğini gösterir. Bu kısımda ok yarışlarının caiz olduğuna dair hadisler zikredilmektedir. Bunun akabinde ok yarışmanın kuralları, hangi hâllerde caiz olup, hangi hâllerde olmadığı belirtilmiştir. Mevsimlere göre hangi okun kullanılacağına ve dört çeşit kabzanın olduğuna dair bilgiler verilmiştir. Ayrıca kabza tutma usulleri ve kişilerin boylarına göre hangi kabzaların tercih edilebileceği bu bölümde zikredilmiştir. Yine bu bölümde Cebrail aleyhisselamın, Hz. Peygambere ok taliminin nasıl yapılacağını anlattığına dair bir kısım yer almaktadır.

3. İdman Etmenin Çeşitleri ve Birinci Çile

Bu fasıl, “İdmân itmekligün nev'in söyler.” ifadesiyle başlar. Ok talimi yapmak isteyenlerin nasıl idmana çıkacağına dair bilgiler verilmiştir. İdmanın üç aşamadan müteşekkil olduğu belirtilmiştir. Bu bölümde birinci çile anlatılmaktadır. İdman sahasının düzenlenmesi, idmanda kullanılacak yayların ve okların özellikleri ve hangi sıralarda kullanılacakları belirtilmiştir. Atıcılığa heveslenenin çileye girdiğinde uyması gereken kurallar da ayrıca belirtilmiştir. Bu bölümde idmana niyet edilirken yapılacak dua da bulunmaktadır. İdman erkânına uymayanın da atıcılığının kabul edilmeyeceği yine bu bölümde zikredilmiştir.

4. İkinci Çile

Bu kısımda ise kırk günlük birinci çile tamamlandıktan sonra atıcılığa heves edenin girmesi gerektiği ikinci çilenin özelliklerinden bahsedilmiştir. İkinci çilede kullanılması gereken yay ve okların özellikleri ve hangi sırayla kullanılması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca atıcılığa heves edenin çile boyunca ağaç, taş vesaire herhangi bir şey atmak için kolunu kullanmaması, yenlerinden kollarını dışarı çıkarmaması ve kolları üzerine yatmaması gerektiği belirtilmiştir. Yine bu kısımda ikinci çile tamamlandığında orta parmağının öküz boynuzu gibi olması gerektiği zikredilmiştir.

5. Üçüncü Çile ve Çileler Tamam Olduğunda Yapılması Gerekenler

Bu kısım ise kırk gün boyunca süren üçüncü çilede kullanılacak yay ve okun özelliğinin belirtilmesi ile başlar. Çileler tamam olduğunda ise atıcılığa heves edenin artık uzağa atmaya

niyet edebileceği belirtilmiştir. Uzağa atmaya niyet eden atıcının hangi tür yay kullanacağı ve özellikleri ayrıntılarıyla zikredilmiştir. Yine uzağa atmaya niyet edildiğinde ok atılacak günün nasıl olacağı ve atıcının ok atarken yöneleceği yönler ve atış gerçekleşikten sonra nasıl menzil belirleneceği de ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Atış teknikleri (küşad verme) ve atışın hangi hâllerde kabul edilmeyeceği de bu bölümde zikredilmiş, yirmi dört atış tekniğinin olduğu söylendikten sonra bu teknikler kısaca anlatılmıştır. Ok çeşitleri de bu bölüme konu olmuştur. Hangi okların hangi amaçlarca kullanılabilmesi bu bölümde belirtilmiştir. Yine bu bölümde ardı ardına on iki bin ok atmak dileyenin yapması gerekenlerden bahsedilmiştir. Herhangi bir yerde bulunan okçu tekkesine atıcının nasıl gireceği, adap ve kaideler ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Nihayetinde kişiye oktan ve yaydan başka yar ve yoldaş gerekmediği zikredilmiştir.

6. Edeb Bâbı

Bu bölümde yay sunmanın adap ve kaideleri anlatılmıştır. Bir melike veya okçu üstatlara hangi şekilde yay sunulacağı ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Bunun dışında bir mecliste bir atıcıyı dava eden kişiye yayın nasıl sunulacağı ve davacının sunulan yayı nasıl alması gerektiği zikredilmiştir. Nihayetinde bir mürşide hizmet etmenin gerekliliği ve üstatsız herhangi bir işe niyet edilemeyeceği üzerinde durulmuştur.

Eser bu bâb ile sona ermektedir. Müellif ayrıca varsa hatalarından ve eksiklerinden dolayı ayıplanmamasını isteyerek eseri sonlandırmıştır. Fransa nüshasında eser bittikten sonra abdest alma usülleri ve abdest alma dularını içeren bir varaklık bir kısım daha bulunmaktadır. Fakat bu kısmın esere dâhil olmadığı ve müstensih tercihiyle eklendiği düşünülerek mezkûr kısım, çalışmamıza dâhil edilmedi.

Umdetü'l-Mütenâsilîn'in Dil ve İmlâ Özellikleri

Dil Özellikleri

Umdetü'l-Mütenâsilîn'in dil özelliklerine bakarak eserin, Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazıldığını söylemek mümkündür. Ses özellikleri bakımından, çalıştığımız her üç nüshanın da müstensih nüsha olmasına rağmen esere Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerinin hâkim olduğu görülmektedir.

Türkçenin tarihi seyri içinde özellikle kelimenin ilk hecesinde görülen $i > e$ ve $e > i$ değişimleri bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı eserde bile farklı yazım şekilleri görebilmemiz, “e” ile “i” arasında telaffuz edilen bir sesin varlığına işaret edebilmektedir.

Çalıştığımız eserin her üç nüshasında aynı kelimelerin farklı şekillerde yazıldığını görmekteyiz. Bazen yalnızca harekeyle gösterilen “e” ve “i” ünlüsü, bazı durumlarda ise “ى” işaretiyle gösterilmiştir. Metinde karşılaştığımız ve kapalı e ile yazılan bazı kelimeler şunlardır:

يِيرْلَرْدَه:	yirlerde 4a/15	يِرْدَه:	yerde 10a/4	يِيرَه:	yire 10b/6
ايرشْدُك:	irişdük 4b/9	اَنْدَى:	etdi 11b/6	اَنْدَى:	endi 11b/7
اِئْتَمَكْدَه:	itmekde 11b/9	اِئْسَه لُر:	itseler 13a/4	نَيْه:	neye 4b/10
يِيكْلَه:	yigle 7b/14	يِيئْرَسَه:	yiterse 8b/4	يِتْدُكْنَجَه:	yetdügince 3b/13
اِى:	iy 4a/14	اِى:	ey 9b/6	اِئْتَمِيَه:	itmeye 16b/8

Eski Türkçeden beri i / e ya da e > i biçimindeki ikili gelişmeler kullanılmamıştır. Bu sebepten dolayı kapalı e mevzusu V. THOMSEN'den başlayarak birçok araştırmacıyı meşgul etmiştir. Fakat Türkçe'nin bütünü içinde her iki yöndeki değişime ortak olabilecek asli bir kapalı e'nin varlığı konusu henüz kesin bir sonuca bağlanabilmiş değildir (Korkmaz, 1995, s. 484).

Elimizde bulunan üç nüshanın da müstensih nüshası olması, özellikle bazı eklerin yazımında farklılıklara yol açmıştır. Fakat bu durum, eserin Eski Anadolu Türkçesi'nin kullanıldığı dönemde yazılmış olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Misal olarak bildirme ekinin daima –dUr olması gerekirken, eserde düz ünlülü şekliyle de kullanıldığı görülmektedir.

Ekin yuvarlak ünlüyle kullanımları: *atmağdur 4a/3, vâcibdür 4a/14, gerekdür 5a/10, ni' metdür 5b/12, helâldür 6a/10, cā' izdür 6b/3, atıcudur 6b/14, rivâyetdür 7a/1, sünnetdür 7b/4, haşmıdur 7b/14, gūş-keşdür 8a/1, çekicidür 8a/1, vardur 8a/3, aydur 9a/2, gibidür 10b/15, şıfatdur 11a/2, cengbâzdur 11a/6, türkidür 11a/7, behrâmdur 11a/11, şem'-i endâmdur 12a/13, boyludur 12b/12, şutamdur 14b/15, yedidür 16a/13, kırağdur 16b/6, 'ilimdür 18a/7, 'âmîrlerdür 18b/1*

Ek, iki kelimedede hem düz, hem yuvarlak ünlü ile kullanılmıştır. Bunlar: *atmağdur 4a/3, atmağdır 4a/9, vardur 8a/3, vardır 6a/11*

Yine birinci tekil şahıs iyelik eki daima yuvarlak ünlü ile kullanılması gerekirken, bazı kelimelerde düz ünlülü kullanımları görülmektedir.

Ekin düz ünlüyle kullanımı: *aşhâbım 4a/14, şatımda 5a/15, şarındaşım 10b/7*

Birinci tekil şahıs iyelik ekinin farklı yazılışları olmasının yanında metinde ikinci tekil ve çoğul şahıs iyelik eklerinde bir tutarlılık görülmektedir. Bu ekler, eserin yazıldığı dönemin kurallarına uygun olarak daima yuvarlak ünlü ile yazılmıştır: *gücünüz 3b/13, peygamberinüz 4a/15, üzerinüz 6b/12, dükelinüz 6b/15, ümmetinüz 9b/8, oğunuz 11a/14*

İlgi hâli eki, Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılan metinlerde daima yuvarlak ünlülü yazılırken, metnimizde bu ekin yazılışında dar ünlünün de tercih edildiği görülmektedir: *habîbin 2b/1, maḥlûkâtın 8b/6, faşlın 9a/10, ağacın 9a/14, yerin 10a/9*

Kimi durumlarda ise aynı kelimeye eklenen ilgi hâli ekinin, hem düz hem yuvarlak ünlülü kullanımları da mevcuttur: *anıñla 4a/15, anuñla 10b/14, yayın 8a/13, yayun 13a/9, tıtmagın 10a/11, tıtmagun 12b/15*

Görülen geçmiş zaman ekinin, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde, yalnızca 3. tekil şahıslarda düz ünlü ile kullanılması beklenir. Fakat çalıştığımız metinde üç yerde 1. ve 2. tekil şahıs ve 2. çoğul şahıs kullanımlarında düz ünlünün tercih edildiği görülmektedir. Ayrıca 1. çoğul şahıs çekiminde de bir yerde düz ünlülü kullanım mevcuttur: *uğradım 3a/3, yummadın 10b/12, öğredin 12a/8, çıktık 4b/3*

Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılan eserlerde –dUK sıfat-fiil ekinin ünlüsü daima yuvarlaktır. Metnimizde bir yerde düz ünlülü kullanım tespit edilmiştir: *itdigi 4a/9*

Metnin tamamında, birkaç örneğin dışında Eski Anadolu Türkçesine has yuvarlaklaşma temayülü gözlenmektedir. Bu durum, eserin genelinde düzlük - yuvarlaklık uyumunun olmayışına da sebep olmuştur: *dilerüz 3a/9, sevgülüdür 5a/15, yalınuz 8a/5, ilerü girü 8a/9, artuḡ 8b/1, kendü 10b/3, idüp 18b/4*

Patlayıcı k sesinin sızıcılaşarak ḡ olması hadisesi, Erken Azeri Türkçesi için karakteristik olmasına rağmen zaman zaman Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılmış metinlerde de görülmektedir. Metnimizde de bu durumun bir örneğine rastlanmaktadır: *yohsa 12b/4*

Çalıştığımız metinde kullanılan eklerin çoğunlukla dönemin yazılışına uygun olduğu, zaman zaman eldeki nüshaların müstensih nüshası olmalarından dolayı dönemin kuralları

dışında örneklere de rastlandığı ve hatta ikili kullanımların da olduğu fakat bu tip kullanımların sayıca az olduğu görülmektedir. Bu durumun sebebi, daha evvel belirttiğimiz gibi elimizdeki nüshaların müstensih nüshası olmasından veya müstensihlerin bu konudaki bilgisizliklerinden ya da istinsah edilen tarihteki dil bilgisi kurallarının tesirinden olabilir.

İmla Özellikleri

Çalıştığımız metinde hem Uygur hem de Arap-Fars imla geleneklerinin kullanıldığı görülmektedir. Müstensihlerin imla kuralları hususunda hassasiyet göstermedikleri de belirtilmelidir. Özellikle ünlüler kimi zaman hareke ile kimi zaman da elif, vav, ye harfleriyle gösterilmiştir. Hem hareke kullanılıp hem de elif, vav, ye harflerinin yazıldığı da görülmektedir. Aynı kelimenin birden farklı yazımıyla da karşılaşılabilir.

Uygur imlasına göre ünlüler; elif, vav, ye harfleriyle gösterilmelidir. Bunun örnekleri metnimizde şu şekildedir:

كوردوك: gördük 6b/5	ديدى: didi 3b/15	ايدوب: idüp 4b/3
اولسون: olsun 7a/13	دورلو: dürlü 14b/11	بوينوز: boynuz 15b/4
اوزاق: uzak 15b/8	طوتقال: tütqal 15b/10	طوتوب: tütup 18b/7

Uygur imlasına göre, Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılmış metinlerde bazen kalın sıradan kelimelerde “sin” harfinin kullanıldığı görülmektedir. Metnimizde bu durumun yalnız bir örneği bulunmaktadır.

اولسون: olsun 7a/13

Uygur imlasına göre, ç ve p ünsüzlerinin “cim” ve “be” harfleriyle yazıldığı da Eski Anadolu Türkçesi dönemi metinlerinde görülmektedir. Metnimizde “iç” kelimesi yazılırken büyük çoğunlukta “cim” harfinin tercih edildiği görülmektedir. “Parmak” kelimesinin yazımında da genellikle “be” harfi tercih edilmiştir.

بَرْمَقْلَرى: barmaqları 10b/13	ايچ: iç 10a/7	ايچنده: içinde 2b/10
---------------------------------	---------------	----------------------

Çalıştığımız metinde bazı kelimelerde Arap-Fars imlasına da uyulduğu görülmektedir. Arap-Fars imlasına göre bazı kelimelerde ünlüler gösterilmemiş, yalnızca hareke ile yetinilmiştir.

اتجلىنى: atıcılığını 16b/8	اِئْمَكْلِكُك: itmekligün 13a/8	يِكْرَمى: yigirmi 8b/2
----------------------------	---------------------------------	------------------------

Metnimizde, Arap-Fars imla geleneğine uygun olarak ñ ünsüzü için tek başına “kef” harfi tercih edilmiştir.

بيك: biñ 17b/3

يَا: yaña 17a/14

صُكْرَه: şoñra 16a/2

Söz Varlığı

Çalıştığımız metinde toplam 4765 kelime kullanılmıştır. 892 madde başı kelime bulunmaktadır. Bu kelimelerden 419 tanesi Türkçe, 372 tanesi Arapça, 99 tanesi Farsça, 1 tanesi Ermenice ve 1 tanesi de Yunancadır. Madde başı kelimeler sayılırken özel isimler dikkate alınmamıştır. Ayrıca metnimizde 53 adet okçuluk terimi bulunmaktadır. Yine metnimizde ağızlarda varlığını sürdüren “pahıllık, yultar, bürük, şinik” gibi kelimeler de bulunmaktadır. Eski Türkçe döneminde kullanıldığı gibi varlığını devam ettiren “uçmak, kut, issi” gibi kelimeler de tespit edilmiştir.

Metin Neşrinde Kullanılan Yöntem

Harekeli metindeki imlaya sadık kalınmıştır. Özellikle Süleymaniye Kütüphanesinde 34 sü-hü 816 arşiv numarasıyla bulunan nüshanın neredeyse tamamının harekeyle yazılması sebebiyle kelimelerin yazılışlarında bu nüsha daha çok dikkate alınmıştır.

Nüşhalardan birinde bulunup diğerinde bulunmayan veya tamir gören ifadeler köşeli ayraç içine [...] alınmıştır.

Metinde geçen ayet, hadis ve dua mahiyetindeki Arapça ifadeler Arap harfleriyle yazılmıştır. Ayet ve hadislerin kaynakları dipnot olarak verilmiş, kaynağı tespit edilemeyen bir hadis ise dipnotta belirtilmiştir. Metnin 14. varlığında geçen, okçuların okuması gereken Farsça duanın Türkçe manası, dipnotta verilmiştir.

Metnin çevriyazıya aktarılması sırasında, aynı kelimelerin yazılışında görülen “i” ve “e” ünlülerinin yazılışı, metindeki hâli dikkate alınarak metinde yazıldığı şekliyle aktarılmıştır.

Çevriyazıya aktarım sırasında yaygın olarak kullanılan transkripsiyon harfleri kullanılmıştır.

Metin**2a****[hazā kitāb-ı kav̄s-nāme]**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ تَوَصَّلَى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَإِلَيْهِ وَصَحْبِهِ (2) أَجْمَعِينَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ³

(3) hezārān her-bār şükr ve minnet (4) ol ‘azīmü cabbāruñ ‘azametine kim cihādı ya‘nī ğazā itmekligi muḥammed muştafā (5) nuñ ol rasūl-i müctebānuñ ol nebi-yi mühtedānuñ ol imām-ı müḥtedānuñ (6) üzerine farz kıldı [islāmu dīn yolında mü’minler nefislerini (7) ve mällarını fedā kılduklarını kendü ‘azametine farz kıldı] şöyle kim (8) ḳurān-ı ‘azīm ve kelāmu ḳadīm içinde yād kıldı (9) قَوْلُهُ تَعَالَى (10) إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ أَنفُسَهُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمْ لُجْنَةٌ⁴ ya‘nī bedürüstī ḥaḳḳ te‘ālā celle celālühü şatun aldı ol mü’minlerden (11) nefislerin kim kendünün ‘azameti yolına ḳurbān kıldılar ve ol mü’minlerün (12) mälların kim kendünün rızāsına şarf itmişlerdir yerine bedel uçmağın **2b** (1) virdi daḥi bī-ḥaddü taḥiyyāt [bī-‘addi şalāvāt] ol ḥabībiñ üzerine (2) olsun kim şāhibü’z-zari‘ vel mağfiri vellevāi vel menberi ḥātemü’-r (3) rusuli ve hādī assümbüli muḥammede’r-rasūlullah şallāllahu ‘aleyhi (4) vesellem daḥi allāhu te‘ālānuñ hoşnūdlığı irişsün āline (5) ve aşḥābına ve etbā’ına ve ḥaddü ümmetine ve eḥibbā’ına amma ba‘deh (6) şöyle ma‘lūm ola ki dīn yolında ğazā kılmāğa cehd idenlere (7) ve daḥi rūḥ-ı revānların ḥaḳḳ te‘ālānuñ yolına ḳurbān kılmāğa ‘ahd (8) idenlere kim bu risālenün cem‘ olmağın sebebi işbu nev‘ ile (9) oldu ki biz ez‘af ‘ibād kim ebī sāre muḥammed ibn-i şeyḫ muştafāya (10) es-seyr ‘afī allāhu ‘anhu ve ‘an cemī‘ü’l-müslimīn ‘ālem içinde seyyāḥlık (11) kılarken şarkı ve ğarbı [geşt] idüb rasūl ḥazretinün (12) ḥaberlerin ‘aşıklarınun sem‘ine irişdürürken seyrimüz rüm (13) velāyetinde āli ‘oşmān iḳliminde emīr süleymān bin bāyezīd ḥan bin (14) murād ḥan zamānında ḥalledāllahu milkehü ve şeyyed erkānehü (15) anḳad şehrine yetişdi kim aña ‘āmm luğatinde ma‘rūf meşhūr **3a** (1) engürī de eydürler ol mübārek milkün içinde bir dil-rübā ve dil-i (2) ğarīb bir ğırra ve ‘ādet hüneri birle cem‘ olurlar ḥazretine ğarīb

³ Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla. Âlemlerin Rabbi olan Allah’a hamd olsun. Allahım, önderimiz Muhammed’e, onun ailesine, evladına ve ashabına ve tüm peygamberlere salat u selam eyle.

⁴ Şüphesiz ki Allah, mü’minlerden canlarını ve mallarını, onlara (verilecek) cennet karşılığında satın almıştır. Tevbe Sûresi 111. ayet.

(3) qarındaşa uğradım ki pehlevān bin el-ḥācī muḥammed bin el ḥācī beg dāme (4) ‘ömrehu ve zāde kuvvetehu bilesince bir niçe ülfet ve şöḥbet itdik ol (5) ‘azīz qarındaşımız bu za‘īf du‘ācīdan kavsnāme haberinden (6) nesne şordı meger kim ol dem elimüzde bir nüşḥa-i muḥtaşar (7) illā ‘izzetin bilenler katında mu‘teber var idi anı ḥazretlerine ‘arz (8) itdüm ol maḥdüm-ı mükerrerem ol şāḥib-i şanā‘at-ı mu‘azzam kendü (9) keremlerinden istid‘ā itdiler dilerüz kim bu kavsnāmeyi ‘arab (10) dilinden türki diline tercüme kılasın tā ki bu şan‘ata heves (11) idenler ve ‘aşḫ getürenler bu risāleyi oқыyalar içinden fā‘ide duyalar (12) işledükleri işe hevesleri ve rağbetleri artuḫ ola siz (13) daḫi şevāb içinde olasız biz daḫi ecrü cezīl ḥāşıl kılavuz (14) didi pes bu kemīneler kemīnesi daḫi ol sözi qabül kıldum (15) bunca gün [ictihād] itdüm dürüşdüm ol gāzīler ki islām **3b** (1) dīni yolında dürüşmişler aḫvāllerinden [ef‘āllerinden ihmāllerinden ve a‘māllerinden] bir nice bāb bu risāle (2) içinde yād kıldum elden geldügince vüsi‘ tāqat olduḡınca (3) adını ‘umdetü’l-mütenāşilīn qodum pes ḥaḫḫ subḥānehu ve te‘ālānuḥ (4) ‘azametinden dilegimiz oldur kim ‘avnini ve ‘ināyetini yoldaş ide (5) bu nüşḥa-i ḡarībūn içindeki haberleri oқыyanlaruḥ oқыdukların (6) tutanlaruḥ gönüllerin aydın kıla cihād itmekligi heveslerin (7) artura qutların ve nuşretlerin ve furşatların ziyāde kıla bi-mennihi (8) faşl-ı evvel oḫ atmaḫlıḡınuḥ şerefü ve şevābı ve ecrini söyleyelüm (9) ḥaḫḫ te‘ālā ‘azameti birle kelām-ı qadīm ve qurān-ı ‘azīm içinde gāzīler (10) için rasūl ḥazretine emir eyledi kim وَأَعْدُوهُمْ⁵ (11) قَوْلُهُ تَعَالَى مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ (12) وَعَدُوَّكُمْ ya‘nī ḥaḫḫ te‘ālā eydür ki yā muḥammed öğrediñüz gāzīlere (13) ki gücünüz yetdügince kuvvetden [ya‘nī remyiden] daḫi at hünerinden tā ki ol (14) öğrendükleri birle benim düşmenlerimden daḫi kendü düşmanlarından (15) daḫi kim kāfirlerden intiḫām alalar didi ‘uḫbe bin ‘āmir **4a** (1) el-cühenī eydür ben rasūl ḥazretinden işitdüm ki peygamber ‘aleyhi’s- (2) selām eydür ḥaḫḫ te‘ālā ‘azameti birle qurān içinde kuvvet diyü (3) añduḡı oḫ atmaḫdur ol ḥadīş kim rasūl ḥazreti bu emir (4) üzerine buyurdu işbudur ki nice ḥadīş vārid oldu (5) ḥazret-i rasūldan ‘uḫbe bin ‘āmir el-cühenī rivāyet ider

⁵ (Ey iman edenler!) O düşmanlara karşı gücünüz yettiḡi kadar (her türlü) kuvvetten ve baḡlı (besili) atlardan hazırlayın ki onunla Allah’ın düşmanı sizin düşmanınız ve onlardan başka sizin bilmediḡiniz, Allah’ın bildiḡi diḡer (düşman) kimseleri korkutasınız. Enfal Suresi 60. Ayet.

zîrâ قَالَ (6) رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ فِي الرَّمِيِّ إِلَّا إِنَّ الْقُوَّةَ فِي الرَّمِيِّ⁶ ḥaḥḥ te'ālā buyurmuşdur ki (8) وَأَعَدُّو لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ⁷ (9) tekrār itdiği rasûl ḥazreti üç kerre (10) şadaḥa ḥabîbullâh yine rasûl ḥazreti şadaḥa atmaḥdır didi şadaḥa rasûlullâhi ve (11) meşâbîḥde buyurur (12) صَلَوَاتُ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ (13) يَا نَبِيُّكُمْ نَصْرِي فِي الْمَوَاطِنِ كُلِّهَا⁸ (14) buyurur kim iy aşḥâbım vâcibdür üzeriñüze oḥ atmaḥlığı öğrenmek (15) peygamberiñüz dükeli yirlerde nuşreti aniñla buldı didi yine **4b** (1) sa'îd bin zeyd 'adevî⁹ eydür raḥîyallâhu 'anhu ḥâlid bin zeyd (2) ile ikimüz oḥ atmaḥa çıḥduḥ ibn-i 'âmir bizüm ḥaberimüzi işitmiş (3) ḥatımuza geldi bile hem-râh olub oḥ atmaḥa çıḥdıḥ (4) her-bâr bizüm eksigümüzi öğredürdi zîrâ 'arab içinde (5) bu 'uḥbe oḥ atmaḥlığıla geldi beni menzilümden aldı ḥâlid (6) bin zeyd evine varduḥ eytdük yâ ḥâlid gel yine oḥ atmaḥa gidelüm (7) didük ḥâlid eytdi ki siz varuñ ḥōş ben daḥi ardiñuzdan (8) irişirüm didi sa'îd bin zeyd eydür biz 'uḥbe ile oḥ meydânına (9) irişdüḥ bir zamân oḥ atduḥ andan geldi ḥâlid bin zeyde (10) 'uḥbe eytdi yâ ḥâlid neye eglendüñ didi ḥâlid eytdi (11) bir mühimm işüm var idi anı bitürdüm daḥi geldüm didi 'uḥbe (12) eytdi yâ ḥâlid ne ḥadar mühimm işüñ ola her ḥaçan kim oḥ atmaḥa (13) da'vet itseler ol işi terk idüb oḥ atmaḥa gidesin (14) didi zîrâ kim bir gün rasûl ḥazretinden oḥuñ ḥadri üzre (15) bir 'azîm ḥadış işidüb dururam anı saña söyleyeyim **5a** (1) didi ḥâlid eytdi buyur yâ şâḥâbe-i rasûlullâh didi ben (2) daḥi anı işidüb bir fâ'ide ḥâşıl ideyim didi 'uḥbe (3) eytdi yâ ḥâlid ben ḥazret-i rasûldan işitdüm eydür (4) إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ السَّهْمَ الْوَاحِدَ ثَلَاثَةَ لُجْنَةٍ صَانِعُهُ

⁶ “Dikkat! Kuvvet atıcılıktır. Dİkkat kuvvet atıcılıktır. Dikkat kuvvet atıcılıktır.” Sahih-i Muslim, Kitabu'l-İmare, B.52, Hds. 167. Sunen-i İbn Mâce, Kitabu'l-Cihad, B.19, Hds.2813. Sunen-i Ebu Davud, Kitabu'l-Cihad, B.23, Hds.2514. Sunen-i Tirmizî, Kitabu Tefsiru'l Kur'ân, B.9, Hds.3277.

⁷ Enfal Sûresi 60. Ayet.

⁸ Bu lafızlarla hadise rastlanamamıştır: “Size (ok) atıcılığı(nı) tavsiye ederim. Birçok yerde Nebinize onunla yardım olunmuştur.” Metinde geçtiği şeklin dışında: “Size (ok) atıcılığı(nı) tavsiye ederim. Sizin oyunlarınızın en hayırlı olanı budur.” lafızıyla Taberânî'nin Mu'cemu'l-Evsat'ında benzer bir rivâyet sahâbeden Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın Hz. Peygamber'den nakli şeklinde yer almaktadır. “عليكم بالرمي فإنه خير لعبيكم” Taberânî, Mu'cemu'l-Evsat, Dâru'l-Harameyn, Kahire, Hicri 1415, II, s.304, No: 2049

⁹ Metinde sahâbenin ismi “sa'd bin ebî zeyd 'unûvî” şeklinde ifade edilmektedir. Fakat ismin metindeki yazımı yanlış olduğu için doğru yazımı tercih edilmiştir.

لَحَسَنَتْ فِي (5) صَنَعَتِهِ الْخَيْرُ وَ رَامِيهِ وَمَنْبِيهِ صَدَقَ رَسُولُ اللَّهِ وَ قَالَ (6) رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِرْمُوا وَ أَرْكَبُوا وَ تَرَكَبُوا¹⁰

muştafâ ‘aleyhi efdalü’s-selâm (9) evvelki hadîş-i şerîfinde buyurur bir ok atmak sebebinden üç (10) kişi uçmağa girse gerekdür evvel düzücisi şan‘atında (11) hüner göstere tâ kim atan kişi atmağından incinmeye ikinci atıcısı kim (12) atduğında hüner-bend ola ya‘nî uz ata üçüncü öğredicisi kim (13) üstâzdan gördüğünü paħıllık itmeye bildüğünü öğrede didi (14) ve daħi ikinci hadîş oldur kim atıñ oķı ve binüñ ata niyyet-i ğazâ (15) içün illâ bilüñüz ki benüm katımda oķ atmak ata binmekden sevgülüdür **5b** (1) didi yine sa‘d bin ebî vaķķâş zühri rağiyallâhu ‘anhü eydür (2) bir gün rasül ħazretinden işitdüm uħud ğazâsından dönicek (3) buyurdu kim قَلَّ النَّبِيُّ عَلَيْهِ

ya‘nî ol (5) أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَ أَكْمَلُ النَّحِيَّاتِ (4) مَنْ تَعَلَّمَ الرَّمْيَ وَ تَرَكَهُ فَقَدْ عَصَى صَدَقَ رَسُولُ اللَّهِ¹¹ server-i dü

cihân eydür her kişi kim oķ atmaķlıĝı öğrenüb (6) yine terk eylese ħaķķ te‘âlâ katında ‘aşîlerden yazılır (7) yine cündeb bin ‘ömer rağiyallâhu ‘anhu eydür rasül ħazretinden (8) işitdüm buyurdu

ya‘nî قَالَ صَلَّاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ تَرَكَ (9) الرِّيَامَةَ بَعْدَمَا عَلِمَهُ رَغْبَةً عَنْهُ فَإِنَّهَا نِعْمَةٌ قَدْ تَرَكَهَا صَدَقَ (10) رَسُولُ اللَّهِ¹²

şefî‘-i maħlûķât muħammed muştafâ eydür her kişi ki (11) oķ atmaķlıĝı terk itse öğrendükden sonra ħaşdıla (12) bilsün ki ol bir ni‘metdür ki ol kimse ol ni‘meti elinden çıkarur ki (13) anuñ gibi ni‘met dünyâda eline girmese gerekdür didi yine (14) ‘amr bin el-ekvâ‘ rağiyallâhu ‘anhu eydür bir gün ħazret-i (15) rasül ‘aleyhi’s-selâmdan işitdüm ki **6a** (1) مِنْ لَحَدِّ قَالِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

¹⁰“Allah Teâlâ bir ok sebebiyle üç kimseyi cennete koyar: Hayır ve sevap umarak o oku yapan sanatkârı, bu oku Allah yolunda atanı, oku atana yardımcı olanı. Atıcılık ve binicilik öğreniniz. Atıcılık öğrenmeniz binicilik öğrenmenizden bana göre daha sevimlidir.” Ebû Dâvûd, Cihâd 23. Tirmizî, Fezâilü’l-cihâd 11. Nesâî, Hayl 8.

¹¹“Kim atıcılıĝı öğrenip de sonra onu terk ederse bizden deĝildir ya da muhakkak isyan etmiştir.” Müslim, İmâre 169.

¹²“Kim kendisine atıcılık öğretildikten sonra ondan yüz çevirirse, Allah’ın kendisine ihsan ettiĝi nimete karşı şükürünü terketmiş veya küfrân-ı nimet etmiş olur.” Ebû Dâvûd, Cihâd 23. Tirmizî, Fezâilü’l-cihâd 11. Nesâî, Hayl 8.

الله عَنْهُ الْفَقْرُ¹³ buyurdı şadağa (2) rasûllâhi ya' nî ol rasûl hâzreti eydür her kişi ki

عَنْهُ الْفَقْرُ¹³

ğazâ niyyetine bir (3) yay alsa evinde şaklaşa haqq subhânehü ve te'âlâ ol kişinüñ (4) evinden yoqsulluğu def' ide didi ve hadîşde vârid olupdur ki (5) hâzret-i rasûl eydür oyunlarda üç nesnenüñ oyunu helâldür (6) birisi oldur ki bir gâzî ğazâ niyyetine bir at ögrede yine evinde (7) yügrüğe қоşa yir kılındura ikinci oyun oldur ki oқ atıcılar (8) birbirile oқ қоşalar yâ nişân atalar ğazâ niyyetine kâfire urmağ (9) қаşdına üçüncü oyun oldur ki iki helâl biri birile evinde (10) güleşeler bunlar cemî'si helâldür ve daği rasûl hâzretinden (11) bu oқ atmağ haqqında çok hadîş-i şerîf vardır dükeli cem' (12) olub bu risâlede şerğ itmek olmaz her bir 'anberden bir avuç (13) çâşinî gösterelüm her bir haberden bir nice aqvâl söyleyelüm ki (14) hayru'l-kelâmi mâ kalle ve delle dimişler ya' nî sözün hayırlısı oldur (15) ki az ola ve çok nesneye delîl ola oқ қоşmağlık üzerine **6b** (1) gelen haberleri ve daği şartların ve şüretlerin ve aqvâllerin (2) üzerine gelen haberleri söylenür ammâ biliñüz kim oқ қоşmağlık (3) cā'izdür şöyle kim ebü hureyre rağiyallâhu 'anhu rivâyet ider (4) eydür kim bir gün rasûl hâzreti beni aldı gitdi medîneden (5) taşra çığduğ gördük bir bölük aşğâbı tururlar oқ (6) atarlar 'amr bin el-ekvâ' rağiyallâhu 'anhu ortalarında rasûl hâzretinüñ (7) mübârek cemâlini gördiler qarşu geldiler rasûl hâzreti bunlara (8) buyurdı ki يا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ كَيْفَ رَمَيْتُ اَنْتَ مَعِيَ اَبْنِ الْاَكْوَاغِ ya' nî ol seyyid-i kâ'inât (9) buyurur atun oқи ben 'amr bin ekvâ' a yardım ideyim didi döndiler (10) aşğâb eytdiler يَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ كَيْفَ رَمَيْتُ اَنْتَ مَعِيَ اَبْنِ الْاَكْوَاغِ (11) didiler ya' nî iy teñri rasûli haqq (12) te'âlânun rahmeti sizün üzerinüze olsun biz nice oқ (13) atalum çünkü siz 'amr bin el-ekvâ' a yardım kılırsız didiler hem (14) ol bir atıcıdur didiler döndi rasûl hâzreti tebessüm idüb (15) eydür يا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْكَ كَيْفَ رَمَيْتُ اَنْتَ مَعِيَ اَبْنِ الْاَكْوَاغِ ya' nî atınız ki ben dükeliñüze **7a** (1) yardım iderim didi¹⁴ yine mücâhidden rivâyetdür eydür ben (2) rasûllâhdan işitdüm ki قَالَ النَّبِيُّ

¹³ Bu lafızlarla bir hadise rastlanamamıştır. Ancak benzer manayı ifade edecek şekilde sahâbeden Abdullah b. Abbas rivâyetiyle şu hadis nakledilmiştir: “ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ قَوْسٌ عَرَبِيَّةٌ مَعْلَقَةٌ فِي بَيْتِهِ ” Kimin ki evinde asılı Arap yayı olursa ondan fakirlik kaldırılmıştır.” Ebü Muaym'ın Riyâzu'l-Ebdân'ında yer almaktadır. Dâru'l-Âsime, Riyad, Hicri 1408, I, s.63.

¹⁴ Seleme Ibnu'l-Ekva' (radiyallahu anh) anlatıyor: "Resulullah (aleyhissalatu vesselam) çarsida ok yarışı yapan Beni Eslem'den bir grupla karşılaşmıştı. Onlara: "Ey İsmailogulları atın, zira atalarınız atıcı idiler. Atın, ben falan kabileyi tutuyorum" dedi. Bu söz üzerine bir grup atıştan vazgeçti. Efendimiz: "Ne oldu, niye atmıyorsunuz?" diye sordu. Şöyle cevap verdiler: "Nasıl atalım, siz öbür tarafı tutuyorsunuz!" Bunun üzerine: "Atın!" dedi, ben hepinizi, her iki tarafı da tutuyorum." Buhari, Cihad 78, Enbiya 12, Menakıb 4.

وَأَرْهَانَ¹⁵ (4) صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (3) الْمَلَائِكَةُ لَا يَحْضُرُونَ لَهَوْلَكُمْ إِلَّا النَّصَالَ

kim haqq subhānehü ve te'ālā (5) nuñ ferişterleri sizün oyunlarıñuzdan hiç birinde hāzır (6) olmazlar illā ki oq atmaqda ve at koşmaqda dir ezherī eydür (7) rihāndan murād oç ile at koşmaqdur dir ebū ishāq dimāvendī (8) kirmānī velāyetinün be-nām atıcısıydı eydür rasül (9) hāzretinden şordılar eytdiler yā rasūlallāh atanlar kim oç (10) ile oq atmaq dilerler öci ne resmile qosunlar ki şer' içinde (11) helāl ola didiler rasül hāzreti eytdi atıcılar oq atmağa (12) tırduqları vaqtin birbirine diye kim eger sen beni yeñerseñ saña (13) işbu miqdār nesne nezir olsun ki saña vireyim diye yāhūd (14) eyde kim ikimüzden her qanqımız ol nişānı urursa üzerinde (15) bu qadar nesne olsun diye ma'lūm ide kim ol kişinün aña **7b** (1) kudreti ola elinden gelmeyen nesne anuñ üzerine yükletmeyeler (2) yāhūz bir bölük cemā' at atışmağa gelseler oç ile atışmaq dileseler (3) evvel qur'a şalmağ gerek ya'nī oq birağalar zīrā qur'a şalmağ (4) rasül hāzretinden sünnetdür pes bir cemā' at daği oç birle (5) oq atmaq dileseler qur'a şalışalar ikişer ikişer olalar çün (6) qur'a bunları iki bölük kıla döneler atışalar elbette kim bir bölük (7) şinsa gerekdür bir bölüğü yeñilse gerekdür anlar kim yeñilürler (8) öci anlar virürler tā kim yeñilenler gāyetde rağbet idüb heves (9) ideler ögreneler nice bir yeñilüb oç virelüm diyeler ve atduqların (10) uz atalar ammā zühri rađiyallāhu 'anhu eydür qaçan kim atıcılar oq atmağa (11) çıqalar atduqları eger öciledür ve eger öcsizdür gerek kim (12) bir kendülerden üstāzlar bilgilü aralarında hakem ola her kişiyi (13) nazar ile ne miqdārlu idügin bile kim her kişi miqdārlu miqdār ile (14) haşmıdur yigini alu ile aluyı yigin ile yiglemeye haşım itmiye zīrā (15) ādem vardır kesik boyludur ve daği kişi vardır kim **8a** (1) gūş-keşdür ya'nī bıyığına çekicidür ve kişi vardır sine (2) keşdür ya'nī gögsine çekicidür ve kişi vardır omuzda (3) küşād virür ve kişi vardur qolda dirsek küşād virür (4) bunları cem' isini ol üstāz görmek gerek evvel bir def' a (5) ol cemā' at yalıñuz atdurmaq gerek andan soñra hem-kiriş (6) qılmaq gerek daği oç qoyucağ atıcılar ayakları altında bir (7) devr çekeler ya'nī terāzu birle bir ip birağmaq gerekdür yā bir (8) çizi çekilmek gerekdür tā kim bu atmağa tıranlar qademlerini ol (9) çizide qoyalar beraber

¹⁵ Hz. Peygamber buyurdu ki: “Melekler sizin temrenlerle (ok uçlarıyla) ve at yarışlarıyla yaptığımız oyunlar hariç hiçbir eğlencenizde hazır bulunmazlar.” Bu lafızlarla bir hadisi şerife rastlanamamıştır. Yalnız hadis kaynaklarında atıcılık ve at yarışlarıyla ilgili başlıklar açılmış ve benzer rivāyetler bu başlıklar altında nakledilmiştir. bk. Dārimī, Sünen, Suud, Dāru'l-Muğni, 2000, No: 2429.

duralar ilerü girü tırmayalar ve dağı (10) dükelinüñ okı bir ola yayları bir ola tıruşları tıtuşları (11) kabzaları küşâdları berâber ola andan atışalar ol vağtın (12) yıglük elinüñ ululuğı biline dimişdür süheyl bin ağmed eydür (13) vâcibdür ok atıcılara kim okuñ haddin bileler yayıñ dağı haddin (14) bileler tâ ki ol vağtın atduğları ok ne kadar yürür bileler şöyle (15) kim peygamber aşhâbı ğâyet uzak atduğları mekke arşunu birle **8b** (1) üç yüz arşun atarlardı andan artuğ kimse atmazdı illâ (2) 'uđbe bin 'âmir cühenî geldi üç yüz yigirmi arşun atdı kalan (3) aşhâbı üç yüzi geçmedi tâ kim bu peygamber hâzretine söyleşdi kim (4) rasûl hâzreti eytdi ne kadar gücünüñ yitirse okı uzak (5) atıñuz kim ¹⁶ مَا بَيْنَ الْعَدِصَتَيْنِ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ didi (6) ya' nî ol mađlûkâtıñ muhtârı muğammed muştafâ 'aleyhi's-selâm buyurur (7) kim uzak atıñuz gücünüñ yetişdüke ki ok atıldığı demden (8) düşdüği yire degin menzil ne kadar ise her bir oka hađđ te'âlâ (9) uçmağ içinde ol kadar çayırlı çemenlü ağarşulu uçar kuşlu (10) yügerür vuğuş ya' nî yaban hayvânlu ev bağlu bağçalı köşklü serâyı (11) mağâm virür didi dağı mâteğaddemdeki ulular uzun zamânla (12) tecârübler itdiler ve çün şınamağlığıla bu 'ilmüñ üzerine 'ömür (13) çürütdüler eytmişler kim hađđ subhânehü ve te'âlâ 'âzametile bu 'aleme ken (14) fesâdı vücûda getüren göğden yire degin dört menzil kodı [evvel menzilin od menzili kodı (15) ikinci menzilin yıl menzilin üçüncü şı menzilin kodı] dördüncü menzilin toprak menzilin kodı döndi faşlları dağı **9a** (1) kudret birle dört bağş itdi evvel faşlı bahâr kodı kim aña (2) türki dilinde yaz ayı dirler haddü müddeti üç aydur andan şayf (3) faşlı hüküm ider kim aña türki dilinde yay dirler anuñ haddü müddeti (4) üç aydur andan hariż faşlı hüküm ider aña dağı türki (5) dilinde güz ayı dirler anuñ dağı haddü müddeti üç aydur andan (6) soñra şitâ faşlı hüküm ider kim anuñ dağı adı türki dilinde kış (7) ayı dirler pes hađđ te'âlâ 'âzamentiyle âdem peygamber ki 'aleyhi's- (8) selâmi yaratdı cesedin ya' nî gövdesini bu dört dürli (9) terkîpden mürekkeb itdi biri şaferâ ve biri sevdâ ve biri balđam ve biri (10) kan pes 'ađl issi olanlar bu dört faşlıñ bağşın kıldılar (11) ok atmağ üzerinde şöyle kim yaz aylarında ok kayın ağacından (12) düzülmiş ola anı atalar çün yay faşlı irişe kâmiş ok atalar (13) çün güz faşlı irişe çam ağacı okı atalar ki bu üç faşlıda (14) ol üç ađacıñ okı yürür dimişlerdir tabî' at bâbınca ol (15) oklar kim kavağ ağacından düzülmiş ola anı uğraş güninde atalar **9b** (1) kaçan kim kış faşlı irişe gerekdür atıcılar çâr divâr içine (2) gireler

¹⁶ Bahsi geçen hadis, kaynaklarda tespit edilemedi.

idmān ideler şöyle kim bir gün ol eşref-i maḥlūḳāt (3) ve ḥulāṣa-i mevcūdāt muḥammed muṣṭafā odur ṭāvūs-ı melā'ik (4) peyk ḥazreti maṭūḳ bi'n-nūr cebrā'il-i emīn ṣallallāhu 'aleyhi (5) vesellem geldi eydür yā rasūlallāh (6) رَبُّكَ يَقْرَأُكَ السَّلَامَ وَيَحْصُوكَ بِالنَّحْيَةِ وَالْإِكْرَامِ ey teñri peygamberi ḥaḳḳ subḥānehu ve te'ālā (7) size selām kıılır selām birle dūrūd esenlik viriberür (8) buyurur ki oḳ atmaḳ üzerine ḳādir oluñuz dir ve ümmetiñüze daḫi (9) diñ ğazā için oḳ atmağa dūrüşsünler kim her kim ğazā (10) niyyetine oḳ atsa her bir atımına uçmaḳ ūşinigi birle bir ūşinik (11) ūşevāb virürler didi peygamber ḥazreti eytdi yā ḳarındaşım (12) cebrā'il uçmağın ūşinigi ne ḳadar ola didi döndi cebrā'il eytdi (13) yā rasūlallāh uçmağın ūşinigi yirle gök arasındadır (14) didi döndi rasūl ḥazreti eytdi yā cebrā'il oḳ ne (15) resme atmaḳ idmānın ne ūşıfatda itmek gerek baña öğretgil **10a** (1) tā ki ben daḫi aṣḥābuma ta'līm idem ḥaḳḳ subḥānehu ve te'ālā (2) ḥazretinün buyuruğın yerine getürem didi cebrā'il ḳanad birle ḳaldı (3) bir yar ayrıldı bir dizge gibi oldı ya'nı bir ta'līmḥāne ūşıfat (4) oldı andan cebrā'il ol açduğı yerde bir nişān ḳodı (5) andan bir yay eline aldı daḫi yedi yay uzunı yerde ṭurdu (6) daḫi iki ḳademin ḳoşege ṭıtdı şöyle kim ayaklarınun barmaklarınun (7) iç yüze birbirine ḳarşu ṭıtdı öḳçelerin ṭış yüzine ḳıldı (8) daḫi ḳā'im oldı elif gibi ṭurdu yayın daḫi ṭoğrultdı (9) ḳolın ḳā'im ṭıtdı eytdi yā rasūlallāh bu yerin atışından (10) fā'ide ol ḥāşıl olur ki bu yay ṭutan ḳol direk gibi gerekdür (11) naḳar dūrüst olur düşmene ḳarşu ṭıtmagin yönin yöşin (12) ğāzāiler bu maḳāmda öğrenürler didi daḫi dört barmaginı (13) cebrā'il yumdı bir baş barmagin açuḳ ḳodı gezi rast (14) ḳodı ūşadın rast bağladı gözün rast ṭıtdı (15) çekdi yay ucundan oḳ ḳulağın getürdi tā kim demren iç **10b** (1) ḳabzaya geldi naḳar kim atdı nişāna yayın ardın virdi idi (2) küşād virdi oḳ rastlığın çıkdı nişāna ṭoḳındı (3) üç nevbet bu resmile oḳ atdı ḳarşu oḳına kendü alurdu (4) kendü atardı ol dikduğı nişānı ururdu andan döndi (5) eytdi yā rasūlallāh ṭuruñ siz daḫi atın didi rasūl ḥazreti (6) ṭurdu ol yire vardı kim cebrā'il 'aleyhi's-selām gine ṭoğrıldı (7) ṭurdu daḫi ol mübārek elini atmağa uzatdı eytdi yā ḳarındaşım (8) cebrā'il ben daḫi baş parmağın açuḳ mı ṭıtayım didi cebrā'il eytdi (9) yoḳ yā rasūlallāh siz mübārek barmaginız yummaḳ gerekdür didi daḫi (10) oḳ çekilcek eydür kim بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَ مَرْسِيَةِ diñüz andan (11) atıñuz rasūl ḥazreti eytdi yā cebrā'il sen barmaginı niçün açuḳ (12) ṭıtduñ yummadın didi cebrā'il eytdi yā rasūlallāh feriştelereñ (13) barmakları cemī' yumulmağa destür yoḳdur zīrā şöyledür (14) yer yüzünün maḥlūḳātınun her birinün bir

nişâni vardır ki anuñla (15) bulunur gök ehlinüñ dañi anuñ gibidür her bir gök feriştesinüñ **11a** (1) bir dürlü nişâni vardır ki anuñla bulunur didi ammâ kabza-i üstâd (2) beş şıfatdur dördü halk içinde işlenür biri gizlüdür (3) anı üstâdlar bilürler bu 'ilm içinde kâdir dururlar ba'zı üstâdlar (4) dimişlerdür ki kabzanuñ dördü âşikâre işlenür ve biri gizlü (5) dür dirler ammâ ol beş diyenlerüñ kavli budur ki bir kabza ceng (6) bâzdur ikinci kabza behrâmî üçüncü giriftür dördüncü kabza (7) türkîdür beşinci yalğuzekdür ol kabza cebrâ'il tutduğı kabza (8) dur üstâzlar içindeki gizlü kabza yalğuzekdür ve ammâ anlaruñ (9) kavli kim kabzanuñ aşlı dört dirler birisi cengâ-bâz ikincisi (10) behrâmdur üçüncüsü türkîdür dördüncüsü yalğuzekdür girift didikleri (11) behrâmdur dir bu iki kavli anuñçün yazduğ ki kimseye müşkül kalmaya (12) çün hazreti rasûl şallallâhu 'aleyhi vesellem atdı dañi diledi kim (13) atduğı oğı kendü mübârek eliyle yerinden ala nitekim cebrâ'il almışdı (14) döndü cebrâ'il eytdi yoğ yâ rasûlullâh siz tûruñ oğnuñuzı (15) ben şunivreyim ki atan ile şunanuñ şevâbı birdür şöyle kim kûrân-ı **11b** (1) 'azîm ve kelâm-ı kadîm okuyanla dinleyenüñ şevâbı birdür oğ dañi (2) atan ile şunanuñ şevâbı birdür didi dañi cebrâ'il maqâmına (3) 'uruc itdi pes rasûl hazreti dört şahâbesini oğtdı ki (4) atalar oğ atmağlığun 'ilmin bilürlerdi 'arab içinde meşhûrlardı zîrâ (5) bu yay ile oğ 'ilmi cihânda kadîmden var idi şöyle kim kaşâş-ı (6) hacere de eydür ol vaqtin kim âdem peygamber hebû etdi ya'nî uçmağdan (7) yire endi cebrâ'il âdeme geldi ekincilik şan'atın öğretti âdem (8) şafî 'aleyhi's-selâm ekini ekdi qarğa geldi ekduğı ekini (9) kopardı helâk eyledi âdem nebî anı men' itmekde sergerdân oldu (10) tâ ki bir gün cebrâ'il-i emîn âdeme geldi yay getürdi ve bir tutam (11) oğ virdi kudretten yaratılmış tutmağın atmağın gösterdi (12) âdem anuñla ol kuşları ürketdi evvel âdem oğ atdı yay tûtdı (13) andan sonra çimşid şâh kaçan kim dürlü dürlü taşnîf kıldı 'ağlı (14) yayla oğa dañi dürlü dürlü kavller eytmışdür duğmasında atmasında çekmesinde (15) andan sonra her bir server ki tecrübâtlar itmekle hüneler arturdılar hağğ subhânehu **12a** (1) ve te'âlâ habîbi dünyâya zuhûr itdi islâm dîni yolında gâzâ (2) kılmak emr oldu ve hem farz-ı kifâye oldu cebrâ'il geldi (3) şöyle kim hikâyet kitâb evvelinde beyân olundu çün ol (4) dört şahâbeyi oğtdı birisi sa'd bin ebî vağğâş zührî (5) birisi 'amr ibn'ül-ekvâ' cühenî birisi cüdeb bin 'amr ve (6) birisi 'uğbe bin 'âmir el-cühenî idi hâzır geldiler rasûl hazreti (7) cebrâ'il birle olan kažiyyeyi buyurdı ol dört şahâbeye ta'lîm (8) kıldı cebrâ'il ta'lîmi üzre kalan şahâbeye

daği siz öğrediñ (9) didi döndiler ol aşhâblar eytdiler yâ rasûlallâh uzağa (10) atmak var mıdur didiler rasûl hazreti vardır didi eytdiler (11) yâ rasûlallâh anuñ [resmi nenüñ] gibidür bize buyuruñ didiler eydür yâ aşhâbî kaçan kim (12) uzağa oğ atmak dileseñüz biliñüz ki ol oğ üç dürlü (13) endâmda atılmak gerekdür evvel bir şem^c-i endâmdur ikincisi ipek (14) ülüglüdür üçüncüsü kiriş ülüglüdür daği gerek kim ol atılan (15) oğlaruñ içi muhavvif ola müdevver ola yonşeleri müretteb ola yüñi **12b** (1) şu perk ola ipek ülüglü oğuñ terâzusu gerek kim (2) açuğ ola kiriş ülüglü oğuñ terâzusu yetmiş şem^c-i (3) endâm oğuñ terâzusu geçmiş aşhâb eytdiler yâ rasûlallâh (4) ol üç oğ bir gezden mi atılır yoğsa her birinüñ bir gezi mi vardır (5) didiler rasûl hazreti eytdi her bir oğuñ bir gezi vardır didi (6) şöyle kim altı arpa anı üç gez olur şol oğ kim terâzusu açuğ (7) ola anı yukaru gezliyeler atmağa meyl idicek kabzayı kendü başından (8) dört barmağ yukaru tutmak gerekdür ol oğuñ terâzusu (9) yetmiş gezin ötede kıoya kabzasını başıyla berâber tuta ol oğuñ (10) kim terâzusu geçmiş ola gezini aşğa tutalar andan soñra atalar (11) ammâ pertâb atan âdemüñ üç dürlü kâmeti vardır biri uzun (12) boylu biri orta boylu biri kışa boyludur gerek kim uzun (13) boylu kişi cengâ-bâz kabzadan ata orta boylu kişi türki kabza (14) dan ata kışa boylu kişi behrâm kabzadan ata zirâ cengâ-bâz (15) kabzanuñ tutmağüñ aşlı budur kim demren iç kabzadan **13a** (1) pes uzun boylunuñ kolu uzundur ne kadar kim içeriden atarsa (2) dinç atar orta boylu kaçan kim ceng-bâz tutmak dilese oğ şalıñı (3) çıkar kışa boylu daği ceng-bâz tutmak dilese irişdüremez bu (4) üç boylu âdem uzunlu kışalı üçi daği bir idmân itseler (5) üçi çıkub bir kabzadan oğ atsalar uzun boylunuñ oğına (6) orta boylunuñ kışa boylunuñ oğı ırmeye illâ her boy kendü (7) kabzasından atsalar berâber çıkmağa ihtimâli ola dimişler (8) faşlun idmân itmekligüñ nev^cin söyler ammâ ol erenler ki (9) oğıla yayuñ idmânın itmek dileseler ol idmân üç nev^cile (10) dür evvel nev^c budur ki rûm şandığı gibi bir şanduk alalar daği (11) üç kile çigit bir kile kepek getürelir döneler ol çigide (12) kepegi üç baş ısladalar şu ile daği ol şanduga (13) kıoyalar daği bir dıvârüñ içine oğ adımıyla üç adım ölçeler (14) adım dögendügi yerde duralar daği dıvârdan yaña toğrulalar (15) kabzayı başıyla berâber tutalar ol kabza boyı yerde tutalar **13b** (1) ölçeler daği şandığı berkideler andan soñra on [yay] getürelir (2) evvelinde kuvvet on batman ola ve kıalan birer batman artuğ ola andan soñra (3) üç çubuğ getürelir biri toğuz tutam bir barmağ biri toğuz (4) barmağ iki tutam biri toğuz tutam üç

barmağ ola andan (5) ol erenler kim idmāna bel bağlamışlardır üç yay daği getüreler (6) evvelki yayuñ kuvveti on batman ola ikinci on beş batman ola üçüncü (7) yigirmi batman ola andan üç oğ getüreler kayın ağacından her (8) oğun demreni üç mişkal ola perazvānesi demür ola demre (9) nūn ucu dökme gibi digirmi ola yaşşı ola evvelki oğun (10) uzunı sekiz tütam iki barmağ ola ikinci oğ sekiz tütam üç (11) barmağ ola üçüncü toğuz tütam ola andan ol idmān idenlerün (12) birisi bir kepāze eline ala birisi eyde kim neylersin diye bu yay tütan (13) eyde kim çekerim diye ol şoran kişi eyde evvel bu yayuñ almağınun daği (14) tariği vardır evvel anları yerine getürgil andan oğa el urgil diye (15) eline alan kişi elindeki yayuñ kirişin yer yüzinde kıoya yayuñ arkasını **14a** (1) yukarı kııla elindeki oğı terāzu ide daği ortalayu ol yayuñ (2) kirişi birle baş aralığında berkide andan yayuñ ayağına zehgiri (3) şöyle geçüre kim zehgiriün tamağı yukarı geçe çenber aşığa ola daği (4) kendü yayuñ ayağınun baş barmağın getüre şol ayağınun baş barmağı (5) üzerinde kıoya daği boynunu ve belini öñüne egerek edeb ile tura (6) daği bu nev^c ile vird oğuya vird budur

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ (7) الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (8) هَذَا رَأَى حَمْدًا وَتَنَابُرَ خَالِقِ عَالَمِ دَوَانِ أَفْرِيْنَدِيْنِيْ أَدَمَ رَاوُدُوْدِ (9) هَايَ بِيْ حَدُّ بَرَأْرُوْحِ أَنْبِيَاءِ حَقِّ أَوْلَى أَدَمَ صَفَى رَا وَنُوْحَ نَجَى رَا (10) وَإِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلَ رَا وَاسْمَعِيْلَ زَبِيْحَ رَا وَ إِسْحَاقَ فَصِيْحَ رَا وَ مُوسَى كَلِيْمَ (11) اللَّهِ رَا وَ عِيْسَى رُوْحَ اللَّهِ رَا وَ مُحَمَّدَ رَسُوْلَ اللَّهِ رَا وَ هَمَّتْ بِيْ عَدُّ (12) أَرْ خُلَفَاءِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِيْنَ أَوْلَى أَبُو بَكْرٍ صَدِيْقِ رَا وَ عُمَرُ بِنِ الْخَطَّابِ (13) رَا وَ عُثْمَانُ بِنُ عَفَّانَ رَا وَ عَلِيٌّ مُرْتَضَى رَا وَ حَسَنٌ وَ حُسَيْنٌ وَ لِيْ (14) رَا وَ حَمَزَهْ بِنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ سَيِّدِ شُهَدَا رَا وَ عَبَّاسُ بِنِ عَبْدِ (15) الْمُطَّلِبِ جَدُّ الْخُلَفَاءِ وَ سَاءَرُ أَصْحَابِ إِكْرَامٍ وَ بَرَأْوَتَاذَ وَ أَقْطَابِ

14b (1) رَا وَ أَوْلِيَاءِ مَاضِي وَ سَرُوْرَانِ بَاقِي وَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيِ الْأَوْلِيَيْنِ (2) وَ الْآخِرِيْنَ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ¹⁷

diye daği çevire tura (3) üstādlara ikrām ide andan üç kez şehidler rūhına tekbir (4) ide daği egile şehadet barmağın sağ eliyle zehgiriün tamağından (5) kıoya zehgir gele baş barmağına gire andan yayuñ sağ yanına (6) tura yuriye şol elini kabzaya şuna sağ elin oğa şuna (7) döne çevire

¹⁷ İki âlemi bir anda yaratan Cenâb-ı Allah'a binlerce hamd ü sena olsun. Ve sınırsız rahmetler, Hakk'ın peygamberleri, evvel Âdem Safiyullah'a, Nuh bin Necî'ye, İbrahim Halîl'e, İsmail bin Zebîh'e, İshâk-ı Fasîh'e, Musa Kelimullah'a, İsa Ruhullah'a ve Muhammed Resulullah'ın ruhları üzerine olsun. Ve nihaysiz himmetler, Seyyid'ül-Mürselin'in halifelerinden ilki Ebubekir Sıddık'a, Ömer bin Hattab'a, Osman bin Affan'a, Aliyyü'l-Mürteza'ya, Hasan ve Hüseyin-i Veli'ye ve şehitlerin efendisi Hamza bin Abdumuttalip'e, halifelerin atası Abbas bin Abdumuttalip'e, diğer sahabe-i kiram'a, gavslara ve kutuplara, geçmiş velilere ve hâl-i hazırda bulunan uluların üzerine olsun. Sâlât ve selam, önceki ve sonrakilerin üzerine olsun. Hamd, ancak âlemlerin Rabbinedir.

tıranlardan destūr dileye dağı oğıla yayı yerden getüre (8) sađ eliyle oğı çevire şol eliyle çevire yayı gezini meydānda (9) kıoya çeke gez kıulağına demren tırnağına gele kıuşād vire (10) şol elinde kıala çıkıub gitmiye oğıla yayı getürmek erkānı üç (11) dürlüdüdür şağığı budur ki didük her kıankı atıcı ki erkānı göstermeye (12) anuñ atıcılığı mağbül dutmayalar andan bu atan kışı ol alduğı (13) kepāze birle oğı aşıağa kıoya andan ol on yay kim hāzır (14) kıılmışlardur birin eline ala kim on batmandur dağı ol cıbuğıların (15) birisin getüre kim toğuz tıtamdur ve bir barmağıdur ol yaya gezleze **15a** (1) çeke iç kıabzaya getüre yine yerine kıoya andan bir yay dağı tıta (2) kim andan artıkdur [anı çeke biri biri ardınca pes yayı ol cıbuğ birle tamām ide erkān ile çekmek] budur çün ol iş tamām ola ol üç yayuñ (3) birini eline ala dağı bir zeyzān ala kim ol zeyzānuñ uzunı sekiz (4) tıtam iki barmağ ola dağı şanduk içindeki çekirdege bu nev' ile (5) dağı ide üç günde barmağın ırla ve kıına yađa haftada bir kerre (6) hāmmāma gire hāmmāmdan çıkıub ođ atmaya cihārşenbe günü (7) dağı ođ atmaya kıırđ gün tamām olıcağ barmađlarınıñ derileri (8) birer kıat kıavlamış ola evvel çile tamām olduğından şoñra (9) günlük ve maştağı ve zeyt yağı tızla kıarışduralar kıaynadalar (10) dağı hāmmāmda dürtineler tā kim güfeti şoyula dağı gele ol (11) kıalan beş yayı kim çekilmişdüür bu nevbet çeke pes bil kim idmān (12) itmegüñ fā'idesi var imiş andan şoñra ikinci çileye gire (13) faşlun kıaçan kim bu dağı er erliği kıırđ gün tamām ide ol bir (14) yay ile kim on batman idi andan ikinci kıırđda ol on beş batman yayı (15) eline ala dağı ol zeyzānların birin ala kim sekiz tıtam üç **15b** (1) barmağdı dağı yine idmāna başlaya nitekim idmān içindedür(2) ađac atmaya taş atmaya dağı kıolların yeñinden kııkarmaya yanları (3) üstüne yatmaya çün kim ikinci idmān çıka orta barmađınıñ (4) derisi dağı kıatağan ola öküüz boynuzı gibi ola ikinci çile (5) dağı tamām ola faşlun kıaçan kim üçüncü çileye başlaya ol (6) yigirmi batman yay ile ol toğuz tıtam zeyzānı ala kıırđ gün (7) dağı anuñla idmān eyleye üç çile dağı müntehāsına irişdükte (8) uzak atmağ yarağın eyleye hırmen vağtı ola bir yay getüre kim (9) ol yayuñ tertıbi elma ağacından ola ammā boynuzı ola sıñiri deve (10) sıñiri ola tıtkalı balığ tıtkalı ola uzunı on iki (11) dönüm ola sıñirinüñ toğusu altmış dirhem ola endāmı yaşı ola (12) boğazları dik ola kıabzası ađ ola düört buçuğ dirhem (13) kıiriş ola kıuvveti yigirmi beş batman ola müntehā oğlar ala (14) atmağa çıkıduğı gün yıl ötmeye bulud ötmeye dü şenbe gün (15) ola bir zamān mağrib tarafına ata bir zamān maşrığ tarafına ata bir zamān **16a** (1)

şimâl tarafına bir zamân yemîn tarafına bu dört tarafda oğ menzilin (2) kıanda olur bile andan şöıra atıcıları bir yire cemi' ide dağı oğ (3) yerine çıkalar iki bölük olalar meydānuñ yarısı bir başında (4) turalar ve yarısı dağı bir başında turalar adımı oğ atalar (5) sekiz yüz adım yire oğ adımı ola neden ma' lūm ola oğnuñ adımı (6) eytmışlerdür kim bir orta boylu kişiyi getüreler biri anuñ ayağıyla (7) beş ayak ölçdüreler dağı ol beş ayak yeri üç adım şayalar (8) oğnuñ adımı bu tariķle olur dimişler ol oğnuñ yerinde bir mīl (9) yepeler mūntehāsı budur kimesne ğarīm olmaya her kişi kim ırağa (10) oğ ata kimesneyi be-suhte atsa anuñ küşādı gerek iki eli (11) dar çenber ola düşmān küşādı kalkan küşādı budur kim (12) sağ eli ardına gire şol gögsine her kişi puta atmak dört (13) yüz adım yerden anuñ küşādı mışrī gerek yedidür küşādı altı (14) dürlüdür ki dört dürlü atmak üç yüz altmışaltı ta' līķ var (15) dur dimişlerdür dağı bir oğ atmağnuñ yedi dürlü erkānı vardır **16b** (1) biri oldur kim rast tuta ikinci erkānı oldur kim yayını naklī (2) bağlaya üçüncü erkānı oldur ki gezin rast kıoya dördüncü erkānı (3) oldur ki çeke beşinci erkānı oldur ki demreni iç kabzaya getüre (4) altıncı erkānı oldur ki nazarını yayuñ ardından ide yedinci erkānı oldur ki (5) küşād vire bu yedi erkān dağı zehgīrde bulunur dimişlerdür (6) dağı bir oğ yigirmi dört kıraıdur tıuludan demren ucına deĝin (7) yigirmi kıraıdur her kişi tıuluya getürse ve atsa aña nīm-keş dirler (8) kimse anuñ atıcılıĝını kabūl itmeye her kişi tīz atsa aña çödüt dirler (9) anı dağı atıcılar kabūl itmeyeler her kişi kim gögsine çeke aña sīne (10) keş dirler anuñ dağı atışını kabūl itmeye zīrā kim 'acem velāyetinüñ (11) atıcıları çekmek üzerine bu yeti dimişler bir dürlü dağı atmak (12) vardır ki aña ser-i çenber dirler ve bir atmak vardır ki aña zīr sıı (13) dirler ve bir atmak vardır ki aña ser-i ser kıullāb dirler ve bir atmak var ki (14) aña nīm bahş dirler ve bir atmak var ki aña kıadem dirler ve bir atmak var ki (15) aña dü kıadem dirler ve bir atmak var ki aña nüh kıadem dirler oğ vardır ki **17a** (1) anuñ yüki elmās ğerīden dirler ve oğ vardır gezinde elmās (2) vardır anı atalar ve oğ vardır anuñ gezi biz gibi ola anı atalar (3) ve oğ vardır ki aña igne develer ata yay vardır ki anı başdan (4) başa ignelieneler üç yerde mühürleyeler andan oğ atalar atmak vardır (5) şabāhdan atalar atmak vardır güneş iki söñi boyı kııķa havāda (6) dura andan atalar oğ vardır ki bir kıuyunuñ yanında yetmiş adım yerde (7) bir bürük dikeler kıuyunuñ içinden atalar oğ yukarı tıoĝrı kııķa (8) dağı döne ol bürüĝe doķına bir oğ vardır ki atalar gire dön (9) diyeler bir dürlü dağı atmak vardır ki bir büyük bacalu eve gire (10) ol oķı ata oķıla bile

atıla bacadan çıka oğ vardur ki (11) bir kulaç ola tamām çekile atıla kuş oğı ola anuñ gezinde timür zeh ola (12) atıla kuş vardur ki gezsiz atıla kuş oğı vardur ki andan yigirmi (13) dört oğ atıla kaçan kim bir tahtaya ursalar bir araya çoğuşa kaçan kim (14) ırağa atsalar her biri bir yaña tağıla oğ vardur ki barmağ gibi (15) ola anı yayla atalar tahtadan taşra çıka atmağ vardur ki kişinüñ **17b** (1) boynuna bir yultar dağalar bir ucını bir oğa bağlayalar atalar ol (2) kişiyi sürüye ala gide ol yigirmi dört dürlü atmağ ki (3) didük bunlardur yine kāmiller eytmışler kim her kişi on iki biñ (4) oğ atmağ dilese on beş batman yaydan kırk günden gühere oğ (5) ata çün bir çile tamām ola döne bir nice gün perhiz ide andan (6) atıcıları cemi' ide abdest ala tumanın mühürleye döne yeri kaza (7) topuğına degin sağ ayağın göme andan evrādın oğuya tekbir (8) ve tehli' ide şalavāt birle atmağa başlaya on iki biñ oğ ata (9) kademini ayırmaya çün tamām ide andan sonra bir yay getüre yigirmi batman (10) ola oğ getüreler kayın ağacından ola demreni sipsü ola (11) filkisinüñ uzunluğı bir sere ola dört yünü ola kartaldan (12) ola ol yün ağırı on yedi mişkāl ola ol oğ şayan (13) demrenden geçe kaçan kim ol işi dağı tamām ola şan' atı içinde pehlevān (14) ola her atıcı kim dezgāh-ı münkir ola üstāzsızdur her atıcı kim (15) bir iklime vara anuñ erkānı işbu nev' ile gerekdür dezgāh **18a** (1) olduğı yire vara dağı iki kademini üzerinde bir fātilha ve üç (2) ihlāş oğıya taş işigi ziyāret eyleye sağ kademini içerü (3) başa dezgāh önüne varınca her bir adımına üç kerre şalavāt (4) getüre gele dezgāh ile görüşe andan üstāzlarla görüşe (5) esenleşe dağı geçe şol tarafda otura ol oğuduğı kurānuñ (6) şevābını niyyet-i gāzā için oğ atanlara bağışlaya zīrā bu oğıla (7) yayuñ 'ilmi dağı hüneri 'aziz 'ilimdür ve şerif hünerdür dağı hergiz (8) yarlıkda ve yoldaşlıkda oğdan yaydan yar ve yoldaş yokdur şöyle (9) kim dimişlerdür ve dağı atıcılar atduğı endāze üzerine dimişler (10) ve dağı edeb bābında dirler bir melike yay şunmağa vaz'ı işbu (11) resmedür ki yay şunan kişi sağ elinüñ ardından yayuñ başındaki (12) bağır altında koya tā kim kabza ortada kala andan ol melike şunivire (13) dağı olar kim oğ içinde dinc durı iletmiş olur anlara yay işbu nev' ile (14) gerekdür kim şunan kişi yayuñ aşığa ayakdan tarafa başını şol (15) eliyle tuta sağ elin yayuñ kabzasında koya dağı şuna ve anlar ki **18b** (1) 'āmīrlerdür kendülerden tutmağ öğrenmişler anlara yay şunıcağ (2) sağ eliyle yayuñ aşığa başın tuta dağı şunivire dağı (3) üstāzlar dimişlerdür ki bir kişi meclis içinde bir atıcıyla da' vā (4) idüb yay dilese bu üstād şākırde yayuñ aşığa başını (5)

şol eline ala daği şunıvire eger ol da'vâ iden şâhib (6) eren ise evvel şağ elin bu yayı şunanuñ eline şuna ziyâretleye (7) andan yayı eline ala ve eger bi-dirîğ tutub yayı almağ isterse (8) bileler ki erkânsızdur aña yay virmeyeler da'vâsını kabûl (9) itmeyeler daği ol ta'lik işleri añduğ daği 'amelini gizledük (10) eytmedük degildür kim bağıllık ola lâkin eytmedüğümüzñ sebebi oldur (11) her bi-hüner üstâza hizmet itmeden me-bâzâ bu risâle eline (12) gire nazâr eyleye ol işi ol şâhib-i hünerleruñ sırrını (13) fâş eyleye didük zîrâ lâzımdur her bir kişi kim bir mürşide hizmet (14) ide andan ögrene resûl hazreti şallallâhu 'aleyhi vesellem buyurdu (15) لَوْلَا¹⁸ ya'ni hazreti muhammed muştafâ eydür eger baña **19a** (1) terbiyet idici olmasaydı teñriyi bilmeyeydüm didi çün allah (2) te'âlânuñ habîbi böyle deyicek pes ümmetine lâzım oldur ki (3) üstâzsız işe el urmayalar bâkî her mü'min kim (4) bu risâlenüñ içine nazâr kıla zinhâr eksiginden ötüri (5) tercüme idüb ta'na urmasun kim bir 'azîzüñ fermâniyla (6) te'lif olundu temmet faşl fî ehl-i remyî.

Kaynaklar

- Bir, A., Kaçar, M. ve Acar, Ş. (2005). Ottoman distance archery, bows and arrows. *Arch. Int. d'Histoire des Sciences*, 55, 435-457.
- Çağbayır, Y. (2007). *Ötüken Türkçe sözlük C.1-5*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Derleme Sözlüğü (2009). C. I-VI. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2006). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi.
- Feyizli, H. T. (2015). *Feyzü'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve tefsirli mealî*. İstanbul: Server İletişim.
- Genç, İ. Kılıç, A. Aksoyak, İ. H. (2014). *Dede Korkut kitabı han'ım hey C.I-II*. Ankara: TOBB.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe sözcüklerin köken bilgisi sözlüğü*. Ankara: Türk Dili Kurumu Yayınları.
- Gülsevin G. (2011). *Eski Anadolu Türkçesinde ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülsevin, G. Boz, E. (2010). *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Gürgendereli, R. (2015). Bir okçuluk risâlesi: Kavsnâme. *Turkish Studies*, 10/8, 1313-1324.
- Kemankeş Mustafa Efendi (2010). *Kavsnâme (haz. Hanifi Vural - Yaşar Metin Aksoy)*. Tokat: Taşhan Kitap Yayınları.
- Köktekin, K. (2011). *Eski Anadolu Türkçesi*. Erzurum: Fenomen Yayınları.

¹⁸Rabbim bana öğretmeseydi, Allah'ı bilmezdim. Acluni, Keşf, 472, No: 164.

- Kuçşuzade, M. (2015). Sünnette spor. *International Journal of Science Culture and Sport*, Special Issue 4, 396-403.
- Metin, T. (2014). Selçuklularda okçuluğa genel bir bakış. *Tarih Okulu Dergisi*, XVII, 131-153.
- Mustafa Kânî Bey (2010). *Telhis-i Resâilât-ı Rumât (Okçuluk Kitabı)* (haz. Kemal Yavuz - Mehmed Canatar). İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Özkan, M. (1995). *Türk dilinin gelişme alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Şahin, H. (2011). *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tarama Sözlüğü (2009). C. I-VI. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (2012). *Eski Türkiye Türkçesi*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Yücel, Ü. (1999). *Türk okçuluğu*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

FARKLI NÜSHALAR IŞIĞINDA AHMED-İ BÎCÂN'IN MANZUM CEVÂHİR-NÂMESİ'NİN TENKİTLİ METNİ

Serdal KARA*

Öz

15. yüzyıl Türk âlim ve mutasavvıflarından olan Ahmed-i Bîcân'ın cevherlerin tesir ve işlevlerini konu edinen ve daha önce bulunmuş olan üç farklı nüsha ile bizim bulduğumuz yeni iki nüshada farklı şekillerde adlandırılmış manzum eseri, cevherlerin sağlık üzerindeki etkileri ile ilgili dönem anlayışını yansıtmaya bakımdan dikkat çekicidir. Mesnevi nazım biçimiyle yazılan ve toplam kırk bir beyitten oluşan eserin ilk altı beyti giriş bölümünü oluştururken, daha sonra gelen otuz iki beyitte asıl konunun anlatıldığı bölüme yer verilmektedir. Bu bölüm sonrası gelen son üç beyitle de eser sonlandırılmaktadır.

Ahmed-i Bîcân'ın söz konusu eserinin tespit edilen nüshalarının tamamı harekesizdir. Telif ya da istinsah tarihi yer almayan bu nüshalardaki yanlış ve eksik ifadeler ile nüsha farklılıkları dipnotlarda gösterilmiş olup çalışmada Ahmed-i Bîcân gibi önemli bir şahsiyetin bilinen tek manzum eserinin tenkitli metinle tam ve doğru bir şekilde ortaya konulması amaçlanmıştır.

Çalışmamız “Giriş, Metin ve Sonuç” bölümlerinden oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde Ahmed-i Bîcân ve manzum eseri hakkında genel bilgiler verildikten sonra bu eser üzerine yapılmış çalışmalardan söz edilmektedir. Daha sonra eserin nüshaları tanıtılarak bu nüshalar hakkında bilgi verilmektedir. Nüsha tanıtımı yapılırken her nüshanın Eski Anadolu Türkçesinden ayrılan ya da diğer nüshalardan farklı olan belirli bazı dil özellikleri üzerinde de durulmaktadır. Metin kuruluşunda izlenen yöntemlerin anlatıldığı “Giriş” bölümü sonrası eserin çeviri yazısının yapıldığı “Metin” bölümü gelmektedir. Çalışma elde edilen bulguların değerlendirildiği “Sonuç” bölümü ile tamamlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Eski Anadolu Türkçesi, Ahmed-i Bîcân, cevherler, metin tenkidi.

THE CRITICAL TEXT OF AHMED-İ BÎCÂN'S VERSIFIED CEVÂHİR-NÂME IN THE LIGHT OF DIFFERENT COPIES

Abstract

In the fifteenth century the Turkish scholar and mystic Ahmed-i Bîcân composed a versified work that has as its theme the effects and functions of gems. This work, which is given different names in three different copies that had previously been found and in new two copies that we have found ourselves, is of interest insofar as it reflects the period's understanding of the effects of gems on health. The work is written in the Mesnevi poetic style and is made up of forty one distichs. The first six distichs form the introductory section where the following thirty two distichs belong to the section that narrates the topic. The last three distichs complete the work.

All of the copies of Ahmed-i Bîcân's work that have been found so far are without diacritical marks. Mistakes and omissions in the different copies

* Yrd. Doç. Dr.; Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, serdalkaraa@hotmail.com.

which do not give the dates of the composition of the original work or of its copying are indicated in the footnotes. The aim of this study is to produce a complete and correct edition of the text, which is Ahmed-i Bîcân's only known poetic work.

This study is composed of three sections: "Introduction", "Text" and "Conclusion". The "Introduction" provides general information about Ahmed-i Bîcân and his versified work and then discusses the studies that have been made about this work so far. Afterwards the copies of the work are introduced and information is given about these copies. When the copies are being introduced emphasis is put on some specific linguistic peculiarities that distinguish each copy from Old Anatolian Turkish or from the other copies. Then follows a description of the methods that have been applied in the establishment of text. The "Text" section contains the translation of the text. The study is completed with a "Conclusion" in which the findings are evaluated.

Keywords: Old Anatolian Turkish, Ahmed-i Bîcân, gems, critical edition.

1. Giriş

Çalışmamıza konu olan eser; 15. yüzyılda yaşamış Ahmed-i Bîcân tarafından kaleme alınan, mesnevi nazım biçimiyle ve aruzun fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün kalıbıyla yazılan bir eserdir. Toplam kırk bir beyitten oluşan eserin ilk altı beyti giriş bölümünü oluştururken, daha sonra gelen otuz iki beyitte asıl konu işlenmektedir. Asıl konunun işlendiği bu bölümde sırasıyla “zer, yâķût, elmâs, zümüröd, pîrûze, mercân, ‘aķîķ-i Yemâni, kehrübâ, lâjüverd, seng-i ķudret, yeşm” başlıkları altında cevherlerin faydaları anlatılmaktadır. Ancak her başlıkta yer alan beyit sayıları aynı değildir. Mesela; “Ĥâşiyet-i Zer, Ĥâşiyet-i Yâķût, Ĥâşiyet-i Zümüröd, Ĥâşiyet-i Kehrübâ, Ĥâşiyet-i Seng-i Ķudret, Ĥâşiyet-i ‘Aķîķ-i Yemâni” üçer beyitten oluşurken “Ĥâşiyet-i Elmâs, Ĥâşiyet-i Lâjüverd” dörder beyitten oluşmaktadır. “Ĥâşiyet-i Pîrûze, Ĥâşiyet-i Mercân, Ĥâşiyet-i Yeşm” başlıkları altında ise ikişer beyit yer almaktadır. Yalnız Ayasofya nüshasında diğer dört nüshadan farklı olarak “Ĥâşiyet-i Zümüröd” dört beyitten oluşurken, “Ĥâşiyet-i Elmâs” üç beyitten oluşmaktadır. Bunun sebebi ise diğer dört nüshada “Ĥâşiyet-i Elmâs” başlığı altında yer alan son beyit (Götüren kişi mehâbetlü ola / Ĥalk içinde hem sa‘âdetlü ola) “Ĥâşiyet-i Zümüröd” başlığı altında yer almasından kaynaklanmaktadır. Bunun dışında Mısır nüshasında “Ĥâşiyet-i ‘Aķîķ-i Yemâni” üç beyitten oluşurken diğer dört nüshada iki beyitten oluşmaktadır. Bunun sebebi de “Şuda geçerken eyâ tab‘-ı selîm / Ĥıfz êde ġarķ olmadan Rabb-ı Raĥîm” beytinin sadece Mısır nüshasında bulunup diğer nüshalarda bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca “Ĥâşiyet-i Yeşm” ile ilgili iki

beyit de sadece Mısır nüshasında bulunmaktadır. Asıl konunun işlendiği bu bölüm sonrası gelen son üç beyitte adı verilmeyen bir kişiye dua edilmekte ve yazar adı da belirtilmeyen bir kitaptan yararlanıldığından bahsedilmektedir.

Tespit ettiğimiz beş nüshada da eserin gerek telif gerekse de istinsah tarihi hakkında herhangi bir kayıt yer almamaktadır. Yalnız eserin giriş bölümünün son beyti olan altıncı beyitte şair kendi adını zikretmektedir: “Ahmed-i Bîcân ağzından kelâm / Ol Süleymân nebîden ve’s-selâm”.

15. yüzyıl âlim, mutasavvıf, mütercim ve nasirlerinden olan Ahmed-i Bîcân, Yazıcı Salih’in oğlu “Muhammediyye” adlı eseriyle tanınan Yazıcızâde Mehmed’in küçük kardeşidir (Çelebioğlu, 1989, s. 49). Bedeninin küçüklüğünden dolayı Bîcan lakabıyla anılan (Bursalı Mehmed Tâhir, 1972, s. 32) Ahmed-i Bîcân’ın Gelibolu’da doğduğu, H. 870 (M. 1466) tarihinde veya bunu takip eden yıllarda vefat ettiği tahmin edilmektedir (Çelebioğlu, 1989, s. 50). Eserlerinden Arapça ve Farsçayı da gayet iyi bildiği anlaşılan, teliften ziyade tercüme ve derleme yoluyla daha çok mensur eserler yazan Ahmed-i Bîcân’ın başlıca eserleri; Envârü’l-Âşıkîn, Acâibü’l-Mahlûkât, Dürr-i Mekkûn, Kitâbü’l-Müntehâ ale’l-Fusûs, Şemsiyye ile bilinen tek manzum eseri olan Cevâhir-nâme’dir (Çelebioğlu, 1989, s. 50-51). Diğer tasavvuf veya tekke edebiyatı şair ve yazarlarında görüldüğü gibi sanat gayesi gütmeyen, sade ve akıcı bir dille eserlerini yazan (Çelebioğlu, 1989, s. 51) Ahmed-i Bîcân’ın Cevâhir-nâme’si üzerine tespit edebildiğimiz iki önemli çalışma yapılmıştır. Ayasofya nüshasına dayalı olarak çeviri yazısı yapılan bu çalışmalardan ilki Fatma Sabiha Kutlar tarafından yazılan “Ahmed-i Bîcân’ın Manzum Cevâhir-nâme’si” (2002, s. 59-68) adlı çalışmadır. Bir diğeri ise kaynakçasında Millî Kütüphane nüshasına yer vermesine rağmen, yine de çeviri yazıda tek nüshayı (Ayasofya nüshasını) kullanan Remzi Demir ile Mutlu Kılıç tarafından yazılan “Cevâhîr-nâmeler ve Osmanlılar Dönemi’nde Yazılmış İki Cevâhîr-nâme”(2003, s. 42-45) adlı çalışma gelmektedir. Fatma Sabiha Kutlar “Klasik Dönem Metinlerinde Değerli Taşlar ve Risâle-i Cevâhir-nâme” adlı çalışmasında yine Ahmed-i Bîcân’ın Cevâhir-nâme’sine kısaca değinmekte, Millî Kütüphane ve Ayasofya nüshalarının yanı sıra Almanya nüshasının da katalog bilgilerini vermektedir (2005, s. 48-49).

Tek nüshaya göre çeviri yazısı yapılan bu iki makaleden farklı olarak çalışmamızda Ahmed-i Bîcân’ın bu manzum eserinin en iyi ve en sağlam şekilde müellif nüshasına yakın metnini ortaya koyabilmek için daha önce tespit edilmiş olan Ayasofya, Millî Kütüphane ve

Almanya nüshalarının yanı sıra bizim tespit ettiğimiz Mısır ve Erzurum nüshaları da kullanılarak eserin tenkitli metni oluşturulmaya çalışıldı. Bu sayede nüshalar arasındaki farklar da ortaya konularak ve daha önce yapılmış çalışmalarda yer almayan beyitler de eklenerek eserin tam ve eksiksiz metninin beş nüshaya göre çeviri yazısı yapılmaya çalışıldı.

1.1. Eserin Nüshaları

1) Mıs Nüshası

Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Koleksiyonu (Mecamî Türkî 39)

Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe yazmalar koleksiyonunda Mecamî Türkî 39 arşiv numarasıyla kayıtlı bulunan nüsha 160 x 250 mm ölçüsünde olup 224b-225a sayfaları arasında yer almaktadır. Harekesiz talik hattıyla yazılmış olan nüshada toplam 40 beyit bulunmaktadır. Telif ya da istinsah tarihi belirtilmeyen nüshada eser adı metnin hemen başında “Cevâhir-nâme” olarak verilmektedir. Konu başlıklarının gösterilmediği nüshanın dikkat çeken özelliklerinin başında diğer dört nüshada yer almayan, metnin 26, 37 ve 38. beyitlerinin sadece bu nüshada bulunması gelmektedir. Ancak diğer dört nüshada yer alan 5. beyit bu nüshada eksiktir. Nüsha bu özelliklerinin yanı sıra bazı ifade farklılıkları ile diğer dört nüshadan ayrılmaktadır. Bunların başında mısra içindeki kelimelerin diziminde bazı kelimelerin yer değiştirmesi şeklinde görülmektedir. Mesela diğer dört nüshada “Ya‘nî nâzil olsa gökden bir belâ” şeklinde yer alan mısra Mısır nüshasında “Ya‘nî gökden nâzil olsa bir belâ (Mıs 224b/17)” şeklindedir. Bunun yanı sıra “Bir kişi pîrûze götürse müdâm” mısrası “Pîrûze götürse bir kişi müdâm (Mıs 224b/19)” şeklinde aruz hatasına da neden olacak şekilde yer almaktadır. Mısra içi kelime dizimi farklılıklarının yanı sıra diğer dört nüshadan ayrılan belirgin ifade farklılıklarını ise şu şekilde örneklendirebiliriz. Mesela Mısır nüshasında “Tâ ki çoqum dërse râḥaṭ büyını (Mıs 225a/27)” şeklinde yer alan mısra diğer nüshalarda “Tâ ki görem dërse râḥaṭ rüyını” şeklindedir. Yalnız Ayasofya nüshasında “Tâ ki” yerine “Tâ kim” yazılarak aruz hatası yapılmıştır. Bunun dışında “Barmağından şalmasun hem-ber demi (Mıs 225a/31) şeklinde yer alan mısra diğer nüshalarda “Barmağından şalmasun ol âdemi” şeklindedir. Yalnız bu mısradaki Ayasofya nüshasında “Barmağından” kelimesi “Parmağından” şeklinde ötümsüz kullanılmıştır. “Taş olursa çatlaya ey cân-fezâ (Mıs 224b/17)” mısrasının ise diğer dört nüshada “Ol zümürred çatlaya ey cân-fezâ” şeklinde yer aldığı görülmektedir. Almanya nüshasında yer almayan ancak

diğer üç nüshada “Gönli maqşūdını hâzır bulmasa” şeklinde yer alan mısra ise “Gönli maqşūdına rāhat bulmasa (Mıs 225a/30)” şeklinde yer almaktadır. Ayrıca sadece Mısır, Ayasofya ve Ankara Millî Kütüphane nüshalarında yer alan eserin son üç beytinde de bazı ifade farklılıkları görülmektedir. Mesela, “Bunları buldum kitâbında yazar” mısrası “Bunları buldum kitâbında yâdigâr (Mıs 225a/38)” şeklinde vezin dışı kullanılmıştır. “Lîk hayr-ile du‘â ancak hemân” mısrası ise “Bir du‘â-yı hayrdur maqşud hemân (Mıs 225a/39)” şeklinde yer almaktadır. Ayrıca metnin son beyti olan “Devletün dâ‘im ola ‘ömrün dirâz / İki ‘âlemde olasin ser-firâz” beytinin “Devletünüz dâ‘im ola ‘ömrünüz dirâz / İki ‘âlemde olasız ser-firâz (Mıs 225a/40)” şeklinde yer almasıyla birinci mısranın vezin dışı kullanılmasına sebep olmaktadır. Bunun dışında sadece Mısır nüshasında yer alan metnin 38. beytinin ilk mısrası da vezin dışı kullanılmıştır: “Kim götürmesine anuñ talib olur / Dâ‘imâ a‘dâsına gâlib olur (Mıs 225a/37)”. Ayrıca “Şu bulunmaz yerde anı ağzuña şal (Mıs 224b/11)” mısrasında da vezin dışı kullanım görülmektedir. Mısır nüshası her ne kadar bu tür kullanımları ile diğer nüshalardan farklılık gösterse de Ayasofya nüshasının bazı beyit sıralamalarında diğer nüshalardan ayrıldığı noktalarda Mısır nüshası diğer üç nüsha ile ortak sıralamaya sahiptir.

Vezin gereği bir kelimedede ünlü türemesi görülen Mısır nüshasında (Yeşim Mıs 225a/36) ek ünlülerinin çok fazla gösterilmediği, ancak ünlüsü gösterilen eklerin ise Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri taşıdığı görülmektedir. Nüshanın dikkat çeken dil özelliklerinden biri de ötümsüz ünsüz ile başlayan bir ek almasına rağmen bir fiilin son sesinin ötümlü hâlde kullanılmasıdır: yudsa (Mıs 224b/13). Bu durum ile ilgili olarak Talat Tekin tek heceli kelimelerdeki son ses ötümsüz patlayıcı ünsüzünün ötümlüleşmesinin birincil uzun ünlüden kaynaklandığını ve aslında bunun bir ünlü-ünsüz benzeşmesinden başka bir şey olmadığını bildirmektedir. Açıklamasının devamında yalın halde bulunan bir kelimenin son sesindeki ünsüz ötümlüleşmesinin Azerî Türk lehçesinde gerçekleştiğini, ancak diğer Oğuz grubu lehçelerinde çekim sırasında iki ünlü arasında kalınca ortaya çıktığını belirtmektedir (Tekin, 1995, s. 128-129). Muharrem Ergin ise konu ile ilgili olarak Batı Türkçesinde kelime ya da hece sonunda “d” sesinin olmadığını, Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesinde bazı kelime ve hece sonlarında görülen “d” sesinin bir imla meselesi olduğunu dile getirmektedir (Ergin, 2012, s. 62).

2) Al Nüshası

So 219 Universitäts- Und Landesbibliothek Bonn Abteilung Handschriften Und Rara (VOHD 37, 1: Nr. 378)

Bonn Üniversitesi kütüphanesinin el yazmaları bölümünde VOHD 37, 1: Nr. 378 numarasıyla yer alan (Huschens, 2000, s. 46) ve harekesiz nesih hattıyla yazılan nüsha, 92b-93a sayfaları arasında bulunmaktadır. Telif ya da istinsah tarihi belirtilmeyen nüshada toplam 34 beyit bulunmaktadır. Ankara Millî Kütüphane, Mısır ve Ayasofya nüshalarında yer alan son üç beyit Erzurum nüshasında olduğu gibi bu nüshada da bulunmamaktadır. Ayrıca diğer dört nüshada yer alan eserin 31. beyti ile sadece Mısır nüshasında yer alan 26, 37 ve 38. beyitleri de bu nüshada eksiktir. Eser adı metnin hemen başında “Hâzâ Kitâb-ı Havâşş-ı Cevâhir” olarak verilmekte ve konu başlıkları gösterilmektedir.

Üslup açısından genel anlamda Ankara Millî Kütüphanesi ile Ayasofya nüshalarına yakın olan nüsha “Hâşiyet-i Kehrübâ” başlığı ve bunun altında yer alan ilk beytiyle Erzurum nüshasına yaklaşmaktadır.

İncelediğimiz bu nüshada kelime eksikliğinden kaynaklanan bir mısradaki vezin bozukluğu görülmektedir: “Şu bulunmaz yerde ağzuğa şal (Al 92b/12).” Bunun yanı sıra nüshanın bazı mısralarında da zihaf yapılmaktadır: “Zirâ her ne yere uğrarsa deler (Al 92b/15), Götüre tâ kim gide her teşvîşi (Al 93a/33).” Ayrıca bazı kelimelerde ise yazım yanlışı görülmektedir: kudretine > kudretinine (Al 93a/21), düzdürüp > dürdüzüp (Al 93a/30), dişe > dise (Al 93a/25). Bunun dışında Aḥmed-i Bîcân’ın Aḥmed-i Bîçân şeklinde yazıldığı ve bir mısradaki aynı kelimenin tekrarlandığı tespit edilmektedir: Hübler geysel (geysel) dahı merğübdür (Al 92b/2).

Harekesiz nesih hattıyla yazılan nüshada bazı kelimelerin harekeli yazıldığı görülmektedir: deva (Al 92b/5), berd (Al 92b/11), deler (Al 92b/15), yere (Al 92b/15), murâd (Al 92b/19), Korku (Al 93a/20), yok (Al 93a/20). Bunların yanı sıra “kehrübâ (Al 93a/26)” kelimesine konan harekeler kelimenin yanlış okunmasına neden olabilecek şekilde konurken, “derde” kelimesi ise “dürde (Al 92b/5)” okunacak şekilde harekelendirilmiştir.

Nüshada dikkat çeken özelliklerden biri de bazı eklerin Eski Anadolu Türkçesi genel dil özellikleri dışında kullanılmasıdır. Bunların başında ilgi hal eki gelmektedir. Eski Anadolu Türkçesinde yuvarlak ünlü ile kullanılan ilgi hâl ekinin (Gülsevin, 2007, s. 25; Timurtaş, 2005,

s. 85) 15. yüzyıla ait iki metinde dudak uyumuna uygun olarak kullanıldığı da tespit edilmiştir (Gökçe, 2009, s. 1002). İncelediğimiz Al nüshasında da ilgi hâl ekinin bir örnekte dudak uyumuna uygun olarak düz ünlü ile kullanıldığı görülmektedir: elması (Al 92b/13). Bunun dışında Eski Anadolu Türkçesinde düz ünlü olarak kullanılan 3. tekil şahıs iyelik ekinin (Gülsevin, 2007, s. 12-13; Timurtaş, 2005, s. 81-82) incelediğimiz bu nüshada bir örnekte yuvarlak ünlü ile kullanıldığı (gönlü Al 92b/7), ancak ekin düz ünlülü örneğinin de bulunduğu görülmektedir: ‘ömrin (Al 92b/14). Dikkat çeken bu iki ek dışında genel olarak Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri gösteren Almanya nüshası “Ḥāşiyet-i Kehrübā” başlığı ve bu başlığa göre (vezne uygun olarak) kafiyesi oluşturulan ilk beyti ile Erzurum nüshasına yaklaşırken, Millî Kütüphane ve Ayasofya nüshalarının bazı ifade farklılıkları ile Erzurum nüshasından ayrıldığı beyitlerde Millî Kütüphane ve Ayasofya nüshalarına yaklaşmaktadır. Bununla birlikte Ayasofya nüshasının bazı beyit sıralamalarında diğer nüshalardan farklılık gösterdiği yerlerde Almanya nüshasının Millî Kütüphane, Mısır ve Erzurum nüshalarıyla aynı beyit sıralamasına sahip olduğu görülmektedir.

3) A Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya (No: 3452/3) / Ankara Millî Kütüphane Mikروفilm Arşivi (No: Mf1994 A 643)

Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 3452/3 kayıt numarasıyla yer alan nüshanın mikروفilm Ankara Millî Kütüphane mikروفilm arşivinde Mf1994 A 643 yer numarasıyla kayıtlıdır. 205 x 160 mm ölçüsünde olan nüsha 72b-74a sayfaları arasında yer almaktadır. Harekesiz nesih hattıyla yazılmış olan nüshada toplam 37 beyit bulunmaktadır. Eser adı metnin hemen başında “Hāzā Cevāhir-nāme” şeklinde verilmiştir. Tespit ettiğimiz diğer dört nüshada yer alan ikinci beyit bu nüshada bulunmamaktadır. Ayrıca üslup açısından Millî Kütüphane ve Almanya nüshalarına yakın olmasına rağmen diğer dört nüshada yer alan bazı beyit sıralamasının bu nüshada farklı olduğu görülmektedir. Ayasofya nüshasında “Ḥāşiyet-i Zümürüd” başlığının son beyti olarak yer alan “Götüren kişi meḥābetlü ola / Ḥalk içinde hem sa’ādetlü ola (A 73a/18)” beyti diğer dört nüshada “Ḥāşiyet-i Elmās” başlığının son beyti olarak yer almaktadır. Bunun dışında Ayasofya nüshasında “Ḥāşiyet-i ‘Aḳīḳ-i Yemenī” başlığı ve buna bağlı beyitler “Ḥāşiyet-i Mercān” başlığından önce gelirken, diğer dört nüshada “Ḥāşiyet-i Mercān” ile ilgili beyitler “Ḥāşiyet-i ‘Aḳīḳ-i Yemenī” ile ilgili beyitlerden önce

gelmektedir. Ayrıca Ayasofya nüshasının yanı sıra sadece Mısır ve Ankara Millî Kütüphane nüshalarında yer alan eserin son üç beytinin son iki beyit sıralamasında da Ayasofya nüshası bu iki nüshadan farklılık göstermektedir.

Ayasofya nüshasının bazı mısralarında kelime veya eklerin yanlış ya da eksik kullanımı nedeniyle yer yer vezin bozuklukları görülmektedir. Bunları şu şekilde örneklendirebiliriz: “Doğmaya ol şuya eger ‘âlem buya (A 72b/10), Şu bulunmaz yerde ağzuña şal (A 72b/11), “Kim götürse zümürüd taşını (A 73a/15), “Râyiha kıomaz ağzında bil ey püser (A 73a/22), “Şuya kıoyup içsün şuyını (A 73b/26), Dâfi‘-i nâfi‘dür ol her bâr (A 73b/25.)” Ayrıca müstensih hatasından dolayı bazı mısralarda zihaf yapılmaktadır: “Şiddet birle olsa şal anı şuya (A 72b/10), Tâ kim görem dêrse râhat rüyını (A 73b/26), İki taş şaklar yuvada kıarlanğıuç (A 73b/32).” Bunların yanı sıra nüshada bazı kelimelerin ise yanlış yazıldığı görülmektedir: dâ’imâ > dâ’imâ (A 73b/24), haşlet > haşlet (A 73b/24). Bu örneklerin dışında “raħne” kelimesinin ise “raħta” (A 72b/8) şeklinde yazıldığı tespit edilmektedir.

Bir kelime dışında (kıudretine A 73a/20) harekesiz yazılan nüshada ek ünlüleri genellikle gösterilmemektedir. Gösterilen ek ünlüleri de Eski Anadolu Türkçesi genel dil özelliklerini yansıtmaktadır. Ancak bu nüshada dikkat çeken özelliklerden biri, diğerk üç nüshada “kıorķu, kıonmaya ve barmaķ” şeklinde yer alan kelimelerin “kıorķu (A 73a/19) doğmaya(A 72b/10) ve parmağından (A 73b/30)” şeklinde yer almasıdır.

Nüsha Erzurum ve Almanya nüshalarında bulunmayan son üç beyti ihtiva etmesi yönüyle bu iki nüshaya göre daha eksiksiz bir nüsha olsa da, metnin ikinci beytiyle sadece Mısır nüshasında bulunan 26, 37 ve 38. beyitlerinin bulunmaması yönüyle eksik bir nüshadır. Ayrıca nüshada gerek bazı beyit sıralamalarının diğerk nüshalarla uyuşmaması gerekse de bazı mısralarda diğerk nüshalarda görülmeyen vezin bozuklukları ve aruz hatalarının görülmesi de dikkat çekmektedir.

4) E Nüshası

Erzurum Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi (No: 35/ASL)

Erzurum Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege Salonu 35/ASL numarasında kayıtlı bulunan eser 47a-47b sayfalarında yer almaktadır. Harekesiz nesih hattıyla yazılan nüshada metnin son üç beyit ile sadece Mısır nüshasında bulunan 26, 37 ve 38. beyitleri

eksik olup toplam 35 beyitten oluşmaktadır. Eser adı ile konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış olup eser adı “Havâşş-ı Cevâhir-nâme” olarak verilmektedir.

Erzurum nüshası bazı ifade farklılıkları ile diğer dört nüshadan ayrılmaktadır. Örneğin Mısır nüshasında bulunmayan ancak Erzurum nüshasında “Kudretiyile her birinden ol Hudâ / Niçe hâşiyet kômış derde devâ (E 47a/5)” şeklinde yer alan beytin ilk mısrası Ayasofya, Almanya ve Millî Kütüphane nüshalarında “Kudretinden her birinde ol Hudâ (Al 92b/5, M 25b/5, A 72b/4)” şeklindedir. Bunun dışında “Sözden dürrile taldursañ kulağ / Yetmeye ol raḥne dër bi'l-ittifâk (E 47a/9)” beyti Mısır nüshasında “Sûzen-i zerle ki deldürsen kulağ / Bitmeye ol raḥne dër bi'l-ittifâk (Mıs 224b/8)” şeklindeyken, Almanya nüshasında “Sûzen-i zer birle deldürsen kulağ / Bitmeye ol raḥne dër bi'l-ittifâk (Al 92b/9)” şeklindedir. “raḥne” kelimesinin yanlış yazımı hariç Millî Kütüphane ve Ayasofya nüshalarında da beyit aynı şekilde yer almaktadır: “Sûzen-i zer birle deldürsen kulağ / Bitmeye ol raḥta dër bi'l-ittifâk (A 72b/8)”, “Sûzen-i zer birle deldürsen kulağ / Bitmeye ol raḥne dër bi'l-ittifâk (M 25b/9)”. Ayrıca Erzurum nüshasında “Kim götürürse ‘aḳîki şöyle kim / Kibri terk êde ola nefsi-i ḥalîm (E 47b/24)” beytinin ilk mısrası Mısır, Almanya ve Ayasofya nüshalarında “Her ki götürse ‘aḳîki şöyle kim (Mıs 224b/23, Al 93a/24, A 73a/21)” şeklindedir. Millî Kütüphane nüshasında da aynı şekilde yazılan beyitte “Her ki” yerine “Her kim (M 26b/24)” yazılarak aruz hatası yapılmıştır. Yine Erzurum nüshasında yer alan “Biri aḥmerdür ki zaḥmetlü kişi / Götürürse gider anuñ teşvîşi (E 47b/34)” beytinin ikinci mısrası Ayasofya nüshasında “Götüre tâ kim gide teşvîşi (A 73b/33)” şeklindedir. Millî Kütüphane nüshasında yer alan “hep” kelimesi ile Almanya nüshasında yer alan “her” kelimesi dışında ikinci mısra Ayasofya nüshası ile aynı şekilde yazılmıştır: “Götüre tâ kim gide hep teşvîşi (M 26b/34)”, “Götüre tâ kim gide her teşvîşi (Al 93a/33)”. Mısır nüshasında ise bu ikinci mısra “Götüre tâ gide anuñ teşvîşi (Mıs 225a/34)” şeklinde yer almıştır.

Bu beyitler dışında Erzurum nüshasında “Hâşiyet-i Kehrübâ” başlığı altında yer alan ve kafiyesi de bu başlığa göre oluşturulan metnin 27. beyti vezne uygun olarak Almanya nüshası ile aynı ifadeye sahipken, Ayasofya ve Millî Kütüphane nüshalarında “kehrübâr” kelimesine dayalı olarak beytin kafiyesi oluşturulmakta ve vezin dışı kullanılmaktadır. Mısır nüshası ise Erzurum ve Almanya nüshası ile aynı kafiyeye dayalı olarak vezne uygun şekilde

yazılmıştır. Ancak bu nüshada beytin ikinci mısrasının Erzurum ve Almanya nüshalarından biraz daha farklı olduğu görülmektedir.

Erzurum nüshasında vezin dışı kullanımlar da görülmektedir. Mesela; “Ḥaffaḳān yereḳāna ey nūr-ı sirāc / Hem verem derdine andandur ‘ ilāc (E 47b/28)” beytinin ilk mısrasında olduğu gibi. Bunun dışında “Biri aḥmerdür ki zaḥmetlü kişi / Götürürse gider anuḡ teşvīḡi (E 47b/34)” beytinin ikinci mısrasında ise zihaf görülmektedir.

Erzurum nüshasında dikkat çeken özelliklerden biri de 2. Tekil şahıs iyelik eki ile 3. Tekil şahıs emir ekinin birer örnekte Eski Anadolu Türkçesi genel dil özellikleri dışında düz ünlü olarak kullanılmasıdır: aḡzıḡa (E 47a/12), içsin (E 47b/27). Bu eklerden 2. Tekil şahıs iyelik ekinin yardımcı ünlüsü bilindiği üzere Eski Anadolu Türkçesinde yuvarlak ünlü ile kullanılırken (Gülsevin, 2007, s. 12-13; Timurtaş, 2005, s. 81) 16. yüzyılda düzensizlik, 17. yüzyılda geçiş safhasında bulunmaktadır (Kartallıoğlu, 2011, s. 453-456). 3. tekil şahıs emir eki ise Eski Anadolu Türkçesinde yuvarlak ünlü ile kullanılırken (Gülsevin, 2007, s. 113; Timurtaş, 2005, s.148) 16. yüzyılda düzensizlik safhasında, 18. yüzyılda ise çeviri yazılı eserlerde dudak uyumuna bağlanmıştır (Kartallıoğlu, 2011, s. 283-287).

5) M Nüshası

Ankara Millî Kütüphane (No: 06. MK. Yz. A 6156/7)

Ankara Millî Kütüphane’de 06. MK. Yz. A 6156/7 yer numarasıyla kayıtlı bulunan nüsha 201 x 155 mm, 155 x 80 mm ölçülerinde olup sırtı yeşil renk pandizot bez, kapakları renkli kâğıt kaplı mukavvâ bir cilt içerisindeydir. 25b-26b sayfaları arasında olan eser talik hatıyla yazılmıştır. Metnin hemen başında “Ḥazā Kitāb-ı Ḥavāḡḡ-ı Cevher-nāme min Aḥmed-i Bīcān” olarak verilen eser adı ile “Ḥāḡiyyet-i Zer” ve “Ḥāḡiyyet-i Yāḡūt” başlıkları kırmızı mürekkeple gösterilirken diğer başlıklar metin içinde yazılmamıştır. Telif ya da istinsah tarihi belirtilmeyen nüsha toplam 38 beyitten oluşmaktadır. Nüshada yer yer yazım hataları görülmektedir. Bunları şu şekilde örneklendirebiliriz: Ḥavāḡḡ > Ḥavāz (M 25b), raḡne > raḡne (M 25b/9), ḡāḡiyyet > ḡāziyyet (M 25b), fezā > fedā (M 26a/18), ḡaḡlet > ḡazlet (M 26b/23). Yazım yanlışlarının yanı sıra nüshada vezin bozuklukları da görülmektedir. Gerek yanlış ya da farklı okuma gerekse de kelime eksikliğine dayalı olan bu bozuklukları şu şekilde örneklendirebiliriz: Ele altun götürse bir kişi (M 25b/7), Şuyın elmāsuḡ(suḡ) ādemī (M 26a/13),

Ola hem derdine andan ‘ ilâc (M 26b/28), Cevher kıadrin bilen şarrâfidur (M 25b/3). Bunun yanı sıra bazı beyitlerde ise zihaf yapıldığı görülmektedir: Gör ne hâzlet vemişdür aña Hudâ (M 26b/23), Her kim götürse ‘ aķıķi şöyle kim (M 26b/24), Hafaķân yereķâna ey mâ sirâc (M 26b/28), Götüre tâ kim gide hep teşvîşi (M 26b/34), Dâfi‘ -i nâfi‘ dür kişiye her bâr (M 26b/26).

Nüşhada dikkat çeken özelliklerden biri de bazı eklerin Eski Anadolu Türkçesi genel dil özellikleri dışında kullanılmasıdır. Mesela Eski Anadolu Türkçesinde yuvarlak ünlü ile kullanılan (Timurtaş, 2005, s. 136), ancak 16. yüzyılda düz şekilleri ortaya çıkan (Kartallıoğlu, 2011, s. 270) fiilden fiil yapma “-dir” ekinin bir örnekte düz ünlü ile kullanıldığı görülmektedir: deldirseñ (M 25b/9). Bunun yanı sıra 16. yüzyılda düz şekilleri ortaya çıkan isimden isim yapma “+li” eki (Kartallıoğlu, 2011, s. 389), uyuma uygun olarak düz tabanlı iki kelimedenden sonra düz ünlü olarak gelmektedir: meħabetli (M 26a/16), sa‘ âdetli (M 26a/16). Ayrıca 2. Tekil şahıs iyelik eki de yuvarlak tabanlı bir kelimedenden sonra düz ünlü olarak yer almıştır: ‘ömriñ (M 26b/38).

Nüşa her ne kadar Ayasofya nüshasında bulunmayan ikinci beyit ile Erzurum ve Almanya nüshalarında bulunmayan son üç beyti ihtiva etmesi bakımından bu nüshalara göre daha eksiksiz bir nüsha olsa da, sadece Mısır nüshasında yer alan metnin 26, 37 ve 38. beyitlerinin bulunmaması yönüyle eksik bir nüshadır. Bununla birlikte nüsha gerek başlıkların eksik olması gerekse de özensiz yazılmasından dolayı oluşan kelime yanlışları, zihafklar ve vezin bozuklukları ile de dikkat çekmektedir.

1.2. Metin Kuruluşunda İzlenen Yöntem

Müellif nüshasına yakın bir metin oluşturabilmek için gerek metnin üslubu gerek dönemin dil özellikleri gerekse de vezin ve anlam esas alınarak yapılan tenkitli metin çalışmasında, her nüshanın öne çıkan veya eksik olan yönlerinin bulunması ve her nüshanın bir diğer nüshayı tamamlayacak özellikte olması nedeniyle herhangi bir nüsha esas alınmadan beş nüsha da kullanılmıştır. Tespit edilen bu nüshalar arasındaki ifade farklılıklarında vezin, anlam ve üslup da dikkate alınarak kullanım birliği ve çokluğuna göre ifadeler metne alınmış ve bu durum dipnotlarda gösterilmiştir. Her nüshanın kendi kısaltması ile verildiği dipnotlarda metin içine alınan kelime ya da beyit ile yanlış ya da eksik olan kelime veya beyti ve nüsha farklılıklarını birbirinden ayırmak için iki nokta (:) işareti kullanılmıştır. İki noktanın sol tarafındaki kelime ya da beyit metin içine alınan kelime ya da beyti, sağ tarafındaki ise diğer

nüshalardaki farklılıklarla yanlış ya da eksik olan kelimeyi göstermektedir. Nüshalarda metin içinde yer alması gereken kelime ya da beyit eksik ise iki noktanın sağ tarafında kısa çizgi (-) ile bu eksiklik gösterilmiştir. Ayrıca herhangi bir nüshada yer almayan ancak metinde yer alması gereken bir konu başlığı (Hâşiyet-i Yeşm) da köşeli parantez ile metin içinde gösterilmiştir. Bunların yanı sıra sadece Al nüshasında yer alan metin ile ilgili derkenarlara da dipnotta yer verilmiştir.

Metinde kullanılan her nüshanın sayfa numarası metnin hemen sağ tarafında kendi kısaltması ile parantez içinde gösterilmiştir. Oluşturulan metnin beyit numaraları ise en solda yer almaktadır. Ancak beyit sıralamalarında A nüshasındaki bazı beyitlerin diğer dört nüsha ile uyuşmadığı görülmektedir. Bu durumda beyit sıralamalarında diğer dört nüshanın beyit sıralaması esas alınmış ve A nüshasındaki bu farklılıklar da dipnotlarda gösterilmiştir. Sadece Mıs, A ve M nüshalarında yer alan son üç beytin son iki beytinde de A nüshasının beyit sıralamasında farklılık olduğu görülmektedir. Bu durumda da daha önceki beyit sıralamalarında diğer nüshalarla ortak özellik gösteren Mıs ve M nüshalarının sıralaması esas alınmıştır.

2. Metin¹

Cevâhir-nâme² (Mıs 224b, Al 92b, A 72b, M 25b, E 47a)

fâ' ilâtün fâ' ilâtün fâ' ilün

- 1 Ey ma' ârif gevheri cevher-şinās
N'ola geysel dürr-i nazm altun libās
- 2 Zer libās üzre³cevâhir hûbdur
Hûblar geysel⁴ dahı merğûbdur⁵

¹ Derkenar Al: Bulurdılar ecinnîler Süleymâna lâceverd ma' denini Bedahşânda Şaruhandâ altun igne ile deler benâtuñ kulağın

² Cevâhir-nâme Mıs: Hâzâ Kitâb-ı Havâşş-ı Cevâhir Al; Hâzâ Cevâhir-nâme A; Hâzâ Kitâb-ı Havâzz-ı Cevher-nâme min Aşmed-i Bîcân M; Havâşş-ı Cevâhir-nâme E

³ üzre M, E: olsa Mıs; içre Al; - A

⁴ geysel Mıs, M, E: geysel geysel Al; - A

⁵ Zer libās üzre cevâhir hûbdur / Hûblar geysel dahı merğûbdur M, E: Zer libās olsa cevâhir hûbdur / Hûblar geysel dahı merğûbdur Mıs; Zer libās içre cevâhir hûbdur / Hûblar geysel geysel dahı merğûbdur Al; - A

- 3 Cevherün⁶ kıadrin bilen şarrâfdur⁷
Dürr-i⁸ ma^c nâ derc eden ^carrâfdur⁹
- 4 Çün yaratdı Hâk ta^c âlâ hazreti
Nâs için bunca¹⁰ cevâhir kıymeti
- 5 Kıudretinden¹¹ her birinde¹² ol Hüdâ
Niçe hâşiyet kıomış derde¹³ devâ¹⁴
- 6 Aħmed-i Bîcân¹⁵ ağızından kelâm
Ol¹⁶ Süleymân nebîden¹⁷ ve 's-selâm
Hâşiyet-i Zer¹⁸
- 7 Evvelâ¹⁹ altun götürse bir kışi
Göñli²⁰ kıuvvetlü²¹ olur²² hem cünbişi
- 8 Gökcek olur²³ dâ 'imâ²⁴ anda nazâr
Cümle kârına bulur²⁵ feth ü zafer²⁶

⁶ Cevherün Mıs, Al, A, E: Cevher M

⁷ şarrâfdur Mıs, Al, A, E: şarrâfidur M

⁸ Dürr-i Al, A, M, E: Derc-i Mıs

⁹ ^carrâfdur Mıs, Al, A, E: ^carrâfidur M

¹⁰ bunca Al, A, M, E: cümle Mıs

¹¹ Kıudretinden Al, A, M: Kıudretiyle E; - Mıs

¹² her birinde Al, A, M: her birinden E; - Mıs

¹³ derde M, E, A: dürde Al; - Mıs

¹⁴ Kıudretinden her birinde ol Hüdâ / Niçe hâşiyet kıomış derde devâ A, M: Kıudretinden her birinde ol Hüdâ / Niçe hâşiyet kıomış dürde devâ Al; Kıudretiyle her birinden ol Hüdâ / Niçe hâşiyet kıomış derde devâ E; - Mıs

¹⁵ Bîcân Mıs, A, M, E: Bîçân Al

¹⁶ Ol Al, A, M, E: O Mıs

¹⁷ Süleymân nebîden Mıs, Al, A, E: Süleymân-ı nebîden M

¹⁸ Hâşiyet-i Zer Al, A, E: Hâziyyet-i Zer M; - Mıs

¹⁹ Evvelâ Mıs, Al, A, E: Ele M

²⁰ Göñli Mıs, A, M, E: Göñlü Al

²¹ kıuvvetlü Mıs, Al, A, E: kıuvvetli M

²² olur Al, A, E: ola Mıs, M

²³ olur Al, A, M, E: ola Mıs

²⁴ dâ 'imâ Al, A, M: dâ 'imâ Mıs; dâyimâ E

²⁵ bulur Al, A, M, E: bula Mıs

²⁶ feth ü zafer Mıs, Al, A, M: feth zafer E

- 9 Sūzen-i zer birle²⁷ deldürseñ²⁸ kulağ
Bitmeye²⁹ ol raḥne³⁰ dër bi 'l-ittifāk
Ḥāşiyet-i Yākūt³¹
- 10 Seng-i yākūtı götür mevzundur
Görmeyesin anı kim t̄ā' undur
- 11 Şiddet-i berd³² olsa şal anı şuya (M 26a)
T̄oñmaya³³ ol şu³⁴ eger 'ālem buya
- 12 Şu bulunmaz³⁵ yërde sen³⁶ ağzuña³⁷ şal
Olasın içmiş gibi şāfī zülāl
Ḥāşiyet-i Elmās³⁸
- 13 Şuyın elmāsuñ³⁹ içerse⁴⁰ ādemī (A 73a)
Yemiş⁴¹ olsa def' eder ol dem semi
- 14 Bir kişi elmāsi yutsa⁴² öldürür
Berg-i bāğ-ı 'ömrin⁴³ ol dem şoldurur
- 15 Zīra⁴⁴ her ne yère uğrarsa deler
Ululardan böyle gelmişdür ḥaber

²⁷ Sūzen-i zer birle Al, A, M: Sūzen-i zerle ki Mıs; Sözdên dürrile E

²⁸ deldürseñ Mıs, Al, A: deldirseñ M; t̄oldursañ E

²⁹ Bitmeye Mıs, Al, A, M: Yetmeye E

³⁰ raḥne Mıs, Al: raḥta A; raḥne M, E

³¹ Ḥāşiyet-i Yākūt Al, A, E: Ḥāziyyet-i Yākūt M; - Mıs

³² Şiddet-i berd Mıs, Al, M, E: Şiddet birle A

³³ T̄oñmaya Mıs, Al, M, E: Doñmaya A

³⁴ şu Mıs, Al, M, E: şuya A

³⁵ bulunmaz Mıs, Al, A, E: bulunmaduğı M

³⁶ sen E: anı Mıs; - Al, M, A

³⁷ ağzuña Mıs, Al, A, M: ağziña E

³⁸ Ḥāşiyet-i Elmās Al, A, E, : - Mıs, M

³⁹ elmāsuñ Mıs, A, E: elmāsıñ Al; elmāsuñ(suñ) M

⁴⁰ içerse Mıs, A, E: içüre A; - M

⁴¹ Yemiş Al, A, E: Yënmiş Mıs, M

⁴² yutsa Al, A, M: yudsa Mıs; yuda E

⁴³ 'ömrin Mıs, Al, M: 'ömri A, E

⁴⁴ Zīra A: Zīrā Mıs, Al, M, E

- 16 Götüren kişi mehâbetlü⁴⁵ ola⁴⁶
 Halk içinde hem sa' âdetlü⁴⁷ ola⁴⁸
 Hâşiyet-i Zümürüd⁴⁹ (E 47b)
- 17 Kim götürürse⁵⁰ zümürüd taşını
 Her kazâdan şaklaya Hâk başını
- 18 Ya' nî nâzil olsa gökden⁵¹ bir belâ
 Ol zümürüd çatlama⁵² ey cân-fezâ⁵³
- 19 Şâhibini şaklaya Allâhu⁵⁴ hâd
 Bu durur anı götürmekden murâd
 Hâşiyet-i Pirûze⁵⁵ (Al 93a)
- 20 Bir kişi pirûze götürse⁵⁶ müdâm
 Korku⁵⁷ yok atdan⁵⁸ yıkılsa⁵⁹ ey hümâm
- 21 Yâ yüce yerden düşerse anı Hâk
 Şaklaya bu⁶⁰ kudretine⁶¹ yahşı bak
 Hâşiyet-i Mercân⁶²

⁴⁵ mehâbetlü Mıs, Al, A, E: mehâbetli M

⁴⁶ ola Al, A, M, E: olur Mıs

⁴⁷ sa' âdetlü Mıs, Al, A, E: sa' âdetli M

⁴⁸ ola Al, A, M, E: olur Mıs

Bu beyit A nüshasının Hâşiyet-i Zümürüd başlığı altındaki son beyitte yer almaktadır. (A 73a/18)

⁴⁹ Hâşiyet-i Zümürüd Al, A, E: - Mıs, M

⁵⁰ Kim götürürse Al, M, E: Kim ki götürse Mıs; Kim götürse A

⁵¹ nâzil olsa gökden Al, A, M, E: gökden nâzil olsa Mıs

⁵² Ol zümürüd çatlama Al, A, M, E: Taş olursa çatlama Mıs

⁵³ fezâ Mıs, Al, A, E: fedâ (M, 26a/18)

⁵⁴ Allâhu Mıs, Al, A, M, E: الله A

⁵⁵ Hâşiyet-i Pirûze Al, A, E: - Mıs, M

⁵⁶ Bir kişi pirûze götürse Al, A, M, E: Pirûze götürse bir kişi Mıs

⁵⁷ Korku Mıs, Al, M, E: Korku A

⁵⁸ atdan Mıs, Al, A, : andan M, E

⁵⁹ yıkılsa Mıs, Al, A, E: yıkıla M

⁶⁰ bu Mıs, Al, A, M: ol E

⁶¹ kudretine Mıs, A, M, E: kudretinine Al

- 22 Eyle tesbîh anı kim mercândur (A 73b, M 26b)
Arta şıdķuñ hâşıluj ĩmândur
- 23 Bay ola her kim götürse dâ 'imâ⁶³
Gör ne haşlet⁶⁴ vèrmiş⁶⁵ aña ol⁶⁶ Hudâ
Hâşiyet-i ' Aķîķ-i Yemânî⁶⁷ (A 73a)
- 24 Her ki götürse⁶⁸ ' aķîķi şöyle kim
Kibri terk éde ola nefsi hâlîm⁶⁹
- 25 Kızıyup sürseñ dişe⁷⁰ kıanm keser
Râyiha kıomaz⁷¹ ağızda ey⁷² püser
- 26 Şuda geçerken eyâ tab⁷³ -ı selîm
Hıfz éde ğarķ olmadan Rabb-ı Raķîm⁷³
Hâşiyet-i Kehrübâ⁷⁴ (A 73b)
- 27 Şarılıķ düşen kışıye kehrübâ⁷⁵ (Mıs 225a)
Dâfi⁷⁶ ü nâfi⁷⁶ dür ol⁷⁶ her dâ 'imâ⁷⁷

⁶² Hâşiyet-i Mercân Al, A, E: - Mıs, M. Hâşiyet-i Mercân başlığı A nüshasında diğer nüshalardan farklı olarak Hâşiyet-i ' Aķîķ-i Yemenî başlığı sonrası gelmektedir.

⁶³ dâ 'imâ Al, M,: dâ 'imâ Mıs, A, E

⁶⁴ haşlet Mıs, Al, E: haşlet A; hâzlet M

⁶⁵ vèrmiş Mıs, Al, A, E: vèrmişdür M

⁶⁶ ol Mıs, Al, A, E: - M

⁶⁷ Hâşiyet-i ' Aķîķ-i Yemânî Al: Hâşiyet-i ' Aķîķ-i Yemenî A; Hâşiyet-i ' Aķîķ E; - Mıs, M

⁶⁸ Her ki götürse Mıs, Al, A: Her kim götürse M; Kim götürse E

⁶⁹ nefsi hâlîm Mıs, Al, A, M: nefsi-i hâlîm E

⁷⁰ dişe Mıs, A, M: dise Al; dişüñ E

⁷¹ kıomaz Mıs, Al, A, M: kıoymaz E

⁷² ağızda ey Mıs, Al, M, E: ağızda bil ey A

⁷³ Şuda geçerken eyâ tab⁷³ -ı selîm / Hıfz éde ğarķ olmadan Rabb-ı Raķîm Mıs: - Al, A, M, E

⁷⁴ Hâşiyet-i Kehrübâ Al, E: Hâşiyet-i Kehribâr A; - Mıs, M

⁷⁵ kehrübâ Mıs, Al, E: kehribâr A, M

⁷⁶ Dâfi⁷⁶ ü nâfi⁷⁶ dür ol Al, E: Dâfi⁷⁶ ü nâfi⁷⁶ durur ol Mıs; Dâfi⁷⁶ -i nâfi⁷⁶ dür ol A; Dâfi⁷⁶ -i nâfi⁷⁶ dür kışıye M

⁷⁷ her dâ 'imâ Al: dâ 'imâ Mıs; her dâ'imâ E; her bâr A, M

- 28 Şuya koyup dâ'im⁷⁸ içsün⁷⁹ şuyını
Tâ ki⁸⁰ görem⁸¹ dërse rāhat rüyını⁸²
- 29 Hafaķān u yereķāna⁸³ ey sirāc⁸⁴
Hem verem⁸⁵ derdine andandur⁸⁶ ilāc
Hāşiyet-i Lājüverd⁸⁷
- 30 Uyumasa bir kişi her şubḥ u şām⁸⁸
Māliḥulyā olsa anda ber-devām
- 31 Halk içinde ḥürmeti hem olmasa
Göñli maķşūdını ḥāzır⁸⁹ bulmasa⁹⁰
- 32 Lājüverdden⁹¹ düzdürüp⁹² bir ḥātemi
Barmağından⁹³ şalmasun ol ādemī⁹⁴
- 33 Ḥürmeti arta vü derdine şifā
Ḥaķ müyesser eyleye yokdur ḥaṭā
Hāşiyet-i Seng-i Ḳudret⁹⁵

⁷⁸ dâ'im Mıs, Al, M: - A; dāyim E

⁷⁹ içsün Mıs, Al, A, M: içsin E

⁸⁰ ki Mıs, Al, M, E: kim A

⁸¹ görem Al, A, M, E: koķum Mıs

⁸² rüyını Al, A, M, E: büyını Mıs

⁸³ Hafaķān u yereķāna Mıs, Al, A: Hafaķān yereķāna M; Haffaķān yereķāna E

⁸⁴ ey sirāc Mıs, Al, A: ey mā sirāc M; ey nūr-ı sirāc E

⁸⁵ Hem verem Mıs, Al, E: Hem virem A; ola hem M

⁸⁶ andandur Mıs, Al, A, E: andan M

⁸⁷ Hāşiyet-i Lājüverd Al, A: Hāşiyet-i Lāzüverd E; - Mıs, M

⁸⁸ şubḥ u şām Mıs, Al, A, E: şubḥ şām M

⁸⁹ maķşūdını ḥāzır A, M, E: maķşūdına rāhat Mıs; - Al

⁹⁰ Halk içinde ḥürmeti hem olmasa / Göñli maķşūdını ḥāzır bulmasa: Halk içinde ḥürmeti hem olmasa / Göñli maķşūdına rāhat bulmasa Mıs; - Al

⁹¹ Lājüverdden A: Lāceverdden Mıs, Al; Lāzüverdden M, E

⁹² düzdürüp Mıs, A, M, E: dürdüzüp Al

⁹³ Barmağından Mıs, Al, M, E: Parmağından A

⁹⁴ ol ādemī Al, A, M, E: hem-ber demi Mıs

⁹⁵ Hāşiyet-i Seng-i Ḳudret Al, A, E: - Mıs, M

- 34 İki taş şaklar yuvada karluğaç⁹⁶
Alup anı şakla istersen⁹⁷ ' ilac
- 35 Biri aḥmerdür ki zaḥmetlü kişi
Götüre tā kim gide⁹⁸ her teşvîşi⁹⁹
- 36 Biri ebyazdur ki şar' uñ zaḥmeti
Götürenden gidere Ḥaḳ ḥazreti
[Ḥāşiyet-i Yeşm]¹⁰⁰
- 37 Yeşimün ḥāşiyeti feth ü zafer
Böyle vërdiler fiḳāh andan ḥaber¹⁰¹
- 38 Kim götürmesine anuñ ṭālib olur
Dā'imā a' dāsına ğālib olur¹⁰²
Temmet¹⁰³
- 39 Gerçi ' ālemde cevāhir bî-şümār (A 74a)
Bunları buldum kitābında yazar¹⁰⁴
- 40 Nesnemüz yok size lāyık armağan
Lîk¹⁰⁵ ḥayr-ile du' ā ancak hemān¹⁰⁶
- 41 Devletün¹⁰⁷ dā'im¹⁰⁸ ola ' ömrün¹⁰⁹ dırāz
İki ' ālemde¹¹⁰ olasin¹¹¹ ser-firāz

⁹⁶ karluğaç Mıs, M, E: karluğanç Al; karlanğuç A

⁹⁷ istersen Mıs, Al, E: istersen A; istersen(señ) M

⁹⁸ Götüre tā kim gide Al, A, M: Götüre tā gide Mıs; Götürürse gider E

⁹⁹ her teşvîşi Al: anuñ teşvîşi Mıs, E; teşvîşi A; hep teşvîşi M

¹⁰⁰ Ḥāşiyet-i Yeşm: - Mıs, Al, A, M, E

¹⁰¹ Yeşimün ḥāşiyeti feth ü zafer / Böyle vërdiler fiḳāh andan ḥaber Mıs: - Al, A, M, E

¹⁰² Kim götürmesine anuñ ṭālib olur / Dā'imā a' dāsına ğālib olur: - Al, A, M, E

¹⁰³ Bundan sonraki üç beyit Al ve E nüshalarında yoktur.

¹⁰⁴ yazar A, M: yādigār Mıs

¹⁰⁵ Lîk A: Lîkî M; Bir Mıs

¹⁰⁶ ḥayr-ile du' ā ancak hemān A, M: du' ā-yı ḥayrdur maḳşūd hemān Mıs

A nüshasının son iki beyit sıralaması Mıs ve M nüshalarından farklıdır.

¹⁰⁷ Devletün A, M: Devletünüz Mıs

¹⁰⁸ dā'im M: dā'im Mıs, A

¹⁰⁹ ' ömrün A: ' ömrünüz Mıs; ' ömrün M

Sonuç

15. yüzyıl âlim ve mutasavvıflarından olan Ahmed-i Bîcân'ın yazmış olduğu, Türk kültür ve ilim tarihi açısından önemli olan bu manzum eser “Cevâhir-nâme, Hâzâ Kitâb-ı Havâşş-ı Cevâhir, Hâzâ Cevâhir-nâme, Havâşş-ı Cevâhir-nâme, Hâzâ Kitâb-ı Havâşş-ı Cevher-nâme min Aḥmed-i Bîcân” adlarıyla nüshalarda yer almaktadır. Telif ya da istinsah tarihi belirtilmeyen nüshalardan en az beyit sayısının 34 beyitle Al nüshasında olduğu, en fazla beytin ise 40 beyitle Mıs nüshasında bulunduğu tespit edilmektedir. Bu nüshalardan Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri gösteren Mıs nüshasının diğer nüshalarda bulunmayan bazı beyitleri ihtiva etmesi yönüyle öne çıktığı, Al nüshasının ise eksik bir nüsha olmasına rağmen genel anlamda vezin, anlam ve üslup açısından oldukça iyi bir nüsha olduğu görülmektedir.

Nüshalar incelendiğinde bazı beyit ya da mısralarda ifade farklılıklarının olduğu tespit edilmektedir. Özellikle E ve Mıs nüshalarında görülen bu ifade farklılıklarında her ne kadar vezin dışı kullanımlar bulunsun da vezne uygun kullanımların daha fazla olduğu görülmektedir. A ve M nüshalarında ise kelime ya da eklerin yanlış ya da eksik kullanılması ya da farklı okunması nedeniyle vezin dışı kullanımlar göze çarpmaktadır. Bunların yanı sıra A nüshasında bazı beyit sıralamalarının diğer nüshalarla uyuşmaması da dikkat çekicidir. Nüshalardan Al, M ve E nüshalarında yer alan bazı dil özellikleri ise bu nüshaların Klasik Osmanlı Türkçesi Dönemi'nde yazıldığını göstermektedir.

Kaynaklar

- Ahmed-i Bîcân. *Cevâhir-nâme*. Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları (Mecâmi Türkî 39).
- Ahmed-i Bîcân. *Hâzâ cevâhir-nâme*. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya (No. 3452/3) / Ankara Millî Kütüphane Mikروفilm Arşivi (No: Mf1994 A 643).
- Ahmed-i Bîcân. *Hâzâ kitâb-ı havâşş-ı cevâhir*. So 219 Universitäts- und Landesbibliothek Bonn Abteilung Handschriften und Rara (VOHD 37, 1: Nr. 378).
- Ahmed-i Bîcân. *Hâzâ kitâb-ı havâşş-ı cevher-nâme min Aḥmed-i Bîcân*. Ankara Millî Kütüphane (No. 06. MK. Yz. A 6156/7).
- Ahmed-i Bîcân. *Havâşş-ı cevâhir-nâme*. Erzurum Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi (No. 35/ASL).
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi (1972). *Osmanlı müellifleri* (C 1). (haz. A. Fikri Yavuz ve İ. Özen). İstanbul: Meral Yayınevi.

¹¹⁰ c âlemde Mıs, A: cihânda M

¹¹¹ olası A, M: olası Mıs

- Çelebioğlu, A. (1989). Ahmed Bîcan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C 2, s. 49-51). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demir, R. ve Kılıç, M. (2003). Cevâhîr-nâmeler ve Osmanlılar Dönemi'nde yazılmış iki cevâhîr-nâme. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, 14, 1-64.
- Devellioğlu, F. (1996). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. (13. Baskı). Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.
- Ergin, M. (2012). *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Gökçe, A. (2009). Eski Anadolu Türkçesinden Osmanlı Türkçesine dudak uyumu ve ünsüz uyumu. *Turkish Studies*, 4(3), 991-1012.
- Gülsevin, G. (2007). *Eski Anadolu Türkçesinde ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Huschens, F. J. (2000). *Die orientalischen Handschriften der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn. Ein Verzeichnis unter besonderer Berücksichtigung der Provenienzen und der Bestandsgeschichte*. Bonn: Universitäts- und Landesbibliothek Bonn Abteilung Handschriften und Rara.
- İşler, E. ve Özay İ. (2012). *Türkçe Arapça kapsamlı sözlük* (4. Baskı). Ankara: FECR Yayınları.
- Johnson, F. (1852). *A dictionary, Persian, Arabic and English*. London.
- Kanar, M. (2009). *Arapça Türkçe sözlük* (1. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Kanar, M. (2010). *Farsça Türkçe sözlük* (2. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Kartallıoğlu, Y. (2011). *Klasik Osmanlı Türkçesinde eklerin ses düzeni (16, 17, 18. yüzyıllar)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kutlar, F. S. (2002). Ahmed-i Bîcân'ın manzum cevâhîr-nâme'si. *Araştırmalar, İnsan Bilimleri Araştırmaları*, 7(8), 59-68.
- Kutlar, F. S. (2005). Klâsik dönem metinlerinde değerli taşlar ve risâle-i cevâhîr-nâme. Ankara: Öncü Kitap.
- Mutçalı, S. (1995). *Arapça Türkçe sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Redhouse, J. W. (1987). *A Turkish and English lexicon*. Beyrut.
- Stengass, F. (2005). *A comprehensive Persian-English dictionary*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Şemseddin Sami. (1995). *Kâmûs-ı Türkî*. (5. Baskı) İstanbul: Çağrı Yayınları.
- TDK. (2009). *Tarama sözlüğü*. (Cilt. I-VIII). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TDK. (2011) *Türkçe sözlük*. (11. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- TDK. (2012). *Yazım kılavuzu*. (27. baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, T. (1995). *Türk dillerinde birincil uzun ünlüler*. Ankara: Simurg Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (2005). *Eski Türkiye Türkçesi* (3. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.

ŞEYH ABDÜLGANÎ en-NABLUSÎ'NİN (ö. 1143/1731) MEVLEVİLİK MÜDAFAASI: *el-UKÛDÛ'L-LÛ'LÛİYYE FÎ TARÎKÎ'S-SÂDETÎ'L-MEVLEVİYYE* ADLI ESERİ

Abdulcebbar KAVAK*

Öz

XVIII. asrın ilk yarısında Şam'ın önde gelen âlim ve mutasavvıflarından olan Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731), telif ettiği üç yüzü aşkın eseri ve tasavvufi seyahatleriyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Kâdiriyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye tarikatları ile Ekberiyeye Mektebine bağlı olan en-Nablusî, çocukluğundan beri aşına olduğu Mevleviyye tarikatı mensuplarıyla da dostane ilişkiler kurmuştur. Şam'da Mevleviyye tarikatına yönelik artan tenkitler karşısında *el-Ukûdü'l-lü'lüiyye* adlı eserini kaleme almış ve bu tarikatın uygulamalarının dinin özüne uygun olduğunu delillerle ispata çalışmıştır. Bu makalede en-Nablusî'nin yaşadığı dönemde Şam'da Mevleviliğe yöneltilen eleştirilerin tespiti ve onun *el-Ukûdü'l-lü'lüiyye* adlı eserinde bu tenkitlere verdiği cevapların irdelenmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Sözcükler: Şeyh Abdülganî en-Nablusî, Şam, Mevlevilik, el-Ukûdü'l-lü'lüiyye, XVIII. Asır.

SHEIKH ABDÜLGANÎ an-NABLUSÎ's (d. 1143/1731) DEFENCE OF MAWLAWİYYA: HIS WORK CALLED *al-UKÛDU'L-LU'LUIYYA FÎ TARÎKÎ'S-SÂDETÎ'L-MAWLAWİYYA*

Abstract

In the first half of the 18th century, Abdülganî an-Nablusî (d. 1143/1731)-one of the foremost sufists and scholars of Damascus- attracted attention with the more than three hundred works he compiled and sufistic trips. an-Nablusî, who was connected with Qadiriyya, Suhrewardiyya, Naqshbandiyya and Akbariyya School, had close relations with the Mawlawiyya members with whom he was familiar since his childhood. Upon the increasing critics towards the Mawlawiyya Order in Damascus, he published his work called *al-Ukudu'l-lu'luiyya* and tried to prove that the applications of this order were appropriate to religious spirit. In this article, we aim to clarify the critics made to Mawlawiyya during the period when Nablusi lived in Damascus and determine his answers to these critics in his work named *al-Ukudu'l-lu'luiyya*.

Keywords: Sheikh Abdülganî an-Nablusî, Demascus, Mawlawiyya, al-Uqûdu'l-lu'luiyye, XVIII.th century.

Giriş

Tasavvuf, diğer İslami disiplinler gibi doğal bir süreçte ve toplumsal ihtiyacın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bununla beraber sûfîlerin bazı fikir ve düşünceleri ile tasavvufi eğitim sürecinde uyguladıkları kimi metodlar, tasavvufa karşı olan bazı kişi ve çevrelerce eleştirile gelmiştir. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)'den İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'ye, İbn Kayyim

* Yrd. Doç. Dr.; Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, abdulcebbar@agri.edu.tr

el-Cevziyye (ö. 751/1350)'den Muhammed b. Abdulvehhab (ö. 1206/1792)'a kadar pek çok ilmiye sınıfı mensubu, tasavvufu ve sufilerin uygulamalarını sert bir dille tenkit etmişlerdir.¹ Sufilere dışarıdan yöneltilen tenkitlerin yanında, bazı sufilerin de konuya farklı bir zaviyeden yaklaşarak tasavvuf ehlinin belli bir dönemden sonra tasavvufu anlama ve hakkıyla temsil etme noktasındaki yetersizliklerini ve samimiyetsizliklerini dile getirdikleri de vakidir. Yaşadığı dönemi-hicri beşinci asır- kastederek tasavvufun zayıfladığından, yaşantısıyla örnek olan şeyhlerin ve onlara tabi olan gerçek dervişlerin azaldığından, şeriate bağlılığın gevşediğinden ve helal ile haramın birbirine karıştırıldığından bahseden Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072) bunlardan biridir.²

Tasavvufa yöneltilen eleştirilere, bazı mutasavvıflar tarafından yazılan eserlerde cevap verilmiştir. Bu yapılırken hem olması gerekenler anlatılmış hem de karşı tarafın delilleri çürütülmeye çalışılmıştır. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988)'nin *el-Lüma'*, Abdülkerim Kuşeyrî'nin *er-Risale* adlı eserlerinde kısmen cevap verdikleri bu tenkitler için bazı mutasavvıflar müstakil eserler kaleme almışlardır. Fatih Sultan Mehmet döneminin tanınmış âlim ve sufilerinden Akşemseddin olarak tanınan Şemseddin Muhammed b. Hamza (ö. 864/1460)'nın *Def'u metâini's-sûfiyye* adlı eseri, genel olarak sufilere yöneltilen eleştirilere,³ Şeyh Mekkî Efendi olarak tanınan Ebu'l-Feth Muhammed b. Müzafferüddin (ö. 926/1519)'nin *el-Cânibu'l-garbî fi halli müşkilâti Şeyh Muhyiddîn İbnü'l-Arabî* adlı Farsça eseri İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilere,⁴ Muhammed Emîn b. Ali es-Süveydî (ö.1246/1831)'nin *Def'u'z-zelûm ani'l-vukû'i fi irzi hâza'l-mazlûm* adlı eseri ise Mevlânâ Hâlid-i Bağdadî (ö. 1242/1827)'ye yöneltilen tenkit ve ithamlara cevap vermek üzere kaleme alınmıştır.⁵

Sufilere yöneltilen bu eleştirilerden “edebiyat mektebi” olarak da nitelenen⁶ Mevlevi dergâhları da nasibini almıştır. Osmanlı döneminde daha çok şehir hayatının etkin olduğu ilim ve kültür merkezleri ve sanat çevrelerinde benimsenen Mevleviyye tarikatı⁷ mensuplarına

¹ Uludağ, S. (2011). *Tasavvuf ve Tenkit*. İstanbul: Mavi Yayıncılık. s. 14.

² A. Kuşeyrî. (1990). *er-Risale'tü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, (tahk. Ma'rûf Zarîk, Ali Abdülhamid Baltacî). s. 37.

³ Bu eserle ilgili geniş malumat için bk. Reis, B. (2014). Sufilere Yöneltilen Tenkitlere Bir Cevap: Akşemseddin ve Def'u Metâini's-Sûfiyye İsimli Eseri. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C II, S 3, s. 37-70.

⁴ Şeyh Mekkî Efendi, Ahmed Neylî Efendî. (2004). *İbn Arabî Müdafası*. (haz. Halil Baltacı), İstanbul: Gelenek Yayıncılık. s. 31-188.

⁵ M. E. Süveydî. *Def'u'z-zelûm ani'l-vukû'i fi irzi hâza'l-mazlûm*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, Numara: 1404, vr. 13a-71a.

⁶ A. Enver. (2010). *Mevlevi Şairler*. (haz. Tahir Hafizoğlu), İstanbul: İnsan Yayınları. s. 21.

⁷ Osmanlı döneminde ilk olarak Konya, Karahisar (Afyon) ve Kütahya'da açılan Mevlevihanelerin sayısının bir dönem elli ikiye ulaştığından bahsedilir ki bunların içinde Şam Mevlevihanesi de bulunmaktadır. bk. Kara, M. (2010). *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları. s. 27.

yöneltilen eleştirilere cevap olarak eser telifinde bulunan çok sayıda mutasavvıf bulunmaktadır. Bunların içinde *Hüccetü's-sema* adlı eserin⁸ sahibi ve İstanbul Galata Mevlevihanesi'nin postnişinlerinden Şeyh Rusûhuddin İsmail el-Ankaravî (ö. 1041/1631), *Risaletün fî beyâni cevâzi devrâni's-sûfiyye adlı* eserin müellifi Ömer Fuâdî el-Kastamonî (ö. 1046/1636),⁹ *Risaletün fî beyâni cevâzi devrâni's-sûfiyye* adlı bir eseri kaleme alan Evhadüddin Abdülahad en-Nûrî (ö. 1061/1650)¹⁰ ve *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye* adlı eseri kaleme alan Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) gibi Mevleviyye, Halvetiyye, Kâdiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına mensup birçok şeyh yer almaktadır.

Bu makalemizde Abdülganî en-Nablusî'nin *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye* adlı eserinde Mevleviyye mensuplarına yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplar incelenip yaptığı müdafaa ele alınacaktır.

A. Abdülganî en-Nablusî'nin Hayatı ve Eserleri

Abdülganî en-Nablusî,¹¹ Haçlı saldırılarının başladığı dönemde Kudüs'ten göç ederek Şam'a yerleşen¹² bir ailenin çocuğu olarak 1050/1641 yılında Şam'da doğmuştur.¹³ İlmiye sınıfına mensup bir ailede yetişen en-Nablusî, ilk eğitimini babasından almış daha sonra medrese tahsiline başlamıştır. Şam'ın tanınmış âlimlerinden Necmeddin b. Bedreddin el-Ğazzî (ö. 1061/1651)'nin Emevî Camiindeki hadis dersleri halkasına dâhil olmuş ve onun vefatına kadar yanında hadis okumaya devam etmiştir.¹⁴ Necmeddin el-Ğazzî'den başka ders okuduğu hocaları ise; Şeyh Mahmud el-Kürdî, Muhammed b. Ömer el-Halebî (ö. 1071/1661), Muhammed b. Tacüddin el-Mehâsinî (ö. 1072/1662), Muhammed b. Berekât ed-Dimaşkî (ö. 1076/1666), Muhammed b. Muhammed el-Îsâvî (ö. 1080/1670), Şeyh Abdülkadir b. Mustafa

⁸ Bu eserle ilgili yazılan müstakil bir makale için bk.. Akdoğan, B. (1996). Hüccetü's-sema Adlı Mûsikî Risalesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed'in Musiki Anlayışı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C XXXV, S 1, s. 478-504.

⁹ Pala, A. İ. (2012). Mısır Milli Kütüphanesinde Bulunan Fıkıhla İlgili Türkçe Yazma Eserler. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. S 20, s. 448.

¹⁰ Bu eser için bk. Pala, *agm.*, s. 448.

¹¹ Abdülganî Nablusî'nin tam adı Abdülganî b. İsmail b. Abdilganî b. İsmail b. Ahmed b İbrahim ed-Dimaşkî en-Nablusî'dir. bk. İ. P. Bağdâdî. (1951). *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-müellifin ve Âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Matbaatü'l-Vekâleti'l-Maârifî'l-Celîle. C I, s. 590; Ö. R. Kehhâle. (1993). *Mu'cemü'l-müellifin teracumu musannifiyi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale. C II, s.176.

¹² A. Nablusî. (2009). *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye*. (Tahk. Bekrî Alaaddin), Dimaşk: Dâru Neynevâ. s. 13.

¹³ Ş. Sâmî. (1311). *Kâmûsu'l-A'lâm*. İstanbul: Mihrân Matbaası. C IV, s. 3080; Bağdâdî, *age.*, C I, s. 590; H. Vassâf. (2011). *Sefîne-i Evliyâ*. İstanbul: Kitabevi. C I, s. 131; Kehhâle, *age.*, C II, s. 176; M. A. Dernîka. (2006). *Mu'cemü'l-müellifine's-süfiyyin*, Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitab. s. 209; Özel, A. (2006). Abdülganî b. İsmail en-Nablusî. *DİA*, C XXXII, s. 268

¹⁴ B. Alaaddin. (1995). *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablusî Hayatı ve Fikirleri*. (çev. Veysel Uysal), İstanbul: İnsan Yayınları. s. 92-93.

es-Safûrî (ö. 1081/1671), Şam'ın nakibüleşrafı İbn Hamza, Ali ed-Dâğîstânî, Ahmed b. Muhammed el-Kalaî, İbrâhim b. Muhammed b. Mansûr el-Fettâl (ö. 1098/1687), Abdûlbâkî el-Hanbelî (ö. 1071/1661), Kemâleddin Muhammed b. Yahyâ el-Faradî, Muhammed b. Ahmed el-Üstüvânî (ö. 1072/1662) ve Nûreddin Ali b. Ali eş-Şebrâmellisî (ö. 1087/1677) gibi âlimlerdir.¹⁵

Kur'ân ilimleri, hadis, kelim, İslam hukuku, tasavvuf, Arap dili ve edebiyatı, şiir ve belagat, hendese ve mantık, tarih ve ensâb alanlarında iyi bir eğitim gören Nablusî,¹⁶ bu arada ailesinin uzun süredir devam ettirdiği Türkçe ve Farsça dil eğitimini de ihmal etmemiştir.¹⁷ Yirmili yaşlarda başladığı müderrislik görevinin yanında, tasavvuf alanında da ciddi okumalar yapmaya başlamıştır. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), İbn Seb 'în (ö. 668/1269), Afîfüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291), Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) ve Sadreddin Konevî (ö. 673/1274)'nin eserleri ve "vahdetivücut" düşüncesiyle ilgili yorumları Nablusî'yi etkilemiştir.¹⁸ O, 1075/1664 yılında çıktığı İstanbul seyahati sırasında Hama'da görüştüğü Kâdirî şeyhi Abdürrezzâk b. Şerafeddin Geylânî'ye intisap etmiştir. Bundan yaklaşık on iki yıl sonra (1087/1676) yılında Buhara'dan Şam'a gelen Şeyh Ebû Saîd el-Belhî'den Nakşibendiyye hırkası giymiştir.¹⁹ Şeyh Abdülganî Nablusî intisap ettiği Kâdiriyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye tarikatları²⁰ ile bağlı olduğu Ekberiyye Mektebini Şam'da temsil etmek suretiyle camiu't-turuk bir sufi kimliğine sahip olmuştur. Bu meyanda kendisinin müteahhirîn Nakşibendî şeyhleri arasında ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu belirtiliyorsa da,²¹ onun konumunun tarikatlar üstü olduğu eser ve icraatlarından anlaşılmaktadır.

Şiir ve edebiyat alanında güçlü bir kaleme sahip olan Nablusî,²² kendi isteğiyle atandığı Şam'ın Meydan Mahkemesi kadılığında bir dönem yürüttükten sonra istifa etmiş ve müderrislik görevine geri dönmüştür.²³ Bir taraftan Emevî Camiinde hadis dersleri vermeye başlayan Nablusî, diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fusûsü'l-hikem*, *et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye* ve *Mevâki'u'n-Nücûm* adlı eserlerini okutmaya başlamıştır.²⁴ İbnü'l-Arabî ve düşüncelerine dair yazdığı çok sayıda eser ile Şarânî'den sonra dikkatleri üzerine çekmiştir.

¹⁵ A. Nablusî. (2011). *el-Mecâlisu's-Şâmiyye fi'l-Mevâ'izi'r-Rûmiyye*. (Tahk. Hibe el-Malih), Dimaşk: Dâru Nûri's-Sabah. s. 11-13; Özel, *agm.*, s. 268.

¹⁶ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, C I, s. 131; Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülganî Nablusî*, s. 93.

¹⁷ Alaaddin, *age.*, s. 93.

¹⁸ Sâmî, *Kâmûsu'l-a'lâm*, C IV, s. 3080; Alaaddin, *age.*, s. 93-94.

¹⁹ Nablusî, *el-Mecâlisu's-Şâmiyye*, s. 11; Özel, *agm.*, s. 268; A. M. Ferğâlî. (2005). *Abdülganî en-Nablusî hayatuhu ve ârâuhu*, Kahire: Mektebetü'l-İmân. s. 77.

²⁰ S. Vicdânî. (1338). *Tomâr-ı Turuk-ı 'Aliyye*, İstanbul: Matbaa-i Âmire. C II, s. 46.

²¹ Ferğâlî, *age.*, s. 47.

²² Alaaddin, *age.*, s. 94-95.

²³ Alaaddin, *age.*, s. 95.

²⁴ Alaaddin, *age.*, s. 95; Özel, *agm.*, s. 268.

Özellikle İbnü'l-Arabî'nin “vahdetivücut” anlayışına dair yaptığı derin analizler ile şöhret bulmuştur.²⁵

Nablusî'nin altı seyahatinden bahsedilir.²⁶ Kudüs, Mekke, Medine, Bağdat, İstanbul gibi İslam dünyasının önemli ilim ve kültür merkezlerini dolaştıktan sonra müşahedelerini yazıya geçiren Nablusî'nin bu çalışmaları, bir süre sonra Batılı seyyah ve araştırmacıların da dikkatini çekmiştir.²⁷ Seyahatleri sırasında çok sayıda tekkeyi ziyaret eden ve bu arada birçok mutasavvıfla görüşen Nablusî'nin en gözde ziyaret mekânları ise Mevlevi Dergâhları olmuştur.

Nablusî'nin hem Şafii hem de Hanefî mezheplerinde sahip olduğu derin bilgi ve zamanı iyi okuyabilme becerisinin, onu otoriter bir müçtehit hâline getirirken, Kur'ân ve Sünnet'i esas alan tasavvufî anlayışıyla da dönemin müceddidi ve kutbu olarak öne çıktığı ifade edilir.²⁸ Tasavvuf felsefesi alanındaki görüş ve yorumlarına katıldığı İbnü'l-Arabî ve kurduğu Ekberiyeye Mektebi'ne destek veren Nablusî, bu gayretini tarikatların geneline teşmil ederek, Şam'da tasavvuf ve mutasavvıfların görüş ve faaliyetlerine sahip çıkmış ve muhaliflerine karşı onları yazılı olarak savunan güçlü bir müdafî hâline gelmiştir. Bunun en açık örneklerinden biri onun Şam Emevî Camii başta olmak üzere Mevleviliğe karşı giderek yükselen ve sertleşen tenkitlere karşı yazdığı *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye* adlı eseridir.

İlmi ve sufiliği kadar telifat hususunda da başarılı ve velut bir şahsiyet olan Nablusî'nin, üç yüzü aşkın eserinden bahsedilir.²⁹ *el-Mecâlisu's-Şâmiyye fî mevâ'izi ehl-i bilâdi'r-Rûmiyye, et-Tahrîrü'l-hâvî bi şerh-i Tefsîri'l-Beyzâvî, Kenzü'l-hakki'l-mübîn fî ehâdis-i Seyyidi'l-Mürselîn, Şerhu Tarîkati'l-Muhammediyye li'l-Birgivi, Leme'âtü'l-berki'n-necdî fî şerh-i tecelliyâtı Azîz Mahmud Efendî, Miiftâhü'l-mâiyye fî şerhi Risaleti'n-Nakşebendiyye, Envârü's-sülûk fî esrâri'l-mülûk, el-Fütûhâtü'l-medeniyye fî'l-hazarâti'l-Muhammediyye, el-Kavlü'l-Âsım fî kırâati Hafs an Âsım, Divânü gazeliyyât, Kifayetü'l-müstefîd fî ilmi't-tecvîd, Reddü'l-metîn alâ muntakası'l-Ârif Muhyiddin, et-Tuhfetü'n-nablusiyye fî'r-rihleti't-Trablusiyye, Manzûme fî mulûk-i benî Osman* Nablusî'nin farklı disiplinlerde yazdığı eserlerden bazılarıdır.³⁰

²⁵ A. A. Atâ. (1987). *et-Tasavvufü'l-İslami beyne'l-asâleti ve'l-iktibâs fî asri'n-Nablusî*, Beyrut: Dâru'l-Cil. s. 15; V. S. Bâsil. (2006). *Vahdetü'l-vücûd inde İbni'l-Arabî ve Abdilğani en-Nablusî*, Beyrut: Dâru'l-Fârâbî. s. 13.

²⁶ Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülğani Nablusî*, s. 120-121.

²⁷ A. Nablusî. (2003). *et-Tuhfetü'n-Nablusiyye fî'r-rihleti't-Trablusiyye*. (Tahk. Heribert Bûse), Beyrut: Dâru'n-Neşr. s. 9.

²⁸ Alaaddin, *age.*, s. 97.

²⁹ Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn.*, C I, s. 590-594; Özel, *agm.*, s. 268-269; Nablusî, *el-Mecâlisu's-Şâmiyye*. s. 21-50.

³⁰ Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, C IV, s. 3081-3083; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, C I, s. 133-138; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn.*, C II, s. 176-177; Dernîka, *Mu'cemü'l-müellifîne's-süfiiyyîn*, s. 209-210; Nablusî, *el-Mecâlisu's-Şâmiyye*, s. 21-50.

Sahip olduğu ilmî ve tasavvufî kimliği ve çok sayıda telifatıyla hicri on ikinci asrın büyük âlim ve sufileri arasında ilk sıralarda adı geçen Nablusî'den,³¹ Kâdiriyye tarikatı ve Ekberiyye Mektebine bağlılığı sebebiyle “Ğaniyye-i Kâdiriyye” ve “Ekberiyye-i Ğaniyye” şubelerinin kurucusu olarak bahsedilir.³²

Abdülganî Nablusî'nin Şam'da görüştüğü birçok sufi dostu içinde Şeyh Abdurrahman es-Semmân, Şeyh Ali en-Nebkî ve Şeyh Molla İlyas el-Kürdî en çok dikkat çekenlerdir.³³ Bu zevattan Şeyh Molla İlyas el-Kürdî'nin mezar taşına yazdığı manzume,³⁴ Nablusî'nin dostlarına olan vefasının yazılı bir şahididir.

Nablusî'nin tasavvufî faaliyetleri kadar talebe yetiştirmeye de önem verdiği bilinmektedir. Talebeleri içinde Saçaklızâde lakabıyla meşhur olan Muhammed el-Maraşî (ö. 1150/1737), Ahmed ez-Züheyrî (ö. 1153/1740), Musa b. Ali el-Mevlevî (ö. 1157/1744), Mustaf b. Kemalüddin b. Ali es-Siddîkî (ö. 1162/1748), Halîl b. Es'ad el-Bekrî, Abdülvehhâb b. Mustafa b. İbrâhim ed-Dekdekî (ö. 1189/1775), Muhammed b. Abdurrahman el-Ba'î, İbn Abdürrezzâk ed-Dimaşkî (ö. 1138/1725), Muhammed b. Ali el-Kübeysî (ö. 1169/1756), Ahmed b. Muhammed b. Tâhâ el-Makdisî (ö. 1180/1767), İbn Kennân, Ahmed b. Ali el-Menînî (ö. 1172/1758), Muhammed b. Murad el-Murâdî, Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî, Hâmid el-İmâdî, Muhammed Emîn el-Muhibbî, Hüseyin b. Tu'me el-Beytümânî (ö. 1175/1761) ve Halvetiyye tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Kutbeddin Mustafâ el-Bekrî en çok tanınanlardır.³⁵

Abdülganî en-Nablusî 24 Şa'bân 1143/4 Mart 1731 tarihinde 93 yaşında Şam'da vefat etmiş ve evine defnedilmiştir.³⁶ Nablusî'nin sandukasının baş tarafındaki şu yazı onu İbnü'l-Arabî'nin tercümanı olarak tanıtmaktadır.³⁷

Aşk ile gel meşhed-i pâke kabul itsün seni

Tercümân-ı Şeyh-i Ekber Hazret-i Abdülganî

³¹ Sâmi, *age.*, C IV, s. 3080;

³² Vicdânî, *Tomâr*, C II, s. 46-47.

³³ T. el-Kürdî. (2007). *Rihletü'ş-Şeyh Tâhâ el-Kürdî*. (Tahk. Ali Necm İsa), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. s. 147-153.

³⁴ el-Kürdî, *age.*, s. 152.

³⁵ Nablusî, *el-Mecâlisu'ş-Şâmiyye*, s. 13-14; Özel, *agm.*, s. 268.

³⁶ Sâmi, *Kâmûsu'l-a'lâm*, C IV, s. 3081; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, C I, s. 132; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, C II, s. 176; Özel, *agm.*, s. 268; Ferğâlî, *age.*, s. 63.

³⁷ Vassâf, *age.*, C I, s. 132.

B. Abdülganî en-Nablusî'nin Mevlevilikle İlişkisi

Şam'da Mevleviyye tarikatı adına bilinen ilk ciddi faaliyetin XVI. asırda açılan Mevlevi Dergâhı olduğu söylenir. Bu dergâh, Anadolu'da Afyonkarahisar Mevlevihânesi şeyhi Abâpûş-i Velî (ö. 890/1485)'nin oğlu Divane Mehmet Çelebi (ö. 951/1544)'nin girişimleriyle açılmış³⁸ ve uzun süre Şam halkına hizmet vermiştir. Abdülganî Nablusî'nin yaşadığı dönemde dinî ve tasavvufi sohbetleri, sanat ve musiki alanındaki faaliyetleri ile Şam'daki en faal dergâhlardan biri olduğu, dergâh mensuplarına yöneltilen tenkitlerden anlaşılmaktadır.³⁹

Nablusî'nin Şam'daki Mevlevilerle ilk tanışması dokuz yaşında iken gerçekleşmiştir. Babasıyla beraber 1059/1649 yılında gittiği Mevlevi Dergâhında karşılaştığı dervişler,⁴⁰ duyguyu dünyasını derinden etkilemiş ve hayatı boyunca sürececek bir iz bırakmıştır. 1101/1690 yılında Kudüs seyahati sırasında orada bulunan Mevlevi Dergâhını ziyaret eden Nablusî, hissiyatını bir kaside ile dile getirmiştir. Yine 1111/1700'de Trablus seyahatinde uğradığı Mevlevi Dergâhı'nın mimarisine hayran kalmıştır.⁴¹

Şam'da tasavvufi faaliyet yürüten birçok Mevlevi şeyhi içinde, Dîvâne Mehmet Çelebi'den başka Hicâzî Dede (ö. 980/1572), Dâlî Dede, Derviş Dede (ö. 980/1572), Şeyh Karî-i Ahmed el-Vefâyî (ö. 1005/1597), Karamanî Kartal Derviş Muhammed Dede (ö. 1017/1608), Sabûhî Ahmed Dede (ö. 1057/1648), Âlemî(İlmî) Dede (1070/1660), Larendeli Derviş Hamza Dede, Derviş Samtî, Sultan Dîvânî, Derviş Feyzî (ö. 1100/1688), Seyyid Nesîb Yûsuf Dede ve Şeyh Said el-Ahmedî el-Mevlevî (ö. 1286/1870)'nin isimleri öne çıkmaktadır.⁴²

Nablusî'nin, "Ey Mustafa! 1075/1665 yılında Anadolu'ya gitmek nasip olduğunda Mevleviliğin kurucusu Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273)'yi ziyaret etmek için Konya'ya doğru yola çıktık. Bu arada içimizden "Şayet bu ziyaretimizi kabul ediyorsa türbesinin kapısını açık bulalım diye geçirdik. Oraya vardığımızda kapısının kilitli olduğunu gördük. Kapıya ulaştığımızda kilidi düştü ve kapı açıldı. Biz de girip Fatiha okuduk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273)'nin ruhaniyetinin büyük ve beyaz bir kuş suretinde mezarının

³⁸ Tanrıkorur, Ş. B. (2004). Mevleviyye. *DİA*, C XXXVIII, s. 469. Şam'daki Mevlevihane'nin 993/1585 yılında açıldığı konusunda Arap müelliflerin ve diğer araştırmacıların müttefik oldukları belirtilir ki (bk. Küçük, S. (2007). *Mevleviliğin Son Yüzyılı*. İstanbul: Vefa Yayınları. s. 315) bu, Tanrıkorur'un verdiği tarihten yaklaşık yarım asır sonrasına denk gelmektedir.

³⁹ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 6a-30b.

⁴⁰ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, s. 14.

⁴¹ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, s. 15.

⁴² M. C. eş-Şattî. (1994). *A'yânu Dimaşk fi'l-karnî's-sâlise 'aşere ve nisfi'l-karnî'r-râbi'a 'aşere*, Dimaşk: Dâru'l-beşâir. s. 134; S. S. Ahmed Dede. (2003). *Mevlevilerin Tarihi*. (haz. Cem Zorlu), İstanbul: İnsan Yayınları. s. 287, 288, 291, 293, 296, 298, 301, 319; Enver, *age.*, s. 65, 99, 108, 172, 213, 215, 268, 271.

üzerinde durduğunu gördük. Bizi gördüğünde yavaş yavaş küçülmeye başladı. Ta ki serçelerden çok daha küçük bir hâl aldı. Onun için ağzımızı açtık. Ağzımıza girince de onu yuttuk”⁴³ diye Mustafa el-Hamevî adlı bir talebesine anlattığı bu hatırası, onun Mevlevilikle niçin bu kadar ilgili olduğu hususunda önemli ipuçları vermektedir.

Nablusî'nin Mevleviyye tarikatıyla ilişkisi sadece dergâh ziyaretleriyle sınırlı değildir. Telifatı arasında yer alan *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye, es-Sirâtü's-sevî şerhu dibâcâtî'l-Mesnevi, İzâhu'd-delâlât fî simâ'i'l-âlât, Fethü'l-Kerîmi'l-Vehhâb fî'l-'ulûmi'l-müstefâde mine'n-nay ve's-Şebbâb adlı eserleri*⁴⁴ ile *Vesâilü't-tahkîk ve resâilü't-tevfîk* adlı eserinde yer alan bazı mektupları,⁴⁵ Mevlevilikle ne kadar yakından ilgilendiğinin bir göstergesidir. Nablusî'nin, çocukluğundan beri gerek Şam'da gerekse diğer şehirlerde bulunan Mevlevi Dergâhlarında, ayin ve sohbetlerine katıldığı Mevleviler, itikadı ve tasavvufi anlamda onda olumlu bir izlenim bırakmışlardır. Bunun içindir ki, Nablusî, Mevlevilerin dergâhlarında düzenledikleri sema ve diğer uygulamaların, Şeriat'a uygunluğu noktasında en ufak bir şüphe duymamış ve onları sonuna kadar savunmuştur.

C. el-Ukûdü'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye Adlı Eser

1. Eserle İlgili Genel Bilgiler

Şeyh Abdülganî en-Nablusî'yi Mevlevilikle ilgili kılan başlıca eser *el-ukûdü'l-lü'lüyye* adlı Arapça çalışmasıdır. Nablusî'nin 1096/1685 yılında kaleme aldığı bu eseri, Mevleviler arasında ayrı bir ilgiye mazhar olmuştur. Öyle ki, Nablusî henüz hayatta iken Mevlevi şairlerinden⁴⁶ Yenikapı Mevlevihanesi postnişini⁴⁷ olan Ârifî Ahmed Dede (ö. 1137/1724) tarafından tercüme edilmiştir.⁴⁸ Bu eser, Mevlevi dergâhlarında icra edilen sema ayinlerinde

⁴³ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, s. 16.

⁴⁴ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, C I, s. 136-137; Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, s. 17-21.

⁴⁵ Tekirdağın Hayrabolu kazasına gönderdiği “Tevâcüd ve Raks” hakkındaki mektubu ile Edirne’de bir dostuna gönderdiği “es-Simâ’ mine'l-lehvi'l-mubâh” başlıklı mektubu, Mevlevilere yöneltilen tenkitlere dolaylı olarak verilen cevapları ihtiva etmektedir. bk. A. Nablusî. (2010). *Murâselatü'n-Nablusî vesâilü't-tahkîk ve resâilü't-tevfîk*. (Tahk. Bekrî Alaaddin), Dimaşk: Dâru Neynevâ. s. 128, 179-180.

⁴⁶ Enver, *Mevlevi Şâirler*, s. 217.

⁴⁷ Özdamar, M. (2007). *Dersaadet Dergâhları*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınevi. s. 222-223.

⁴⁸ Eserin tercümesinin yazma nüshaları için bk.

1. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümünde 2185 numarada kayıtlı olan 76 varaklık nüsha.
2. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü 3038 numarada kayıtlı olan 88 varaklık nüsha.
3. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, H. Hayri-ABD Efendi Bölümü 099 numarada kayıtlı olan 45 varaklık nüsha.
4. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmalar Bölümü 601 numarada kayıtlı 42 varaklık nüsha.

sergilenen tüm uygulamaları içerdiği için *sema risalesi* olarak da niteleyenler olmuştur.⁴⁹ Osmanlı döneminde Mevlevî dergâhlarının çok faal olduğu Kahire, Bağdat, Şam, Konya ve İstanbul gibi pek çok ilim kültür merkezinde *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*'nin yazma nüshaları bulunmaktaydı.⁵⁰ Makalemizde esas aldığımız yazma nüsha, İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevi Bölümü 226 numarada kayıtlıdır. Abdülcelil b. Mustafa b. İsmail b. Abdilganî en-Nablusî'nin 14 Zilhicce 1211/ 10 Haziran 1797 tarihinde istinsah ettiği⁵¹ bu nüsha, 31 varaktan oluşmaktadır.

Eser şu tahmid cümleleriyle başlamaktadır:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي قطع بسيف الحق دابر من إستحق وأذل كلام الجاهل بساطع نور البيان و خذل من تعرّض لفقرء الطريق
فاورده موارد الحرمان .⁵²

“Rahman Rahîm Allah'ın Adıyla

Hak kılıcıyla müstahak olanların akıbetini kesen ve cahillerin sözünü, beyan nurunun zuhuruyla zelil kılan ve tarikatın fakirlerine/dervişlerine karşı çıkanları alçaltıp mahrumiyete sürükleyen Allah'a hamd olsun.”

Ârifî Ahmed Dede'nin *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*'ye yaptığı tercüme farklı zamanlarda istinsah edilmiştir. *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*'ye'nin Türkçe olarak yapılan şerhi⁵³ ise Müstakimzâde

5. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmalar Bölümü 1040 numarada kayıtlı 69 varaklık nüsha.

6. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Yazmalar Bölümü 290 numarada kayıtlı 50 varaklık nüsha.

7. Ankara Milli Kütüphane 080 numarada kayıtlı olan ve Derviş Hüseyin Niyazi Mevlevî'nin istinsah ettiği nüsha.

8. Almanya Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Bölümü, Ms. or. oct.1905 numarada kayıtlı olan nüsha.

⁴⁹ Durceylan, M. T. (2015). *Abdülğanî en-Nablusî'ye Ait el-Ukûdü'l-Lü'lüyye İsimli Eserin Ârifî Ahmed Dede Tercümesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. s. 22.

⁵⁰ Eserin Türkiye'deki farklı kütüphanelerde bulunan yazma nüshaları:

1. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 03179 numarada kayıtlı olan nüsha.

2. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yahya Tevfik 190 numarada kayıtlı olan nüsha.

3. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nafiz Paşa 396 numarada kayıtlı olan nüsha.

4. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi 1585 numarada kayıtlı olan nüsha

5. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevi 226 numarada kayıtlı olan nüsha.

6. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih 2857 numarada kayıtlı olan nüsha

⁵¹ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevi, numara: 226, vr. 31a

⁵² Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 2a.

⁵³ Şerhinin yazma nüshaları için bk.

1. Konya Mevlana Müzesi Türkçe Yazmalar Bölümü, 2165 numarada kayıtlıdır. *Şerhu Ukûdi'l-lü'lüyye fi tariki's-sâdâti'l-Mevleviyye*, 1211/1796 tarihinde istinsah edilen bu nüsha talik olarak yazılmış 36 varak ve 25'er satırdır.

2. *Terceme-i Ukûdi'l-lü'lüyye fi tariki's-sâdâti'l-Mevleviyye*, İstanbul Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Koleksiyonu, 595 numarada kayıtlıdır. 129 sayfa olan eser 19'ar satırdan oluşmaktadır.

lakaplı Sa'düddin Süleyman Efendi (ö. 1202/1787)'ye aittir. Müstakimzâde Sa'düddin Efendi, *bu eseriyle* ilgili olarak “bu çalışmasının tam bir şerh olmadığını belki şerhle karışık bir tercüme olarak nitelenebileceğini” söylemektedir.⁵⁴

Bu eser 1329/1911 yılında Şam Mevlevi Tekkesi postnişini Şeyh Muhammed Said Efendi tarafından matbu hâle getirilmiştir. 32 sayfa olarak basılan eser için, Muhammed Sabri Mevlevi'nin 25 Şaban 1280/4 Şubat 1864 tarihinde istinsah ettiği nüsha esas alınmıştır. Muhammed Sabri Efendi nüshası, Abdülganî Nablusî'ye ait asıl yazma nüshayla bire bir karşılaştırıldıktan sonra Muktebes Matbaasında basılmıştır.

el-Ukûdü'l-lü'lüyye adlı eserle ilgili son dönemde yapılan en ciddi çalışma ise Bekrî Alaaddin'e aittir. Alaaddin'in tahkik ederek bir de takdim yazdığı bu eser, Şam'da Dâru'n-Neynevâ tarafından 2009 yılında bastırılmış olup 81 sayfadan oluşmaktadır.

2. Eserin Kaynakları

Nablusî'nin *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*'de kullandığı kaynaklarını genel olarak üç kategoride ele alabiliriz.

a. Kur'ân-ı Kerim

Nablusî'nin Mevlevilere yapılan tenkitlere cevap verirken kullandığı kaynakların başında Kur'ân-ı Kerim yer alır. O, Mevlevilerin dergâhlarında icra ettikleri uygulamaların dinin özüne uygun olduğunu ispat etmek için Kur'ân-ı Kerim'den bir veya daha fazla ayeti delil olarak getirmeye gayret eder.

b. Hadis-i Şerifler

Nablusî'nin eserinde başvurduğu ikinci kaynak hadis-i şeriflerdir. O, tenkitleri çürütmek için sık sık hadislere başvurmaktan geri durmamıştır. Hadislerin yer aldığı kaynaklar hususunda ise, sūfiyyenin genelinde görüldüğü üzere, çok seçici davranmaz ve yaygın hadis kaynakları dışından da alıntı yapmaktan çekinmez. Bu meyanda hadislerinden istifade ettiği kaynaklar

3. *Şerhu Ukûdi'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdâti'l-Mevleviyye*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu Şeriyye 895 numarada kayıtlıdır. 345 sayfa olan eserin her sayfasında 19 satır bulunmaktadır.

4. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Lala İsmail 179 numarada kayıtlı olan nüsha.

5. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmir 298 numarada kayıtlı olan nüsha.

6. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi 379 numarada kayıtlı olan nüsha.

7. İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud 2348 numarada kayıtlı olan nüsha.

⁵⁴ Müstakimzâde Sa'düddin Süleyman Efendi, *Şerhu'l-ukûdi'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdâti'l-Mevleviyye*, İstanbul: Millet Kütüphanesi Ali Emiri Bölümü Numara: 895, vr. 2a. Bu yazma nüshaya normal sayfa numaraları da verilmiştir. Sayfa numarası esas alındığında yukarıdaki bilgi 3. Sayfada yer almaktadır.

arasında Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî (ö. 256/870), Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), Âsâ Muhammed b. Âsâ b. Yezîd et-Tirmizî (ö. 279/892)'nin *Câmi'u's-sahîh*'i, Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî (ö. 273/887), Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915) ve Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995)'nin *Sünen*'leri, Ahmed b. Hanbel'in "Müsned"i, ed-Dârekutnî, et-Taberânî, Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Kûfî (ö. 235/849)'nin *el-Musannef*'i, İbn Gaylân (ö. 440/1049)'in⁵⁵ *Gaylâniyyât*'ı, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965)'nin *Sahîh*'i, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî (ö. 911/1505)'nin *el-Câmi'u's-sağîr min hadîsi'l-beşîri'n-nezîr*, Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn el-Münâvî (ö. 1031/1622)'nin *Feyzül-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr (ö. 558/1163)'in *Müsnedü'l-Firdevs*'i⁵⁶, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451)'nin *Umdetü'l-kârî fi şerh-i Sahîhi'l-Buhârî* ile sadece isimlerine yer verilen Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî (ö. 233/848), Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî (ö. 320/932), ve İbn Asâkir yer almaktadır.

c. Tanınmış Büyük Şahsiyetlerin Eserleri

Nablusî'nin *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*'de başvurduğu üçüncü kaynağı ise İslam dünyasında fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf ilimlerinde isim yapmış şahsiyetlerin eserleri ile bunlara ait yaygın söz ve içtihatlardır. Ebû Hanîfe, İmam Malik, İmam Şafii ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamlarının görüşlerine yer veren Nablusî, farklı dönemlerde yaşamış ve İslam dünyasında eserleriyle saygın bir yer edinmiş diğer şahsiyetlerden de alıntılar yapar. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî (ö. 430/1038)'nin *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071)'nin *Târîhu Bağdat*, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî (ö. 827/1424)'nin *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî (ö. 911/1505)'nin *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî (ö. 923/1517)'nin *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*, İmam

⁵⁵ İbn Gaylân'ın tam adı Ebû Tâlib Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Gaylân el-Bezzâz el-Hemdânî'dir. 347/958 yılında doğan İbn Gaylân yıllarca Ebû Bekir eş-Şâfiî'nin yanında hadis okuduktan sonra Nişâburlu muhaddislerden İbrâhîm b. Muhammed el-Müzekkî ile Basralı hadis râvisi Ebû'l-Hasan Ali b. Kâsım en-Neccâd'ın yanında da hadis okumaya devam etmiştir. Hocalarından Ebû Bekir eş-Şâfiî'den 352/963—354/965 yılları arasında rivayet ettiği 10.000 hadisi "Gaylâniyyât" adlı eserde toplamıştır. İbn Gaylân 6 Şevval 440/14 Mart 1049 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir. bk. Kandemir, M. Y. (1999). İbn Gaylân. *DİA*, C XIX, s. 505.

⁵⁶ Bu eser Deylemî'nin babasının Kitâbü'l-Firdevs adlı eserinde yer alan hadislerin isnadlarını bir araya toplamış ve bu yeni esere Müsnedü Firdevsi'l-ahbâr adını vermiştir. bk. Uğur, M. (1994). Deylemî, Şehredâr b. Şîrûye. *DİA*, C IX, s. 266.

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565)'nin *Levâkihu'l-envâr fî tabakâti'l-ahyâr*, Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573)'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî ed-Dımaşkî (ö. 1061/1651)'nin *Hüsni't-tenebbüh li-mâ verede fi't-teşebbüh*, Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996)'nin *Kütü'l-kulûb*, Gazzâlî, İbn Ğanem el-Makdisî'nin *Hallü'r-rumûz*, İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1566)'nin *el-Fetâvâ'sı*, en çok başvurduğu eserlerdir. Şa'bî (ö. 104/722), Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 430/1038), Hatîb el-Bağdadî (ö. 463/1071), Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakî (ö. 470/1077), İmam Şemsüddin el-Kirmânî (ö. 786/1384) ise zaman zaman görüş ve rivayetlerine yer verdiği şahsiyetlerdir.

Görüşlerine yer verdiği sufi şahsiyetler içinde ise Mimşad ed-Dîneverî (ö. 299/911), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909), Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) , Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî (ö. 656/1258), Şihabüddin Ömer es-Sühreverî (ö. 632/1234) en çok öne çıkanlardır.

Nablusî, hem Şam halkı hem de devlet nezdinde saygın bir yere sahip olan Şam'ın Şafii müftüsü Şeyh İsmail en-Nablusî, Şam'ın Hanefî müftüsü Necmüddin el-Ğazzî ve Şeyhülislam Abdürrahman el-İmâdî'nin, Mevleviler hakkındaki müspet görüşlerine, Mevlevilerin tasavvufi uygulamalarının dinin özüne uygun olduğu hususuna bir delil olarak yer vermiştir.

D. Şam'da Mevleviyye Tarikatı Mensuplarına Yöneltilen Eleştiriler

Şam'da Mevlevilere yöneltilen eleştirileri, 17. asırda Osmanlı coğrafyasında giderek artan ilmiye-sufiye çekişmesinden ayrı düşünmek doğru olmaz. Özellikle Kadızâdeliler ve Sivasiler mücadelesinden⁵⁷ Mevleviler de nasibini almıştır. Öyle ki, oluşan kamuoyu baskısından etkilenen bazı devlet adamlarının, Mevlevilerin dergâh faaliyetlerine karşı kısmi kısıtlamalar getirdikleri görülür. Bunların en barizi 1077/1666 yılında Mevlevî ayininin yasaklanması hadisesidir. Mevleviler yaklaşık on iki yıl süren yasağın kaldırılması⁵⁸ ile tekrar dergâhlarında ayin düzenlemeye başlayabilmişlerdir.

Mevleviliğe yöneltilen eleştiriler ve bunlara verdiği cevapları *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*'de on başlık altında toplayan Nablusî, her bir başlığı ayrı bir bölüm hâlinde düzenlemiştir. Bunlar:

59

⁵⁷ Kadızâdeliler ve Sivâsiler mücadelesi hakkında geniş bilgi için bk. Gündoğdu, C. (1998). XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivâsiler-Kadızâdeliler Mücadelesi. *İLAM Araştırma Dergisi*. C III, S 1, s. 38-68; Bilkan, A. F. (2005). XVII. Yüzyılda Medrese ve Tekke Mücadelesinin Osmanlı Şiirine Yansıması. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*. S 26, s. 129.

⁵⁸ Eraydın, S. (2008). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: MÜİFV Yayınları. s. 368.

⁵⁹ Bu tenkitlere verilen cevaplar Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevi Bölümü 226 numarada kayıtlı olan nüshada 6a-31a varakları arasında yer almaktadır.

1. Mevlevilerin dergâhta cemaatle namaz kılmaları
2. Mevlevilerin toplantılarında Kur'ân-ı Kerim okuyup hadis-i şerif rivayet etmeleri
3. Dergâha gelen dervişlere ve halktan diğer kişilere vaaz ve nasihatte bulunulması
4. Dergâhta Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin *Mesnevi*'sinin okunması
5. Dergâhta ney ve def gibi çalgı aletlerinin kullanılması ve insanlara musiki dinletilmesi
6. Mevlevi dervişlerinin deveran yani sema icrâ etmeleri.
7. Dervişlerin sema sırasında yöneticiye eğilerek tazimde bulunmaları
8. Toplu dua edilmesi
9. Evliya'ya ve din büyüklerine övgüde bulunulması
10. Dergâha gelenlerin ibadet amacı dışında farklı niyetlerle toplantıya iştirak ettikleri

Nablusî'nin on bölüme ayırarak ele aldığı eleştiri başlıklarının, aslında “dinin emri olan ibadetlerin, dinen haram veya sakıncalı olan amellerle birlikte yapılmaması gerektiği” ana fikri etrafında yoğunlaştığı görülmektedir.

E. Abdülganî en-Nablusî'nin Mevlevileri Eleştirenler Hakkındaki Değerlendirmeleri ve Bunlara Verdiği Cevaplar

1. Nablusî'nin Mevlevileri Eleştirenler Hakkındaki Değerlendirmeleri

Nablusî, Şam'da Mevlevilere karşı yükselen tenkit oklarının merkezi olarak Şam Emevî Camiini göstermektedir. Şam'ın bu tarihi ve gözde camiinde sohbet ve ders halkalarını düzenleyen bazı şahısların, genelde tasavvufi uygulamalara özelde ise Mevlevilerin sema ayinine karşı çıktıklarını haber vermektedir.⁶⁰ Bu kişilerin sahip oldukları âlim ve müderris kimlikleriyle Şam halkının saygısına mazhar olduklarını hatırlatan Nablusî, yakından tanıdığı bu şahısların aslında ilim kisvesini dünyevî makam ve mevki elde etmek için giydiklerini ve dinî konularda samimiyetten uzak olduklarını ileri sürmektedir. Nablusî'ye göre tek düşünceleri geçimlerini sağlayabilecekleri dünya malı ile beraber, müderrislik, müftülük ve kadılık gibi

⁶⁰ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 5b.

devlet nezdinde saygın mevkiler olan bu kişiler, tedris ettikleri şer'î ilimler dışındaki ilim dallarını faydalı ilimler içinde görmemektedirler.⁶¹

Nablusî'nin bu kişiler hakkındaki nitelemeleri ise, onların Mevleviler hakkındaki düşünce ve ithamlarından geri kalmayacak kadar sert ve kesindir. Nablusî'ye göre bu şahıslar, ilm-i bâtın olan tasavvufu küçümseyen, dünya ve ahirette sağlayacağı faydaları inkâr eden ve tasavvufu ilgilenenleri aklı kıt kişiler olarak gören “kâfirler, sapıtanlar ve saptıranlar”dan başkaları değildirler.⁶²

Mevlevileri tenkit edenlerin dinî konularda samimi olmadıklarını ispat etmek için Şam Emevî Camiinde bizzat kendisinin şahit olduğu bazı davranışlarından örnekler verir. Nablusî'ye göre Şam Emevî Camiinde bir araya gelerek Yahya (a.s.)'ın kabrinin etrafında toplanan ve olmadık konularda sohbet edip birbirlerinin gıybetini ederek gülüşen bu şahsiyetler, orada medfun olan peygambere açık bir hüürnetsizlik içine girmişlerdir. Bu şahısların, sergiledikleri bu davranışlarla camilerde Allah'ın adının zikri yerine kendi boş sohbetlerini ikame ettiklerini belirten Nablusî, “Allah'ın, yüceltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evlerde.....”⁶³ ve “Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir..”⁶⁴ ayeti celilelerini de zikrederek, onların bu şekilde camileri manen harabeye çevirdiklerini ifade eder.⁶⁵

2. Nablusî'nin Eleştirilere Vlediği Cevaplar

Burada Nablusî'nin, bizzat kendisinin kategorize edip on başlık altında topladığı eleştirilere vlediği cevapları irdelemeye çalışacağız. Bu çalışmadaki sıralamada ise, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*'de yer alan başlıklar esas alınmıştır.

a. Mevlevilerin Dergâhta Cemaatle Namaz Kılmaları

Mevlevilerin sema ayini öncesi cami yerine dergâhta cemaatle namaz kılmalarını bidat ve bu davranışlarını fasıklık olarak niteleyenlere vlediği cevap oldukça serttir. Sufi kimliği kadar güçlü bir ilmî kişiliğe de sahip olan Nablusî, “onların bir araya gelişi cemaatle namaz kılmak içindir” dedikten sonra cemaatle namazın fikhî hükmüne değinir ve bu hükmü inkâr yahut küçümseyenlerin küfre düşeceğini ifade eder. Mevlevilerin cemaatle namaz kılmalarını

⁶¹ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 6b.

⁶² Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 9a.

⁶³ Nûr 24/36.

⁶⁴ Bakara 2/114.

⁶⁵ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 8a-b.

değil kıldıkları mekânda icra edilen diğer faaliyetlerden dolayı itirazları olanlara da, bu durumun Şam'daki camilerden farklı olmadığını, camilerde icra edilen sohbet ve vaazlara katılan ve kibirlenerek kendisini onlardan daha üstün görenlerin de bu kibirleri sebebiyle büyük günah işlediklerini belirtir.⁶⁶

Faydalı ilmin kişiyi manevi fasıklıktan kurtaran ilim olduğunu söyleyen Nablusî, bu şekilde tasavvufu faydalı ilim olarak niteledikten sonra bu ilme ancak Mevleviler gibi tasavvuf ehli olanların faaliyetleriyle ulaşılabileceğini belirtir. Ebu'l-Hasan eş-Şâzili'nin “Bizim bu ilmimizi öğrenmeden ölen kişi, bile bile büyük günahlarda ısrar ederek ölen kişi gibidir” sözünü hatırlatır ve Mevlevileri eleştirenleri uyarır.⁶⁷

Mevlevihânelerde kılınan namazların akabinde icra edilen sohbet ve diğer tasavvufi faaliyetleri fasıklık olarak gören zevata, Şam'daki camilerde ezandan namazın kılınına kadar sünnete muğayir birçok bidatı sıraladıktan sonra, niçin bunlara sessiz kaldıklarını hatta desteklediklerini sorar.⁶⁸

Nablusî, Mevlevilerin şahsında tasavvuf ilmini faydalı ilimler içinde saymayan, bununla yetinmeyip onu küçümseyen ve tasavvuf ehline hakaret eden bu kişilerin, haddizatında Hz. Peygamberin sünnetine muhalif davrandıklarını ve sünneti seniyyeyi hafife aldıklarını ileri sürer. İddiasını ispatlamak için ise, ilm-i bâtın yahut ilm-i kalp olarak zikredilen tasavvufun geçtiği hadislerden örnekler verir.⁶⁹

Ebû Talip Mekkî ve İbnü'l-Arabî gibi bazı mutasavvıfların bu konudaki görüşlerine de değinen Nablusî, bu bölümün sonunda “şayet bu eseri yazarak bu zevatın tenkitlerine cevap vermeseydim, onlar Mevlevi dervişlerinin icra ettikleri sema ayinine katılmanın haram olduğunu öne sürerek toplumun kalbine vesvese düşüreceklerdi” der.⁷⁰

b. Mevlevilerin Toplantılarında Kur'ân-ı Kerim Okuyup Hadis-i Şerif Rivayet Etmeleri

Mevlevilere yöneltilen ikinci tenkit, dergâhta sema ayini için toplandıığında Kur'ân-ı Kerim okunması ve Hz. Peygamber'den hadis rivayet edilmesidir. Kur'ân-ı Kerim okunması ve Hz. Peygamber'den hadis rivayet edilmesinin amellerin en üstünü ve ibadetlerin en şerefli

⁶⁶ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 6a.

⁶⁷ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 6b.

⁶⁸ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 6b-7b.

⁶⁹ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 9a-b.

⁷⁰ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 12a.

olduğunu belirten Nablusî, Mevlevilerin bunları yaparken işe tekebbür, ucub, riya gibi haram kılınan bazı münkerlerin karışma ihtimalinden dolayı onları tenkit edenlere, bu hususun cami ve medreselerdeki vaiz ve müderrislerin sohbet ve ilim meclislerinde de pekâlâ söz konusu olabileceğini dile getirir.⁷¹ Mevlevilerin, Allah için bir araya gelip toplanmalarını riya ve ucub bulaşan ameller gibi gösterip onları fasıklıkla suçlayanlara Hz. Peygamber'in "Allah'ı zikreden ve nimetlerine hamd eden bir sahabe topluluğuyla yüce Allah'ın iftihar ettiğini meleklerine haber verdiğini bildiren"⁷² hadisini hatırlatır.⁷³

Mevlevilerin sema ayini öncesi ibadet kastıyla Kur'ân-ı Kerim okuduklarını ve hadis rivayet ettiklerini belirten Nablusî, bu hususun âlim veya cahil, tasavvuf ehli olan ve olmayan herkes tarafından bilindiğini söyler⁷⁴ ve Hz. Peygamber'in "Ameller niyetlere göredir. Herkese niyet ettiği şey vardır."⁷⁵ meşhur hadisini zikrederek bu bölümdeki sözlerini sonlandırır.

c. Dergâhta Dervişlere ve Halktan Diğer Kişilere Vaaz ve Nasihatte Bulunması

Arapça "va'aza" kökünden gelen ve "öğüt vermek, ikaz edip sakındırmak" gibi anlamları bulunan "va'z" kelimesi,⁷⁶ genel olarak dinî ve ahlakî konularda bir topluluğa nasihat etmek olarak tanımlanmaktadır.⁷⁷ İnsanların dünya ve âhiretine müteallik konularda onları bilgilendirmek, bilinçlendirmek ve uyarmak işlevlerini gören va'z ve nasihatlerin, kutsal kitapların içeriğinde de var olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber'in özellikle namazlardan

⁷¹ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 12a.

⁷² Ebû Said el-Hudrî'den gelen bu hadis-i şerifin metni:

"Ebû Saïd el-Hudrî *radıyallahu anh* şöyle dedi:

Muâviye *radıyallahu anh* mescidde halka halinde oturan bir cemaatin yanına geldi ve:

– Burada niçin böyle toplandınız? diye sordu.

– Allah'ı zikretmek için toplandık, diye cevap verdiler. O tekrar:

– Allah aşkına doğru söyleyin. Siz buraya sadece Allah'ı zikretmek için mi oturdunuz? Deyince;

– Evet, sadece bu maksatla oturduk, dediler. Bunun üzerine Muâviye:

– Ben sizin sözünüze inanmadığım için yemin vermiş değilim. Resûlullah (s.a.v)'e benim kadar yakın olup da benden daha az hadis rivayet eden yoktur. Bir gün Resûlullah (s.a.v) bir ilim halkasında oturan sahâbîlerinin yanına geldi de onlara:

– "Burada niçin oturuyorsunuz?" diye sordu.

– Bize İslâmiyet'i nasip ederek büyük bir lutfu bulunan Allah'ı zikretmek ve ona hamdetmek için oturuyoruz, diye cevap verdiler. Resûlullah (s.a.v):

– "Gerçekten siz buraya sadece Allah'ı zikretmek için mi oturdunuz?" diye sorunca;

– Evet, Vallahi sadece bu maksatla oturduk, dediler. Bunun üzerine Allah'ın Elçisi:

– "Ben size inanmadığım için yemin vermiş değilim. Fakat bana Cebrâil gelerek Allah Teâlâ'nın meleklerle sizinle iftihar ettiğini haber verdi de onun için böyle söyledim" buyurdu" (Müslim en-Nişâbü'rî. (1992). *Sâhîhu Müslim*. Kitâbü'z-Zikr, 40, İstanbul: Çağrı Yayınları. C III, s. 2075; A. Nesaî. (1992). *Kitâbu Âdâbi'l-Kudât*, 37, İstanbul: Çağrı Yayınları. C VIII, s. 249)

⁷³ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 12b-13a.

⁷⁴ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 15b.

⁷⁵ M. Buhârî. (1992). *Sâhîhu Buhârî*, Kitâbu Bed'i'l-Vahyi, 1, İstanbul: Çağrı Yayınları. C I, s. 2.

⁷⁶ C. İbn Manzûr. (1990). *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikr. C VII, s. 466.

⁷⁷ A. Cürçânî. (1988). *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. s. 253; Cirit, H. (2012). Va'z. *DİA*, C XXXXII, s. 404-405.

sonra sahabîlerle sohbet ettiği, onlara vaaz ve nasihatte bulunduğu bilinmektedir. Kutsal kitaplarda yer alan ve peygamberlerin de uyguladığı bu metodun, Mevlevî dergâhlarında sema ayiniyle beraber icra edildiğini belirten Nablusî, bunların taat olarak çok üstün ve Allah'a yaklaşma yolları içinde en şerefliyelerinden biri olduğunu vurgular.⁷⁸ Bu toplantılara yukarıda belirtilen amaçlar dışında bir niyetle katılanlar için “.....Kim kötü bir iş yaparsa, onunla cezalandırılır...”⁷⁹ ayetini hatırlatır.⁸⁰

Nablusî, asî bir insanın kıldığı namazın, tuttuğu orucun ve haram para ile gittiği haccın sahih olmadığına söylenemeyeceği gibi, “Ma'siyetler taate engel teşkil etmez” meşhur kaidesi uyarınca, ibadet ve Allah'a yaklaşma için kurulan Mevlevî meclislerinde yapılanların masiyet ve bunu yapan dervişlerin fasıklıkla itham edilemeyeceğini belirtir. Önceki dönemlerde yaşamış ulemâ ve evliyanın, Müslümanların dinî hassasiyetlerini güçlendirmek amacıyla vaaz, ilim tedrisi ve ilahi hakikatleri anlatma sırasında şiir, kaside ve gazel okuduklarını hatırlatan Nablusî, İbnü'l-Arabî'nin bu amaca matuf olarak *Tercümânü'l-eşvâk* adlı eserindeki beyitleri kaleme aldığını yine onun dilinden aktarır.⁸¹

Bazı müderrislerin ders halkalarına talebelerin rağbet göstermesi için yumuşak bir dil kullandıkları, onları onore edici davranışlarda buldukları hatta çok nefis ziyafetler verdiklerini dile getiren Nablusî, bunları yapacak maddi imkânı bulunmayan Mevlevî dervişlerinin de sema ayinini kulaklara ziyâfet amacıyla icra ettiklerini ifade eder.⁸²

Nablusî, Şa'bî'nin kendisini ziyarete gelen bazı şahıslara yemek ikramından sonra, “cenazeye gelmiş kişiler gibi ne duruyorsunuz? Hadi def ve musiki'ye” diyerek onları def çalmaya ve ilahi söylemeye teşvik ettiği bilgisıyla bu bölümü nihayetlendirir.⁸³

d. Dergâhta Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273)'nin *Mesnevi*'sinin okunması

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin şüphesiz en yaygın eseri *Mesnevi*'sidir. Mevlevîler tarafından çok sayıda şerh ve tercümesi yapılan *Mesnevi*'nin özellikle ilk on sekiz beyti, diğer tarikat mensuplarının da rağbet ve ilgisine mazhar olmuş ve şerh edilmiştir.⁸⁴

⁷⁸ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 15b.

⁷⁹ Nisâ 4/123.

⁸⁰ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 16a.

⁸¹ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 16a.

⁸² Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 16b.

⁸³ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 17a.

Mesnevi okumalarının hem Mevlevi Dergâhlarında hem de Mevlânâ'nın tasavvufi anlayışını benimseyen Anadolu, Afganistan, Hindistan, Türkistan ve İranlı birçok sufi tarafından ilk dönemlerden beri devam ettirildiği söylenebilir. Mesnevi ile beraber Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin diğer eserlerinin okunması, tercüme ve şerh edilme faaliyetlerinin, Sultan Veled döneminde Mevleviliğin kurumsallaşmasından sonra başladığı ve aralıksız devam ettiği ifade edilir.⁸⁵ Nureddin Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)'nin şu beyitleri Mevlânâ ile beraber *Mesnevi*'sinin de ne kadar meşhur ve okunan bir eser olduğunu göstermektedir.

این فریدون جهان معنوی بس بود برهان ذاتش مثنوی
من چه گویم وصف آن عالیجناب نیست بیغمبر ولی دارد کتاب⁸⁶

Bu manevi cihanın Feridun'u (olan Ademî) Zâtının burhanı oldu (yazdığı)

Mesnevi

Ne diyeyim vasf etmek için o âlicenâbı Peygamber değil(dir) ama vardır kitabı

Mevlevi dostlarının talebi üzerine Mesnevi'nin ilk üç cildindeki dibaceleri *es-Sirâtü's-sevî şerhu dişbâcâtî'l-Mesnevi* adını verdiği eserinde şerh ettiğini belirten Nablusî, kitabının sonuna da Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'yi metheden bir kaside eklediğini belirtir.⁸⁷

Kur'ân kaynaklı ilahi ilimler ile Peygamber'den gelen rabbani marifetlerin tevhid inancının ve Hz. Muhammed'in getirdiği dinin özünü teşkil ettiğini söyleyen Nablusî, bu hakikatleri dile getiren Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin manzum eseri olan *Mesnevi*'nin okunduğu meclislere katılmayı fasıklık olarak niteleyenlerin Allah'ı inkâr etmiş olacaklarını ifade eder. Bu tür manzum eserlerle ilgili daha önce İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1566)'nin verdiği fetvaya istinaden bazı âlimlerin ilmi küçümseyenleri tekfir eden sözlerini örnek getirerek, ilahi hakikatleri içeren *Mesnevi* eserinin okunmasını küçümseyen ve bu davranışı fasıklıkla itham edenlerin küfrünün daha evla olduğunu söyler.⁸⁸

⁸⁴ Mesnevinin sadece Anadolu'da otuzdan fazla şerhinden bahsedilir. Bu konuda daha fazla bilgi için bk. Avşar, Z. (2007). Rûhu'l-Mesnevi'de Mesnevi'nin İlk 18 Beytinin Şerh Yöntemi. *Türkoloji Araştırmaları Dergisi*. 2/3 s. 59; Demirel, Ş. (2009). *Dinle Neyden (Menevî'nin İlk Onsekiz Beytinin Türkçe Şerhleri)*, Elazığ: Manas Yayınları.

⁸⁵ Kara, M. (2008). *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Sır Yayıncılık. s. 123.

⁸⁶ Vâssâf, *Sefîne-i Evliyâ*, C I, s. 377.

⁸⁷ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 17a.

⁸⁸ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'lüyye*, vr. 18a.

e. Dergâhta Çalgı Aletleri Kullanılarak İnsanlara Musiki Dinletilmesi

Çalgı âletlerini dinlemenin haram olduğunu ortaya koyan ve bu konuda Hz. Peygamber'den gelen “*Nefsin hoşuna giden şeyleri dinlemek günah, orada oturmak fasıklık ve dinlediğinden lezzet alması ise küfürdür*” ve “*Müzik sesi duyduğunda Hz. Peygamber parmaklarıyla kulağını tıkamıştır*” hadisleri esas alan mütekaddimûn fakihlerinin *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'de geçen fetvâlarını öne sürerek Mevlevi dervişlerinin bu uygulamalarını tenkit edenlerin haksız olduklarını belirtir. Çünkü mütekaddimûn fukehâsının haram kıldığı husus, kişinin ibadet kastı olmaksızın hevâ ve hevesi için çalgı aletlerini dinlemesidir. Halbu ki burada kullanılan çalgı aletleri ve icra edilen sema ayini insanları Allah'a yaklaştırmak ve dinî duygularını pekiştirmek içindir. Bu nedenle buradaki durumun mütekaddimûn fukehâsının fetvalarında yer alan masiyetle bir tutulamayacağını belirtir. Nablusî, *Îzâhu'd-delâlât fi simâ'i'l-âlât* adlı kitabında bu hususları ele aldığını hatırlatarak daha detaylı bilgi edinmek isteyenleri bu eserine yönlendirir.⁸⁹

Hz. Peygamber'in hadislerinde çalgı aletleri ile ilgili vurgulanan hususu irdeleyen Nablusî, bunların mutlak anlamda değil belki nefsanî şeyler için kullanılması durumunda haram olduğunu belirtir. Mevlevilerin bu çalgı aletlerini, dervişlerinin tasavvufî eğitimi için kullandıklarını dolayısıyla bu şekilde dine hizmet ettiklerini ifade ettikten sonra, onların bu faaliyetlerinin dinin özüne uygun olduğunu vurgular ve davranışlarının haram ve masiyetle birlikte anlamayacağını söyler.⁹⁰

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin *Mesnevi*'sinde;

Bişnev in ney çün şikâyet mîküned,

Ez cüdâyihâ hikayet mîküned

“Şu ney'in nasıl şikâyet etmekte olduğunu dinle. Onun nevâsı ayrılık hikâyesidir” beytiyle⁹¹ yüce Allah'ın “...*Ona ruhumdan üfledim....*”⁹² ayetine gönderme yaptığını ve insanların yaratılışları, dünyevi yaşamlarında Allah'a kulluklarını gözden geçirmeleri

⁸⁹ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 19a.

⁹⁰ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 19b-20a.

⁹¹ Tahirü'l-Mevlevî, (ts.). *Şerh-i Mesnevi*. İstanbul: Şamil Yayınevi. C I, s. 49.

⁹² Hicr 15/29.

hususlarına işarette bulunduğunu söyler. Mevlevilerin bu şuurlu amelleriyle aslında ümmetin üzerinden bazı sorumlulukları kaldırdıklarını ve dine hizmet ettiklerini belirtir.⁹³

f. Mevlevi Dervişlerinin Deveran Esnasında Vecd Hâlindeymiş Gibi Görünmeleri

Mevlevi dervişlerinin deveranının, halk ve emîr âlemlerindeki yaratılış ve yenilenmeyi temsilen icra edilen bir ayin olduğunu belirten Nablusî, bu uygulamayı Kur'ân'da yer alan "...doğrusu onlar, yeniden yaratılış konusunda şüphe içindedirler.",⁹⁴ "Emrimiz ancak tek emirdir. Göz kırpması gibi (anında gerçekleşmekte)dir.",⁹⁵ "...Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptysak, -üzerimize aldığımız bir vaad olarak- onu yine yapacağız. Biz bunu muhakkak yapacağız."⁹⁶ ayetlerinin dünya sahnesindeki temsili anlatımı olarak görmektedir. Deveran'ın, tasavvuf alanındaki telezzüzlerden biri olduğunu ifade eden Nablusî, bu lezzetin, ancak ârif-i billah olan kişilerce anlaşılabilceğini öne sürer. Ayrıca bu konuda cahilce konuşanları, bunca lezzetli yiyecek varken sadece arpa ve saman'a talim eden merkeplere benzeter. Yine bu hususun fukahâ tarafından "Raks ve Tevâcüd" başlığı altında incelendiğini belirten Nablusî, fukahâ'nın, yalan ve gösteriş amaçlı raks ve deverana karşı olduklarını ifade ederek bunun gerçek sufilerin ve kâmil şahsiyetlerin deveran ve vecd hâllerini bağlamadığını belirtir.⁹⁷

Mevlevilerin kendilerinden önceki kâmil şahsiyetlere benzemek için icra ettikleri bu deveran ve tevâcüd hâllerinde şayet bazı kusurlar varsa bile, bu durumun Hz. Peygamber'in "Kim bir kavme benzerse o da onlardandır"⁹⁸ hadisi şerifi mucibince mazur görülmesi gerektiğini savunur. Nablusi bu bölümü Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'nin şu beytiyle bitirir.⁹⁹

إن لم تكونوا مثلهم فتشبهوا إن التشبه بالكرام فلاح

Onlar gibi ol(a)masanız da (onlara) benzemeye çalışınız

Şüphesiz değerli şahsiyetler'e benzemek felah(a) ermek)tır.

⁹³ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'liyye*, vr. 20b.

⁹⁴ Kâf 50/15.

⁹⁵ Kamer 54/50

⁹⁶ Enbiyâ 21/104.

⁹⁷ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'liyye*, vr. 23a.

⁹⁸ Ebû Davud es-Sicistânî. (1992). *Sünen-i Ebî Davûd*. Kitâbü'l-libâs, 4031, İstanbul: Çağrı Yayınları. (Kütüb-i Sitte ve Şerhleriyle Beraber), C IV, s. 314.

⁹⁹ Nablusî, *el-Ukûdü'l-lü'liyye*, vr. 25a.

g. Dervişlerin Deveran Esnasında Eğilerek Ta'zimde Bulunmaları

Mevlevilere yöneltilen eleştiri oklarından biri de dervişlerin deveran sırasında birbirlerine eğilerek ta'zimde bulunmalarıdır. Bu kişilerin, Enes (r.a.)'in Hz. Peygamber'den rivayet ettiği “Ey Allah'ın Resûlü! Birbirimize eğilerek tazimde bulunalım mı? Hayır, dedi. Birbirimize sarılarak selamlaşalım mı? Hayır, dedi. Fakat musâfahâ yapınız dedi.”¹⁰⁰ hadisini delil olarak sunduklarını belirten Nablusî, insanların birbiriyle karşılaştığında selam vermek amacıyla rukû'a gider gibi eğilerek ta'zimde bulunmalarının mekruh olduğunu fakat bu kerâhetin deveran sırasında vecd hâlinde yapılan ta'zimi kapsamadığını ve bununla yapılacak bir kıyaslanmanın doğru olmayacağını belirtir. Şayet Mevlevi dervişlerinin deveran sırasında eğilerek tazimde bulunmaları namazdaki rukû' gibi düşünülerek mekruh görülecekse o vakit, dervişlerin ayakta durmaları da kıyam'a, oturmaları da ku'ûd'a benzediğinden onların da mekruh sayılması gerektiğini söyler¹⁰¹ ve muhaliflerin yaptığı kıyasın hatalı olduğunu ispata çalışır. Ayrıca Mevlevi dervişlerinin ibadet amacıyla değil saygı ve selamlama kasdıyla rükû'a gider gibi şeyhlerine ta'zimde bulduklarının kabul edilmesi durumunda bile, bunun onların tekfirini gerektirmeyeceğini belirtir.¹⁰²

h. Deveran'ın Sonunda Dua Edilmesi

Sözlükte yalvarış ve yakarış gibi anlamlara gelen dua,¹⁰³ din, inanç ve toplumsal farklılıklardan kaynaklanan şekli değişimle beraber,¹⁰⁴ insanlığın ortak uygulamalarından biridir. Tasavvufta genellikle lisân-ı kâl bazen de lisân-ı hâl ile yapılan dua'nın,¹⁰⁵ tarikatların tasavvufi eğitim sürecinde yazılı ve sözlü olarak uygulayageldikleri önemli bir unsur olduğu inkâr edilemez.

Mevlevilerin Deveran'ın sonunda kendilerine, orada hazır bulunanlara, devlet başkanına ve diğer devlet ricaline, İslam ordusuna ve yaşadıkları beldedeki tüm Müslümanlara dua ettiklerini söyleyen Nablusî, bu davranışın taat ve sevaplı işlerin en büyüğü olduğunu belirtir.¹⁰⁶ Hz. Peygamber'in “Bir kişinin kardeşinin gıyâbında ettiği dua müstecâp bir duadır. Yani

¹⁰⁰ M. İbn Mâce. (1992). *Sünen*, Kitâbu'l-Edeb, 3702, İstanbul: Çağrı Yayınları. (Kütüb-i Sitte ve Şerhleriyle Beraber), C II, s. 1220.

¹⁰¹ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 25a-b.

¹⁰² Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 26a.

¹⁰³ İbn Manzûr, *age.*, C XIV, s. 257.

¹⁰⁴ Cılacı, O. (1994). *Dua*, *DİA*, C IX, s. 530.

¹⁰⁵ Uludağ, S. (1994). *Dua*, *DİA*, C IX, s. 535.

¹⁰⁶ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 28a.

başındaki melek: Âmîn, sana da aynısını (Allah versin) der”¹⁰⁷ hadisini delil olarak getiren ve peşi sıra benzer hadisleri de zikreden Nablusî, Mevlevilerin deveran ve dua’larına iştirak edenleri fasıklıkla itham edenlerin, Hz. Peygamber’in “Dua ibadetin özüdür”,¹⁰⁸ “Dua ibadetin ta kendisidir”¹⁰⁹ diye ifade ettiği bir ameli fasıklık olarak nitelemeleri sebebiyle küfre düşeceklerini ileri sürer.¹¹⁰

Nablusî, Mevlevilerin deveran duasını fasıklık olarak görenlere, duanın fazileti ile ilgili hadis-i şerifler için Suyûti’nin *el-Câmi’u’s-sağîr*’ini adres gösterirken, bereket ve hayrından istifade etmeleri için de Mevlevi meclislerine katılmalarını tavsiye eder.¹¹¹

1. Evliyâ’nın Medhi ve Kur’ân Kıraatinin Sevabının Onlara Hediye Edilmesi

Bu uygulamanın haddizatında tarikatların hepsinde bulunduğu bilinmektedir. Mevleviler de deveran’ın sonunda başta Peygamber Efendimiz ve tüm peygamberler olmak üzere sahabe ve evliyâullah’a umûmen, Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî ve şeyhi Şems-i Tebrîzî ile Mevlevi şeyhlerine hususen övgüde bulunup kıraatin sevabını hediye ederler. Nablusî, Mevlevilerin bu uygulamasının, sünnete uygun ve Hz. Peygamber’in teşvik ettiği bir davranış olduğunu belirtir.¹¹²

Nablusî, peygamberlerin ve salihlerin zikredildiği ve övüldüğü bir meclisi fasıklıkla itham edenlerin, Hz. Peygamber’in taat ve ibadet olarak nitelediği bir ameli ma’siyet olarak görmeleri nedeniyle dinen sakıncalı ve yanlış bir gidişata sahip olacaklarını hatırlatarak¹¹³ bu bölümü bitirir.

1. Dergâha Gelenlerin Farklı Niyetlerle Toplantıya Katıldıkları

Mevlevi dergâhlarındaki meclislere tarikata mensup dervişlerin dışında o bölgede yaşayan farklı meslek grupları ve halktan çok sayıda insan katılmaktadır. Nablusî, değişik çevrelerden ve farklı niyetlerle meclise katılanlar olabileceğini ifade ettikten sonra insanların içlerinde sakladıkları niyetleri ancak Allah’ın bileceğini belirtir ve Hz. Peygamber’in “Hüsn-ü

¹⁰⁷ Müslim, *age.*, Kitâbu’d-dua, 86, C III, s. 2094.

¹⁰⁸ M. Tirmizî. (1992). *Sünen*. Kitâbü’d-dua, 3371, İstanbul: Çağrı Yayınları. C V, s. 456.

¹⁰⁹ İbn Mâce, *age.*, Kitâbu’d-dua, 3828, C II, s. 1258; Tirmizî, *age.*, Kitâbü’d-dua, 3372, C V, s. 456.

¹¹⁰ Nablusî, *el-Ukûdü’l-lü’lüyye*, vr. 28b.

¹¹¹ Nablusî, *el-Ukûdü’l-lü’lüyye*, vr. 29a.

¹¹² Nablusî, *el-Ukûdü’l-lü’lüyye*, vr. 29a.

¹¹³ Nablusî, *el-Ukûdü’l-lü’lüyye*, vr. 29b.

zan ibadetin/kulluğun güzelliğinin göstergesidir”¹¹⁴ hadisini zikrederek “bize düşen insanlar hakkında hüsn-ü zanda bulunmaktır” der.¹¹⁵

Nablusî, Mevlevilerin meclisine Şeyh İsmail en-Nablusî, Şeyhülislam Abdurrahman el-İmâdî, Şafii müftüsü Şeyh Necmüddin el-Ğazzî gibi Şam'ın hatırı sayılır âlimlerinin de iştirak ettiklerini söyler. Dinî konularda hassas ve şeriata muhalif davranışları asla kabul etmeyen bu şahsiyetlerin, Mevlevi dergâhında bulunmalarını, burada icra edilen ibadet ve tasavvufi faaliyetlerin dine uygun olduğu anlamına geldiği şeklinde yorumlar.¹¹⁶

Bu risaleyi, kimsenin şahsını hedef almadan, evliyâ ve salihlere muhabbet besleyen Mevlevi dervişlerini müdafaa amacıyla ve Allah'ın yardımıyla 1096/1685 yılında üç günde telif ettiğini belirten Nablusî, eseri Şaban ayının otuzunda Çarşamba günü tamamladığını ifade ederek sözlerine son verir.¹¹⁷

Sonuç

Abdülganî Nablusî, İslami ilimlerdeki yetkin kişiliğini tasavvufu renklendiren cami'ü't-turuk bir şahsiyettir. Tasavvuf alanındaki gayretleri onu Kâdiriyye ve Ekberiyye ekollerinin güçlü bir temsilcisi haline getirmiştir. Onun adını taşıyan “Nablusîyye” kolu, Kâdiriyye ve Ekberiyye tarikatlarını mezceden yeni bir şube olarak tasavvuf tarihindeki yerini almıştır. Bununla beraber Nablusî, tarikat şeyhliği veya tekke postnişinliğinden daha çok tasavvuf teorisyeni kimliğiyle tanınmıştır. Farklı tarikat mensupları ve tasavvufi düşünceleri üzerine yazdığı eserleri, tasavvufi seyahatleri sırasında tanıştığı sufileri savunmak için kaleme aldığı çalışmalar, onu tarikatlar üstü bir konuma yükseltmiştir.

Nablusî'nin makalemizin ana kaynağını oluşturan *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye* adlı eseri, onun çocukluk yıllarına kadar uzanan Mevlevilikle ilgisinin yazılı bir şahididir. Mevlevi dergâhlarında düzenlenen sema ayininin, Kur'ân'daki yaratılış, hareketlilik ve yenilenmeyi anlatan derin felsefi anlamların görsel bir temsili olduğunu belirten Nablusî, bunun icrasında dine aykırı bir hususun bulunmadığını büyük müçtehitlerin ve tanınmış muhaddis ve sufilerin eserlerinden deliller getirerek ispata çalışmıştır.

¹¹⁴ Ebû Davud, *age.*, Kitâbu'l-Edeb, 4993, C V, s. 266.

¹¹⁵ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 29b.

¹¹⁶ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 30b.

¹¹⁷ Nablusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüyye*, vr. 31a.

Mevlevilere yöneltlen tenkitleri on başlık altında toplayan Nablusî, bu tenkitlere cevap verirken Kur'ân, sünnet ve tanınmış âlim ve sufilerin eserleri gibi üç kaynaktan deliller getirmiştir. Nablusî, içinde Şam'ın bazı saygın aydınlarının da bulunduğu bu tasavvuf muhaliflerine karşı Mevlevileri savunurken, tenkit ettikleri şeylerin bizzat cami ve medreselerde kurulan vaaz ve ilim meclislerinde de gerçekleştiğini örnekleriyle anlatır ve onların fasıklık ve masiyet olarak niteledikleri şeyleri bizzat kendilerinin işlediğini beyan eder.

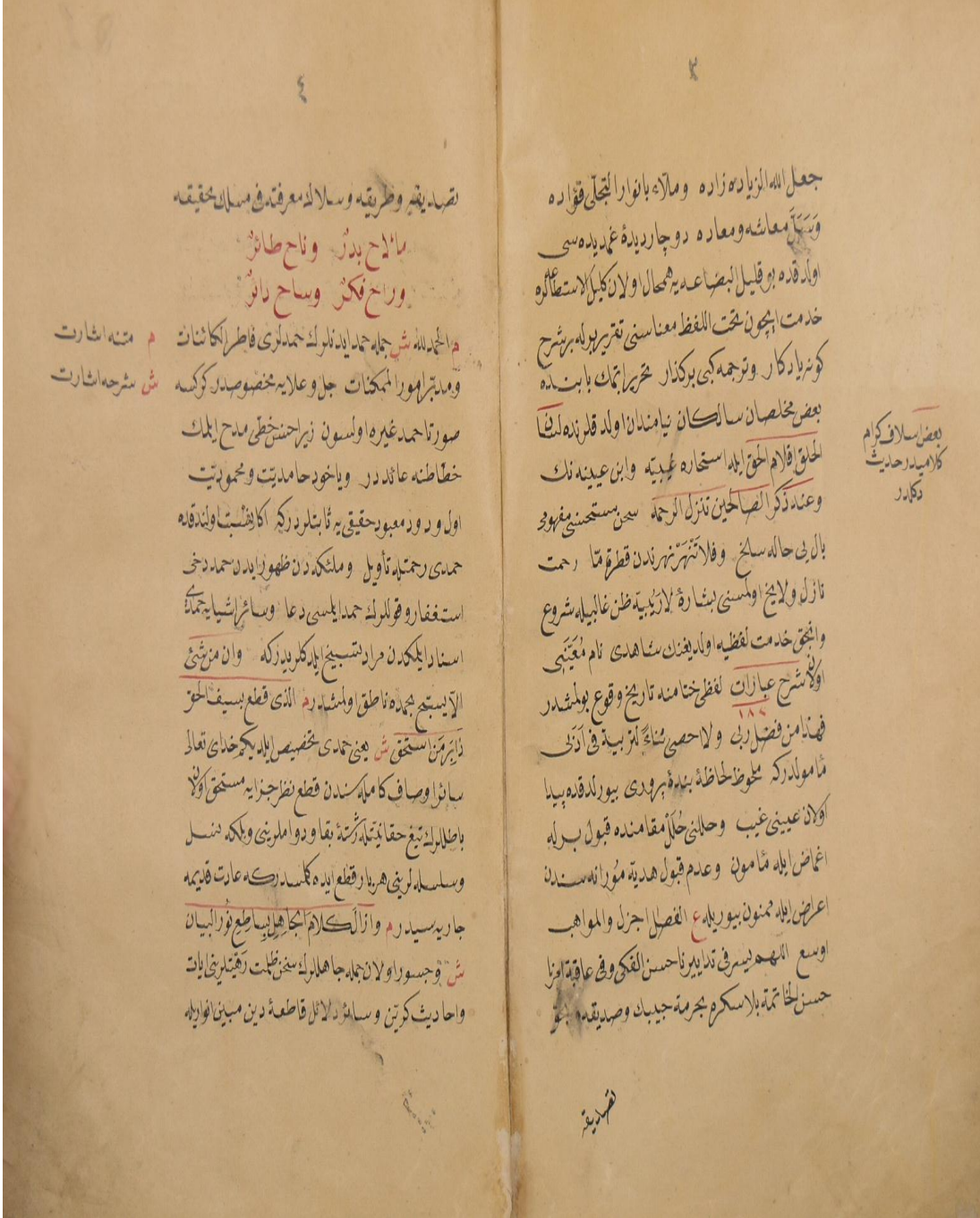
Nablusî Allah'a yaklaşmak, ibadetlere teşvik etmek amacıyla def ve ney gibi enstrümanların kullanılması ve bu amaçla musiki icra edilmesini günah olarak görmediği gibi teşvik etmektedir. O, ma'siyet ihtimali bulunsa bile, "ma'siyetin taate engel teşkil etmediği" genel fihhi kaidesinden yola çıkarak Allah için yapılan amellerin fisk ve bunu yapanların fasıklıkla itham edilemeyeceğini savunur. Yine buradan hareketle Mevlevi dervişlerinin samimi olarak icra ettikleri ve "tasavvufi telezzüz" olarak nitelediği sema ayinlerinin, dine aykırı olduğu sonucunun çıkarılamayacağını belirtir.

Kaynaklar

- A. Cürçânî, A. (1988). *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- A. Kuşeyrî. (1990). *er-Risaletü'l-kuşeyriyye*. (Tahk. Ma'rûf Zarîk, Ali Abdülhamid Baltacî), Beyrut: Dâru'l-Cîl.
- A. M. Ferğâlî. (2005). *Abdülganî en-Nablusî hayatuhu ve ârâuhu*. Kahire: Mektebetü'l-Îmân.
- A. Nablusî. (2003). *et-Tuhfetü'n-nablusiyye fi'r-rihleti't-trablusiyye*. (Tahk. Heribert Bûse), Beyrut: Dâru'n-Neşr.
- A. Nablusî. (2009). *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fi tariki's-sâdeti'l-mevleviyye*. (Tahk. Bekrî Alaaddin), Dimaşk: Dâru Neynevâ.
- A. Nablusî. (2010). *Murâselatü'n-nablusî vesâilü't-tahkîk ve resâilü't-tevfîk*. (Tahk. Bekrî Alaaddin), Dimaşk: Dâru Neynevâ.
- A. Nablusî. (2011). *el-Mecâlisu's-şâmiyye fi'l-mevâ'izi'r-rûmiyye*. (Tahk. Hibe el-Malih), Dimaşk: Dâru Nûri's-Sabah.
- A. Nablusî. *el-Ukûdü'l-lü'lüyye fi tariki's-sâdeti'l-mevleviyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Dâru'l-Mesnevi.
- A. Nesaî. (1992). *Sünen. Kitâbu adâbi'l-kudât*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Akdoğan, B. (1996). Hüccetü's-sema adlı mûsikî risalesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed'in musiki anlayışı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C XXXV.
- Alaaddin, B. (1995). *Bir çağın öncüsü Abdulgânî Nablusî hayatı ve fikirleri*. (çev. Veysel Uysal), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Atâ, A. A. (1987). *et-Tasavvufu'l-İslami beyne'l-asâleti ve'l-iktibâs fi asri'n-Nablusî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl.

- Avşar, Z. (2007). Rûhu'l-mesnevi'de mesnevi'nin ilk 18 beytinin şerh yöntemi. *Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 2/3.
- Bilkan, A. F. (2005). XVII. yüzyılda medrese ve tekke mücadelesinin Osmanlı şiirine yansımaları. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*.
- C. İbn Manzûr. (1990). *Lisânu'l-'arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Cilacı, O. (1994). *Dua. DİA*, C IX.
- Cirit, H. (2012). *Va'z. DİA*, C XXXXII.
- Demirel, Ş. (2009). *Dinle neyden (mesnevî'nin ilk onsekiz beytinin türkçe şerhleri)*. Elazığ: Manas Yayınları.
- Durceylan, M. T. (2015). *Abdülğanî en-Nablusî'ye ait el-ukûdü'l-lü'lüyye isimli eserin ârifî Ahmed Dede tercümesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ebû Davud es-Sicistânî. (1992). *Sünen-i Ebî Davûd*. Kitâbü'l-libâs, 4031. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Enver, A. (2010). *Mevlevî Şâirleri*. (haz. Tahir HAFIZOĞLU), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Eraydın, S. (2008). *Tasavvuf ve tarikatlar*. İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- Gündoğdu, C. (1998). XVII. Yüzyılda tekke-medrese münasebetleri açısından Sivâsiler-Kadızedeliler Mücadelesi. *İLAM Araştırma Dergisi*.
- İ. P. Bağdâdî. (1951). *Hediyyetü'l-arifîn Esmâü'l-müellifîn ve Âsârü'l-musannifîn*. İstanbul: Matbaatü'l-Vekâleti'l-Maârifî'l-Celîle.
- Kandemir, M. Y. (1999). İbn Gaylân. *DİA*, C XIX.
- Kara, M. (2008). *Metinlerle Osmanlılarda tasavvuf ve tarikatlar*. İstanbul: Sır Yayıncılık.
- Kara, M. (2010). *Türk tasavvuf tarihi araştırmaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Küçük, S. (2007). *Mevlevîliğin son yüzyılı*. İstanbul: Vefa Yayınları.
- M. A. Dernîka. (2006). *Mu'cemü'l-müellifîne's-süfîyyîn*. Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitab.
- M. Buhârî. (1992). *Sâhîhu Buhârî*. Kitâbu Bed'i'l-Vahyi, 1, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- M. C. eş-Şattî. (1994). *A'yânu dimaşk fi'l-karni's-sâlise 'aşere ve nisfi'l-karni'r-râbi'a 'aşere*. Dimâşk: Dâru'l-Beşâir.
- M. E. Süveydî. *Def'u'z-zelûm ani'l-vukû'i fî urzi hâza'l-mazlûm*, İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, Numara: 1404.
- M. İbn Mâce. (1992). *Sünen*. Kitâbu'l-Edeb, 3702, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- M. Tirmizî. *Sünen*. Kitâbü'd-dua, 3371, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Müslim en-Nîşâbûrî. (1992). *Sâhîhu Müslim*. Kitâbü'z-Zikr, 40, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Müstakimzâde S. S. E. *Şerhu'l-ukûdi'l-lü'lüyye fî tarîki's-sâdeti'l-Mevleviyye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi Ali Emiri Bölümü, Numara: 895.
- Ö. R. Kehhâle. (1993). *Mu'cemü'l-müellifîn teracumu musannifiyi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

- Özdamar, M. (2007). *Dersaadet Dergâhları*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınevi.
- Özel, A. (2006). Abdülğanî b. İsmail en-Nablusî. *DİA*, C XXXII.
- Pala, A. İ. (2012). Mısır milli kütüphanesinde bulunan fıkıhla ilgili Türkçe yazma eserler. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*.
- Reis, B. (2014). Sufilere yöneltilen tenkitlere bir cevap: Akşemseddin ve def‘u metâini’s-sûfiyye isimli eseri. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*.
- S. S. Ahmed Dede. (2003). *Mevlevilerin tarihi*. (haz. Cem ZORLU), İstanbul: İnsan Yayınları.
- S. Vicdânî. (1338). *Tomâr-ı Turuk-ı ‘Aliyye*. İstanbul: Matbaa-i Âmiri.
- Ş. Sâmî. (1311). *Kâmûsu’l-A’lâm*. İstanbul: Mihrân Matbaası.
- Şeyh Mekkî Efendi, Ahmed Neylî Efendî (2004). *İbn Arabî müdafaası*. (haz. Halil Baltacı), İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- T. el-Kürdî. (2007). *Rihletü’ş-şeyh Tâhâ el-kürdî*. (Tahk. Ali Necm İsa), Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
- Tahirü’l-Mevlevî, (ts.). *Şerh-i mesnevi*. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Tanrıkörür, Ş. B. (2004). Mevleviyye. *DİA*, C XXVIII.
- Uğur, M. (1994). Deylemî, Şehredâr b. Şîrûye. *DİA*, C IX
- Uludağ, S. (1994). Dua. *DİA*, C IX.
- Uludağ, S. (2011). *Tasavvuf ve tenkit*. İstanbul: Mavi Yayıncılık.
- V. S. Bâsil. (2006). *Vahdetü’l-vücûd inde İbni’l-Arabî ve Abdilğanî en-Nablusî*, Beyrut: Dâru’l-Fârâbî.
- Vassâf. H. (2011). *Sefîne-i Evliyâ*. İstanbul: Kitabevi.



TEVFİK FİKRET VE MEHMET AKİF'İN BENZER İSİMLİ / TEMALİ MANZUMELERİ

Mustafa AYDEMİR*

Öz

Aynı siyasi, iktisadi ve içtimai şartlar altında yaşayan sanatçılar arasında etkileşimin olması ve birbirlerinin tesiri altında kalmaları doğaldır. Bu yüzden aynı nesle mensup Fikret ve Akif'in de benzer bir ruha sahip olması kaçınılmaz olarak görülmektedir. Her ne kadar düşünce bakımından birbirlerinin muarızı olarak bilinseler de şiiri nesre yaklaştırmaları, aruzu Türkçeye intibak ettirmeleri ve şiirde aynı temalara değinmeleri bakımından benzerlik göstermektedirler.

Fikret ve Akif'in birbirleriyle münasebetleri, genellikle "Tarih-i Kadim" münakaşaları çerçevesinde gündeme gelmektedir. Ancak bu münakaşanın dışında gerek benzer isimli gerekse benzer temalı şiirlerinin olduğu gözden kaçmaz. Bu iki şairin ortak temalı/isimli şiirlerinin olmasına karşın bu şiirlerde hayata ve dine farklı bakışları, çalışmamızın esasını teşkil eder.

Sanatı samimiyetle özdeşleştiren Fikret, sanatçıya büyük görevler düştüğünü belirterek onun toplumla iç içe olması gerektiğini savunur. Coppée'den etkilenecek yazdığı toplumsal içerikli şiirlerinde gözleme sıkça yer verir. Yaşadıklarını şiir vasıtasıyla dile getirir. Özel hayatında yaşadığı aile içi acılar, onun sanat anlayışını belirlemede etkili olur. İlk döneminde dinî içerikli şiirler yazmasına karşın yaşadıklarının etkisiyle inanç bunalımı geçirdiği bilinmektedir.

Fikret gibi Akif de yaşadığı cemiyetin meselelerini eserlerine yansıtır. Kimsenin dikkatini çekmeyen sıradan bazı sosyal meseleleri, manzumelerine konu edinerek hayat ile şiiri kaynaştırır. Sosyal meseleleri, şiirinin konusu yapar. Bu meseleleri, şairlikten önde tutar. Batmakta olan toplumu kurtarmanın çığlığı ve sesi olur. Asıl sanatkâr ve şair yönünü ise dua tarzındaki şiirlerinde gösterir.

Bu çalışmanın giriş kısmında, Fikret ve Akif'in sanat anlayışlarının genel çerçevesi çizildikten sonra, bu şahısların benzer isimli/temalı manzumeleri üzerinde durulmuştur. Daha sonra bu manzumeler, toplumsal ve dinî içerikli olmak üzere iki ana başlık şeklinde irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Fikret, Akif, Safahat, Rübâb-ı Şikeste, toplumsal manzumeler, dinî manzumeler.

THE POEMS OF TEVFİK FİKRET AND MEHMET AKİF WITH THE SIMILAR NAME / THEMES

Abstract

It is natural that there is interaction among the artists living under the same political, economic and social conditions and they are under the influence of each other. That's why it is regarded inevitable that Fikret and Akif belonging to the same generation have similar spirit. Although they are

* Yrd. Doç. Dr.; Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mustafa758@windowslive.com.

known as opponents of each other ideologically, they have similarities in terms of bringing the poem to prose, adapting prosody to Turkish and touching on the same themes in poems.

The relations of Fikret and Akif come up within the discussions of 'Historic Archaic' in general. But besides this discussion, it is noticed that there are similar named and themed poems. Although these two poets have similar named and themed poems, the focus of our study is on their different perspectives to life and religion mainly in these poems.

Fikret who identifies art with sincerity, supports the fact that the artist has great mission and thus needs to be with the society. In his social poems he wrote being impressed by Coppee, he involves observations frequently. He expresses his experiences through poems. His sufferings about his family in his private life are effective in determining his sense of art. Although he firstly wrote religious poems in his first period, with the things he experienced, it is known that he suffered from the crisis of faith.

Fikret just like Akif reflects the problems of his society in which he lives. He mixes life with poems by mentioning about some ordinary problems in his poems. He makes the social issues the subject of the poem. He places these problems before being a poet. He becomes the scream of rescuing the society which is about to become corrupted. He actually shows his artistic and poet feature in his poems like praying.

In the introduction part of this work, after drawing the framework of his sense of art, similar named/themes poems have been focused. Then these poems have been examined under two main titles; social and religious.

Keywords: Fikret, Akif, Safahat, Rübâb-ı Şikeste, social poems, religious poems.

Giriş

Beslendiği kaynaklar farklı da olsa aynı zaman, çevre ve millete mensup olan şairlerin benzer duygu ve düşünceleri dile getirdikleri görülür. Gerek Fikret ve gerekse Akif, tolu mu derinden etkileyen sıkıntılara tanık olmuş ve bunları eserlerinde kendi bakış açılarına göre yansıtmışlardır.

Sanatın samimiyetten, aşktan kaynaklandığını dile getiren Fikret, güç ve sıkıntılı ortamlarda sanatçıya büyük görevler düştüğünü ve bu yüzden onun toplumdan kopuk olamayacağını özellikle belirtir. Ona göre sanatçı, toplum ile iç içe olmalı, onun nabzını tutmalı ve ihtiyaçlarına cevap verebilmelidir. Servet-i Fünûn'da çıkan yazılarında sanatçının toplumun dili olduğunu, halkın duygularını yansıttığını, sanat yapıtının çağına tanıklık ettiğini, sanatın da sorumluluk yüklenmesi gerektiğini savunan Fikret, toplumsal konulara yönelmeyi görev bilmiştir.

Fikret, sosyal içerikli şiirlerinin konusunu Coppée'den alır. Ondan etkilene rek yazdığı toplumsal içerikli şiirlerinde, ressam olmasının da etkisiyle "uzaktan gözleme"ye sıklıkla

başvurur. Yaşadığı dönemin atmosferine ve kendi karakterine uygun sıkıntıları, evhamları, hayalleri, düşünceleri ve tereddütlerini şiir vasıtasıyla dile getirir (Uçan, 2012, s. 58-59).

Babasının sürgünde, annesinin Hicaz'da ve kız kardeşinin de kocasının kötü muamelesi sonucu ölmesi gibi yaşadığı aile içi acılar, Fikret'in sanat anlayışında ve şiirinin izleğini değiştirmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bu dönemde, isyan edici, acılı ve öfkeli şiirler kaleme alır. Çocukluk ve gençlik yıllarında dindar olan ve dinî içerikli şiirler yazan Fikret'in toplumsal olayların da etkisiyle inanç bunalımı geçirdiği “bilimden başka bir şeye inanmayan bir anlayışa” dönüştüğü bilinmektedir (Nayır, 1995, s. 8).

Akif de içinde yaşadığı cemiyetin meselelerini eserlerine yansıtmayı başaran ender şahsiyetlerdendir. O, ya millî bir felaketi, ya bir sefaleti ya da mazluma yardım edememekten doğan azabı dile getirir. Bu bakımdan Akif'in şiiri, cemiyete çevrilmiş bir fotoğraf objektifi” gibidir. Akif'in dinî tarafı da içtimaidir. Din ile milliyeti kaynaştıran Akif, hemen bütün manzumelerinde her türlü terakkiden yoksun ve uyuşuk İslam âlemini uyandırmaya çalışır. O, “itikat ve ibadet propagandasını yapan kuru bir vaiz” değil, içtimai meselelere kafa yoran bir fikir adamıdır. Sadece hastalığı bulup ortaya koymakla kalmaz, ilerlemenin ve kalkınmanın yollarını da gösterir (Timurtaş, 1986, s. 8-9).

Akif'in dinî karakterde olan şiirlerinde daha çok didaktizm, zaman zaman da lirizm sezilir. Onu, diğer konularda olduğu gibi, dinî meselelerde de bazen kuru bir vaiz, bazen hikmetli sözler sarf eden bir filozof tavrı içinde görürüz. Ancak asıl sanatkâr ve şair yönünü, dua karakterindeki şiirlerinde buluruz (Okay, 2005, s. 125). Akif, kimsenin dikkatini çekmeyen, ancak her yerde rastlanılabilecek birtakım içtimai hadiseleri, sosyal problemleri ve acıları, gerçekçi bir tarzda manzumelerine konu edinir (Göçgün, 1986, s. 14).

Yaya Kemal'e göre Fikret ve Akif, Fransızların ünlü şairi François Coppée yolunda giden ve onun açtığı yolda “fukara hayatını” anlatan takipçileridir. Şair Coppée'nin bu yeni tarzı Fransa'da tamamıyla itibarını kaybettiği zaman, Fikret onu İstanbul'da tekrar diriltir. Akif ise onun bu tarzını hutbelerine konu edinir (Kemal, 1971, s. 162). Fikret'te insani, içinden çıktığı milletin fertlerinde var olan asil değerleri ihya eden temel sebeplerden biri, şekil ve üslubuna varıncaya kadar taklit ettiği Coppée ise, diğeri de oğlu Halûk'un şahsında çocuklardır. Onun sosyal içerikli şiirleri, hem *Halûk'un Defteri* hem de *Şermin* adlı kitapları bu bakımdan dikkat çekicidir.

Türk edebiyatında Akif, “hayatı şiire ve şiiri hayata sokmuş” önemli bir şairdir. Yaşadığı hayatı merkez almış ve o dönemin Türkiye’sini “belli bir ışık altında” müşahede etmiştir (Karakoç, 2011, s. 37). Referansını ayet ve hadislerden alarak “batmakta olan bir toplumu kurtarmanın çılgılığı, sesi, öfkesi, yalvarışı ve direnişi” olan biridir (Karakoç, 2007, s. 68). Özellikle manzum hikâyelerinde realist tablolar çizer. Onun prensibi, daima gerçeğe uygundur. Başarılı bir eserin meydana gelmesi için tabiliği ve gerçekliği şart koşar (Yetiş, 1992, s. 13).

Fikret ve Akif’in “Tarih-i Kadim” münakaşaları göz önünde bulundurularak bu iki şairin zıt kutuplarda gösterilmesi, onların pek çok ortak temalı şiirlerinin gözden kaçmasına sebep olmaktadır. Fikret’in (1867) altı yaş büyük olması ve şiirlerini daha erken neşretmesi, Akif’in (1873) ondan etkilendiği veya tesiri altında kaldığı anlamına gelmemektedir. Önemli olan, aynı dönemde yaşamış her iki şairin sosyal, siyasi ve iktisadi şartların da etkisiyle aynı isimli ve temalı manzumeler yazmasıdır. Bu dikkatle bakıldığında, her iki şairin de birbirine benzerlik gösteren manzumelerinin olduğu görülür. Hatta bu manzumelerden bazılarının isimlerinde dahi büyük benzerlik dikkati çeker (Okay, 1998, s. 146).

Fikret’in “Sabah Ezanında, Köyün Mezarlığında, İnanmak İhtiyacı, Ezan, Hasta Çocuk, Haluk’un Bayramı, Hemşirem İçin, Halûk’un Vedai” manzumelerine karşılık Akif’in “Ezanlar, Mezarlık, Tevhid, Fatih Cami, Hasta, Bayram, Selma, Asım” gibi manzumeleri, gerek tema gerekse de isimlendirme bakımından benzerlik göstermektedir. Hem Fikret’in hem de Akif’in aynı konular üzerinde yazdıkları bu manzumelerini, toplumsal ve dinî olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür.

1. Toplumsal Manzumeleri

Gerek Fikret’in gerekse Akif’in toplumu ilgilendiren sosyal içerikli manzumeler kaleme aldığı bilinmektedir. Fikret’in “Hasta Çocuk, Halûk’un Bayramı, Sabah-ı Iyd, Ramazan, Hemşirem İçin, Halûk’un Vedai” manzumeleriyle Akif’in “Hasta, Bayram, Selma, Asım” manzumelerinde sosyal temalar ele alınır.

Konusu, manzum hikâye şekli, konuşma cümlesine dayanan yapısı bakımından tamamıyla Coppée tesiriyle yazılmış olan Fikret’in “Hasta Çocuk” manzumesi, yayımlandığı zaman büyük bir ilgi ile karşılaşılmıştır. Manzumede, tıpkı Coppée’nin birçok şiirinde olduğu gibi hastanın başucunda annenin endişeli sözleri ile doktorun teselli edici cümleleri dikkati çeker. Şairin yaşadıklarından hareketle yazdığı manzumede Halûk, bir gece aniden hastalanır ve

doktor çağrılır. Uykusuz ve sıkıntılı geçen bir gecenin ardından bu şiir doğar.¹ Daha önce de Hamit ve Ekrem'in işlediği bu konuyu Fikret'in ele alışı, işleyişi ve olaydan duyduğu derin acıyı yorumlaması, tamamen farklı olur (Parlatır, 2012, s. 51). Bir tarafta evin dışında soğuk kış rüzgârının iniltisi duyulurken; diğer tarafta yağmur, bu felakete ağlar gibidir. Şiirin son iki mısraında çocuğun iyileşip güçlü bir delikanlı olduğu hâlde anne hâlâ çocuk gibi üzerine titremektedir:

“Deminki velvele, şiddet sükûn-pezîr oldu.

Bulur çocuk da şifalar, olursunuz mesrûr;

Hudâ büyüktür, eder matemî mübeddel-i sûr...

Çocuk. O şimdi kavî bir civân; fakat mâder,

Zavallı, üstüne hâlâ çocuk gibi titrer.” (Tevfik Fikret, 2005, s. 33).

Akif'in “Hasta” şiiri ise, Halkalı Ziraat Mektebi'nde geçen bir hikâyeden esinlenerek kaleme alınmıştır. Midhat Cemal de Akif'in “Hasta” manzumesinin bu mektepte karşılaşılan bir vaka münasebetiyle yazıldığını söyler. Akif'in bir bu “çocuğ”u yazarken, bir de “Süleymaniye Kürsüsünde”ki inkırazı tasvir ederken ağladığını belirtir (Kuntay, 2001, s. 81-82). Bu şiir, Akif'in içinde yaşadığı topluma gerçek manasıyla girdiği ilk eserlerindedir. Hikâyenin kahramanları; okul müdürü, doktor, çocuk ve olayı dışarıdan gözeten şairdir. Tanzimat'la başlayan ve Servet-i Fûnun edebiyatıyla devam eden verem hastalığına yakalanmıştır çocuk. Fikret'in “Hasta Çocuk” şiirindeki mutlu son, Akif'te yerini hüzne bırakır. Zira verem hastalığının diğer öğrencilere sirayet etmemesi için çocuğun okuldan atılması gerekmektedir. Hikâyeden hareketle Akif'in isyanı, çaresiz bir çocuğa karşı duyarsız kalan toplumdur. Hasta çocuğun: “Kimsesiz bir çocuğum, nerde gider yer bulurum? / Etmeyin, sonra sokaklarda perîşân olurum!” diye feryat etmesi, sosyal ve siyasi yapıya isyanıdır. Hasta çocuk, bütün yalvarmalara rağmen atılmaktan kurtulamaz. Son arzusu, kimsenin ona aldırmadığı ve uzanıp ölmek için bir şilte bulabileceği bir yere bırakılma olur:

“-Yok yok, beni tâ,

Götür İstanbul'a bir yerde bırak ki: Gurebâ,

¹ Rüfen Eşref “Hasta Çocuk” manzumesinin Fikret'in oğlu Halûk'un bir yaşındayken hastalanması üzerine yazıldığını söylese de (Eşref, 1919, s.108) Mehmet Kaplan, bu durumun mümkün olmadığını, bu manzumenin François Coppée'nin etkisiyle yazıldığını iddia eder (Kaplan, 2011, s. 139).

-Kimsenin onlara aldırmadığı bir sırada-

Uzanıp ölmeğe bir şilte bulurlar orada!” (Ersoy, 1989, s. 14).

Manzumelere bakıldığında Fikret’teki hasta çocuk tasvirleri ile Akif’inki birbirinden oldukça farklıdır. Gerek yapılan konuşmalar ve tavırlar, gerekse de hasta çocukların tasvirleri, farklı iki dünyanın veya iki bakış açısının izlerini taşır. Fikret’in manzumesi, “bir tiyatro dekoru, hatta bir kartpostal perspektifi” şeklindedir. Tertipli ve düzenli olmasına rağmen, cansızdır, hayatın içinden olduğunu hissettirmez. Anne, çocuk, doktor üçgeniyle ev içine hapsolür. Servet-i Fünûn romanlarındaki “yalılarda yaşayan kahramanların hassasiyet dolu, fakat hayalî hastalıkları”nı çağırıştırır.

Akif’in hastası ise, sokaktan bir çocuktur. Bir ailenin veya zümrenin değil, toplumun içindedir. Güney illerinden gelip Halkalı Ziraat Mektebi’nde öğrenim gördüğü sırada verem hastalığına yakalanması sonucunda ölen Ahmet’in hikâyesidir. Doktor, eczacı, müdür, hasta çocuk, diğer öğrenciler ve arabacıyla cemiyete açılır. Akif’in bu tavrı, Tanzimat’tan beri edebiyatımıza “bir moda gibi giren hissi verem motifini” sefaletin, yokluğun ve mahrumiyetin doğurduğu bir hastalık olarak ortaya koyar (Okay, 2005, s. 65-66). Akif, her ne kadar his ile mantığı bir arada yürütse de hisse değer verir. Aynı zamanda bir cemiyet adamıdır. Hasta çocuğun durumu kötüdür; ancak topluma vereceği zararı da göz ardı etmez. Dolayısıyla çocuğu “tebdil-i hava” ile okuldan uşaklaşmasını önerir.

Fikret “Haluk’un Bayramı” manzumesinde evin dışına çıkar. Bayram günü sevinç çocukların hakkıdır; ancak yetim ve öksüz çocukların yokluktan dolayı matem tutması şairi derinden etkiler. Dolayısıyla “merhamet” teminin ele alındığı manzumede Fikret, bayram sabahını farklı görür. O, bayramı dinî bir gün olarak değil, çocuklara yeni elbiseler giydirilen mutluluk günü olarak değerlendirir. Halûk’un duyduğu sevinç, şaire yetim çocukları hatırlatır. Halûk’un üstündeki süsleri çıkarıp öksüzlere vermesini isteyen şiar, bütün çocukların mutluluğundan yanadır:

“Çıkar o süsleri artık, sevindiğin yetişir;

Çıkar, biraz da şu öksüz giyinsin, eğlensin;

Biraz güzellensin.” (Tevfik Fikret, 2005, s. 211).

Diyerek yetim çocuklara karşı bir sevgi, acıma ve merhamet duyar. Herkesin mesut olduğu ve eğlendiği bir bayram sabahında bile Fikret’in “bedbin mizacı” kendini gösterir. Şiirde

ayrıca Halûk ile fakir çocuğun mukayesesini yapılır. Bununla şairin “acıma duygusu” ve “hümanistliği” verilmeye çalışılır. Halûk neşeliyken fakir çocuk “ümitsiz” ve “babasız”dır. Birisi gülüp eğlenirken diğeri ağlamaktadır (Kerman, 1977, s. 22).

Fikret'in “Sabah-ı İyd” manzumesinde de bir bayram sabahının coşkusu anlatılır. Bayram sabahı, bütün evlerde büyük küçük herkes uyanıktır. Davul sesiyle birlikte yeni elbiseler giymiş çocuklar, şenlik yoluna koyulurlar. Bayram sabahı, insanların yanı sıra tabiat da mutludur:

“Sabah-ı İyd, o mübarek ferşite-i handân

Çıkıp şafaktan uçarken harim-i ismetine

Fem-i tabiate bir kand-i ibtisâm uzatır.” (Tevfik Fikret, 2005, s. 226).

Manzumede şair ne bayramın dinî manası üzerinde durmakta ne de sosyal ve metafizik anlamı kastetmektedir. Çünkü bu dönemde aklın değil, kalbinin etkisindedir. İleriki zamanlarda çok farklı ve zıt kazanımları sebebiyle bu duyguları kaybedecektir (Kerman, 1977, s. 22-23).

Fikret “Ramazan” şiirinde canlılığını ve tazeliğini geçmişin intibalarından alan kuvvetli dinî hislere rastlamak mümkündür. Çocukluğundan beri, mübarek ramazan ayının tertemiz tablosunu tasavvur eden Fikret, içi sessizlik ve sükûnet dolu ulu bir camide bulunduğu huzuru dile getirir:

“Gâh pür-cezbe-i temâşadır,

O zaman sanki arş-ı Yezdân'ı

Görür enzâr-ı girye-bâriyle” (Tevfik Fikret, 2005, s. 224).

Şair, çocukluğunda “bu gufran ayının gözünün önünde nasıl bir levha veya timsal” ile görüldüğünü tasvir eder. O anda yaşadığı duygular değil, çocukluğunda yaşadığı dinî duyguların tablo halinde tasviri yapılır. Şair, o günkü durumu, Ramazan ayını minberin gölgesinde durmadan ibadet eden bir “vûcud-ı nahîf ü bitâb” diye tasavvur eder. Bu manzume de yapı ve tasavvur bakımından diğer “tablo-şiirlerden farksızdır (Kaplan, 2011, s. 145).

Akif'in “Bayram”ı daha uzun bir manzum hikâyedir. Ona göre bayramlar, sevinçli günlerdir. Her yaşta insan böyle günlerde kendilerine göre mutluluk duyacak bir şeyler bulur. Manzumenin hemen başında bütün sıkıntılara rağmen bayramda herkesin sevinçli olduğu, toplumun bayramla hayat bulduğu belirtilir. Bayram günleri, hayat mücadelesinin durduğu,

çocukluğa ait güzel günlerin hatırlandığı ve dostlukların tazelandığı güzel günlerdir (Kerman, 1977, s. 22). Bu, herhangi bir maddi varlığın tasviri değil, tamamıyla mücerret bir hadisenin tabiatta ve dış dünyadaki tezahürleridir. Fikret'teki karamsarlık yerine Akif, muhtaç çocukları sevindirir ve bu sevinç büyüklere de yansır.

“Alamı-ı hayatın iki kat büktüğü ecsâd

Feyzindeki tesir ile âsûde-revandır.

.....

Heyca-yı maişetteki feryâd-ı mehibin

Dünyada biraz dindiği an varsa bu andır.” (Ersoy, 1989, s. 41).

Manzumenin ilerleyen kısımlarında şair, sokağa çıkar. Bütün şehri manzumeye sokarak bayram yerinin “renk, şekil, ses ve oyun curcunası”nı betimler. Fatih'teki bayram yerinde her çeşit insanı bir arada, aynı duygu içinde buluruz. Bütün topluma ilgi duyan Akif, toplumun içinde bulunmaktan memnundur. Görüldüğü gibi Akif'in dünyası, Fikret'inkinden geniştir. Fikret'in dünyası, evi (Aşiyân) ve ailesinden ibaretken Akif'in hayatla iç içedir. Fikret'in düşüncesinde yarattığı ve üzüldüğü yetim çocuk, burada zihnî değil, gerçek görünüşüyle ortaya çıkar. Fikret'in üzüntüsü gerçekçi görünmezken Akif'in çizdiği tablo, hayatın içinden gelen bir realiteyi gösterir. Bayramların cemiyetimizde yaptığı değişiklikleri, umumi bir çerçevede ele alır. Bayramda çocukların yüzünün geleceğini belirten şair, bayram yerinde çocukların eğlendirilmesine ait tablolarla bir gezinti yapar. Büyükannesiyle beraber orada bulunan yetim bir kız çocuğun bu oyunlardan mahrum olması, şairi derinden etkiler. Yetimi sevindirmek de salıncakçıya düşer:

“Fakat bu levha-i handâna karşı, pek yaşlı,

Bir ihtiyar kadının koltuğunda gür kaşlı

Uzunca saçlı güzel bir kız ağlayıp duruyor.

Gelen geçen, bu niçin ağlıyor, diyor, soruyor.

Yetim ayol... Bana evlâd belasıdır bu acı.

Çocuk değil mi? Salıncak, diyor...

— Salıncakçı!

Kuzum biraz da bu binsin... Ne var sevabıma say...

Yetim sevindirenin ömrü çok olur...

— Hay hay!” (Ersoy, 1989, s. 43).

Kadının toplum içindeki yerini belirten “Hemşirem İçin” manzumesinde Fikret, Hicaz topraklarında hac farızası yolunda ölmüş annesine hitapla başlar, kız kardeşinin ölümüyle devam eder. Şairin kız kardeşine duyduğu sevgi ile eniştesine beslediği nefreti ihtiva eden manzumede, mersiye tarzı ve merhumenin vasıfları belirtilmekten ziyade kız kardeşinin ölümüne sebep olduğuna inandığı eniştesini suçlanmaktadır. Ayrıca kadının ailedeki ve toplumdaki yerini ve kaderini belirten şu mısralar yer alır:

“Elbet değil nasîbi mezellet kadınlığın,

Elbet değil melekliğin ümîdi zulm ü şer

Elbet sefil olursa kadın, alçalır beşer

Lâkin bugün hep onlara âit yığın yığın

Endişeler, kederler, eziyetler, iğneler!” (Tevfik Fikret, 2005, s. 290).

Görüldüğü gibi manzume, realiteden değil, şairin eniştesine duyduğu nefretten kaynağını alır.² Ancak sebep ne olursa olsun manzumenin yazıldığı döneme (1902) bakıldığında kadının gerek ailede gerekse de toplumda hak ettiği değeri görmediği de bir gerçektir. Fikret’in şahsi, belki de haksız bir olaydan hareketle kadının ezilmişliğine dikkat çekmesi kayda değerdir. Ayrıca manzume, Fikret’in şahsi duygulardan beşerî fikirlere yükseldiğinin göstergesidir (Kaplan, 2011, s. 130).

Benzer düşüncelerin yer aldığı “Selma” manzumesi, Akif’in kız kardeşinin dört yaşındaki kızı Selma’nın ölümü ve bu ölümün geride kalanlarda bıraktığı acı dolayısıyla kaleme alındığı görülür. Çocuğun içinde bulunduğu durum realist bir tablo gibi tasvir edilir:

“Ne manzaraydı ki, bir kuş kadar uçan o melek

Dururdu bî-hareket, kol kanad kımıldamıyor!

Gözünde nûr-ı nazar titriyor, hemen sönecek...

Dudakta nâtika donmuş; kulak söz anlamıyor!

² Süleyman Nazif, Fikret’in kız kardeşi Sıdika Hanım’ın kocasından zulüm görmediğini, şairin eniştesini sevmeyi için bu manzumeyi yazdığını belirtir. Hırçın ve geçimsiz mizacından dolayı Fikret, eniştesi Refik Bey’in kardeşi Ahmet Hikmet (Müftüoğlu) ile ölünceye kadar dargın kaldığı da bilinmektedir (Aktaran: Okay, 1998, s. 149).

Türâb rengine girmiş cebîn-i sîmîni;

Ölüm merâreti duydum öpünce leblerini!” (Ersoy, 1989, s. 51).

Akif’in “Asım” ve “Meyhane” gibi manzumelerinde de kadın haklarına değindiği görülmektedir. “Asım”da Köse İmam’ın mahallesinde emekli bir paşa, parasını yabancı kadınlarla yemekte, karısının üzerine tekrar evlenmek niyetindedir. Köse İmam, aileyi bu felaketten kurtarmak için adamın “hacir” altına alınması için meşhur manzum dilekçesini yazar. “Meyhane” manzumesinde de kocasının içkide, kumarda kaybettiği paralara isyan eden kadını buluruz. Manzume, kadının bütün acılarını dile getiren uzun bir bölümle biter. Bu yönüyle Akif, kadının hukukunu Fikret’ten daha kuvvetli ve inandırıcı dile getirdiği görülür:

“Herif, şu hâlime bak, merhametli ol azıcık...

Bırak o zıkkımı, içtiklerin yeter artık.

Efendiler, ağalar, siz de bir nasihat edin,

Sizin de belki var evladınız...” (Ersoy, 1989, s. 36).

“Halûk’un Vedar” manzumesinde Fikret, oğlu Halûk’a duyduğu derin sevgisini, onu gençliğin sembolü olarak görüşünü, onunla gerçekleştirmek istediği düşüncelerini dile getirir. Oğlu Halûk etrafında gelişen duygu ve düşüncelerini *Halûk’un Defteri* kitabında bir araya getirir. Halûk, şairin hayata bakış tarzı ve ruh durumu üzerinde büyük bir etki meydana getirir. Onun yaşama aşkını uyandıran, besleyen, körükleyen, Halûk olmuştur (Akay, 2007, s. 62).

Fikret ile Akif’in benzerlik gösteren manzumelerinin başında “Halûk’un Vedar” ile “Asım” gelmektedir. “Halûk’un Vedar”nda (1909) Fikret’in diğer manzulerine oranla daha gerçekçi olduğu gözden kaçmaz. Birbirine zıt ve birbirine bağlı birkaç temin peş peşe sıralanmasıyla oluşan bir manzumedir. Onun en kuvvetli duyguları, fikirleri ve inançları kendi hayat tecrübesinden ve şahsi yaşantısından gelir. Gerçek duygularını; kendi ıstırabı, oğlu, karısı, hemşiresi ve çevresinden alır (Kaplan, 2011, s. 130).

Oğlu Halûk’un öğrenim görmesi için uğurlama vesilesiyle kaleme aldığı bu manzumede onun şahsından hareketle Türk gençliğinin ulaşması gereken hedefi belirler. Fikret, ülkede devrim yapacak Türk gençliğinin sembolü olarak gördüğü oğlu Halûk’u, elektrik mühendisliği öğrenimi için İskoçya’ya gönderir. O, hayatta faydalı ve pratik şeylere önem veren “yeni insan tipi”dir. Fikret, altı asırdır eğilmemiş, ayakta duran çınar istiaresi ile Osmanlıyı konu edinir. Onun muhteşem mazisi hatırlatılır. Ancak tazeliği kalmamış olan bu ağacın kurumaya başladığı

ve bir hainin baltasıyla böğründen vurulacağını haber verir. Bu çürük ağacın artık yok olmaya mahkûm oluşunu da şöyle ifade eder:

Ey Bizansın çürük, sukût-âlûd,
Kollarından, pür-iştiyak-ı suûd,
Sıyrılan yolcu, bakma arkana hiç;
Seni bir lahza etmesin tehyiç
Onun ahlâkı solduran nazarı... (Tevfik Fikret, 2004, s. 549).

Manzumede Fikret, çıkış yolu olarak kayıtsız şartsız Batı'ya sarılmayı görür. İdeal olarak benimsediği Batı'nın ve ileri ülkelerin tekniğini alıp getirecek, ülkenin uygarlık düzeyini arttıracaktır. "Halûk'un Vedar"nda Fikret, oğlu Halûk'u ülkede devrim yapacak bir gençliğin sembolü olarak görür. O, bir anlamda Türk gençliğinin "Promete"sidir. Yükselme ve mücadele etme azmine sahip olan Halûk, yüksek medeniyet ürünlerine sahip ve halkı için Tanrılara başkaldıran yeni bir insan tipidir (Akay, 2007, s. 85). Şair, Halûk'un sanat ve fen adına ne bulursa alıp yurda getirmesini salık verir:

"Pür-tehallük, hayat ü kuvvetten
Ne bulursan bırakma: sanat, fen,
İtimad, itina, cesaret, ümid,
Hepsi lazım bu yurda, hepsi müfid..." (Tevfik Fikret, 2004, s. 546).

Oğlunun bu amaç uğruna çalışırken karşılaşacağı güçlükleri dile getiren şair, yılmayan bir idealistin ıstıraplı, fakat heyecan verici mücadelesini tasvir eder. İdealinin peşini bırakmayan, er geç gayesine erişir:

"İşte bir yol ki hep çakıl ve diken
Geçeceksin yarın bu yoldan sen...
Geçeceksin ayakların yorgun,
Ellerin şerha şerha bağrın hun,
Fakat alnın açık, yüzün handan
Gözlerin ufka feyz ü nûr akıtan" (Tevfik Fikret, 2004, s. 547).

Akif'in "Asım" (1919) manzumesinde ise gerçek yaşamdan değil, şairin idealize ettiği muhayyel bir genç söz konusudur. Manzume, Doğu-Batı medeniyeti arasında sıkışan eskinin temsilcisi Köse İmam ile yeni neslin temsilcisi Hocazâde'nin şahsında ortaya konulan çatışma üzerine kurgulanmıştır. Köse İmam'ın oğlu Asım, yeni neslin en güzel örneğidir. Hocazâde'ye göre Asım'ın nesli ülkeyi içinde bulunduğu zor durumdan kurtaracaktır. Osmanlının çöküşü konusunda Fikret'le benzer görüşler dile getiren Akif, faziletleri parlak olan bir büyük milletin evladı olduğumuzu, ancak son üç asırdır o faziletin ilimle baş başa yürüyemediği, bu yüzden de ümmetin cehalete battığı dile getirilir. Toplumun içinde bulunduğu durum şöyle ifade edilir:

"Biz, evet, hasmımızın kudret-i irfanından
Bînasibiz de o yüzden bu şerefsiz hüsrân.
Sonra âsâra süren haybeti çekmekle bugün,
O fazilet bile hissiz, hareketsiz, ölgün.
Şimdi Asım, bana müfrit de, ne istersen de,
Marifetten de cüdâ Şark, faziletten de" (Ersoy, 1989, s. 406).

Akif'e göre Batı'daki her şeyi almaya gerek yoktur. Kurtuluşun yolu olarak Batı medeniyeti ile sentez yapma düşüncesindedir. Ağacın dalı, yaprağı dökülmüştür ancak yeniden yeşermesini beklemek gerekir. Batı'nın ilmini, fennini ve tekniğini almamız, yeniden dirilmemize kâfi gelecektir. Zira ağacın kökleri derindedir, birkaç dalının kopması veya gövdesinin gitmesi, çürümesine sebep olmayacaktır. Asım'a ümitvar olmasını, kâbusu şerre değil, hayra yormasını tembihler. Asım'ın yapması gerekenleri de şöyle sıralar:

"Bu cihetten hani hiç yılmasın oğlum, gözünüz
Sade Garbın, yalnız ilmine dönsün yüzünüz.
O çocuklarla beraber, gece gündüz didinin;
Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin.
Fen diyarında sızan nâ-mütenâhî pınarı,
Hem için hem getirin yurda o nâfi suları.
Aynı menbaları ihya için artık burada,
Kafanız işlesin, oğlum, kanal olsun arada" (Ersoy, 1989, s. 407).

Fikret'in soyut ifadelerle verdiği telkinler, Akif'te daha somut örneklerle verilir. Ona göre milletlerin yükselmesi iki şeye bağlıdır: bilgi ve ahlak. Sahip olmamız gereken bu iki özellikten bilgiyi kaybetmiş; ahlakı da kaybetmek üzereyiz. Öyleyse ahlakımızı geri kazanıp bilgiyi, fenni ve tekniği Batı'dan alalım. İslam idealini engelleyen iki mühim düşünce akımı vardır. Birincisi körü körüne Batı hayranlığı, diğeri ise din aleyhtarlıdır. Görüldüğü üzere Akif de Fikret gibi tekniğin ve medeniyetin Batı'dan alınmasını ister. Ancak Fikret'in aksine Batı medeniyetinin yanı sıra manevi değerleri de korumamızı salık verir. Hem bu dünya hem de öte dünya cennetini korumamızı ister (Akay, 2007, s. 86). İki şair arasındaki bir diğerk fark; Fikret başarı için çalışmayı yeterli görürken Akif, çalışmanın yanı sıra Allah'ın yardımını da gerekli görür. Bir başka deyişle Akif'e göre başarı, Allah'ın inayetiyle olurken, Fikret'te her şey insandan başlayıp insanda biter.

2. Dinî Manzumeleri

Türk edebiyatında Tanzimat'la birlikte başlayan şüphe ve tereddüde karşı akli öne çıkarma anlayışı, Servet-i Fünûn ve Fikret'te de devam eder. Fikret'i gerek yaşarken gerekse de öldükten sonra bir tartışmanın içine çeken ve hedef hâline getiren konuların başında dine bakışı olmuştur. Küçüklüğünden beri dinî bir eğitim alan Fikret'in ilk manzumelerinde bu tesiri görmek mümkündür. Fikret'in "Sabah Ezanında, Ramazan, Sabah-ı Iyd, Şehitlikte, Köyün Mezarlığında" manzumeleriyle Akif'in "Mezarlık, Ezanlar, Ahiret Yolu" manzumelerinde dinî temalar işlenir.

Fikret'in tabiata ve dine bakış tarzının ilk devresine ait "Sabah Ezanında" manzumesi, klasik zihin işleyişine bağlı olmakla beraber, yeni bir düşünce tarzının ürünüdür. Şairdeki duyarlılığın, zihniyetin ve tabiata bakışın değişmesi sebebiyle daha sonraki dönemlerde böyle bir manzumeyi kaleme almadığı görülür. Bu yüzden manzumenin şairin ilk gençlik yıllarına ilişkin dünyasını ortaya koyduğunu söylemek gerekir. Şair, ezan sesinin bütün kâinata yansıdığını ve kâinatın da bu sesle terennüm ettiğini hissetmektedir. Aslında ezan sesi, tabiattan ziyade şairin kalbinde çınlamaktadır. Burada şair, tabiatı, duygularının yansıdığı bir mekân olarak görmektedir. Bu dönemde beş vakit namazını kılan ve gönlü ezan sesiyle dolan şairin o duyarlılıkla ezan sesini evrende duyması tabidir. Ancak Fikret'in bu manzumedeki duyarlılığı Akif'inkinden farklı olduğunu da göz ardı etmemek gerekir (Kerman, 1978, s. 303-305).

Fikret "Sabah Ezanında" manzumesinde ezan nağmesine âşık oluşunu ve Allah nidasına koşuşunu ince bir lirizmle dile getirir. Manzumede dış dünyanın yarattığı ahenk, bir tablo-şair

olarak sunulmaktadır. Ezan sesinin kâinatta yarattığı akis, ulvi bir değer olarak algılanır. “Allahü Ekber” sesleri semâyı sararken Fikret, bütün tabiatı ulvi bir sessizlik içinde, Allah'a ibadet ederken görür:

“Allahü Ekber... Allahü Ekber...

Bir samt-ı ulvî: Güyâ tabiat

Hâmuş hâmuş eyler ibadet” (Tevfik Fikret, 2005, s. 221).

Manzumenin devamında, gizli ve görünen; aydınlık ve karanlık bütün âlemler sanki inleyen bir sükût içinde ve devamlı bir şekilde yaratana zikrettiği belirtilir:

“Allahü Ekber... Allahü Ekber...

Bir samt-ı nâlân: Güyâ avalim.

Pinhân u peydâ, nevvâr u muzlim;

Etmekte zikr-i Hallâk-ı daim” (Tevfik Fikret, 2005, s. 221).

Manzumenin son bölümünde, tabiatın kalbi adeta ulvî bir sükût içinde, âlemlerin ruhu ise inleyen bir sessizlik içinde daima Allah'ı anmakta, derin bir ürpertiyle yaratana kulluk ettiği anlatılmaktadır. Fikret'in manzumesinde dikkat çekici şey, ibadet edenin insan değil tabiat olmasıdır. Rübâb-ı Şikeste şairi, “insana has vasıfları tabiata izafe ederek, onu beşerî bir varlık gibi duygulu kılar” (Kerman, 1978, s. 304).

“Allahüekber... Allahüekber...

Bir samt-ı ulvi: Kalb-i tabiat,

Bir samt-ı nâlân: Rûh-i avâlim

Etmekte zikr-i Hallâk-ı dâim

Etmekte râşan râşan ibâdet” (Tevfik Fikret, 2005, s. 222).

Manzumedeki dinî duygular, içten hissedilen bir vaka gibi değil, dışarıda görülen veya hissedilen bir manzara gibi tasvir edilmektedir. Burada sabah ezanı, “şairin dışında duyularla idrak edilen bir vaka” olarak tasvir edilir. Ezan sesi, şairin kalbinde değil, tabiatın çınlayan bir sestir. Manzumedeki “Allahü Ekber” sesi, etrafta yankılanırken kâinat, Tanrı'yı zikreder gibi olur. Böylece tabiat duygulu kılınarak Servet-i Fünûn şiirindeki “sanatkârane tasavvur” çağrıştırılmaktadır (Kaplan, 2011, s. 144-145).

Bir sabah tasviriyle başlayan Akif'in "Ezanlar" manzumesinde de günün saatleri, ezanlara bölünür. Manzumenin ilk bölümünde günün farklı vakitlerinde okunan ezanların şairde uyandırdığı farklı çağrışımlar anlatılmıştır. İnsanlarla birlikte tabiat da karanlıklar içinde uyurken sabah ezanının okunmasıyla canlanır. Yatsı ezanından sonra şair Rabbi ile karşı karşıyadır. İlahi ses, bütün cihanı sarsıp gökyüzüne yayılınca her taraf nura gark olur. Gece karanlığında sadece cânân görülür, her yer Allah'ın varlığıyla dolup taşar. "Allahu Ekber" nidası, Rabbe yükselince, varlığın o karanlık sinesi, Sînâ'daki tecelli makamına döner. Allah bütün azametiyle ve hâkimiyetiyle hissedilir. Mesafeler her an onu anan sözlerle çınlar. Ezanlar, tespihler, zikirler hep o hâkimiyete duyulan saygının ifadesidir.

"Ne lâhûtî sadâ "Allahu Ekber!" sarsıyor cânı...

Bu bir gülbank-ı Hakk'tır, çok mudur inletse ekvânı?

Bu lâhûtî sadâ çıktıkça çûşa-cûş olup yerden,

İner esrâr-ı kudret kibriya tavrıyla göklerden,

Bütün âheng-i hilkât yâd ederken Hakk'ı ezberden,

Vicâhî feyz alır artık o nûru'n-nûr-ı ezherden:

Hüveydâ şimdi cânândır seherden, şâm-ı esmerden!" (Ersoy, 1989, s. 89).

Görüldüğü gibi Akif'in ezanı, Fikret'in ezanından farklı olarak dinî ve tarihî anlamına uygun İslam'ın canlılığı ve Allah'ın varlığının bir sembolü olarak kullanılmıştır. Ezanın her an okunuyor olması, İslam'ın dirliği ve sürekliliğinin bir göstergesinin yanı sıra hayatla iç içe oluşunun da belirtisidir.

Fikret'in "Köyün Mezarlığında" manzumesinde şahsi duygu ve düşüncelere yer verilir. Mezarlığa yüzeysel bakan şair, onun manası üzerinde pek düşünmez. Mezarlığın sessizliğini "gözleriyle dinlerken", bir inilti işitir ve sorgulama başlar. İçindeki şüpheli soruyu, Tanrı'ya yöneltme cesareti bulur:

"Nedir hakikati, ey sırr-ı ekber-i mescûd,

O yanda koskoca bir kâinat-ı hiss ü şühûd

Kalıp ümid-be-leb, katre-cû-yı ihsânın

Zelîl, titreşiyorken der-i celâlinde;

Bu sengzâre yeşil bir sehâbe hâlinde

Yağar yağar mütemâdî esîr-i gufrânın?..” (Tevfik Fikret, 2005, s. 235).

Felsefi olmayan bu soruda şair, gördüğü bir tabiat olayını dile getirir. Bir taraftan “bütün zilletiyle” titreyen bir kâinat, diğer taraftan mezarlıkta yeşil bir bulut hâlinde bağışlanan “rahmet”in büyük sırrını merak eder. Ona göre ölümler Tanrı’nın lütfuna mazhar olurken yaşayanlar onun bir damla ihsanından uzak bulunuyorlar. Aldığı cevap daha manidardır, yarın kendisinin de buraya geleceği bildirilmektedir:

“Cevap alır gibi oldum, aynı sadâ

Tekerrür etti: “Yarın sen de bir avuç toprak

Kesâfetiyle gelirsın bu sâye-gâha, bırak

Esîr-i feyzini döksün ilelebed Mevlâ!” (Tevfik Fikret, 2005, s. 235).

Akif’in “Mezarlık” manzumesinde ise ölüm düşüncesi, bir mekâna bağlı olarak somuttan soyuta doğru devşirilir. Şair, mezara bakarken biri dinî, diğer millî olmak üzere iki sembol görür. Mezarın toprağı, milletimizin ruhunda doğan temiz gözyaşlarıyla yoğrulmuştur. Böylece alelâde olan mezar, ideal uğruna bir ölüm sembolü olan “şehâdet” hâlini alır (Okay, 2005, s. 103). Manzumede Akif, ölümden sonraki hayata dair müspet bir tavır içindedir. Burada mezarlık, geçmişin seçkin insanların bulunduğu ve günlük hayatın sıkıcılığından uzak ebedî bir saadet yerinin kapısı olarak görülür. Dışı ürküntü veren bu yerin içi, huzur vericidir. Hayatın seyrine kendini kaptıranlar, yorgun düşecek ve bu yerde ebedî istirahatata çekileceklerdir:

“Bakma kabristanın ancak aha-ı medhûşuna,

Dur da bir müddet kulak ver, nâle-i hâmûşuna!

Kalbi hiç benzer mi bak sîmâ-yı heybet-pûşuna!

Kim ki dalmıştır hayatın seyl-i cûşâ-cûşuna,

Can atar birgün gelir, yorgun düşüp âgûşuna!” (Ersoy, 1989, s. 37).

Fikret ve Akif’in çocuklar için yazdığı “Ezan” ve “Fatih Camii” manzumeleri, tema bakımından gösterdikleri yakınlık kayda değerdir. Fikret, “Ezan” manzumesinde çocukluk günlerine dönüş yapar. Babası tarafından “ezan” konusunda sorguya çekilişini ve içinden

gelmediği hâlde camiye götürülüşünü olumsuz bir anı olarak hatırlar. Bunun üzerine ne zaman ezan sesi duyarsa babasının kendisine kızdığı zamana döner. Çocuğun camide uyumasına kızan baba, korkup titremesine hatta oradan nefret etmesine sebep olur. “Allahümme Salli”leri tokat korkusuyla okuyan çocuk, bunu hayatı boyunca unutamaz. Burada Fikret, çocuğa zorla dayak atarak dinî terbiye vermenin yanlışlığı üzerinde durur.

“Fakat tokat yanağımda

Sızlıyordu; o gün bugün

O dargın ses kulağımda

Ezân okur; ben büsbütün

Uykudan geçmedimse de

Maksûrenin köşesinde

Gözlerim uyku görmüyor” (Tevfik Fikret, 2004, s. 625).

Akif'in “Fatih Camii” manzumesinde ise önce bir camii tasviri, sonra da günün ağarması anlatılır. Kutsi mabedin üstünde ruhlar fevc fevc dolaşırken ulvi kubbenin altında da nur dalga dalga yayılmaktadır. Şair, namazdayken aniden çocukluk günlerine gider. O günlerde babasıyla gittiği camide yaptığı yaramazlıkları unutamaz. Kendini orada “azade” hissederek, âşıkane bir şekilde hasırlar üzerinde koşar:

“Giderseniz gelin amma namazda uslu durun;

Meramınız yaramazlıkta işte ev, oturun!

Deyip alırdı beraber benimle kardeşimi,

Namazda durdu mu, haliyle koverir peşimi,

Dalar giderdi. Ben artık kalınca âzâde,

Ne âşıkane koşardım hasırlar üstünde!” (Ersoy, 1989, s. 8).

Aynı konu hakkında iki şairin tavırlarının farklılığı, onların dinî duygulara bakışını da verir. Her iki manzumede de çocuklarını namaza alıştırmak isteyen babaların davranış tarzları, çocuklarının bakış açısıyla yıllar sonra ele alınır. Akif'in hatırasında sekiz yaşındaki çocuğun camide namaz kılarırken koşuşmasına müsamaha gösteren din adamı bir baba söz konusudur. Fikret'in manzumesinde ise ezanın ne olduğunu bilmeyen ve camide uyuyan çocuğunu

tokatlayan bir baba tipi ile karşılaşırız. Manzumede Fikret'in pesimist mizacı açık bir şekilde ortaya çıkar. Aynı dönemde yaşayan iki şairin gerek içtimai gerekse de dinî konularda benzer temalar işlediği görülür. Ancak şairlerin mizaçlarının ve hayata bakışlarının farklı oluşu, temalara farklı yakalaşmalarına sebep olmuştur.

Fikret'in ilk dönemlerin aksine 1897'den sonra tam olarak tespit edilemeyen sebeplerden dolayı dinî sarsıntılar yaşadığı anlaşılmaktadır (Akyüz, 1947, s. 275). “İnanmak İhtiyacı” manzumesi, bir bocalama dönemine girdiğinin göstergesidir. Fikret, bu manzumede farklı bir yapıyla karşımıza çıkar. Hayatın verdiği sıkıntı ve yaratılışın bilinmezliği şairde derin bir boşluk yaratmıştır. Manzumenin söz değerleri arasında sıklıkla “karanlık, boşluk, yalnızlık” gibi kavramların hâkim oluşu, bize şairi esir alan psikolojiyi verir. Din duygusunu kaybeden şair, her şeyi “boş” görmekte ve bu yüzden de kendini yalnız hissetmektedir. İçinde yaşadığımız evreni manalı gösteren Tanrı'dır. O, olmayınca her taraf karanlık olur:

“Bütün boşluk: Zemin boş, âsümân boş, kalb ü vicdan boş;

Tutunmak isterim, bir nokta yok pîş-i hasârımda.

Bütün boşluk: Döner bir hîç-i mühiş civârımda;

Düşer, lagzide-pâ, her sâha-i ümmîde bir kerre...

Bu yalnızlık, bu bir gurbet ki benzer gurbet-i kabre;

İnanmak... İşte bir âgûş-ı rûhânî o gurbette” (Tevfik Fikret, 2005, s. 219).

Şair, ruhun bağlanabileceği bir yer, bir varlık aramaktadır. Ancak aradığını ne yerde ne de gökte bulabilir. Her taraf ona boşluk hissini verir. Akıl ve bilim de derdine çare olmaktan uzaktır. Görmeden, bilmeden inanmaya yanaşmak istemez. İşte bu inanmak ihtiyacı, manzumenin özünü oluşturur. İnsanoğlunun evrenin sırrına ermedeki yetersizliği, şairi çaresizliğe ve umutsuzluğa götürmekte, ardından da tevekküle ve sonra da Allah'a inanmaya ve sığınmaya yöneltmektedir (Kaplan, 2011, s. 147).

İlk dönemin aksine “dinî duygularını, imanını ve emniyetini” kaybeden Fikret, boşluktan başka bir şey göremez olur. İçinde hissettiği bu boşluğun zehri, ruhunu kararsız, aklını serseri kılar. Bu manzume, şairin ruh durumunun açık bir göstergesidir. Kendi benini, duygusunu, düşüncesini bir tablo veya sembol arkasına gizlemeksizin doğrudan doğruya ifade etmektedir. Zira Allah inancını kaybeden kişinin ruhu, boşluğa düşmekte, evreni de yoğunluktan başka bir şey olmayan bir madde dünyasına dönüştürmektedir. Nihayet yalnızlık

duygusunun da etkisiyle akıl, “ışıklı büyük bir yol”a inerken çakılmış, “Sis”te ruhunun kaybolmasına yol açmıştır (Akay, 2007, s. 68).

Dinin çemberini bir türlü kırıp atamayan şairin kendince tam bir serbestliğe kavuşması, 1900’den sonra inzivaya çekilmesiyle başlar. Bitip tükenmek bilmeyen o tatsız ve üzücü inziva günlerinde durmadan düşünür ve nihayet 1905’te ani ve müthiş bir kopuş yaşar. İşte “Tarih-i Kadim” bu dönemin ürünü olarak ortaya çıkar. Şiirde insanı ezen her türlü zulme karşı bir şahlanma görülür. Şair dini de “bir tagallüp” unsuru olarak gördüğü için de Tanrı’ya isyan eder (Akyüz, 1947, s. 277).

Akif, Fikret kadar değilse de kader meselesini kurcalayan ve tereddütlerini ortaya koyan birkaç manzume yazar. Bunların başında “Tevhid yahut Feryad” manzumesi gelmektedir. Her ne kadar manzume klasik tevhit tarzıyla başlasa da arka plânında Allah’ı arayış ve ona ulaşma isteği kendini gösterir. Manzume, şairin içinden kopan çılgılığı dile getirir. Ancak onun kafasını kurcalayan şey, Şinasi’de olduğu gibi, iyi-kötü her şeyin Allah’tan geldiği ve dolayısıyla insanın yaptıklarından sorumlu olamayacağı, bunların Allah’ın emri ile olduğu fikri ima edilir (Okay, 1998, s. 153).

“Canileri, katilleri, meydana süren sen;

Canideki, katildeki cür’et yine senden!

Sensin yaratan, başka değil, zulmeti, nuru;

Sensin veren ilham ile takvâyı, fücuru!

Zâlimde taaddiye olan meyl nedendir?

Mazlûm niçin olmada müteneffir?” (Ersoy, 1989, s. 17).

Manzumenin ilerleyen kısımlarında Akif, durumu kurtarmaya çalışarak müminin kalbindeki imanın yıldızlar gibi parladığını, imansız paslı yüreğin sinede yük olduğunu söyler. İnsanın içindeki boşluğun ve etrafını çeviren yokluğun ancak bu iman sayesinde giderilebileceğini belirtir:

“Bir mülhidi lakin kim eder tesliye heyhat?

Sığmaz bunun âfâkına ferdâ-yı mükâfata!

Baştanbaşa “boşluk” şu semalar, şu zeminler!

Bir gûş-ı kerem var mı akan yaşları dinler?" (Ersoy, 1989, s. 18).

Manzume, sürekli "bir dalgalanışı, yükseliş ve düşüşü" sezdirir. Kendi imanını bir imtihana tabi tutan şair, inanç, şüphe, tereddüt, niyaz ve tevekkül anlamı taşıyan ifadeleri arka arkaya sıralar. Ona göre ruhlar korku içindeyken bedenlerin Tanrı'ya ulaşması güçtür. Ancak zihnin bu bocalamalarından insanı kurtaracak olan da imandır. İnançlı insan her şeye rağmen sıkıntılara katlanma gücünü kendinde bulacaktır:

"İmandır o cevher ki İlahî ne büyüktür..."

İmansız olan paslı yürek sinede yükür!" (Ersoy, 1989, s. 18).

Aslında Akif'in birçok manzumesinde merhametle başlayıp ümit ve iman ile beslenen "Allah'ın bizde hareketi diyebileceğimiz" bir isyan söz konusudur. Kinden, kibirden ve menfaat duygusundan uzak olan bu isyan; imanın ve mesuliyetin eseridir. Kuran'dan ilhamını alan Akif; isyanını "zalimlere, duygusuzlara, kadere, zilletlere, milletin yuvarlandığı her sahaya" yönlendirir. Bu yüzden Allah'a hitap ederken de yer yer "edasında isyan" sezilir. Onun isyanı Allah'a yöneldiğinde "sonsuzluğa tırmanan bir kuvvet" kazanır. İsyân onun şiirinin "bestesi"dir (Topçu, 1970, s. 113-116).

Sonuç

Yapılan pek çok çalışmada Fikret ve Akif'in yüzeysel ve ideolojik bakış açılarıyla birbirinin muhalifi olarak gösterilmiştir. Ancak her ikisi de aynı toplumda yaşadığı için birbirine benzeyen sosyal, siyasi, edebî ve kültürel konulu manzumeler kaleme almışlardır. Sanatçı ruhlu olmalarının da etkisiyle toplumun horlanan ve dışlanan kesimlerine eğilmeyi vazife olarak görmüşlerdir. Ele alınan manzumelerde Fikret ile Akif'in sanat anlayışları itibariyle ana çizgilerde bir benzerlik içinde oldukları; ancak ayrıntılarda birbirlerinden ayrıldıkları görülmektedir. Böylece Fikret ve Akif'in yetişme tarzlarının, kültür çevrelerinin ve sahip oldukları dünya görüşünün manzumelerine yansımıştır.

Gereğinden fazla hassas, mahcup, insandan kaçan, çekingen ve ürkek bir tabiata sahip olan Fikret'in içtimai temalı manzumelerinde Akif kadar başarılı olmadığı muhakkaktır. Tabiata ve cemiyete açıldığı manzumelerinde bile gerçeği değil, tasavvurlarını ve hayallerini dile getirdiği hissedilir. Fikret'in aksine Akif'in manzumelerinde ev ve kapalı mekânlar yerine kalabalık veya تنها sokaklar, toplumsal mekânlar, dekoru oluşturur. Evde sıkılan Akif, kendini dışarı atar. İçinde yaşadığı ve vicdanı olmayı tercih ettiği toplumun hastalıklarına tanı koymak

ve tedavi etmek amacıyla manzumeler yazmıştır. Gençliğin görevleri, kadın hakları ve cemiyet problemleri gibi konularda Fikret'in soyut yaklaşımına karşı; Akif'in hayatın içinden somut vakaları daha ikna edici tarzda işlediği görülür.

İlk dönem manzumelerinde dinî duygulara yer veren Fikret, daha sonra bir iman sarsılmasına uğrar. Bu sarsılma, ruhunu kararsız kılarken aklını şüpheye sevk eder. Allah inancını kaybettiği için de ruhu, boşluğa düşer ve inzivaya çekilmeye başlar. Fikret'in aksine Akif, meselelere dinî açıdan yaklaşarak çözüm bulmaya çalışır. Bazen akli sorgulamalar yapsa da sonunda imana ve Allah'a sığınır.

Kaynaklar

- Akay, H. (2007). *Tevfik Fikret*. İstanbul: 3F Yayınevi.
- Akyüz, K. (1947). *Tevfik Fikret*. Ankara: Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Ersoy, M. A. (1989). *Safahat*. (haz. M. Ertuğrul Düzdağ). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Göçgün, Ö. (1986). Mehmet Akif'in realist cephesi ile manzum hikâyeleri. *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy'a Armağan*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayını.
- Kaplan, M. (2011). *Tevfik Fikret*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karakoç, S. (2011). *Mehmet Akif*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Kemal, Y. (1971). *Edebiyata dair*. İstanbul: Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları.
- Kerman, Z. (1977). Üç bayram şiiri. *Türk Edebiyatı*. S 39, s. 22-23.
- Kerman, Z. (1978). Üç ezan şiiri. *Türk Kültürü*. S 185, s. 303-305.
- Kuntay, M. C. (2001). *Mehmet Akif*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Nayır, Y. N. (1995). *Tevfik Fikret*. İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Okay, O. (1998). Tarih-i kadim münakaşaları dışında Tevfik Fikret ve Mehmet Akif. *Sanat ve Edebiyat Yazıları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Okay, O. (2005). *Mehmet Akif-bir karakter heykelinin anatomisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Parlatır, İ. (2012). *Tevfik Fikret*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1937). *Tevfik Fikret*. İstanbul: Sühûlet Kitabevi.
- Tevfik Fikret (2004). *Tevfik Fikret-bütün şiirleri*. (haz. İ. Parlatır, N. Çetin). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tevfik Fikret (2005). *Rübâb-ı Şikeste*. (haz. A. Uçman, H. Akay). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Timurtaş, K. (1986). Cemiyetçi şair. *Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy'a Armağan*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayını.

- Topçu, N. (1970). *Mehmet Akif*. İstanbul: Hareket Yayınları.
- Uçan, H. (2012). *Batı şiiri ve Tevfik Fikret*. Ankara: Hece Yayınları.
- Ünaydın, R. E. (1919). *Tevfik Fikret (hayatına dair hatıralar)*. İstanbul: Hilâl Matbaası.
- Yetiş, K. (1992). *Mehmet Akif'in sanat-edebiyat ve fikir dünyasından çizgiler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

NECİP FAZIL'IN TASAVVUFİ OYUNLARI***Mehmet TÖRENEK******Öz**

Necip Fazıl Cumhuriyet dönemi şiirinin olduğu kadar tiyatrosunun da önemli isimlerindedir. Sosyal ve kültürel meseleler içinde insanı, açmazları ve zaafı ile konu alan birçok oyun kaleme almıştır. Tasavvuf da bu çerçevede bazı oyunlarında işlediği bir temadır. Yunus Emre ile İbrahim Ethem isimli oyunları ise, bu iki mutasavvıf kişiliğin menkıbeleri üzerine kurulmuştur. Bildiri / makale işte bu işleyişin özelliklerini konu edinmektedir.

Anahtar Sözcükler: Necip Fazıl, tiyatro, tasavvuf, Yunus Emre, İbrahim Ethem.

NECIP FAZIL'S MYSTICAL TO THEATRE PLAYS**Abstract**

Necip Fazıl, as well as theater, poetry, significant names in the Republican era. People in social and cultural issues, dilemmas and weaknesses the subject of many plays. Mysticism is also in this context, is a theme that some plays. Yunus Emre and İbrahim Ethem named theatrical productions based on the legends of the direct two-mystic personality. Notification / article is subject to the handling of this theme.

Keywords: Necip Fazıl, theater, mysticism, Yunus Emre, İbrahim Ethem.

Üstad Necip Fazıl'ın tasavvufu ile ilişkisi bilinmektedir. O, 1934'te Abdülhakim Arvasi ile tanışmasını hayatının bir dönüm noktası saymakta ve onunla karşılaşma sonrasında hayatına yeni bir yön çizmek suretiyle tasavvufu hem düşünce hem de yaşantı olarak benimsemektedir. Bu tarihten sonra yazdığı eserlerde de Allah, varlık, kader konularında açık bir teslimiyeti ve kabulü görmekteyiz. O bunu;

“Tam otuz yıl saatim işlemiş ben durmuşum

Gökyüzünden habersiz uçurtma uçurmuşum.” diye ifade edecektir (1992, s. 35).

Ona göre tasavvuf “insanın iç memuriyeti, oluş gayesidir”. Kulluğu boyuna yüceltme ve Allah'ı bulma davasıdır (2012, s. 99). Bilinen anlamıyla tasavvuf, Allah Resulüne bağlılık ve oradan gelen yoldur. Allah Resulünün ruhunda erime, o ruha bürünme davasıdır. Tasavvuf kişinin kendi nefsiyle boğuşmasıdır (2012, s. 104). Bu konuda sayısız tariflerin olduğunu söylediği gibi, kendisi de farklı tanımlar getirir. Bir konferansında, “Tasavvuf insanı derinliğine

* Bu makale 23 Mayıs 2013 tarihinde Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi'nce düzenlenen Uluslararası Necip Fazıl Kısakürek Sempozyumu'nda sunulan bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş hâlidir.

** Prof. Dr.; Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, mtorenek@atauni.edu.tr.

fethetme ilmidir.” dedikten sonra, bu derinliğin iki unsurunu şöyle açıklar: Ruh ile nefis kalbin hakikatini teşkil eden iki unsurdur. İkisi de bir aradadır. Ruh, “kalp dediğimiz et parçası üzerine taalluk etmiş bir nur, bir latife”dir. Nefs ise, “ruhun (anti-tez)i olarak oraya taalluk etmiş bulun”maktadır. “Ruh, bütün iyiliklerin, olgunlukların ve güzelliklerin merkezi, nefis ise bütün inkârların, bütün kötülüklerin” (1977, s. 27).

Tiyatroya daha önce başlayan ve ilk eserini 1935’de veren Üstad için tiyatro, bu tarihten sonra kopamayacağı bir tür olur. Ardı ardına tiyatro edebiyatımızın önemli eserleri arasında yer alacak *Bir Adam Yaratmak, Künye, Para, Yunus Emre, İbrahim Edhem* gibi eserleri sıralar. Beşeri keşiflerin en büyüğü olarak tekerleği gören üstad, sanat şekilleri içinde de tiyatroyu “en büyük keşif” kabul eder. “Tekerlek, nasıl, bitmeyen mesafeler üzerinde sonsuz bir dönüşse, tiyatro da, durmayan zamanın mikâp biçimi bir kavanoz içinde, bütün madde ve hareket kadrosiyle dondurulması..”dır. Yine onun ifadesiyle “fikirci ve aksiyoncu sanatkâr, o pınardan başka hiçbir kaynakta susuzluğunu gideremez. (Tez)in lâf olmaktan çıkıp büyü olduğu yer, işte o esrarlı dört köşe...”dir. O, “Ön tarafı açılır kapanır bir mikâp içinde hayatı yakalamak” işidir. “O, içinde hayatı öğüttüğü, ön tarafı açılır kapanır mikâbın esrarlı” köşesidir (1976, s. 5 - 6). Bir başka yerde ise onu bir “mistik ayna” olarak niteler (1976, s. 10).

Hayatı, insanı aksettirme, yanlış, aykırı, tipik, ilginç ilişki ve durumlara dikkat çekme tiyatronun varlık nedenidir. Bunlar kadar iyiyi, doğruyu gösterme, düşünce ve yaşayış noktasında olması gerekeni sergileme de onun bir diğer cephesidir. Bu noktada mesaj verme, üstadın tabiriyle tez ortaya koyma, birebir seyirciyle muhatap olmanın getirdiği bir özelliktir ve mesaj fikirci sanatkâr için vazgeçilemezdir. Tiyatronun eğlence yönü kadar, birçok sanat ve düşünce adamı tarafından önemsenmesi de bundandır.

Yalnız tiyatro, mesaj kadar belki ondan daha fazla aksiyona ihtiyaç duyan, sahnede bir hareketi ve seyirciyle iletişim için diyalogu gerektiren bir sanattır. Tasavvuf ise bir kal / söz ilmi olmayıp bir hâl ilmidir. Yani sözden çok yaşantıya ait bir marifettir. Kalabalıklara değil, bireylere hitap eder, konuşmaktan çok susmayı öğretir. Bu anlamda tasavvufu tiyatroya taşımak pek de kolay değildir. Bunu aşmanın yolu ya alternatif yaşantı yahut kişilikler oluşturma veya tasavvufi kişilikleri, yaşantıları ve menkıbeleriyle tiyatroya taşımaktır. Bunu ilk plânda en belli edecek unsur, dervişlere yer vermektir. Tasavvufi yaşantının sembol kişisi derviş, tasavvufi öğretinin ön açıklaması da nefsi öldürmek ve zikirdir. Tasavvufi işleyişin öncelikli belirleyicisi bunlardır. Derviş, geçmişte hayatın içinde var olan bir tiptir. Kırdan, şehirde, yollarda onlarla karşılaşmalar söz konusu olabilmektedir. Kıyafeti gibi, dünya malına değer vermeyişile de

düzensiz bir hayatın bireyleridir onlar. Ermişlik hâllerini, gaybla ilgili bilgi ve durumları ifade edişte de en çok onlar öne çıkarılır.

İlk oyunlarından itibaren günah duygusu, vicdan azabı, kader - irade, madde - ruh mücadelesi bilinmeyenin araştırılması, her şeyin ötesinde bir sır bulunduğu gibi metafizik ve psikolojik problemleri işleyen (Okay, 2002, s. 487) üstadın oyunlarında tasavvufi yaşantıya ait ilk unsur *Sabırtaşı* oyunundaki derviş tiplmesiyle belirir. Oyunda Yunus diliyle konuşan bir derviş vardır. Oyunun birinci perde ikinci tablosunda, oyunun kahramanları olan Nine ile Genç Kız, onunla dağbaşında, yol üstündeki bir çeşmede karşılaşırlar. Su içmekte, kendi hâlinde Yunus'un:

“Benim adım dertli dolap
Suyum akar yalap yalap..”

diye devam eden dörtlüğünü söylemektedir. Nine yaklaşır da kendisine derviş diye seslenince, “Sen derviş olamazsın” nakaratlı şiirin iki dörtlüğünü söyler. Derdine çare arayan ninenin ısrarlı sorularına da mısralarla karşılık verir.

Onun oyundaki rolü bununla sınırlı değildir. En son kendi dertlerine çare için yalvaran genç kıza da sadece “sabırtaşı” cevabını verir. Onu daha sonra Yedinci tablo'da Hicaz'dan dönen şehzade ile birlikte bir gemide görürüz. Yine kıyafeti ile dikkat çeker. Geminin önünün kara bulutlarla kesildiği bir anda, cebinden çıkardığı sabırtaşı'nı şehzadeye vermesiyle önlerinin açılmasını sağlar. Oyuna adını veren sabırtaşı, genç kızın çilesinin sembolüdür ve dervişin varlığı olmazı öldürme, çözümsüzlüğe bir çözüm bulma şeklinde görülür. Ermişlik hâlini öne çıkaran başka bir durum olmaz. Zaten oyundaki asıl ermiş genç kızdır ve onun çilesi sabırtaşını bile çatlatmaktadır. Aşk da onunla temsil edilir. Sabırtaşına derdini anlatırken, kırk gün kırk gece bir ölüne yüzüne baka baka onu sevdiğini söyler. Sonra da, ”Sevgi nefsinin unutmak, dileklerini kaybetmek.. Sevgi aradan çıkmak, yok olmak..” der. Bunlar bir hâle bağlanmasa da, dile gelen tasavvufi bir hakikat olarak önemlidir (1976, s. 189).

Sonraki oyunlarında gaybı kurcalayan, Allah'a tam inanmışlıktan bahseden, darda olanlara Hızır gibi yetişen kişilerle karşılaştık da bunlarda doğrudan bir tasavvufi yaşantı görülmez. Ancak daha sonra *Ahşab Konak*'ta, alternatif bir yaşantı sunmak amacıyla, ruh köküne bağlı insan olan Yüksel'i, böyle biriyle karşılaştırır. Sözü edilen ama oyunda görülmeyen bu kişi, Eyüp'te aktarlık yapan sakallı biridir. Onunla ilgili ilk bilgi, konağın “rezalet katı”ndaki bir eğlence sırasında Yüksel'le alay etmek amacıyla verilir. Yüksel

değiştirilmiştir ve olup bitenleri eleştirmektedir. Kardeşi ve onun nişanlısı ile genç şairden oluşan kalabalık, Eyüp'lü aktarın “yeşil yeldirmeli” kızının abisini değiştirdiğini söylerler (1976, s. 203). Aktar da o curcuna anında bir karaltı olarak görülmüş ve kaybolmuştur. Yüksel de onu aramaktadır.

Üçüncü tablo'da olayı öğrenen dede (Recai), torunu Yüksel'e bu işin hakikatini sorar. O, adı geçen aktarla Eyüp camiinde karşılaştığını, camiye her gidişinde onu ellerini açmış, ağlıyor durumda bulduğunu söyler. Onun ifadesiyle: “Ama ne güzel, ne gizli, ne içten bir ağlayış..”(1976, s. 226). Bu ağlayış onu çekmiş, sonra dükkânına gitmiş, aktar da ona bazı öğütlerde bulunmuştur. Dede bunların nasıl öğütler olduğunu sorunca da, “Allahı tanı! Gerçek Müslüman ol! Kurtul!” sözleri olduğunu söyler. Yüksel'e göre o, “Ermiş gibi bir adamdır.” Ve bütün dünyasını değiştirmiştir. Onun ermişliği için bir de şunu söyler: “Evime ayak basmadan, gözüyle görmüş gibi, muhitim ve hayatımı ayıpladığı oluyordu”(1976, s. 227). Yüksel onu, dedesiyle tanıştırmak için konağa davet etmiş, o akşam gelince de, işte o kargaşa ile karşılaşmıştır. Dede ise onun için “saf ve derin mümin” ifadesini kullanır (1976, s. 278). Nitekim oyunun sonuna doğru dede oraya taşınmaları kararını verir. Aktar kızını Yüksel'e verecektir. Dede de kızı görmüş ve beğenmiştir. Aktar Yüksel'e bunu yapmakla, dedenin ifadesiyle; “kaybedilmiş, dipsiz kuyuya düşürülmüş bir emaneti” bulmalarına sebep olmuştur (1976, s. 259).

Tiyatroda tezi önemseyen, tasavvufu adeta ana meselesi yapan *Bir Adam Yaratmak* oyununun yazarı, bu çerçevede iki tasavvufi kişiliği Yunus Emre ile İbrahim Edhem'i seçerek, bazı tasavvufi kavram yahut yaşantılar içinde adı geçen kişileri sahneye taşımış olur. Bu noktada onun ilk olduğunu söylemek mümkün değildir. Daha önce Salih Zeki 1944'te Hallac-ı Mansur'u tasavvufi bir kişilik olarak sahneye taşımıştır. Oyun Mansur'un asılmadan önceki yaklaşık bir aylık hayatını kapsar (Şahbaz, 2001, s. 186). Oyunda öne çıkarılan daha çok Tanrı aşkıdır ve “dini şekil ve merasimden çıkararak bir tanrı aşkı hâlinde” sunmak düşüncesiyle yazılmış olabilir (Akı, 1968, s. 63). Yine de bir başlangıçtır.

Yunus Emre'ye gelince, onun Yunus'a ilgisi bir hayli eskidir ve “Yunus Emre'ye” başlıklı şiiri 1932 tarihini taşır. “Mansur” şiirinin de aynı yıl içinde yayımlandığını hatırlatalım. Yunus şiirinin son mısralarında da, “Bırakmam, tutmuşum artık yakandan / Medet ey şairim, Yunusum medet!” demektedir. Onun Yunus'ta bulduğu en belirgin meziyet “mavera humması”dır ve bunu şairleri değerlendirdiği bir konferansında zikreder (1977, s. 182). *Yunus Emre* oyunu, bir bozulmuş dünyanın olumsuzluklarına dikkatle başlar. “Şimdiki dünyada insan,

birbirini yiyen canavar”a dönüşmüştür. Bununla Moğol saldırılarına göndermede bulunulur. Onlar her tarafı kana boyamışlardır. Bunlar bir dervişin diliyle ifade edildiği sırada, altında bir cins at, kılığı beyzade olduğunu gösteren bir genç yanlarına gelir dört nala. Bu “kırmızı ipek şalvarlı, beyaz ipek kaftanlı ve tepesinde küçük bir sorguç ışıldayan burma sargı serpuşlu” bir gençtir, Yunus’tur. Moğollardan kaçtığı, yolda anasını babasını, kardeşlerini Moğolların katlettiğini söyler. Şimdi yollara düşmüştür. Mezarlığı olmayan bir köy, ölümün olmadığı bir diyar aramaktadır. İşte bu anda karşılaştığı derviş ona, içine dönmesini, ölümsüzlüğü içinde aramasını söyler (1976a, s. 13).

İkinci tabloda Yunus ölümün bilinmediği Erenler köyündedir. Ölüm yoktur, geliş ve gidiş vardır. Bir ses bir gün birini çağırmakta ve o da helalleşmeye fırsat bulamadan çağrılan yöne koşmaktadır. Bunun için orada herkes her an çağrılmaya hazır yaşamakta ve kimse kimsenin hakkını yememektedir. Gidenler ise, söylenenlere göre dağın ardındaki bir mağaradan göğe çıkmaktadır. Bunları duyunca ölümün bilinmediği bu yerde kalmak ister. Kabul etmezler. Ancak gitmek için de yol gösteremezler. İşte o sırada bir ses onu çağırır ve sorgucunu atarak gitmesi gerektiği meçhul bir adam tarafından söylenir.

Şiirleri ile dört engel aşan Yunus, mürşidini bulması yolunda uyarılır. Şiirleri bir kâmil mürşide varılması gerektiğini ifade etmiştir. Ve devamla Yunus aşkı istemektedir. İkinci perdede onu Tapduk’un kapısında başını yere koymuş bir derviş olarak görürüz. Bu aşamada Tapduk onu tanımak ister, o da yaşadıklarını anlatır. Dağın arkasından gelen ses, çağırın ses Tapduk’un sesidir. Onu bilir. Engelleri aşması gerektiğinin bildirildiğini söyler. Tapduk Baba da onların neler olduğunu söyleyince Yunus, ölüm, visal-i seri, aşk ve mürşid olduklarını söyler. Tapduk şimdi bu kapıdan ne beklediğini sorunca da, ölümsüzlüğü, gerçek hayatı aradığını söyler. Ancak bu yol kolay değildir. Tapduk’un dilince bu “serin suda haşlanmak”, tepside kelle taşımaktır (1976a, s. 28). Taşırım deyince de derviş kılığına girmesi ve çile doldurması istenir. Yunus “zehirle pişen aşı” yemeğe talip olmuş, çileye soyunmuştur. Çile, ruh temizliğine ermek için girilen bir perhiz ve mahrumiyet dönemidir. “Çile, insanın nefesine hâkim olması, kendisini disiplin altına sokması, ruh temizliği, kalp huzuru, keşfin açılması” gibi gayelerle yapılmaktadır. Çiledeki maksatlardan biri de nefsin denetim altına alınmasıdır (Eraydın, 1993, s. 316). Bu nedenle Yunus da önce nefis imtihanından geçer. Şeyhin kızı olarak nefis seslenir, kapıyı açmasını ister, böylece nefis sınavında denenir. Ardından nefis, siyahlı bir adam kılığında karşısına dikilir. Ona türlü vaatlerde bulunur. Yunus onu güçle yenemeyince kelime-i tevhitte kendinden uzaklaştırmayı başarır.

Bu zaferden sonra Tapduk Baba gelerek Yunus'u çileden çıkarır ve kızını da ona verdiğini söyler. Ona da nefsinin öldürmeğe değil, imana getirmeğe çalışmasını, Allah'ın kişiyi onu yenmek için yarattığını söyler. Yunus uzun süre Fatma'ya yaklaşmayınca Tapduk Baba, dosta gidişin emirleri usulünce yerine getirmekle olacağını, kadının da Allah'a varma da vesilelerden biri olduğunu, bunun için de kendini mahrum ederek değil, malik olduğu hâlde mahrum bilerek olabileceğini, bunun İslâm'ın sırlarından biri olduğunu söyler (1976a, s. 43).

Yunus'un ikinci çilesi, olgunlaşma yolunda yapması gereken ikinci iş, tekkeye odun taşımaktır. Bu görevi yüksünmeden yapar. Çileden sonra hizmet. Çünkü tasavvufta halvet kadar hizmet de önemlidir. Bir gün Tapduk Baba, kapıda onun yanına oturur. Aradan yıllar geçmiş Tapduk Baba iyice ihtiyarlamıştır. Yunus ona şiirler söyler. Haliyle bu şiirler de mesaj yüklüdür. Şeyhi aşkı düşünmesini, onu düşünüp onu söylemesini ister. O da "Aşkın aldı benden beni" diye başlayan şiirini söyler. Bunun üzerine de ona olduğunu, piştiğini söyler Tapduk Baba (1976a, s. 48). Çünkü Yunus otuz yıl boyunca hep düzgün odun taşımıştır. Tek bir şey kalmıştır. O da esasını atma ve Yunus'un onu bulacağı güne kadar dolaşması.. Sonraki tablo şiirler söyleyip gezen Yunus'un kadı huzuruna çıkarılmasıdır. Söyledikleri anlaşılammakta, zahiren hakaret ve şeriata aykırı kabul edilmektedir. Bunun için zindana atılacağı anda asa ortaya çıkar ve Yunus'un ermişliği, veli olduğu kabul edilir. O artık şiirler söylemektedir. "Canlar canını buldum / Bu canım yağma olsun", yahut "Haktan inen şerbeti / İçtik Elhamdü lillah" gibi (1976a, s. 61).

Necip Fazıl oyunda bilinen unsurların dışına pek çıkamaz. Yunus'u bilinen tarihi çerçevenin dışına pek taşıramaz. Bu da bilinen, tanınan bir kişi olmasının getirdiği zorunluluktur. Yunus ismi etrafındaki yüceltme, efsaneleşen kişiliğin farklı ele alınmasına pek fırsat vermez. Sadece ilk perdedeki Moğol saldırılarından kaçıp gelen bir genç olması ve Erenler köyüne uğraması sahneleri bilinen hikâyenin dışına çıkan kısımlardır.

İbrahim Ethem piyesi ise beş perdelik bir oyundur. Oyunun başkışisi İbrahim Ethem'dir. Necip Fazıl'ın ona dikkati *Veliler Ordusundan* kitabında yer verişiyile olur. Öncesinde farklı yerlerde bazı özelliklerini zikretmiş olabilir. Bu kitapta ise ona da beş sayfayı aşkın yer verir. Onu menkıbeleriyle tanıtmaya çalışır. İlki sarayında iken damda duyulan ses ve sesin sahibinin onu ipek ve atlas kaftanlar içinde Allah'ın aranamayacağı noktasında uyarmasıdır. İkincisi sabah divanda iken heybetli bir adamın yanına kadar sokularak buraya konmak için geldiğini söylemesidir. İbrahim Ethem onun ardına düşmüş, kırlarda yakaladığı bu kişinin Hızır olduğunu anlamıştır. Üçüncüsü âşıklar meclisine kabul edilmeyişidir ki dağda

çobanla karşılaşma anının sonuna eklenir. Dördüncüsü dördüncü perdedeki gemi yolculuğudur ki bu eserde İbrahim Ethem tarafından anlatılan ve hayatının en mesut zamanı olarak nitelediği aşağılanma hadisesidir. Yine beşinci perdede konu edilen Vali ile karşılaşma sahnesi de eserde onun bir menkıbesi olarak anlatılır (1976b, s. 17 - 22).

Oyunda birinci perdede İbrahim Ethem'i tahtında otururken buluruz. Gençtir ve önünde iki de derviş vardır. Onları kendisi sarayına çağırılmıştır. Dervişler sabah namazında çağırıp çağırılmış, sorulunca da halkı gafletten uyandırmak için yaptık demişlerdir. Ayrıca sultan için de işinin av olduğunu, tebaasıyla ilgilenmediğini söylemişlerdir. İbrahim Ethem onlardan dervişliği anlatmasını ister. Dervişler onun anlatılır şey olmadığını, bu işin lafa sığmadığını söylerler. İşlerinin Allah'ı zikretmek olduğunu belirtirler. İbrahim Ethem herkesin işinin o olduğunu söyleyince, Birinci derviş, "Zikir dudakla anmak değil, gönülle anmaktır" der (1978, s. 8) Konuşma öğrenme için, dolayısıyla mesaj içindir.

Devamında zikri kalbe indirmek gerektiği, zikrin kalbe inmesiyle de kalbin temizleneceği, aydınlanacağı ifade edilir. İbrahim Ethem henüz onları onaylamamakta, bu nedenle söylediklerini sorgulayıcı bir dille eleştirmektedir. Dünyayı silme ve tevekkül anlayışı, dervişliğin efendimizin devrinde olup olmadığı, keramet gibi.. Sonunda İbrahim Ethem'in istediğimi veremiyorsun sözüne birinci derviş, "o dilerse istetir verir, dilerse istemeden uykunun içinde bile tepene tokmakla vurup seni kaldırır, verir." Der (1978, s. 14).

Oyunda Dervişlerle konuşmalar ve onlardan etkilenme pek güçlü bir sahne oluşturmaz. Zaten aramakta olduğu vurgulanır. Tam bir hükümdar tavrı sergileyemez. Yine ikinci bölümde İbrahim Ethem ayak divanında tahtında acizlenir. Sonrasında tacı tahtı terk edecektir. "Beni Hakka erdirecek bir Allah ehlini arıyorum." Der (1978, s. 24). Büyük Halife'nin Dicle kenarında otlayan bir oğlağın hesabını düşündüğünü belirtir. "Bu ulvi çileyi çeken hesabını da verir", dedirtir. "Ya benim çilem? Nerede, ne gezer." (1978, s. 23) Oysa bunları düşünen zaten bir yola girmiştir. Ama üstad tasavvufu çileyle, dervişlikle özdeşleştirdiğinden, onu bu makamda rahatsız gösterir.

İbrahim Ethem dervişleri gönderir. Tahtındadır. Vakit gece yarısıdır ve birden tavanda ürpertici bir tokmak sesi duyulur. Kimdir sorusuna bir ses cevap verir. Bilinen hikâyedir ve damda develerini aramaktadır. Verilen cevap ise Allah'ın sırmalı elbiseler, ipekli yastıklar üzerinde aranamayacağıdır.

İkinci perde tahtında divanı toplamış İbrahim Ethem'i anlatır. Her şeyi bırakıp gitmek istemektedir. Farklı sesler içinde Heybetli Adam diye verilen biri öne çıkarılır ve konuşmalar onunla, bırakıp gitme, dünyaya değer verip vermeme, arama kavramları etrafında döner. Onun ağzından mesajlar verilir. Tasavvufta ana öğreti iç yolculuğudur. İbrahim Ethem'i iç yolculuğuna dervişler, Heybetli Adam yönlendirir. İbrahim Ethem ondan derdine derman olmasını istediğinde, dermanın kendi içinde, kalbinin inemediği derinliklerinde olduğunu söyler.

Üçüncü perdede İbrahim Ethem'i bir dağ başında, bir kucak çalı çırpı üzerinde oturur vaziyette buluruz. Kendi içinden gelen sesle konuşmakta, nefsi kendine yazık ettiğini söylemektedir. Sonra yanına bir çoban sokulur. Onunla konuşurken kendini dervişliğe özenen biri olarak tanıtır. Nefsi yenme ana unsurdur. İbrahim Ethem'in çilesi büyüktür. Tacı tahtı terk etmiştir. Nefsini alt etmesi kolay değildir. Örneğin üçüncü perdede çobanla karşılaştığında, ona, içinde bir Allah düşmanının olduğunu, bundan haberinin olup olmadığını sorar. Çoban ise, aklının öyle şeylere ermediğini söyler. Sonra yanına Şakik gelir. Burası onun çile mekânıdır. Şakik, nefsinden şikâyet eden İbrahim Ethem'e sabretmesini, dayanması gerektiğini, hâlini başkalarına sezdirmemenin esas olduğunu söyler. Dolayısıyla bu karşılaşmada Şakik onu bir sınava tabi tutar. Sonra da pişmekte olduğunu söyler.

Dördüncü perdede İbrahim Ethem'i bir gemide görürüz. Eğlenenler, onları eğlendiren Maskara ve bir köşede de İbrahim Ethem vardır. Maskara daha sonra ona döner ve derviş kılığındaki İbrahim Ethem'i oyununa figüran seçer. Ondan kahkaha atmasını, dört ayak üzerine yürümesini, göbek atmasını ister. İbrahim Ethem bütün bu aşağılanmalardan hoşnut olur ve bunu da Maskara'ya söyler. Onun iyiliğini dilemektedir yine de ve Maskara bundan etkilenir.

Beşinci perde bir deniz sahilidir ve İbrahim Ethem oturmuş gömleğinin söküklüğünü dikmektedir. Yanında bir balıkçı vardır ve onunla konuşmaktadır. Balıkçıyla nefsi, onu meşgul etmek gerektiğini, aksi takdirde onun kişinin karşısına dikileceğini söyler. Derviş kılığındaki İbrahim Ethem artık olgunlaşmıştır ve balıkçıyla konuşurken öğütler vermekte, yol göstermektedir. Sonra sahnede Vali görünür ve onu Belh sultanından aldığı name üzerine, oraya göndermek için gelmiştir. O ise gitmek istemediğini söyler. Vali zora başvuracağını, gerekirse keramet göstererek buna karşı durmasını ister. İnatlaşma sahnesinde vali elindeki iğneyi denize atar. İbrahim Ethem de balıklardan onu getirmesini ister. Balıklar getirince de onu alıp hızla oradan uzaklaşır. Zira "Sırrı açığa vur"muş, dolayısıyla dünyadaki nöbeti sona ermiştir. Hızla oradan uzaklaşır (1978, s. 65).

Necip Fazıl bu iki oyunda, etrafında efsaneler teşekkül etmiş tarihi kişilikleri efsaneleşen hayat kesitleri ve yaşantılarıyla sahneye taşımaktadır. *Yunus Emre* de bu efsaneler şiirlerle desteklenerek zenginleştirilmektedir. Ancak *İbrahim Ethem*'de yazarın böyle bir avantajı bulunmamaktadır. Bu nedenle eser, diğerine göre daha zayıf kalmaktadır. Tarihi kişiliklerin, bilinen hikâyelerin tiyatroya taşınması sıkıntılıdır. Çünkü tiyatro aksiyona, söze dayalı bir sanattır. Dolayısıyla romana göre daha sınırlayıcıdır. Tiyatroda yazar kahramanın iç konuşmalarını, açmazlarını, tereddütlerini roman kadar rahat aksettiremez. Sonra tasavvufî kişiliklerin iç dünyaları, açmazları sınırlıdır ve yazar, özellikle efsaneleşen bu kişilere, bilinenler dışında yeni yaşantılar tasarlayamaz. Seyirciye yakın durma özelliği buna en başta engeldir. Sonra nefis terbiyesini gerçekleştirmiş, bir ruh yüceliğine erişmiş kişinin sahnede tereddütlerini, kararsızlıklarını dile getirmesi bir zaaf olacaktır. Bunun için geriye sadece hikmetli söz söyleme, mesaj aktarma imkânı kalmaktadır. Sanatçı da büyüü buradan kurma yolunu tercih eder.

Necip Fazıl bu oyunlarda bilinen efsaneler, kişilikler çevresinde nefsi öldürme, dünyaya değer vermeme, Allah'ı bilme, tevbe, keramet gibi birçok meseleye temas eder. Ancak bunları adı geçen kişilerin yaşantıları ve menkıbeleri içerisinde verir. Yunus nefsi öldürmeye Tapduk'un eşliğine yüzünü koyarak başlar. Ona hizmetten geri durmaz. Dağdan yıllarca odun taşır. İbrahim Ethem aşağılanmayı dördüncü perdede maskaranın oyuncağı olarak yaşar. Şikâyet etmez. Aşağılanır, aşağılamaz. Sonunda kazanan olur.

Yunus çile için içeriye kapanarak kırk gün nefsiyle mücadele eder. Nefsi onun karşısına önce kadın, sonra somutlaşmış bir varlık olarak Siyahlı Adam kılığında dikilir. Yunus onu boğmak için atılınca, boğmaya gücünün yetmeyeceğini, kendisinin gölge gibi bir şey olduğunu söyler (1976a, s. 34). İbrahim Ethem ise tacı tahtı terkederek dağ başında bir derviş olur. Dağda çalı çırpı toplayarak nefisini terbiye etmeye çalışır. Bu aşamada onu Şakik'le karşılaştırarak, çile aşamasında sabretmesini, altından, dünya malından vazgeçmesini, hatta rızık için aramaya çıkmasını söyler. Aslolan aramaktır. Bulduğunda ise, onun Ondan yani Allah'tan olduğunu bilmek esastır (1978, s. 41). Böyle böyle pişecektir.

Dünyaya değer vermeme *İbrahim Ethem* oyununun ana temasıdır. Tacı tahtı terketmiş, yollara düşmüş, bir derviş olmuştur. *Yunus Emre*'de ise ölümden kaçarken, ölümsüzlük diyarını ararken bir yeni yurda varmış, burada tacı sorgucu atarak bir şeyhin huzuruna varması söylenmiş genç Yunus'u yaşatır. Necip Fazıl iç sesleri, uyarıcı dikkatleri seslerle vererek oyunlara böylece bir gizem, bir büyü katar.

Keramet olarak beliren, eserin sonunda Yunus'un şeyhin esasına muhatap olması, asanın gelip onu bir sorgu esnasında bulmasıdır. İbrahim Ethem'de ise, iğnesini suya atan vali karşısında onu balıklardan istemesi ile gerçekleşir.

Sonuç olarak Üstad Necip Fazıl, tiyatroyu bir konuşma, bir hitabet kürsüsü kabul etmiş, oradan imanî hakikatlerin de dile getirilmesini istemiş, bunun için çalışmış, yorulmuştur. Dışlanmalara, reddedişlere rağmen eser vermeyi sürdürmüştü, kendi ifadesiyle “surda bir gedik” açtığı yıllarda da tasavvufî oyunlar kaleme almıştır. Bunlar çok değildir ama tiyatro için yeni denemelerdir. Aynı ve benzer kişilerle ilgili oyunlar da seksenlerden sonra, ancak görülür ki, bunlar da onun hanesine yazılan artı değerlerdir.

Kaynaklar

- Akı, N. (1968). *Çağdaş Türk Tiyatrosuna Toplu Bakış 1923 - 1967*, Ankara: Atatürk Üniversitesi yayınları.
- Eraydın, S. (1993). “Çile”, *DİA*, C.8, İstanbul.
- Kısakürek, N. F. (1976). *Bir Adam Yaratmak- Sabır Taşı- Ahşap Konak- Siyah Pelerinli Adam*, Kültür Bakanlığı, Tiyatro Eserleri, Eser:1-4, C.1, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kısakürek, N. F. (1976a) *Yunus Emre- Kanlı Sarık- Para- Mukaddes Emanet*, Kültür Bakanlığı, Tiyatro Eserleri, Eser 5-8, C.2, İstanbul: Milli eğitim Basımevi.
- Kısakürek, N. F. (1976b) *Veliler Ordusundan 333*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları
- Kısakürek, N. F. (1977) *Yolumuz, Halimiz, Çaremiz*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1978) *İbrahim Ethem*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları
- Kısakürek, N. F. (1992), *Çile*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1994) *Konuşmalar*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2012) *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Okay, M. O. (2002). “Kısakürek, Necip Fazıl”, *DİA*, C.25, Ankara.
- Şahbaz, N. K. (2001). *Salih Zeki Aktay- Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

HİLMİ YAVUZ'UN ÜÇ ANLATI'SINDA UZAMIN ONTOLOJİSİ YA DA ONTOLOJİNİN UZAMI

Mukadder ERKAN*

Öz

Bu çalışmada, Roman Jacobson'ın “başat” yani “yönetici bileşen” görüşünden hareketle Hilmi Yavuz'un *Üç Anlatı*'sında yer alan *Taormina*, *Fehmi K.'nin Acayip Serüvenleri* ve *Kuyu* başlıklı postmodern anlatılardaki kurgusal uzamın ontolojik sınırlarının yapılandırılması ve yıkılması üzerinde durulacaktır. Postmodern kurgunun başatını ontolojik olarak niteleyen McHale'in belirlediği parametreler açısından bu anlatılardaki dünya tasarımı ele alınacak ve bu anlatıların heterotopik uzamının aynı anda nasıl hem inşa edilip hem de yapı bozuma uğratıldığı sorgulanacaktır. Ayrıca anlatıların ontolojik istikrarsızlığa yol açan postmodern stratejilerinden üstkurgu ve metinlerarası ilişkiler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Sözcükler: Hilmi Yavuz, *Üç Anlatı*, ontolojik başat, postmodern uzam, postmodern stratejiler.

THE ONTOLOGY OF SPACE OR THE SPACE OF ONTOLOGY IN ÜÇ ANLATI BY HİLMİ YAVUZ

Abstract

This study aims to analyze the structuring and destructuring of ontological borders of the fictional space in three postmodern narratives by Hilmi Yavuz including *Taormina*, *Fehmi K.'nin Acayip Serüvenleri* and *Kuyu* in *Üç Anlatı* from the perspective of the dominant, namely the governing component asserted by Roman Jacobson. The world design of these narratives will be examined and how their heterotopic space is both constructed and deconstructed in respect to the parameters determined by Brian McHale, who suggests that the dominant of postmodern fiction is ontological. Beside, such postmodern narrative strategies as metafiction and intertextuality that pave the way to the ontological instability in these narratives will be examined.

Keywords: Hilmi Yavuz, *Üç Anlatı*, ontologic dominant, postmodern space, postmodern strategies.

Okumadan kitabı uzun bir süre yanınızda bulundurmanız gerekmiştir; kitabın yolculuğa çıkması, uzamda bir yer tutması, bir yük oluşturması gerekmiştir. Ama yolculuğun son durağına ulaşmıştır artık, (...) hangi budala, kitabın hep aynı içeriği kendisinde barındırdığını söylemeye kalkabilir! Taormina, 66.

Postmodern kurgu genel olarak şu niteliklerle öne çıkar: Parçalanma, süreksizlik, belirsizlik, çoğulluk, üstkurgu, heterojenlik, metinlerarasılık, merkezsizlik, yerinden etme, dilde, biçimde, zaman ve mekânda oyunculuk, özdüşünümsellik, eklektizm, melezzelik, metin içi

* Prof. Dr.; Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, merkan@atauni.edu.tr.

tekrarlar, çokkatlılık, parodi, karakterin ve anlatsal durumun ayrışması, sınırların silinmesi, okurun istikrarsızlığı, yüksek sanat ile popüler kültürün karışması. Ancak daha kısa bir tanım da yapılabilir: Başatı ontolojik olan kurgu. “The Dominant”ta Roman Jakobson esasen şiire özgül bir göndermeyle başat kavramını şöyle tanımlar: “Başat, bir sanat eserinin odaklayıcı bileşeni olarak tanımlanabilir: diğer bileşenleri yönetir, belirler ve dönüştürür. Yapının bütünlüğünü güvence altına alan, bu başattır... Başat, eseri belirler” (Jakobson, 1981, s. 751). Bu çalışma, Hilmi Yavuz’un postmodern *Üç Anlatı*’sının¹ (1995) içinde yer alan *Taormina*, *Fehmi K.’nin Acayip Serüvenleri* ve *Kuyu* başlıklı metinlerin yönetici bileşenini tespit ederek anlatıdaki kurgusal evrenin işleyişine odaklanmayı amaçlamaktadır.

Dick Higgins’in “kognitif” ve “postkognitif” ayrımından hareketle modernist kurgunun başatını epistemolojik (kognitif) olarak niteleyen Brian McHale’e göre bu tür kurguda öne çıkan stratejik sorular şöyledir: “Parçası olduğum bu dünyayı nasıl yorumlayabilirim? Orada neyim? Bilinecek ne var? Kim bilir? Onu nasıl ve hangi kesinlik derecesinde bilir? Bilgi bir bilenden diğerine nasıl ve hangi güvenlik derecesi ile iletilir? Bilenden bilene geçtikçe bilginin hedefi nasıl değişir? Bilinebilir olanın sınırları nelerdir?” vb. Öte yandan postmodernist kurgunun başatını *ontolojik* (postkognitif) olarak niteleyen McHale bu kurgudaki stratejik soruları şöyle belirler: “Bir dünya nedir? Ne tür dünyalar vardır? Nasıl kurulur ve nasıl farklılaşır? Farklı türde dünyalar karşı karşıya konulduğunda ya da dünyalar arası sınırlar ihlal edildiğinde ne olur? Bu dünya hangi dünyadır? Bu dünyada yapılması gereken nedir? Hangi ben’imiz bunu yapmak içindir? Bir metnin varlık tarzı nedir ve tasarladığı dünyanın (ya da dünyaların) varlık tarzı nedir? Tasarlanan dünya nasıl yapılır?” (McHale, 1987, s. 9-10).

Hemen belirtilmesi gerekir ki, postmodernist poetikanın ontolojik başatı postmodernizmin ontolojisiyle aynı şey değildir. Eleştirmenler genellikle postmodernizmi ontolojik istikrarsızlığı ya da belirsizliği, yani verili bir deneyim olarak kabul edilebilen bir dünyanın *kayıbı* açısından nitelerlerken, postmodernist poetika metnin ve dünyanın ontolojik meselelerini öne çıkarırken bütün edebî metinler ve kurgusal dünyalar tarafından paylaşılan genel ontolojik karakteristikleri kullanır ve postmodernist pratikler genel edebî ontoloji teorileri arkaplanına karşı tanımlanabilir (McHale, 1987, s. 26-27). Thomas Pavel’e göre bir ontoloji, bir evrenin teorik bir tanımıdır (Pavel, 1981, s. 234). Bu tanımda dikkat edilmesi gereken şey, belirli bir evrenin ya da içinde yaşadığımız evrenin değil, kurgusal olanların da dâhil olduğu, olanaklı ya da olanaksız herhangi bir evrenin tanımıdır. Kurgusal bir dünyanın uzamı, içinde yer

¹ Anlatılara göndermeler metinde parantez içi sayfa numaralarıyla yapılacaktır.

alan karakterler, nesnelere ve eylemler gibi bir inşadır. Ancak postmodernist yazımın heterotopik alanı metin tarafından aynı anda hem inşa edilir hem de yapı bozuma uğrattılır ve olanaksız rotalar çizilir (McHale, 1987, s. 45). Böylece postmodern kurgu, dünyaların bir değişikliğini içererek ontolojik sınırların ayrışmasına sahne olur. Yansıtılan dünyalar değişmez ya da sabit değildir, aksine anlatıcının ya da tasarımcının düzeltme heveslerine tabidirler. Daha başlangıçta, ilk anlatıda Hilmi Yavuz bir sözcük, Taormina üzerinden bir kent inşasına girişir. “Taormina! Benim biricik büyülü-sözüm: Taormina!” (9). Hemen aynı sayfada “Sözcüğü buldum, şimdi onun imgesini aramalıyım!” ifadesi ise 20. yüzyılda genel kabul görmüş Saussurecü dil anlayışının, gösterge nosyonuna bir karşı çıkıştır. Göstergenin iki bileşeni, gösteren ve gösterilenin bir uzlaşımıyla genel kabule girmesi gerekirken, yazar burada gösterilen ve uzlaşım kısımlarını gösterene bağlamaktadır. Bu imgesel dünyada Taormina dikey bir uzam değil, yatay bir uzam olarak açılmaktadır. “Taormina’da Ay imgesi, tıpkı gökbilim kitaplarında çizildiği gibiydi: Bir düzlem üzerinde Ay ve Dünya. Ay ile Dünya ... aynı düzlemde iseler, bu, Dünya’nın, dolayısıyla Taormina’nın üstü yoktur, anlamına geliyordu” (12). Ya da “Taormina’da ‘dikey’ kavramını anlatmanın olasılıksız olduğunu da belirtmeliyim burada” (13). Bu durumda Taormina dikey boyutun bulunmadığı, yanal olarak genişleyen, “yana doğru açıl[an]” bir uzamdır. Bu yalnızca coğrafik bir belirlenim değildir, ayrıca *Taormina*’da ve daha genel olarak *Üç Anlatı*’da zamanın da uzamlaşmasına işaret etmektedir Taormina’da her şey “düzlemsel”dir ve “düzlemsellik a priori”dir (17). Gerçeklik-yalan, aktüel-virtüel, gerçek-kurgusal ayrımı Taormina’da geçerli değildir. Çünkü Taormina’da “sınır çizgileri çizmek, bölmek ve ayırmak” arabesktir, yaşadığımız dünyada “kavram kargaşası” denilen şey, orada “açık zihinlilik” demektir (20). Taormina’da “gerçeklik bizi yanıltır” (12). Ontolojik sınırların çöküşünün göstergesi olarak nitelenebilecek bu türden ifadelerle metin açıldıkça içinde yaşadığımız dünya ve öteki dünya (Taormina) giderek artan biçimde yaklaşarak birleşirler, fanteziler ve halüsinasyonlar gerçek hâle gelir, metafor literalleşir, kurgusal dünya kendisini sözde psiko-biyografik göstereninin Hilmi Yavuz olduğu sözde tarihsel gerçekliğin ortasına atar. Bu alan, çoğul hâle gelir.

Burada yazarın alan çoğulluğu inşasında kullandığı, paradoksal biçimde ontolojik istikrarsızlık yaratan ve özellikle şairler tarafından fazlasıyla kullanılmış olan bir imge üzerinde durmak gerekir: ayna imgesi. Bir şair olarak da bilinen Yavuz, ayna imgesini alengirli biçimde kullanır. Bu narsizm alanı, Ben’in öteki olarak temasına izin verir ve epistemolojik anlamda bir muğlaklık uzamı olarak düşünülmemelidir. Ancak Rilke’nin *Sonnets to Orpheus*’unun ikinci

bölümünün aynalar üzerine üçüncü sonesindeki giriş dizesini, “*Spiegel: noch nie hat man wissend beschrieben*” olduğu gibi kaydeden Yavuz için ayna, bilindik yan anlamlarının ötesine kayarak başka bir alana, yaratıcı yazarlığı imleyen bir alana açılır: Ayna / sayfa. Yazarın / şairin boş sayfa üzerindeki yazı darbelerinin muğlak alanı, ayna işlevini yazar-sayfa ilişkisindeki yaratıcılık etkinliğinin muğlak alanına dönüştürür (Balaikan, 1986, s. 288). Ayna / sayfa uzamına girdikçe yazar, Dünya’nın / Taormina’nın yanlısalarını isimlendirmeye çalışırken, kaybolan görünüşler, bu uzamı yaratıcı etkinliğin hayal kırıklıklarının bir simgesi kılar. Nitekim Yavuz ironik olsa bile şöyle diyecektir: “İmgelerle kentler kuracaktım, olmadı! ‘Taormina’ diye bir kent düşlemiştim, olmadı...” (74). İşte bu yüzden *Fehmi K.’nin Acayip Serüvenleri* Ahmet Muhip Dranas’ın “Aynalara bakma, aynalar fenâlık / Denizi, sonsuz olanı düşün artık...” dizeleriyle açılır.

Üç Anlatı’da ontolojik istikrarsızlığa yol açan stratejilerden biri metinlerarasılık uzamıdır. Metin açıkça bir dizi metinsel sistemden kendi damıtılışına ve böylece ontolojik değişiklikler alanına işaret eder. Dünyayı bir metin olarak kabul edersek, kurgusal dünya zaten bu kozmosun bir heterokozmosudur. Ancak metinlerarası uzamda metin çeşitli alanlara ayrılan ve her şeyin birlikte var olduğu bir tür heterokozmos durumuna dönüşmüştür. Bu alanda dünyalar birbirlerinin yerine geçerek farklı ontolojik durumlar oluştururlar. Bazı paradigmatik mecazlar, deyişler ya da ifadeler anlatıyı üstkurgusal kılarak bir metinler dizisine açık ya da örtük göndermede bulunur. Örneğin “Italo Calvino, *Le Citta Invisibili*’de Valdrada’yı anlatır; ama aslında, anlattığı ‘Taormina’dır” (14) der Yavuz. Ayrıca hem Bodrum hem İstanbul’dur (74). Yine aynı anlatıda Guido Ceronetti’nin *Un Voyage en Italie*’sine göndermede bulunulur (14). Dostoyevski’nin *Yeraltından Notlar*’ında uzunca bir pasaj tırnak içinde kaynak gösterilmeden aktarılır (45). Ayrıca Eşrefoğlu Rumi’nin *Menâkıb*’ından Hoca Gıyaseddin Nakkaş’ın *Acaib’ül Letaif* ismiyle Hitay Sefaretnamesi’ne pek çok farklı dünya vardır anlatıda.

İkinci anlatıda Fehmi K. açıkça Franz Kafka’ya ve onun karakteri Gregor Samsa’ya bir göndermedir: “Fehmi Kavkı bir anlatı kahramanıydı... ve anlatı kahramanlarının sık sık değışile bile, arada bir, hamamböceklerine dönüştükleri biliniyordu” (85). “Fehmi Kavkı uyanmış ve bir hamam böceğine dönüşmediğini görmüştü” (127; ayrıca bk. 150). Fehmi K. Tostoy’un *Savaş ve Barış*’ındaki Bezukhov karakterinin gözlüklerini takmaktadır (95). Ancak anlatıcı daha sonra fikrini değıştirecek ve Fehmi K.’ya İtalo Calvino’nun *Varolmayan Şövalye*’sindeki Emir İsoarre’nin gözlüklerini taktıracaktır (127). Hatta burada Yavuz, genellikle yaptığı gibi anlatıya hem ironi hem de mizah katan bir ifadeye yer verir: “...anlatı kahramanlarının birbirlerinden

ödünç gözlük almalarından daha doğal bir şey olamaz. Yazar isterse ve daha iyisini bulamıyorsa tabii, Fehmi K.'ya Charles Bovary'nin o talihsiz tüylü takkesini ya da kasketini bile giydirebilir" (95). Cervantes'in *Don Quijote*'si, Tolstoy'un *Anna Karenina*'sı, Ferdinando Camon'un *Le Chant Des Baleins*'i, Berhard Hart'ın *Deliliğin Psikolojisi*, D. H. Lavrence'ın *Ölen Adam*'ı, Yenişehirli Avni'nin *Mirat-ı Cünûn*'u, Christopher Marlowe'un *The Jew of Malta*'sından alıntı yapan T. S. Eliot'un "The Portrait of a Lady"si bu dar alanda zikredebileceğimiz diğer metinler.

Kuyu'da da yine aynı şekilde geniş bir metinlerarası uzam dikkat çeker: Charles Chaplin'in *Limelight*'ı, Tanpınar'ın *Huzur*'u, Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'si, Enfi Hasan Ağa, Jacques Derrida'nın *Marges de la Philosophie*'si, Bernard Teysedre'nin *Naissance du Diable de Babylne aux grettes de la Mer morte*'u, M. Halit Bayrı'nın *İstanbul Folkloru*, Keith Thomas'ın *Religion and the Decline of Magic*'i, Sadık Hidayet'in *Kör Baykuş*'u, Milan Kundera'nın *Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği*, *Şahmeran Masalı* ve daha niceleri. *Fehmi K.*'da Atatürk'e yapılan gönderme de dikkat çekicidir: "odaya (salona), sarı saçlı bir adam giriyor, Fehmi K., onun yüzüne bakmaya çalışıyor; ama, o kadar aydınlık ki gözleri kamaşıyor – bakamıyor. Adamın elinde bir değnek var. Önündeki karatahtada bir harfi, eski harflerle 'kaf' harfinin karşısına yeni harflerle yazılmış (k) harfini gösteriyor: Efendiler, İşte buna K ('ka') derler! diyor" (150). Ekonomik bir dil kullanan Yavuz, burada yalnızca Atatürk'e değil, aynı zamanda Kafka'ya da göndermede bulunur. *Kuyu*'da Müstehase Yenge ve Yavuz'un annesi bir kuyuya fal bakmaya giderler, orada karşılaştıkları yaşlıca bir kadının "istikbâl kuyulardadır" (204) sözü Atatürk'e yapılan bir başka göndermedir. Anlaşılacağı üzere daha önce yazılmış olan sözcükler ya da imgeler, tıpkı bir palimpsest gibi yenilerin altından yükselerek onları zayıflatırlar. Aslında anlatılar ayrı ayrı düşünüldüğünde *Fehmi K.* ve *Kuyu*'da yer alan ve *Taormina*'ya yapılan göndermeler de bir metinlerarası uzam açar (örneğin bk. 114, 124).

Burada hemen Victor Burgin'in Roland Barthes'ın uzamsal anlamda metin kavrayışını açıkladığı *Camera Lucida* çözümlemesine dönelim: "Metin ... bir 'nesne' olarak değil, ancak daha çok nesne ve okur / izleyici arasında bir uzam olarak görülür –hiçbir istikrarlı köken noktası olmayan, hiçbir kapanışı olmayan, sonsuzca çoğalan anlamlardan oluşan bir uzam" (Burgin, 1986, s. 73). Barthes "Yazarın Ölümü"nde "yazarlık" (authorship) kavramının yazarın (writer) inşaalarının yalnızca bir kültür haznesinin ürünleri olduğundan dolayı varolmadığını öne sürer. Eser, daha önceki sayısız eserin bir sonucu olduğundan "author" ölüdür, çünkü bütün metinler zaten yazılmış metinlerin yeniden kayıdır yalnızca (bk. Barthes, 1977, s. 142-148). Bu

yeniden kayıt ise tam da metinlerarası uzamın varlık sebebidir. *Üç Anlatı* da sürekli olarak diğer metinlere, metinlerarası uzama açılır. Bu dünyaları daha da ilginç kılan nokta, gerçek dünyaya ya da farklı kurgusal dünyalara ait karakterlerin ve nesnelere bir kurgusal dünyadan diğerlerine göçüdür. Bu durum ontolojik çokkatlılığa dikkat çeker ve ontolojik yapının ve sınırların istikrarsızlığını öne çıkarır (bk. Eco, 1979, s. 200-266).

Esasen iki kurgusal karakter aynı metne ait olmaları koşuluyla birlikte var olabilir ve etkileşimde bulunabilirler. Bir metne ait olan karakterler normalde başka bir metne ait olan karakterlerle birlikte var olamazlar. Bu normun düzenli bir istisnası, *retour de personnages*'dir, yani aynı yazarın farklı metinlerinde aynı karakterlerin sürekli ortaya çıkması durumu. Bir metinden diğerine geçen karakterlerden dolayı bir dizi roman tek bir sürekli metin hâline gelebilir ve bir tür süper metin olarak tanımlanabilir. *Retour de personnages* postmodernist kurguda kurgusal ontolojiyi pekiştirmekten çok istikrarsızlaştırmak için kullanılır. Tekrarlanan karakterler motifi suistimal edilerek geleneksel kurgunun birlikli dünyalarının yerine bir heterotopik metinlerarası alan ikame edilir. Bu suistimal belirsizlik yolu ile olduğu kadar abartı yoluyla da yapılabilir. Her bir metnin karakterleri diğer metinlerde yeniden canlandırılır ve onların yeniden birleşmesiyle yeni bir kurgusal dünya ortaya çıkarılır. Böylece *retour de personnages* kurgusal dünya üzerine keskin ontolojik çizikler atar. Ödünç alınan karakterler *Üç Anlatı*'da boldur. Dünya sınırları istila edilmiştir ve sonuç bir tür dünyalar arası uzamdır (McHale, 1987, s. 57-58). Daha pek çoğunun arasında Sphinx olarak tanımlanan (27) Gıyaseddin, anlatıcı Taormina'yı tasarlarlarken birdenbire ortaya çıkıp "Metonimi değil mi hocam?" sorusunu soran (24) Gıyaseddin, Taormina prensinin kabul ettiği delegasyonun başı olan Gıyaseddin (25), *Acaib'ül Letaif*'in yazarı Gıyaseddin El Nakkaş; Hoca Alaeddin'in sahaf dükkanı (53), tezgahta gazete satan Alaeddin Ağabey, (67), Eski Bodrum'da zencefil çayı kaynatan yaşlı bakkal Alaeddin Efendi (75) –hemen zencefil çayını tavsiye eden Guido Ceronetti'yi hatırlayalım (26)–, ayrıca camide imamlık yaptığı için Alaeddin Hoca, kaymakam Gıyaseddin Amca (69) ve Gıyaseddin Amca ile Alaeddin Amca'nın isimlerinin birbirlerinin yerine geçmesi, yazarın gerçeklikte Rilke'nin dostu ve Karl Krauss'un sevgilisi olan, ancak anlatı uzamında Fatih'te oturan Sidonia Nadherny'ye tutkusu ve Krauss'un ona sürekli olarak Sidonia'yı tanıyıp tanımadığını sorması, ince, esmer ve sekerek yürüyen Sidonia (67) ile yaşlı bakkalın karısı ya da kızı olan örüklü siyah saçlı Züleyha'nın örtüşen nitelikleri (75) *Taormina*'nın farklı ontolojik katmanlarındaki karakter göçlerine örnek olarak gösterilebilir. *Fehmi K.*'da sahaf Alaeddin (124), Sartre'ın *La Nausée* adlı kitabına göndermeler, Marquis de

Rollebon'un yaşam öyküsünü yazamayan Roquentin'in aksine Selim Taşıl'ın Rollebon'un yaşam öyküsünü yazmaya başlaması (101), Selim Taşıl'ın Rollebon ve Roquentin'in Fehmi K. olarak tespit edilmesi (102) ve yine Fehmi K.'nin betimlemelerinden aslında onun Hilmi Yavuz ile özdeşleşmesi: "Fehmi Kavkı dazlaktır, tepesini örtmek için saçlarını bir yandan ötekine doğru yatırarak taramaktadır" (89); "Fehmi Kavkı sigarayı bırakalı neredeyse on yıl olmuştur, ancak Anette Hanım'dan aldığı gündelik tek sigarayı elbette yakmadan dudağına iliştiirme alışkanlığından vazgeçememiştir" (91). Bu durumda Hilmi Yavuz, Fehmi K.'nin özdeşleştiği bütün diğer karakterler ile de özdeşleşmektedir. *Kuyu*'da Çelebi Halife, Şeyh Cemaleddin, Sümbül Efendi, Şahmaran masalındaki Danyal oğlu Hasip ile Falcı Hasip'in aynı ismi taşıması (200, 213) ve kurgudaki yazara İbn Mukanna'yı anımsatması (213), Müstehase Yenge ile Şahmaran'ın kaderlerinin bir ölçüde aynı olması. Bu örneklerin de gösterdiği üzere Hilmi Yavuz modernist orijinallik, otantiklik ve bütünlük iddialarına karşı metinlerarası uzamı tercih eder.

Fakat burada asıl önemli olan husus yazar Hilmi Yavuz'un ya kendi ismiyle ya da Yusuf Horoz olarak veya isminin baş harfleriyle ya da bunların ters çevrimiyle veya anlatıcı, eleştirmen ve okur olarak anlatıya girmesidir.² Şunun unutulmaması gerekir ki, Yavuz her ne kadar otobiyografik bir romana (64, 78) başladığını bildirse de metne kaydedilen yazar hep bir kurgudur, Barthes'ın ifadesiyle "kağıt-yazar"dır ve bir "kağıt-yazar" olarak yazarın yaşamı, metnin belirleyici kaynağı ya da gizli kodu değil, ancak pek çok kurgu arasında yalnızca bir kurgudur. Yazar kendisini metne kaydeder kaydetmez, o da diğer karakterler kadar kurgusallaşır (Payne, 1997, s. 6; McHale 1987, s. 214-215) ve kurgusal yazar olarak anlatıya yerleşip metinde yapısal bir unsur olarak ortaya çıkar (Worthington, 2001, s. 114). Yazma eylemi, yalnızca dilin eyleme geçtiği, yazarın kendi kişiliğinden ve kimliğinden feragat ettiği bir alana konumlanır (Erkan, 2005, s. 47), bu eylem "yazı adına yazarı bastırmayı kapsar" (bk. Barthes, 1977, s. 142-148). Tam da bu yüzden Yavuz *Kuyu*'nun proloğuna Roland Barthes'in "Yazarın Ölümü"nü son paragrafını (bazı cümleleri atlayarak ve bunu da belirtmeyerek) şöyle yerleştirir: "Bir metin, birçok kültürden alınan ve karşılıklı diyalog, parodi ve yarışma bağıntısı içine giren çoğul yazılardan oluşur. Ama bu çoğulluğun odaklandığı bir yer vardır; bu da, bugüne değin sanıldığı

² Bu türden göndermeler için bk. 22, 23, 75, 76, 126, 146, ayrıca özellikle son anlatıda geçen "diye yazıyor Hilmi Yavuz bu anlatısında" ifadesi için, bk. 175,176, 177, 178, 187,188, 189, 192, 193, 195, 197, 198, 199, 200 203, 204, 205, 209, 210, 211, 212, 213, 214. Nitekim *Kuyu* şöyle açıklar: "Hilmi Yavuz, bu son anlatısını (şimdi yazmakta olduğu anlatıyı) yazmaya başlamadan önce onu nerede yazacağını düşündü" (165).

gibi, yazar değil, okur'dur. Bir metnin tekliği, onun nereden geldiğinde (kökeninde) değil, nereye gittiğinde'dir. [...] Okurun doğuşu, yazarın ölümü bahasına gerçekleşmek zorundadır.”

Yazar Hilmi Yavuz'un kurgu evrenindeki bu durumu, kendisiyle aynı adı taşıyan güvenilir bir anlatıcıyla ortaya çıkmaktadır. Örneğin kendisini *Acaib'ül Letaif*'in yazarı olarak tanımlaması (75), iki defter hâlindeki ilk yazdığı kitabın, yani *Acaib'ül Letaif*'in önce 35 sayfa sonra 38 sayfa olduğunu söylemesi (72), babasının “bağırsak kanamasından gitti”ğini (38) ve sonra “kalpten gitti”ğini (69) belirtmesi Yavuz'un kurgusallığının yeterli kanıtı olacaktır; yine şu ifadesi bu açıdan anlamlıdır: “Belleğim güçsüzleşiyor gitgide; eskiden çok ince ayrıntıları anımsardım; ama şimdi, belleğin de bir körleşmeye uğradığını görüyorum” (31). Üstelik *Kuyu*'nun başlangıcına yerleştirdiği “Bu anlatıdaki kişiler, olaylar ve sözlerin hepsi, kurmaca'dır; gerçeklikle bir benzeşimleri varsa, bu *tümüyle* rastlantısaldır” (163) şeklindeki gerçeklikten feragat beyanı, ironik biçimde mimetik ön kabullerle yüklü bir ifade gibi görünse de aslında postmodernist parodinin açık bir örneğidir. *Üç Anlatı*'nin başından sonuna Yavuz'un anlatıya girmesi ontolojik bir kısa devredir; çünkü hem diğer karakterlerle etkileşim içindedir hem de nüfuz ettiği dünya, yaratma sürecinde olduğu bir dünyadır. Kurgu ile gerçeği birbirinden ayıran sınırın silindiği bu dünya, bir tür modifiye edilmiş heterokozmos hâlini alır. Metindeki dünya Yavuz'un gerçek dünyasından farklıdır, ancak ona benzerdir de. Şöyle ki, metindeki içsel gönderme alanı (kurgusal yazarın dünyası) metnin içinde ve metin tarafından kurulan bir dünyayı yansıtır. Metnin iki dışsal gönderme alanı da vardır –gerçek dünyada Hilmi Yavuz ve okur. Örneğin, “Ey okur! Ey karayazılı okur! Kuyu ve ölüm bağıntısı üzerine Hilmi Yavuz'un ne yazacağını bilebilmeniz mümkün değil, ama ben ne söyleyeceğimi biliyorum –üstelik benim bildiklerimin Hilmi Yavuz'u bağlayacağını da biliyorum” (174), “Ey okur! Ey bigâne okur!” (170), “Buraya dikkat et, ey talihsiz okur!” (176), “Ey okur! Ey lanetlenmiş okur!” (181), “Ey kaaari, ey hadnâşinâs kaaari!” (190), “Ey okur, ikiyüzlü okur!” (195), “Ey okur, ey safdil okur!” (212). Bütün bu olumsuz hitaplara rağmen Yavuz da bir okurdur. Nitekim kendisini şöyle betimler: “Kuyucu ile okuyucu arasındaki bağlantı Hilmi Yavuz'un, öylesine pinekleyerek yazacağı anlatıyı, anlatının yazılacağı kuyuyu ve o kuyuyu açacak (kazacak) olan kuyucuyu, ki, mutlaka bir kuyucu olmalıydı, evet *o kuyucuyu* bulması gerekti. Ama neredeydi *o kuyucu*, onu anımsadı ... *O kuyucu* kendisinden başka biri olamazdı!” (190). Böylece bu heterokozmik alanda anlatı metniçi, metinlerarası çapraz göndermeler ağı hâline gelir (Musarra, 1990, s. 230).

Nihayetinde heterokozmos da bir dünyadır, ancak ayrı, farklı bir dünya. Farklı dünyalar kurgu evreninin olanaksız uzamı içinde birlikte var olurlar. Bu uzam tarihsel uzamlara

anıştırmalar yapıyorsa bu, aslında yazılı metnin kendisinden başka bir yere konumlanmamasındandır. Bu da dünyalar arasında kurulabilecek sağlam ya da sabit sınırları bozar. Metin, postmodern bir anlatı olarak okurunu sürekli bir ontolojik belirsizlik durumuna yerleştirirken kurgunun gerçekliğine yönelik bu belirsizlik, yalnızca sanatsal bir oyunculukla kalmayıp, okuyucuyu “inanmak ve inanmamak arasında askıda” bırakır (McHale, 1987, s. 33). Hilmi Yavuz'un Üç Anlatısı, farklı ontolojik katmanların karşılaştığı, iç içe girdiği ve birbiri üzerine katlandığı istikrarsız bir uzam sunar okuyucuya.

Kaynaklar

- Balaikan, A. (1986). A symbolist reading of rilke. *Sensus Communis: Contemporary Trends in Comparative Literature*. (ed. H. H. H. Remak, J. Riesz, P. Boerner, B. Scholz, G. Narr). Tübingen:Verlag. 287-294.
- Barthes, R. (1977). The death of the author. *Image-Music-Text*. (ed. trans. S. Heath). New York: Hill and Wang. 142-148.
- Burgin, V. (1986). *The end of art theory: criticism and postmodernity*. Atlantic Highlands: Humanities
- Eco, U. (1979). Lector in fabula: pragmatic strategy in a metanarrative text. *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington and London: Indiana University Press. 200-266.
- Erkan, M. (2005). *Samuel beckett: ifadenin arayüzeyi / arayüzeyin ifadesi, üçleme'ye postmodern / postyapısalcı bir yaklaşım*. Konya: Çizgi.
- Jakobson, R. (1981). The dominant. *Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*. vol. 3 of *Selected Writings* 7 vols. The Hague: Mouton. 751-756.
- McHale, Brian. (1987). *Postmodernist fiction*. London, New York: Routledge, 1987.
- Musarra, U. (1990). Narrative discourse in postmodernist texts: the conventions of the novel and the multiplication of narrative instances. *Exploring Postmodernism: Selected Papers Presented at a Workshop on Postmodernism at the XIth International Comparative Literature Congress, Paris, 20-24 August 1985*. (ed. M. Calinescu, D. Fokkema). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. 215-234.
- Pavel, T. (1981). Tragedy and the sacred: notes towards a semantic characterization of a fictional genre. *Poetics* 10: 2-3, 231-242.
- Payne, M. (1997). *Reading knowledge: an introduction to barthes, foucault, and althusser*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Worthington, M. (2001). done with mirrors: restoring the authority lost in john barth's funhouse. *Twentieth Century Literature*, 47(1). 114-136.
- Yavuz, H. (1995). Üç anlatı. “Taormina” 7-79. “Fehmi K.’nın Acayip Serüvenleri”. 81-158. “Kuyu”. 159-214. İstanbul: Can Yayınları.

FAHİR ONGER'İN ELEŞTİRMENLİĞİ VE TÜRK EDEBİYATINA BAKIŞI**Veli KILIÇARISLAN*****Öz**

Edebiyatı, bir iş olarak gören Fahir Onger, 1940-1971 yılları arasında Türk edebiyatında eleştiri alanında kendini göstermiştir. 1955-1965 yılları arasında ise, bilinmeyen bir sebepten dolayı yazmaya ara vermiştir. Çok yönlü kişiliğini, eleştirilerine yansıtan Fahir Onger, eleştiri alanında kendi üslubunu geliştirmiştir.

Bu çalışmada, döneminde adı iyi bilinen Fahir Onger'i tanıtmak amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra, Fahir Onger'in eleştiri anlayışı ve Türk edebiyatı hakkındaki genel düşünceleri ile birlikte şiir, roman, hikâye türlerinde eser vermiş kişiler ve eserleri üzerine söyledikleri değerlendirilmiştir. Fahir Onger, sivri dili, cüretkâr eleştirileriyle Türk edebiyatına eleştiri alanında katkı sağlamıştır.

Anahtar Sözcükler: Fahir Onger, Türk Edebiyatı, eleştiri.

**FAHİR ONGER AS A CRITIC AND HIS CRITICAL APPROACH TO
TURKISH LITERATURE****Abstract**

Fahir Onger who see the literature as a work, showed himself as a critic in Turkey between 1940 and 1971. On the other hand he discontinued to writing because of an unknown reason. He reflected his all-purpose character to his critics and enhanced his own style for the critic.

In this study, it is aimed to familiarize Fahir Onger who is well known in the last periods. In other respects we tried to give his opinions about Turkish literature and his critic comprehension with his opinions about poets and writers. Fahir Onger contributed to Turkish literature and critic by his snippy language and brave critics.

Keywords: Fahir Onger, Turkish Literature, criticism.

Giriş

Türk edebiyatında kendi kuşağının eleştirmenleri arasında hatırı sayılır yere sahip olan Fahir Onger, 1920 yılında İstanbul'da dünyaya gelir. İki erkek kardeşten küçüğüdür. Eğitimine Şark İdadisinde başlamış, daha sonra Işık Lisesini bitirmiştir. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne ve Yüksek Ticaret ve İktisat Okuluna gitmiştir. Bankalarda, ilaç şirketlerinde çalışan Fahir Onger, *Meydan Larousse Ansiklopedisi*'nin redaktörlüğünü de yapmıştır (Işık, 2006, s. 684). Fahir Onger'in çocukluğu, gençliği, bütün bir hayatı onun yazılarındaki tutumunu, hatta yazarlık yapmasını tetiklemiştir. Zengin bir ailede, kapalı bir

* Arş. Gör.; Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, v.kilicarislan@yandex.com.

çevre içinde büyümüştür. Ailenin dışa kapanmasının nedeni, babasının iş hayatında karşılaştığı güçlükler sonucunda başından geçen olaylardır.

Fahir Onger'in sanata yatkınlığının anne tarafından geldiğini söylemek yerinde olur. Annesi, Osmanlı subaylarından Hafız Hüsnü Bey'in kızıdır. Hafız Hüsnü Bey ise, şair ve musikîşinas biri olarak, çocuklarını bu yönde teşvik etmiştir. Mehmet Seyda, Fahir Onger'in yaşam öyküsünü, kimi zaman onun ağzından kimi zaman kendi bilgileriyle aktardığı yazısının bir bölümünde, şu tespitlerde bulunur:

Fahir Onger'in gerek anne yanı, gerekse baba yanı toprak sahipliğinden gelme kimi asker, kimi eşraf çocuklarıdır. Zamanlarının burjuva görenek ve gelenekleri içinde yetişmişler, kendi çocuklarını da bu görenek ve geleneklere uygun biçimde yetiştirmeğe çalışmışlardır. Okuryazarlık ve politika ile ilgilenmeyerek, İstibdat, İkinci Meşrutiyet, Mütareke ve Cumhuriyet dönemlerinde susmayı bilmişler, hafiye baskısından aldıkları göz açıcı derslerden dolayı, yoğurdu üflemeden yemeyi başlıca ilkelere işlemiş, Hasan Ferit Bey de, oğullarına, bu soy fıkralar anlatmaktan geri durmamıştır (Seyda, 1970, s. 365).

Fahir Onger'in annesinden ve babasından dinlediği fıkralar, çocukluğunun bir dönemini etki altında tutmuştur. Bu dönemlerde babası, eve; *Resimli Perşembe*, *Büyük Gazete*, *Köroğlu*, *Karagöz*, *Akbaba* gibi dergiler getirmekte, Fahir Onger ve ağabeyi okula gidene kadar, bu dergilerdeki fıkraların babası tarafından onlara okunmasıyla vakit geçirmektedir. Fahir Onger, varlıklı bir aileden yetişmiş olmasından dolayı, şımarık büyümüştür. Bu konuda ailesini zora soktuğu durumlar dahi olmuştur. Fahir Onger, makinelere karşı da ilgi duymaktadır. Bu yönü, onun somut şeyleri anlama arzusundan kaynaklanmaktadır. Okula bakışını Seyda, şöyle aktarıyor: "Okula başladıktan sonra okulu hiç sevmedim, diye anlatır. 'Kabul ettirilmek istenen her bilgiye, her düşünceye karşı içimden hep direnmek isteği gelmiştir.' Ailem içinde bu tutumumdan dolayı adım inatçıya çıkmıştır." (Seyda, 1970, s. 366-367). Aile hayatı ve okul yılları bu şekilde ilerleyen Fahir Onger'in yazarlığa girişi hususunda, bu durumların etkisi olduğu gibi kişisel özelliklerinin de etkisi olmuştur.

Fahir Onger, 1940 yılında aşk hikâyeleriyle girmiş olduğu edebiyat dünyasında 1955 yılına kadar aktif olarak yer aldıktan sonra, on yıllık bir suskunluk dönemine girer. Bu dönemin ardından 1965 yılında yeniden yazmaya başladığı ikinci dönemi 1971 yılında ölümüne kadar devam eder. Bu dönemlerin sonunda başta şiir olmak üzere, roman, hikâye alanlarında yazılmış

eserlerin dışında, yüzün üzerinde eleştiri yazısı bırakır. Söz konusu yazılar kitap hâline getirilmemiştir. Asım Bezirci de bu eksikliği görerek onun ölümünün ardından “Fahir Onger İçin Bibliyografya” (Bezirci, 1971, s. 32) hazırlamıştır.

1. Fahir Onger'in Yazı Hayatına Girişi ve Eleştiri Anlayışı

Eleştirmenliğinin ortaya çıkışı, esasen kişiliğinin oluşumuyla beraberdir. Zengin bir aile hayatı, kültürel çevre, kitap okumaya yatkınlık gibi türlü amiller, Fahir Onger'i yazı yazmaya itmiştir. Behçet Necatigil, onu tanıtırken, “Bugünkü Şiirimiz antolojisi ile 1940 kuşağını toplu halde ilk o, gün ışığına çıkarmıştı.” (Necatigil, 2007, s. 324) sözlerine yer verir. Yazılarının hangi amaçlar doğrultusunda yazıldığını ve ona kaynaklık eden düşünce dünyasının oluşumunu açıklarken Fahir Onger, kendi çabaları sonucunda edindiği iki farklı şeyi aynı anda düşünebilme yeteneğinden, söz eder. Bu özelliği ona bir şiir kitabı okurken, diğer taraftan ticari bir maliyet hesabı yapabilme imkânı verdiğine değinir. Bu nedenle değişik konular üzerine yazılmış iki üç kitabı aynı anda okuyabildiğini belirtir (Seyda, 1970, s. 367). İki ayrı şeyi aynı anda düşünme ve yapabilme özelliği, onun okuduğu kitap sayısını da arttırmıştır. Onu eleştirmen olmaya iten yanı burasıdır. Çünkü o, okuduğu kitaplar hakkındaki fikirlerini paylaşmak ister. Fakat Fahir Onger'in kitaplar hususunda yakındığı bir durum vardır. Ona göre, kitaplar hep yalan söylemektedir ve onu aldatmaktadır. Bu nedenle kitap okumak yerine düşünmek gerek dese de kitap okumaktan vazgeçmemiştir.

Kitap okumayı faydalı, eğlenceli bir şekle dönüştürmek iştiağı, onu yazı hayatına itmiştir. Böylece hem okuyor hem düşünüyor hem de yazıyordu. Mehmet Seyda, onun yazarlığa girişinin, okul yıllarında öğretmenlerinin ve büyük sınıftaki arkadaşlarının ondan istedikleri yazılar aracılığıyla olduğunu öne sürer. 1936 ve 1937 yıllarında Şair Eşref ve Ömer Seyfettin üzerine kaleme aldığı yazıların ilk olduğunu ekler. Bir dergide yayınlanmış ilk yazısı ise, 1940 yılında *Sokak* dergisinde çıkan “Roza” isimli hikâyeye denemesidir. Fahir Onger'in yazılarının mahiyetine ve türlerine girişmeden önce, onun söz konusu yazıları hangi anlayışla yazdığına dair tespitlerde bulunmak suretiyle, eleştiri anlayışını belirlemek yerinde olacaktır. Bu nedenle Mehmet Seyda'nın şu düşünceleri kayda değerdir:

Yazarlığı üzerinde öyle çevre etkisi falan yoktur. Kızdığı zaman oturur makina başına, yazmaya başlar. Onger'in yazı yazmayı düşündüğü sıralar edebiyatta bir ‘tasfiye meselesi’ vardır. Kendilerine ‘Genç Nesil’ adını takan bir ekip, toplumsal bir edebiyat kurmaya çalışmaktadır. Bugün o akımın bir tarihini yazabilir durumdaysa da, o zamanlar aralarına katılmaya istek duymamıştır. Fakültede genç

bir kızla bir köşede oturup tatlı tatlı konuşmak, aşna fişne etmek Onger için daha önemlidir (Seyda, 1970, s. 369).

Fahir Onger'in kişiliğiyle ilgili bu tespitlerinde, onun yazar olma gibi bir hevesinin olmayışının altını çizer. Fahir Onger, esasen aydın olarak bilinenlerin bilgisiz, yeteneksiz ve düşünce yoksunu olmalarına kızdığını, bundan dolayı yazar olup çevresini bu tip insanların sarmasındansa, gerçek aydınları aramayı tercih ettiğini söyler. Okuduğu kitaplarda, dergilerde söz konusu aydınların izini sürerken, edindiği izlenimlerin yazıya dönüşmesi eleştiri türüne yönelmesini sağlamıştır (Seyda, 1970, s. 370).

Fahir Onger'in en çok sevdiği kitap, Erasmus'un *Deliliğe Övgü*'südür. O, diğer kitapların kütüphanelerde boşuna yer kapladığını düşünmektedir. Öte yandan Onger'in müziğe de ilgisi vardır ve kendisi yazı ile ilgisinin bunu engellediğini düşünmektedir. Ona göre, birçok sanat dalı hayatın bir parçası iken, müzik hayatın bütünüdür. Fahir Onger'in tamamı dergi sayfalarında kalmış olan yazıları, kısa kitap tanıtımları, edebiyat sorunları üzerine yazılan denemeler ve konuşmalar olarak sınıflandırılabilir. Eleştiri anlayışının temelini ise, "Sanat hayatın şuuru, eleştiri de bu şuurun şuurudur." sözü oluşturur. Fahir Onger'in eleştiri anlayışının izlerine ve nasıl yazdığına, yazılarındaki ipuçlarıyla ulaşmak mümkündür. Bu doğrultuda, *Kaynak* dergisinin 1 Mayıs 1953'teki sayısında çıkan "Açıklama" adlı değerlendirmesinde, Behçet Necatigil'i eleştirirken, yazılarının mahiyetini de açıkça söylemiştir. Buna göre Fahir Onger, şu şekilde yazmaktadır:

Ben olur olmaz nesne için oturup tenkit yazısı da yazmam. Şimdiye kadar yazdıklarımın çoğu ya kitap 'Kontrandü'südür yahut sanat haberleri yahut da edebiyat ve sanat meseleleridir. 'Tahribi Harabat' mantığına ve zevkine hayranlık duyan sabık arkadaşım Behçet Necatigil gibi düşünen kimseler bunların içinden hangisinin tenkit yazısı olduğunu ayırt edemezler. Ve bir küçük 'polemik' notunu 'Tenkit Makalesi' zannederler. Aslında, tenkit yazılarım sayıca azdır ve şu esasları savunmaktadır: Sanatçıda mesele şuuru, sanatçıda sorumluluk derecesi, sanatçıda insan anlayışı, sanatçının iktidarı yani düşündüğü ile yapabildiği iş... Sanat eserinde ve sanatçıda bir bütün halinde bu esasların araştırılması edebiyatımız için bir yeniliktir. Bu konuda benim gibi düşünen daha birkaç arkadaşın varlığı iledir ki her türlü dostluk ve yakınlıkların, iltimas ve torpillerin gölgelendiremeyeceği değer hükümlerine ulaşmak mümkün olmaktadır (Onger, 1953a, s. 232).

Fahir Onger kendisiyle yapılan bir röportajda, nasıl yazdığına dair bir soruya, "Nasıl mı yazıyorum? Bilmem demeyeceğim, biliyorum nasıl yazdığımı. Birisi bir kitap yayınlıyor, şiir ya

da roman diyelim, alıp okuyorum. Beni etkiliyor kuşkusuz bu şiir ya da roman.” (Onger, 1971a, s. 28) diyerek cevap verir. Bazı eserlere tahammül edemeyerek okumayan Fahir Onger, bazılarının ise, kendisini bağladığını düşünür. Her okuduğunu beğenme ihtiyacı duymaz. Burada Fahir Onger’i yazmaya iten sebeplerin bir kez daha kitaplar, sanatçılar ve düşünceler olduğu görülmektedir. Daha çok deneme ve tanıtma yazıları yazan Fahir Onger, bir sanatçı olmadığını vurgulamakta, yazılarını da bir çırpıda yazmaktadır.

Onger’in eleştiri anlayışını dışa vurduğu bir başka yazısı, Halim Yağcıoğlu’na cevap vermek için yazdığı “Cevap”tır. Halim Yağcıoğlu’nun, Fazıl Hüsni’nün yeni çıkan bir kitabının neden Fahir Onger tarafından değerlendirilmediği hakkındaki sözlerine, Fahir Onger şöyle karşılık verir ki, bu sözlerde onun kendine göre eleştiri anlayışı saklıdır:

Hiç kimse sormadığı halde kendiliğimden yazdığım kitap tanıtma ve tenkit yazıları ise bu kitapların taşıdığı öneme ve yazarının o günkü durumuna dayanmaktadır. Bu itibarla üzerinde müşterek bir değer yargısının toplandığı bazı yazarların, bu yargıyı kökünden sarsacak derecede ayrı bir eseri elimize geçtiği vakit, sorgu-sual beklemeden kaleme sarılırız. Yani nasıl yapacaktık? Bir şahsı mutlak övmekle, mutlak yermek arasında fark var mıdır? Biz her zaman peşin hükümlerden kaçmak zorundayız. Bir yazarın bütün eserleri hatadan uzak olamaz. Şu kitabı kötü, bu kitabı berbattır diye aynı yazarın bir başka eserinin başarılı örneklerine arka çeviremeyiz. Ümitli, ışıklı, aydınlık gördüğümüz her yazı, her yazı parçası için o yazıyı yazan sanatçının da okuyucunun da dikkat ve alakasını çekmeğe mecburuz. (...) Ben taraftar kazanmak için yazmıyorum ki... Ben ışıklı, aydınlık, umutlu gördüğüm şiir ve hikâyelerden söz açıyorum. Yazarı benim dostum olmuş ya da olmamış ne fark eder? (Onger, 1953b, s. 167-168).

Fahir Onger, yazı hayatının sayıca en verimli dönemi denebilecek ilk döneminde, edebiyat alanında olduğu kadar resim sahasında da eleştiri yazıları kaleme almıştır. Onun dışında sanat, edebiyat, şiir, roman, hikâye gibi türler üzerine eleştirel yazılar yazmıştır. Fahir Onger’le yapılan röportajların büyük kısmı da bu zamana denk gelir. Fahir Onger, 1955’ten sonra bilinmeyen bir sebepten dolayı yazı yazmayı bırakır. Yaklaşık on yıllık bir sürenin sonunda, suskunluğunu bozar ve 1965’te çıkan Sait Faik ve Kemal Tahir hakkındaki yazılarıyla yazı hayatına dönüş yapar. İlk dönemine nazaran bu dönemde, yazılarının sayısı az olsa da, daha dikkat çekici eleştirilere imza atar.

Fahir Onger'in yazıları tasnif edildiğinde, onun sanat-edebiyat, şiir, roman, hikâye, resim başlıkları altında, bu konulardaki görüşlerine ve eser verenler hakkındaki eleştirilerine ulaşılabilir.

2. Fahir Onger'in Sanat ve Edebiyata Meselelerine Bakışı

Başta edebiyat olmak üzere sanatın birçok dalıyla ilgilenen Fahir Onger, eleştiri ve tanıtma yazıları yanında, genel olarak sanat ve edebiyatla ilgili görüşlerini yansıttığı yazılar da yazmıştır. Bu yazılarda sanatçının durumunu ve görevlerini tayin ederken, sanatın toplumla ve devletle olan ilişkisini kültürel boyutlarıyla birlikte değerlendirir. Türk edebiyatı tarihine dair yazılarında ise, yeni bir edebiyat tarihi yazılması gerektiği yönünde fikir belirtir.

Fahir Onger, bütün yazılarında toplumda herkesin bir işi olduğunu vurgularken, sanatkârın üstlendiği işin ne olduğuna dair tanımlamalarda bulunur. "Sanatkârın İşi", "Sanatçıya Düşen Vazife" (Onger, 1948a, s. 12), "Meslek ve Halk" (Onger, 1946a, s. 4), "Kültür ve Propaganda" (Onger, 1947c, s. 1) gibi yazılarda bunu sık sık dile getirmiştir. Psikolojiyle ilgilenenlerin sanatçıyı kabiliyetiyle izah etmeyi tercih ettiklerini; fakat sosyal psikoloji araştırmalarına göre bu işin sadece kabiliyet olmadığını ileri sürer. Fahir Onger, sanatçının zamana mukavemet edebildiği, sanatı ciddiye alarak kendine iş edinebildiği takdirde başarılı olacağını düşünmektedir. Sanatın iş olarak görülmesinin sonuçlarını ise şu cümlelerle aktarır:

Sanatkârın sanatı bir iş olarak ele alması şu iki neticeyi doğurur: Ya bu işi sanatkâr kapitalist burjuvanın arzusunu tatmin için yapacak, böylece mevki, para ve iyi bir hayat temin edecek yahut da büyük halk topluluklarının isteklerini yerine getirmek için çalışacak, çok defa takdir olunmayacak, belki de ancak ölümünden sonra yeniden keşfedilerek layık olduğu kıymet ve ehemmiyeti kazanacaktır. Fakat bir defa da bu başarıyı elde ettikten sonra isterse müellifler sanat ve edebiyat sahifelerinde ona yer vermesinler, o halis adam gerçekten bir insan olduğu için, müellifler hatırlamasa bile, kendilerine hizmet ettiği o halk toplulukları onu hiçbir zaman unutmayacaklardır (Onger, 1947a, s. 5).

İkinci yolu seçen sanatçıların bugünkü anlayışta daha çok rağbet görerek alkış aldığını vurgulayan Fahir Onger, ufak bir azınlığın isteklerine boyun eğmektense, geniş halk kitlelerine hitap etmeyi yerinde bulur. Sanatın iş olarak kabul edilmesi noktasında Fahir Onger, sanatçıları eleştirmektedir. "Mesleğiniz Nedir?" diye sorulduğunda verilen cevabın şair, ressam vb. olmasının kabul görmemesini, sanatçıların başka işlerle meşgul olmasına bağlamaktadır. Sanatkârın bağımsız kalabilmesi için meslekle sanatı birleştirmesi gerektiğini söyleyen Fahir

Onger, bunun olabildiğini, sanatkârın devlet veya sınırlı bir burjuva zümresi için sanat yapmak yerine halka uymasına bağlar.

Halk konusunun ısrarla üzerinde duran Fahir Onger, “Halka ve Okumaya Dair” adlı incelemesinde, sanatkârların sık sık şikâyet ettikleri halkın okumadığı düşüncesine değinir. Fahir Onger, halkın okumadığını doğrularken, halkın neden okumadığını da sorgular. Bunun yanı sıra sanatkârların okumadığını da iddia eder (Onger, 1947b, s. 4-15) Ona göre, halkın okumaması, sanatkârın okunabilecek kuvvet ve değere sahip yazı yazmamasından dolaydır. Sanatkârların kendi keyiflerince yazdıkları her şeyi halkın okumaya mecbur olduğu gibi bir yanlış kanıya sahip olmasından hareketle Fahir Onger, hürriyet lafı edenlerin söz konusu yanlış düşüncelerle hürriyeti hırpaladıklarını belirtir. O, halkın anlayışsız görülmesinin aksine gerçek manada anlayışlı olduğunu, bu nedenle kendisine her sunulanı okumadığı tespitinde bulunur.

Fahir Onger, halk ve sanatçı arasındaki ilişkiler ekseninde memleket edebiyatı için gerekli olan halk-sanatçı kaynaşmasını da irdelemiştir. Ona göre bir memleket edebiyatı oluşması için memleketi tanımak ihtiyacı bulunmaktadır. Türk sanatçılarının memleketi tanıyamamasını ise, yazarların bu hususta karşılaştıkları güçlüklerle ve eski yazarların bu işi lüzumlu görmeyişine bağlar. Nabizade Nazım, Hüseyin Rahmi, Halit Ziya gibi edebiyatçıların memleket romanı yazmak maksadı taşıyarak esasen “eksperimantal roman” yazdıklarını ileri sürer. Memleket edebiyatının Cumhuriyet’ten sonra anlamını bulduğunu düşünen Fahir Onger, devlet eliyle getirilen mecburi hizmet gibi uygulamaların katkısını önce çıkarırken, yine devlet tarafından açılan köy enstitülerini, memleket edebiyatı için faydalı teşebbüsler olarak görür. Memleketi tanımanın manasını Fahir Onger şu şekilde izah etmektedir:

Memleketi tanımak demek, sadece memleketin coğrafyasını, ekonomisini, ticaretini, münakalesini, mahalli anane ve inançlarını bilmek demek değildir. Memleketi tanımak demek her şeyden önce memleket halkının coğrafi, ekonomik, ticari, kültürel ve siyasi şartlarla münasebetini ve bu münasebetten meselelerini anlamak demektir. Bu da şüphesiz oda içinde veya kütüphane başında değil, ancak yerinde tetkik ve tespit ile mümkün olabilir. Bu gün birçok yazarlarımızın memleket meseleleriyle ilgilenmeyişinin sebebi, bizzat tembel oluşlarından ileri geliyor. Kahve, meyhane veya yatak odasında mısra karalamasının kalkınma davasında olan Türkiye için hiçbir lüzum ve faydası yoktur. Geçen yüzyılların Bohem adını verdiği bu tip aylak ve parazit insanların cemiyetimiz içinde bir nevi yeri olabileceğini zannetmiyoruz (Onger, 1948b, s. 3).

Memleket edebiyatına bağlı olarak kimi yazarların kullandığı şive hususunda Fahir Onger, şivenin gerekliliği üzerinde durur. Yazarların eserlerine konu olarak seçtikleri insanların çevrelerini tanıyıp bilmek zorunda oldukları gibi, onların düşüncelerinin aktarılmasına araç olan dil özelliklerini de iyiden iyiye anlamak zorundadırlar. Fahir Onger, yazarlar için yerli şiveyi ısrarla tavsiye eder. Bir milletin sahip olduğu kültürün başka milletlere aktarılması, tüm dünyaya tanıtılması birçok kimse için olduğu gibi sanatçılar için de önemli bir görevdir. Bu bakımdan Fahir Onger yazarların kültürel propaganda yapmalarını salık vermektedir. Avrupa’da bu tip teşebbüslerin devletçe de desteklenmesini örnek gösteren Fahir Onger, Türkiye’de böyle bir durumun eksikliğinden yakınır. Her milletin dünya çapında tanınan yazarları varken, Türk edebiyatında böyle bir ismin olmayışının nedenini, Türk devlet adamlarının ve yazarlarının sistematik düşünceden uzak olmasıyla açıklar. Sistematik düşünceden uzak olunması Avrupa’daki gelişmelerin takip edilememesini de beraberinde getirmektedir. Fahir Onger, bununla ilgili olarak “Sistematik Düşünce” (Onger,1948c, s. 3), “Yeni Fikir Karşısında Türkiye” (Onger, 1947d, s. 1-3) gibi yazılar yazmıştır.

Fahir Onger’in Türk edebiyatında yapılmasını lüzumlu gördüğü bir diğer iş ise, edebiyat tarihlerini yeniden yazmaktır. Rauf Mutluay’ın *XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatı* adlı eserini bu anlamda yetersiz, yöntem açısından ise, tutarlı olmadığını söyleyen Fahir Onger, Fuat Köprülü’yü edebiyat tarihçiliğinin piri olarak görmekte birlikte yine de yetersiz sayar.

Fahir Onger, Türk edebiyatının başarılı ve faydalı olabilmesi için izleyeceği yolun toplumcu edebiyattan geçtiği fikrine sahip olan bir eleştirmen kimliğiyle yazılar kaleme almış ve toplumcu gerçekçiliği yüceltmıştır. Atatürk’ün Cumhuriyet’i ilan ederken yeni bir toplumsal hayat getirdiğini, bu hayatın ise, yeni bir edebiyatının olacağını söyler. Fahir Onger, bu noktada Atatürk’ün yazarları teşvik ettiğini, fakat onun ölümünden sonra yurt gerçeklerini yansıtır gibi görünen Halkevi dergilerinin halkçılık ve sınıf edebiyatıyla hiç ilgisi bulunmadığını iddia eder. Fahir Onger, “Devrim için Edebiyat” denemesinde tek partinin dayatmalarına karşı durabilecek gerçek bir toplumcu gerçekçi edebiyattan söz etmektedir (Onger, 1971b, s. 27-28). Yozlaşmış, başkalarının güdümüne girmiş yazarların aksak düşüncelerinden kurtulmak için onları besleyen bataklıkların kurutulmasından yana olan Fahir Onger, hedeflenene ulaşılabilmesinin genç devrimci yazarların devrim için edebiyat yapımlarıyla mümkün olacağını iddia eder.

Fahir Onger, toplumcu gerçekçiliğin tasfiye edildiği 1940 kuşağı ile ilgili de yazılar yazmıştır. Tek partili dönemde toplumcu gerçekçiler arasındaki çatışmaya satırlarında yer veren

Fahir Onger, CHP'nin Halkevlerine gizli bir genelge gönderdiğini söylemektedir. Tasfiyenin de bu şekilde gerçekleştiğini belirtir. Toplumcu gerçekçi bir eleştirmen olan Fahir Onger, sanat ve edebiyat yazılarında, topluma hizmetten uzak olan sanatçıları eleştirmiş, sanatı ve edebiyatı sıkça tavsiye ettiği gibi, iş olarak görmüştür.

3.1. Fahir Onger'in Şiire Bakışı

Fahir Onger'in yazılarının büyük bir kısmı şiir ve şairler üzerinedir. On ikisi kitap tanıtımı olmak üzere, yirmi beş yazı kaleme almıştır. Bazı yazılarında, oldukça cesur cümleler kuran Fahir Onger'in Türk şiiriyle ilgili asıl görüşlerini bir röportajında bulmak mümkündür. *Kaynak Dergisi*'nde Avni Dökmeci'nin sorularını yanıtlayan Onger, bu sohbetin sonrasında zihninde kalanları daktiloda yazıp Dökmeci'ye vermiş, o da dergiye almıştır. Dökmeci'nin ilk sorusu olan “Şiir Nedir?”e Fahir Onger, şöyle cevap vermiştir:

Şiirin bence toplu bir tarifini yapmak imkânsız gibidir. Tarif, bir şeyin mahiyetini ve hududunu belirtmek için başvuru bir prosede olduğundan ancak az çok sabit ve müstakar mahiyet gösteren faaliyet sahalarında aranabilir. Şiir ki çağının özelliklerini taşıyan bir sanat koludur, ancak kendi çağı içinde ele alınabilir. Her sanat okulu ortaya koyduğu anlayışa göre şiiri de tarif etmiştir. Ama umumi şekilde bütün çağlara ve okullara şamil bir şiir tarifi yapılabileceğini sanmıyorum (Dökmeci, 1949, s. 114).

Türk şiirinin geldiği nokta üzerine de fikirlerini belirten Fahir Onger, şiirimizin Batı'yı takip etme hususuna dikkat çekmiştir. Geçmiş yılların şiirini değerlendirirken de, en beğendiği şairi Tevfik Fikret, onun “Tarih-i Kadim”inin ise, en beğendiği şiir olduğunu söyler. Yahya Kemal'in şiiri üzerine düşünceleri, çoğu kimse tarafından garipsenebilecek düzeyde cüretkârdır. Yahya Kemal için, “Cemiyette herkesin bir işi vardır. Şair de kendi üzerine bir iş alan adamdır. İş, bir lüzuma, gayeye dayanır. Yahya Kemal'in yaptığı işin bir lüzumu var mıdır? Bu noktada benim şahsi düşüncem, Yahya Kemal'in yaptığı ve yapmakta olduğu işin bugün bizi zorlayan sebeplerle bir ilişkisi olmadığıdır.” (Dökmeci, 1949, s. 117-118). Fahir Onger, Yahya Kemal ile ilgili olarak Nihat Sami ile de benzer bir tartışmaya girişmiş, Yahya Kemal'i eleştirmiştir. Bu konuda, bir dönem ilim ve sanatı canlandırmak için verilen İnönü armağanının Yahya Kemal'e verilmesini de doğru bulmamaktadır. Bu ödüllerin gençlere verilerek, onları sanata teşvik etmek gerektiğini savunur. Fahir Onger, Yahya Kemal için yapılan bir ankete ise, şu cevapları vermiştir:

- Türk devriminin şairi, Türk devriminin epopesini yapan şair demektir. Acaba Kemal adlı vatandaşımız bu işi yapmış mıdır? Ortada eser olmadığına göre verecek cevap menfidir. Sanatı yönünden yurdumuza bir fayda sağlayabileceğini düşünmek bence abestir.
- Yahya Kemal'in neden tanrılaştırılmağa çalışıldığını henüz bilmiyoruz. Orhan Veli gibi adını yeni edebiyatımıza sokmuş kişilerin hala Yahya Kemal'den "iyi şairdir" diye bahsetmeleri bu amaçla çalışan kişilerin işine yarıyor.
- Genç nesil için Yahya Kemal'in sanatı bir lüzum ifade etmemektedir. Önemli olan Yahya Kemal değil, onun taraftarlarıdır. Bu adamlar kendi geri düşüncelerini Yahya Kemal'in arkasına gizlemeye çalışıyorlar. Onu meşhur etmekle kendi fikirlerini ve anlayışlarını da kabul ettirebileceklerini sanıyorlar (Onger, 1950, s. 82).

Şiddetle eleştirdiği başka bir isim Behçet Necatigil'dir. Fethi Karakaş'ın Behçet Necatigil'in şiirlerini resmettiği bir sergiye giden Fahir Onger, orada Behçet Necatigil'i dinler. Onun kendi şiirlerini savunması üzerine, esasen Behçet Necatigil'in evin hâllerini yazarak bir yenilik getirmediğini düşünür. "Behçet Necatigil'in Hiddeti"nde ona alaycı bir tonla seslenir. "Evler şairini kızdırmaktansa biz daha iyisi kendi şairlerimizden, o mütevazı fakat iddialı sanat yolunda kellesini koymuş şairlerimizden söz açalım." (Onger, 1953c, s. 136) der. Onu eleştirdiği bir başka çalışmasında ise, onun halka uzaklığını ve yakınlığını tartışmaktadır. Okuyucunun Necatigil'i tam anlamıyla tanımadığını düşünmektedir. Kendilerinin toplumsal anlamda endişe duydukları devrede, Necatigil'in bundan çok uzak, kendi buhranını yaşadığını ifade eder. Fakat bir gün, onun da gerçek dünyanın sesine kulak verdiğini, "Genç Nesil" sayesinde halkla yakınlaştığını öne sürer. Fahir Onger, şiirlerinden örneklerle tespitini açıklamaya koyulur. Ancak Necatigil'in burada durmayıp yeniden sınıf değiştirdiğini, bunun için de onun toplumcu gerçekçi sanat anlayışından tüm eski şiirlerini inkâr ederek, bir daha hiç dönememek üzere uzaklaşmasını utanç verici olarak nitelendiren Fahir Onger, onu para hırsına kapılmakla suçlar.

"Bugünkü Şiirimizin Macerası"nı yazarken, Birinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan Kübizm, Fütürizm, Sürrealizm gibi cereyanların edebiyat sahasındaki yıkıcılığını anlatır. Türk edebiyatında ise, hâlâ eski şekillerin varlığını sürdürdüğünü şairler üzerinden ifade eder (Onger, 1945, s. 11). Sonradan ortaya çıkan gelişmelerle, "Genç Nesil" in şiiri mükemmelleştirme yoluna gittiklerini iddia eder. Bu "Yeni Şiirin Değer Ölçüsü" üzerine de yazılar yazan Fahir Onger, "Genç Nesil" arasında gerilik-ilerilik tartışmalarının baş gösterdiğini söyler. Şairin hürlüğü bağlamında fertçi ve toplumcu edebiyatı ele alır. Toplumcu tarafa sahip çıkanları Fahir

Onger, demokratik anlayışa bağlı olmaları şartıyla yeni şiir içinde yer almalarını olumlu karşılar. Bu noktada iki değer ölçüsünün altını çizer. Birincisi, muhafazakâr, ıslahatçı burjuva şiiri, ikincisi, inkılapçı halk şiiridir (Onger, 1949a, s. 155-157).

Şiirin barındırdığı hakikat ve onunla ilgisi konusunda tespitlerde bulunan Fahir Onger, şiirin büyüklüğünün hakikate yakınlığıyla ölçülebileceğini ileri sürer. Bu noktada şiirin sadece şekil, mısraların üst üste konması olmadığına değinirken, şairin şiir üzerindeki etkisine dikkat çeker:

Şair kelimeleri, nesir ve konuşma dilinin üstünde birer kıymet olarak ele aldığı ve bunları, bir matematik muadelesi gibi, şiir probleminin çözülmesine doğru giden sıralanmış muadeleler halinde tanzim ve tertip ettiği andadır ki şiir için sağlam bir iskelet kurmuş olur. Bundan sonraki çalışmalar ancak eserin görünüşü yönünden tesirli olabilir. Şiirin formunu, bu iskelet, bu çatı tayin eder. (...) Şu halde şairin, faaliyetlerini ayarlaması ve nihayet muayyen bir noktada durması zarureti vardır. Bu zaruret şiirde form mükemmeliyetinin hududunu tayin eder (Onger, 1946b, s. 3-4).

Şiire ve şaire dair eleştirilerinin başka dikkat çekici halkası ise, Ankara'da bulunan tanınmış şairlere karşıdır. Ahmet Muhip, Cahit Sıtkı, Orhan Veli, Oktay Rıfat, Melih Cevdet, Necati Cumalı gibi. Türk edebiyatında belli bir yere gelmiş bu isimler için Fahir Onger, "Keyfe mâyeşa başiboş sanat yapılmasından usandık. Bu işin mesullerini aramak zorundayız. Kendilerine bir mesuliyet yükletilmesini istemeyen sanatçılar, en kısa zamanda sanat alanını terk etmelidirler." (Onger, 1949b, s. 13) demektedir. Ona göre, şöhret sahibi olmuş insanlar, bunun hakkını vermelidirler. Cahit Sıtkı'ya "Ömrümde Sükût ve Otuz Beş Yaş, ferdi duygularınızı açıklayan şiirleri toplamaktadır. Böyle şahsi his ve duygularınızı yayınlamaya neden ihtiyaç duyduunuz?" sorusunu sorarken, Orhan Veli'ye "Sizden şiir isteyen edebiyat dergilerine şiirinizin ilk sahifeye ve büyük puntolarla basılmasını şart koşuyorsunuz, böyle düşünmenizin sebebi nedir?" sorusunu sorar. Sorduğu sorulara cevap alamayan Fahir Onger, buna kızarak, "Altı Şair Bir Tenkitçi" yazısını yazar. Fahir Onger'in eleştirdiği tenkitçi ise, bu şairlere destek olan Nurullah Ataç'tır. Edebiyatın gönül eğlencesi olamayacağını düşündüğünden şiddetle eleştirir.

Fahir Onger'in tanıtımını yaptığı şiir kitapları, Rıfat Ilgaz'ın *Yarenlik*, Orhan Veli'nin *Vazgeçemediğim*, Behçet Necatigil'in *Kapalı Çarşı*, Ziya Osman Saba'nın *Sebil ve Güvercinler* ile *Geçen Zaman*, Cahit Külebi'nin *Adamın Biri*, Asaf Halet Çelebi'nin *Om Mani Padme Hum*, İlhan Berk'in *İstanbul*, Sabahattin Kudret Aksal'ın *Şarkılı Kahve*, Necati Cumalı'nın *Harbe*

Gidenin Şarkıları, Şinasi Özdenoğlu'nun *Anaforda Dönen Adam* adlı şiir kitapları olmakla birlikte, Sunullah Arısoy'un yaptığı *Deste* adlı antolojisi için de bir tanıtım yapar. Bu isimler arasında Orhan Veli'yi ve Asaf Halet'i eleştirirken, Ziya Osman Saba ve Behçet Necatigil'i kısmen beğenir. Başta Cahit Külebi olmak üzere, İlhan Berk'i ise, yazdıkları şiir kitaplarıyla ve şiir anlayışlarıyla başarılı bulur. Ziya Osman'ın samimi şiir anlayışına ek olarak, şiir alanında daha çok müspet iş ihtiyacı olduğunu, sanatın da bir iş olduğunu vurgular. Hissin geri planda, icraatın ön planda olması gerektiğini savunur (Onger, 1947e, s. 18). Orhan Veli'yi Türk edebiyatının sağlam temeller üzerinde yükselmesini sağlayacak bir şair olarak gördüğü için acımasızca eleştirdiğini ifade eder.

Fahir Onger'in şiire dair yazdıkları ve düşündükleri, daha çok kitap tanıtımları üzerinden "Genç Nesil"i yüceltmek ve korumak biçimindedir. Bunun yanı sıra, Türk edebiyatına mâl olmuş büyük şairleri, eleştirmekten geri durmamıştır. Her fırsatta genel anlamda edebiyatın, özelde şiirin bir iş olduğu vurgusunu yapmış ve bunların halka hizmet etmesi gerektiğini ısrarla savunmuştur. Bu nedenle toplumcu gerçekçi şiiri desteklemiştir. Şiir matanelerini, sergileri, toplantıları kaçırmadan takip ederek dönemin sanat anlayışını, bulunduğu noktayı tayin için yazılar kaleme almıştır. 1940 kuşağını tanımak için başvurulabilecek eserleri arkasında bırakmıştır.

3.2. Fahir Onger'in Romana Bakışı

Fahir Onger, yazı hayatına girdiği daha ilk yıllarda romanla ilgili yazılar yazmıştır. Bu yazılardan biri "Roman Hakkında" adını taşımaktadır. Bu incelemesinde Realizm'i ve Romantizm'i tartışan Onger, Realist romancıların bir mekân içinde cereyan eden hadiseleri kendi bakış açılarından süzerek naklettiklerini ve bu şekilde yazan bir romancının cemiyetin dışında kaldığını düşünür. Bu nedenle yalnızca görülebilir ve işitilebilir vakaların romanda yer aldığını, bunun ise, artistik bir zevk doğurmadığını ileri sürer. Fahir Onger, böyle bir romanın anket veya röportajdan farkı olmadığı düşüncesine sahiptir. Öte yandan romana realistler gibi bakmayan bir zümreye de dikkat çeker. Onlar ise, günümüz romancıları olan ve anlattıkları şahsın içine girenlerdir. Fahir Onger, bu romancılar arasında Ernest Hemingway, Jean Jiono, Aldous Huxley gibi isimleri sayar (Onger, 1940, s. 10).

Fahir Onger'in olmasını arzu ettiği roman şekli, zamanın seyrine intibak etmiş, durmadan değişen insanı ve iç dünyasını anlatanıdır. Ona göre insanda sabit kalan bir nokta yoktur. Türk romanının doğuşunu ve vardığı noktayı ise, "Romanımıza Dair" adını taşıyan eleştirisinde ele almıştır. Bu yazıda Namık Kemal ve Ahmet Mithat Efendi'yi karşılaştıran Fahir

Onger, Türk edebiyatında ilk roman örneklerinin “romanesk” anlayışa aykırı olduğunu da ekleyerek, Ahmet Mithat'ın Namık Kemal'den daha olumlu işlere imza attığını ileri sürer. Samipaşazade Sezai'nin *Sergüzeşt*'ini melankolik his romanı olarak tarif eder. Tanzimat döneminde karşılaşılan roman örnekleri içinde ona göre en başarılı olanlar *Araba Sevdası*, *Sergüzeşt* ve *Zehra*'dır. Bu eserlerden *Zehra* ve *Araba Sevdası*'nın başarısını müşahedeci bir metotla yazılmalarına bağlar (Onger, 1946c, s. 6-9). Çünkü gözlemlerin esere aktarılması, ondaki gerçeklik payını artırmaktadır. Böylece realist roman izlerine rastlanmaktadır.

Tanzimat döneminde roman türünde görülen bu gelişmeler, Edebiyat-ı Cedide ile devam ederken bazı farklı anlayışlar da ortaya çıkmış oldu. Tanzimat romanındaki hassasiyet, Edebiyat-ı Cedidecilerin Batı ile sıkı bir temas içine girmelerinden ötürü yok olmuştur. Romanda anlatmaktan çok tahlilin öne çıktığı bu devre için Fahir Onger, şunları söylemektedir:

Edebiyatı Cedide; Mehmet Rauf, Halit Ziya imzalarıyla sadece kuvvetli roman örneklerine kavuşmuştur. Edebiyatı Cedide romanı bütün mahdudiyetine rağmen Ahmet Mithat'tan gelen ananeye arka çevirmiş ve hatta onu bayağılıkla itham etmiştir. Halit Ziya 'Hikâye' isimli makalesinde bu nefretini açıkça söyler: (Kelimeleri terkipten kurtararak aynen alıyorum). “Mütercimlerimiz bize layenkati garphların reddettikleri, hiçbir edebi kıymet atfetmedikleri hikâyeleri; edebiyata vakıf olmayanlara, beşer hissiyatının tetkikinden lezzet duymayanlara imrarı vakfettirmek hizmetinden başka bir faydası olamayan mahalli tesaviri, kasırlarına inziva eden koca karırlarla, zamanın harekâtını takip etmeyen mazi asarı yadigârlarını ocak başında eğlendiren masalları, amele güruhunun tecessünü celbeden başka bir şeye yardımı olmayan harikulade vekayi mecmualarını tercüme ediyorlar. Bıktık (Onger, 1946c, s. 6-9).

Bu dönemde Edebiyat-ı Cedide'nin dışında kalmış olan Hüseyin Rahmi'ye ayrı bir yer veren Fahir Onger, onu Halit Ziya kadar başarılı bulmasa da romanda bazı tip ve karakterleri oluşturmasıyla kayda değer görür. Ahmet Mithat ile başlayıp Hüseyin Rahmi ile devam eden roman anlayışının Ebubekir Hazım'da esas şeklini aldığını söyler. Fahir Onger, *Küçük Paşa* romanını memleket edebiyatı içinde realist bir gözle Anadolu'yu ele alan ve mahalli renkten çok daha fazlasının yer aldığı bir eser olarak değerlendirir.

Fahir Onger, roman hakkındaki fikirlerini bu çerçevede içerisinde hem Batı edebiyatından hem de Türk edebiyatından örneklerle açıkladıktan sonra, döneminde çıkan romanlar üzerine kitap tanıtımı hüviyetinde yazılar kaleme almıştır. Bu yazılarda başta Yaşar Kemal ve Kemal

Tahir olmak üzere, Samim Kocagöz, Oktay Akbal, Sadri Ertem, Cengiz Aytmatov, Rıfat Ilgaz, Cengiz Tuncer, Refik Durbaş isimler öne çıkar. Yaşar Kemal'in *Teneke*, Kemal Tahir'in *Kurt Kanunu*, Samim Kocagöz'ün *Bir Şehrin İki Kapısı*, Oktay Akbal'ın *Önce Ekmekler Bozuldu*, Cengiz Tuncer'in *Hacizli Toprak*, Refik Durbaş'ın *Kuş Tufanı* romanlarının tanıtımını yapar.

Yaşar Kemal'in edebiyatımızda eksikliğini hissedilen kahramanları ortaya koyduğuna dikkat çeken Fahir Onger, onun özellikle *Teneke* adlı eserinde bilinmesi, duyulması gereken ne varsa onu anlattığını belirtir. Fahir Onger, *Teneke*'de üç ayrı platformun varlığından söz eder. Birincisi, kendi menfaatleri için her şeyi yapmaya hazır olan çeltik ağaları, ikincisi çeltik işçileri, üçüncüsü kaymakam ve kâtiptir. Fahir Onger, platform adını verdiği bu kişilerin Yaşar Kemal tarafından başarılı bir şekilde ayırt edilerek, özellikle ilk ikisi arasındaki çatışmayı gerçekliklere dayanarak verdiğini söyler.

Fahir Onger'in en çok üzerinde durduğu ve eleştirdiği Kemal Tahir olmuştur. *Kurt Kanunu* için yazdığı tanıtma ve eleştiri yazıları, *Türk Dili* dergisinde çıkmış ve yazıldıkları dönemde Kemal Tahir'in popülaritesinden ve Onger'in eleştirilerinin sertliğinden dolayı oldukça ses getirmiştir. Buna dair kaleme aldığı ilk yazı, "Kurt Kanunu Üzerine"dir. Romanın konusu itibarıyla bazı savlar ortaya koyduğunu belirten Fahir Onger, esas çatışmayı "İttihatçılık" ve "Halkçılık"ın oluşturduğunu düşünmektedir. Eski bir İttihatçı olan Kara Kemal'in Mustafa Kemal'e yapılması planlanan suikastta üstlendiği rol çerçevesinde sosyal ve siyasi olayların anlatıldığı roman için Fahir Onger, Kemal Tahir'e neden Kara Kemal'i seçtiğini sorar. Buna karşılık kendisi, Kara Kemal'in daha Osmanlı olması nedeniyle yazara daha yakın durduğunu söyler. Fahir Onger, eserin tarihsel roman gibi görünse de bu türün özelliklerini tam anlamıyla yansıtmadığını belirtir. Başlıca sebebi olarak ise, tarihi gerçekleri saptırmasını görür. Fahir Onger'in Kemal Tahir'i takdir ettiği yönlerden biri, roman diline hâkim olması ve anlatımda sağladığı akıcılıktır. Ona göre, romanın aksayan yanı ortaya attığı savların birçoğunun Kara Kemal'in düşüncesi olmaması, bunun da Kara Kemal diye birinin varlığını zayıflatmasıdır. Fahir Onger, Kara Kemal'in düzmece bir biyografisinin verildiğini ileri sürer. Fahir Onger, şu ifadeleriyle Kemal Tahir'e eseriyle ilgili tavsiyelerde bulunur:

Şu hâlde yazar savlarının ciddiye alınmasını istiyorsa, ilkin roman planı üzerinde çok dikkatli olmalı, sonra da biyografi denemelerine girişmelidir. Giderek, tarihsel romana biyografik romandan geçileceği kuralını belleğine iyice yerleştirmelidir. Bunları salık vermekle birlikte Kemal Tahir'in romancılığa yatkın bir kalemi olduğunu da belirtmeliyiz. Dinamik ve akıcı bir anlatımı vardır. Diyalogları

düzenlidir. (...) Bütün kusurlarıyla birlikte Kurt Kanunu roman olarak okunabilecek bir kitaptır (Onger, 1969, s. 134).

Savlı romanlar üzerine fikirlerini bu yazının sonunda belirten Fahir Onger, onların diğer romanlara göre daha etkili olduğunu, bu durumun savlı roman yazarına büyük sorumluluklar yüklediğini düşünür. Fırsat bulduğu takdirde Kemal Tahir'in *Kurt Kanunu*'nda ileri sürdüğü savları eleştiren bir yazı yazacağını ifade eder ve yine Türk Dili dergisinde "Kemal Tahir'in Sav Görünümlü Safsataları Üzerine Notlar" adını taşıyan bir yazı yazar. Söz konusu yazının henüz başında şöyle demektedir:

Kurt Kanunu roman olarak -hani yazarın acemiliği de göz önünde tutulursa- orta hâlli bir yapıt sayılabilir. Buna, yakın tarihimizin önemli siyasal konularını sömüren bir serüven öyküsü demek yanlış olmaz. İlk bakışta yazarın birtakım savları varmış ve o, bunları tanıtmak için oturup böyle bir roman yazmış sanılabilir. Gerçi romanda birtakım savlar ortaya atılmıştır ama bunların, neden-sonuç ilintileri açıklığa kavuşturulmuş değildir. Çokluk, kahramanların dilinde bir kınama, bir suçlama tümcesiyle geçirilmiştir (Onger, 1970, s. 370).

Fahir Onger, yazının devamında düşüncelerini nedenleriyle açıklama yoluna gitmiştir. Bu doğrultuda konunun çok beceriksiz bir şekilde ele alındığını, ilkin suikastçıları tanıtarak Mustafa Kemal'i yerici sözlerle verdiğini, okuyucuların zihninde İstiklal Mahkemesi kararlarını alkışlamaya yönelişini eleştirerek, birçok tarihsel olayın laf kalabalığı içinde yok olduğundan yakınır. Fahir Onger, Kemal Tahir'in başka bir savının Anadolu hareketinden sonra kurulan burjuva-laik Cumhuriyet'in yerine demokratik bir Halk Cumhuriyeti'nin kurulabileceği olduğunu ifade eder. Fahir Onger, *Kurt Kanunu*'nda Mustafa Kemal'e yandan bakıldığını söyleyerek, bunun yanıltıcı savlar doğurduğunu açıklamaktadır. Yanıltıcı savlar, yanıltıcı sonuçlar doğurmaktadır. Fahir Onger, bu nedenle savlı roman yazmanın zorluğuna dikkat çeker.

3.3. Fahir Onger'in Hikâyeye Bakışı

Roman kadar ilgi gören bir başka edebi tür hikâyedir. Özellikle Fahir Onger'in yaşadığı dönemde büyük hikâyeciler Türk edebiyatında görülmüştür. Fahir Onger ise, söz konusu hikâyecileri ve onların eserlerini tanıtmak ve eleştirmek amacıyla yazılar yazmıştır. Hikâyecilerin edebî yönlerinin yanı sıra Türk hikâyeciliğinin geldiği noktanın değerlendirmesini yapmıştır. Fahir Onger, şiir ve roman türünde gösterdiği eskiyi bilme ve günceli takip etme özelliğini hikâyeye alanında da göstermiş, yeni çıkan kitapların tamamını okumuş, bunların bazılarının iyi ve kötü yönlerini okuyucuyla paylaşmıştır.

Fahir Onger, ilk olarak Türk hikâyeciliği üzerine üç yazıdan oluşan seri yazılar yazmıştır. Bu yazılar “Hikâyecilik ve Türk Hikâyeciliği Üzerine Notlar” adını taşımaktadır. Serinin ilk yazısında Avrupaî manada hikâyeciliğinin Türk edebiyatında ne zaman başladığını belirler. Buna göre, Tanzimattan sonra başlayan Türk hikâyeciliğini gramere bağlı bir yapı şekli olarak görür. Bu yönüyle hikâyenin destan ve fabllardan ayrıldığı fikrini taşımaktadır. Avrupa’da hikâyenin seyrini yine bu makale içerisinde veren Fahir Onger, hikâyenin altın çağını on dokuzuncu yüzyılda yaşadığını öne sürmektedir. Fahir Onger, Türk yazarların bu dönem yabancı hikâyecileri taklit ettiklerini şu ifadelerle açıklamaktadır:

Hikâyemizin Tanzimattan sonra adı geçen yazarların bazılarıyla birlikte yazı tacirleri ve edebiyat sanatkârlarının eserlerine önem vermesi ve onları taklide kalkması okuyucu zevki üzerinde kararsızlık ve şaşkınlık yaratmıştır. Edebiyat-ı Cedide’ye kadar bu hal pek açık bir şekilde devam eder. Doğudan batıya dönüş aydınlarımızın fikir muvazenesini sarsmış, tecrübeye dayanan müspet düşünce ve müşahede usulleri henüz yerleşmemiş ve yeni bir kâinat görüşü teşekkül etmemiştir (Onger, 1948d, s. 4).

Fahir Onger, Türk hikâyecilik geleneğinde Servet-i Fünuncuların Batı’ya biraz daha yaklaştıklarını belirtirken, onların da yeteri kadar başarıya ulaşamadığını ekler. Avrupalıların bütün kültür faaliyetlerine kaynaklık eden bir “esprî”ye sahip olduğunu ve bu yolla oluşan tarihî birikimi kullandıklarını işaret eden Fahir Onger, değerlendirmesinin sonunda büyük puntolarla “Taklidi imkânsız olan yegâne kıymet de yüzyılların meydana getirebildiği bu espridir.” diyerek Türk hikâyeciliğinin Batı’yı taklit etmesi hakkındaki düşüncelerini açıklar. Fahir Onger, serinin ikinci yazısında bugünkü hikâyecilerin insanı hiçbir şekilde idealize etmediğini, onların insanı iyi ve kötü, yüksek ve düşük, muhteşem ve sefil tüm yönleriyle ele aldığını söyler.

“Hikâyecilik ve Türk Hikâyeciliği Üzerine Notlar” adlı seri yazıların üçüncüsünde Fahir Onger, Türk hikâyesinin başladığı esas noktayı Sadri Ertem olarak ilan eder. Ona göre, Sadri Ertem’e kadar realist vasıflı hikâyeye rastlamak mümkün değildir. Sadri Ertem’in halkçı bir yazar olduğunu vurgulayan Fahir Onger, o dönemlerde halka yönelik gösterilen yetersiz çabaların yerine, Sadri Ertem’in şuurlu halkçılığını daha yerinde bulur. Fahir Onger, Sadri Ertem’in “Genç Nesil” için söylediği “Kabilyet kaybetmeden aristokrasiden halka doğru bir yükseliş var.” sözlerinden ötürü onu cemiyetçi edebiyat içinde önemli bir noktada görür. Fahir Onger’i en çok cezbeden ise, herkesçe halka inmek olarak nitelendirilen “halka doğru” yöneliş hareketini Sadri Ertem’in “halka yükseliş” şeklinde ifade etmesidir. Sadri Ertem’in diğerlerine

nazaran halka bir şeyler öğretmekten çok, halkı yaratıcı, beşeri, sanatın ham maddesi yapmasına değinen Fahir Onger, Avrupa hikâyesine temel olan “espri”nin benzeri bir anlayışın Sadri Ertem’in fikrî dünyasından çıkıp Türk hikâyeciliğine yeni bir dünya görüşü kazandırdığını ileri sürer (Onger, 1948e, s. 25-28). Yeni Türk hikâyeciliğinin başlangıç noktası Fahir Onger’e göre Sadri Ertem’dir.

Fahir Onger Türk hikâyeciliği ile ilgili olarak yaptığı bu tespitlerin yanı sıra en çok üzerinde durduğu isimlerden biri de Sait Faik olmuştur. Onunla ilgili ilk çalışması olan “Sait Faik’e Dair”de, Sait Faik’in eski hikâyeleri ile son hikâyeleri arasında bir karşılaştırma yapar. Ona göre, Sait Faik’in eski hikâyeleri harikulade güzellikleyken, yeni hikâyeleri zayıftır. Fahir Onger, söz konusu zayıflığın sebeplerini şu şekilde açıklamaktadır:

Sait Faik bu devreye kadar mazbut ve derli topludur. Hikâyelerinde bir sarsıntı görünmez. Fakat ‘Medarı Maişet’ten itibaren işin şekli ve rengi değişmiştir. Gerçi ‘Medarı Maişet’inde hikâye olduğunu, hatta bir nevi hikâyeler birleştiği halinde kendine mahsus tipik bir kitap olduğunu hatırlarsınız. Ve öyle zannediyorum ki, Sait Faik’in okuyucuları arasında ‘Medarı Maişet’i roman zannedenler pek çoktur. Zira hikâyecimizin, başarılı bir roman kaleme alabilmesi için gerekli olan zaman, sabır, dikkat ve itinayı bir araya toplayabilmesi imkânsız değilse de bu gün için gayri mümkündür. Burada, tecessüsleri davet eden şu noktayı da anlatayım ki Sait Faik’in hususi hayatı burada sizlere söylemekliğim lazım gelen bir mevzu değildir. O, edebiyat tarihçisine ait bir iştir. Burada yalnız hususi hayatının eseri ve şöhreti üzerinde amel olduğunu ilave edebilirim. Nitekim Sait Faik’in bu gün zayıf, kırık dökük ve mühmel olmasının en beli başlı sebepleri de birkaç seneden beri hususi hayatında vukua gelen değişikliklerde toplanabilir (Onger, 1946d, s. 3).

Fahir Onger, Türk hikâyeciliğinde önemli bir yere sahip olan Sait Faik için yaptığı bu değerlendirmelerin ardından, yaklaşık dört yıl sonra 1950’de ve 1951’de çıkan *Mahalle Kahvesi* ve *Havada Bulut* kitapları üzerine de tanıtım yazıları kaleme alır. Fahir Onger, Oktay Akbal’a 1951 yılında yazdığı mektupların birinde,

Sait’in ‘Havada Bulut’unu kitap olarak yeniden okudum. İnsanlarına öyle dünyalar yaratıyor; onları öyle karakterlerle besliyor ki bir anda ısınveriyorum. İnsan kaderi ve hayatı kurmakta çok usta. Yani iyi dolma yutturuyor. Yalan yazıyor. Ama bu yalanları şairce bezemesini biliyor. O adamları, o hayatı birdenbire seviyoruz. Sait’in asıl tehlikeli tarafı da burası sanırım. Buna rağmen “Köpekli Adam”ın hikâyeleri bazı yerlerde çok sıkıcı oluyor. En ilgi verici tarafı o Yenişehir

Mahallesi'nin bekâr hayatına dair sahneleri galiba. Renkli, hissi ve insani bir edebiyat... (Onger, 1971c, s. 13-14).

Fahir Onger'in hikâye türüne ve kitaplarına dair kaleme aldığı yazılar arasında Sait Faik'ten sonra kendine en yakın bulduğu isim Yaşar Kemal'dir. Fahir Onger, Yaşar Kemal'in *Sarı Sıcak* kitabının çıkmasının hemen ardından bu kitapla ilgili bir tanıtma yazısı yazmıştır. Dokuz hikâyeden oluşan kitabın Çukurova'nın bereketli toprakları üzerinde yaşayan insanların hayatını ele aldığını belirtmektedir. Fahir Onger, Yaşar Kemal'i büyük ölçüde başarılı bulurken, onda eksik olanı her hikâyede çeşitli tipler bulunmasına rağmen, hiçbirinde belli bir kişiye rastlanmaması olarak gösterir. Fahir Onger'in tanıtımını yaptığı bir diğer hikâye kitabı Bekir Yıldız'ın *Kaçakçı Şahan* kitabıdır.

Sonuç

Eleştiri alanında 1940-1955 ve 1965-1971 yılları arasında toplumcu gerçekçi bir eleştirmen olarak adını duyurmuş olan Fahir Onger, daha çok yaptığı cesur eleştirilerle tanınmıştır. Özellikle Yahya Kemal'e karşı takındığı tavır ses getirmiş, Nihat Sami Banarlı'yla bu konuda bir kalem kavgasına girmiştir. Türk edebiyatına mal olmuş birçok ismi haklı veya haksız eleştirmiştir. Yazı hayatının başından sonuna kadar toplumcu gerçekçi yazarların yanında olmuş, Türk edebiyatının ilerlemesi için bazı çözümler sunmuştur. Dergilerde kalmış olan yazılarının yanı sıra *Bugünkü Şiirimiz* antolojisini yazarak Türk edebiyatına katkı sağlamaya çalışmıştır. Onger Yayınevi adıyla kurduğu yayınevinde kendi adına hiç kitap basmamıştır.

Kitap okumayı faydalı, eğlenceli bir şekilde dönüştürmek istiyakı, onu lise yıllarında yazı hayatına itmiştir. Böylece hem okuyor hem düşünüyor hem de yazıyordur. Fahir Onger, yazmaktaki amacının yazı ustası olmak olmadığını sık sık dile getirmiştir. Çevresine kızdığı için, aydın olarak görmediği kimselere tepki olarak eleştiriler yapmaya başlamıştır. Bu nedenle yazılarındaki üslubu sert olmuştur ve sevmediği, kızdığı aydınlara “bay” diye seslenmiştir. Şiir ve roman okumayı kendisi için vazgeçilmez sayan Fahir Onger, okuduğu her şeyden bir fayda ummaktadır. Kaleme aldığı yazılarında, bir eserden ilk beklentisinin bu olduğunu vurgulamaktadır.

Toplumcu gerçekçi çizgiden hiçbir şekilde ayrılmayan Fahir Onger, bu alanda kendini gösteren yazarlara da destek olmuştur. Kurucuları arasında bulunduğu *Genç Nesil*, *Yenilikler* ve *Gelecek* dergilerinin sayfalarını toplumcu gerçekçi yazarlara açmış, *Bugünkü Şiirimiz* adıyla yayımladığı antolojisinde çoğu toplumcu gerçekçi olan yirmi dokuz şaire yer vermiştir. Fahir

Onger; Yahya Kemal, Behçet Necatigil, Orhan Veli, Cahit Sıtkı, Kemal Tahir, Tarık Buğra, Yaşar Nabi Nayır gibi Türk edebiyatının önde gelen birçok yazarına karşı kimi zaman oldukça cesur denebilecek eleştirilerde bulunmuştur. Fahir Onger, yazılarının eleştirel okumalar sonucunda ortaya çıktığını ve kendi beğenilerini yansıttığını belirtmektedir.

Fahir Onger, Türk edebiyatında dergi sayfalarında kalmış sayısız yazardan biridir. Ölümünün ardından bazı dergiler ve gazeteler ona özel bir yer ayırarak duydukları üzüntüyü paylaşmışlardır. Fahir Onger hakkında en çok yazan ise, yakın dostu Oktay Akbal olmuştur. Oktay Akbal, Fahir Onger'in kendisine gönderdiği mektupları *Yeni Edebiyat* dergisinin özel sayısında yayımlamıştır.

Kaynaklar

- Bezirci, A. (1971). Fahir Onger için bibliyografya. *Gelecek*, 4-5, 32-35.
- Dökmeci, A. (1949). Fahir Onger'le söyleştik. *Kaynak*, 16, 114-118.
- Ertop, K. (1971). Fahir Onger için. *Gelecek*, 4-5, 30-32.
- Işık, İ. (2006). *Türkiye edebiyatçıları ve kültür adamları ansiklopedisi I-XI*. İstanbul: Elvan Yayınları.
- Necatigil, B. (2007). *Edebiyatımızda isimler sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Onger, F. (1940). Roman hakkında. *Sokak*, 1, 10-12.
- Onger, F. (1945). Bugünkü şiirimizin macerası. *Yurd*, 4-5, 11.
- Onger, F. (1946b). Şiir ve hakikat. *Yenilikler*, 3, 3-4.
- Onger, F. (1946c). Romanımıza dair. *Yaratış*, 9, 6-9.
- Onger, F. (1946d). Sait Faik'e dair. *Yaratış*, 9, 3-5.
- Onger, F. (1947a). Sanatkârın işi. *Genç Nesil*, 1, 5-6.
- Onger, F. (1947c). Kültür ve propaganda. *Sanat ve Edebiyat*, 39/40, 1.
- Onger, F. (1947d). Yeni fikir karşısında Türkiye. *Yirminci Asır*, 1, 1-4.
- Onger, F. (1947e). Geçen zaman. *Fikirler*, 1, 18-20.
- Onger, F. (1948a). Sanatçıya düşen vazife. *Edebiyat Dünyası*, 12, 12.
- Onger, F. (1948b). Memleketi tanımak ihtiyacı. *Edebiyat Dünyası*, 3, 3.
- Onger, F. (1948c). Sistematiik düşünce. *Edebiyat Dünyası*, 5, 4.
- Onger, F. (1948d). Hikâyecilik ve Türk hikâyeciliği üzerine notlar 1. *Edebiyat Dünyası*, 1, 4-16.
- Onger, F. (1948e). Hikâyecilik ve Türk hikâyeciliği üzerine notlar 3. *Edebiyat Dünyası*, 6, 25-28.

- Onger, F. (1949a). Yeni şiirin değer ölçüsü. *Kaynak*, 6, 155-157.
- Onger, F. (1949b). Altı şair ve bir tenkitçi. *Fikirler*, 19, 13-15.
- Onger, F. (1953a). Açıklama. *Kaynak*, 78, 232.
- Onger, F. (1953b). Cevap. *Kaynak*, 87, 167-168.
- Onger, F. (1953c). Behçet Necatigil'in hiddeti. *Kaynak*, 74, 135-136.
- Onger, F. (1969). Kurt Kanunu üzerine. *Türk Dili*, 218, 129-134.
- Onger, F. (1970). Kemal Tahir'in sav görünümlü safsataları üzerine notlar. *Türk Dili*, 221, 370-380.
- Onger, F. (1971a). Nasıl yazıyorum? *Gelecek*, 4-5, 28.
- Onger, F. (1971b). Devrim için edebiyat. *Gelecek*, 1, 27-28.
- Seyda, M. (1970). *Edebiyat dostları*. İstanbul: Kitap Yayınları.

İÇEL SANCAĞI'NIN YÖNETİM MERKEZİ OLMAK İÇİN KAZALAR ARASINDA YAŞANAN MÜCADELE*

Ahmet Ali GAZEL**

Öz

Karamanoğulları Beyliği'nin ortadan kaldırılmasıyla oluşturulan İçel Sancağı idarî olarak farklı eyaletlere bağlanmış ve son olarak 1869 yılında Adana Vilayeti'ne bağlanmıştır. 1915 yılında ise müstakil sancak haline dönüştürülmüştür.

İçel Sancağı'nın bu isimle anılan bir merkezi olmadığı için sancak merkezi farklı tarihlerde farklı kazalar olmuştur. 1869'dan önce merkez Ermenek iken bu tarihte sancak Adana Vilayeti'ne bağlanınca vilayet merkezine yakınlığı sebebiyle sancak merkezi Silifke'ye alınmıştır. Ancak bu durum uzun zamandır sancak merkezliğini elinde bulunduran Ermeneklileri rahatsız etmiştir. Yapılan değişiklik Silifkelilerle Ermenekliler arasında 1919 yılına kadar sürecek hukuki ve siyasi bir mücadelenin de başlangıcı olmuştur. Ermenekliler değişik zamanlarda hükümet merkezine verdikleri arzuhallerde merkezin tekrar Ermenek'e alınmasını isterken Silifkeliler de birçok ekonomik ve coğrafi faktörü öne sürerek Silifke'de kalmasını istemişlerdir.

Bildiride iki kazanın sancak merkezi olmak için verdikleri mücadele Osmanlı Arşivine dayalı olarak anlatılacaktır.

Anahtar Sözcükler: İçel Sancağı, Ermenek, Silifke, Adana.

THE STRUGGLE BETWEEN ERMENEK AND SILIFKE FOR BECOMING THE CAPITAL OF THE SANJAK OF İCEL

Abstract

The Sanjak of İçel, which was founded along with the destruction of Karamanids, was involved in several different principalities administratively and ultimately connected to the Province of Adana in 1869. In 1915, it became an independent sanjak.

Because the Sanjak of İçel did not have the capital called İçel, different districts became its capitals on different dates. Before 1869, the capital was Ermenek while it was replaced by Silifke in 1869 when the sanjak was connected to the Province of Adana due to its geographic proximity to the provincial capital. But, this disturbed people from Ermenek, which had been the capital of the sanjak for a long time. This replacement was the start of a legal and political struggle between Ermenek and Silifke that lasted until 1919. At different times, Ermenek asked to be the sanjak capital again while Silifke desired to remain as the sanjak capital, considering several economic and geographic factors.

This paper mentions the struggle between the two districts for becoming the capital of the sanjak based on the Ottoman archives.

Keywords: The Sanjak of Icel, Ermenek, Silifke, Adana.

* Bu makale, "I. Uluslararası Tarihte Adana ve Çukurova Sempozyumu"nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

** Prof. Dr.; Afyon Kocatepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sosyal Bilgiler Öğretmenliği Bölümü, agazel@aku.edu.tr.

Antik çağda Taşlık Kilikya olarak bilinen coğrafi bölge üzerinde bulunan İçel Sancağı, batıda Alanya Burnu'ndan doğuda Lamas Suyu'na kadar Toros Dağları ile Akdeniz arasında uzanır.¹ "İçel" adının Selçuklular zamanından beri buranın dağlar içinde ve girilip geçilmesi güç bir bölge olarak görülmesinden dolayı verilmiş olması muhtemeldir.² Salnamelerde ise İçel adının "*Konya Vilayeti'nden bakılınca livanın dağlarında görülmesi cihetiyle tesmiye olunmuştur*" şeklinde açıklanmıştır.³

Anadolu Selçuklularının hakimiyetinde kalan bölgeye daha sonra Karamanoğulları Beyliği hâkim olmuştur. Bölge, 1474 yılında Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Bununla birlikte uzun müddet Osmanlı-Karamanoğulları mücadelesi devam etmiştir. Neticede İçel bölgesi 1483 yılında kesin ve son kez olarak Osmanlı idaresine girmiştir.

16. yüzyıl boyunca İçel Sancağı'nın sınırları doğuda Alata Suyu olmak üzere Mersin, kuzeyde Karaman, kuzeybatıda Hadim, batıda Alanya sancak ve kazaları ile güneyde Akdeniz'dir. 1309 (1891-92) Adana salnamesine göre kuzey ve batısında Karaman, Alaiye, Ereğli ve Niğde, doğusunda Mersin Kazası, güneyinde ise Akdeniz bulunmaktadır.⁴ 1312 (1894-95) Adana Vilayeti salnamesine göre; sancak kuzeyden Bulgar Dağı, güneyden Akdeniz, doğudan Mersin Körfezi ve Mersin Sancağı, batıdan Antalya körfezi ile çevrilmiştir.⁵

Osmanlılar tarafından fethinden sonra İçel, sancak olarak teşkilatlandırılarak Karaman Beylerbeyliği'ne bağlanmıştır. Sancak, ilk kuruluşundan Kıbrıs'ın fethine kadar Karaman Beylerbeyliği'ne bağlı kalmıştır.⁶ Kıbrıs'ın 1571'de fethinden sonra Alaiye, Sis ve Tarsus sancakları ile beraber fetih sonrası oluşturulan Kıbrıs Beylerbeyliği'ne bağlanmıştır. Buna rağmen sancağın askerî, hukuki ve iktisadi yönden Karaman Beylerbeyliği ile ilişkisi devam etmiştir. İçel Sancağı, Nisan 1632'de Adana Beylerbeyliği'ne⁷ bağlanmışsa da aynı yılın Ağustos ayında yapılan bir düzenlemeyle tekrar Kıbrıs'a bağlanmıştır. Ancak Kıbrıs'a bağlılığın fazla sürmediği anlaşılmaktadır. Zira 17 ve 18. yüzyıllara ait arşiv belgelerine göre İçel Sancağı, Adana Eyaleti'ne bağlı görünmektedir.⁸

¹ Şenol Çelik, "İçel", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, XXI, s. 450.

² Besim Darkot, "İçel", *İslam Ansiklopedisi*, V/2, s. 928.

³ *Salname-i Vilayet-i Adana-1308*, s. 106.

⁴ *Salname-i Vilayet-i Adana-1309*, s. 113.

⁵ *Salname-i Vilayet-i Adana-1309*, s. 56.

⁶ Şenol Çelik, *Osmanlı Taşra Teşkilatında İçel Sancağı (1500-1584)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 1994, s. 32.

⁷ 1549'da kurulmuş olan Halep Eyaleti'ne bağlı olan Adana Sancağı 1608 yılında müstakil bir eyalet haline getirilmişti. bk. Enver Çakar, *17. Yüzyılda Halep Eyaleti ve Türkmenleri*, Elazığ 2006, s. 60.

⁸ Çelik, *agt*, s. 33-35.

19. yüzyıl başlarından 1836 yılına kadar İçel Sancağı'nın Adana Vilayeti'ne bağlılığı devam etmiştir. Örneğin 1831 yılı kayıtlarına göre İçel Adana'ya bağlıdır.⁹ İçel Sancağı'nın bu durumu 1836 yılında değişmiş ve İçel belirtilen tarihte müşirliklerin kurulmasıyla oluşturulan Konya Müşirliği'ne bağlanmıştır. Eyalet sistemine tekrar geri dönülmesiyle ise Karaman Eyaleti'ne bağlanmıştır. 1846-47'de ilk defa yayınlanmış olan Osmanlı Devlet salnamesine göre 39 eyaletten biri olan Karaman Eyaleti, Konya, Hamit, Teke, Alaiye, Nevşehir ve İçel sancaklarından meydana gelmiştir.¹⁰ 1268 (1851-1852) yılı Osmanlı Devlet salnamesine göre ise İçel, Adana'ya bağlıdır.¹¹ Ancak bu durum fazla sürmemiş ve 1853 yılında İçel tekrar Karaman'a bağlanmıştır. Karaman Eyaleti önce Konya Eyaleti'ne daha ise Konya Vilayeti'ne dönüştürülmüştür.¹² İçel Sancağı'nın Konya Vilayeti'ne bağlılığı 1869'da sona ermiştir. Bu tarihten sonra Adana Vilayeti'ne bağlanmıştır. 1915 yılında İçel, Adana Vilayeti'nden ayrılarak müstakil sancak hâline getirilmiştir.¹³

1924 yılında İçel Sancağı İçel Vilayeti haline getirilmiş ve vilayet merkezi Silifke olmuştur. İçel'deki bu yapılanma 1933 yılına kadar devam etmiştir. 20 Mayıs 1933 tarihli ve 2197 sayılı kanunla İçel ve Mersin vilayetleri birleştirilerek merkezi Mersin olmak üzere İçel Vilayeti teşkil edilmiştir.¹⁴

Vilayet merkezinin Mersin'e kaydırılması İçel halkının tepkisine neden olmuş ve Gülnar ve Mut ilçe halkı Başbakanlığa bir mektup yazarak karardan geri dönülmesini istemişlerdir. Bu talepler karşısında İçişleri Bakanlığınca Başvekâlete sunulan belge de "2197 nolu kanunla Cebeli Bereket, Hakkari, Artvin, Şebinkarahisar, İçel, Aksaray vilayetleri lağvedildiğinden" vekaletlerince yapılacak bir şey olmadığı belirtilmiştir.¹⁵

28 Haziran 2002 tarihinde *Resmi Gazete*'de yayınlanan 4764 sayılı kanunla ise İçel ismi Mersin olarak değiştirilmiştir.¹⁶

⁹Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914)*, İstanbul 2003, s. 52.

¹⁰Osman Akandere, *Konya Vilayeti Salnamelerine Göre 1868-1904 Yılları Arasında Konya Sancağı'nın İdarî ve Mülki Taksimatı*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya 1987, s. 18.

¹¹ Mehmet Ali Talayhan, *Osmanlı Devlet Salnamelerine Göre Adana ve Konya Vilayetlerinin İdari Taksimat 1851-1910*, Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Niğde 2001, s. 22.

¹²Talayhan, *agt.*, s. 104-108.

¹³Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade-i Dahiliye (İ.DH)*. 15/14.R.1333.

¹⁴*Düstur*, 20 Mayıs 1920, s. 642-644; *Resmi Gazete*, Tarih: 27 Mayıs 1933.

¹⁵İçel Vilayeti'nin kaldırılmasına Mut, Gülnar ve Silifke ilçe halklarının gösterdikleri tepki için bk. *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*, (BCA), 030.10.66.441.5.

¹⁶*Resmi Gazete*, Tarih: 28 Haziran 2002.

I-İçel Sancak Merkezinin 1869'da Silifke'ye Alınması ve Tartışmanın Başlaması

İçel Sancağı'nın bu isimle anılan bir merkezi olmadığı için merkezin neresi olacağı konusu devamlı gündemde kalmış ve sancağı oluşturan kazalar arasında bir rekabete dönüşmüştür. Bu konuda en büyük rekabet Ermenek ile Silifke kazaları arasında yaşanmıştır.

İçel Sancak beylerinin 16. yüzyıl boyunca nerede ikamet ettiği konusu tam olarak tespit edilememektedir. Bununla birlikte 1555 tarihli İçel Sancağı Tahrir Defteri'nden sancakbeyinin bu tarihte Silifke'de ikamet ettiği anlaşılmaktadır.¹⁷ 1827 yılında ise merkezin Ermenek'e alındığı görülmektedir. 1835 yılında da merkez hâlâ Ermenek'tir. Ancak bu yıl içinde Ermenek, Gülnar ve Selendi ileri gelenlerinden 74 kişi tarafından imzalanan bir mahzarda merkezin Mut'a nakledilmesi ve Mut'ta bir hükümet konağı yapılması talebinde bulunulmuştur. Bu talep uygun görülüp, Mut'a bir hükümet konağı yapılması için ödenek ayrılmış olmasına rağmen merkezin Mut'a nakline ve orada bir hükümet konağı yapılıp yapılmadığına dair şu an için net bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁸ Bu durumda 1869 yılına kadar sancak merkezliğinin Ermenek'te kaldığı anlaşılmaktadır.

İçel Sancağı 1869 yılında Adana Vilayeti'ne bağlanınca sancak merkezi, vilayet merkezine yakınlığı sebebiyle aynı tarihte Silifke'ye alınmıştır. Ancak bu karar yıllardan beri sancak merkezliğini ellerinde bulunduran Ermeneklileri rahatsız etmiş ve Ermenekliler resmi makamlara başvurarak sancak merkezinin tekrar Ermenek'e nakledilerek sancağın da Konya'ya bağlanmasını talep etmişlerdir. Diğer taraftan Silifkeliler de sancak merkezinin Silifke'de kalması için başvuruda bulunmuşlardır.

Yapılan müracaatlar ve tartışmalar üzerine konu İçel Sancak Meclisi'nde görüşülmüş ve 5 Aralık 1877 tarihinde hükümete sunulan mazbatada sancak merkezinin Silifke'de kalmasına müsaade edilmesi istenmiştir. Ancak buna net bir cevap verilmeyince tartışma devam etmiştir. Bu arada sancak merkezliğini geri almak için Ermeneklilerin civardaki halkı rahatsız ettikleri yönünde bazı şikâyetler gelmiştir. Bu konuda ilk şikâyet Ermenek'e bağlı olan Nevahi ahalisinden gelmiştir. Nevahi halkının İçel mutasarrıflığına gönderdiği 20 Mart 1878 tarihli arizada; sancak merkezi önce Ermenek iken halkın Ermenek'in merkez olmasından dolayı çeşitli zorluklar karşılaşması nedeniyle, on sene önce sahilde bulunan, ziraate elverişli ve vilayet merkezine yakın olan Silifke'ye alındığını, burada bir hükümet konağı inşa edildiğini ve

¹⁷ Çelik, *agt.*, s. 44.

¹⁸ Ensar Köse-Doğan Atlay, *Mut, İstanbul 2005*, s.243-245.

kazanın imar edildiğini, bu kararla sancak ahalisinin de memnun edildiğini ancak Ermenek ahalisinin sırf şahsi menfaatleri uğruna merkezin Ermenek'e alınmasına çalıştıklarını, İstanbul'a yolladıkları vekilin Ermenek'e gönderdiği haberler dolayısıyla Ermenek'e hükümet konağı inşa edileceği belirtilerek Ermenek eşrafınca kendilerinden yüklü miktarda para istendiğini, fakat kendilerinin bunu vermeye takatleri olmadığını ifade etmişlerdir. Nevahi halkı son olarak, merkezin Silifke'de bırakılarak Ermenek ahalisinin baskısından kurtarılmasını istemişlerdir.¹⁹

Ermeneklilerin yaptıkları başvurular, yapılan tartışmalar ve para toplanması iddiaları üzerine konu tekrar İçel Sancak Meclisi'nde görüşülmüş ve alınan karar 10 Nisan 1878 tarihinde vilayet merkezine bildirilmiştir. Mecliste alınan kararda, Ermeneklilerin uzun zamandır İçel Sancağı'nın Konya'ya bağlanması ve merkezin Ermenek'e alınması için faaliyette buldukları, ancak son 7-8 aydır bu çabalarını yoğunlaştırdıkları ve halkı rahatsız etmeye başladıkları ve bu işle uğraşmak üzere aralarından seçtikleri birkaç kişiyi de İstanbul'a göndermeye hazırlandıkları ifade edilmiştir. Daha sonra kararda, Ermenekliler dışında kendilerine ulaşan arzuhallemeler de olduğu belirtilmiştir. Bunlar Nevahi, Cebel ahalisi ile Silifke uleması, hanedanı ve tüccarı tarafından verilen ve merkezin Silifke'de kalması yönündeki dilekçelerdir. Bu dilekçelerde, İçel Sancağı'nın merkezi Ermenek iken buranın "sengistan" olması, sahile uzak olması, hâlen ve istikbâlen gelişme imkânı olmaması gibi sebeplerle merkezin bütün sancak halkının arzusuyla sahilde ve gelişmeye açık olan Silifke'ye alındığı, halkın bu durumdan memnun olduğu gibi Silifke'nin de oldukça ilerleme kaydettiği belirtilmiştir. Ancak Ermeneklilerin bu durumu kabullenemeyerek ikide birde merkezin değişmesi için yaptıkları teşebbüslerin halkı rahatsız ettiği, bunu yapanların şahsi menfaatlerini umumun menfaatine üstün tutan ve öteden beri merkez olmak hasebiyle "harekât-ı tahakkümkâranalarına" yeniden kavuşmayı arzulayan birkaç kişi ve onların taraftarları olduğu kaydedilmiştir. Merkezin Ermenek'ten alınmasının sebeplerine dair eski evrakların vilayet merkezinde ve hem de İstanbul'daki resmî makamlarda bulunduğu, bu nedenle Ermeneklilerin bu yeni başvurularına itibar edilemeyeceği tabii olmakla beraber, halkı tatmin etmek için merkezin eskiden olduğu gibi Silifke'de bırakılmasına müsaade edilmesinin 5 Aralık 1877 tarihli mazbata ile arz edildiği, ancak hâlâ cevap alınmadığı, Nevahi ahalisi tarafından verilen arzuhalde de anlaşılacağı üzere bura ahalisinin merkezin Silifke'de kalmasını istediklerini, bunun da Ermenek'ten baskı Silifke'den ise menfaat görmelerinden ileri geldiğinin belirtildiği

¹⁹BOA., Şura-yı Devlet Evrakı, (ŞD), 2118/6.

ifade edilmiştir. Bunun yanında Ermenek nüfusunun önemli kısmının Nevahi halkından oluştuğu, zira Ermenek'in nüfusu 5442 iken Nevahi nüfusunun 8386 kişi olduğu, öte yandan Silifke'nin ise köyleriyle birlikte nüfusunun 8782 olduğu, çoğunluğun merkezin Silifke'de kalması fikrinde bulunduğu, ayrıca Silifke'nin sahilde olmasından dolayı asker sevkinde birçok kolaylıklar görüldüğü kaydedilmiştir. Bütün bu nedenlerden ötürü Ermeneklilerin şahsi menfaatleri için yaptıkları teşebbüslere itibar edilmeyerek merkezin Silifke'de kalması istenmiştir.²⁰

İçel Sancağı'ndan gelen evraklar Adana Valiliği tarafından 22 Nisan 1878 tarihinde hükümet merkezine gönderilmiş²¹ ve Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi'ne sevk edilmiştir. Mülkiye Dairesi'nde konu görüşülmüş, hatta daha önce İçel mutasarrıflığında bulunmuş eski Karahisar-ı sahib Mutasarrıfı Ömer Lütfi Paşa ve eski Berat Mutasarrıfı Abdurrahman Paşa'nın da görüşüne başvurulmuştur. Yapılan müzakereler neticesinde, Ermenek'in sancağın ortasında bulunması ve kasaba merkezinin büyük ve mamur olması hasebiyle merkezin buraya naklinin ahalinin menfaatine olacağı, aynı zamanda bunun birçok kişinin de arzusu olduğu, Ermenek'in eskisi gibi mutasarrıflık merkezi olmasının masraf ve idarece de daha uygun olacağı görüşüne varılmıştır.

Netice olarak Şura-yı Devlet'in görüşüne uygun bir şekilde 3 Haziran 1878 tarihinde çıkan kararla İçel Sancağı'nın eskiden olduğu gibi Adana Vilayeti'ne bağlı olmak üzere Ermenek'in merkez yapılarak Silifke'de bulunan liva heyetinin Ermenek'e Ermenek'teki kaymakamlık heyetinin de Silifke'ye nakline karar verilmiştir.²²

Sadrizam Saffet Paşa da 22 Haziran 1878 tarihinde Adana Vilayeti'ne yazdığı emirnamele, sancak merkezinin Ermenek'e nakledilmesine, Ermenek ahalisinden bazılarının zimmetinde olduğu itiraf olunan hazine alacaklarının kanun ve nizam dairesinde alınmasına, bunun yanında halkın güvenliğine dikkat edilmesi konusuna dair irade-i seniyye çıktığını belirtmiştir.²³

Yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Adana Valisi kararı uygulamakta isteksiz davranmıştır. Adana Valisi Ziya Paşa tarafından 5 Ağustos 1878 tarihinde İstanbul'a yazılan

²⁰BOA., ŞD., 2118/6.

²¹BOA., ŞD., 2118/6.

²²BOA., İrade Şura-yı Devlet (İ.ŞD), 39/2044

²³BOA., ŞD., 2134

yazıda, heyetin o sıralarda aşar ihalesi ve “tahsil-i emval” gibi işlerle uğraşması nedeniyle kararın 1879 senesi Mart ayı sonuna ertelenmesi istenmiştir.²⁴

Ziya Paşa 19 Ağustos 1878 tarihinde sadarete yazdığı bir başka yazıda ise Gülnar, Mut, Silifke eşrafi ve Ermenek ahali vekili tarafından gönderilen iki telgraf ve umumi arzuhalde, merkezin Ermenek'e nakli için İstanbul'da bulunan Ermenek ahali vekillerinin maksatlarına ulaşmak için 300 altın istedikleri gerekçesiyle Ermenek kazası mülhakatında bulunan fukaranın haksız yere rahatsız edildiği, bunun yanında merkez olmasından sonra Silifke'de yapılan hükümet binası gibi yapıların ve meydana gelen düzen ve gelişmelerin merkezin değişmesi nedeniyle mahvolarak bunun sonucunda daha büyük sıkıntılar ortaya çıkacağı beyanıyla merkezin Silifke'de kalmasının talep edildiği belirtmiştir. Ziya Paşa daha sonra, sancak merkezinin vilayet merkezine yakın olmasının idari açıdan önemli olduğunu, ayrıca iskelesi olması münasebetiyle merkezin günden güne büyüyen ve gelişen Silifke'de kalması gerektiğini, merkezin Silifke'de kalmasını Ermenek ahali dışındaki bütün halkın da istediğini ifade etmiştir.

Adana Valisi'nin isteği hükümet tarafından kabul edilmemiştir. Saffet Paşa 28 Ekim 1878 tarihinde Adana Vilayeti'ne yazdığı emrinde, Ermeneklilerin telgraf ve arzuhaller yaparak kararın bir an önce uygulanmasını istediklerini, bu nedenle kararın geciktirilmesinin uygun olmayacağını ifade etmiştir.²⁵ Ancak İstanbul'un bir ay sonra fikir değiştirdiği anlaşılmaktadır. 20 Kasım 1878 tarihinde Adana'ya çekilen telgrafta, 28 Ekim 1878 tarihinde İçel Mutasarrıflık merkezinin Ermenek'e nakli bildirilmişse de 5 ve 19 Ağustos 1878 tarihli yazılarda beyan olunan mütaalata göre merkezin Silifke olması uygun olacağından Ermenek'e nakil işinden tamamen vazgeçilmesi emredilmiştir.²⁶ Vilayetten yazılan cevapta ise verilen emrin derhâl mahalline yazıldığı belirtildikten sonra bu kararın sancak perişanlıktan kurtarıldığı için teşekkür edilmiştir.

Ancak bu kararın bile tartışmayı önleyemediği anlaşılmaktadır. Zira Dâhiliye Nezareti tarafından Adana Vilayeti'ne 18 Aralık 1878 ve 1 Ocak 1879 tarihlerinde iki telgraf gönderilerek Ermenek ve Silifke'nin nüfus, vergi, hane sayısı, hangisinin sancağın ortasında ve sahile daha yakın olduğu sorulmuştur. Adana Vilayeti tarafından hazırlanıp 20 Ocak 1879 tarihinde nezarete sunulan mazbatada, Silifke'nin iki yük 36.491 kuruş vergili, 10.518 nüfuslu

²⁴BOA., ŞD., 2134

²⁵BOA., ŞD., 2134

²⁶ Sonraki belgelerden anlaşıldığına göre irade çıkmasına rağmen kararın uygulanmaması o sıralarda meydana gelen Kozanoğlu Hadisesi'nden kaynaklanmıştır.

ve 3662 haneli olduğu, Ermenek'in ise bir yük 90.874 kuruş vergili, 12.803 nüfus ile 4888 haneye sahip olduğu, Ermenek'in nüfus ve hane bakımından Silifke'den fazla olmasına rağmen, toplanan vergi itibariyle ise Silifke'den bir yük 40 bin kuruş daha fazla vergi toplandığı, bunun dışında takdim edilen haritadan da görüleceği gibi Silifke'nin İçel'i teşkil eden kazaların ortasında, Taşucu İskelesi'ne iki saat mesafede bir ticaret merkezi olduğu, hatta mutasarrıflık merkezinin buraya alınmasının merkez vilayete yakınlığından dolayı idari işleri kolaylaştırdığı, bu durumun sancak halkının asayiş ve rahatına katkısı olduğu, nizamiye askeri, redif ve mustahfazanın toplanması ve sevkinde merkezin Silifke'de bulunmasının da oldukça faydalı olduğu dile getirilmiştir. Mazbatada, birkaç defa yazılan yazılarla izah edildiği gibi, vilayet merkezine 70-80 saat uzaklıkta olan Ermenek halkının çabasının merkezin değişmesi nedeniyle Ermenek eşrafının öteden beri almış oldukları gibi umum halkı kendi istedikleri gibi kullanarak zimmetlerine geçirdikleri “emval-i emiriyenin” ödenmesini geciktirmek arzusundan kaynaklandığı ifade edilmiştir. Konunun şahsi hırs ve hususi menfaatlerden sıyrılıp hakikatin aranması durumunda, İçel Sancağı'nın gerek iyi idare edilmesi, gerek inzibatı ve gerekse Silifke havalisinin gelişmesi ve imarının, merkezin Silifke'de kalmasına bağlı olduğu, bu nedenle Ermenek halkı adına İstanbul'da dolaşan birkaç şahsın mesele ilgili şahsi menfaatleri olduğu, bu nedenle bu kişiler hakkında gerekenin yapılması istenmiştir.²⁷

Adana Vilayeti'nin görüşleri doğrultusunda, hükümetin merkezin Silifke'de kalmasını uygun bulması Ermeneklileri rahatsız etmiştir. 13 Şubat 1879 tarihinde Ermenek halk vekillerinden Vacid ve eşraftan dört kişi tarafından Şura-yı Devlet'e gönderilen arzuhalde, İçel Sancağı'nın kaza ve nahiyelerine çok yakın olan Konya'dan ayrılarak çoğu kazasına 110 saat mesafede olan Adana'ya bağlanmasından sonra, merkezi 3 bin haneden oluşan ve eskiden beri sancak merkezi olup, sancağın da ortasında bulunan Ermenek'in haiz olduğu avantajlar göz ardı edilerek, sancağın en doğusunda bulunan, sadece Adana'ya yakın olan ve hâlen 80 haneyi geçmeyen, o ana kadar hiçbir gelişmesi görülmeyen, halkının büyük bir kısmı konar-göçer olan Silifke'nin 8 sene evvel sancak merkezi yapıldığı, ancak bunun sonucunda sancak asayişinin oldukça zarar gördüğü ifade edilmiştir. Vacid ve arkadaşları, merkezin Silifke'ye alınması ile meydana gelen zarar ve emniyetsizliğin son haddine vardığı, bu mağduriyetlerin ve problemlerin çözümü için iki seneye yakındır yapılan başvuruların Bâb-ı Âlice incelenip mevki itibariyle görülen avantajlar üzerine merkezin Silifke'den Ermenek'e alınması için irade-i seniyye çıktığı ve gereğinin Adana Vilayeti'ne te'kîden emir verildiği, ancak işler sağlıklı bir

²⁷BOA., ŞD., 2134

şekilde düşünülmediği için Silifkelilerin düşüncesine uygun bir şekilde merkezin Silifke'de kalmasına dair görüş belirtildiği ve onca başvurunun da bu düşüncüyü değiştiremediği, bunun yanında civar vilayetlerden ve İstanbul'da bulunup sancağın coğrafyasını tanıyan kişilerden kurulan komisyonun sancak merkezliği için Ermenek'in uygun olduğuna dair görüş belirttiği ifade edilmiştir. Vacid ve arkadaşları sonuç olarak merkezin Ermenek'e nakli hakkında çıkan irade-i seniyyenin hükmünün uygulanmasını umum ahali adına istirham ettiklerini ifade etmişlerdir.²⁸ Arşiv kayıtlarından tespit edilebildiği kadarıyla Ermeneklilerin onca başvurusuna ve irade çıkmasına rağmen Silifke sancak merkezi olmaya devam etmiştir.

II- 1902 Yılında Tartışmaların Yeniden Başlaması

1879 yılından sonra tartışmalara bir müddet ara verildiği, ancak 1902 yılından itibaren yeniden başladığı anlaşılmaktadır. Ermenek ahalisi namına Ermenekli Hacı Süleyman Ağazâde Mehmed Ali, sadarete gönderdiği 14 Ağustos 1902 tarihli arzuhâlinde, 1869'da yapılan idari düzenlemeler sırasında İçel Sancağı'nın Konya'dan alınarak Adana'ya bağlandığını, sancak merkezinin de Ermenek'in Adana'ya 80 saat uzaklıkta olmasından dolayı, sancağın en doğusunda ve en kenarda bulunan ve sancağın diğer kazalarına en uzak ve nispeten de köy hükmündeki Silifke'ye nakledildiğini ifade etmiştir. Mehmed Ali Bey, Ermenek'in 2500 haneyi aşan büyüklüğüyle sancağın ortasında bulunduğunu, bu nedenle Anamur, Mut ve Gülnar kazalarının "aşair-i seyyaresiyle" ahalisinin önemli bir kısmının sayfen Ermenek'in dört bir tarafında 8 ay yayladığını, bir araya gelen bu büyük topluluğun asayişinin kaymakamlık idaresiyle mümkün olmayıp daha büyük bir idareye muhtaç olduğunu belirttikten sonra, daha önce çıkan irade-i seniyyegereğince merkezin Ermenek'e nakledilmesini istemiştir.²⁹

Tartışmanın tekrar başlaması üzerine konu yeniden Şura-yı Devlet'e gelmiştir. 14 Ağustos 1902 tarihli Şurayı Devlet Mülkiye Dairesi mazbatasında, merkezin Ermenek'ten Silifke'ye alınmasından sonra merkezin eskiden olduğu gibi tekrar Ermenek'e alınması, bazı yararlarından dolayı da Silifke'de kalmasına dair halk tarafından isteklerde bulunduğu, bunun üzerine konunun Adana Vilayeti'ne yazıldığı, Adana Vilayeti İdare Meclisi'nden gelip Şura-yı Devlet'e havale edilen 16 Ekim 1877 tarihli mazbatayla, valinin doğrudan gönderdiği telgrafının Mülkiye Dairesinde okunduğu ifade edilmiştir. Mazbatada, Ermeneklilerin istidalarında, Silifke'nin 100 haneden ibaret bir köy hükmünde olduğu, mevcut halinden fazla gelişmesinin mümkün olmadığı, sancağın en doğusunda olduğu için Mut kaymakamlık merkezine 20, Gülnar

²⁸BOA., ŞD., 2134

²⁹BOA., ŞD., 2134

kaymakamlık merkezine 18, Anamur kaymakamlık merkezine 36, Selinti Nahiyesine 55, ve Ermenek'e 36 saat mesafesi bulunduğu cihetle merkeze gidiş gelişlerin sıkıntılı olduğu, Ermenek'in sancağın ortasında olduğu için diğer kazalara daha yakın ve merkez olmaya daha layık, redif taburunun merkezi olması hasebiyle de çevresinde yurt tutan konar-göçer aşiretlerin zabtu rabtının, kasabanın iyi idaresinin ve memleketin gelişmesinin merkezin Ermenek'e nakline bağlı olduğunun dile getirildiği belirtilmiştir. Silifkelilerin ise özet olarak 1869'da merkezin Silifke'ye nakli sonrası halkın yardımıyla bir hükümet konağı inşa edildiği, ayrıca dükkân, mağaza, telgrafhane ve bir rüşdiye mektebi yaptırıldığı, bunlarla Silifke'nin günden güne geliştiği, bu nedenle merkezin Silifke'de kalması gerektiğini dile getirdikleri ifade edilmiştir.

Daha sonra mazbatada, Adana Vilayeti'nden gelen yazıdan ve telgraftan bahsedilmiştir. Vilayetin yazısında, sancak merkezinin Adana Vilayet merkezine 70-80 saat uzaklıkta bulunan Ermenek'e taşınması için sebep gösterilen büyüklük ve gelişmişliğin merkezin oraya taşınmasını icap ettirmediği, zira Silifke'nin 5-6 yüz haneden oluşan ufak bir kasaba olmasına rağmen, vilayet merkezine yakın olmasından başka, sancağın ortasında ve sahilde bulunması ve ticarete elverişli olması nedeniyle kısa sürede elde edeceği gelişmelerin merkezin orada kalmasıyla daha da artacağı ve Ermenek kasabasına karşı bir üstünlük elde edeceği, böylece Ermenek "mütehayyizanının" maksatlarına ulaşmalarına engel olunacağı merkezin Silifke'de kalmasının mevki ve maslahatın gereği olduğu ifade edilmiştir. Telgrafta ise Ermenek ayanının üzerinde bulunan bakayanın alınmasına hız verilmesi ve özellikle merkez livadaki maliye kayıtlarına karıştırılmış olan fesat üzerine vilayetçe yapılan tetkikatın liva memurlarının sorumluluğuna neden olacak dereceye varmasından dolayı bir karışıklık ile işi kapatmak ve zimmetlerindeki "emval-i emriyenin" üstüne yatmak için İçel'in Konya'ya bağlanması ve merkezin Ermenek'e nakli konusunda bir takım isteklerde bulduklarının belirtildiği kaydedilmiştir.

Adana Vilayeti'nin görüşünün Ermenek ahalisi adına İstanbul'da bulunan kişilere tebliğ edildiği, onların da buna verdikleri cevapta, Silifke'nin sancağın ortasında bulunmadığı, ticaretinin gelişmediği, 130 haneden ibaret olduğu, imarının mümkün olmadığı, sadece Adana'ya yakınlığı yönüyle haberleşmede kolaylık olması söz konusu ise de, Silifke dışındaki ahalinin 80-90 saat mahalden iş için merkeze müracaatlarında zorluklarla karşılaşacaklarını, bunun ise ahalinin sefaletine sebep olacağını, hâlbuki Ermenek'in ise 3 bin hanesi olan, büyük ve mamur bir kasaba olup ahalsinin "zimmet-i miriyeleri" olmadığı, Silifkelilerin aşar

vesairenden pek çok zimmeleri olup bu durumun vilayetçe dahi tasdik edildiğini ifade ettikleri belirtilmiştir. Daha sonra, Ermeneklilerin mütegalibeden olmayıp, beş yüz senedenberi sancak ahalisinin hiç bir gün zulm ve adaletsizlik görmediği, hazine gelirlerine bir zarar gelmediği ve Silifkelilerin ifadelerinin sırf garazdan ibaret bulunduğu beyanıyla, Ermenek ve Silifke kazalarından hangisinin merkez olması durumunda ahalinin rahat edeceği ve devletçe fayda görüleceğinin mahalline özel bir memur gönderilerek incelenmesi gerektiğinin ifade edildiği, bu sıralarda Ermenek'in merkez olması gereğine dair ahali vekili Ali imzasıyla bir takım telgraflar geldiği gibi Silifke'de kalması için İçel İdare ve Temyiz Meclisleri heyetleri ile Silifke ahalisi tarafından müteaddit telgraf ile istidaların verildiğini hatta Ermenek ahalisi vekili Hüseyin adlı kimse tarafından gönderilen telgrafta sancak merkezinin Silifke'nin olmasından memnun oldukları, merkezin Ermenek'e nakli için sahte evrakla Bâb-ı Âli'ye başvuranların isteği üzerine Ermenek eşrafından bazılarının hükümet konağı ve başka masraflar adıyla nahiyede külliyetli para talep ettiklerinden merkezin Silifke'de kalmasını istedikleri kaydedilmiştir.

Mazbatada, Adana Vilayeti'nin teşkili sırasında İçel Sancağı'nın Konya'dan ayrılıp Adana'ya ilhak olunması sonrası köy durumunda olan Silifke'nin merkez yapıldığı ifade edildikten sonra, Adana Vilayeti İdare Meclisi ile İçil Mutasarrıflık İdare ve Temyiz heyetlerince merkezin orada kalmasının daha uygun olacağını bildirilmesine rağmen, Ermeneklilerin ise Ermenek'in ortada bulunduğu ve kasaba merkezinin büyük ve mamur olması nedeniyle merkezin Ermenek'e nakledilmesi halinde ahalinin merkeze daha çabuk ulaşabileceklerini dile getirdikleri, iki tarafın da birbirlerinin iddiasını çürütecek delil ve görüşler ileri sürdükleri, bu konuda en öncelikli dikkate alınacak şeyin ahalinin huzuru olmakla beraber, bu konuda bazı bilirkişilerin görüşüne başvurulmasına gerek duyulduğu, bu nedenle de eski Karahisar-ı sahib Mutasarrıfı Ömer Lütfi Paşa ve eski Berat Mutasarrıfı Abdurrahman Paşaların daha önce İçel mutasarrıflığında bulunmaları ve sancağın durumunu iyi bilmeleri göz önüne alınarak daireye davet edilerek idari ve ahali açısından Ermenek ve Silifke kazalarından hangisinin merkez olmasının faydalı olacağını sorulduğu kaydedilmiştir. Bu kişilerin verdikleri izahate göre Ermenek'in sancağın ortasında bulunması cihetiyle buranın mutasarrıflık merkezi yapılmasının ahaliye kolaylık sağlayacağı, Silifke kasabası küçük olduğundan liva idare ve temyiz meclisleri için aza ve mümeyyiz bulunamayıp bunların dışardan seçilmesine mecburiyet hâsıl olacağı, bunun yanında Silifke'nin havasının kötülüğünden dolayı mülhakatın muteber ahalisinin oraya gitmekten kaçınacağını, azalık ve mümeyyizlik gibi işlerin “efrad-i ahaliye” kalacağını, bu durumdan da memleketin istifade edemeyeceğini, havasının fenalığından

Silifke’de istenen gelişmelerin meydana gelemeceği gibi sebeplerle merkez livanın Ermenek’e iadesinin idarece de faydalı olacağına anlaşıldığı, Ömer Lütfi ve Abdurrahman Paşalar bu işte tarafsız bulduklarından görüşlerinin güvenilir olduğu belirtilmiştir. Daha sonra, Silifke’nin sahilde olmasından dolayı sancak merkezi olmasının ticaretin gelişmesine yardımcı olabileceği hatıra gelirse de bunun yalnız merkezin Silifke olmasıyla hâsıl olamayacağına bir müddetten beri hükümet merkezinin orada ikametinden ticaretçe ve memleketçe bir gelişme sağlanamamasıyla sabit olduğu, ticaretin gelişmesi için o havaliden kötü havaya sebep olan şeylerin ortadan kaldırılmasıyla beraber ticari gelirleri artıracak bir takım icraatların yapılması gerektiği, bunun ise vakte ve nakte ihtiyacı olduğu ifade edilmiştir.

Devamla mazbatada, Silifke’nin gerekli ıslahatları ve icraatları yapmasının mümkün gözükmemesi ve Ermenek’in Silifke’ye oranla birçok açıdan üstünlüğü olması nedeniyle İçel Sancağı’nın eskiden olduğu gibi Adana Vilayeti’ne bağlı olmak üzere Ermenek’in merkez yapılmasına, Silifke’de bulunan liva heyetinin Ermenek’e, Ermenek’te bulunan kaymakamlık heyetinin de Silifke’ye nakline karar verildiği kaydedilmiştir. Merkezin bu şekilde nakli vesilesiyle hükümet konağı masrafı ve diğer masraflar adı altında ahalden birer akçe aldırılmasına itina olunması, bunun yanında Ermeneklerin nakil taleplerinin Ermeneklilerden bazılarının zimmetlerinde bulunan hazine alacaklarının ödemesinin geciktirilmesi çaresini bulmak ve ahali üzerine alışageldikleri “gadr ve itisafı” ele almak maksadıyla eşraf tarafından düzenlendiği “cümle-i vilayetin iş’aratından” olduğu, devlet alacaklarının süratle tahsili ve ahalinin “gadr ve itisaf”dan kurtarılmasının hükümetin öncelikli görevi olduğu halde, Ermenek ahalisinden bazıları zimmetinde olduğu itiraf olunan alacakların şimdiye kadar tahsil edilmemesinin vilayetin de sorumluluğuna neden olacağından bu zimmetin kanun dairesinde ödenmesinin sağlanması ve özellikle de ahalinin asayişinin temin edilmesi hususlarının Adana Vilayeti’ne bildirilmesi istenmiştir.³⁰

Şura-yı Devlet’in kararından sonra Dâhiliye Nezaretince 20 Eylül 1902 tarihinde Adana Vilayeti’ne yazılan emirde, merkezin Ermenek’e nakli işleminin yerine getirilmesi istenmiştir. Bu emir Adana Vilayet Meclisi’nde okunarak değerlendirilmiş ve hazırlanan cevap 21 Ekim 1902 tarihinde Nezarete gönderilmiştir. Nezarete verilen cevapta, Mecliste yapılan müzakerelerde Ermenek’in merkez olması durumunda vilayet merkezine uzak kalacağı için Adana’dan ayrılarak Konya’ya bağlanması, buna karşılık coğrafi yakınlığı ve ticari ilişkileri nedeniyle Niğde Sancağı’nın da Adana’ya bağlanması görüşünün ortaya çıktığı, bu

³⁰BOA., ŞD., 2134

değişiklikler olmadığı takdirde mevcut halin değiştirilmesinde bir fayda görülmediği ifade edilmiştir. 20 Kasım 1878 tarihli telgrafta ve 28 Ekim 1878 tarihli sadaret emrinde İçel mutasarrıflık merkezinin Silifke'den Ermenek'e nakli emredilmişse de 1-15 Kasım 1878 tarihli yazılarda beyan olunan görüşe göre ise merkezin Silifke olmasının uygun olacağından Ermenek'e naklinden tamamen vazgeçilmesinin emredildiği belirtilen vilayet yazısında, hâlen merkez olan Silifke'nin sahile yakın olması, güvenlik açısından daha stratejik yerde bulunması gibi sebeplerden ötürü merkez olarak devam etmesinin uygun olacağı, bu konudaki evrakın ve vilayet başmühendisliğinde yapılan haritanın takdim edildiği belirtilmiştir.³¹

Adana'nın görüşünden haberdar olan Ermenek ahali vekili Mehmed Ali Bey, 23 Ekim 1902 tarihlisadarete yazdığı arzuhalinde, Adana Vilayeti'nin, Ermenek'in Konya'ya bağlanması ya da mevcut durumun korunması yönündeki görüşü hakkında İstanbul'dan bir heyet gönderilerek durumun incelenmesi ve ona göre karar verilmesini istemiştir. Ayrıca bu heyetin masraflarını da karşılayacaklarını belirtmiştir.³²

Tartışmalar devam ederken dönemin İçel Mutasarrıfı, Ermenek'te çıkan yangın nedeniyle sancağı teftişe çıkmıştır. Mutasarrıf 15 Ağustos 1903 tarihinde Adana Valiliği'ne yazdığı yazıda, Ermenek yangınından dolayı inceleme için Ermenek'e gittiği zaman bir takım köylerin fukara ahalisinin yanına gelerek eşrafından bazı kimselerin sancak merkezinin Ermenek'e naklini temin etmek için birkaç seneden beri tehditle para topladıklarını, köylülerin bu parayı vermeye gücü olmamasına rağmen eşraftan görecekları baskıdan korktukları için bu parayı kerhen verdiklerini belirterek gözyaşları içinde bu durumdan kurtarılmasını rica ettiklerini kaydetmiştir. Mutasarrıf, Ermenek'te kaymakam ve memurlardan konu sorulunca Ermenek eşrafının öteden beri merkezin Ermenek'e nakli için her türlü fedakârlıktan çekinmediklerini, hatta aylık 12 lira maaş ile Ahmed Bey adında birini iş takibi için İstanbul'a gönderdiklerini, bu kişinin hâlâ Cemiyet-i Rüsuniye azasından Hüsnü Bey'in evinde misafir bulunduğunu, Ermenek eşrafının gerçek maksatlarının ne kadar fedakârlık lazım gelir ise onu yaparak merkezi Ermenek'e naklettirmek olmakla beraber fukaradan aldıkları paralarla "ceyb-i menfaatlerini" doldurmak olduğunu, Mut, Gülnar ve Anamur eşrafı tarafından verilen istidallardan da sabit olduğu gibi adı geçen kazalar ahalisi adına bir takım sahte telgraflar tertip ederek çeşitli makamlara gönderdiklerini, bu evraklar hangi daireye gelirse adamlarını oraya göndererek kendi istedikleri cevabı almaya muvaffak olduklarını, o cümleden olarak Şura-ı

³¹BOA., ŞD., 2134

³²BOA., ŞD., 2134

Devlet kararıyla askeri tarafın bu konudaki görüşünün sorulması üzerine Konya Fırka-i Askeriyesinden kendi görüşleri doğrultusunda bir görüş almaya muvaffak olduklarını söylediklerini ifade etmiştir. Daha sonra Mutasarrıf, bu durumun devamının mekkârecilik ve çiftçilikten başka işi olmayan fakara ahalinin birkaç kişinin şahsi menfaatlerine feda edilmesine neden olacağından doğru olmayacağını, dolayısıyla “gayr-i meşru takip etmekten ve daha doğrusu dolandırıcılıktan başka bir işi olmayan” Ahmed Bey’in Zabtiye Nezaretince memleketine gönderilmesini istemiştir. Bunun yanında İçel Mutasarrıfı, liva merkezinin daima “taht-ı tarassut” ve muhafaza altında bulundurulması ve merkezin sahilden 3-4 günlük mesafede bir yere naklinin idari açıdan kesinlikle uygun olmayacağını açık olmasından dolayı merkezin naklinden vazgeçilerek ve buna dair evrakın da tamamen iptal edilerek bu yanlış düşüncenin gerçekleştirilemeyeceğinin kat'i olarak Ermeneklilere tebliğ edilmesini, bu suretle fakara ahalinin Ermenek eşrafının “pençe-i zulm ve itisafından” kurtarılmasının gerekli makamlara bildirilmesini istemiştir. Mutasarrıfın yazısı, dönemin Adana Valisi tarafından 19 Ağustos 1903 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne gönderilmiştir.³³

Ermenek ulemasından Mehmed Efendi ve 49 arkadaşı 15 Eylül 1903 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne ve sadarete gönderdikleri telgraflarında, para toplama iddialarını reddetmişlerdir. Ermenekliler arzuhâl, posta ve telgraf ücretleri gibi şeyler için para toplanmasına gerek olmadığı için ahaliden para talep etmek gibi teşebbüslerin kesinlikle vaki olmadığını ifade etmişlerdir.³⁴

Bu arada merkez tartışmaları ile ilgili askerî tarafın görüşü de gelmiştir. Merkez tartışmalarında askerlerin görüşünü öğrenmek amacıyla Dahiliye Nezareti'nin 28 Ocak 1903 tarihinde bir yazı yazması üzerine, 26 Ağustos 1903 tarihinde Seraskerlikten verilen cevapta, askerî açıdan İçel sancak merkezinin Ermenek'in olmasının uygun olacağına dair görüş bildirilmiştir.

Dahiliye Nazırı tarafından 7 Eylül 1903 tarihinde sadarete yazılan yazıda, İçel Sancağı merkezinin eski yeri olan Ermenek'e nakli hakkında mahallinden gönderilen istidalar, seraskerlikten alınan cevabi tezkere ile Adana Vilayeti'nden gelen tahriratın Şura-yı Devlet'te görüşülmek üzere Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu ifadesiyle sadarete takdim edildiği ifade edilmiştir.

³³BOA., ŞD., 2134

³⁴BOA., ŞD., 2134

Bu arada Şura-yı Devlet'in talebi üzerine Dahiliye Nazırı 27 Ocak 1904 tarihinde Adana'dan merkez tartışmalarıyla ilgili yazışma evraklarını istemiştir. Adana Valisi 30 Ocak 1904 tarihinde Nezarete cevap vermiştir. Vali, sancak merkezinin Ermenek'e nakli hakkındaki irade-i seniyyeyi tebliğ eden 22 Haziran 1878 ve 29 Ekim 1878 tarihli ve 34 ve 53 numaralı iki sadaret emrinin, merkezinin Silifke'de bırakılmasına dair Vilayet İdare Meclisi'nden nezarete takdim edilen 37 numaralı ve 20 Ocak 1879 tarihli mazbatanın, sadarete takdim edilen 52 numaralı ve 19 Ağustos 1878 tarihli arızanın, merkezin Silifke'de bırakılması lüzumuna dair cevaben gelen 20 Ekim 1878 tarihli sadaret telgrafının, merkezin bırakılmasından dolayı teşekkürü ihtiva eden 21 Ekim 1878 tarihli telgrafname suretlerini gönderdiklerini, ancak 22 Haziran 1878 tarihli ve 34 numaralı sadaret emrinin ekinde yer alan Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi mazbatasının suretinin vilayet evrak odasında buldurulamadığını bildirmiştir.

Vilayetten evrakları temin eden Dâhiliye Nazırınının 10 Mart 1904 tarihinde sadarete yazdığı yazıdan, merkez tartışmaları ile ilgili olarak görüşünü değiştirdiği anlaşılmaktadır. Yazıda, İçel sancak merkezinin Ermenek'e nakli hakkında yapılan yazışma evrakının leffiyle bu konuda nezaretinin görüşünü ve merkezin Ermenek'e alınması için daha önce çıkan irade-i seniyyenin ertelenme sebeplerinin bildirilmesinin Şura-yı Devlet Riyaseti'nden tezkere ile bildirildiği belirtildikten sonra, yapılan bu talep üzerine son olarak vilayetten gönderilen evrak suretlerine nazaran merkezin Ermenek'e naklinin Şura-yı Devlet kararıyla bilistizan çıkan irade-i seniyyeye dayandığı halde o aralık vilayetçe merkezin Silifke'de bırakılmasına dair beyan edilen gerekçe üzerine 20 Kasım 1878 tarihli sadaret telgrafı ile merkezin Ermenek'e naklinden tamamen "sarf-ı nazar" olunmasının tebliğ edilerek bu suretle işlemin ertelendiğinin anlaşıldığını, aradan zaman geçtikten sonra incelemenin devam ettirilmediği için bu kararın Şura-yı Devletçe uygun bulunarak meselenin ayrıntısına "kesb-i vukuf" edilmesinin tabii bulunduğu ifade edilmiştir. Daha sonra, yapılan yazışmalardan merkezin Silifke'de bırakılmasının başlıca sebebinin, Silifke'nin vilayet merkezine yakın ve sahilde bulunması nedeniyle güvenliğin kolaylaşacak olması olduğunun anlaşıldığını, bunun yanında yazışmalarda Ermenek'in büyüklüğünü teslim ile beraber orada bulunan bir takım mütegalibenin merkezin naklini müteakip yine tahakküme kalkışacaklarından bahsedildiğini, ancak sancak heyeti oraya gidince bu kişilerin kontrol altına alınmalarının daha kolay olacağı, evraklar arasındaki seraskerlik tezkeresinde bile merkezin Ermenek'e naklinin askerî icraat ve muameleler açısından uygun olacağını bildirildiği kaydedilmiştir. Bunun yanında Ermenek'in nüfusunun çokluğu ve Silifke'ye nispeten ortada bulunması itibariyle mutasarrıflık merkezi olmaya daha

uygun görüldüğü, daha önceki irade-i seniyye hükmünü değiştirecek başka bir irade-i seniyye çıktığına dair bir kayıt bulunamadığı gibi sadareten gönderilen telgrafın neye dayandığı bilinmemekte olduğuna binaen durumun tekrar görüşülmesi için bu konudaki evrakı Şura-yı Devlet'e gönderdikleri ifade edilmiştir.³⁵

Son yapılan yazışmalardan ve gelen haberlerden merkezlik vasfını kaybedeceklerini düşünen Silifkeliler harekete geçmiştir. 8 Nisan 1904 tarihinde Silifke ulema ve eşrafından 44 kişi tarafından İçel Mutasarrıflığına verilen arzuhalde, son zamanlarda Silifke'nin oldukça önemli ilerlemeler kat ettiği ve bunun Silifke'nin sancak merkezi olmasından kaynaklandığını, ancak Ermeneklilerin gerçeğe aykırı bir takım beyanlarıyla merkezin Ermenek'e nakledileceğini duyduklarını belirttikten sonra merkezin Silifke'de kalması için mutasarrıfın yardımını talep etmişlerdir.³⁶

Bu arzuhali alan İçel Mutasarrıfı, 28 Nisan 1904 tarihinde vilayete yazdığı yazıda, merkezin Silifke'den Ermenek'e naklinin büyük mahzurlara yol açacağından bahisle Silifke'de kalması için memleketin ulaması ve eşrafından verilen umumi istidanın yazı ekinde takdim edildiğini, Silifke'nin mevki itibariyle haiz olduğu ehemmiyete binaen mutasarrıflık merkezinin Ermenek'e naklinin hâlen ve idareten hiçbir faydası olmayacağını, ayrıca idari açıdan kontrol altından bulundurulması gereken sahillerin sahipsiz bırakılmasındaki mahzurun da dikkate alınması gerektiğini, bunun yanında gündün güne gelişen Silifke'nin gelişmesine engel olacak bu tür dedikodu ve tartışmalara son vermek üzere merkezin Ermenek'e nakli kararından vazgeçilmesini talep etmiştir.

Adana Valisi de mutasarrıflıktan gelen yazı üzerine 29 Nisan 1904 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne yazdığı yazıda, İçel sancak merkezinin Ermenek'e naklinin idare ve inzibat açısından faydalı olamayacağına dair müderris, eşraf ve tüccarlar tarafından verilen arzuhalin leffîyle arzuhalin teyidini ihtiva eden İçel Mutasarrıflığından gelen tahriratı aynen ve ek olarak takdim ettiğini belirttikten sonra vilayetin görüşünün de bu yönde olduğunu ifade etmiştir.

Valinin yazısını alan Dahiliye Nazırı 24 Mayıs 1904 tarihinde sadarete yazdığı yazıda, Adana Valisinin İçel sancak merkezinin Ermenek'e naklinin idare, inzibat ve diğer açılardan doğru ve faydalı olamayacağını belirten yazısı ile eklerini Tesri-i Muamelat ve Islahat

³⁵BOA., ŞD., 2134

³⁶BOA., ŞD., 2134

Komisyonu ifadesiyle takdim ettiğini ifade etmiş ve bu meseleye ait evrakın Şura-yı Devletçe “derdest- i tevfik” bulunmuş olduğunu kaydetmiştir.³⁷

Nezaretin yazısından sonra Sadrazam Ferid Paşa tartışmaya son noktayı koymuştur. Ferid Paşa 15 Ağustos 1904 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne yazdığı yazıda, İçel sancak merkezinin Silifke'den Ermenek'e nakli hakkındaki 8 Eylül 1903 ve 5 Ekim 1903 ve 11 Mart 1904 tarihlerindeki üç nezaret tezkeresi ve bu konuda verilen arzuhaller üzerine özellikle Şura-yı Devlet Mülkiye dairesinde hazırlanan mazbatada, Ermenek'in sahilden ve merkez vilayetten uzak olmasıyla İçel Sancağı merkezinin Silifke'de idamesinin ticaret ve inzibat cihetlerince faydalı olacağı, gerçi merkezin Silifke'den Ermenek'e nakli halinde Ermenek ve civarı ahalisinin bazı özel ve resmî işlerinde kolaylık sağlayabilecekleri açık ise de Silifke ve havalisinde ikamet edenlerin o nispette belki daha ziyade zorlukla karşılaşacaklarına ve Ermenek mutasarrıflık merkezi olunca Ermenek ileri gelenlerinin kaza ahalisine karşı kullanmaya çalıştıkları baskıyı liva ahalisine teşmil edeceklerini, bu duruma mahal vermemek gerektiği için sancak merkezinin Silifke'de bırakılmasının gerektiği, merkezin Ermenek'e nakli hakkında daha önce çıkan irade-i seniyye Adana Vilayeti'ne tebliğ olunduktan sonra bu nakil keyfiyetinden tamamen vazgeçilmesine dair sadareten vilayete yazılan emrin dahi daha sonra ortaya çıkan lüzuma mebni ve diğer bir irade-i seniyyeye dayanması gerektiğinden, sancak merkezinin Silifke'den Ermenek'e naklinin devletçe uygun görülemeyeceğinin lazım gelenlere katiyen tebliğ edilmesini emretmiştir. Bunun yanında ahaliyi rahatsız edip, onlardan haksız yere para toplamış olanlar hakkında kanuni işlem yapılması ve bundan sonra bu türlü durumlara meydan verilmemesinin vilayete tebliğ edilmesini de istemiştir.³⁸

III- Tarafların Görüşleri

1-Ermeneklilerin Görüşleri

Ermeneklilerin görüşleri genelde ahali vekili Hacı Süleyman Ağazâde Mehmed Ali Bey tarafından ifade edilmiştir. Bunun yanında Ermenek uleması da işe dâhil olmuştur. Ermenek Müftüsü Ahmed Naci Efendi ile Ermenek ulemasından Mehmed Efendi de Ermenek adına müracaatta bulunmuşlardır. Ermenek adına yazılan arzuhal ve istidaldan bazıları özetle şöyledir:

³⁷BOA., ŞD., 2134

³⁸BOA, Dahiliye Nezareti Tesrî-i Muamelat Komisyonu, (DH. TMİK.S), 55/13

Ermenek ahali vekili Hacı Süleyman Ağazâde Mehmed Ali Bey, sadarete gönderdiği 14 Ağustos 1902 tarihli arzuhalinde, 1869'da yapılan idari düzenlemeler sırasında her nasılsa sancağın Konya'dan alınarak Adana'ya bağlandığı, Ermenek'in Adana'ya 80 saat uzaklıkta olmasından dolayı haberleşmeyi kolaylaştırmak amacıyla merkezin sancağın diğer kazalarına en uzak ve nispeten de köy hükmündeki Silifke'ye nakledildiğini ifade etmiştir. Mehmed Ali Bey, Ermenek'in 2500 haneyi aşan büyüklüğüyle sancağın ortasında bulunduğunu, bu nedenle Anamur, Mut ve Gülnar kazalarının "aşâir-i seyyaresiyle" ahalisinin önemli bir kısmının sayfen Ermenek'in dört bir tarafında 8 ay yayladığını, bir araya gelen bu büyük topluluğun asayişinin kaymakamlık idaresiyle mümkün olmayıp daha büyük bir idareye muhtaç olduğunu belirttikten sonra, daha önce çıkan irade-i seniyye hükmü gereğince merkezin Ermenek'e nakledilmesini istemiştir.

Hacı Süleyman Ağazâde Mehmed Ali Bey, sadarete yazdığı 23 Ekim 1902 tarihli arzuhalinde, İçel sancak merkezinin Silifke'ye alınmasından sonra bunun yanlış olduğunun anlaşılacak merkezin tekrar Ermenek'e nakline karar verildiğini, ancak Silifke'nin merkez olmasının bazı kişilerin menfaatine geldiği için bu emrin uygulanmasını engellemeye çalıştıklarının Bâb-ı Âli'nin dikkatini çekmesi üzerine bu konuda acele edilmesi için tekrar emir verildiğini, bu sırada Kozan Hadisesi'nin meydana geldiğini, İçel'in sancak merkezinin Adana'ya yakın olmasının güvenlik açısından uygun olacağı gerekçesiyle irade-i seniyyenin tekrar tehir edildiğini, ancak olayın sona ermesinden 20 küsur yıl geçmesi ve güvenlik açısından bir sıkıntı kalmamasından dolayı merkezin tekrar Ermenek'e naklini istida ettiklerini, bu isteğin icrasının Adana Vilayeti'ne yazıldığını, Adana'nın ise merkezin Ermenek'e alınması halinde sancağın Konya'ya bağlanması, bu mümkün olmadığı takdirde mevcut halin korunması yönünde görüş bildirdiğini ifade etmiştir.

Ermenek ahali vekili, Silifke'ye nispetle on defa daha büyük ve mamur olan Ermenek'in bir üçgen teşkil eden Anamur, Gülnar ve Mut kazalarının ortasında bulunduğunu, belirtilen kazaların konar-göçer aşiretleriyle ahalinin önemli bir kısmının 8 ay kadar Ermenek yaylalarında sakin olması ve bütün sancak halkının alışveriş ve diğer muameleleri için eskiden beri Ermenek'e gidip gelmeleri nedeniyle merkezin Ermenek'e naklinden büyük fayda göreceklerini belirtmiştir.

Mehmed Ali Bey, daha önce Konya'dan ayrılan İçel'in Konya'ya her taraftan yakın ve ahalinin çok eskiden beri burayla münasebeti olduğunu, bununla beraber askerî idarece de Konya'ya bağlı olması nedeniyle, Adana Vilayeti'nin Ermenek'in Konya'ya bağlanması ya da

mevcut durumun korunması yönündeki görüşleri hakkında İstanbul'dan bir heyet gönderilerek durumun incelenmesi ve ona göre karar verilmesini istemiş, ayrıca bu heyetin masraflarını da karşılayacaklarını belirtmiştir.

Mehmed Ali Bey 20 Kasım 1902 tarihli arzuhalinde, Ermenek'in öteden beri liva merkezi ve yakınlığı sebebiyle Konya'ya bağlı olduğunu, 1869'da coğrafi durumu göz önünde bulundurulmadan Konya'dan ayrılarak Ermenek'e 80 saat mesafede olan Adana'ya bağlandığını, sancak merkezinin de Ermenek'e 42 saat mesafede olan Silifke'ye alındığını, ancak sancak merkezinin uzaklığından dolayı halkın oldukça mağdur olduğunu ve bu nedenle yapılan başvurular ve Bâb-ı Âli tarafından yapılan tahkikat üzerine Ermeneklilerin taleplerinin haklı görülerek 1878 yılında merkezin Ermenek'e alınmasına dair irade çıktığını, ancak o sırada İçel Sancağı'na 80 saat mesafede olan ve hiçbir şekilde sancakla ilişkisi olmayan Kozan Hadisesi nedeniyle dönemin Adana Valisi Ziya Paşa tarafından hadisenin sona ermesine kadar birkaç ay nakil işinin tehir edilmesi gerektiğini yazması üzerine kısa bir müddet tehir edildiğini, ancak irade hükmünün uygulanmamasından dolayı Ermenek'ten Silifke'deki Cinayet Mahkemesine gitmesi gerekenlerin birçok zorluklar içinde 15 günde ancak gidip gelebildiklerini³⁹ ifade etmiştir. Mehmed Ali Bey, Ermenek'e çok yakın olan Anamur, Mut, Gülnar ve Alaiye'deki aşiretlerin yazın Ermenek'in dört bir tarafında ikamet etmelerinden dolayı 8 ay Ermenek çevresinde toplanan nüfusun güvenliğinin kaza idaresiyle sağlanamayacağı, bu nedenle umumun menfaati ve refahı için merkezin Ermenek'e nakledilmesi hakkında çıkan iradenin uygulanmasına dair 14 Ağustos 1902 tarihinde sadarete takdim edilen istida-yı umumi nedeniyle, Adana Vilayeti'nden bilgi istenmesi üzerine vilayetten nezarete yazılan cevapta İçel'in Konya'ya yakınlığı ve Adana'ya uzaklığı sebebiyle İçel Sancağı'nın Konya'ya bağlanmasının uygun olacağını beyan edildiğini duyduklarını, yakınlığı ve 24 saatlik bir mesafede bulunması sebebiyle İçel ahalisinin alış verişini Konya ile yaptığını, Silifke'nin ise Ermenek ve diğer kazalara 40-50 saat mesafede olmasından dolayı ahalinin her hususta birçok müşkülât yaşadığını, Konya'ya bağlanması durumunda büyük bir gelişme göstereceği tabii olduğundan, bu vilayete bağlanmak istediklerini ifade etmişlerdir.

³⁹ Gerçekten de İçel Sancağı içinde coğrafi şartlardan dolayı seyahat etmek oldukça zordur. 1671-72 yıllarında bölgeye seyahat eden Evliya Çelebi de yollardan şikâyetçidir. Evliya Çelebi İçel bölgesindeki yollar hakkında şu ilginç tabirleri kullanır: "*Gâyetgirdâb sapa yoldur. Sıpasın gâyib eden gelmez ve gelen gülmez ve sıpasın bulmaz, böyle bir bî-emân yollardır... Bu sengistân ve çengelistanları kırk bir yıldır seyâhat ederim, böyle bir derbend-i calender-i bî-emân yollar görmedim*". Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, IX, (Hazırlayanlar: Yücel Dağlı-Seyit Kahraman-Robert Dankoff), İstanbul 2005, s. 162-164.

Ermenek ahali vekili Mehmed Ali Bey, 21 Kasım 1902 tarihli sadarete gönderdiği diğer bir arzuhalinde, Konya'ya 24 saatlik bir mesafede olması ve askerî idarece de Konya'ya bağlı bulunması cihetiyle İçel'in Konya'ya bağlanması hakkında Adana Vilayeti'nin belirttiği görüşün halkın ve devletin menfaati açısından uygun olduğunu, ancak Silifke'nin Adana ve sahile yakın bulunmasının merkez olmak için tercih edildiğinin beyan edilmesinin sancak ahalisinin şikâyet ve istekleri gözönüne alınınca doğru olmadığını, zira mülki idare teşkilatı usulünde aranılacak noktaların yalnız bunlardan ibaret olamayacağını, eğer böyle olsa Cebel-i Bereket, Bolu, Ergiri, Berat gibi birçok sancağın şimdiki yerlerinde bulunmaması gerektiğini, merkezin Silifke'ye alınmasıyla Mut'ta 15, Gülnar'da 25, Ermenek'te 30, Anamur'da 28 bin olmak üzere toplam 90 küsur bin nüfusun isteklerinin ve saadetlerinin feda edilmiş olduğunu kaydetmiştir. Mehmed Ali Bey, bunlardan özellikle Ermenek'e bağlı Nevahi ile Anamur'a bağlı Selinti nahiyesi gibi yerlerden şahitlik veya devlete ait başka bir iş için merkez livaya gelmeleri gerektiğinde Silifke'ye özellikle kış günlerinde oldukça güç şartlar altında ulaştıklarını,⁴⁰ Silifke'ye ulaştıktan sonra ise buranın ufak bir kasabacık halinde olmasından dolayı barınacak yer de bulamadıklarını ifade etmiştir.

Hemen her livada idadi mektebi mevcut olduğu halde İçel gibi büyük bir livanın hâlâ bu nimetten mahrum bulunduğunu, sebebinin ise Silifke'nin kabiliyetsizliği olduğunu, ayrıca böyle bir okul yapılsa bile havasının sıcaklığı ve livanın uç bir noktasında bulunmasından dolayı diğer kazalardan talebe gelmesinin mümkün olmayacağını, buna karşın Ermenek'e müsaade edilmesi durumunda mektep inşaatının hazineye yük olmadan halk tarafından yapılabileceğini belirtmiştir.

Mehmed Ali Bey, bayındırlık işleri her yerde geliştiği halde İçel'in hâlâ ibtidai halde bulunduğunu⁴¹, Ermenek kazasından başka sancağa bir metre bile şose yol yapılmaması olmasıyla bunun sabit olduğunu ve bundan dolayı da halkın sefalet içinde bulunduğunu, aşırı sıcaktan ve içinden geçen Göksu Nehri'ne rağmen su olmamasından dolayı, yazın Silifke'de

⁴⁰ Selinti (Gazipaşa) halkı sadece Silifke'den değil, bağlı olduğu Anamur'a uzaklıklarından da şikâyetçi olmuşlardır. Onun için bir çok defa arzuhaller yazarak İçel'den ayrılarak Alanya'ya bağlanmak istediklerini açıklamışlardır. 22 Ocak 1900 tarihinde Adana Vilayeti'ne çektikleri telgrafta, Selinti'nin Anamur'a 24, Konya'ya bağlı Alaiye'ye ise 8 saat mesafede olduğunu, bunun yanında bütün alışverişlerini yakınlığı sebebiyle Alaiye ile yaptıklarını, bunlardan ötürü Alaiye'ye bağlanmak istediklerini belirtmişlerdir. 14 Haziran 1914'de sadarete çektikleri telgrafta ise nüfuslarının azlığını resmi işleri için Anamur'a giderken yolda verilen kayıplara bağlamışlardır. bk. Ahmet Ali Gazel, "Nahiyelikten İçeliğe Gazipaşa", *Selçukludan Cumhuriyet'e Gazipaşa Sempozyumu (Gazipaşa, 6-8 Kasım 2008)*, Antalya 2013, s. 31-32.

⁴¹ İçel Sancağı için 1909 yılına kadar fazla bir şeyin değişmediği anlaşılmaktadır. İçel Mutasarrıf Vekili Mehmet Ali Bey, 11 Ocak 1909 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne gönderdiği bir yazıda, şu cümleleri kullanır: "*Her nevi âsâr-ı umrândan mahrum bir liva varsa birisi ve belki de en birincisi İçil Sancağı'dır*". bk. BOA, *DahiliyeUmûr-ıMahalliye ve VilâyâtMüdiriyeti (DH. UMVM.)* 57/31.

Kayseri bakkallarından başka bir kimsenin kalmadığını, hatta hükümet memurlarının bile aşar ihalesi, tahkikat ve teftiş gibi bir vesile ile çevreye dağıldıklarını,⁴² hükümet dairesine, zabtiye koşullarına ve hapishanelere gerekli olan suyu tedarik etmenin devlete daimi ve mühim bir masraf teşkil edeceğinden dolayı her gün ayağı bağlı mahpusların çarşı içinden zincirlerini sürükleyerek Göksu Nehri kenarına gönderilip icabı kadar su celb edildiğini kaydetmiştir. Mehmed Ali Bey, daha sonra Silifke'nin sancak merkezi bulunmasından dolayı daima bulunmakta olan birkaç yüz mahpusun havanın vahametinden dolayı hıfzıssıhha açısından karşılaştıkları zorluğun tarifinin bile imkânsız olduğu, 20 küsur sene önce Silifke'de hazinece inşasına başlanılıp henüz tamamlanmamış olan hükümet konağının daha eksiklikleri bitirilmeden harap olduğu, tamamlanması ve tamiri için mutlaka yine hazineye müracaat edilmesi gerektiği, halbuki Ermenek'teki hükümet dairesinin ahali tarafından büyük bir şekilde daha üç sene evvel inşa edildiği, gerekirse daha büyüklerini inşaya ahalinin hazır olduğunu belirterek merkezin Ermenek'e naklini istemiştir.

Ermenek ulemasından Mehmed Efendi ve 49 arkadaşı, 15 Eylül 1903 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne ve sadarete gönderdikleri telgraflarında, Adana Vilayeti'nin Dahiliye Nezaretine takdim ettiği haritadan da anlaşılacağı üzere sancak merkezi olan Silifke "kasaba-i sağfresi"nin sancağın en doğusunda bulunduğu için 75 bin İslâm nüfusunun resmi ve adli işlerini yapmakta zorlandıklarını, bu nedenle sancağın ortasında bulunan, gelişmişliği, temiz havası, diğer kazalarla olan alışverişe müsait olması ve diğer kazaların aşiretlerinin yazlık merkezi olması nedeniyle Marttan Teşrinisani sonuna kadar Ermenek çevresinden toplanan 50 bini aşkın konar-göçer ahalinin resmi işlerinin halledilmesinin, inzibatının sağlanmasının ve vergilerinin toplanmasının Ermenek yönetimine düştüğünü, bu yüzden de sancak merkezinin Ermenek'e nakli hakkında çıkan irade-i seniyyenin uygulanması için dört kaza ahali tarafından istidalar verildiğini belirtmişlerdir. Mehmed Efendi ve 49 arkadaşı daha sonra, menfaatlerini bu kazaların kötülüğünde arayan Silifke eşrafından birkaç kişinin adı geçen kazalara adamlar göndererek bazı kimseleri tehdit ve çeşitli vaatlerle bu kazaların vekil-i meclislerini tekzip için çeşitli makamlara telgraf çektirdiklerinin daha önce işitilmiş olduğu gibi, bu kişilerin liva mutasarrıfına Ermeneklilerin güya dört kaza halkının vuku bulan istidalarının kabul edilmesine harcanmak üzere Ermenek ahalisinden para toplattırılmış olduğundan bahisle ve zihinleri

⁴² O dönemde İçel Sancağı'nın sahilde bulunan kazalarındaki devlet memurları sıcağın dolayısıyla oldukça sıkıntı çekmişlerdir. Hatta yazın havanın çok sıcak olmasından dolayı 1895 yılına kadar Anamur Hükümet Merkezi de "Killik" denen yaylağa taşınmış ve idarî işler buradan yürütülmüştür. bk. Hüseyin Saraçoğlu, *Akdeniz Bölgesi, İstanbul 1989*, s. 371.

kariştırmak amacıyla vilayete mektup yazdırdıkları, fakat liva mutasarrıfı ve vilayetin bu konuda Silifkelilerin garazkarane teşebbüslerinin tervecine meydan vermeyeceklerine inandıklarını dile getirmişlerdir. Son olarak, arzuhal, posta ve telgraf ücretleri gibi şeyler için de para toplanmasına gerek olmadığı için ahalden para talep etmek gibi teşebbüslerin kesinlikle vaki olmadığını ifade etmişlerdir.

Ermenek Müftüsü Ahmed Naci Efendi, 10 Aralık 1902 tarihinde sadarete, Mabeyn-i Hümayun Başkitabetine ve Dâhiliye Nezaretine gönderdiği telgrafında, İçel'in coğrafi durumu itibariyle ortasında bulunan Ermenek'in eskiden beri sancak merkezi iken 1869 yılında bu coğrafi durumu gözetilmeyerek Adana Vilayeti'nin batı cephesini teşkil edip iki üç haneden oluşan, diğer kazalara 50-60'şar saat uzaklıkta olup köy şeklinde bulunan Silifke gibi bir yere alındığını, ancak diğer kaza ahalisinin müracaatları üzerine, idare merkezinin Silifke'de kalmasının uygun olmayacağına Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi'nce görüş bildirilmesinden sonra merkezin yeniden Ermenek'e alınması yönünde karar verilerek gereğinin yapılması için Bâb-ı Âli'ye arz edildiğini, bunun üzerine 1878'de buna dair irade-i seniyye yayınlandığını, ancak o sırada Kozan Hadisesi çıkınca işin ertelenmesine lüzum görüldüğünü, ancak hadisenin tamamen bitmiş bulunması ve Kozan'ın İçel'le hiçbir münasebetinin de olmaması nedeniyle daha önce çıkan iradeye uyularak merkezin Ermenek'e alınmasını sükunetle bekleyen ahalinin dayanma gücünün kalmadığını kaydetmiştir. Ahmed Naci Efendi, Silifke'nin sancağın bayındırlığı açısından da o ana kadar hiçbir varlık gösteremediği gibi, mahkemeye gitmek zorunda olanların çok zor şartlar altında 15 günde gidip gelebildiklerini ifade etmiştir.

Ahmed Naci Efendi daha sonra, yaz aylarında Mut, Gülnar ve Anamur kazaları ile Alaiye ahalisinden binlerce insanın katılımıyla 130 bine yakın insanın yılın büyük kısmını Ermenek yaylalarında geçirdiklerini, ancak yolun uzaklığından dolayı bu kalabalık topluluk içinde çıkabilecek problemlerin gizli kalacağına aşikâr olduğunu belirttikten sonra, mülhakatı ile 50-60 saat uzaklıkta olan başka bir sancak merkezinin olmadığını, merkezin 3500 haneden oluşan Ermenek'e nakli halinde ağnam, aşar, orman gibi vergilerin hal-i hazırına nispeten 15-20 bin lira kadar artacağını, ayrıca Anamur, Alaiye, Silifke, Ermenek, Gülnar ve Mut kazaları ahalisinin 8 ay Ermenek yaylaklarında buldukları için bu sırada askerî bir zorunluluk olması durumunda çok rahatlıkla taburların toplanabileceğini belirttikten sonra perişan hallerine bir son verilerek merkezin Ermenek'e alınmasını istemiştir.

Ermenek ahali Vekili Mehmed Ali Bey, Şura-yı Devlet Riyaseti'ne yazdığı 1 Kasım 1903 tarihli arzuhalinde, merkezin Silifke'ye alınmasından sonra beklenen gelişmeler

görülemediği için herhangi bir işi veya mahkemesi olduğu için Silifke'ye gidenlerin kısım oldukça güçlükler çektiklerini, ahalinin yaklaşan kış mevsiminde yine aynı zorlukları yaşayacakları endişesiyle tekrar istidaya mecbur kaldığını, Bâb-ı Âli'nin son yaptığı tahkikat neticesinin de daha önce çıkan irade-i seniyyeyi teyit ettiğini, orada Ermenek'in Adana'ya uzaklığından Silifke'nin sahile yakınlığından bahsedilmiş ise de geniş mera, tarla ve zengin ormanların orta yerinde bulunan, temiz sağlıklı havasıyla beraber, 3500 haneli, cami, mescit, medrese ve mektep gibi mekanlara sahip olan eski merkezin vilayet merkezinden bir dereceye kadar uzakça olmasının idarî açıdan bir engel teşkil etmeyeceğinin ülkede mevcut bir çok örneğiyle anlaşıldığını kaydetmiştir. Silifke'nin ise suyunun yetersiz, havasının kötü, mevkiinin elverişsiz, değişik yerlerden toplanmış ahalisinin cahil, gelişemeyen, 300 haneden ibaret olan derme çatma bir kasaba olduğunu, sahile yakın olmasının o elverişsiz mahalle hiçbir önem temin edemeyeceğinin de açık olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Silifke'nin sahilde değil, sahile iki saat mesafede bulunduğunu, iskelesinin Bolacalı Nahiyesi'nin müdürlük merkezi olan Taşucu adındaki yer olduğunu, Taşucu iskelesinin yalnız Silifke toprağından elde edilen cüzi miktardaki zahireyi ihraçtan başka münakalatı olmadığını, takdim edilen haritadan anlaşılacağı gibi İçel Sancağı'nın Akdeniz boyunca doğudan batıya doğru uzanıp ve bunun 80 saat kadar devam ettiğini, Taşucu iskelesi ve Silifke'nin bu toprakların güney doğusunda ve en uçta ve ayrı bir noktasında bulunduğunu, oradan Alaiye sınırına değin yaklaşık 70 saat kadar gidilirse sahilde Taşucu iskelesi gibi yüzlerce girinti ve çıkıntı bulunduğunu, bunlardan Ovacık, Çağlayan, Babadil, Gilindire, Aksaz, Bozyazı, Anamur, Kala-i Viran ve Selinti iskelelerinin nakil ve ulaştırma işlerinin yoğunluğu itibarıyla Taşucu iskelesinden daha önemli olduğunu, çünkü sancak ahalisine ait ticarî eşyaların, ziraî ürünlerin, maden ve orman ürünlerinin büyük bir kısmının buralardan ithal ve ihraç olduğunu kaydetmiştir. Son olarak Mehmed Ali Bey, sancağın uzun bir sahili ve bir çok iskelesi olduğunu tekrar vurguladıktan sonra, bunların çoğunda köy muhtarı ve zabtiye neferi bile bulunmadığını, ancak bu görevlilerin bulunmamasından veya azlığından dolayı o ana kadar da güvenlik açısından hiçbir hadise çıkmadığını, bunun da merkezin illa sahilde bulunması zorunluluğunun olmadığını açıkça gösterdiğini ifade etmiş ve yalnız 75 bin İslam ahalisinin refah ve saadetlerinin temini için daha önceden çıkmış olan iradenin hükmünün uygulanarak merkezin Ermenek'e alınmasını istemiştir.

Ermenek ahali vekili Hacı Süleyman Ağazâde Mehmed Ali Bey, 14 Kasım 1903 tarihinde Şura-yı Devlet Riyaseti'ne gönderdiği arzuhalde, gönderilen arzuhal ve telgraflardan

anlaşılacağı üzere İçel Sancağı mutasarrıflık heyetinin eski merkezi olan Ermenek'e ve Ermenek kaymakamlık heyetinin de Silifke'ye nakliyle ahalinin asayişinin teminine çalışılması hakkında daha önce südur eden irade-i seniyyenin hükmünün yerine getirilmesini bir buçuk sene önce istida ettiklerini, ancak bir netice alamadıklarını, bu arada eski İçel Mutasarrıfı Şahabeddin Bey'in kendisinden resmen bir şey sorulmadığı halde "taglî-i ezhân-ı âli" zımında çeşitli makamlara, resmî ve hususî mektuplar, telgraflar yazmaya kadar ileri gittiğini kaydetmiştir. Mehmed Ali Bey daha sonra, menfaatini sancak merkezinin Silifke olmasından temin etmiş olan üç dört menfaatperestin Silifke'de bulunan Kızılbaz Adası adlı çiftliği paşanın kayınpederi adına kayıt ettirdiklerini ve bunun hatırına Paşa'nın da merkezi Silifke'de bıraktırmak üzere İstanbul'a gittiğini ve Silifkelilerin gönderdikleri istidaları destekleyen yazılar göndermekte olduğunu, hatta merkezi Silifke'de bıraktıracığı vaadini Silifke'ye yazdığını, Silifke menfaatperestlerinin de merkezin Ermenek'e naklini arzu eden kazaların ahalisine övünerek bu işten ümitlerini kesmelerine dair haberler gönderdiklerini, Paşa'nın az bir müddet devam eden memuriyeti sırasında tasarrufuna aldığı çiftliğin beri tarafda kalan 80-90 bin ahalinin payımlal olan hukuk ve sefaletini şahsi menfaatine tercih ile mutasarrıf bulunduğu sırada merkezin değiştirilmesi ile ilgili taleplere karşı haksız yere yaptığı müracaat yetmezmiş gibi yeni tayin edildiği Süleymaniye mutasarrıflığına gitmeyi erteleyerek merkezin Silifke'de kalması için İstanbul'da faaliyetlerde bulunup layihalar takdim ettiğini ifade etmiştir. Mehmed Ali Bey, "lütfen ve keremen" perişan hallerine merhamet edilerek merkezin eskisi gibi Ermenek'e nakledilmesini isteyerek arzuhalini bitirmiştir. Süleyman Ağazâde Mehmed Ali Bey, aynı metni 14 Aralık 1903 tarihinde Sadarete ve Dahiliye Nezaretine de göndermiştir.

Ermenek kazası ahali vekili Mehmed Ali Bey, 26 Kasım 1903 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne yazdığı arzuhalinde, İçel liva merkezinin eski merkezi olan Ermenek'e nakli için daha önce çıkan irade-i seniyyenin uygulanmasını bir sene önce talep ettiklerini, ancak gerçekleşmeyince bu istidalarını tekrar etmeye mecbur kaldıklarını, zira bu konuda Silifkelilerin taleplerinin dikkate alındığını, Silifkelilerin kendi menfaatlerini sancak ahalisinin menfaatlerinden üstün tuttıklarını, bu kişilerin Silifke'nin merkez olmasından dolayı müşkilata uğradıkları için merkezin Ermenek'e alınması için istida veren Mut, Gülnar ve Anamur ve Ermenek ahali aleyhinde zorla ve tehditle dilekçe topladıklarını haber aldıklarını belirttikten sonra Silifke dışındaki sancak ahalisinin çektikleri sıkıntıları görerek daha önce yayımlanan iradenin hükmünün uygulanmasını istemiştir. Daha sonra, bu kadar olanlardan sonra Silifke ile münasebetlerinin eskisi gibi olamayacağını, bu nedenle de İçel'den ayrılarak Konya'ya

bağlanmak istediklerini ifade etmiştir. Bunun yanında Silifke'nin merkez seçilme nedeninin sahilde bulunması olduğunun belirtildiğini, hâlbuki Silifke'nin sahilden üç saatlik mesafe içerde, 600 haneli ve havası ağır ve susuz bir mahalde bulunduğunu, beri tarafta kalan Gülnar, Anamur ve Selenti Nahiyesi'nin ise deniz kenarında ve boydan boya muntazam bir iskele olduğunu, eğer sancak merkezin sahilde bir yer olması gerekiyorsa belirtilen kaza ve nevahi merkezlerinin mevkilerinin Silifke'den kat be kat üstün olduğunu ifade etmiştir. Ermenek vekili, son defa olarak irade-i seniyyenin hükmünün uygulanmasını isteyerek arzuhalini bitirmiştir.

24 Aralık 1903 tarihinde Ermenek ahali vekili Mehmed Ali Bey, Dâhiliye Nezareti'ne gönderdiği arzuhalinde, 1903 ve 1904 yıllarında İstanbul'a gönderdikleri arzuhal, telgraf, mahzar ve layihaların bir listesini eklemiştir. Listeye göre bu iki yıl içinde İstanbul'daki resmi makamlara 39 başvuru yapılmıştır. Ermenek ahali vekili bu listeyi verdikten sonra İçel Sancağı mutasarrıflık heyetinin eski merkezi olan Ermenek'e ve Ermenek kaymakamlık heyetinin de Silifke'ye nakli için çıkan irade-i seniyyenin hükmünün uygulanması için gerek kendisi tarafından gerek Anamur, Gülnar ve Mut kazaları ahali tarafından sadarete, Dahiliye Nezareti'ne ve diğer resmi makamlara yukarıda arz edilen tarihlerde takdim edilen onca arzuhal, mahzar ve telgraflara rağmen, menfaatlerini Silifke'nin sancak merkezi olmasından temin etmiş üç dört şahsın suret-i haktan görünerek müstear isimlerle telgraflar takdim ettiklerini, türlü türlü yalan ve iftiralara başvurduklarını, Silifke'de bulunan Kızılbaş Adası isimli muteber çiftliği de bir şekilde ele geçirip kayınpederi adına ferağ ettirmiş olan eski İçel Mutasarrıfı Şahabeddin Efendi'nin teveccühünü kazanarak kendisinden resmen bir şey sorulmadığı halde "taglî-i ezhân-ı âli" için çeşitli makamlara resmî ve hususî telgraflar, mektuplar yazdırdıklarının herkesçe duyulduğunu ifade etmiştir. Mehmed Ali Bey, dört kaza halkının vekilleri, uleması ve eşrafi tarafından senelerden beri devamlı yaptıkları müracaatlarının, menfaat kastıyla hareket edenlerin teşebbüsüyle dikkate alınmayıp bir tarafa atılmakta olduğunu ve büyük bir ihtimalle de Şura-yı Devlet'te kaldığının anlaşıldığını belirttikten sonra daha önce çıkan iradenin hükmü uygulanana kadar adı geçen kazaların müracaatlarına devam edeceklerini ifade etmiş ve bekleyen evraklarının nerede ise buldurulup gereğinin yapılmasını istemiştir.

Ermenek ahali vekili Hacı Süleyman Ağazâde Mehmed Ali Bey, 31 Mart 1904 tarihli Şura-yı Devlet Riyaseti'ne gönderdiği arzuhalinde, merkezin Ermenek'e nakline dair daha önce çıkarılıp geçici bir sebeple ertelenen irade-i seniyyenin hükmünün uygulanması için Ermenek, Anamur ve Gülnar kazaları ahalisinin resmi makamlara senelerden beri devamlı olarak yapılan müracaatların o ana kadar hiç bir faydasının olmamasını, halkın düştüğü durumun layığıyla

anlatılmadığına yorarak ahali vekillerinin meseleyi sözlü olarak “dahi tazallüm ve tasvir-i hal için” ilkbahara doğru İstanbul’a gitmeye hazırlandıklarını ve kendisinin de gelmesi için ısrar ettiklerini, fakat şimdilik bunu uygun görmediğini kaydetmiştir. Mehmed Ali Bey daha sonra, daha önceleri de arz ettiği üzere Silifke’de edindiği Kızılbaz Adası adlı çiftliğin hatırına görev yerine gitmeyi geciktiren ve İstanbul’da giderek adeta Silifkelilerin vekâleti vazifesini üstlenen eski mutasarrıf Şahabeddin Bey’in Silifkelilere yazmakta olduğu mektupların bir taraftan işin gecikmesine sebep olduğunu, bir taraftan da adı geçen dört kaza ahalisini üzüntü ve ümitsizliğe düşürdüğünü, ahalinin bir kısmının adaletin tecellisi için arzuhallerine devam ederken bir kısmının da daha önce hicret edenlere katılarak göç etmek fikrinde olduklarını belirttikten sonra bu meselenin evrakı nerede ise buldurulup irade-i seniyyenin gereğinin yerine getirilmesini talep etmiştir.⁴³

2-Silifkelilerin Görüşü

Silifkelilerin görüşlerini daha çok Silifke eşrafı ile birlikte Silifke Müftüsü Mahmud Bayram Efendi aktarmıştır. 2 Kasım 1902 tarihinde Silifke Müftüsü Mahmud Bayram Efendi ve 26 kişi, Dâhiliye Nezaretine, Seraskerlik makamına ve Şura-yı Devlet Riyaseti’ne gönderdikleri telgrafta, 32 sene önce sahile 36 saat mesafede ve sırf taşıktan ibaret olup gelişmesi mümkün olmamakla beraber sevkiyat açısından büyük zorluklarla karşılaşılmasından dolayı Fırka-i Islahiye’nin görüşü üzerine sancak merkezinin Ermenek’ten Silifke’ye alındığı, bu vesile ile iane yoluyla birçok bina ve hayır kurumu yapılarak Silifke’nin 1500 haneli şirin bir kaza haline getirildiği, dağ başlarında göçebe olarak yaşayan aşiretlerden 5-6 bin hanesinin kasaba civarına iskân edildiği ve geriye kalanların da teşvik olunduğu, Silifke’nin sahile yarım saat, Kıbrıs’a 12 mil mesafede olmak itibarıyla sahilin en önemli noktasında olduğu, açılan yolların mülhakattan başka diğer şehirleri de Silifke’ye bağlayarak redif taburlarının bir hafta içinde celp ve sevklarını mucip emrin kolaylıkla yerine getirildiği belirtildikten sonra, Ermenek’in tekrar merkez olacağına dair bir duyum aldıklarını, böyle bu durumda iskân edilerek “medeniyete alıştırmış” aşiretlerin yine “hal-i bedâvete” dönecekleri ve bu nedenle devlet gelirlerinin büyük zarar uğrayacağı dile getirilerek bu kararın tekrar değerlendirilmesi istenmiştir.

Silifke Müftüsü Mahmud Bayram ve 22 kişi 7 Kasım 1902 tarihinde sadarete çektikleri telgrafta ise, İçil Sancağı’nın merkezi daha önce Ermenek iken, gelişme imkânı görülememesinden, sahile 36 saatlik mesafede sapa bir yer olmasından dolayı, sahile yarım saat

⁴³BOA., ŞD., 2134

ve Kıbrıs'a 12 mil yakınlığı olan, coğrafi konumunun stratejik olması, bunun yanında gelişmeye de açık olmasından dolayı 32 sene önce bölgeye gelen Heyet-i Islahiye'nin takdiri gereği merkezin Silifke'ye nakledildiğini, Ermenek ahalisinin merkezin Ermenek'e nakledilmesini isteyen başvurularının iki defa kabul edilip merkezin Ermenek'e nakledilmesine dair irade-i seniyye çıkmasına rağmen Silifke'nin önemi takdir olunarak merkezin Silifke'de bırakılması hakkında irade-i seniyye çıktığını belirttikten sonra, Silifke'nin çok büyük değişim geçirdiğini, eskiden birkaç yüz haneden oluşurken bugün 1500 haneyi geçkin ve gayet güzel bir memleket halini aldığını, bunun yanında halkın yardımlarıyla büyük bir hükümet konağı, ayrıca cami, medrese, askeri depo, telgrafhane gibi birçok bina yapıldığını ve hâlen yapılmakta olduğunu, bunun yanında birçok şose yollarıyla sahile ve civarına ulaşımının sağlandığını ifade etmişlerdir. Ermenek'in ise gerek liva merkezi iken ve gerek ondan sonra bulunduğu vaziyetinden bir adım bile ileriye gidemeyip mevcut durumunda kaldığını, dolayısıyla Silifke'nin sahile yakınlığı ve şose yollarıyla kasaba ve köylere bağlanması hasebiyle "sevkülçeşş nokta-i nazarından" öneminin o ana değin silahaltına alınmış olan redif taburlarının 8 gün içinde sevkinin gerçekleşmesi ile ispat edildiğini, hâlbuki Ermenek'in civarıyla bu şekilde bir irtibatının olmaması ve sahilden 36 saatlik mesafede bulunması sebebiyle bir taburunun toplanması ve sevki için bir aydan fazla bir zamana ihtiyaç olduğunu belirtmişlerdir. Mahmud Bayram Efendi ve arkadaşları, Ermenek'in merkez liva olması hakkında bir teşebbüsün vuku bulmakta olduğunu duyduklarını belirttikten sonra bu duruma engel olunmasını istemişlerdir. Söyledikleri konusunda şüpheye düşülecek olursa Adana Valiliğinde bulunmuş olan Cezayir-i Bahr-i Sefid Valisi Abidin Paşa, hâlâ İstanbul'da bulunan Nasuh ve eski İçel Mutasarrıfı Şahabeddin Paşalar⁴⁴ ile askeri kumandanlığa sorulması durumunda Silifke'nin ehemmiyetinin bu kişilerce de tasdik edileceğini ifade etmişlerdir.⁴⁵

Silifke ahali adına 27 Ocak 1903 tarihinde sadarete çekilen bir arzuhâlde, yapılan tahkikat ve inceleme sonucunda İçel sancak merkezinin tekrar Ermenek'e alınmasına dair bir haber duyduklarını, hâlbuki bu durumun devlet ve millet açısından faydalı olmayacağını, Ermenek'in merkez olmak için Silifke'ye bir üstünlüğü olsa zamanında merkezlik şerefinden

⁴⁴Şahabeddin Paşa, 11 Kasım 1902 tarihinde sadarete gönderdiği telgrafta, mülhakatta bulunduğu sırada sancak merkezinin Ermenek'e nakli hakkındaki şayialar üzerine bunun uygun olmayacağı, eğer Şahabeddin Paşa'nın görüşü sorulursa hakikatin anlaşılacağına dair bazı kişilerin müracaatta bulunduğunu dönüşde haber aldığını, devlet tarafından merkezin değiştirilmesine karar verilmişse buna dair görüş belirtmesinin uygun olmayacağını belirttikten sonra, kendisinin her nerede bulunursa bulunsun hizmete hazır olduğunu ifade etmiştir. *BOA.*, *ŞD.*, 2134

⁴⁵*BOA.*, *ŞD.*, 2134

mahrum bırakılmayacağını, Ermenek'in merkez olmaya layık hiçbir meziyete sahip olmayıp bir takım dağ ve tepelerin arasında sıkışıp kalmış çukurda bir yerde bulunduğunu, Ermeneklilerin davasının olsa olsa merkezlik şerefini kaybetmiş olmaları olabileceğini, Silifke'nin ise her türlü gelişmeye açık bir yer olduğunu, deniz kenarında olması hasebiyle kara ve denizden emniyete ve asayişe müsait olmasının merkez olmaya Ermenek'ten daha çok tercih edilmeye layık olduğunu gösterdiğini, merkezliğin Silifke'den alınmasıyla hazinenin göreceği zarardan Ermeneklilerin sorumlu olacağını, zira Silifke'nin merkez olmasıyla milyonlarca akçe harcanarak devlet daireleri yapıldığını, liva heyeti için büyük bir konak yapıldığını, Mersin, Karaman, Ereğli, Konya ve Mut gibi mahallere şose yollar yapılarak Silifke'nin kasaba ve köylerle irtibatının sağlandığını, hatta en son Silifke'de zamanla harap olmuş bazı zeytinlik ve bahçelerin de ihya ve imar olunmaya başladığını ve az zamanda hazinenin bundan büyük bir gelir elde edileceğinden şüpheleri olmadığını belirttikten sonra merkezin Silifke'de kalmasını talep etmişlerdir.

Silifke Müftüsü Bayram Efendi, 18 kişiyle 3 Kasım 1903 tarihinde Şura-yı Devlet Reisi Said Paşa'ya gönderdiği telgrafta, Silifke'nin Kıbrıs'a yakın, sahilde, "sevkülçeyş" ve değişik yönlerden ehemmiyet ve stratejik bir mevkiisi bulunması cihetiyle merkezin Ermenek gibi sapa bir mahalle naklinden vazgeçilerek Silifke'de bırakılması hakkında 1318'den beri dile getirdikleri maruzatlarının kabul edilmesinin verdiği güvenle birbirlerini tebrik edip, padişaha dua ile meşgul olurken, Ermenek ve tevabiinden 3-5 bin nüfusu kendisine bağlayarak bir takım fukara ahalden tehdit yoluyla topladığı külliyeyle bir para ile İstanbul'a giden ve Cemiyet-i Rüşumiye azalarından Hacı Hüsnü Efendi'nin evinde ikamet eden Ermenek eşrafından Ahmed Bey'in, çeşitli ayak oyunları ile merkezin Ermenek'e nakli konusunu tekrar gündeme aldirmaya muvaffak olduğunun üzüntüyle işitildiğini ifade etmişlerdir. Mahmud Efendi ve arkadaşları, her açıdan önemli bir mevki olduğu açık olan Silifke'den merkezin kaldırılmasıyla gün be gün büyüyen ziraat ve sanatıyla gelişmekte olan Silifke'deki gelişmelerin durmasına ve 80 bini aşkın sadık tebanın üzüntü içinde bırakılmasına merhametli padişahın rızası olamayacağına güvenleri tam olmakla beraber adı geçen Ahmed Bey'in şahsi menfaatini umumun menfaatine tercihen merkezi "Ermenek'e kaldıracağım" beyan ve hilesiyle fukarayı soyduğu ve şimdiye kadar topladığı paranın iki bin lirayı geçtiği, aşar iltizamıyla 70 bin kûsur kuruş parayı da zimmetine geçirmesinin yanında son zamanlarda merkezin Ermenek'e nakledileceğine dair müjdelere verdiği, bu iş için de İstanbul'a para istediği haberinin sabit bulunduğunu, Ahmed Bey'in bu uygunsuz hareketlerinin iki kaza ahali arasında heyecana neden olacağından bu kişi

hakkında kanunî işlem yapılması ve memleketine iade edilmesini istemişlerdir. Bayram Efendi ve arkadaşları aynı telgrafi Zabtiye Nazırı Şefik Paşa'ya da göndermiştir.⁴⁶

Silifke Müftüsü Bayram Efendi ve 29 arkadaşı, 14 Aralık 1903 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne ve Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi Riyaseti'ne çektikleri telgraflarında, Silifke'nin Kıbrıs'a karşı sahile hâkim bir noktadaki stratejik mevkiye bulunması nedeniyle merkezin burada bırakılmasına rağmen, merkezin sahile 40 saat mesafede “sengistan ve imarı gayr-i kabil” Ermenek gibi bir mahalle naklinin Şura-yı Devletçe kararlaştırılmak üzere bulunduğunu işittiklerini, bu nedenden ötürü sahildeki bütün kaza ahalisinin üzüntü içinde bırakıldığı gibi emlak, akar ve arazi vesair alışverişlerinin sekteye uğradığını belirttikten sonra konuyu Ermenek adına İstanbul'da bulunan Ahmed Bey'e getirmişlerdir. Bayram Efendi ve arkadaşları, Ermenek kazasından Ahmed Bey adlı kişinin Ermenek ahalisinden üç bin kişiden korku ve tehdit ile toplamış olduğu külliyetli bir parayı harcayarak merkezi Ermenek'e naklettireceğine katiyen vaat eylediğinden bahisle bir sene önce İstanbul'a gidip Cemiyet-i Rüşumiye azalarından Hacı Hüsnü Efendi'nin evinde ikamet ettiği ve bu arada bir takım gerçek olmayan sözleri ihtiva eden mektuplarla Ermenek ahalisini kutlamakta bulunduğunu tevatüren duyduklarını, adı geçen şahsın hazineye 70 kûsur bin kuruş borçlu bulunması ve belirtilen hareketinden dolayı da Silifke ahalisi ile Ermenek ahalisi arasında sıkıntıya sebep olacağından memleketine iade edilmesini, stratejik mevki yanında “menfaat-i hazine ve menafi-i umumiye namına” nedeniyle merkezin de Silifke'den alınmamasını istemişlerdir.

19 Şubat 1904 tarihinde Şura-yı Devlet Riyaseti'ne Silifke'den 15 kişi tarafından mühürlenerek gönderilen mahzarda, Ermenek'in merkez olmaya Silifke'den daha layık bir yer olsa vaktiyle bu “şereften” mahrum olmayacağını, merkez olmaya layık hiçbir özelliğe sahip olmayan dağlar ve tepeler arasında sıkışıp kalmış, gayet çukurda bulunan kasvetli bir yer olduğunu, Ermeneklilerin davasının olsa olsa kaybettikleri merkezlik şerefine tekrar ulaşmak olacağını, hâlbuki Silifke'nin bulunduğu mevki itibariyle emniyet ve asayişe uygun olduğu için merkez olmaya daha layık olduğunu, yönetimin Silifke'de olmasının birçok faydası olduğunu, merkezin Silifke'den alınmasıyla hazinenin göreceği zararın Ermeneklilerin sebepsiz isteklerinden kaynaklanacağını, Silifke'nin merkez olmasından bu yana milyonlarca akçe harcanarak resmi binalar yapıldığını, liva heyeti için büyük bir bina inşa edildiğini, gidiş gelişleri kolaylaştırmak için Mersin, Karaman, Ereğli, Mut ve Konya gibi yerlere şose yollar yapılarak birçok kasaba ve köyün Silifke'ye bağlandığını, daha önce meydana getirilip zamanla

⁴⁶BOA., DH.TMİK.S., 39-78

harap olmuş bazı zeytinlik ve bahçelerin ihya ve imar olunmaya başladığını ve kısa zaman içinde hazinenin milyonlarca gelir elde edeceğine şüpheleri olmadığını, Ermenek'in çevresine sığması mümkün olmayan binlerce konar-göçer aşiretin Silifke etrafında huzur içinde geçinerek davarlarını ve koyunlarını günden güne artırmakta olduğunu ve memleketlerinin büyük ilerlemeler kat ettiğini, merkezin Silifke'den alınması durumunda gelişmelerin duracağını ve memleketlerinin adım adım gerileyeceğini ifade etmişlerdir.

8 Nisan 1904 tarihinde Silifke ulema ve eşrafından 44 kişi tarafından İçel Mutasarrıfına verilen mahzarda, son zamanlarda Silifke'nin oldukça önemli ilerlemeler kat ettiği ve bunun Silifke'nin sancak merkezi olmasından kaynaklandığını, ancak Ermeneklilerin gerçeğe aykırı bir takım beyanlarıyla merkezin Ermenek'e nakledileceğini duyduklarını belirttikten sonra merkezin Silifke'de kalması için mutasarrıfın yardımını talep etmişlerdir.⁴⁷

3-Anamur, Mut ve Gülnar Kazalarının Görüşleri

Ermenek ve Silifke arasında devam eden tartışmaya zaman zaman İçel Sancağı'nın diğer kazaları da dahil olmuştur. Bu kazalar genellikle Ermeneklilerin tarafını tutmuştur.

22 Kasım 1902 tarihinde Gülnar Kazası ahalisi adına Hayri Bey ve iki arkadaşı Dâhiliye Nezaretine gönderdikleri telgraflarında, merkezin 1869'da Silifke'ye nakledilmesinden sonra bundan hiçbir fayda görmedikleri gibi Silifke'de sancağın durumunu bilen muktedir kişiler bulunmadığı için sancağın gelişemediğini hatta gerilediğini, Silifke'nin meclis ve mahkeme azalarının genellikle taşradan ve aşiretlerden olduğundan devletin ve milletin hukukun gözetilemediğini, hâlbuki Ermenek'te birçok ehliyetli ve liyakatli adamların olduğunu belirttikten sonra merkezin Ermenek'e nakledilmesi istemişlerdir.⁴⁸

Gülnar ahali vekili Hayri Bey, 17 Eylül 1903 tarihinde sadarete, Dahiliye Nezareti'ne ve Şura-yı Devlet Riyaseti'ne çektiği telgrafta, merkezin eski merkezi olan Ermenek'e nakli hakkında şerefsudur buyrulmuş olan irade-i seniyyenin hükmünün uygulanması için daha önce verdikleri istidanın dikkate alınmasını tekrar istirham ettiğini ifade etmiştir.

Anamur Kazası ahalisi adına Sadıkbeyzâde Abdülkerim Bey tarafından 28 Kasım 1902 tarihinde Sadarete ve Dâhiliye Nezareti'ne çekilen telgrafta, İçel'in sancak merkezi Ermenek iken 1869'da sancağının en kenarında bulunan Silifke'ye götürüldüğünü, diğer kazaların buraya uzaklığından dolayı ahalinin uğradığı zorlukları gidermek amacıyla merkezin Ermenek'e

⁴⁷BOA., ŞD., 2134

⁴⁸BOA., ŞD., 2134

alınmasına dair 1878 yılında irade çıktığını, ahalinin hukuku ve hazinenin korunması lüzumuna karşı şahsi menfaatlerini sağlamak için Silifkelilerin başvurusu üzerine eski Adana Valisi Ziya Paşa tarafından görülen erteleme talebi üzerine irade-i seniyyenin hükmünün geçici olarak durdurulduğunu belirttikten sonra, Anamur'un Silifke'ye 70 saat mesafede bulunup mahkemeye gitmeleri zorunlu olan kadın, erkek, ihtiyar ve malul kişilerin büyük zorluklarla karşılaştıklarını, genel asayişin sağlanmasında yaşanan sıkıntıların giderilmesi için merkez sancağın Ermenek'e alınması için Ermenek halkı tarafından istida verildiğini duyduklarını, bunun gerçekleşmesinin 30 senedir öksüz kalan Anamur halkı için büyük bir nimet olacağını, Silifkelilerin merkezin orada kalması isteklerinin sırf şahsi menfaatlerini istemelerinden kaynaklandığı belirttikten sonra merkezin Anamur'a yazın 5-6 saat, kışın 18 saat mesafedeki Ermenek'e nakledilmesini istemişlerdir.

Abdülkerim Bey, Dâhiliye Nezaretine ve Sadarete gönderdiği telgrafında ise, Silifke'nin Anamur'a 36-40 ve Anamur'a bağlı Selinti Nahiyesi'ne 60 kûsur saat uzaklıkta olduğu için işi olanların gidip gelmekte yaşadıkları zorluklardan kurtarmak için merkezin eskiden beri her konuda münasebetleri olan Ermenek'e alınması hakkındaki umumi isteğe katılarak müracaatta bulduklarını, ancak henüz bir sonuç alınmadığını ve bu hareketlerinden ötürü de Silifke erkânının Anamur halkını rahatsız etmeye başladığını ifade etmiş ve Konya telgrafnamesi vasıtasıyla taleplerini tekrar etmeye mecbur kaldıklarını kaydetmiştir.

Mut ahalisi adına Abdullahbeyzâde Abdullah Bey, 23 Kasım 1902 tarihinde Dahiliye ve Sadarete yazdığı telgrafta, merkez değişiminden bahsettikten sonra Ermeneklilerin tekrar merkezin Ermenek'e alınmasını isterken Silifkelilerin Silifke'de kalmasını istediklerini işittiklerini, Silifkelilerin sırf menfaatlerini korumak için bu talepte bulduklarını, zira bu durumun diğer kaza halklarının menfaatine olmadığını, çünkü Ermenek'in kazalarına yazın 4-5, kışın ise 16 saatlik bir mesafede olmasından dolayı bu konuda Ermenek'i desteklediklerini açıklamıştır.

Abdullah Bey, 26 Kasım 1902 tarihinde yine Dahiliye Nezareti ve sadarete çektiği telgrafında, 23 Kasım 1902 tarihli telgraflarında ayrıntılı olarak anlatıldığı gibi sancak merkezi olan Silifke'nin kenarda olmasından dolayı diğer kazalara uzak olduğunu, kazalarının eski merkez olan Ermenek'e ise yazın 4, kışın 15 saatlik bir mesafede bulunduğunu, bütün sancak ve mülhakatının Konya'ya 30, Mut'a 20 saat mesafede olması ve bütün muamelatın Konya ve Ermenek'te cereyan etmesi nedeniyle hazinenin menfaati, mahalli asayişin temini için merkezin sancağın ortasında bulunan Ermenek'e nakledilmesini istemiştir.

Mut Kazası Müftüsü İbrahim Efendi on arkadaşı ise Abdullah Bey'den farklı bir görüş dile getirmişlerdir. İbrahim Efendi ve arkadaşları, 9 Kasım 1903 tarihinde Şura-yı Devlet Reisi Said Paşa'ya gönderdikleri telgrafta, Silifke'den merkezin zerre kadar ilgisi olmayan ve hele çevresinde bulunan büyük dağlar sebebiyle kışın dört ay kapalı bir halde bulunan Ermenek'e nakli hakkında her gün Ermenek tarafından bir şayia zuhur etmesinden dolayı kazalarının devamlı bir korku ve heyecan yaşadığını ifade etmişlerdir. Silifke'nin dört kazaya 18 saat uzaklıkta olup, Ermenek de dahil olduğu halde bağlı olan dört kazanın ticaretgâhı bir iskele olduğunu, Ermenek'in ise Silifke'yle beraber dört kazanın son sınırında bulunan, her türlü sevkiyata elverişsiz, kışın uzun süre kapalı kalan, dağlık ve taşlık bir durumda olduğunu, Silifke'nin sahilde olması dikkate alınmazsa kendi kazalarının gelişmeye müsait ve dört kazanın da ortasında bulunduğunu, dolayısıyla Silifke'den merkezin taşınması düşünülüyorsa Mut'a nakledilmesini, bu mümkün olmazsa eskiden olduğu gibi Silifke'de bırakılmasını istemişlerdir.⁴⁹

4-Karamanlıların Görüşü

Tartışmaya bir ara Karamanlılar da katılmıştır. Karamanlılar, Ermeneklilerin Ermenek'in Silifke'den ayrılarak Karaman, Mut, Anamur ve Gülnar kazalarının katılmasıyla bir sancak teşkili hakkındaki teşebbüsleri üzerine konuya dahil olmuşlardır. 16 Ocak 1903 tarihinde Dahiliye Nezaretine gönderilen ve Karaman Müftüsü ve eşrafının mühürlediği bir mahzarda, Adana'ya bağlı Ermenek'in merkez liva olan Silifke'ye 36 ve Adana'ya 80 saat uzaklıkta olması nedeniyle Ermenek'in Silifke'den ayrılarak Konya'ya bağlı Karaman ile Mut, Anamur ve Gülnar kazalarının katılmasıyla bir sancak teşkili hakkındaki teşebbüslerini ve bu konuyla ilgili olarak resmi makamlara müracaat etmekte olduklarını duyduklarını, Ermenek'in dağların ortasında, sahile 20 ve civar kazalara 18'er saat uzaklıkta olduğu gibi hiçbir tarafa yolu olmayıp, kaza merkezinin gayet dağlık ve taşlık, ahalisinin zaruri ihtiyaçlarını da civar kazalardan temin ettiklerinin herkesçe bilindiğini, Ermenek'e bağlanmasını ve katılmasını istedikleri Karaman'ın ise ova üzerinde bulunan, arazisi gayet mahsuldar ve suyu bol, camisi, medresesi, mektebi olan çok olan kadim bir şehir olduğunu, civarında bulunan Bozkır, Karapınar ve Ereğli kazalarıyla Ermenek ve Mut kazalarının ortasında bulunan ve bu kazalar ahalisinin "ticaretgâhı" bir yer olup günden güne gelişmekte olduğunu, bunun yanında Karaman'ın yapımına karar verilmiş olan Bağdat demiryolunun güzergahında olması nedeniyle daha çok gelişeceğini açık

⁴⁹BOA., ŞD., 2134

olduğunu, bu nedenle liva merkezi olmaya Karaman kazasının daha uygun olacağını ifade etmişlerdir.⁵⁰

IV-Ermenek'in Konya'ya Bağlanması

Ermenekliler irade çıkmasına rağmen merkez livalığı Silifke'den alamayacaklarını anlayınca başka bir siyaset izlemişler ve daha önce birkaç kez dile getirdikleri Konya'ya bağlanmak istediklerini daha net bir şekilde ifade etmeye başlamışlardır. Ermenek kazası vekili Hacı Süleyman Ağazâde Mehmed Ali Bey, 7 Ağustos 1904 tarihli arzuhâlinde, uzun zamandan beri ifade edildiği üzere Ermenek'in Adana'ya 80 saat, sancak merkezi olan Silifke'ye 50 saat uzaklıkta bulunmasından dolayı Silifke'de görülmesi gerekli işler için ahalinin oldukça zorlandığını, bunun yanında Silifke'nin uzaklığından dolayı yazları Ermenek'e civar kazalardan gelen 50-60 bin konar-göçer aşiretin yapmakta oldukları uygunsuz hareketlerden dolayı halkın huzurunun bozulduğunu, bu nedenle altı yüz seneden beri vilayet merkezi olup, Ermenek'e 15 saat mesafede olan, hatta Karaman demiryolu vasıtasıyla daha ziyade yakınlaşacak olan Konya'ya bağlanmak istediklerini ifade etmiştir.

Abdüllatif Ağazâde Hacı Hasan ve Ermenek ahalisinden İbrahim Hulusi de 15 Ağustos 1904 tarihinde sadarete gönderdikleri telgraflarında, İçel Sancağı'nı teşkil eden 5 kazadan sancağın ortasında ve eskiden beri liva merkezi olan Ermenek'in gayet büyük ve mamur, bunun yanında Anamur, Gülnar ve Mut kazalarına yakın olduğunu, bu kazaların ahalisinin öteden beri ticarî ve diğer özel işlerini Ermenek'te gördüğünü ifade ettikten sonra, buna karşın yeni merkez olan Silifke "kasaba-i sağıras"ının sancağın güney doğusunda ve gayet uzak ve ayrı bir mahallinde, içecek suya varıncaya kadar zaruri ihtiyaçlardan mahrum olmasından dolayı Ermenek'in eskiden olduğu gibi merkez liva olması için çıkmış olan irade-i seniyyenin gereğinin yerine getirilmesine dair iki seneden beri dört kaza ahalisinin yaptıkları müracaatlardan bir sonuç alamadıklarını, bu nedenle Ermenek'in 15 saat uzaklıkta bulunan Konya'ya bağlanmasını istemişlerdir. Hacı Hasan ve İbrahim Hulusi, 24 Ağustos 1904 tarihinde aynı mealdeki bir arzuhali de Dâhiliye Nezaretine göndermişlerdir.

Gelen başvurular üzerine Dahiliye Nezareti konuyu Konya Vilayeti'ne ve Seraskerliğe sormuştur. Konya İdare Meclisi'nde yapılan görüşmeler neticesinde 16 Ağustos 1905 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne verilen cevapta, Ermenek'in Konya'ya 28, Adana'ya 62 ve Silifke'ye 48 saat mesafede olmasının yanında, Konya ve Karaman şimendifer hattı dolayısıyla Konya'ya

⁵⁰BOA., ŞD., 2134

daha da yakınlaşacağı, Ermenek'in askerî muamelerinin Konya'ya bağlı olması ve Ermeneklilerin diğer işlerini de eskiden beri Konya ile halletmesi nedeniyle Konya'ya bağlanmasının uygun olduğu ifade edilmiştir. Seraskerlik de 20 Ocak 1906'da gönderdiği cevapta Ermenek'in Konya'ya bağlanmasının uygun olacağı yönünde görüş bildirmiştir. Dâhiliye Nazırı da 12 Şubat 1906 tarihinde dosyayı sadarete sunmuştur.⁵¹

Şura-yı Devletçe de Adana Valisinden görüş istenmiştir. Vali, 28 Mart 1906 tarihinde gönderdiği cevapta, Ermenek'in Silifke'ye olan uzaklığı ve Karaman'a olan yakınlığı nedeniyle Konya Vilayeti'ne bağlanmasının maslahaten ve idareten daha iyi olacağını, bunun yanında ahalinin hukuk ve menfaatinin korunması, asayişin devamı ve Karaman'a kadar uzanan şimendifer hattının husule getirdiği kolaylık açılarından da faydalı olacağını İçel Mutasarrıflığından ve Ermenek Kaymakamlığından gelen mazbata ve tahriratlardan anlaşıldığını, vilayet idare meclisinin görüşünün de bu yönde olduğunu ve keyfiyetin 16 Aralık 1905 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne arz edildiğini belirtmiştir.⁵²

Şura-yı Devlet Mülkiye Dairesi'nde konu görüşüldükten sonra Ermenek'in Silifke'den ayrılarak Konya'ya bağlanmasının faydalı olacağı yönünde bir karar çıkmıştır. Şura-yı Devlet'in kararı 8 Ekim 1906 tarihinde Heyet-i Vükela tarafında da onaylanmış ve aynı gün padişaha sunulmuştur.⁵³ 12 Aralık 1906 tarihinde çıkan iradeyle Ermenek, Adana ve Silifke'den ayrılarak Konya Vilayeti merkez sancağına bağlanmıştır.⁵⁴ Böylece tartışmada bir müddet için sona ermiştir.

V-Ermenek'in Tekrar İçel Sancağı'na Bağlanması

1915 yılında durum yine eskiye dönmüştür. Ermenek İçel'den ayrıldıktan yaklaşık 10 sene sonra 1 Mart 1915 tarihinde İçel Sancağı müstakil sancağa dönüştürülmüştür.⁵⁵ İçel müstakil sancak olunca Ermenek'in tekrar İçel'e bağlanması gündeme gelmiştir. Dâhiliye Nezareti bu konuda Konya Vilayeti'nin görüşünü sormuştur. Konya Valisi 22 Şubat 1915 tarihinde Dâhiliye Nezareti'ne verdiği cevapta, Ermenek Kazası'nın 10 sene önce İçel Sancağı'na bağlı iken, ahalinin Silifke ile aralarında 36 saat mesafe, büyük dağlarla büyük nehirlerin bulunmasından dolayı gidiş gelişlerinin zorlaşmasını sebep göstererek ve Karaman'dan Konya'ya kadar olan kısmı şimendiferle olmak üzere Konya'ya 36 saat mesafede

⁵¹BOA., ŞD., 2134

⁵²BOA., ŞD., 2134

⁵³BOA., İ.DH. 1450/ 1324L. 28

⁵⁴BOA., DH. TMIK.S., 66/13

⁵⁵BOA., Dahiliye Emniyet-i Umumiye Muhaberat ve Tensikat Müdüriyeti Evrakı, (DH.EUM. MTK.), 71-30

olmalarını dikkate alarak, Konya'ya bağlanmak istediklerini ve bu taleplerinin kabul edilerek Konya'ya bağlandıklarını, ancak tekrar İçel Sancağı'na bağlanmaları durumunda daha önce belirttikleri mahzurların aynı şekilde ortaya çıkmasına sebep olacağından Ermenek'in Konya'dan ayrılmasına olumlu bakmadıklarını ifade etmiş ve bu kararın Meclis-i Umumi-i Vilayetçe ittifakla kabul olunduğunu arz etmiştir.⁵⁶

Konya Vilayetinin aksi görüşüne rağmen Dahiliye Nazırı 4 Mart 1915 tarihinde sadarete yazdığı yazıda, Konya Vilayeti'ne tâbi Ermenek Kazası'nın yakın ve münasebeti hasebiyle İçel Sancağı'na ilhakının uygun olduğunu yazmıştır.⁵⁷ Neticede 7 Mart 1915 tarihli irade ile Konya'ya bağlı Ermenek Kazası İçel Sancağı'na ilhak edilmiştir.⁵⁸

VI-Mütareke Döneminde Tartışmanın Yeniden Başlaması

Arşiv kayıtlarından anlaşıldığına göre Mütareke döneminde tartışma yeniden başlamıştır. 15 Mart 1919 tarihinde Silifke eşrafından bir grup İstanbul'a çektikleri telgrafta, merkezin Silifke'de kalması yönündeki eski görüşlerini tekrar etmişlerdir. Bu telgraftan on gün sonra Silifke İdare Meclisi'nin 25 Mart 1919 tarihinde aldığı kararda ise, Ermeneklilerin kendi menfaatlerini umumun menfaatine tercih ederek sancak merkezi olmak için tekrar faaliyete geçtikleri kaydedildikten sonra, halbuki Silifke'nin mülhakata nispetle bir milyon dönüm arazisi olan geniş bir ova, Taşucu iskelesine bir saat mesafede olup, şose yollarla Mersin ve Karaman'a bağlı olduğunu, bunun yanında halkın yardımıyla yapılan büyük bir hükümet konağı, jandarma dairesi, idadi, darülmullamin mektebi, hastane, hapisane gibi binalara sahip olduğunu belirtmişlerdir. Silifke eşrafı, merkez Ermenek'te iken 1869 yılında bölgeye gelen komisyonun raporu doğrultusunda ticarî, ziraî ve askerlik açısından Silifke'nin merkez olmaya uygun olduğuna karar verilmesi üzerine merkezin buraya nakledildiği, Kozanoğlu Hadisesi sonrası Ziya Paşa'nın Adana valiliği sırasında vilayet teşkili için gelmiş olan İzzet Paşa başkanlığındaki komisyonun da önceki komisyonun kararını onayladığı, Mazhar, Ziya Paşalarla, Şahabettin Bey'in mutasarrıflık zamanlarına rastlayan 1293, 1301, 1302, 1318 ve 1319 senelerinde Ermeneklilerin müracaatına rağmen merkezin yine Silifke'de kaldığını ifade etmişlerdir. Silifkeliler, Ermenek'in dağlık olduğu için ziraat ve ticaret gelirlerinin kendi ihtiyaçlarına bile yetmediğini, bu gelirleri artırmanın da mümkün olmadığını, Ermenek hükümet binasının kaza idaresi için bile yeterli olmayan "beş on odacıktan ibaret harap bir bina" olduğunu, memurların

⁵⁶BOA., *Dahiliye Nezareti İdare Evrakı (DH. İD)*, 222/15

⁵⁷BOA., *İ.DH.*, 1512/ 1333.R.21

⁵⁸BOA., *DH.İD.*, 222/15; BOA., *İ.DH.*, 1512/ 1333.R.21

oturumlarına yarayacak bir mekân bulunmadığını, ihtiyaçlarını karşılayamayan halkın da dışarıya göç ettiğini, buna karşılık Silifke'nin ticaret ve ziraat açısından cazibe merkezi olmaya başladığını, Selinti, Anamur, Gülnar ve Silifke kazalarının deniz yoluyla birbirlerine ikişer üçer saat mesafede olduğunu, Ermenek'in ise 20-30'ar mesafede, denizden ise 40 saat uzaklıkta olduğunu, dahası Silifke'nin mevcut yollarının ordunun iaşesine de yeterli olduğunu kaydetmişlerdir. Silifkelilerin bu müracaatları sonrası 8 Nisan 1919 tarihinde Dâhiliye Nezareti İdare-i Umumiye Vilayet Müdüriyeti'nden yapılan açıklamada Ermeneklilerin taleplerinin kabul edilmediği belirtilmiştir.⁵⁹

İstekleri kabul edilmeyen Ermenekliler 21 Mayıs 1919 tarihinde Konya Valiliğine gönderdikleri istidada, 1915'de tekrar Silifke'ye bağlanmalarından sonra büyük zorluklar çektiklerini ve bu nedenle 1918 yılında Konya'ya bağlanmak için dilekçe verdiklerini, ancak bu istidalarının hâlâ Dahiliye Nezareti'nde bekletildiğini ifade ettikten sonra, Kilikya bölgesinin Osmanlı Devleti'nden ayrılması durumunda Silifke'ye bağlı kazaların sıkıntısının artacağını, bu sebepten ötürü tekrar Konya'ya bağlanmak istediklerini belirtmişlerdir.⁶⁰

Ermeneklilerin istidaları Konya Valisi tarafından Dâhiliye Nezareti'ne gönderilmiştir. Dâhiliye Nazırı ise sadarete yazdığı yazıda, Ermenek'in Konya'ya bağlanması gerektiğini ifade etmiş ve bu konuda layihanın da takdim edildiğini kaydetmiştir.⁶¹ Neticede 20 Ağustos 1919 tarihinde çıkan irade ile Ermenek Silifke'den alınarak Konya'ya bağlanmıştır.⁶² Daha sonraki süreçte Ermenek Konya'ya bağlı kalmış, 1989 yılında Karaman il olunca da Karaman'a bağlanmıştır.

Sonuç

İçel Sancağı'nın bu isimle anılan bir merkezi olmadığı için sancak merkezinin neresi olacağı konusu devamlı gündemde kalmış ve sancağı oluşturan kazalar arasında bir rekabete dönüşmüştür. Bu konuda en büyük rekabet Ermenek ile Silifke kazaları arasında yaşanmıştır.

İçel Sancağı 1869 yılında Adana Vilayeti'ne bağlanınca sancak merkezi, vilayete yakınlığı sebebiyle aynı yılda Silifke'ye alınmıştır. Ancak bu durum yıllardan beri sancak merkezliğini ellerinde bulunduran Ermeneklileri rahatsız etmiş ve Ermenekliler resmi makamlara başvurarak sancak merkezinin tekrar Ermenek'e nakledilmesini talep etmişlerdir.

⁵⁹Atlay-Köse, *age.*, 273-274.

⁶⁰Atlay-Köse, *age.*, 275.

⁶¹BOA., *İrade Şura-yı Devlet (İ.ŞD.)*, 39/ 2044; BOA., *İrade Dosya Usulü (İ.DUİT)*, 57-20

⁶²BOA., *İ. DUİT.*, 57-20

Diğer taraftan Silifkeliler de sancak merkezinin Silifke'de kalması için başvuruda bulunmuşlardır. Neticede Şura-yı Devlet'in görüşü doğrultusunda 3 Haziran 1878 tarihinde merkez in Ermenek'e alınması yönünde irade çıkmıştır. Ancak Adana Valisi Ziya Paşa bazı gerekçeler öne sürerek merkezin Silifke'de kalmasına müsaade edilmesini istemiştir. İstanbul önce buna itiraz etmişse de daha sonra karar değiştirmiş ve 20 Kasım 1878 tarihinde yazılan emirde nakil işinden tamamen vazgeçildiği bildirilmiştir. Sonraki yazışmalardan anlaşıldığına göre kararın çıkmasında Kozanoğlu Hadisesi etkili olmuştur.

Ermenekliler işin peşini bırakmamışlar ve tartışma 1902 yılında tekrar başlamıştır. Ermenekliler yazdıkları istidalarla 1878'de çıkan irade-i seniyyenin uygulanmasını istemişlerdir. Başvurular üzerine konu tekrar Şura-yı Devlet'e sevk edilmiştir. Şura-yı Devlet merkezin Ermenek'e nakline dair karar vermiş ve konu Adana Vilayeti'ne yazılmıştır. Ancak Adana kararı uygulamada yine isteksiz davranmıştır. Vali tarafından 21 Ekim 1902 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne gönderilen yazıda, mecliste Ermenek'in merkez olması durumunda vilayet merkezine uzak kalacağı için İçel Sancağı'nın Adana'dan ayrılarak Konya'ya bağlanması, buna karşılık coğrafi yakınlığı ve ticari ilişkileri nedeniyle Niğde Sancağı'nın da Adana'ya bağlanması görüşünün ortaya çıktığı, bu değişiklikler olmadığı takdirde mevcut halin değiştirilmesinde bir fayda görülmediği ifade edilmiştir.

1902'de yeniden başlayan tartışmaya iki yıl sonra Sadrazam Ferid Paşa son noktayı koymuştur. Ferid Paşa 15 Ağustos 1904 tarihinde Dahiliye Nezareti'ne yazdığı yazıda, merkezin Silifke'de kalması gerektiğine dair gerekçeleri sıraladıktan sonra merkezin Ermenek'e nakli hakkında daha önce çıkan karardan tamamen vazgeçilmesine dair sadareten vilayete yazılan emrin sonradan çıkan bir iradeye dayanması gerektiğinden, sancak merkezinin Silifke'den Ermenek'e naklinin devletçe uygun görülemeyeceğinin lazım gelenlere kesin olarak tebliğ edilmesini emretmiştir. Bu kararla tartışma bir müddet durmuştur.

Merkezin Ermenek'e nakline dair irade çıkmasına rağmen bu kararı uygulatamayacaklarını anlayan Ermenekliler başka bir siyaset izlemişler ve daha önce birkaç kez dile getirdikleri Konya'ya bağlanmak istediklerini daha net bir şekilde ifade etmişlerdir. Konya Vilayeti'nin ve Seraskerliğin uygun görmesi neticesi 12 Aralık 1906 tarihinde çıkan iradeyle Ermenek, Adana ve Silifke'den ayrılarak Konya Vilayeti merkez sancağına bağlanmıştır. Böylece tartışma da bir müddet için sona ermiştir. Ancak 1915 yılında İçel müstakil sancak olunca Ermenek tekrar İçel Sancağı'na bağlanmıştır. Ermenekliler Mütareke döneminde sancak merkezliğini almak için son bir hamle yapmışlar, ancak bu sefer de başarılı

olamamışlardır. Bunun üzerine Ermenekliler tekrar Konya'ya bağlanmak teşebbüsünde bulunmuşlar ve neticede 20 Ağustos 1919 tarihinde çıkan iradeyle Konya'ya bağlanmışlardır. Bundan sonra Ermenek'in idarî olarak bir daha İçel ve Silifke ile münasebeti olmamıştır. Zira daha sonraki süreçte Ermenek 1989'a kadar Konya'ya bağlı kalmış, belirtilen tarihte Karaman il olunca Karaman'a bağlanmıştır.

Tartışmada hangi kaza haklıdır meselesine gelince, İçel Sancağı'nın coğrafi şartları açısından bakıldığında her iki kaza da kendileri açısından haklıdır. Zira hangi kaza merkez olursa coğrafi şartlardan ve uzaklıktan dolayı karşı taraf muhakkak sıkıntı yaşamaktadır. Dönemin Ermenek Müftüsü Ahmed Naci Efendi bu durumu, kendine bağlı kazalara 50-60 saat uzaklıkta olan başka bir sancak merkezinin bulunmadığı şeklinde ifade etmiştir. En sıkıntısız olan iki kaza iki merkeze de nisbeten yakın olan Mut ve Gülnar Kazalarıdır. Metinde kullandığımız Şura-yı Devlet belgeleri içinde yer alan bir haritada verilen mesafe cetvelinde Mut Silifke'ye 16, Ermenek'e 18 saat mesafededir. Gülnar ise Ermenek'e 14, Silifke'ye 18 saatlik bir mesafededir. Ancak diğerleri için durum farklıdır. Özellikle bazı kaza ve nahiyeler için Silifke oldukça uzaktır. Örneğin Selinti Nahiyesi Silifke'ye 62 saat, Nevahi Nahiyesi 50 saat, Anamur 40 saat, Ermenek 36 saat mesafededir. Buna karşın Silifke dışındaki kaza ve nahiyeler Ermenek'e daha yakındır. Nevahi Ermenek'e 14, Anamur 16, Selinti 18 saat mesafededir.

Ermenek İçel'den ayrılarak o gün için tartışmaya geçici bir çözüm bulunmuşsa da coğrafi konum ve şartlardan kaynaklanan problemin Mersin için bugün bile hâlâ devam ettiğini söyleyebiliriz. Örneğin Anamur İlçesi Mersin'e 223 km'dir (Yaklaşık 4 saat) ve bugün için bir il merkezi ile ilçe merkezi arasındaki en uzak mesafedir. Anamur'un yanında diğer ilçelerden Bozyazı'nın Mersin'e uzaklığı 209 km, Aydıncık'ın 170 km, Mut'un 158 km, Gülnar'ın ise 147 km'dir. Günümüzdeki teknolojik gelişmelere rağmen merkeze uzaklığından dolayı Anamur halkı birçok açıdan mağdur olmaktadır. Bunun tek çaresi Anamur'un il yapılmasıdır.

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi*

Başkanlık Cumhuriyet Arşivi*

* Belgeler ve numaraları metin içinde verilmiştir.

* Belgeler ve numaraları metin içinde verilmiştir.

Sürelî Yayınlar

Düştur

Resmî Gazete

Salname-i Vilayet-i Adana-1308.

Salname-i Vilayet-i Adana-1309.

Makale, Tez, Ansiklopedî Maddesi ve Araştırma Eserler

Akandere, O. (1987). *Konya vilayeti salnamelerine göre 1868-1904 yılları arasında Konya Sancağı'nın idarî ve mülkî taksimatı*. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya.

Çakar, E. (2006). *17. yüzyılda Haleb eyaleti ve Türkmenleri*. Elazığ.

Çelik, Ş. (1994). *Osmanlı taşra teşkilatında İçel sancağı (1500-1584)*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul.

Çelik, Ş. "İçel", *Diyanet İslam ansiklopedisi*. XXI, 450-455.

Darkot, B. "İçel". *İslam ansiklopedisi*, V/2, 928-931.

Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi seyahatnâmesi*, IX. (2005). (Hazırlayanlar: Yücel Dağlı-Seyit Kahraman-Robert Dankoff). İstanbul.

Gazel, A. Ali. (2013). Nahiyelikten ilçeliğe Gazipaşa. *Selçukludan Cumhuriyet'e Gazipaşa Sempozyumu (Gazipaşa, 6-8 Kasım 2008)*, 23-42.

Karpat, K. (2003). *Osmanlı nüfusu (1830-1914)*. İstanbul.

Köse, E. ve Atlay, D. (2005). *Mut*. İstanbul.

Saraçoğlu, H. (1989). *Akdeniz Bölgesi*. İstanbul.

Talayhan, M. Ali. (2001). *Osmanlı Devlet salnamelerine göre Adana ve Konya vilayetlerinin idari taksimat 1851-1910*. Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Niğde.

İNGİLİZ ARŞİV BELGELERİNE GÖRE I. DÜNYA SAVAŞI YILLARINDA AFYONKARAHİSAR ÜSERA GARNİZONU'NDAKİ İNGİLİZ ESİRLER

Feyza KURNAZ ŞAHİN*

Öz

Son yıllarda akademik yazında I. Dünya Savaşı'nın sosyal, ekonomik ve toplumsal etkileri daha çok tartışılmaya başlanmıştır. Bu meyanda savaşın mağdurlarından olan esirler ile ilgili çalışma sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Birçok akademisyen Osmanlı arşiv kaynaklarından yararlanarak bu konuda araştırmalar yapmıştır. Ancak bu çalışmaların ekseriyeti Türk esirlerle ilgilidir. Öte yandan Türkiye'nin elinde bulunan esirleri konu alan çalışmalar ise genellikle Osmanlı arşiv kaynaklarına dayanmaktadır. Bu noktada Türkiye'nin elinde bulunan esirlerin durumunu ortaya koyan yabancı kaynakların incelenmesi, mukayeseli çalışmalara veri oluşturmak açısından önemlidir. Bu husus dikkate alındığında Türkiye'de bulunan İngiliz esirlerin durumlarının, İngiliz arşiv belgelerine yansıma biçimi ve değerlendirilme şekli önem arz etmektedir.

Bu meyanda araştırmada, I. Dünya Savaşı yıllarında Afyonkarahisar'daki esir kampında bulunan İngiliz esirlerin sıhhi, sosyal ve ekonomik durumlarının İngiliz arşiv belgelerine yansıma biçimi irdelenmeye çalışılmıştır. Böylece Afyonkarahisar örneğinden yola çıkılarak Türkiye'de bulunan İngiliz esirlerin içinde bulunduğu şartlar, esirlerin Türk tarafının kendilerine karşı tutumuna yönelik algıları, kampa yönelik eleştirileri veya memnuniyetleri, İngiliz Hükümeti'nin anılan esir kampı ile ilgili değerlendirmeleri ortaya konulmuş olacaktır.

Çalışmada temel olarak İngiltere'de bulunan The National Archives'in Foreign Office belgeleri esas alınmıştır. Bu belgeler arasında resmi yazışmalar, İngiliz esirlere ait mektuplar, anılar ve dilekçeler ile diğer devlet temsilcileri tarafından yazılmış raporlar yer almaktadır.

Anahtar Sözcükler: I. Dünya Savaşı, İngiliz Esirleri, Afyonkarahisar Esir Kampı, Osmanlı Devleti, İngiltere.

ENGLISH CAPTIVES IN AFYONKARAHİSAR CAPTIVE CAMP DURING THE FIRST WORLD WAR YEARS ACCORDING TO ENGLISH ARCHIVE DOCUMENTS

Abstract

The social, economical and societal effects of the First World War have been increasingly discussed in the academic literature in recent years. In this sense, studies on captives who are considered as war-wearies have increased day by day. Many scholars studied on this topic based on the Ottoman archive documents. However, most of these studies focus on Turkish captives. Besides, the ones that examine the captives held by Turkey are based on the Ottoman documents. At this point, examining the foreign documents revealing the case of the captives held by Turkey is important to provide data for comparative studies. For this reason, reflection and the

* Dr.; Afyon Kocatepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü, fsahin@aku.edu.tr.

evaluation of the English captives held by Turkey in the English archive documents are significantly important for the literature.

Within this scope, this study aims to investigate how the social, health and economic situations of English captives in Afyonkarahisar captive camp during the First World War were reflected and evaluated in English archive documents. Based on this, the situations experienced by English captives in Turkey, their perceptions regarding the attitudes of Turks towards them, their criticism or satisfaction towards the camp, and the evaluation of English government regarding the camp will be revealed based on the case of Afyonkarahisar.

The study is mainly based on the Foreign Office Documents of the National Archives in England. Official correspondences, letters of English captives, memories, petitions and reports written by state representatives take place in these documents.

Keywords: The First World War, English Captives, Afyonkarahisar Captive Camp, The Ottoman State, England.

Giriş

“Harp esiri, tutsak, köle, kul” karşılığında kullanılan esir, “esr” kökünden türemiş bir sıfattır. Kelimenin “mahpus” manasında kullanıldığı da görülmektedir¹. Esasen savaş esirlerinin hakları, sağlık koşulları, sosyal ve ekonomik durumları uzunca bir süre güvence altına alınmaya çalışılmıştır. Fakat esirler ile ilgili uluslararası düzenlemeler ancak XIX. yüzyılda mümkün olabilmiştir. Mesela 1856 Paris Deklarasyonu ile savaş hukuku ile ilgili meseleler gündeme gelmiş, harp hasta ve yaralıları ilgili düzenlemeler yapılmıştır. Bu anlamda Cenevre’de 1864’te² ve bilahare 1906’da savaşan ordulardaki yaralı ve hastaların durumlarının düzeltilmesi için uluslararası toplantılar yapılmış ve sözleşmeler imzalanmıştır³. Esirler konusu ise Uluslararası düzeyde ilk olarak 1874 Brüksel Deklarasyonu’nda doğrudan ele alınmış, fakat bu bildirge onaylanmamış ve yürürlüğe konulmamıştır. Bilahare 1899 ve 1907 yıllarında Lahey Sözleşmeleri kapsamında esirlerle ilgili çeşitli anlaşma ve sözleşmeler imzalanmıştır. Osmanlı Devleti esirlerle ilgili 1899 yılında ve 1907 yılında düzenlenen Lahey Konferanslarına temsilci göndermiştir. Osmanlı hükümeti bu konferanslardan 1899 yılındaki sözleşmeyi hem imzalamış hem de onaylamıştır. 1907 sözleşmesini ise onaylamamıştır⁴.

¹ Ahmet Özel, *Esir, İslam Ansiklopedisi*. 11. TDV Yay., 1995, 382.

² Cenevre Mukavelesi, *md.*, *Türk Hukuk Lügati*, 3. baskı, Başbakanlık Yayını, Ankara 1991, 48; *Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti 1329-1331 Salnamesi*. Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi, İstanbul, 4-5.

³ Osmanlı Devleti, 1906 yılında toplanan Cenevre Sözleşmesine katılmamıştır. *bk.* Ahmet Tetik-Mehmet Şükrü Güzel, *Kızılay ve Kızılhaç Belgeleriyle Osmanlılara Karşı İşlenen Savaş Suçları (1911-1921)*. Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2012, 43.

⁴ James Brown Scott, *The Proceedings Of The Hague Peace Conferences Translation of the Official Texts, The Conference of 1899*, Oxford University Press, New York 1920, 7, 13; keza *bk.* James Brown Scott, *The Proceedings Of The Hague Peace Conferences Translation of the Official Texts, The Conference of 1907*, Volume I, Oxford University Press, New York, 1920, 14, 39; James Brown Scott, *The Hague Conventions and Declarations of 1899 and 1907, Tables of Signatures, Ratifications and Adhesions of Various Powers, and Texts of Reservations*, Oxford University Press, New York 1915, xxx, 24, 39.

I. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında savaş esirleri, önemli bir sorun olarak Türk ve dünya kamuoyunu ilgilendirmiştir. Bu süreçte savaşan taraflar binlerle ifade edilen kişiyi esir almıştır. İtilaf Devletlerinin esir aldığı Türkler, dünyanın çok farklı yerlerinde kamplarda tutulmuşlardır. Türkiye’de ise Afyonkarahisar’ın da aralarında bulunduğu Adana, Amonos, Ankara, Bağdat, Bursa, Cizre, Eskişehir, Gediz, Giresun, Halep, Kastamonu, Kayseri, Kırşehir, Kocaeli, Koçhisar, Konya, Kütahya, Manisa, Merzifon, Musul, Nusaybin, Resulayn, Samatya, Sivas, Şam, Tarsus, Tavşanlı, Toros, Yozgat ve Zara gibi yerlerde esir kampları tesis edilmiştir⁵. Esasen I. Dünya Savaşı sırasında uluslararası alanda esirlerin sağlık koşulları, sosyal ve ekonomik durumları güvence altına alan anlaşma ve sözleşmelere tam anlamıyla riayet edildiğini söylemek neredeyse imkânsızdır. Türk tarafı, bu konuda hassasiyet göstermiş, uluslararası anlaşmalara uyararak, esirlere iyi muamelede bulunmuştur. Bu bağlamda kamplardaki esirlerin sağlık koşulları, sosyal ve ekonomik durumlarını güvence altına almak amacıyla, daha önceden imzalanmış çeşitli anlaşma ve sözleşmeler çerçevesinde bir takım düzenlemeler yapılmıştır. Osmanlı Devleti 6 Teşrinisani 1330/19 Kasım 1914’te bir “Üsera Hakkında Talimatname” çıkarmış, esirler konusu bu talimatname çerçevesinde değerlendirilmiştir⁶. Üsera Talimatnamesinin bazı maddeleri 1915 yılında güncellenmiştir⁷. Buna karşılık İtilaf Devletlerinin ve bahse konu olan İngilizlerin Türk esirlerine karşı aynı özeni gösterdiğini iddia etmek zordur⁸.

⁵ Kampların yerleri ve sayılarla ilgili bk. Mesut Çapa, “Birinci Dünya Savaşı’nda Türkiye’de İtilaf Devletleri Esirleri”, *Toplumsal Tarih*, 11, 66, (Haziran 1999), 54; keza bk. Mehmet Akan, Posta Malzemelerinin Anlattığı; Birinci Dünya Savaşı Yıllarında Ankara Esir Kampı, *Kebikeç*, 22, 11, 2006, 297; Nebahat Oran Arslan, *Birinci Dünya Savaşında Türkiye’deki Rus Savaş Esirleri*, IQ Kültür Sanat Yay., İstanbul 2008, 47-52; Mahmut Akkor, *I. Dünya Savaşı’nda Anadolu’daki İngiliz Esirleri ve Esir Kampları*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2013; Hafize Key, *I. Dünya Savaşı Yıllarında Osmanlı Devleti Topraklarındaki Esir Kampları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi SBE, Kütahya 2010, 29 vd.; Ahmet Altıntaş, *Belgelerle Milli Mücadele Döneminde Esirler*, Anekdot Yayınları, Ankara 2008, keza bk. Ahmet Altıntaş, “Osmanlı Esir Kampları ve Çanakkale Savaş Esirleri ile İlgili Bazı Tespitler”, *Savaş Tarihi Araştırmaları Uluslararası Kongresi, 100. Yılında I. Dünya Savaşı ve Mirası, Bildiriler*, Edt. Halil Çetin-Lokman Erdemir, 1, Çanakkale Valiliği Yay., Çanakkale 2015, 486; Recep Çelik, “Birinci Dünya Savaşı Döneminde Afyonkarahisar Esir Garnizonu ve Faaliyetleri”, *Milli Mücadele ve Büyük Taarruzda Afyonkarahisar*, Editör: Hasan Babacan, AKÜ Yayını, Afyonkarahisar 2010, 17-48; Hasan Tahsin Günek, *I. Dünya Savaşı Yıllarında Afyonkarahisar Esir Kampı*, *Taşpınar*, 8, 2012, 30-38; Mücahit Özçelik, *Birinci Dünya Savaşı’nda Türkiye’deki Esirler*, TTK Yayını, Ankara 2013, 25-26; Mahmut Akkor, *I. Dünya Savaşı’nda Çeşitli Ülkelerdeki Türk Esir Kampları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2006, 34 vd.

⁶ *Üsera Hakkında Talimatname*. Matbaa-i Askeriye-Süleymaniye, İstanbul 1330, 2.

⁷ BOA, DH.UMVM., nr. 123/68, (12 Recep 1333/26 Mayıs 1915); Alaattin Uca, 1915 Yılında Yayımlanan Bir Üsera Talimatnamesi ve Düşündürdükleri. *A.Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Atatürk Dergisi*, 3, 169-184; keza bk. Altıntaş, *Osmanlı Esir Kampları*, 486.

⁸ Bu konuda bk. Cemalettin Taşkıran, *I. Dünya Savaşı’nda Türk Esirleri Ana Ben Ölmedim*. Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2001, 145-146; Eyüp Sabri; *Esaret Hatıraları, Eyüp Sabri: Bir Esirin Hatıraları ve Matbuat ve İstihbarat Müdiriyet-i Umumiyesi: Yunan İllerinde Zavallı Esirlerimiz*. Yay. (Haz. Nejat SEFERCİOĞLU) Tercüman 1001 Temel Eser, nr. 130, İstanbul 1978, 69-70.

Öte yandan Osmanlı hükümeti, ülkedeki İtilaf Devletleri vatandaşlarına, savaş öncesinde imzalanan anlaşma ve diğer imtiyazların hükümsüz kalması sebebiyle milletlerarası hukukun “düşman tebaası haklarının korunmasına” dair hükümlerinin geçerli olduğunu bildirmiştir. Ayrıca bahsi geçen devletlerin vatandaşlarının himayesinin tarafsız ülke olması sebebiyle Amerikan Büyükelçiliği aracılığıyla yürütülmesi kabul edilmiştir. Osmanlı hükümeti ise Amerikan Büyükelçiliği'nin bahsedilen devlet ve tebaasının menfaatlerini korumasını uygun bulmuştur⁹. Amerika'nın I. Dünya Savaşı'na girmesinden sonra ise Hollanda Büyükelçiliği İngiliz esirlerinin hakları ile ilgilenmeye başlamıştır.

Araştırmada; Afyonkarahisar'da bulunan İngiliz esirlerin günlük yaşantıları ile ilgili ayrıntılar, işe, ibate, giyim ve haberleşme durumları, ekonomik koşulları, sıhhi durumları, Türk tarafının kendilerine karşı muamelesi ile ilgili değerlendirmeleri İngiliz arşiv belgeleri ışığında irdelenmiştir. Keza, esirlerin yaşam koşullarını iyileştirmek için ülkelerinden gelen yardımların kendilerine ulaştırılması ve bununla ilgili yaşanan aksaklıklar, uluslararası temsilcilerin raporlarına yansıyan notlar bütün açıklığıyla ortaya konulmuştur.

1) Esirlerin Afyonkarahisar Üsera Garnizonu'na Nakilleri

I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı Devleti ile İngiltere, Çanakkale, Irak, Suriye-Filistin ve Hicaz-Yemen gibi dört farklı cephede karşı karşıya gelmiştir. Anılan cephelerde sürdürülen mücadelelerde karşılıklı olarak birçok esir elde edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin eline geçen İngiliz esirlerin sayısı 23.500 olarak ifade edilmektedir. Ancak ele geçirilen esirlerin bir kısmı sıhhi durumlarının elverişsiz olması nedeniyle memleketlerine sevk edilmiştir. Kalanların ise iç kesimlerde bulunan Üsera Garnizonlarına nakli sağlanmıştır¹⁰.

I. Dünya Savaşı yıllarında Anadolu'daki esir kampları arasında en önemlilerinden birisi Afyonkarahisar esir kampı idi. Demiryollarının kavşağında bulunan Afyonkarahisar, her millettten esirin toplandığı merkez konumunda idi¹¹. Bu anlamda Afyonkarahisar'daki esir kampında Osmanlı Devleti'nin savaştığı cephelerin neredeyse tamamından esir görmek mümkündür. Kampın bu özelliği İngiliz arşiv kaynaklarına ve esirlerin hatıratlarına da yansımıştır. Örneğin esirler ile ilgili düzenlenen raporlarda, Anadolu'nun merkezinde küçük bir şehir olan Afyonkarahisar'ın demiryollarının kesiştiği noktada bulunması hasebiyle esirlerin ilk gözüne alındıkları yer olduğu belirtilmiştir. Afyonkarahisar'ın en belirgin özelliğinin ise

⁹ BOA, HR.SYS., nr. 2167/13, (2 Kasım 1914); BOA, HR.SYS., nr. 2167/17, (4 Kasım 1914); BOA, HR.HMŞ.İŞO., nr. 111/7, (14 Kasım 1914).

¹⁰ Mahmut Akkor, I. Dünya Savaşı'nda Kocaeli'de İngiliz Esirleri. *Uluslararası Gazi Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*. (ed. Haluk SELVİ-Bilal ÇELİK), Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yay., Kocaeli 2015, 854.

¹¹ Akkor, *agm.*, 855; Çelik, *agm.*, 24-27.

tepenin üstünde bulunan kalesi olduğu belirtilmiştir¹². Keza Afyonkarahisar'da esir olan İngiliz John Still'in verdiği bilgiye göre; Afyonkarahisar esir kampında İngiliz, Fransız, Rus, Ukraynalı, Polonyalı, Karadeniz Rumları, Yahudiler ve İtalyanların yanı sıra her türlü Baltık ve Doğu Avrupa halklarına mensup esir mevcuttu. Bunların içerisinde sadece Romen ve Sırp esir yoktu. Esirler çeşitli cephelerden buraya getirilmiş idi. Sina Yarımadası'ndan, Mezopotamya'dan, Truva ovasından, Çanakkale Boğazı'ndan gelenler olduğu gibi İran, Filistin ve Kafkasya'dan gelenler de bulunmaktadır. John Still kampın bu görüntüsü için ilginç bir benzetmeye yer vermiş, kampta adeta "göklerden düşen ve denizin derinliklerinden çıkan" her türlü esirin bulunduğunu ifade etmiştir¹³.

Afyonkarahisar'daki esirlerin hukuki durumlarıyla ağırlıklı olarak İstanbul'daki Amerikan Büyükelçiliği ilgilenmiştir¹⁴. Bilahare 1917 Nisanı'nda ABD'nin savaşa dâhil olmasıyla birlikte esirlerin hukuku İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği vasıtasıyla sürdürülmüştür. Esirlerle ilgilenen büyükelçilikler Osmanlı Devleti'nden aldıkları izinle üsera garnizonlarını ziyaret etmişlerdir¹⁵. Afyonkarahisar'daki esirleri görmek için gelen elçilik temsilcilerinden de bu belgeler istenmiştir. Ancak Afyonkarahisar'da bununla ilgili bazı sorunların yaşandığı anlaşılmaktadır. Örneğin esir kampında bulunan Subay H. J. S tarafından ABD İstanbul Büyükelçisi Morgenthau'ya gönderilen mektupta, esirleri görmek için gelen büyükelçilik görevlisinin ilk ziyaretinde herhangi bir izin belgesi getirmeden Afyonkarahisar'a geldiği ifade edilmektedir. Büyükelçilik temsilcisinin izinsiz olduğu anlaşılınca, görevli, esirlerin isteklerinin yer aldığı bir liste hazırlayıp, İstanbul'a dönmek istediğini bildirmiş ve bunun üzerine Türk tarafı durumu idare etmiştir. Ancak büyükelçilik görevlisi ikinci defa izinsiz gelince kamp komutanı, büyükelçilik yetkilisinin dönüşüne izin vermemiştir¹⁶.

Afyonkarahisar esir kampında bulunan İngiliz esirler çoğunlukla Çanakkale Muharebeleri sırasında tutsak düşen denizciler ile Kut'ül Ammare'de esir edilen askerlerden oluşmakta idi. Örneğin Ağustos 1916 tarihli belgede, denizci J. McNamara'nın 8 Mayıs 1915 tarihinde Çanakkale'de yaralı olarak esir edildiği ve Afyonkarahisar esir garnizonuna nakledildiği bildirilmektedir¹⁷. Keza 1916'nın başlarında Çanakkale'den bazı esirlerin de aynı

¹² *Report on the Treatment of British Prisoners of War in Turkey*. November 1918, London 1918, 11.

¹³ John Still, *A Prisoner in Turkey*. Jhon Lane Publishing, London 1920, 137.

¹⁴ The National Archives UK, Foreign Office (bundan sonra TNA, FO) [İngiliz Devlet Arşivleri Dışişleri Bakanlığı Belgeleri], nr. 383/231, 2, H.J.S.den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 5 Aralık 1915.

¹⁵ Bu konuda geniş bilgi için bk. Feyza Kurnaz Şahin, I. Dünya Savaşı Yıllarında İki Felemenk Temsilcinin Afyonkarahisar Üsera Garnizonu Hakkındaki İzlenimleri: Dirk Johannes Van Bommel ve Dr. Emile Ernest Menten Raporları. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı*, 14(20), 35-63.

¹⁶ TNA, FO, nr. 383/231, 4, H.J.S.den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 10 Aralık 1915.

¹⁷ TNA, FO, nr. 383/226, Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'den Bayan McNamara'a, Ağustos 1916.

şekilde Afyonkarahisar'a getirildikleri anlaşılmaktadır¹⁸. Yine 21 Ocak 1916 tarihli belgeye göre Afyonkarahisar esir garnizonuna 25 Aralık 1915'te İzmir'den Teğmen J.W. Roberts, R.N.R., Usta gemici Noble, Usta Gemici McIvor adlı bir subay ve iki gemici getirilmiştir. Anılan görevliler 2 Kasım'da Bodrum'da yakalanmış olup, öncelikle İzmir'e, bilahare Afyonkarahisar'a nakledilmişlerdir¹⁹.

Keza İngiliz Dışişleri Bakanı'nın talebi üzerine Amerikan Büyükelçiliği sefaret sekreteri Hoffman Philip'in 11 Ağustos 1915'te, İngiliz Dışişleri Bakanlığına bildirdiği raporunda Afyonkarahisar'daki savaş esirlerini beşinci kez ziyaret ettiğini²⁰, Afyonkarahisar'da dokuz İngiliz subayı ile altmış beş er, dört Rus subayı ve yüz beş er bulunduğunu, bunlara ek olarak ayrıca ticaret gemisinde tutuklanmış Rus subay, otuz sekiz sivil ile yüz otuz beş adet esir yer aldığını bildirmiştir. Ayrıca haklarında bilgi talep edilen Fransız "Mariot" denizaltısının subayları ve mürettebatının Afyonkarahisar'a gönderilmediği, muhtemelen Konya veya İzmit'te buldukları ifade edilmiştir²¹. İngiliz makamları bu araştırma için ABD Büyükelçilik Sekreteri Hoffman Philip'e teşekkür etmiş ve Afyonkarahisar'daki dokuz İngiliz subayının isimlerinin bildirilmesi istenmiştir²².

Afyonkarahisar esir kampına Ağustos-Eylül 1916'dan itibaren Kut'ül Ammare'den getirilen İngiliz ve Hintli esirler de bulunmaktadır²³. Kut'ül Ammare'de esir düşen ve iç kesimlere nakledilen esirlerin durumu İngiliz Parlamentosu'nda da tartışılmıştır. İngiliz Parlamento üyesi Sir Edwin Cornwall, Kut'ül Ammare'de esir alınan İngilizlerden haber almanın zorlaştığına değinerek, burada Türklerin eline düşen esirler hakkında daha kapsamlı bilgi edinilmesi için İngiliz Dışişleri Müsteşarı Lord R. Cecil'den bilgi istemiştir. Zira Sir Edwin Cornwall, 6 Temmuz 1916'da Osmanlı Hükümeti'ne esirlerle ilgili bir nota gönderildiğini, ancak Osmanlı Hükümeti'nin bu notaya tatminkâr bir cevap vermediğini, bu gizemli durumun İngiliz tarafını şüpheye düşürdüğünü, mevsimin sıcaklığı göz önüne alındığında esirlerin çözü geçmesinin son derece sıkıntılı olacağını belirtmiştir²⁴.

Lord R. Cecil bu konuya açıklık getirmiştir. Yaptığı açıklama, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden gelen 9 Haziran 1916 tarihli bilgiye dayanmaktadır. Buna göre İstanbul'da esir olarak tutulan General Townshend dışında Kut'ta bulunan İngiliz esirlerinin durumu hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Çünkü Bağdat'taki ABD Konsolosu'nun esirlerle

¹⁸ *Report on the Treatment of British*, 11.

¹⁹ TNA, FO, nr. 383/231, 2, H.J.S.den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 5 Aralık 1915.

²⁰ TNA, FO, nr. 383/92, ABD Büyükelçiliği Sefaret Sekreterinden İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 11 Ağustos 1915.

²¹ TNA, FO, nr. 383/92, 1, 3, Hoffman Philip'ten İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na. 17 Ağustos 1915.

²² TNA, FO, nr. 383/92. İngiliz Dışişleri Bakanlığından Hoffman Philip'e. 25 Ağustos 1915.

²³ *Report on the Treatment of British*, s. 11; TNA, FO, nr. 383/232, 2, İstanbul ABD Büyükelçiliğinden Londra ABD Büyükelçiliği'ne, 11 Temmuz 1916.

²⁴ TNA, FO, nr. 383/232, Sir E. Cornwall'dan Lord R. Cecil'e. 6 Temmuz 1916.

iletişim kurmasına izin verilmemiştir. General Townshend'e verilen tek bilgi ise çölün kuzey kısmına götürüldükleri hakkındadır. Lord Cecil'in verdiği bilgiye göre; ABD temsilcisi, esirlerin ihtiyaçlarını temin etmesi için Bağdat Konsolosu'na izin verilmesi hususunda Bâb-ı Âli'ye baskı uygulamıştır. Ayrıca 2.000 Türk lirasını Halep'teki Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'ne göndererek esirlerin ihtiyaçlarının karşılanması sağlanmaya çalışılmıştır. Ancak Türk tarafı bunu kabul etmemiş, esirlerin bölgeden ayrıldığı hususunda bilgilendirme yapmış ve esirlerin uluslararası kurallar çerçevesinde muamele gördükleri dile getirilmiştir²⁵.

ABD temsilcisi Türk tarafının bu tutumunu 6 Temmuz'da protesto etmiştir. Osmanlı Hükümetine baskı yaparak esirlerin bulunduğu kampların adını ve bir elçilik üyesinin kendilerini ziyaretine izin verilmesini talep etmiştir. Ancak bu istek cevapsız kalmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, ABD Büyükelçiliği bu sırada boş durmamış, esirlerle ilgili bilgiler toplamaya devam etmiştir. Çeşitli kaynaklardan edindiği bu bilgileri İngiltere'deki ABD Büyükelçiliği vasıtasıyla İngiliz yetkililerine bildirmiştir. ABD temsilcisinin tespitlerine göre; 26 Haziran'da Bağdat'ta nakledilmek üzere 1.000 subay bulunmakta idi ve bu askerlerin oldukça güçsüz ve hasta oldukları gözden kaçmıyordu. Alınan bilgilere göre bu dönemde 12 subay Bursa'da, 45 subay ve er Afyonkarahisar'da, 6 subay Bağdat'ta, 75 subay Kastamonu'da ve bir o kadar subay da Yozgat'ta bulunuyordu. 21 Haziran 1916'da ise 62 esir Ankara'ya ulaşmıştı. 28 Temmuz'da ABD temsilcisinin İngiliz makamlarına gönderdiği telgrafında 50 Hint subay ve erin Konya'da, 23 Hintlinin ise Eskişehir'de olduğu bildirildi. Keza 40 İngiliz subay ise Adana'da dizanteriden tedavi görmekte idi. ABD Büyükelçiliği, Adana hastanesinde bulunan İngiliz esirler için ilaç ve gıda yardımı yapmıştır. Aynı zamanda esirler kamplara varır varmaz onlara giysi, ihtiyaç malzemeleri ve para gönderilmiştir. Ayrıca subay ve erlerin isimleri Savaş Bürosuna raporla bildirilerek, yakınları haberdar edilmeye çalışılmıştır²⁶.

İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'nin 11 Temmuz 1916 tarihli resmi mektubunda resmi olmayan kaynaklardan alınan bilginin varlığına değinilerek, Osmanlı Hükümeti'nin, Kut'ül Ammare'deki İngiliz esirlerin listelerini hazırladığı bildirilmiştir. Buna göre en az altı Kut subayının Bursa'da olduğu belirtilmiştir. Bunlar arasında; Tümgeneral W.S. Delamain, Tuğgeneral W. G. Hamilton ve General Townshend ile birlikte İstanbul'a nakledilen Korgeneral H. O. Parr da vardır. Tuğgeneral G. B. Smith Bağdat'ta ve Albay W. W. Chitty, Binbaşı E. F. Bainea ve Yüzbaşı Alfred J. Shakestrast da Afyonkarahisar'da bulunmaktadır²⁷.

Türkiye'deki İngiliz esirlerin durumları ile ilgili hazırlanan raporda da Afyonkarahisar esir kampındaki esir sayıları ile ilgili bilgiler yer almaktadır. Bu rapora göre, 1916 Eylül ayında

²⁵ TNA, FO, nr. 383/232, 2, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra ABD Büyükelçiliğine. 11 Temmuz 1916.

²⁶ TNA, FO, nr. 383/232, 2, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra ABD Büyükelçiliği'ne, 11 Temmuz 1916.

²⁷ TNA, FO, nr. 383/232, 1, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra ABD Büyükelçiliği'ne, 11 Temmuz 1916.

Kut'ül Ammare'den gelen esirler de dâhil olmak üzere 1916 yılı sonunda Afyonkarahisar'da toplamda 400 İngiliz askeri, 200 civarında Hintli, birkaç Fransız ve Rus esir bulunmaktaydı. Afyon'da Hintliler, Müslüman okulunda kalıyorlardı ve yol yapımında çalışıyorlardı. İngilizler ise Ermeni kilisesine yerleştirilmişlerdi. Esirlerin binaları gerçekten soğuk ve kirli mahallelerdeydi. Yapabildikleri en iyi şey hayatta kalmaktı. Günün en önemli olayı korumalar eşliğinde esirlerden ikisinin kasabaya pazara gidebilmeleriydi. Yollarda çalışmaya gücü olanlar bu işle meşgul oluyorlardı, ancak burada Türk yetkililerin kötü muamelelerine maruz kalıyorlardı²⁸. Kut'ül Ammare'den gelen esirlerin ciddi sıkıntı içinde olduğu ifade edilen raporda, bu esirlerin bazılarının giyecek kıyafetleri olmadığı, akli dengelerini yitirmek üzere oldukları, çoğunun dizanteriye yakalandığı bildirilmektedir²⁹.

Kut'ül Ammare'de esir düşen İngilizler Halep üzerinden Adana ve Bilemedik'e oradan da Afyonkarahisar'a nakledilmekte idiler. Esirlerin nakilleri sırasında bilgi akışını sağlamak amacıyla ABD Büyükelçiliği de durumu takip etmekte idi. Esirlerin nakledildiği yerlerde bulunan konsolosluklar elçiliklerle irtibata geçerek esirlerin güvenlikleri ile ilgili bilgiler aktarmışlardır. Örneğin İngiliz arşiv belgeleri arasında bulunan ve İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra'da bulunan ABD Büyükelçiliği'ne gönderilen 203 numaralı büyükelçilik raporunda Halep Konsolosluğu'ndan 13 Haziran tarihli bir telgraf alındığı ve bu telgrafta Kut'ül Ammare'den gönderilen esir İngiliz subayların Halep'e güvenli ve iyi bir şekilde ulaştıkları bildirilmiştir. ABD Büyükelçiliği subayları varış yerine kadar takip etmiş ve Kut'ül Ammare'de esir edilerek Afyonkarahisar'a gönderilen esirlerin isimlerini de Londra Büyükelçiliği'ne iletmiştir³⁰.

Buna göre esirler arasında Çavuş Arthur Dykes, Er Herbert Smith, Onbaşı Albert Pitt, süvari askerleri ve sekiz Hintli asker bulunmaktadır. Yüzbaşı Baylay, Dorling, Carlisle Topçu Birliği; Yüzbaşılar Sanders (Sandes?), Stace, Tomlinson ve Colbeck mühendisleri, öncülerin Yüzbaşısı Burdett ve topçu birlikleri Tuğgeneralı F.W.B. Wilson da Kut'ül Ammare'dedir. ABD Bağdat Konsolosluğu'ndan İstanbul ABD Büyükelçiliği'ne çekilen 26 Haziran 1916 tarihli telgrafta ise şehirde yaklaşık 1000 esirin çok güçsüz veya hasta durumda olduğu bildirilmiştir. Esirlerin sağlıkları ile ilgili bilgilerin de ayrıntılarıyla aktarıldığı anlaşılmaktadır. İstanbul Amerikan Büyükelçiliği'nden Londra ABD Büyükelçiliği'ne giden raporda kırk İngiliz subayının dizanteriden dolayı hasta olduğu için Adana'daki hastanede kaldığı belirtilmiştir. ABD Büyükelçiliği, hasta askerler için gerekli olan malzemelerin esirlere ulaştırıldığına dair bilgiler aktarmış ve esirlerin ihtiyacı olan ilaçlar ve beslenmeleri için gerekli olan mısır unu, ot

²⁸ *Report on the Treatment of British*, 11.

²⁹ *Report on the Treatment of British*, 12.

³⁰ TNA, FO, nr. 383/232, 2, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra ABD Büyükelçiliği'ne, 11 Temmuz 1916.

kökü, Liebig bifteği içeriği, sterilize süt, çay, şeker ve kakao gibi malzemelerin esirlere gönderildiğini, bu malzemelerin aynısının Bilemedik, Afyonkarahisar ve Ankara'ya da ulaştırıldığını dile getirmiştir³¹.

Afyonkarahisar Üsera Garnizonu'ndaki esir sayıları değişkenlik arz etmektedir. Bunun temel sebeplerinden birisi de devletlerarasında süregelen misilleme uygulamalarıdır. Öte yandan Osmanlı Devleti, savaş sürecinde rakip devletlere karşı misilleme politikası olarak İngiltere'nin Malta'da bulunan Osmanlı esirlerini tahliye etmemesi üzerine İstanbul'da bulunan İngiliz esirlerin bir kısmını Afyonkarahisar'a göndermiştir³². John Still, "A prisoner in Turkey" adlı kitabında 1918 yılı ilkbaharında Afyonkarahisar'da 120 Rus, 100 İngiliz subay bulunduğunu ifade etmiştir³³.

2) Garnizonun İdaresi ve Esirlerin Durumu

Afyonkarahisar esir garnizonunun bu dönemdeki komutanı Albay Asım Bey'dir. Ancak 1916 senesi başlarında bazı esirlerin kamptan kaçma teşebbüsleri üzerine Asım Bey görevden alınmış yerine Piyade Binbaşı Mazlum Bey atanmıştır³⁴. Mazlum Bey, esirler arasında disiplinli bir asker olarak bilinmektedir. Fakat 1918 senesi başlarında muhtemelen kural dışı tutumlarından kaynaklı olarak Mazlum Bey'in de görevine son verilmiştir³⁵. Mazlum Bey'in yerine bu defa Ziya Bey görevlendirilmiştir³⁶. J. Still'in bildirdiği üzere Ziya Bey'in garnizon komutanı olarak görevlendirilmesi esirler arasında memnuniyetle karşılanmıştır. Zira, Ziya Bey tam bir beyefendi olup, bütün esirlere ılımlı yaklaşmaktadır. Esasen J.Still, Afyonkarahisar esir garnizonunun dört komutanı olduğundan bahseder. Ona göre, ismini zikretmemekle birlikte ilk komutan dolandırıcılık sebebiyle, ikinci komutan Albay Asım Bey ise mahkûmların kaçışı sebebiyle görevden alınmıştır. Garnizonun Üçüncü komutanı Mazlum Bey, dördüncü komutan ise Ziya Bey'dir³⁷.

Esirlerin kampın yöneticileriyle ilgili şikâyetlerini elçilikler aracılığıyla dile getirmişlerdir. Örneğin Afyonkarahisar esir kampında bulunan Yarbay Stewart F. Newcombe'nin, Hollanda Büyükelçisi M. De Willebois'e yazdığı 10 Ocak 1918 tarihli

³¹ TNA, FO, nr. 383/232, 2, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra ABD Büyükelçiliği'ne, 11 Temmuz 1916.

³² Çelik, *agm.*, 20-21.

³³ Still, *age.*, xviii-xix.

³⁴ Still, *age.*, 145.

³⁵ Mazlum Bey'in görevi devam ederken de hakkında birtakım şikâyetler söz konusu olmuştur. Bu anlamda 8 Kasım 1917'de Karahisar Şube Reisi Hüsnü ve Garnizon Kumandanı Binbaşı Mazlum beylerle, Askeri Hastanenin Hesap Memuru Rahmi Efendi'nin büyük oranda ticaret yaptıkları ve işretle vakit geçirdikleri haber alınmış ve hususta tahkikat yapılması için Emniyet-i Umûmiye Müdüriyeti'nden Karahisar-ı Sahib Mutasarrıflığı'na telgraf çekilmiştir. *bk.* BOA, DH.ŞFR., nr. 81/84, (23 Muharrem 1336/8 Kasım 1917). Keza aynı konu ve aynı tarihli bir başka belge için *bk.* BOA, DH.EUM.KLH., nr. 3/35, (23 Muharrem 1336/8 Kasım 1917).

³⁶ TNA, FO, nr. 383/529, 1, Menten'den Lahey'deki İngiliz Temsilcisine, 12 Şubat 1919, keza *bk.* Still, *age.*, 202.

³⁷ Still, *age.*, 202--203.

mektubunda yaşadıkları problemleri sürekli dile getirmekten mahcubiyet duyduğunu ifade ederek, kampın komutanı ile ilgili şikâyetlerini dile getirmiştir. Newcombe'ye göre Afyonkarahisar kampındaki komutan eğitilmiş biri değildir, rütbesinden dolayı yükseltilmiştir. Eski doğu görüşüne sahip bir adalet ve ceza anlayışını benimsemiştir. Avrupalıları kontrol etmek için çok uygun değildir. Örneğin, Eylül ayında bir Rus askerini falakaya çekmiştir. Askere 240 sopa cezası verilmiş olup, dayanmaya gücü kalmamıştır. Aynı şekilde bir İngiliz çavuşunun da falakaya çekildiğini bildirmiştir. Ancak Newcombe bu askerlerin ceza almalarının sebeplerini belirtmemiştir. Newcombe aynı mektupta İngiliz subaylardan bazılarının kaçmaya teşebbüs etmeleri nedeniyle 7 ay hapis cezasına çarptırılmalarından yakınmıştır. Bu oldukça dikkat çekici bir şikâyettir. Zira kaçma teşebbüsleri hafif bir durummuş gibi yansıtılarak bu suç karşısında aldıkları haklı cezaları şikâyet konusu olarak aktarmaktan kaçınmamışlardır. Hatta bu durumun kendisi ile birlikte iki subayın da başına gelebileceğini bildirmesi de son derece manidardır³⁸.

Öte yandan Afyonkarahisar kampındaki esirler, kamp komutanıyla ilgili şikâyetlerini Hilal-i Ahmer temsilcilerine de iletmişlerdir. Örneğin Yüzbaşı Stilwell'in 29 Nisan 1918 tarihli mektubunda Hilal-i Ahmer Heyetinin kampı ziyaret ettiğine değinilmektedir. Yüzbaşı bu ziyareti şu şekilde aktarmaktadır; “Geçen pazartesi, hepimiz Hilal-i Ahmer Komisyonun gelişiyiyle ilgilendik, çünkü onların koşullarımızı iyi hâle getirebileceklerini düşündük. Hepimiz koşullarımızın bu sayede iyileşebilmesini umuyoruz. Onlar bilgi topluyor gibi görünüyorlar ki şikâyetlerimizi dinlediler ve gerçekten bu bizim için çok yararlı bir ziyaret oldu. Kamp komutanının işten atılması için bize bir şans sağladı³⁹.”

Türkiye'deki İngiliz esirlerin durumlarına ilişkin yazılan ve İngiliz arşivlerinde bulunan rapora göre, 1916 ve 1917 yıllarında Afyonkarahisar esir kampında yaşandığı ifade edilen bir takım sıkıntılar 1918'den itibaren değişmeye başlamıştır. Bu dönemde esirler kötü muamele görmemişlerdir. Ancak zaman zaman kumandanın rahatsız edici tavırları, mantıksız uygulamaları ve disiplinli tavırlarına maruz kalmışlardır. Raporda garnizon komutanı hakkında şu ifadeler yer almaktadır; “komutan tipik cahil biriydi, sonuçlarını düşünmeden ani düzenlemeler yapıyordu. Bu yüzden aniden sabahın 08.00'inde esirlerden giyinmelerini isteyip içtimaya çağırabiliyordu ve akşamları ışıklar 09.30'da kapanmak zorundaydı. Gün içerisinde hiçbir subay yatağında dinlenemezdi, bu gibi kurallar birkaç gün boyunca uygulanıyordu ve uygulanma imkânı kalmadığında aniden terk ediliyordu. Komutan gece 11.00'de alt kamptaki subayları ziyarete gidiyordu, hepsini ayakta sohbet ederken, Yunan brendisi içerken buluyordu. Bu Türk kuralısızlığının bir başka boyutudur. Afyon'daki kamplar daha önce çok daha kötüydü

³⁸ TNA, FO, nr. 383/452, 1, Yarbay Stewart F. Newcombe'den M. De Willebois'e, 10 Ocak 1918.

³⁹ TNA, FO, nr. 383/454; Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

ve resmen tiranlıkla yönetiliyordu. Subaylar kendilerini kötü muameleden ve sağlık eksikliklerinden dolayı kötü hissediyorlardı. Doğal yapıda Türklerin kirliliği açıkça belli oluyordu, sadece irite edici derecede yatıp uzanıyorlardı ve boşa vakit geçiriyorlardı⁴⁰.

Raporda vurgulanan 1918'de kamptaki şartların daha yumuşadığı görüşü aslında Türk tarafının tutumundaki değişiklikten kaynaklanmamaktadır. Zira Afyonkarahisar kampında bulunan esirlere uluslararası hukuk çerçevesinde gayet iyi muamele edilmiştir. Zaman zaman kamp komutanlarının kişisel tutumlarından kaynaklı münferit hadiseler yaşanmıştır. Bu durumda kamp komutanı görevden alınmıştır. Nitekim bununla ilgili değerlendirmeler raporlara da yansımıştır. Örneğin Türkiye'deki İngiliz esirlerle ilgili hazırlanmış raporda özellikle Afyon'da hafif suçlardan bile cezalandırılan (kırbaçlanan) esirlerin olduğu, görevli kişi elinde bir kamçı ile esirleri kontrol etmeye çalıştığı, ancak söz konusu görevlinin daha öncede kayıtlara geçen birçok olumsuz davranışı bulunduğundan Türk hükümeti tarafından 1917 yılının başlarında görevine son verildiği belirtilmiştir⁴¹.

İngiliz arşiv belgeleri dikkatle incelendiğinde 1915-1916 yıllarında gönderilen raporlarda Afyonkarahisar esir kampından olumsuz bahsedilirken, 1917-1918 yılından itibaren bu olumsuz düşüncenin yavaş yavaş dağıldığını ve kamp hakkında olumlu ifadelerin yer aldığını değerlendirmek mümkündür.

Bu anlamda olumsuz olarak dikkat çeken raporlardan birisi, Kerç şehrindeki İngiliz Konsolos Yardımcısı Minas N. Megalos tarafından 3 Temmuz 1915 tarihinde Odessa'dan, İngiliz Dışişleri Bakanlığına gönderilen ve Türkiye'deki İngiliz savaş tutsaklarının şartları hakkında bilgiler veren rapordur. Bu rapor "İngiliz savaş esirlerine Türk yetkilileri tarafından yapılan kötü muamele hakkında acil olarak Rusya'daki İngiliz Konsolosluk yetkililerini ve İngiliz hükümetini bilgilendirmek amacıyla" düzenlenmiştir⁴².

İngiliz Konsolos Yardımcısı Minas N. Megalos'un İngiliz dışişlerine gönderdiği bu raporun esası bir İtalyan gemici Anton Bartholomev izlenimlerine dayandırılmaktadır. İtalyan vatandaşı olan Anton Bartholomev, Rus gemisi "Shura"da hizmet etmekte iken söz konusu gemi 29 Kasım 1914'te Karadeniz'de Türk gemisi Hamidiye tarafından batırılmış, mürettebatı esir alınmıştır. Gemi mürettebatı önce İzmit, bilahare Afyonkarahisar'da bulunan esir kampına nakledilmiştir. Nakledilenler arasında Anton Bartholomev de bulunmaktadır. Ancak anılan kişi rahatsızlanmış, Haziran 1915'te İtalyan konsolosunun incelemesi sonucunda oldukça hasta olduğu tespit edilmiş ve hastaneye nakli gerçekleştirilmiştir. Keza iyileştikten sonra ise ülkesine

⁴⁰ *Report on the Treatment of British*, 15.

⁴¹ *Report on the Treatment of British*, 12.

⁴² TNA, FO, nr. 383/92, Minas N. Megalos'tan General Roberts'a, 29 Haziran 1915.

dönmesine izin verilmiştir. Anton Bartholomev, Afyonkarahisar'dan ayrılarak İstanbul'a gitmiş burada birkaç gün kaldıktan sonra Türk yetkililerinin izniyle Dedeağaç üzerinden ülkesine dönmüştür. Konsolos Yardımcısı Minas N. Megalos, İtalyan denizci ile kendisinin Shura gemisi çalışanlarından Arseny Svorono tarafından tanıştırıldığını ifade etmektedir. Minas N. Megalos, Anton Bartholomev'in kendisine verdiği bilgilere dayanarak Afyonkarahisar'da tutulan İngiliz savaş esirleri hakkında bir rapor hazırlamıştır.

Bu raporda ilk olarak 6 aydır İzmit'te gözaltına alınan Rus esirlerin, 3 Mayıs'ta Afyonkarahisar'a nakledildiği bilgisi verilmektedir. Keza Çanakkale'de yakalanan Fransız denizaltısı "Zephire"nin mürettebatından 13 Fransız denizcinin de Rus esirler ile birlikte Afyonkarahisar'da aynı binaya nakledildikleri, yine İngiliz denizaltısı E15 mürettebatının da Afyonkarahisar'a gönderildiği bilgisine yer verilmiştir. Rapora göre, bu esirler 18 Mayıs 1915'te Afyonkarahisar'a varmışlardır. Denizaltında görevli 27 İngiliz denizci, 2 komutan ve Çanakkale'deki İngiliz konsolos yardımcısının da aralarında bulunduğu mürettebat ile birlikte diğer esirlerin konulduğu binaya gönderilmişlerdir. Bu mürettebat komutanlar da dâhil olmak üzere 31 kişiden oluşmakta idi. Aralarında komutanın da bulunduğu 5 tanesi savaş sırasında hayatını kaybetmiş idi. Rapora göre; bu denizaltı Çanakkale dolaylarında ilerlerken hasar görmüş ve tamiri için su yüzüne çıktığı anda Türk tarafının bombardımanına maruz kalan denizaltı tamamen tahrip olmuştur. Karaya ulaşan askerler Türkler tarafından esir alınmışlardır. Australia No 2 adlı İngiliz denizaltısı mürettebatı ise kayıp vermeden 28 Mayıs 1915 günü, 31 kişilik mürettebat ve komutanlarıyla birlikte Afyonkarahisar'a nakledilmişlerdir. Aynı gün, 4 Avustralyalı gönül, bir siyahi Senegal askeri, Fransız birliklerine tercümanlık yapan Anton isimli birisi ile iki komutanın da aralarında bulunduğu 19 Fransız asker Afyonkarahisar'da diğer esirlerin bulunduğu yere konulmuşlardır⁴³.

Minas N. Megalos'un raporunda esirlerin yaşam koşullarına da değinilmiştir. Rapora göre; yemekler son derece kalitesiz olup kaynamış buğday zeytinyağıyla karıştırılmaktadır. Ekmek yetersiz, kıyafetler kötüdür. Esirler yerde uyumak zorunda kalmışlardır. Banyo oldukça pahalıdır ve esirlerin parası bulunmamaktadır. Esirlerin egzersiz yapmalarına izin verilmemektedir. Ayrıca Fransız esirlere dostça davranılırken Rus ve İngiliz esirlerden nefret edilmektedir⁴⁴.

Afyonkarahisar ile ilgili benzer bilgiler 1915 yılı ortalarında İstanbul'dan Afyonkarahisar esir kampına gönderilen R. F. Lushington tarafından da verilmektedir. Lushington'un bildirdiğine göre yolculuk sırasında Türk görevliler kendisinin de aralarında

⁴³ TNA, FO, nr. 383/92, Minas N. Megalos'tan General Roberts'a, 29 Haziran 1915.

⁴⁴ TNA, FO, nr. 383/92, Minas N. Megalos'tan General Roberts'a, 29 Haziran 1915.

bulduğu esirlere, Afyonkarahisar'dan memnun olacaklarını, yaşamak için güzel evler ve sevimli bahçeler bulunduğunu, futbol oynayabileceklerini, arkadaşlarına mektup yazabileceklerini ifade etmişlerdir⁴⁵. Ancak R. F. Lushington umduklarını bulmadıklarını belirtmektedir. Diğer Türk şehirlerine benzettikleri Afyonkarahisar'a vardıklarında burada evlerin düzensiz olup çamurla sıvandığını, kanalizasyon sisteminin olmadığını ve bütün çöplerin sokağa atıldığını bildirmiştir. Keza Lushington, Amerikan elçisinin birkaç hafta sonra geldiğini o zamana kadar yatak ve elbise bulamadığını da bildirtmiştir. İlk haftalarda banyo yapamadığını, sabun ve havlu bulunmadığını bildiren Lushington şartların ve kaldıkları evin çok kötü olduğunu ifade etmektedir⁴⁶. R. F. Lushington, Afyonkarahisar'daki izlenimlerini aktarırken ancak çalışmalarını hâlinde yiyecek bulabildiklerini vurgular. Lushington bir süre Afyonkarahisar kampında kaldıktan sonra 5 Ekim 1915'te Ankara'ya gönderilmiştir⁴⁷.

1916 ve 1917 yıllarında Afyonkarahisar Üsera Garnizonu hakkındaki önyargılı değerlendirmeler zamanla ve özellikle 1918'den itibaren değişmeye başlamış ve yerini iyimser bir düşünceye bırakmıştır. Türkiye'de bulunan İngiliz esirleri hakkında hazırlanan rapora da yansıyan bilgilere göre bu dönemde Afyonkarahisar iyi bir kamp olarak değerlendirilmektedir. Rapora göre, Nisan 1918'de buradaki esirler 200 civarında idi. Esirler, özgürlüğün tadını işleriyle ve eğlenceleriyle çıkardılar. Yemek pişirme, yıkama, tamir etme ve kampla ilgili diğer görevlerle uğraşıyorlardı. Aylık 5 pounda bir piyano kiralamışlardı, konserler verip dans ediyorlardı. Daha iyisi, subaylar arasındaki iletişime koyulan ambargo kaldırılmıştı. Keza hastalıklar düzenli olarak tedavi ediliyordu⁴⁸.

Keza raporda şunlar ifade edilmiştir; “Türk hükümeti İngiliz subayların iyi bir yere yerleştirildiğini ve konforlarının yerinde olduğunu bildirdi, savaş esirlerinin yaz tatiline gelmiş” bir turist gibi vakit geçirdiklerini söyledi. Yozgat, Kastamonu, Afyonkarahisar ve Gediz gerçekten çok güzeldi, Orta Anadolu'nun dağ manzarası çok güzeldi ve yaz iklimi harikaydı. Maalesef bu harika yaz manzarası kış mevsiminde kalın bir kar tabakası altında kalıyordu, soğuk çok yoğundu, bu yerler deniz seviyesinin üç binden dört bine kadar yüksekliydi, dış dünya ile iletişim (yalnızca Afyon demiryolu üzerindeydi), çok zor veya imkansız hâle gelmişti, ve pitoresk (resmedilmeye elverişli) kasabalar, doğulu hisarlarıyla ve vadileriyle, mevsimin korkunçluğuna meydan okuyordu. Şimdi barış zamanıydı. Savaş zamanı bu koşullar altında bir hayatın tahmin edilmesi bile zor – ihtiyaçların eksikliğinden kaynaklanan zorluklara bağlı

⁴⁵ R.F. Lushington, *A Prisoner With the Turks 1915 – 1918*, Bedford : F. R. Hockliffe; Simpkin, Marshall Co., London 1923, 12.

⁴⁶ Lushington, *age.*, 14-15.

⁴⁷ Lushington, *age.*, 16-17, 23.

⁴⁸ *Report on the Treatment of British*, 11.

olarak ve Türklerin kötü yönetimiyle çok zordu. Her kış subaylar kıtlık gibi şeylerle mücadeledeceğini biliyorlardı ve kendi çabalarını zorluyorlardı⁴⁹.

Esir Subaylara göre Bursa'dan sonra en uygun kamp, Afyonkarahisar'dır. Afyonkarahisar kampı Türkiye'deki en düzenli kamplardan biriydi. Ancak yine de birçok probleme sahipti. Örneğin 1918 sonbaharında, burada 100 İngiliz subayı ve 120 Rus vardı. Konaklama için bu sayı çok fazlaydı ve kasabanın kaynakları iyice yetersizleşmişti. Başkente doğrudan demiryolu ile ulaşımı olmasına rağmen, en büyük sıkıntı kış koşulları idi. Zira 1917-1918 kışında subaylar bazı mahrumiyetlerden kurtaramadı. Mesela eksi yirmi derece soğukta yakacak odun bulunamamıştır. Christmas günü bazı genel şeyler yapılmış ise de bu yeterli olmamıştır. Subaylar yemeklerini yataklarında yemek zorunda kalmışlardır, çünkü sadece yataklarının içinde biraz ısınabilmişlerdir⁵⁰.

Öte yandan Esirler bir kampta belli bir süre kaldıktan sonra başka bir kampa geçmek üzere başvuru yapabilmekte idiler. Afyonkarahisar'da kalan esirler daha çok Bursa Üsera Garnizonu'na geçmek için başvuru yapmışlardır. Örneğin Teğmen J. W. Roberts tarafından kaleme alınan 20 Ağustos 1918 tarihli mektupta kamp değişimi için yaptığı talebin kabul edildiğini, bir sonraki değişim için isminin yer aldığını, bu değişimin Ağustos ayında olmasını umduğunu ancak zaman zaman ümitsizliğe düştüğünü ifade etmiştir. Keza Teğmen G. Haggard, R.N.'nin 20 Mayıs 1918 tarihli mektubunda 20 subayın Yozgat'tan daha yeni geldiğini, kendisinin ise Bursa'daki kampa nakledilmesi için komisyona başvurduğunu, isteğinin kabul edileceğine dair umutlu olduğunu çünkü 3 yıldır Afyonkarahisar'da bulunduğunu belirtmiştir⁵¹.

a) Günlük Yaşam

Esirlerin günlük yaşantılarına dair bilgiler esirlerin yazdıkları mektuplardan elde edilmiştir. Bu mektuplar esirler tarafından çıkartılan "Afion Kara Hissar Gazette" adlı gazetede yayımlanmıştır. Söz konusu gazetenin 20 Haziran, 22 Temmuz ve 20 Ağustos 1918 tarihli üç nüshası bulunmaktadır. Ancak The National Archives U.K'da sadece 20 Ağustos tarihli nüshası bulunmaktadır⁵². Gazetenin 20 Haziran ve 22 Temmuz 1918 tarihli nüshaları ise Leeds Üniversitesi Kütüphanesi özel koleksiyonunda bulunmaktadır⁵³.

"Afion Kara Hissar Gazette"sinin 20 Ağustos 1918 tarihli nüshasında yayımlanan esir mektupları esirlerin günlük yaşantılarıyla ilgili ilginç izlenimleri içermektedir. Örneğin Teğmen

⁴⁹ *Report on the Treatment of British*, 14.

⁵⁰ *Report on the Treatment of British*, 15; Still, *age*, xvii.

⁵¹ TNA, FO, nr. 383/454, 1-2, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁵² TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁵³ https://library.leeds.ac.uk/special-collections-explore/30492/phillips_william_watt_addison?query=afion&resultOffset=2 (Erişim tarihi: 28.01.2016).

Du Cane'ın Haziran 1918 tarihli mektubu buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Teğmen mektubunda rutinlerine dair şunları belirtmektedir; “sessiz ve monoton bir hayat sürüyoruz, sabahları 7’de uyanıyoruz, daha sonra güneşleniyoruz ve temizleniyoruz, 8.30’daki kahvaltıdan sonra, evin etrafında dolaşıyoruz, okuduktan, yazdıktan sonra saat 12.30’daki öğle yemeğine kadar değişik işler yapıyoruz. Öğleden sonra balık tutuyor, futbol oynuyor veya yürüyüş yapıyoruz (bu haftada üç kez böyle). Saat 03.30’da çay içiyoruz, daha sonra tekrar bahçede dolaşıyoruz veya dalış yapıyoruz, 5.30’da akşam yemeğimizi yiyoruz, daha sonra kitap okuyor ya da oyun oynuyoruz ve saat 10 gibi yatıyoruz. Perşembe günleri diğer esirleri ziyaret ediyoruz. Bazen onlarla karşılıklı öğle yemeği yiyoruz ve çay içiyoruz. Bazı sabahlar pazara alışveriş yapmaya gidiyoruz”⁵⁴.

Keza Yüzbaşı A.W.M. Budgett’in 20 Mayıs 1918 tarihli mektubunda da gündelik yaşamlarına dair izlenimler yer almaktadır. Yüzbaşı, kaçmayacaklarına dair yazılı izin kâğıdı imzaladıktan sonra kasaba dışına çıkmalarına izin verildiğini, dışarıda kendilerini rahatsız edecek sayıda gardiyan bulunmadığını, kaldığı eve 10 dakikalık uzaklıkta olan tepelerde oturup vakit geçirdiklerini bildirmektedir. A.W.M. Budgett, kayalıklarda güzel bir manzara karşısında oturmanın çok hoş bir duygu oluşturduğunu, sabah saat 9’dan, güneş batımına yarım saat kalana kadar dışarıda kaldıklarını bildirmiştir. Yüzbaşı A.W.M. Budgett mektubunun devamında şunları ifade etmiştir; “yeni evimizde birçok marangozluk işi yaptık ve bu sabah bahçeye kırmızıturp ektim. Eğer yetişirlerse gerçekten yararlı bir katkı olacaktır. Kasabadan tohum alabildiğimiz için şanslıydık, onlar terenin ne olduğunu bilmiyor gibiydiler. 2 kitap sahibinden kitapları için söz aldım, biri meyve üretimi biri de buzağı beslemesi ile ilgiliydi. Umuyorum ki burada daha fazla işe yarar kitap vardır, siz de bana gönderebilir misiniz”⁵⁵?

Yüzbaşı Haughton, 16 Haziran 1918 tarih mektubunda son iki haftadır ılık bir mevsim yaşadığını bu havaların ise İngiliz yazını hatırlattığını belirtmiştir. Komisyonun Mayıs ayında kampı ziyareti sonrasında sabah 9, akşam 6 saatleri arasında şehrin tepesinde oturma izni verildiğini, buna ek olarak üç defa yürüyüş yaptıklarını, pikniğe gittiklerini genel olarak kendilerini çok iyi hissettiklerini bildirmiştir. Meyvelerin gelmeye başladığı, fakat şeker fiyatlarını bu sene çok yüksek olduğunu, Footner ile birlikte bu sene kendi vişne reçellerini yapabileceğinden emin olamadığını dile getirmiştir. Öte yandan bu sıralarda İngiliz esirler arasında çok hafif bir hastalanma baş gösterdiğini bunun sebebinin ise yeni gelen esirlerin yerel ekmeğe alışamamasından kaynaklandığını bildirmiştir. Yüzbaşı Haughton evine döndüğünde bir ilk olarak bir dilim beyaz ekmeğe yiyeceğini ve ikinci çayı içeceğini özlemle ifade etmiştir⁵⁶.

⁵⁴ TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁵⁵ TNA, FO, nr. 383/454, 3. Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁵⁶ TNA, FO, nr. 383/454, 8, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

Afyonkarahisar'da bulunan esir subaylardan Yüzbaşı A. J. Everard'ın ifadeleri de kampta kalan esirlerin durumlarının iyi olduğunu kanıtlar niteliktedir. Yüzbaşı Afyonkarahisar'da günlük yaşantıları hakkında bilgi verirken, savaş esiri olmalarına rağmen burada gayet hoş zaman geçirebildiklerini, çok sayıda kitabı olduğunu, kampın da makul bir kütüphanenin bulunduğunu belirtmiştir. Yüzbaşı kitap okumanın dışında çeşitli işlerle meşgul olduklarını, hatta Fransızca öğretebileceği bir kişi bulduğunu, bu kişinin ise kendisine elektrik bilgisi öğreteceğini, bulunduğu durumdan mutlu olduğunu dile getirmiştir⁵⁷.

Yozgat Kampı'nda kalıp Afyonkarahisar'a nakledilen esirler Yozgat ile Afyon kamplarını karşılaştırma çabası içerisine girmişlerdir. Ankara'dan Afyonkarahisar'a nakledilen Teğmen P. N. Edmonds'un izlenimleri buna örnek teşkil etmektedir. Ankara'dan geldikten iki gün sonra 19 Mayıs'ta kaleme aldığı mektubunda Teğmen, Afyonkarahisar'a geldiği için çok mutluluk duyduğunu, bu kasabanın büyük bir kayanın arkasında ve büyük bir kaleye sahip olduğunu, Afyonkarahisar'da Rus, İngiliz ve Fransız esirlerin bir arada yaşadığını, 200 yarda⁵⁸ uzunluğunda egzersiz yaptıkları bir sokağın bulunduğunu bildirmiştir. Afyonkarahisar'ın Yozgat tan daha iyi bir yer olduğunu, kayalıklara gitmelerine izin verildiğini, hava koşulları elverdiği ölçüde kaleye gezintiye çıktıklarını, zaman zaman futbol sahasına gidip orada yürüyüşler yapabildiklerini bildirmiştir. Kasabada bulunan 2 numaralı kampın tren istasyonuna yakın bir konumda bulunduğu, Perşembe günleri burayı ziyaret ettiklerini, bu yüzden bu konuda çok bir şikâyeti olmadığını dile getirmiştir⁵⁹.

Cumartesi günleri pazara gitmelerine izin verildiğini, burada alışveriş yapabildiklerini ancak finansal durumları dikkate alındığında bunun tehlikeli ancak eğlenceli bir oyuna dönüştüğünü vurgulamıştır. Reçel ve yağ ile yapılan kişnişin Yozgat'ta yarı fiyatına iken Afyonkarahisar'da daha pahalı olduğunu, ancak burada da un ve ekmeğin daha ucuz olduğunu belirtmiştir. Hayatlarını sürdürmek için gerekli olan harcamaların hemen hemen aynı olduğunun da altını çizmiştir. Teğmen P. N. Edmonds mektubunun devamında şu satırları yazmıştır “diğer arkadaşlarımda olduğu gibi benim de rahat bir odam var. Yeni yakalanan esirler ile konuşmak çok ilginç, Yozgat ta her şeyden uzak kalmıştık. Lütfen bana çok fazla iğne iplik gönderin gerçekten çok ihtiyacım var. Burada bu işi yaptırtmak neredeyse bir avukat görüşmesi ile aynı fiyatta! Lütfen bana nergis ve diğer oda içerisinde yetiştirilebilecek bitkilerin tohumlarını gönderin, kayalıklarda bazı yaban süsenlerini kokladık. Burada bize çok iyi davranılıyor ve bu

⁵⁷ TNA, FO, nr. 383/454, 2. Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁵⁸ 1 yarda=0.9144 metre.

⁵⁹ TNA, FO, nr. 383/454, 3. Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

şartlar altında olabileceğimiz derecede mutluyuz. Burada her şey hakkında söylentiler uçuşuyor, belki düşündüğümüzden daha kısa bir zamanda evde olacağız⁶⁰.

Teğmen McConville, 17 Haziran 1918 tarihli mektubunda Afyonkarahisar'ı sevdiğini, buranın Yozgat'tan çok daha iyi olduğunu, burada daha özgür davrandıklarını ve Yozgat'a göre daha ucuz olduğunu bildirmiştir. Dört kişilik bir karavanda yaşadıklarını dile getiren teğmen, oda arkadaşlarının 25-27 yıllık saygın bir hizmet sürelerine sahip yaşlı askerler olduğunu, içlerinde en genç kişinin ise kendisi olduğunu dile getirmiştir. Ev arkadaşları arasında güzel bir uyum olduğunu, haftada iki defa futbol oynadıklarını ve genellikle boksa gittiklerini, bu yıl eve boks eldiveni alabilme umudu taşıdığını belirtmiştir⁶¹.

Afyonkarahisar ile Yozgat kampını kıyaslayan subaylardan birisi de Teğmen I M. Soutor'dur. Teğmen 1 Haziran 1918 tarihli mektubunda da Afyonkarahisar'ın Yozgat'tan çok daha iyi olduğuna dair değerlendirmeler yapmıştır. Afyonkarahisar'da daha özgür oldukları, neredeyse her gün gidebildikleri bir pazarının olduğu, burada sık sık yürüyüş yapabildikleri, futbol oynama imkânlarına sahip olduğu ve kış aylarında bir lütuf olan Türk hamamlarını kullanmalarına izin verildiğini, Yozgat'ta iken sıfır derece soğukta banyo yaptıklarını ifade etmiştir. Burada her milletten yaklaşık 300 subay bulunduğunu ve en fazla subayın ise Ruslardan olduğunu dile getirmiştir. Ruslardan çok azının İngilizce bildiğini ve genellikle kendi aralarında vakit geçirdiklerini bildirmiştir. Teğmen kolileri gönderilirken yağ ve çay istediğini de bildirmiştir⁶².

Esirlerin yazdığı mektupları hemen hepsinde kalenin kayalıklarında oturmaktan keyif aldıklarıyla ve burada kendilerini son derece özgür hissettikleriyle ilgili izlenimleri bulunmaktadır. P. N Edmonds 26 Mayıs 1918 tarihli mektubunda Afyonkarahisar'da bulunmaktan çok mutlu olduğunu, burada bulunan kayalıkların büyük bir şans olduğunu, kayalıkların tepesinde XII. yüzyıl kalelerine benzeyen 500 feet⁶³ yüksekliğinde bir kalenin uzandığını, kayalıkların altında görmeye değer bir manzara oluştuğunu, kilim alıp buradan muhteşem şehir manzarasını izlediğini, millerce uzunlukta uzak dağların eteklerinde yılın bu mevsiminde göz alıcı yeşilliklerin yer aldığını, burada bir çok yaban çiçeği ve aromatik otların tatlı kokusuyla temiz bir havanın var olduğunu, Afyonkarahisar'ın sıcak olmasına rağmen sürekli bir esintiye sahip olduğunu belirtmiştir⁶⁴.

⁶⁰ TNA, FO, nr. 383/454, 3. Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁶¹ TNA, FO, nr. 383/454, 9, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁶² TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁶³ 1 feet= 30.48 cm.

⁶⁴ TNA, FO, nr. 383/454, 3. Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

Yüzbaşı Stilwell'in 20 Mayıs 1918 tarihli mektubunda da aynı izlenimler dile getirilmiştir. Yüzbaşı yerel halk ile konuşmalarının yasak olduğunu, aslında halkla konuşmaları hâlinde kendilerini daha özgür hissedeceklerine değinmiştir. Yüzbaşı Stilwell 20 Mayıs 1918 tarihli mektubunda esirler arasındaki ilginç bir çekişmeyi de ortaya koymuştur. Stilwell'e göre, diğer kampta bulunan esirler kendilerinin sahip olduğu şartlardan rahatsızlık duymakta ve gerginlik çıkarmaktadırlar. Zira kendisinin kaldığı bölgede tepenin varlığının onları rahatlattığını, diğer kampta bulunanların tepesi olmadığı için manzara izleyemedikleri, kendi kamplarına ait sokağın sürekli genişlediğini ancak diğer kampın bahçeli ve ağaçlara sahip olması nedeniyle hep aynı ölçüde kaldığını, diğer kampta bulunan esirler, Konsolosun kaldığı bu kampın daha ayrıcalıklı ve iyi koşullara sahip olduğunu düşündüklerini ve buna tepki gösterdiklerini bildirmiştir. Subay "onların bu aşağılamalarını görmek çok acıklı!" ifadelerine yer vermiştir⁶⁵.

Teğmen Stone'un 17 Haziran 1918 tarihli mektubunda da Afyonkarahisar'da çok güzel bir tepe bulunduğunu ve burada oturup mektup yazdığını, havaların ısınmasıyla birlikte tepenin şehirden daha serin olduğunu, içinde bulunulan zamanda insanların buraya haftalık olarak gelmeye başladığını belirtmiştir. Kendisini çok zinde ve iyi hissettiğini, endişelenmeye gerek olmadığını, kampta bulunan tüm esirlerin hepsinin neşeli olduğunu dile getirmiştir⁶⁶.

Esirlerin kampta müzikle uğraştıkları da görülmektedir. Özellikle Rus esirlerin yaptığı müzikler kampta bulunan İngiliz esirlerin beğenisini kazanmıştır. Örneğin Yüzbaşı F. W. B Wilson'un 17 Haziran 1918'de yazdığı mektubunda Rusların düzenlediği bazı eğlencelerin kamp hayatını renklendirdiğine değinmiştir. Rusların açık hava koro partisi düzenledikleri, müzik bilgilerinin biraz eksik olmasına rağmen çok iyi söylediklerini, bu müzik şölenlerinin her hafta düzenlenmesi için planlama yaptıklarını belirtmiştir. Keza Teğmen I. M. Soutor'un 1 Haziran 1918 tarihli mektubunda da Rusların çok müzikal yaptığından bahsetmiştir. Teğmen Rusların zamanlarının birçoğunu şarkı söyleyerek geçirdiklerini, biraz tuhaf ve acıklı olmakla birlikte çok güzel müzikleri olduğunu ifade etmiştir. Yine Teğmen A. Mills'in 3 Haziran 1918 tarihli mektubunda da Ruslardan duyduğu çok güzel parçalar olduğunu, tepelerde oturduklarında Rusların kendilerine şarkı söylediklerini, yeni kemanların ulaşmasıyla orkestraya katıldığını belirtmiştir. Teğmen D. S. McGhie, 16 Haziran 1918'de yazdığı mektubunda Afyonkarahisar'da bulunan tepeye çıktıklarını, burada Rus esirlerin söylediği şarkıları dinlediğini ve çok beğendiğini, hatta bu şarkıların kendisine Wales gezisinde duyduğu Welsh Choir'i hatırlattığını belirtmiştir⁶⁷.

⁶⁵ TNA, FO, nr. 383/454, 5-6, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁶⁶ TNA, FO, nr. 383/454, 9, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁶⁷ TNA, FO, nr. 383/454, 9-10, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

İngiliz esirler de müzikle uğraşmışlar ve daha çok müzik grubu oluşturarak çeşitli enstürmanlar çalmışlardır. İstedikleri enstrümanlar kendilerine ulaştırılmıştır. Örneğin Yüzbaşı H. D. Elliot, 20 Haziran 1918'de kaleme aldığı mektupta müzikle uğraştıklarını dile getirmiştir. Hatta sipariş ettikleri çellonun geldiğini, ancak biraz yıpranmış olduğunu, kampta küçük bir müzik grubu oluşturduklarını bildirmektedir. Keza, Yüzbaşı Stilwell'in 20 Mayıs 1918 tarihli mektubunda bir piyano edinmeyi umduğunu, hatta onu çalabileceği bir odaya sahip olmak istediğini özellikle kilise konserleri için bunun harika olacağını, bunu gerçekleştirmeleri hâlinde çok mutlu olacaklarını ifade etmiştir. Yüzbaşı Stilwell isteklerine bir süre sonra ulaşmıştır. Zira 17 Haziran'da beklediği koliler büyükelçilik tarafından gönderilmiş, hatta iki yıl önce Amerikan Express Şirketi tarafından gönderilen koliler de ellerine ulaşmıştır. Bu kolilerin içinde beklemiş olduğu müzik aletleri iki çift keman, bir gitar ve bir flüt de bulunmaktadır. Esirler kamp içinde ve evlerinde müzik yapmaları serbesttir ancak dışarıda müzik yapmaları yasaklanmıştır⁶⁸.

Esirler arasında edebiyatla ve sanatla uğraşanlar bu alanlarda çeşitli çalışmalar yapmayı ihmal etmemişlerdir. Örneğin Teğmen Du Cane'ın Haziran 1918 tarihli mektubunda bu faaliyetler şu şekilde dile getirilmiştir; “Şu sıralar Cosmo Hamilton tarafından yazılmış “A Sense of Humour” kitabı üzerine çalışıyoruz. Bunu gelecek hafta iki veya üç kez sahnelemeyi düşünüyoruz. Bence bu çok büyük bir başarı olacak. Dün konserimiz vardı ve söylediğimiz şarkılar: “the floral dance”, “Land of heart's delight”, “the devout lover”, “the horn is up”, “the epilogue”, “friend of mine” ve “indian lover lyrics”⁶⁹.

Kampta esirler arasında öykü yazarlar da bulunmakta idi. Daktilosu olan esirler bu hususta birbirleriyle yardımlaşmakta idiler. Örneğin kampta bulunan Teğmen A.Shannon, 16 Haziran'da yazdığı mektubunda “Voice in the North” ve “Morning Knowledge”yi yazmak için Yüzbaşı Pass'ın daktilosunu aldığını bu yazdıklarını ailesine göndererek bastırılmalarını rica etmiştir. Teğmen A. Shannon kampta yazmak okumak, düşünmek için oldukça vakti bulunduğunu ayrıca çeşitli oyunlar ve satrançla vakit geçirdiğini bildirmiştir. Teğmen, Soul of Bishop'u okuduğunu, ayrıca Scaife adlı bir kamp arkadaşıyla “Put a Little Reality in” adlı bir oyun bulduklarını belirtmektedir. Kampta, havaların güzel olması ve günlerin uzamasıyla birlikte mutlu hissettiklerini, güneş ışıklarının altında kasabanın arkasındaki tepede oturabildiklerini bildirmiştir⁷⁰.

Esirler rutin hayatları içerisinde kaldıkları evlerinin temizliğine de vakit ayırmışlardır. Evleriyle ilgili yaptıkları yenilikleri ve temizliği ailelerine de yazmışlardır. Yüzbaşı Haughton, 16 Haziran 1918 tarih mektubunda hafta boyunca evi boyadıklarını ve evle ilgili düzenleme

⁶⁸ TNA, FO, nr. 383/454, 6, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁶⁹ TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁷⁰ TNA, FO, nr. 383/454, 7, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

yaptıklarından dolayı çok meşgul olduklarını ifade etmiştir. Evin işini bitirdikleri için Tanrıya şükrettiğini, odaların geniş görünmeye başladığını, lekesiz bir yere sahip olmanın çok güzel bir duygu olduğunu, ev arkadaşı Footner'in de kendisi gibi temizliğe çok düşkün olduğunu ve bu sayede en iyisine sahip olduklarını bildirmektedir.

Keza Teğmen Stuart'ta 17 Haziran tarihli mektubunda çok iyi olduğunu ve evin bakımıyla uğraştıklarını belirtmiştir. Odasının tüm duvarlarını beyaza boyadığını, lila mürekkep ile harika bir etki yarattığını belirtmiştir. Ayrıca bahar aylarında kestikleri odunları kullanarak iplerle beraber tahta çerçeveye yatak gibi mobilyalar yaptığını, ayrıca bir soba, masa, lavabo, koltuk ile kahverengi Condy's Fluid yaptıklarını da belirtmiştir⁷¹.

Esirler arasında kış hazırlıkları günlük rutinlerinin önemli bir parçasını oluşturmakta idi. Kış aylarında ısınma problemlerini çözmek ve ısınma masraflarını daha azaltmak için yaz aylarından itibaren odun tedarikine başlamakta idiler. Nitekim Yüzbaşı Haughton, 16 Haziran 1918 tarihli mektubu buna örnek gösterilebilir. Yüzbaşı bu konuda şunları ifade etmiştir; “Şimdilerde kış için özel odamıza odun kömür almakla çok meşgulüm. Bitirdiğimde çok memnun olacağım çünkü alışveriş günleri yalnızca Pazar ve Pazartesi olduğu için bunu yapmak 4 haftamı alıyor”. Bir diğer örnek ise Teğmen Stuart'ın 17 Haziran 1918'de ailesine yazdığı mektuptur. Teğmen mektubunda mevcut durumda kışın yakmak için odun kömür almakla meşgul olduklarını çünkü kış başlangıcında odun ve kömürün fiyatının hayli arttığını bildirmiştir. Şu an çuval başına odun kömür fiyatının 9-10 lira civarında olduğu odunun ise daha pahalı olduğunu dile getirmiştir⁷².

Afyonkarahisar esir kampında bulunan İngiliz esirlerinin yapmaktan hoşlandıkları en önemli faaliyetlerden birisi de balık tutmaktı. Teğmen D.S. McGhie, 16 Haziran 1918'de yazdığı mektubunda Afyonkarahisar'da iyi olduğunu, balık tuttıklarını, bu faaliyetin kendileri için bir egzersiz gibi olduğunu belirtmiştir. Keza J.F. Roberts'ın, 20 Haziran 1918 tarihli mektubunda yine balık tutmaya çıktıklarını, bazıları ağ atarak olmak üzere çok sayıda balık yakaladıklarını, ikinci gün şanslarının daha iyi olduğunu ve 20 küçük, 200 kadar normal ve 60 tane büyük balık yakaladıklarını belirtmiştir⁷³.

Yüzbaşı F.W.B Wilson, 17 Haziran 1918 tarihli mektubunda da benzer ifadeleri bulmak mümkündür. Yüzbaşı Afyonkarahisar'da çok iyi olduklarını, şehrin tepesinin muhteşem görüldüğünü, esirlerin zaman zaman balık avlamaya gittiklerini, kendisinin ise yakın zamanda lezzetli bir yemek olan kurbağa yakalamaya çalıştığını, hafif süvari eri Taylor ve Munday'ın da

⁷¹ TNA, FO, nr. 383/454, 8, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁷² TNA, FO, nr. 383/454, 8, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁷³ TNA, FO, nr. 383/454, 9, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

kendisine eşlik ettiğini belirtmiştir. Ayrıca bazı hatıratları toplamaya çalıştığını fakat oldukça pahalı olduklarını ifade etmiştir⁷⁴.

Binbaşı Alexander'ın 17 Haziran tarihli mektubunda Afyonkarahisar'da havanın gittikçe iyileştiğini, kampta bazı esirlerin neşeli olduklarını zira İngiltere ile Almanya arasında esir değişimi anlaşmasının gündemde olduğu, bu gelişmenin Osmanlı Devleti'ni de etkileyebileceğini dile getirmiştir. Afyonkarahisar kampında haftada iki defa veterinerlik dersleri verildiğini ve esirlerden beş altı kişinin kurs aldığını, dersin teorik bölümünü öğrenmenin harika olduğunu, ancak uygulama alanının olmamasının eksiklik yarattığı belirtilmiştir. Binbaşı günlük olarak egzersiz yapabildiklerini belirtmiştir. Binbaşı Alexander, Binbaşı Footner'ın kampın iyimserleri arasında yer aldığı, binbaşının geçen yıl bir iddiada bulunarak yılın sonunda evleneceğini öne sürdüğünü ancak görünüşe göre Binbaşı Footner'ın iki şişe viski almak zorunda kalabileceğini dile getirmiştir⁷⁵.

Günlük yaşantı içerisinde esirlerin ailelerinden bekledikleri mektupları almaları ya da bekledikleri kolilerin ellerine ulaşması ayrı bir sevinç kaynağı olmakta idi. Bu sayede aileleriyle iletişimleri sürüyor ve geleceğe dair umutları artıyordu. Örneğin Teğmen A.Mills, 3 Haziran 1918'de ailesine yazdığı mektupta şu ifadeler yer almaktadır “Sizden üç mektup aldım ve beni ne kadar mutlu ettiklerini tahmin bile edemezsiniz, daha sık yazınız bu sayede iyi dilekelerinizle iyi şeyler umabilirim”⁷⁶.

Örneğin Teğmen Twyman'ın 22 Haziran 1918 tarihli mektubunda hafta içinde birçok koli aldıklarını kendisine ait kolilerin ise 9 tane olduğunu bu kolilerden dört âdeti ailesinden, iki tanesi A.S.P. adlı bir şirketten, üç tanesi ise 6 Aralık ve 2 Ocak tarihli olup Savaş Komitesi Esirleri fonundan gönderilmiş idi. Teğmen kolilerin hepsinin çok işlerine yaradığı, ihtiyaçlarını karşıladığını, uzun zamandır istediğim pijama, gömlek ve kravatların koliden çıkmasına ayrıca çok sevindiğini bildirmektedir. Teğmen odalarının raflarına kolileri yerleştirdiklerini, odanın manav rafları gibi dolduğunu, bu durumun bir esir için en güzel manzara olduğunu dile getirmiştir. Teğmen çok iyi ve zinde olduğunu dile getirerek mektubunu bitirmiştir⁷⁷.

Keza Yüzbaşı Haughton, 16 Haziran 1918 tarih mektubunda, kampa 112 koliye ek olarak çok sayıda çuval gönderildiğini ve herkesin bu çuvalarda kendine bir şeyler aradığını belirtmiştir. Aynı şekilde Binbaşı J.W. Nelson, D.S.O. tarafından 20 Mayıs 1918 tarihinde kaleme alınan ve gazeteye yansıyan yazıda, kendisine gönderilen koliler yönünden şanslı olduğunu, ailesi tarafından gönderilen kolilerin 27 Ekim, 2 Kasım ve 16 Kasım'da eline

⁷⁴ TNA, FO, nr. 383/454, 10, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁷⁵ TNA, FO, nr. 383/454, 10-11, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁷⁶ TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁷⁷ TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

ulaştığını, Savaş Komitesi Esirler Merkezi tarafından gönderilen kitapların 16 Kasım'da alındığını ifade etmiştir⁷⁸.

Binbaşı Reilly'in, 22 Haziran 1918 tarihli mektubunda kampta bazı söylentiler dolaştığını ve bu söylentilerin esirlerin umutlarını artırdığına değinmiştir. Yürüyüş yaptığını ancak ayağındaki küçük kesik nedeniyle yürümekte zorlandığını, günde iki kez banyo yaptığını ve bunun kendisi için mükemmel bir değişiklik yarattığını, çünkü havanın çok ısınmasıyla banyonun eğlenceli hâle geldiğini ifade etmiştir⁷⁹.

b) Ev Koşulları

Afyonkarahisar Üsera Garnizonu'nda bulunan esirlerin kaldıkları yerlerle ilgili arşiv kaynaklarına yansıyan veriler yıllara göre değişiklik göstermektedir. Esirlerin Garnizona ulaştığı 1915 yılında kaldıkları yerlerle ilgili şikâyetleri daha fazla iken 1918'de memnuniyetlerini sıklıkla dile getirmeye başlamışlardır. Bu noktada esirlerin yoğunlukla şikâyet ettikleri hususlar evlerin darlığı ve kış koşullarıdır.

Türkiye'deki İngiliz esirlerin durumları ile ilgili düzenlenmiş 1918 tarihli raporda bu anlamda bilgiler yer almaktadır. Raporla göre; esirler istasyon ile kasaba arasında boş evlerde kalıyorlardı, mesafe iki mil kadardı. Bu evler iki grup halindeydi, üst ve alt kamp olarak adlandırılıyorlardı, iyi havada tatminkâr gözüküyorlardı, fakat çok ilkelidiler. Binalar ya çok az mobilyalıydı ya da boştu, alt kampın evlerinin penceresinin camları yoktu ve ısıtma sistemlerinden yoksundu. Fakat 1917 yılının başlarında subaylar kendilerine bir rutin ayarladılar, Türklerin ciddiye almadıkları şeyleri yapmaya başladılar. Evlerinde oyunları ve kitapları vardı, belirli çalışma saatleri vardı, amatör olarak kendilerini yetiştirmeye çalışıyorlardı. Kampın dış kapılarında, sınırlı kriket oynama şansı vardı. Haftada bir kez iki kamplardaki esirler birbirini ziyaret ediyordu, bu da eskort eşliğinde yapılıyordu ve hafta bir defa kasabaya yürüyüşe gidiyorlardı⁸⁰.

Afyonkarahisar'a ait belgeler ve raporlarda en çok yakınılan hususlardan birisi de kalınan mekânların kalabalık oluşu ile ilgili idi. Afyonkarahisar'daki esirlerin ABD Büyükelçisi Henry Morgenthau'ya gönderdikleri mektuplar buna örnek gösterilebilir. Mektuplarda 1915 yılı sonlarında şehirde yedi İngiliz subayının yaklaşık 5.70 metreye 6.90 metre genişliğindeki evde bir arada yaşadıkları dile getirilmiştir. Diğer iki İngiliz subayı ile iki Fransız subay ise 6 metreye 3.60 metre genişliğinde odayı paylaşmaktadırlar. Evlerdeki bu kalabalık koşullardan şikâyet son 3 veya 4 aydır artmakla birlikte yetkililer bir çözüm bulamak için herhangi bir girişimde

⁷⁸ TNA, FO, nr. 383/454, 1, 8, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁷⁹ TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁸⁰ *Report on the Treatment of British*, s. 15.

bulunmamışlardır. Evlerdeki nüfus arttıkça şikâyetler de artmaktadır. Kasım 1915'te Afyonkarahisar'da bir evde dokuz İngiliz subayı ve otuz iki kişinin bulunduğu ifade edilmektedir⁸¹. Kalabalık evlerde kalan esir subaylara mekân bulmakta güçlük çekildiği anlaşılmaktadır. Zira H.J.S adlı bir esirin bildirdiğine göre hâlâ Türk yetkilileri tarafından başka evler bulunamamıştır ve bulunacağına da ihtimal verilmemektedir⁸².

Evlerin kalabalıklığı ile ilgili şikâyetler, Aralık 1915'ten itibaren azalmaya başlamıştır. Örneğin 10 Aralık 1915 tarihli belgeden anlaşıldığı üzere evlerde konaklayan subaylar Fransızlar tarafından desteklenmiş ve kaldıkları evlere yakın olan geniş evlere taşınmaları sağlanmıştır. Bu şekilde odaların yetersizliği ile ilgili şikâyetler azalmıştır⁸³.

1918 yılına gelindiğinde Afyonkarahisar'daki esirlerin genel olarak ev koşullarından memnun olduklarını dile getirdikleri görülmektedir. Esirler tarafından 20 Ağustos 1918 çıkartılan "Afion Kara Hissar Gazetesi"nde bu düşüncelerini dile getiren mektuplar yer almaktadır. Örneğin Binbaşı J.W. Nelson, D.S.O. tarafından 20 Mayıs 1918 tarihinde kaleme alınan ve gazeteye yansıyan yazıda, binbaşı ailesinin gönderdiği mektuplarında kendisinin nasıl bir evde yaşadığını merak etmeleri üzerine kaldığı evi tarif etmiştir. "Açık bir alanda dört blokluk evdeyiz. Evde 10 subay ve 5 er kalmaktayız; kaldığımız büyük bir oda var ayrıca burada yemek yiyoruz ve her 4 subay için 1 yatak odası ve oturma odası var. Dinwiddy ve benim evim arasında 70 yardalık bir mesafe var"⁸⁴.

Evlerin darlığından kaynaklı olarak bazı yakınmaların daha sonraki yıllarda da devam ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin Yüzbaşı Stilwell'in 20 Mayıs 1918 tarihli mektubunda odaların küçük olması nedeniyle topluluğun kullanımına uygun olmadığı, grup içerisinde herkesin farklı şeyler yapmak istediğini, bu nedenle esirlerin bir evden diğerine taşındıklarını belirtmiştir⁸⁵.

Bu dönemde esirlerin kaldıkları evleri benimsedikleri gözden kaçmamaktadır. Evlerini ve kaldıkları odaları temizleyerek yaşadıkları mekânı daha kalınabilir hâle getirmişlerdir. Örneğin Yüzbaşı I.M.B Entwistle'nin, 27 Mayıs tarihli mektubu buna örnek teşkil etmektedir. Yüzbaşı mektubunda bahar temizliği ile muhteşem bir gün geçirdiklerini, sabah 6'dan öğleden sonraya kadar odalarını yenilediklerini, ayrıca böceklerden kurtulmak için tavanı dezenfekte ettiklerini, ardından duvarları kireç ile yıkadıklarını belirtmiştir. Evin tüm ahşap işlerini yaptıklarını, günün büyük bir kısmını marangozluk işleri ile geçirdiklerini, ertesi gün tüm

⁸¹ TNA, FO, nr. 383/231, 5, Afyonkarahisar'da İngiliz Esir Subaylardan Morgenthau'ya, 15 Kasım 1915.

⁸² TNA, FO, nr. 383/231, 3, H.J.S.den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 5 Aralık 1915.

⁸³ TNA, FO, nr. 383/231, 4, H.J.S.den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 10 Aralık 1915.

⁸⁴ TNA, FO, nr. 383/454, 1, Afion Kara Hissar Gazete, 20 Ağustos 1918.

⁸⁵ TNA, FO, nr. 383/454, 6, Afion Kara Hissar Gazete, 20 Ağustos 1918.

rafları, fotoğraf albümlerini kâğıtla kapladıklarını, bütün bunların ardından odanın sadece 10x8x10 genişliğinde olmasına rağmen gayet eğlenceli bir mekân hâline geldiğini ifade etmiştir. Yaz aylarında havalar elverdiği ölçüde dışarıda uyduklarını kışın ise kolaylıkla ve ucuza ısıtabilecekleri bir odaya sahip olduklarını, sıcak bir odaları olduğu için şanslı olduklarını belirtmiştir. Hatta bir önceki yılın Kasım ayında evde kalan subaylarla birlikte çekilmiş olduğu bir fotoğrafı ve evin çizilmiş bir kopyasını mektubun arasına koymuştur⁸⁶.

Keza Teğmen Burns de 22 Haziran 1918 tarihli mektubunda ev temizliğinden bahsetmiştir. Sabah 06.00'da kalkarak rutin oda temizliğini yapmaya başladıklarını bütün ahşapları beyaza boyadıklarını ve bu şekilde odanın çok daha temiz ve hoş bir hâle geldiğini bildirmiştir. Bazı subaylar ise evde kaldıkları odalara çeşitli süslemeler yapmışlardır. Örneğin Teğmen A.H. Quins, 29 Nisan 1918 tarihli mektubunda son günlerde çok meşgul olduğunu odasına duvar süsü yaptığını, buffalo boynuzu, eşek derisi gibi geleneksel giysilerle tamamlanan bir süs oluşturduğunu, şefinin kendisine boya kutuları getirdiğini ve bu malzemeleri süslemede kullanacağını belirtmiştir⁸⁷.

Yüzbaşı Everard'ın 23 Haziran 1918 tarihli mektubunda da ev yaşantısıyla ilgili bilgiler yer almaktadır. Yüzbaşı Everard küçük ve ahşap çatısı olan bir evde birkaç kişiyle yaşadığını, serin ve böceklerden uzak olması nedeniyle çatıda uyduklarını, çatının tepesinden hoş bir kasaba manzarasını izleyebildiklerini, odasının penceresinin iki kanatlı olması nedeniyle daha rahat uyuduğunu, kendi odasının bulunduğu tarafta bir balkon olduğunu ve burada okuma yapabildiğini dile getirmiştir⁸⁸.

c) Esirlerin İaşe ve İbate Durumları

Yiyecek

Afyonkarahisar Üsera Garnizonu'nda bulunan esirler yiyeceksiz bırakılmamıştır. Ancak savaş koşulları nedeniyle yiyecek sıkıntısı çekilmiştir. Bu durum İngiliz arşiv belgelerine de yansımıştır. Örneğin 1915 yılında Konsolos Yardımcısı Minas N. Megalos'un raporundaki bilgilere göre Afyonkarahisar'daki esirlerin özellikle yemekleri iyi kalitede değildir. Mesela öğütülmemiş buğday kaynatılıp en kötü kalitedeki zeytinyağıyla karıştırılmış ve Hint mısırından yapılmış ½ lbs⁸⁹. Ağırlığındaki ekmeğin yarısı ile günde iki öğün yemek verilmiştir. Bu bağlamda, İngiliz hükümeti, Amerikan Büyükelçisi aracılığıyla, esirlerin şartlarının iyileştirilmesi, özellikle yiyeceklerinin düzeltilmesi konusunda ricada bulunmuştur⁹⁰.

⁸⁶ TNA, FO, nr. 383/454, 4, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁸⁷ TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁸⁸ TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

⁸⁹ 1 lbs=0.453 kg.

⁹⁰ TNA, FO, nr. 383/92, Minas N. Megalos'tan General Roberts'a, 29 Haziran 1915.

Minas N. Megalos'un raporu üzerine İngiliz Dışişleri Bakanı Sir Edward Grey harekete geçmiş, 19 Temmuz 1915'te İstanbul'daki ABD Konsolosu Bay Page'e bir telgraf göndermiştir. Sir Edward Grey yazdığı telgrafta, Afyonkarahisar'daki İngiliz savaş tutsaklarının koşullarının iyi olmadığını güvenilir bir kaynaktan bildirildiğini, özellikle yemeklerinin kalitesi, esirlerin kaldıkları ve uydukları yer, giysilerinin eksikliği ve sadece iki saat gibi kısa süreli egzersiz yapmaya izin verilmesi gibi bilgilerin endişe verici olduğunu ifade etmiş ve İstanbul'daki ABD Konsolosu Bay Page'den Afyonkarahisar'daki tutukluların durumu hakkında mümkün olan en kısa sürede araştırma yapmasını istemiştir⁹¹.

İngiliz Dışişleri Bakanının talebi üzerine Amerikan Büyükelçiliği sefaret sekreteri Hoffman Philip 11 Ağustos 1915'te, İngiliz Dışişleri Bakanlığına bildirdiği raporunda Afyonkarahisar'daki savaş esirlerini beşinci kez ziyaret ettiğini belirtmiştir⁹². Hoffman Philip'in ifade ettiğine göre; yapılan araştırmalarda Afyonkarahisar'da kalan esirlerin yaşam koşullarının hiç de fena olmadığı görülmüştür. Zira ABD Büyükelçiliği sekreterinin belirttiğine göre, esirler şehrin yeterli yaşam koşullarına sahip olmayan mahallerinde kalmaktadırlar ve giysi ve yatak ihtiyaçları vardır. Ancak son zamanlarda, esirlerin koşullarında gözle görülür bir iyileşme olmuştur ve bu koşullar sürekli olarak geliştirilmektedir. Keza ABD büyükelçisi H. Morgenthau'nun eklediğine göre; İngiliz ve Fransız esirler için yeterli para ve ihtiyaç malzemeleri tedarik edilmiştir⁹³. İngiliz makamları bu araştırma için ABD Büyükelçilik Sekreteri Hoffman Philip'e teşekkür etmiştir⁹⁴. Bu sırada ABD Büyükelçiliği Afyonkarahisar'daki esirler için lüks olarak değerlendirilebilecek tütün ve çikolata göndermiş, esirler ise bundan dolayı ABD Büyükelçiliği'ne teşekkür etmişlerdir⁹⁵.

Öte yandan İstanbul'daki ABD temsilciliği esirlerin ihtiyaçlarının karşılanması için çalışmalarını sürdürmüştür. Bu meyanda esirlerin ihtiyaç duyduğu malzemelerin temin edilmesi için bir çalışma başlatmıştır. 1916 yılı Temmuz ayında Afyonkarahisar'daki esir İngiliz askerlerden bir kısmı ihtiyaçlarını ABD Büyükelçiliği'ne bildirmişlerdir. İstanbul'daki ABD konsolosu Mr. Page 3 Ağustos 1916'da, ABD Büyükelçilik Sekreteri Philip Hoffman'a, Afyonkarahisar'a iletileceklerin listesinde yer alan malzemelerin fiyat listesini ve bunları temin etmek için gerekli olan parayı tespit etmesini istemiştir. Philip Hoffman esirlerin isteklerini karşılamak için 62 pound 10 şiline ihtiyaç bulunduğunu bildirmiştir. Bununla ilgili

⁹¹ TNA, FO, nr. 383/92, Sir Edward Grey'den ABD Konsolosu Page'e, 19 Temmuz 1915.

⁹² TNA, FO, nr. 383/92, ABD Büyükelçiliği Sefaret Sekreterinden İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 11 Ağustos 1915.

⁹³ TNA, FO, nr. 383/92, 2, Hoffman Philip'ten İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 17 Ağustos 1915.

⁹⁴ TNA, FO, nr. 383/92, İngiliz Dışişleri Bakanlığından Hoffman Philip'e, 25 Ağustos 1915.

⁹⁵ TNA, FO, nr. 383/231, 4, H. J. S. den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 10 Aralık 1915.

yazışmalardan anlaşıldığı üzere ihtiyaç duyulan malzemelerin temini için gerekli olan 62 pound 10 şilin, İngiliz İnsani Yardım Fonu tarafından ödenmesi kararlaştırılmıştır⁹⁶.

Cemiyetlerin yardımlarına ek olarak Afyonkarahisar'daki esirlerin ihtiyaçlarının giderilmesi için aileleri tarafından da 300 pound yardım toplandığı anlaşılmaktadır. Aileler, esirler için topladıkları bu para ile onların Noellerinin daha keyifli geçmesini amaçlamışlardır. Bu bağışın İngiltere Dışişleri Bakanı Sir Edward Grey'in de önerisi üzerine ABD Büyükelçiliği Sekreteri Hoffman Philip'e gönderilmesi kararlaştırılmıştır. Bu para ile Hoffman Philip, İstanbul'daki güvenilir firmalardan esirler için Christmas hediyesi alışverişi yapacaktır. Esasen 1915 yılı Noel'inde de esirlerin ihtiyaçları tespit edilmiş ve İngilizler, Türkiye'deki savaş esirlerine "Christmas sepetleri" göndermişlerdir⁹⁷.

Afyonkarahisar'daki savaş esirlerinin İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne gönderdikleri ihtiyaç listelerine bakıldığında savaş şartlarında oldukça lüks yiyecekler istedikleri gözden kaçmamaktadır. Durumu daha iyi değerlendirmek açısından bu listeleri vermek yerinde olacaktır. Örneğin Kıdemli Yüzbaşı C.H. Warren R.N'nin ihtiyaç listesinde yer alan yiyecekler şu şekildedir; yarım domuz budu veya tam küçük domuz budu, bir meyveli kek (ortalama 3 lbs ağırlığında), 1 lbs kaliteli çay, iki şişe Porto şarabı, (eğer ulaşılamazsa biraz iyi şarap), 2 lbs çikolata, 3 lbs kavanoz çilek reçeli, iki konserve koyu süt, bir kutu pötibör bisküvi, 3 lbs ağırlığında (ya da başka iyi bisküvi).

1/5 Norfolk Alayından Yüzbaşı Coxon'un listesinde ise çay, reçel, marmelat, peynir, şeker, domuz pastırması bulunmaktadır. A.E2H.M Denizaltısı Teğmeni Geoffrey Haggard R.N'nin yiyecek listesinde ise yine çay, peynir, yağ, konserve, meyve, kavonozlanmış et, sardalye, tatlı bisküvi, peynirli bisküvi yer almaktadır. Teğmen Sir Robert J. Paul, Bart, ise pipo, çay, tütün, kavonozlanmış et (eğer iyi durumda ise), marmelat, reçel, konserve süt, konserve Hollanda tereyağı istemiştir. Worcestershire Alayı Teğmeni John L. Stone, limon tozu, çay sipariş etmiştir. 103. Mahratta Hafif Piyade Tugayı Yüzbaşısı H.G. Brodie, Tütün, reçel, marmelat, peynir, kakao, bisküvi talep etmiştir. 5. West Riding Alayı Yüzbaşısı H.P. Dyson, bisküvi kutusu, biraz reçel (mümkünse çilek), et olarak dil veya haşlanmış yabandomuzu konservesi, Binbaşı H.L. Reilly domuz budu, marmelat, peynir, çikolata, konserve süt, çay, kakao isteğinde bulunmuştur. Keza, 6. Doğu Yorkshire Alayı Teğmeni John Still, tütün (çok miktarda), reçel, peynir, sardalye, marmelat, kavonozlanmış et, sade bisküvi, Dorset Yeomanry

⁹⁶ TNA, FO, nr. 383/220, Mr. Page'den Philip Hoffman'a, 3 Ağustos 1916.

⁹⁷ TNA, FO, nr. 383/220, Mr. Page'den Philip Hoffman'a, 3 Ağustos 1916.

Alayından Yüzbaşı A.D. Pass ise domuz budu, marmelat, reçel, konserve et, konserve dil eti, konserve, yağ, peynir vb. gibi yiyecekler talep etmiştir⁹⁸.

Savaş döneminde zaman zaman yiyecek sıkıntısı çeken esirlerin bu sıkıntıları sürekli olmamıştır. Ailelerinden ve çeşitli derneklerden kendileri için gönderilen yiyecek kolileri her zaman ellerine ulaşmıştır. Yiyecek ve giyecek kolilerinin gelmesi esirler için ayrı bir mutluluk kaynağı olmuştur. Örneğin Teğmen G.Haggard, R.N. 20 Mayıs 1918 tarihli mektubu esirler tarafından çıkarılan “Afion Kara Hissar Gazetesi”nde yer almıştır. Teğmen mektubunda 3 ayda 7’si evinden geri kalanları ise Avustralya Kızıl Haçı, “The Ladies Navy Emergency League”den gönderilen toplam 21 kolisi bulunduğunu ve aynı zamanda içinde yaklaşık 1,5 kg. tütün bulunan bir koliye daha sahip olduğunu bildirmiştir. Esir, “mutluyum ki reçel ve çay gibi lüks ürünleri ile beslenmemizde büyük bir değişiklik oldu. Korkarım ki ilk gün kolileri açtığımızda hepsini yedik”⁹⁹.

Keza Teğmen J.W. Roberts R.N.R. 20 Mayıs 1918 tarihli mektubunda ise 21 Şubat tarihli son mektubunu bir hafta önce aldığını ve bu sürede kendisine birinde sabun ve dezenfektan bulunan 4 koli daha ulaştığını bildirmektedir. Şişelerden birisinin kırıldığını fakat bir paket bisküvi haricinde hiçbir malzemeye zarar gelmediğini, çay ve süt tozu tabletlerinin ve tütünün onu çok mutlu ettiğini belirtmiştir. Çok uzun zamandır tütünün ulaşmasını beklediklerini ifade eden Teğmen J. W. Roberts R.N.R. sözlerine şu şekilde devam etmiştir; “şu an keyifle ilk sigaramı içmenin mutluluğunu yaşıyorum. İkidenden fazla koli yüklü kamyonun daha gelmesi gerekiyor böylece biz de bir kırmızı mektup günü daha yaşayabileceğiz. Ben kendiminkini aldığım için mutluyum, koliler geldiğinde kampımızdaki eğlenceyi görmeliydiniz. Herkes kendi ismini ve numarasını arıyordu. Şanslı biri tam 20 koli aldı”¹⁰⁰.

Esirler iâşe durumlarıyla ilgili sıkıntılarını elçilikler aracılığıyla duyurmaya çalışmışlardır. Örneğin Afyonkarahisar esir kampında bulunan Yarbay Stewart F. Newcombe’nin İstanbul’daki Hollanda Büyükelçisi M. De Willebois’e yazdığı 10 Ocak 1918 tarihli mektubunda kampta iâşe durumuyla ilgili problemleri dile getirmiştir. Newcombe’nin belirttiğine göre Afyonkarahisar’da bulunan esir subaylar oldukça tedirgin durumdadır. Çünkü yaşantıları gittikçe zorlaşmaktadır. İhtiyaç duydukları malzemeleri vesika bedeli üzerinden değil market fiyatıyla almak durumunda kalmaktalar. En temel ihtiyaç maddesi olan ekmeği de market fiyatıyla almak zorunda olduklarını ifade eden Yarbay Newcombe, her esirin yemek yapmak için 150 kilo oduna ihtiyacı olduğunu dile getirmiştir. Özel odalar için ise kişi başı aylık 75 kilo oduna ihtiyaç duyulmaktadır. Bir kilo odunun fiyatı 4 kuruş, mumlar ise 18

⁹⁸ TNA, FO, nr. 383/220, Londra ABD Büyükelçiliği’nden İstanbul ABD Konsolosu Mr. Page’e, 27 Temmuz 1916.

⁹⁹ TNA, FO, nr. 383/454, 1, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

¹⁰⁰ TNA, FO, nr. 383/454, 1, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

kuruştur. Yağ bulunmamaktadır. Mobilyalar oldukça kaba olup, iyi yatak, pişirme kapları, tabaklar ve çatal bıçak takımı her bir subay için asgari derecededir. En ucuz çorba aylık 10 litrenin altındadır. Çekleri bozdurmak oldukça güçtür. Amerikan Express şirketi yalnızca basılı formlar hâlinde olanları almaktadır ve Afyonkarahisar'da basılı formlar bulunmamaktadır. Vesika bedellerinde sorunlar yaşadıklarını ifade eden Newcombe, buna karşılık Mısır'daki Türk esirlerin karşılıksız yakıt ve aydınlatma imkânına sahip olduğunu, çeklerini hızlı ve garantili bir şekilde nakde dönüştürdüklerini ancak kendilerinin ise ihtiyaçları için çok miktarda para ödemek zorunda kaldıklarını belirtmektedir. Newcombe mektubunda, yaşadıkları bu durumun yetkili kişilere bildirilmesi için Hollanda Büyükelçiliği'nden yardım istemektedir. O, Hollanda Büyükelçiliği'nin yetkilileri bilgilendirmek hususunda yardımcı olabileceğini kendilerinin esirlere yardımcı olmak için aralıksız süren çalışmaları için minnettar olduklarını ve aşılması gereken birçok zorluk olduğunu farkında olduklarını dile getirmiştir¹⁰¹.

Giyecek

Afyonkarahisar Üsera Garnizonu'nda kalan esirlerin önemli ihtiyaçlarından birisi de giyeceklerdi. Giyecek ihtiyaçları ABD Büyükelçiliği aracılığıyla esirlere ulaştırılmakta idi. İngiliz arşiv kayıtlarında bulunan Minas N. Megalos raporuna göre esirler kötü giysiler giymekte, yerde uyumaktadırlar¹⁰². Osmanlı arşiv kayıtlarında ise esirlerin giyecekleriyle ilgili ciddi sıkıntılar yaşamadıklarını, kundura ve kaputlarının oldukça yeni ve temiz olduğu¹⁰³, esirlere ABD Büyükelçiliği tarafından giyecek, iç çamaşırı gibi eşyalar gönderildiği ifade edilmektedir¹⁰⁴.

Esirlerin ihtiyaç duyduğu en önemli giyim malzemesi ayakkabı idi. Bu ihtiyaç bütün esir kamplarında yaşanmakta idi. Örneğin Çankırı'daki C.P.O. Abbot'un ailesine yazdığı mektupta kampta bulunan herkesin bota ihtiyaç duyduğunu bildirmiştir¹⁰⁵. Keza Afyonkarahisar esir kampında bulunan H.J.S.'den Morgenthau'ya gönderilen mektupta da esirlerin ayakkabı hususunda sıkıntı çektikleri dile getirilmiştir. Bunun üzerine ABD Büyükelçiliği esirlerin giysi ihtiyaçlarını karşılamak için harekete geçmiş ve Afyonkarahisar'a çık sayıda yardım kolisi göndermiştir. H. J. S 10 Aralık 1915 tarihli mektubunda daha evvel esirlere gönderilen giysilerin tam takım olarak ulaştığı ve kişilerin istediği gibi olduğu dile getirilmiştir¹⁰⁶.

Ayakkabı ihtiyacının artması bazı söylentileri de beraberinde getirmiştir. Örneğin 15 Kasım 1915 tarihli belgeye göre İngiliz esirlere 40 çift bot gönderilmiş ancak bu botlar esirlere

¹⁰¹ TNA, FO, nr. 383/452, s. 1, Yarbey Stewart F. Newcombe'den M. De Willebois'e, 10 Ocak 1918.

¹⁰² TNA, FO, nr. 383/92. Minas N. Megalos'tan General Roberts'a, 29 Haziran 1915.

¹⁰³ Oran Arslan, *age.*, 111.

¹⁰⁴ Özçelik, *age.*, 115.

¹⁰⁵ TNA, FO, nr. 383/231, s. 2, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 5 Aralık 1915.

¹⁰⁶ TNA, FO, nr. 383/231, s. 4-5, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 10 Aralık 1915.

ulaşmamıştır. Söz konusu 40 çift botun ulaşmadığı söylentisi esirlerin şikâyetlerini artırmıştır. Esirler, kolilerin denetlenmesinin ardından kutuların muntazam bir şekilde paketlenmemesi nedeniyle iletim sırasında kaybolduklarını düşünmektedirler¹⁰⁷. Zira doğru paketlenen botlar esir denizci askerler tarafından teslim alınmıştır. Bunun üzerine Afyonkarahisar'da bulunan esirler havalanın soğuk olması sebebiyle önemli bir ihtiyaç olarak görülen botu satın almayı düşünmüşlerdir. Afyonkarahisar'daki tüm İngiliz esirlere bot satın almayı planlayan esirler, çifti 50 kuruşa 33 Türk botunu 16 pounda almayı düşünmüşlerdir. Zira belgeye göre 3 Aralık'ta gerçekleşen bir cenaze töreninde bazı esirlerin çıplak ayakla karda ve buzda yürüdükleri görülmüş, ayakkabı alınması için gereken paranın subaylar arasında toplanması kararlaştırılmıştır. Subayların ödeme kesintilerinin devam etme ihtimaline karşılık eldeki mevcut paranın bot alımı için kullanılmasına karar verilmiştir. Kasım ayında kaybolan 40 çift bot bulunamamıştır¹⁰⁸.

ABD Büyükelçiliği esirlerin giyecek ihtiyacını karşılamak için onlardan ihtiyaç listesi istemiştir. Afyonkarahisar Garnizonu'nda bulunan bazı subaylar da ihtiyaçları olan giyecekleri bir liste hâlinde talep etmişlerdir. Bu listeler şu şekildedir; Kıdemli Yüzbaşı C.H. Warren R.N, bir çift pijama, iki çift kalın çorap, iki kalın yelek, iki adet kalın pantolon, bir çift yün eldiven, bir adet kalın yün atkı, bir çift askı, bir çift bağcıklı kanvas ayakkabı, yarım düzine mendil talep etmiştir. H. M denizaltısı A.E.2 Teğmeni Geoffrey Haggard R. N. çorap ve mendil, Worcestershire Alayı Teğmeni John L. Stone ise 12 mendil, 6 çift çorap, 2 çift pijama, 2 kravat, 2 düşük yakalı gömlek, 1 çift yatak odası terliği, 2 banyo havlusu, bir çift yürüyüş ayakkabısı ve gri fanila takımı talep etmiştir. 5. West Riding Alayı Yüzbaşısı H. P. Dyson, 6 mendil, 2 çift ince çorap, Binbaşı H.L. Reilly R. F. C., 2 çift pijama, 1 çift kalın eldiven, 1 kalın yün atkı, pantolon askısı, yelekler, 4 çift çorap, yakalı gömlekler, 2 Türk havlusu istemiştir. 6. Doğu Yorkshire Alayı Teğmeni John Still ayakkabı kösesi, Yüzbaşı A. D. Pass ise 11 inç¹⁰⁹ ölçüsünde 4 çift çorap, zayıflar için 2 çift kalın iç çamaşırı, 5 çift gömlek, 2 kolera kemeri; 1 çift kalın pijama, 15 inç 4 yumuşak kuşak; 1 çift kalın eldiven; 1 kalın şapka; 2 kalın yelek; 1 çift kalın bot 10 beden; boks eldiveni talep etmiştir¹¹⁰. Esirlerin bu talepleri ABD Büyükelçiliği tarafından karşılanmıştır.

Öte yandan çeşitli kanallarla gönderilen giyecek kolileri esirleri oldukça mutlu etmekte idi. Örneğin Teğmen C. Chitty'nin, ailesine yazdığı 17 Haziran 1918 tarihli mektubunda, bir önceki yıl yaz mevsimi için ailesi tarafından gönderilen ve oldukça geç ulaşan kıyafetlerin yaz

¹⁰⁷ TNA, FO, nr. 383/231, s. 1, Afyonkarahisar'da İngiliz Esir Subaylardan Morgenthau'ya, 15 Kasım 1915.

¹⁰⁸ TNA, FO, nr. 383/231, s. 1, H. J. S. den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 5 Aralık 1915.

¹⁰⁹ 1 inç=2.54 cm.

¹¹⁰ TNA, FO, nr. 383/220, Londra ABD Büyükelçiliği'nden İstanbul ABD Konsolosu Mr. Page'e, 27 Temmuz 1916.

mevsiminde olmaları nedeniyle oldukça işe yaradığını bildirmektedir. Keza Yüzbaşı Dyson, 20 Haziran 1918'de pijama ve çoraplardan oluşan bir koli aldığını ailesine bildirmiştir. Yüzbaşı Atkins, ise ailesine gönderdiği 22 Haziran 1918 tarihli mektubunda bir uyarı yaparak kıyafetleri gönderirken kolilerin dışına kolinin içinde ne olduğunu belirtmemeleri gerektiğini bildirmiştir¹¹¹.

İngiliz yetkili makamları esirlerin giyecek ihtiyacını karşılamak için ciddi bir çaba içerisine girmiş ve İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği aracılığıyla esirlerin giyecek ihtiyaçlarını tespit ederek mümkün olan en kısa sürede ulaştırmaya çalışmıştır. Örneğin İngiliz Savaş Ofisi Esirler Sekreterliği, Savaş Komitesi Esirler Genel Sekreteri O'Reilly'in 11 Eylül 1918'de Hollanda Sefareti temsilcisi Bommel'e gönderdiği resmi mektupta, öncelikle İngiliz esirleriyle ilgili gözlemlerini ve onların ihtiyaç duydukları malzemeleri aktaran 17 Ağustos 1918 tarihli mektubu için teşekkür etmiştir. Bilahare Afyonkarahisar'daki İngiliz esirler için İstanbul'dan herhangi bir kışlık giysi alınıp alınmadığına dair bir bilgileri olmadığını, İskenderiye'den esirlere gönderilmek üzere gemiye yola çıkacak paketlerin sevkiyatının ise kesin olmayan bir tarihe ertelendiğini, bu sebeple kışlık giysilerin mevcut durumda İsviçre üzerinden gönderileceğini bildirmiştir. Bu paketlerin gönderilmesinde herhangi bir erteleme olmaması için ellerinden gelen her şeyi yaptıklarını ve paketlerin zamanında ulaşacağını umduğunu, bu sayede gelecek kış esirlerin sıcak tutan giysilerle rahat edebileceklerini belirtmiştir¹¹².

Diğer İhtiyaçlar

Esirlerin yiyecek ve giyecek ihtiyaçları dışında kişisel bakımları için ihtiyaç duydukları malzemeler de bulunmaktadır. Bu malzemeler genellikle ABD Büyükelçiliği aracılığı ile esirlere ulaştırılmıştır. Esirler bu ihtiyaçlarını büyükelçiliğe yazarak temin etmeye çalışmışlardır. Esirlerin ABD Büyükelçiliği'ne gönderdikleri ihtiyaç listelerinde kişisel bakımlarıyla ilgili çok sayıda malzeme bulunmaktadır. Örneğin Kıdemli Yüzbaşı C. H. Warren R.N bir paket tuvalet kağıdı (16 inç), kauçuk sıcak su şişesi (bel 35,5 inç), yarım düzine mendil, diş fırçası, tuvalet sabunu, H.M.A.E.2 Denizaltısı Teğmeni Geoffrey Haggard R. N. mendil, Worcestershire Alayı Teğmeni John L. Stone, 12 mendil, 2 banyo havlusu, sünger, tırnak makası, sabun, diş fırçası ve diş tozu, fırça ve tarak, 5. West Riding Alayı Yüzbaşısı H. P. Dyson, 1 kutu sabun, diş macunu ve fırçası, 6 mendil, Binbaşı H.L. Reilly R.F.C. 2 Türk

¹¹¹ TNA, FO, nr. 383/454, 11-12, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

¹¹² TNA, FO, nr. 383/454, O'Reilly'den Bommel'e, 11 Eylül 1918.

havlusu, tırnak makası, tuvalet sabunu, diş macunu, tıraş sabunu, sünger, 2 paket tuvalet kağıdı, Yüzbaşı A.D. Pass, sabun, 2 paket tuvalet kağıdı talep etmiştir¹¹³.

Esirlerin en önemli ihtiyaçlarından birisi de banyo idi. Sıcak bir banyo yapmalarına izin verilmekle birlikte bu hizmetin oldukça pahalı olduğu ifade edilmektedir. Esirlerin paralarının oldukça sınırlı olduğu düşünüldüğünde bu ihtiyacı karşılamak ilk başlarda oldukça zordur. Öte yandan esirlerin dışarıda zaman geçirme ve yürüme ihtiyaçları da karşılanmakta idi. İngiliz arşiv belgelerine yansıdığına göre 1915 yılında günde iki saat yürümelerine izin verilmektedir, geri kalan tüm zamanlarını içeride geçirmektedirler¹¹⁴. Ancak bu şartlar ilerleyen yıllarda yumuşamış, 1918'e gelindiğinde esirler özellikle yaz aylarında zamanlarının büyük bir kısmını dışarıda geçirmişlerdir.

Esirlerin diğer ihtiyaçları onların ilgi alanlarına göre de değişmekte idi. Bu husus dikkate alındığında esirlerin en çok istediği ihtiyaçlardan birisi de kitap ve dergilerdi. Örneğin 14 Eylül 1916 tarihli belgeden anlaşıldığı üzere Amerikan Büyükelçiliği'nin 23 Haziran tarihli ve 323 sayılı notu ile İngiliz Dışişleri Bakanlığına gönderdiği yazıda, Türkiye'deki İngiliz esirler için çeşitli kitap ve romanlar talep edilmiştir. Afyonkarahisar'da esir İngiliz Kıdemli Yüzbaşı C.H.Warren tarafından talep edilen kitapların listesi 23 Haziran 1916'da mektupla birlikte gönderilmiştir¹¹⁵.

Bunun üzerine ABD Büyükelçiliği'nin girişimleriyle Avrupa başkentlerinde Türkiye'de bulunan İngiliz esirler için kitap kampanyası başlatılmıştır. 11 Ekim 1916 tarihli belgeden anlaşıldığı üzere ise birçok Avrupa başkentindeki Amerikan Büyükelçiliği tarafından İngiliz savaş esirleri için kitap ve eğitim materyali toplanmıştır. Özellikle Bay Gerard ve çalışanlarının çabaları ile İngiliz esirleri adeta "hediyelere ve kitaplara boğmuşlardır". İngiliz tarafı bu durum karşısında memnuniyetini belirtmiş ve bu tür yardımların mümkünse devamını beklediklerini bildirmişlerdir¹¹⁶.

Esirler ailelerine yazdıkları mektuplarda kitap isteklerini dile getirmişlerdir. Örneğin Teğmen C.Chitty, 17 Haziran 1918 tarihli mektubunda Eğitim bölümünden bazı kitaplar aldığını, Smiths aracılığıyla kendisine yeni kitaplar göndermelerini umduğunu, buldukları esir kampında yeni kitaplara çok fazla ihtiyaç duyduklarını bildirmiştir¹¹⁷. Bununla birlikte resme ve çizime meraklı olanlar da çeşitli malzemeler talep etmişlerdir. Örneğin Yüzbaşı A.D. Pass,

¹¹³ TNA, FO, nr. 383/220, Londra ABD Büyükelçiliği'nden İstanbul ABD Konsolosu Mr. Page'e, 27 Temmuz 1916.

¹¹⁴ TNA, FO, nr. 383/92, Minas N. Megalos'tan General Roberts'a, 29 Haziran 1915.

¹¹⁵ TNA, FO, nr. 383/241, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 14 Eylül 1916.

¹¹⁶ TNA, FO, nr. 383/241, British Prisoners of War Book Scheme, 11 Ekim 1916.

¹¹⁷ TNA, FO, nr. 383/454, 11, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

yapboz; boya kutusu; 2 taslak kitabı; boş not defteri; çizim kalemi; tutkal, kitaplar, romanlar ve moda dergileri talep etmiştir¹¹⁸.

d) Esirlerin Ekonomik Durumları

Esirlerin ekonomik durumlarını idame ettirmelerini sağlayan en önemli gelir kaynakları maaş ödemeleri idi. Bunun yanında elçiliklerden, yardım cemiyetlerinden ve ailelerinden gelen yardımlar da onların geçimlerini sağlamalarında yardımcı oluyordu. Esirlere ödenmesi gereken maaşlar uluslararası hukuka göre yapılıyordu. Ailelerinden veya hükümetlerinden gelen yardımlar ise Hilal-i Ahmer aracılığıyla esirlere ulaştırılmakta idi. Bu dönemde İngiltere ile ilişkiler kesildiği için İngiliz esirlerin yaşadığı ekonomik zorluklar öncelikle ABD Büyükelçiliği aracılığıyla ve bilahare Hollanda Büyükelçiliği vasıtasıyla İngiltere'ye iletilmiştir¹¹⁹.

Maaş

Esirlerin hukukunu düzenleyen uluslararası anlaşmalara göre savaş sırasında esir bulunan subaylara esir bulunduğu ülkenin yönetimi tarafından rütbelere göre maaş ödenmek zorunlu idi. Bu uygulama Osmanlı Devleti için de geçerli idi. Osmanlı Devleti esirlerle ilgili Lahey sözleşmesini imzalamış ve bir üsera talimatnamesi hazırlayarak esirlerle ilgili uygulamalarını buna göre şekillendirmiştir. Ancak savaş koşulları nedeniyle ödemelerde zaman zaman aksaklıklar yaşanmış, bu durum esirlerin şikâyet etmesine neden olmuştur.

Bununla ilgili örneklere hem İngiliz arşiv belgelerinde hem de Osmanlı arşiv belgelerinde rastlanmaktadır. Bu anlamda Harbiye Nezareti'nden Hariciye Nezareti'ne gönderilen 5 Eylül 1915 tarihli yazıda Afyonkarahisar Üsera Garnizon Kumandanlığı'ndan konuyla ilgili alınan 28 Eylül 1915 tarihli yazıya göre bütün masrafları kendilerine ait olmak üzere esirlere günlük (600-700 kuruş yani) 4 veya 4,5 şilin civarında tahsisat verileceği ancak bu rakamın esirlere yeterli olmayacağı, durumun gerekirse İngiltere Hükümetine bildirilmesi gerektiği ifade edilmiştir¹²⁰.

Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu savaş koşulları ödemeleri zorlaştırdığı gibi zaman zaman da maaş ödemelerinde indirime gidilmesine sebep olmuştur. Bu anlamda İngiliz arşivinde yer alan 15 Kasım 1915 tarihli bir belge, maaş ödemelerindeki aksaklıklara örnek teşkil etmektedir. Türk Hükümeti tarafından Afyonkarahisar'daki esir İngiliz subaylara sadece Eylül-Ekim 1915'te yani son iki ayda günlük 4 şilin oranında ücret verildiği yani almaları gereken paranın yarısını alabildikleri ifade edilmiştir. Hatta 10 Ekim'de bu miktar üzerinden %10'luk bir indirime gidilmiş, 14 Kasım'da ise %20'lik bir indirim daha yapılarak günlük

¹¹⁸ TNA, FO, nr. 383/220, Londra ABD Büyükelçiliği'nden İstanbul ABD Konsolosu Mr. Page'e, 27 Temmuz 1916.

¹¹⁹ TNA, FO, nr. 383/454, O'Reilly'den Bommel'e, 3 Eylül 1918.

¹²⁰ Çelik, *agm.*, 33-34.

ödeme miktarı 4 şilinden daha da aşağı düşürülmüştür. Türk yetkilileri tarafından bu indirimin gerekçesi olarak İngiliz subayların, Mısır'daki esir Türk subayları ile aynı oranda ücret almaları gerektiği gösterilmiştir. Esirlerin ifadelerine göre mevcut şartlarda, İngiliz subayların verilen ödenekle yaşaması imkânsızdır. Esirler bu durumdan şikâyet ederek, Türk hükümetinin, Türk ordusundaki subaylara ödenen rakamlara eşit miktarda ödeme yapmasını ve son iki aylık ödemeleri tekrar yapılmasını talep etmişlerdir¹²¹.

Öte yandan İngiliz esirler, subaylara ödenmesi gereken maaşlar hususunda bir ayrımcılık olduğunu dile getirmişlerdir. Onlara göre; Fransız ve Rus esir subaylara kendilerinden daha fazla ve hatta Türk ordusundaki subaylar ile eşit miktarda maaş verilmektedir¹²². Örneğin H.J.S.nin 5 Aralık 1915'te ABD Büyükelçisi Morgenthau'ya gönderdiği belgede Rus ve Fransız esirlerin son dört aylık dönemde maaşlarının yarısını alabildiklerini, İngiliz esirlere ise sadece günlük 4 şilin ödeme yapıldığını bildirmiştir¹²³. Ayrıca ödeme tarihinin belirsizliği konusunda da şikâyetler olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta esirler şikâyetlerini ABD Büyükelçiliği'ne iletmışlerdir. Esirlerin ifadelerine göre; bir rütbelinin günlük 600 kuruş aldığı, bu miktarın yiyecek, konaklama, ısınma, aydınlanma, su ve diğer yaşam harcamaları için yeterli olmadığı bu konuda kendilerine yardım edilmesini, maaş ödemelerinin ise zamanında yapılmasını talep etmişlerdir¹²⁴.

Keza H.J.S.nin 15 Kasım 1915 tarihli mektubunda kıdemli bir esir Rus subayın talebi üzerine ABD Büyükelçisi Morgenthau'ya gönderdiği mektup da mevcut sorunlar tekrar dile getirilmiştir. Bu mektup Rus subayların ihtiyaçlarının giderilmesi için para talebini içermektedir. Yatak örtüleri, kışlık iç çamaşırları ve ayakkabı temini konusunda çaba harcadıkları, haftalık sıcak bir banyo için yüksek meblağda para ödemek zorunda kaldıkları ifade edilerek ABD Büyükelçiliği'nden ilave para talep edilmiştir. Gönderilen paraların yeterli olmadığı, 105 denizcinin ihtiyaçlarının karşılanması için en az 60 ile 80 pound arasında paraya ihtiyaç duyulduğu bildirilmiştir. Keza ihtiyaç duyulan paranın sağlanmasının mümkün olup olmadığı da sorulmuştur¹²⁵.

Kış koşullarının kendisini göstermesi ile birlikte esirlerin para ve maaş talepleri daha da yoğunlaşmakta idi. Çünkü kışın gelmesiyle birlikte Afyonkarahisar'da tüm fiyatlar hızlı artmakta ve özellikle konut ısınma bedeli çok pahalı olmaktaydı. Kış koşullar dikkate alındığında esirlerin maaş ve nakit paraya olan ihtiyaçları daha fazla oluyordu. Bu durum

¹²¹ TNA, FO, nr. 383/231, 1, Afyonkarahisar Esir Kampı'ndan Morgenthau'ya, 15 Kasım 1915.

¹²² TNA, FO, nr. 383/231, 1, Afyonkarahisar Esir Kampı'ndan Morgenthau'ya, 15 Kasım 1915.

¹²³ TNA, FO, nr. 383/231, 2, H. J. S. den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 5 Aralık 1915.

¹²⁴ TNA, FO, nr. 383/231, 5, Afyonkarahisar'da İngiliz Esir Subaylardan Morgenthau'ya, 15 Kasım 1915.

¹²⁵ TNA, FO, nr. 383/231, 2, H.J.S.den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 16 Kasım 1915.

Osmanlı Hükümeti tarafından da dikkate alınmıştır. Zira esirlere Aralık ayında maaşlara tam ödeme yapılacağı bildirilmiştir. Ancak esirler bundan ciddi anlamda şüphe duymaktadır. Bu durum İngiliz arşiv belgelerine de yansımıştır. Örneğin esir subay H.J.S.nin ABD Büyükelçisi Morgenthau'ya gönderdiği 5 Aralık 1915 tarihli mektupta, Osmanlı Devleti'nin Aralık ayında tam ödeme yapacağını duyurduğu, ancak bu ödemenin gerçekleşmesinin şüpheli olduğu ifade edilmiştir. İçinde bulunulan şartlar gereği İngiliz esirlerinin ücret kesintisi devam ederse veya ücretlerin yarısının ödenmesi hâlinde esirlerin acil olarak para yardımına ihtiyaç duyacakları bildirilmiştir¹²⁶.

Esirlerin maaşlarının ödenmesinde yaşanan aksaklıkların sebeplerinden birisi ise savaş hukuku gereği karşılıklı misilleme politikasıdır. Osmanlı Devleti İngiltere'nin elinde bulunan Osmanlı esirlerine maaş ödemesi yapılmadığı durumlarda misilleme yaparak İngiliz esirlerin maaş ödemelerini durdurabilmektedir. Örneğin Afyonkarahisar esir kampında bulunan Kıdemli Yüzbaşı Warren R.N. maaşının ödenmemesi nedeniyle şikâyetle bulunmuş, durumu ailesine bildirmiş, eşi Hilda D. Warren 19 Ocak 1917'de meseleyi İngiliz Dışişleri'ne sormuştur¹²⁷. İngiliz Dışişleri konuyu Londra'daki Amerikan Elçisine ileterek araştırılmasını talep etmiştir. Londra Büyükelçiliği meseleyi İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne sormuştur. İstanbul ABD Büyükelçiliği ise Afyonkarahisar'da savaş esiri olarak tutulan Kıdemli Yüzbaşı C.H. Warren R.N.nin ödemesi konusunda ayrıntılı bir araştırma yapmıştır. Bu araştırma İsviçre temsilcisi Mr. Vischer'in kampı ziyareti sonrasında yazdığı rapora dayandırılmaktadır. Bu rapora göre Kıdemli Yüzbaşı C.H. Warren R.N. nin maaşının ödenmemesinin sebebi misilleme hareketidir. Zira Malta'da İngilizlerin esiri olan Hakkı Bey'in maaşı ödenmemiştir bunun üzerine Türk tarafı karşılıklılık esası gereği Warren'in maaşını ödememiştir. Ancak daha sonra kurumlar arasında gerçekleşen istişare ile Warren'in maaşının Osmanlı Hükümeti tarafından karşılanacağı Londra'ya bildirilmiştir¹²⁸ Bu yazışmalar sonucunda esirin maaşı 8 Mart 1917'de havale edilmiştir¹²⁹.

Esasen bütün esirler, esaretten kaynaklı olarak bir takım sıkıntılar çekmiştir. Bütün esirler din ve milliyet farkı olmaksızın savaş şartlarından dolayı benzer sıkıntılara maruz kalmışlardır. Örneğin Hintli esir, K.S. Abdül Kayaim'in Londra'daki Hint Ofisi'ne gönderdiği bir mektup buna örnek gösterilebilir. Afyonkarahisar esir kampında 1259 numaralı savaş esiri olarak bulunan ve daha önce 57. Hind Sabit Hastanesinde 1. sınıf asistan cerrah olarak çalışan K.S. Abdül Kayaim'in 29 Nisan 1918'de yazdığı mektupta şu ifadeler yer almaktadır. “Sizden

¹²⁶ TNA, FO, nr. 383/231, 1, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 5 Aralık 1915.

¹²⁷ TNA, FO, nr. 383/340, Hilda D. Warren'den İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 19 Ocak 1917.

¹²⁸ TNA, FO, nr. 383/340, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 3 Şubat 1917.

¹²⁹ TNA, FO, nr. 383/340, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 8 Mart 1917.

buradaki kazancımın yaşamımı sürdürmeme yetmediğini, günlerimi yarı aç geçirdiğimi, bu yüzden benim için aylık 5 pound gibi bir ayarlama yapmanızı rica ediyorum. Bu size gönderdiğim ikinci başvurum. Size yalvarıyorum, K.S. Abdul Kayaim¹³⁰.

Bu mektupla birlikte daha önce 5 Haziran'da İngiliz makamlarına ulaşan esir mektupları da Sir W. Townley tarafından deşifre edilmiştir. Esirlerin gönderdikleri mektuplardan elde edilen veriler ve şikâyetler değerlendirilmiş, İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği durumdan haberdar edilmiştir. Bunun üzerine Hollanda Büyükelçiliği bir soruşturma heyeti oluşturmuştur. Soruşturma heyeti üyesi olan Bell ise elde edilen bilgileri sorgulamak üzere Afyonkarahisar'a gönderilmiştir. Hollanda Büyükelçiliği soruşturmanın güvenlik içerisinde yürütüleceğine dair güvence almıştır¹³¹.

Şifreli olarak gönderilen 2577 numaralı bu mektup 17 Temmuz 1918'de Sir W. Townley tarafından deşifre edilmiş, Lord Newton adlı bir yetkili, durumu Hint Ofisine bildirerek savaş esirinin, finansal yardım talebini iletmıştır¹³². 27 Temmuz 1918'de Hint Ofisi Müsteşarı durumu değerlendirmiş, Afyonkarahisardaki Hint esir savaş subayına Hollanda Büyükelçiliği tarafında aylık ödenmek üzere 10 poundluk yardım alacağı, diğer Hint esirlerin ise 4 pound alması gerektiği bildirilmiştir. Sadece bununla kalınmamış esirin ifade ettiği koşulların soruşturulmasına, esirlerin günlük ihtiyaçlarını karşılayacak oranların ödenmesi için ne yapılabileceğinin araştırılmasına da karar verilmiştir. Hint Ofisi sekreteri Bay Montagu İstanbul'da bulunan Hollanda Büyükelçiliği'nden bu araştırma için özel bir yardım talep etmiştir¹³³.

Hollanda Büyükelçiliği'nin daha öncekinden çok daha yakın şekilde esirlerle iletişim kurduklarını, kampların denetlenmesiyle bu iletişimin daha da artacağını dile getirmiştir. Ancak Hollanda Sefaretinin yapmış olduğu ilginç bir tespit bulunmaktadır. Bu şikâyetlere objektif olarak bakıldığını gösteren önemli bir değerlendirmedir. Bu değerlendirme aynen şu şekildedir; "Genel olarak esirler daha fazla dikkat çekmek istiyor ve daha mutlu olmak istiyorlar. Korkarım ki bu şikâyetlerin sonucu daha da çoğalıp 'daha fazla isteyenler daha fazla alırlar'a dönüşecek. Fakat esaret şartını takiben, şüphesiz daha fazla konuda şikâyet edecekler ve bu durumu kötü etkileyecektir. Subaylar bile, iki ya da üç günde bir, elçilik tarafından ihtiyaçlarını sağlamaktadır, buna rağmen yazdıklarına bakılırsa acil kıyafet ihtiyaçları vardır ve her şeyi istemektedirler"¹³⁴.

¹³⁰ TNA, FO, nr. 383/452, K. S. Abdül Kayaim'den Londra'daki Hint Ofisi'ne, 29 Nisan 1918.

¹³¹ TNA, FO, nr. 383/452, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 8 Mart 1917.

¹³² TNA, FO, nr. 383/452, İstanbul Hollanda Büyükelçiliği'nden Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'ne, 17 Temmuz 1917.

¹³³ TNA, FO, nr. 383/452, Hint Ofisi Sekreterliği'nden İstanbul Hollanda Büyükelçiliği'ne, 27 Temmuz 1918.

¹³⁴ TNA, FO, nr. 383/454, Bommel'den O'Reilly'e, 17 Ağustos 1918.

Esirlerin her konuda olduğu gibi maaşlar hususunda sıklıkla şikâyet etmeleri ve ısrarlı şekilde yazmaları sonuç almalarını kolaylaştırmıştır. Büyükelçilikler esirlerin bu konudaki sorunlarına çözüm bulmaya çalışmışlardır. Örneğin İngiliz Dışişleri Bakanı Sir Edward Grey'in 23 Nisan 1916 tarihli notuna binaen, Amerikan Büyükelçiliği Afyonkarahisar'daki İngiliz savaş esiri Yüzbaşı A.I. Dawes'e gönderilen 10 pound, 13 Haziran 1916'da esire ödenmiştir¹³⁵.

Maaş hususunda Hollanda Büyükelçiliği'nin de önemli gayretleri olmuştur. Hollanda Büyükelçiliği'nin bu çabası esir mektuplarına da yansımıştır. Örneğin P. N Edmonds 26 Mayıs 1918 tarihli mektubunda elçiliğin aylıklarını 15 liraya çıkartmasından mutlu olduklarını, bu paranın kendilerini ekonomik olarak rahatlattığını belirtmiştir¹³⁶. Büyükelçiliğin ödemelerde artış yapması diğer subaylar tarafından da memnuniyetle dile getirilmiştir. Örneğin Teğmen J.F. Roberts'in 20 Haziran 1918 tarihli mektubunda Hollanda elçiliğinin esir aylıklarını artırmasının esirleri rahatlatığına dair bilgiler yer almaktadır¹³⁷.

Hilal-i Ahmer Cemiyeti'de esir subayların maaşlarıyla ilgili sorunlarını dinlemiştir. Örneğin Yüzbaşı Stilwell'in 29 Nisan 1918 tarihli mektubunda Hilal-i Ahmer Heyetinin kampı ziyaret ettiğine değinilmektedir. Hilal-i Ahmer komisyonuna en çok sorulan soru ücretlerle ilgili olmuştur. Komisyon yetkilileri Elçilik tarafından iki aylık ödeme alacaklarını esirlere iletmiştir. Esirler en son ödemeyi 25 Şubatta aldıklarını ve paraya çok ihtiyaçları olduğunu dile getirmişlerdir¹³⁸.

Esirlerin Ailelerinden Gelen Nakit Yardımlar

Esirlerin ailelerinden gelen yardımlar elçilikler, uluslararası yardım dernekleri, bankalar yoluyla ve Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin aracılığıyla gönderilmekte idi. Afyonkarahisar'daki İngiliz esirlere ailelerin yardımlarını ulaştırmakta ABD Büyükelçiliği'nin önemli yardımları olmuştur¹³⁹.

Örneğin 27 Temmuz 1916 tarihli belgeye göre Afyonkarahisar'daki esir kampında bulunan George Alfred Johnson'a ailesi tarafından bir yardım gönderilmesi söz konusu olmuştur. Ancak bu yardım yanlışlıkla Amerika'nın Cebelitarık Konsolosluğuna ulaşmış, paranın yanlış geldiği anlaşılınca İstanbul Konsolosluğuna gönderilmiştir. İstanbul'daki ABD konsoloslu Page, Bayan Johnson tarafından gönderilen parayı esire iletmiştir. Bu paranın esir

¹³⁵ TNA, FO, nr. 383/220, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 1 Temmuz 1916.

¹³⁶ TNA, FO, nr. 383/454, 4, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

¹³⁷ TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

¹³⁸ TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

¹³⁹ TNA, FO, nr. 383/220, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 1 Temmuz 1916.

subaya iletiildiğine dair İngiliz Dışışleri Bakanlığına yazdığı notta ödemelerin İngiliz Yardım Fonu tarafından doğrudan ABD Konsolosluklarına yapılabileceği hatırlatılmıřtır¹⁴⁰.

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Mesela Londra'dan Teğmen Geoffrey Haggard, Afyonkarahisar'da bulunan İngiliz bir esir için İstanbul'daki Ekonomik İşbirliği Derneğine iletilmek üzere Londra Amerikan Büyükelçiliği'ne 3 poundluk bir yardım göndermiştir. Londra'daki ABD Büyükelçiliği parayı İstanbul'daki ABD Büyükelçiliğe göndermiş ve para 4 Ocak 1917'de esire ulařtırılmıřtır¹⁴¹.

Esirlerin en önemli sorunlarından birisi de kendilerine gönderilen paraların ulaşmasında yaşanan aksaklıklar idi. Örneğin Afyonkarahisar esir kampında bulunan 9. Batı Yorkshire Alayı Teğmenlerinden Harold Davenport, İngiltere'de Leeds kentinde bulunan ailesine yazdığı mektupta, ABD Büyükelçiliği aracılığıyla 18 Aralık 1916'da kamptaki İngiliz esirlere aileleri tarafından gönderilen yardımların verildiğini, ancak kendisine beklediği paranın ulaşmadığını bildirmiştir. Bunun üzerine Teğmen Davenport'un ailesi 18 Ocak 1917'de İngiliz Dışışleri Sekreterliğine başvurmuş, esir teğmene telgraf aracılığıyla para gönderdiklerini ancak paranın kendisine ulaşmadığını belirtmişlerdir. Davenport ailesi, paranın kaybolduğunu düşünmektedirler. Ancak aile ortada bir hata olabileceğini, zira Amerikan Büyükelçiliği'nin telgrafla para gönderme hususunda her zaman çok hızlı olduğunu, para havalesinin dört haftada ulaştığını, Londra'daki ABD Büyükelçiliği'nden paranın gönderilmiş olduğunu düşündüklerini ifade etmişlerdir. Davenportlar, İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'nin parayı alıp almadığına dair bir bilgi olup olmadığını sorarak bu konuda bir araştırma yapılmasını istemiřlerdir¹⁴².

Para mevzusu kurumlar arasında uzun bir yazışmaya sebep olmuştur. İlk önce İngiltere, ABD ve Osmanlı kurumları arasında süren yazışmalara Hollanda'nın İstanbul Büyükelçiliği de dâhil olmuştur. Zira ABD'nin I. Dünya Savaşına girmesi ile birlikte İngiliz esirlerin hukuku Hollanda Büyükelçiliği vasıtasıyla sağlanmaya başlamıştır. Dolayısıyla Teğmen Davenport'un ödemesinin yapılması ile ilgili sorumluluğu Hollanda Büyükelçiliği üstlenmiřtir¹⁴³. Hollanda sefareti konuyla ilgili bir araştırma başlatmış ve paranın ödendiğine dair bilgiye ulaşmıştır.

İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'nden Londra'daki Hollanda Sefaretine gönderilen 9 Mayıs 1917 tarihli mektuptan anlaşıldığı üzere, 16 şubat 1917 tarihli Amerikan elçisinin notuna istinaden, Davenport'a ödenmesi gereken 35 pound, 42 liraya denk gelmektedir. Söz konusu para Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti aracılığıyla, Afyonkarahisar'da bulunan Teğmen

¹⁴⁰ TNA, FO, nr. 383/220, İstanbul ABD Konsolosu Mr. Page'den İngiliz Dışışleri Bakanlığı'na, 27 Temmuz 1916.

¹⁴¹ TNA, FO, nr. 383/340, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 20 Aralık 1916.

¹⁴² TNA, FO, nr. 383/340, s. 1-2, Crossley&Davenport'dan İngiliz Dışışleri Sekreterliğine, 18 Ocak 1917.

¹⁴³ TNA, FO, nr. 383/340, İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'nden Londra'daki Hollanda Büyükelçiliği'ne, 9 Mayıs 1917.

Harold Devanport'a 7 Nisan ve 8 Mayıs 1917 tarihlerde 21 liralık iki taksit hâlinde ödendiği bildirilmiştir¹⁴⁴. Konuyla ilgili yazışmalar 24 Eylül 1917 tarihinde de devam etmiş ve sonuç itibarıyla esire ödenmesi gereken paranın kendisine verildiği anlaşılmıştır¹⁴⁵. Bu konuda örnekleri çoğaltmak mümkündür. İstanbul Amerikan Büyükelçiliği, Bay S.Moyle tarafından gönderilen 30 pound yardımı doğrudan Hilal-i Ahmer aracılığıyla 5 Şubat 1917'de Afyonkarahisar'daki Binbaşı F.L. Footner'e göndermiştir¹⁴⁶.

Paraların ulaşmasında yaşanan sıkıntıları gösteren bir diğer örnek ise yine Afyonkarahisar'da esir bulunan Yüzbaşı Vernon R. Guise'e gönderilen para ile ilgilidir. Yüzbaşı Guise'in ailesi İngiliz Dışişleri Bakanlığı Savaş Esirleri Bölümüne başvurarak gönderdikleri paranın henüz ulaşmadığını bildirmişler ve durumun soruşturulmasını talep etmişlerdir. Savaş Esirleri Bölümü gerekli incelemeleri yapmıştır. Buna göre ABD Büyükelçiliği'nin Yüzbaşı Guise'e ödeme yapılması hususunda 5 Aralık'ta adım attığı ancak Türkiye'deki iletişimin düzensizliği ve aşırı yavaşlığı nedeniyle bir takım aksamaların yaşanmasının olağan olduğu dile getirilmiştir¹⁴⁷. İngiliz makamlarının gönderilen paraların kaybolmayacağı ile ilgili ciddi bir güveni söz konusudur. Örneğin Savaş Esirleri Bürosu Başkanı Lord Newton, 17 Mart 1917'de esirin ailesine bir açıklama yapmış, endişe etmemeleri gerektiğini, zira ABD Büyükelçiliği aracılığıyla esirlere gönderilen hiçbir para havalesinin kaybolmadığını ve her bir havalenin geçte olsa taraflara ulaştırıldığını, ancak yine de soruşturmayı yürüteceklerini bildirmiştir¹⁴⁸.

İngiliz esirlerin aileleri kendi yakınlarına yardım gönderdikleri gibi Afyonkarahisar Garnizonu'nda bulunan diğer İngiliz esirlere de pay edilmek üzere belli miktarda yardım göndermişlerdir. Yüklü miktarda yapılan yardımlar da esirlere ulaşmıştır. Örneğin Afyonkarahisar'da esir bulunan Yüzbaşı Douglas Pass'ın eşi Olive Pass, 30 Mart 1918'de İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği aracılığıyla kampta yaşayan İngiliz savaş esiri subay veya diğer yardıma ihtiyacı olanlar arasında paylaştırılmak üzere 1000 pound değerinde bir çek göndermiştir. Yardımı yapan O. Pass, aynı tutarı aylık olarak tekrar göndermeyi planladığını bildirmiştir¹⁴⁹.

¹⁴⁴ TNA, FO, nr. 383/340, İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'nden Londra'daki Hollanda Büyükelçiliği'ne, 9 Mayıs 1917.

¹⁴⁵ TNA, FO, nr. 383/340, İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'nden Londra'daki Hollanda Büyükelçiliği'ne, 24 Eylül 1917.

¹⁴⁶ TNA, FO, nr. 383/220, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 12 Mart 1917.

¹⁴⁷ TNA, FO, nr. 383/340, Yüzbaşı Guise'in Ailesinden İngiliz Dışişleri Bakanlığı Savaş Esirleri Bölümü'ne, 12 Mart 1917.

¹⁴⁸ TNA, FO, nr. 383/340, İngiliz Dışişleri Bakanlığı Savaş Esirleri Bölümünden Yüzbaşı Guise'in Ailesine, 17 Mart 1917.

¹⁴⁹ TNA, FO, nr. 383/460, Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'nden İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'ne, 30 Mart 1918.

Gönderilen bu çek, 23 Nisan 1918'de İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'ne ulaşmıştır. Ancak yardımın ne şekilde dağıtılacağı bir süre müzakere edilmiştir. Afyonkarahisar kampında bulunan İngiliz esirlerden 88'i subay, 326'sı rütbesiz asker ve 11'i sivil olmak üzere toplam 425 kişi olup her birisine eşit miktarda para dağıtılması durumunda bu miktarın yetersiz kalacağı ifade edilmiştir.

Bunun üzerine yardımı dağıtacak komisyon, paranın nakit olarak dağıtılmasından daha ziyade ihtiyaçların tespit edilerek dağıtılmasına karar vermiştir. Bu kapsamda Savaş Esirleri Komisyonundan bir temsilcinin Afyonkarahisar kampına giderek kamptaki esirlerin ihtiyaçları dâhilinde bu paranın dağıtılması kararlaştırılmıştır. Savaş esirlerine yönelik ödemelerin düzenli şekilde yapılabilmesi ve esirlere paranın daha verimli dağıtılabilmesi için Savaş Komitesi Esirler Merkezi, Lady Burghclere'in Esirler Fonu¹⁵⁰ veya Cenevre Kızılhaç'ı aracılığıyla mümkün olacağı düşünülmüştür. Bu kuruluşlar aracılığıyla ödemelerin daha düzenli yapılabileceği değerlendirilmiştir. Böylece ödemelere ait tüm faturalar fona gönderilebilecektir. Ayrıca yazışmalardan anlaşıldığı üzere gönderilen paranın Türk parasına çevrildiğinde çok düşük oranlara tekabül edeceği belirtilerek paranın nakit gönderilmesi yerine yiyecek alınarak gönderilmesinin daha faydalı olacağı düşünülmüştür¹⁵¹. Paranın dağıtımıyla ilgili kesin bir kara verilememiş, söz konusu miktarın şimdilik bekletilmesinin uygun olacağı düşünülmüştür¹⁵².

Nisan 1918 tarihli belgede Olive Pass'ın, esirlere dağıtılmak üzere gönderdiği 1000 poundluk miktar dışında eşi Yüzbaşı Pass'a ulaştırılmak üzere ayrıca 30 poundluk çek gönderdiği anlaşılmaktadır. Bayan Pass'ın Afyonkarahisar'da esir olan eşi için gönderdiği 30 poundluk çekin ulaştığı İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği tarafından bildirilmiştir¹⁵³. Ayrıca O. Pass'ın daha önce gönderdiği 300, 700 ve 1000 poundluk çeklerin makbuzlarının 1 Mayıs 1918'de alındığı da ifade edilmiştir¹⁵⁴.

Askerlerin geçimlerini temin etmeleri için önemli para kaynaklarından birisi de çeşitli şirketlere ait nakit çeklerdi. Ancak Afyonkarahisar'da basılı çeklerin bulunmaması esirlerin nakit para hususunda sıkıntı çekmesine sebep olmaktadır. Bu durum Hollanda Büyükelçiliği'ne iletilmiştir. Hollanda büyükelçiliği ise İngiltere'deki yetkili makamlara esirlerin içinde

¹⁵⁰ Lady Burghclere, Mayıs 1915'te Savaş Esirleri Fonu'nu kurmuştur. Gerek Lady Burghclere Fonu ve gerekse Lady Victoria Herbert'in çalışmaları savaş boyunca esirlere yardımcı olmuş ve savaş sonrasında ise esirlerin normal yaşama dönmeleri için devam etmiştir. bk. Dorothy, *British prisoners of war at the camp at Gaardeby field, Bajstrup, near Tinglev in 1915*, (edited by M.A. Jones) [http://www.thedanishscheme.co.uk/Articles/Starved%20 English.pdf](http://www.thedanishscheme.co.uk/Articles/Starved%20English.pdf) (Erişim tarihi: 15.01.2015).

¹⁵¹ TNA, FO, nr. 383/460, İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'nden Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'ne, 23 Nisan 1918.

¹⁵² TNA, FO, nr. 383/460, Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'nden Bayan Pass'a, Nisan 1918.

¹⁵³ TNA, FO, nr. 383/460, Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'nden Bayan Pass'a, 30 Nisan 1918.

¹⁵⁴ TNA, FO, nr. 383/460, Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'nden Bayan Pass'a, 1 Mayıs 1918.

bulunduğu sıkıntılı durumu aktarmıştır. İngiliz Savaş Bakanlığı, İngiliz Savaş Esirleri Bölümü Sekreterliği, Amerikan Express Şirketine durumu bildirerek, İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'nden aldıkları mektup gereğince Afyonkarahisar'daki İngiliz savaş esiri subayların çeklerini bozduramadıklarını ve söz konusu durumun esirleri zor duruma düşürdüğünü bildirmiştir. Amerikan Express Şirketi ise çekler içerisinde yalnızca basılı olanları kabul ettiklerini dile getirmiştir. Esirlerin verdiği bilgiye göre Afyonkarahisar'da basılı çek bulunmamaktadır. Bunun üzerine Esirler Bölümü Sekreterliği, 25 Şubat 1918'de Amerikan Express Şirketi'ne, İstanbul'daki temsilciliklere haber verilerek İngiliz savaş esirlerinin kullanmaları için nakit çeklerin hazırlanabileceği önerisini sunmuştur¹⁵⁵.

Esirlerin Çalıştırılması

Bilindiği gibi Lahey Sözleşmelerindeki hükümlere göre esir subaylar esir buldukları ülkedeki subayların aldıkları maaş miktarı kadar maaş almaya hakları olup her türlü hizmetten muaf tutulmuşlardır. Subaylar haricinde bulunan esir erler askeri amaçlı olmamak kaydıyla rütbe ve yeteneklerine göre çalıştırılabilmekte idiler¹⁵⁶. Ancak savaş şartları nedeniyle geçim sıkıntısının had safhaya ulaştığı Osmanlı topraklarında esir subaylar zaman zaman çalışmak durumunda kalmışlardır. Bu durum esirler tarafından da dile getirilmiştir. Arşiv belgelerinde esirlerin çalışmadıkları durumlarda yiyeceklerinin sağlanamadığı dile getirilmektedir. Örneğin 1916 yılı başlarında Rus, Fransız ve İngiliz esirler çalıştırılmak üzere 18 Ocakta Pozantı'ya gönderilmişlerdir. Bu tarihte kamptaki üç hasta ve iki uşak dışında (Petty Subay Sheppard, U.D. Noble ve Lance Corp. Miller ve iki uşak U.D. Cheater, U.D. Lockerbie) tüm İngiliz esir subaylar, stratejik bir demiryolu olan Pozantı'ya çalışmaya gönderilmişlerdir. Benzer şekilde İzmit'teki esirlerin de çalıştırılmak üzere Pozantı'ya gönderildiği anlaşılmaktadır¹⁵⁷.

Esir subayların Demiryollarında çalıştırılması İngiliz makamlarınca da takip edilmiştir. Bu meyanda İngiliz Dışişleri Bakanı Sir Edward Grey bu hususla ilgili ABD İstanbul Büyükelçiliği'nden bilgi talep etmiştir. Amerikan Büyükelçisi tarafından İngiliz Dışişleri Bakanı Sir Edward Grey'e gönderilen resmi mektupta, İstanbul'daki ABD Maslahatgüzarının Hilal-i Ahmer'den aldığı resmi olmayan bilgi Washington'a iletilmiştir. Bu bilgi referans gösterilerek, 1916 Şubatı'nın başında 318 İngiliz ve 8 Fransız esirinin Çankırı'dan Pozantı'ya gönderildiği bildirilmiştir. Maslahatgüzarın, güvenilir ve özel bir kaynaktan aldığı bilgiye göre,

¹⁵⁵ TNA, FO, nr. 383/452, Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'nden İngiliz Ordu Konseyi'ne, 25 Şubat 1918.

¹⁵⁶ *Üsera Hakkında Talimatname*, s. 4; Oran Arslan, *age.*, 49.

¹⁵⁷ TNA, FO, nr. 383/231, 2, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 5 Aralık 1915.

340 İngiliz, Fransız ve Rus esir ise Afyonkarahisar'dan Pozantı'ya demiryolu işinde çalışmak amacıyla gönderilmiştir¹⁵⁸.

İngiliz Dışişleri Bab-ı Ali'yi bu hususta protesto etmeyi düşünmüş ancak daha sonra esirlerin askeri amaç için çalıştırılıp çalıştırılmadıklarının tespit edilmesi için bir komisyon kurulması düşünülmüştür. Zira uluslararası hukuka göre askeri amaçlar dışında esirlerin çalıştırılmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. İngiliz Ordu konseyi durumu araştırmak için 28 Şubat 1916'da Türkiye'de demiryolları işinde çalıştırılan İngiliz esirlerin çalışmasını izlemek üzere bir temsilci görevlendirmiştir. Temsilcinin izlenimlerine göre yapılan işlemler uluslararası hukuka uygundur ve esirler askeri amaçlar için çalıştırılmamaktadır. Bu bilgiye dayanarak Ordu Konsey'i Bâb-ı Âli'yi protesto etmekten vazgeçmiştir¹⁵⁹.

Esirler arasında esirlerin çalışarak daha verimli kılınabileceğine dair bazı düşünceler de söz konusudur. Bu düşünceler İngiliz esirlerle ilgilenen Hollanda Büyükelçiliği'ne iletilmiştir. Örneğin Afyonkarahisar esir kampında bulunan Yarbay Stewart F. Newcombe'nin, Hollanda büyükelçisi M. De Willebois'e yazdığı 10 Ocak 1918 tarihli mektubunda, esirlerin yaşadığı bazı sorunların belirli bir plan ve çalışma takvimi çerçevesinde çare bulunabileceğini dile getirerek görüşlerini açıklamıştır. Newcombe, çeşitli projeler üretilerek esirleri verimli kılmak için bazı tedbirler alınabileceğini, mesela inceleme, araştırma, ağaç dikme veya tarımla ilgili çalışmalar yapabileceklerini belirtmiştir. Bölgede iş gücü eksikliğinden kaynaklanan işlenmemiş geniş bir arazi olduğunu, burada iki veya üç Alman'ın sulama işiyle uğraştığını, İzmir-Aydın demiryollarında çalışan ve gelip buradaki düzenlemelere yardımcı olabilecek kişiler olduğunu ifade etmiştir. Subaylar kaçmayacaklarına dair yemin ederek bu tür işlerde çalışıp kendi yiyeceklerini temin ederek yaşantılarını sürdürebileceklerdir. Esirlerin oldukça çalışkan olduğunu dile getiren Newcombe, daha fazla özgürlük verilmesi hâlinde projenin başarıya ulaşabileceğini zira bazı esir subayların ticaretle uğraştıklarını veya çeşitli yararlı işlerde çalıştıklarını belirtmiştir. Temel şart bu işlerin sadece askeri yönünün olmamasıdır. Yarbay Stewart F. Newcombe'nin mektubunun sonunda Hollanda Büyükelçiliği'ne, İngiliz esirlerin dertleriyle uğraştırdığı için özür dilemiştir¹⁶⁰.

e) Esirlerin Sıhhi Durumları

I. Dünya Savaşı yıllarında Anadolu'da sıhhi hizmetler yeterli düzeyde değildi. Salgın hastalıklar oldukça fazla idi. Bunun yanında sıhhi personel ve sıhhi malzeme eksikliği sıhhi hizmetlerin aksamasına neden oluyordu. Anadolu halkı yeterli düzeyde sağlık hizmeti

¹⁵⁸ TNA, FO, nr. 383/231, 1-2, İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne İngiliz Dışişleri Bakanı S. Edward Grey'e, 12 Şubat 1916.

¹⁵⁹ TNA, FO, nr. 383/231, İngiliz Ordu Konseyi'nden İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 29 Şubat 1916.

¹⁶⁰ TNA, FO, nr. 383/452, 1-2, Yarbay Stewart F. Newcombe'den M. De Willebois'e, 10 Ocak 1918.

alamamakta idi. Bu koşullarda sivil halkın dahi sıkıntı çektiği bir ortamda esirlerin sıhhi koşullarının iyi olduğunu söylemek son derece zordur¹⁶¹. Ancak esirlerin sıhhi ihtiyaçlarının karşılanması ve tedavi edilmeleri için ciddi bir çaba gösterilmiştir. Afyonkarahisar'da tedavi olma imkânı bulunmayan esirler İstanbul'a sevk edilmiştir¹⁶². Afyonkarahisar'da bulunan hasta esirler askeri hastanede tedavi edilmekte idiler. Hastanenin temizliğinin iyi olduğu ifade edilmektedir. Ancak hastane yeterli düzeyde ısıya sahip değildi. Hastanede yatan esirler arasında sıtma, dizanteri gibi hastalıklar yaygındır¹⁶³.

Afyonkarahisar'da bulunan esirler oldukça sınırlı olan bu sıhhi koşullarda hayatlarını sürdürmeye çalışmışlardır. Esirlerin ifadelerine göre sıhhi anlamda birçok konuda çok geç kalınmıştı. Hastalar kamp hastanesinde kalıyordu, fakat burası sadece bir isimden ibaretti. Hastanede yalnızca bir Türk doktor ve beraberinde emir erleri bulunmaktaydı. Yeterli ilaç yoktu ve hasta esirler şans eseri kurtulabilirdi. Ölümler çok sıklaşmıştı. Ölüler, şehirdeki Hıristiyan mezarlığına gömülüyordu. Bu süreçte, Afyonkarahisar'daki esir İngiliz subaylarından iki tanesi tıbbi personeldi. Subaylar ve erler arasındaki iletişim tamamen yasaklanmıştı. 1916 yılı ve sonrasında cezalar çok ağırlaşmıştı. Bu yüzden İngiliz doktorlar etkin çalışmıyorlardı. Birkaç yüz metre ötede her gün adamların öldüğünü ve hastaların tek isteklerinin düzenli bakım olduğunu biliyorlardı¹⁶⁴.

İfade edildiği üzere Afyonkarahisar'da tedavisi mümkün olmayan esirler İstanbul'daki hastanelere sevk edilmekte idiler. Örneğin Afyonkarahisar'da esir olan Komutan Stoker ve Deniz Teğmeni Fitzgerald, tedavi olmak üzere İstanbul'a gitmek için 2 Ekimde 1915'te Afyonkarahisar'dan ayrılmışlar ve ertesi gün İstanbul'a ulaşmışlardır. Esirler İstanbul'a varışlarından sonraki beş gün boyunca, subayların yaşaması için oldukça elverişsiz bir odada kaldıklarını, tuvaletten gelen çok kötü ve sağlıksız bir koku solumak zorunda olduklarını, egzersiz yapmak için odadan çıkmalarına izin verilmediğini, komutanın tuvaleti erlerle beraber kullandığı, bu yüzden uzun bir sıra beklemek zorunda kaldıklarını, nöbetçi asker ve subayların genellikle saygısız olduklarını bildirmişler¹⁶⁵.

Esirler sağlık koşullarının yetersizliğinden sıklıkla bahsetmektedir. Fransız Mariotte denizaltısının mürettebatından Ventrillon isimli subay 2 Aralık 1915 günü ölmüştür. Bu kişinin ilk esir düştüğünden beri hasta olduğu ve ölüm nedeninin Türk doktorlar tarafından tüberküloz dizanteri olarak konulduğu anlaşılmaktadır. Ölümünden bir hafta önce Fransız esiri gören Rus

¹⁶¹ Feyza Kurnaz Şahin, *Osmanlıdan Cumhuriyet'e Harp Malullerinin Sosyoekonomik ve Sağlık Durumları*, Gen. Kur. ATASE Yay., Ankara 2014, 234 vd.

¹⁶² TNA, FO, nr. 383/231, 2, Afyonkarahisar'da İngiliz Esir Subaylardan Morgenthau'ya, 15 Kasım 1915.

¹⁶³ Özçelik, *age.*, 115.

¹⁶⁴ *Report on the Treatment of British*, 12.

¹⁶⁵ TNA, FO, nr. 383/231, 2, Afyonkarahisar'da İngiliz Esir Subaylardan Morgenthau'ya, 15 Kasım 1915.

doktor ise, tanısına dair şüpheleri olduğunu söylemiştir. Ona göre esirin ölümünün nedenini aylar süren kötü beslenmeye bağlı güçsüzlüktür. İddiaya göre Rus doktor, Marriotte denizaltısının komutanını tedavi etmek amacıyla bir hafta önce izin istemiş, fakat kendisine izin verilmemiştir. İddiaya göre buna izin verilmesi hâlinde esirin hayatını kurtarmak için bir şans olabilirdi. Hasta esirin çok az ilgi gördüğü ve muhtemelen ölümünün nedeninin bakım eksikliği olduğu belgede ifade edilmektedir. Ventrillon'un küçük ve yaşanılmaz bir evde, yeterli besin ve sıcak tutan giyeceklerden yoksun bir şekilde tek başına yerde uzandığı ve ölümünden önce acılar çektiği dile getirilmektedir. Esirler tedavi edilecek uygun ve yeterli mekâna sahip olmadıklarından şikâyet etmektedirler. Yine esirlerin ifadesine göre ciddi vakalar yer yetersizliği nedeniyle geri gönderilmekte ve bu sebepten tedavi edilememektedir. Ancak raporda Türk tarafının koşulları iyileştirmek için gösterdiği çabayla ilgili bilgiler de aktarılmaktadır. Örneğin Türk komutanın ifadelerine yer verilerek hastaların tedavisi için uygun boş alanların tahsis edilmesi için çaba gösterildiğinin altı çizilmiştir¹⁶⁶.

Genel sağlık sorunlarının yanı sıra esirlerin dış tedavisi de önemli bir sağlık problemi olarak gözükmektedir. Dış tedavisi ile ilgili uzman doktorun olmaması esirlerin şikâyet ettikleri hususlardan birisi olmuştur¹⁶⁷. Esirler bununla ilgili problemlerini şehirdeki Türk yetkililere iletmişler ancak dışının şehirde olmadığı cevabını almışlardır. Bu girişimden sonuç alamayan esirler durumu Amerikan Büyükelçiliği'ne bildirmişlerdir. ABD Büyükelçiliği ile Türk tarafı arasındaki müzakereler sonucunda, hastanede bir dışçı bulunduğu, ihtiyaç olmadığı için İstanbul'a gönderildiği şayet gerekli ise Afyonkarahisar'a tekrar dönebileceği ifade edilmiştir. Bir süre sonra alınan telgraf ile hastanedeki Türk dış doktorunun esirlerin tedavileri ile ilgili tüm isteklerini karşılayacağı konusunda esirlere bilgi ulaştırılmıştır. Ancak dış doktoruna tedavi olmak amacıyla giden esir Rus doktor, dışçıyı beğenmediğini ve kullandığı aletlerin çok kirli olduğunu ifade etmiştir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen genel olarak esir subayların sıhhi durumlarının iyi olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum garnizonda bulunan esirler tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin H.J.S. adlı bir esir subayın bu konudaki ifadeleri dikkat çekicidir. H. J. S, "tüm esir subaylar sağlıklı idi, biraz daha paraları olsaydı, esaret şartlarının izin verdiği ölçüde mutlu olacaklardı" demektedir¹⁶⁸.

Esirlerin sağlıkları için ihtiyaç duyulan diğer bir unsur ise sıhhi malzeme idi. Esirlerin tedavi edilmeleri için ihtiyaç duyulan sıhhi malzemeler çeşitli kanallarla tedarik edilmekte idi. Örneğin Hollanda Sefareti temsilcisi Bommel'in tespitleri sonucunda, Afyonkarahisar esir

¹⁶⁶ TNA, FO, nr. 383/231, 2, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 5 Aralık 1915.

¹⁶⁷ TNA, FO, nr. 383/231, 3, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 27 Kasım 1915.

¹⁶⁸ TNA, FO, nr. 383/231, 2-3, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 5 Aralık 1915.

kampı için 16 Ağustos 1918'de ihtiyaç duyulan sıtma ilacı tableti 5 gr 100 ile 60 arası küçük şişe, Aspirin, Antipirin, uyuşturucu ilaç, yüz şişeden fazla ½'lik Morfin talep edilmiştir¹⁶⁹

Keza esirler için gönderilen koliler arasında sıhhi malzemeler de bulunmaktadır. Örneğin Uçuş Komutanı, G. Dacre'nin ailesine yazdığı 22 Haziran 1918 tarihli mektubunda, yeni bir diş sağlığı malzemeleri kolisi almaktan dolayı mutlu olduklarını, kamptakilerin bunun kampın aldığı en iyi koli olduğunu düşündüklerini belirtmiştir. Çünkü diş ağrısı yüzünden yemek yiyemeyen esirlerin bulunduğu ve bu esirlerin gelen kutuyu Tanrının bir lütfu olarak değerlendirdiklerini ifade etmiştir. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Mesela Yüzbaşı Haughton'un, 16 Haziran 1918 tarihli mektubunda 15 Haziran'da 3 büyük ve 1 küçük olmak üzere tıbbi malzeme kolisi aldığını, bunları aldığı için çok mutlu olduğunu çünkü stokladığı malzemelerin azaldığını, Nisitra ve Resulayn dolaylarından hastalık yayılmaya başladığının duyulduğunu bildirmiştir¹⁷⁰.

Kampta kalan subaylar sıhhi malzeme ihtiyaçlarını ABD Büyükelçiliği'ne yazmışlardır. Büyükelçilik ise bu malzemeleri tedarik ederek esirler adına kampa iletmıştır. Örneğin 27 Temmuz 1916 yılında kamptaki subaylardan bazıları ABD Büyükelçiliği'nden sıhhi malzeme talebinde bulunmuşlardır. Mesela Kıdemli Yüzbaşı C.H. Warren R. N sıtma ilacı (5 ft 11 yüksekliğinde), Sir Robert J. Paul, Bart, Teğmen R. F. C, böcek pestili ya da tozu, Worcestershire Alayı Teğmeni John L. Stone, Kestin'in böcek tozu, sinek ısırıklarını önlemek için cilde sürülecek ilaç, Binbaşı H.L. Reilly R. F. C. kolera kemeri ve sıtma ilacı, Yüzbaşı A. D. Pass ise 2 kolera kemeri talep etmişlerdir¹⁷¹.

Sıhhi malzemelerin artışı ve yeterli orana ulaşması kamptaki esirleri memnun etmektedir. Bu memnuniyet esirlerin mektuplarına da yansımıştır. Örneğin Yüzbaşı Coxn'un, 22 Haziran 1918 tarihli mektubu buna örnek teşkil eder. Coxn son zamanlarda kendilerine birçok tıbbi malzeme ulaştığını, mevcut şartlarda esirlerin güvenilir şekilde tedavi edileceğini bilmenin çok güzel olduğunu, bu tıbbi malzemeler sayesinde ciddi hasta olanlara bir şeyler yapılabileceğinin güvencesini hissettiğini belirtmektedir¹⁷².

Teğmen Afyonkarahisar'da sağlık koşullarının iyi olduğundan bahsetmiş ve ailesine sağlığı konusunda endişelenmemeleri gerektiğini telkin etmiştir. Burada iyi bir doktorlarının olduğunu sağlık için gerekli olan tıbbi malzemeleri tedarik ettiklerini belirtmiştir. Kamptaki esirlerin geleceğe yönelik umutlarının varlığı dikkat çekicidir. Teğmen ailesine yazdığı

¹⁶⁹ TNA, FO, nr. 383/454, Bommel'den O'Reilly'e, 16 Ağustos 1918.

¹⁷⁰ TNA, FO, nr. 383/454, 7-8, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

¹⁷¹ TNA, FO, nr. 383/220, Londra ABD Büyükelçiliği'nden İstanbul ABD Konsolosu Mr. Page'e, 27 Temmuz 1916.

¹⁷² TNA, FO, nr. 383/454, 12, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

mektupta “belki de her şey yolunda giderse ilk fırsatta yakın gelecekte sizi bir sabah arayabilirim”¹⁷³ ifadelerini kullanmıştır.

f) Haberleşme Olanakları

Mektupların geç ulaşması da esirlerin yakındıkları hususlardan birisi idi. Esirler esaretlerinin başladığı ilk yıllarda mektuplarının ellerine ulaşmasının engellendiğine dair algıları mevcut idi¹⁷⁴. Bu konuda esirlerin şikâyetleri artınca İstanbul'daki Amerikan Büyükelçiliği mektupların gecikmesi meselesini gündeme getirmiştir¹⁷⁵. Ancak yapılan araştırmalar sonucunda savaş şartlarından kaynaklı posta gecikmelerinin olduğu ortaya çıkmıştır. Esirlerin posta gecikmeleriyle ilgili olumsuz algıları sonraki yıllarda değişti. Postaların gecikmeli olsa da ulaştığı, bunda herhangi bir kasıt aranmaması gerektiği, zamanla anlaşıldı¹⁷⁶.

Zira 1915'te postaların gecikmesinde kasıt aranırken 1918'de artık Esirler postaların gecikmesi farklı sebeplere bağlamaya başlamıştır. Örneğin Teğmen W.Miller 27 Mayıs 1918 tarihli mektubunda, 28 Mart tarihli aldığı son mektubun 7 Şubat ta yazılmış olduğunu, esasen resmi mektupların eriştiğini zira Cox'dan 10 Mayıs tarihli mektubu aldığını, ancak esir postalarında sıkıntılar yaşandığını belirtmiştir. Teğmen postaların gecikmesinin sebebini batı veya bir başka yerde süren operasyonlara bağlamıştır. Teğmen W.Miller, kolilerden ise henüz bir haber olmadığını ancak Ağustos'tan önce gelmelerini beklemediklerini dile getirmiştir. Keza Teğmen McConville, 17 Haziran 1918 tarihli mektubunda, mektupların az geldiğini belirtmiş ve bunun sebebini Fransa ile olan ağır savaşa bağlamıştır¹⁷⁷.

Postaların gecikmesi esir ailelerinin de en önemli şikâyet konusunu oluşturmaktaydı. Esirlerin aileleri, İngiltere'den gönderdikleri mektupların Afyonkarahisar esir kampına geç ulaşmadığını, telgrafların ise neredeyse hiç ulaşmadığından belirterek bu durumla ilgili şikâyetlerini dile getirmişlerdir¹⁷⁸. Yine esirlerin ailelerinin şikâyet ettikleri bir diğer husus mektupların sansüre uğradığı düşüncesinden kaynaklı idi. Afyonkarahisar'daki İngiliz subaylarının ailelerine yazdıkları özel mektuplarında, kamp şartlarından ve günlük yaşantılarından bahsederken, buldukları koşulların “abartılı bir şekilde iyi” yansıtılması ailelerin durumdan şüphe duymasına sebep olmuştur. Bu durum esirlerin ailelerinin ve arkadaşlarının akıllarına, esirlerin mektuplarının sansüre uğraması sebebiyle mektuplarda son derece iyi şartlardan bahsedildiğini

¹⁷³ TNA, FO, nr. 383/454, 2, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

¹⁷⁴ TNA, FO, nr. 383/231, 4, H.J.S.den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 10 Aralık 1915.

¹⁷⁵ TNA, FO, nr. 383/231, 3, Afyonkarahisar'da İngiliz Esir Subaylardan Morgenthau'ya, 15 Kasım 1915.

¹⁷⁶ TNA, FO, nr. 383/231, 4, H.J.S.den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 10 Aralık 1915.

¹⁷⁷ TNA, FO, nr. 383/454, 4, 9, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

¹⁷⁸ TNA, FO, nr. 383/231, 6, H.J.S.den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 17 Aralık 1915.

getirmiştir. Esirler Afyonkarahisar'daki “mevcut iyi muamelenin” İngiltere’de farklı ihtimalleri akla getirdiğini dile getirmişlerdir¹⁷⁹.

Mektuplarla ilgili gecikmeler esaret dönemleri içerisinde sürekli yaşanan bir problem idi. Subaylar mektup aldıklarında son derece mutlu olurken gecikmesi hâlinde de hayal kırıklığına uğramışlardır. Örneğin Teğmen Stone’de 17 Haziran 1918 tarihli mektubunda kendilerine mektup gelmediğini ancak birçok koli aldıklarını ifade etmiştir¹⁸⁰. Teğmen Twyman’ın 22 Haziran 1918 tarihli mektubunda da mektup alamadıklarına dair üzüntüsünü dile getiren bilgiler aktarmıştır. Teğmen D.S. McGhie, 16 Haziran 1918’de yazdığı mektubunda bir haftanın daha mektupsuz geçtiğini, esirlerin mektupların gelmemesi nedeniyle son derece üzüldüklerini, kendilerinin gönderdiği mektupların da ailelerine ulaşip ulaşmadığından endişe etmeye başladıklarını belirtmiştir. Keza Binbaşı Reilly’in, 22 Haziran 1918 tarihli mektubunda da ailesinden bir aydır mektup alamadığından bahsederek üzüntüsünü dile getirmiştir¹⁸¹. Yine Binbaşı Alexander 17 Haziran 1918 tarihli mektubunda da mektup alamadıklarını ancak duyumlara göre büyük bir parti koli geleceğini, bu malzemelerin kendileri için elzem olduğunu zira kış aylarında daha fazla ihtiyaç duyduklarını ifade etmiştir¹⁸².

Mektuplarda olduğu gibi esirlere gönderilen kolilerin ulaşmaması çeşitli endişelere neden olmuştur. Esirlerin bu endişelerini gidermek için “Afion Kara Hissar Gazette” editörü, İngiliz Dışişleri Bakanlığı Savaş esirleri bölümünden sorumlu müsteşar James Hope ile bir mülakat gerçekleştirmiştir. Bu mülakatta Mr. Hope, Türkiye deki İngiliz savaş esirlerinin kolilerinin çalınmadığını özellikle vurgulamıştır. Duruma açıklık getiren Hope, Avusturya’nın son beş aydır bu tarz kolilerin iletimini sınırlandırdığını, hatta durdurduğunu ve kolilere el konulduğunu bildirmiştir. Bu yüzden esirlere koli gönderilmesi geçici bir süre durdurulmuştur. Ancak Türkiye’deki İngiliz savaş esirlerinin çok acil ihtiyaçlarının olduğu göz önüne alındığında kolilerin iletiminin durdurulmasının onaylanmasının mümkün olmadığını da dile getirmiştir¹⁸³.

g) Esirlerin Firarı

1916 yılının başlarında Afyonkarahisar esir garnizonundaki en önemli olay, üç İngiliz esirin kamptan kaçması teşebbüsü idi. Bunlar AE2 denizaltısı komutanı Henry Stoker, E7 denizaltısı komutanı Cochrane ve E15 denizaltısı komutanı E.J.Price’tır. Bu subaylar kamptan

¹⁷⁹ TNA, FO, nr. 383/231, 4, Afyonkarahisar’da İngiliz Esir Subaylardan Morgenthau’ya, 15 Kasım 1915.

¹⁸⁰ TNA, FO, nr. 383/454, 9, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

¹⁸¹ TNA, FO, nr. 383/454, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

¹⁸² TNA, FO, nr. 383/454, 11, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

¹⁸³ TNA, FO, nr. 383/454, 5, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.

kaçmışlar ancak bir süre sonra yakalanarak İstanbul'da tevkif edilmişlerdir¹⁸⁴. Esirlerin kaçma teşebbüslerinin ardından garnizon komutanı Albay Asım Bey görevinden alınmış yerine Piyade Binbaşı Mazlum Bey atanmıştır. Mazlum Bey, disiplinli bir asker olarak tanınmakta olup, özellikle kamptaki firar eyleminden dolayı sert tedbirler alma yoluna gitmiştir¹⁸⁵.

Esasen esirlerin kamplardan kaçması oldukça zordu¹⁸⁶. Hatta Afyonkarahisar'daki esir subaylar, kamptan firar etmeyeceklerine dair namusları üzerine söz verdikleri için kendilerine her türlü serbestlik verilmişti. Ancak bu serbestliği kötüye kullanan üç İngiliz subayın firar teşebbüsü, kampta çeşitli tedbirlerin alınmasına sebep oldu¹⁸⁷. Afyonkarahisar kampındaki firar teşebbüsü diğer esir kamplarını da etkilemiştir. Bu anlamda firar olayından sonra Yozgat'taki bütün esirlerin de bir kilisede altı hafta süreyle hapsedildiğinden bahsedilmektedir¹⁸⁸.

Sonuç

Bu çalışmanın temel amacı, I. Dünya Savaşı'nda Afyonkarahisar Üsera Garnizonu'nda bulunan İngiliz esirlerin durumlarını İngiliz arşiv kaynaklarına göre çözümlenmek olarak tanımlanmıştır. Bu amaca ulaşmak için arşive yansıyan raporlar, elçilikler arasındaki yazışmalar ve esir mektupları ayrıntılı bir şekilde irdelenmiştir. Esirlerin yaşam şartları irdelenirken, içinde buldukları esaret şartları nedeniyle kendi aile ve memleketlerinden uzak bir coğrafyada alışık olmadıkları bir hayatı yaşamalarından kaynaklanabilecek olumsuz duygulara sahip olma eğilimi göz önünde tutulmuştur.

Bu bakış açısı dikkate alınarak İngiliz Arşiv belgeleri ışığında Afyonkarahisar Üsera Garnizonu'nu çözümlendiğinde iki zaman kesitinin belirleyici olduğunu söylemek gereklidir. Şöyle ki; Afyonkarahisar'a gelen esirler, Osmanlı Devletinin İngilizlerle savaştığı ve İngilizlerin yenilgi aldığı iki muharebeden sonra tutsak düşmüşlerdir. Bu durum dikkate alındığında 1915 ve 1916 yıllarında bu yenilgilerin ardından arşiv kayıtlarına yansıyan rapor ve mektupların daha önyargılı olduğu görülür. Bu olumsuz algı esirlerle ilgili alınan bilgilerin yetersizliğinden kaynaklı olabileceği gibi yenilginin yarattığı hayal kırıklığına da bağlanabilir. Öyle ki 1915-1916'da Afyonkarahisar'da esir olan subaylar mektuplarının gecikmesi hâlinde dahi şüpheye düşerek kasıt aramışlardır. 1917'de olumsuz hava yavaş yavaş yerini daha objektif değerlendirmelere bırakmıştır. 1918'de ise son derece ılımlı ve olumlu bir havanın oluşmaya başladığını değerlendirmek mümkündür. Esirlerin büyük bir kısmı 1918'de ailelerine yazdıkları

¹⁸⁴ bk. BOA, HR.SYS., nr. 2221/74. Amerika Sefaret Müsteşarı Philip, firari komutanlar Binbaşı Stoker, Cohrane ve Mülazım Price'nin İstanbul'da tutuklu buldukları Merkez Kumandanlığı'nda ziyaret etmek istemiş ve Osmanlı yöneticileri de bu ziyarete izin vermişlerdir. bk. BOA, HR. SYS., nr. 2222/45; keza bk. Jones, *age*, 86; bk. Günek, *agm.*, 29.

¹⁸⁵ Still, *age*., 145, 202; keza Günek, *agm.*, 29.

¹⁸⁶ E. H. [Elias Henry] Jones, *The Road to En-Dor: Being an Account of How Two Prisoners of War at Yozgad in Turkey Won Their Way to Freedom*, John Lane Co. Press, London 1920, 86.

¹⁸⁷ Çelik, *agm.*, 28.

¹⁸⁸ Jones, *age*., 87.

mektuplarda mutlu oldukları ve kendilerini iyi hissettiklerini dile getirmişler ve Afyonkarahisar'ın güzel bir yer olduğuna vurgu yapmışlardır. Aynı olumlu hava, elçilik raporlarında da kendini göstermiştir. ABD ve Hollanda Büyükelçiliklerinden İngiliz makamlarına gönderilen rapor ve mektuplarda Afyonkarahisar Garnizonu'nda bulunan İngiliz esirlerin ihtiyaçlarının giderildiği, kampın şartlarının son derece iyi olduğu, esirlere iyi muamele gösterildiği vurgulanan hususlardandır. Bu olumlu havanın esirlerle ilgili imzalanan Bern Anlaşmasıyla ilgili olduğu da düşünülebilir. Zira esirlerin takas edilmesi ve bu işlemlerin sistematik olarak yapılması için 1917 yılının sonunda Berne Antlaşması imzalanmıştır. Bu anlaşmanın imzalanması esir kamplarında olumlu bir hava estirmiş, esirlerin memleketlerine ve ailelerine kavuşma ümitleri artmıştır.

Bu noktada üzerinde durulacak önemli hususlardan birisi de I. Dünya Savaşı sırasında İngiliz esirlerle ilgilenen ABD ve Hollanda Büyükelçilikleridir. Anılan büyükelçilikler, Afyonkarahisar Garnizonu'na temsilci göndererek burada esirlerin durumunu ve ihtiyaçlarını tespit etmişlerdir. Büyükelçiliklerin İngiliz makamlarına yazdıkları mektup ve raporların mevcut şartlar altında objektif olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Anılan kurumların gönderdikleri raporlarda esirlerin şartlarının günden güne iyileştirildiği, Türk makamlarının bu konuda sürekli bir yenilik içinde olduğu değerlendirilmiştir.

Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, İngiliz Arşiv kaynakları irdelendiğinde kamp komutanlarının yaşattığı birkaç münferit hadise dışında Osmanlı Devleti'nin esirlere kötü muamele ettiğini düşündürecek herhangi bir belgeye rastlanmamıştır. Esirlerin yiyecek, giyecek ve yaşam koşullarında eksiklikler ve sıkıntılar elbette olmuştur ancak Osmanlı Devleti esirlerin yaşam koşullarını iyi bir noktaya taşımaya çalışmış, bu husus İngiliz arşiv belgelerine de yansımıştır.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Dâhiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Kalem-i Hususî (DH.EUM.KLH.), nr. 3/35, (23 Muharrem 1336/8 Kasım 1917).

Dâhiliye Nezareti Şifre Kalemi (DH.ŞFR.), nr. 81/84, (23 Muharrem 1336/8 Kasım 1917).

Dâhiliye Nezareti Umûr-ı Mahalliye-i Vilâyât Müdüriyeti (DH.UMVM.), nr. 123/68, (12 Recep 1333/26 Mayıs 1915).

Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişâre Odası (HR.HMŞ.İŞO.), nr. 111/7, (14 Kasım 1914).

Hariciye Nezareti Siyasi Kalemi (HR.SYS.), nr. 2167/13, (2 Kasım 1914); nr. 2167/17, (4 Kasım 1914); nr. 2222/45; 2221/74.

The National Archives UK (İngiliz Devlet Arşivleri Belgeleri)

The National Archives UK (TNA), Foreign Office (FO), nr. 383/220, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 1 Temmuz 1916.

TNA, FO, nr. 383/220, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 12 Mart 1917.

TNA, FO, nr. 383/220, İstanbul ABD Konsolosu Mr. Page'den İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 27 Temmuz 1916.

TNA, FO, nr. 383/220, Londra ABD Büyükelçiliği'nden İstanbul ABD Konsolosu Mr. Page'e, 27 Temmuz 1916.

TNA, FO, nr. 383/220, Mr. Page'den Philip Hoffman'a, 3 Ağustos 1916.

TNA, FO, nr. 383/226, Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'den Bayan McNamara'a, Ağustos 1916.

TNA, FO, nr. 383/231, İngiliz Ordu Konseyinden İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 29 Şubat 1916.

TNA, FO, nr. 383/231, s. 1, Afyonkarahisar Esir Kampı'ndan Morgenthau'ya, 15 Kasım 1915.

TNA, FO, nr. 383/231, s. 1-2, İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne İngiliz Dışişleri Bakanı S. Edward Grey'e, 12 Şubat 1916.

TNA, FO, nr. 383/231, s. 1-3, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 5 Aralık 1915.

TNA, FO, nr. 383/231, s. 1-5, Afyonkarahisar'da İngiliz Esir Subaylardan Morgenthau'ya, 15 Kasım 1915.

TNA, FO, nr. 383/231, s. 2, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 16 Kasım 1915.

TNA, FO, nr. 383/231, s. 3, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 27 Kasım 1915.

TNA, FO, nr. 383/231, s. 4-5, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 10 Aralık 1915.

TNA, FO, nr. 383/231, s. 6, H.J.S.'den İstanbul'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 17 Aralık 1915.

TNA, FO, nr. 383/232, s. 1-2, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra ABD Büyükelçiliği'ne, 11 Temmuz 1916.

TNA, FO, nr. 383/232, Sir E. Cornwall'dan Lord R. Cecil'e, 6 Temmuz 1916.

TNA, FO, nr. 383/241, British Prisoners of War Book Scheme, 11 Ekim 1916.

TNA, FO, nr. 383/241, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 14 Eylül 1916.

TNA, FO, nr. 383/340, Hilds D. Warren'den İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 19 Ocak 1917.

TNA, FO, nr. 383/340, İngiliz Dışişleri Bakanlığı Savaş Esirleri Bölümünden Yüzbaşı Guise'in Ailesine, 17 Mart 1917.

- TNA, FO, nr. 383/340, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 3 Şubat 1917.
- TNA, FO, nr. 383/340, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 8 Mart 1917.
- TNA, FO, nr. 383/340, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 20 Aralık 1916.
- TNA, FO, nr. 383/340, İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'nden Londra'daki Hollanda Büyükelçiliği'ne, 9 Mayıs 1917.
- TNA, FO, nr. 383/340, İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'nden Londra'daki Hollanda Büyükelçiliği'ne, 24 Eylül 1917.
- TNA, FO, nr. 383/340, s. 1-2, Crossley&Davenport'dan İngiliz Dışişleri Sekreterliğine, 18 Ocak 1917.
- TNA, FO, nr. 383/340, Yüzbaşı Guise'in Ailesinden İngiliz Dışişleri Bakanlığı Savaş Esirleri Bölümü'ne, 12 Mart 1917.
- TNA, FO, nr. 383/452, Hint Ofisi Sekreterliği'nden İstanbul Hollanda Büyükelçiliği'ne, 27 Temmuz 1918.
- TNA, FO, nr. 383/452, İstanbul ABD Büyükelçiliği'nden Londra'daki ABD Büyükelçiliği'ne, 8 Mart 1917.
- TNA, FO, nr. 383/452, İstanbul Hollanda Büyükelçiliği'nden Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'ne, 17 Temmuz 1917.
- TNA, FO, nr. 383/452, K. S. Abdül Kayaim'den Londra'daki Hint Ofisi'ne, 29 Nisan 1918.
- TNA, FO, nr. 383/452, Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'nden İngiliz Ordu Konseyi'ne, 25 Şubat 1918.
- TNA, FO, nr. 383/452, s. 1-2, Yarbay Stewart F. Newcombe'den M. De Willebois'e, 10 Ocak 1918.
- TNA, FO, nr. 383/454, Bommel'den O'Reilly'e, 16 Ağustos 1918.
- TNA, FO, nr. 383/454, O'Reilly'den Bommel'e, 11 Eylül 1918.
- TNA, FO, nr. 383/454, O'Reilly'den Bommel'e, 3 Eylül 1918.
- TNA, FO, nr. 383/454, s. 1-11, Afion Kara Hissar Gazette, 20 Ağustos 1918.
- TNA, FO, nr. 383/460, İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'nden Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'ne, 23 Nisan 1918.
- TNA, FO, nr. 383/460, Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'nden Bayan Pass'a, Nisan 1918.
- TNA, FO, nr. 383/460, Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'nden Bayan Pass'a, 30 Nisan 1918.
- TNA, FO, nr. 383/460, Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'nden Bayan Pass'a, 1 Mayıs 1918.

- TNA, FO, nr. 383/460, Londra'daki Savaş Esirleri Bölümü'nden İstanbul'daki Hollanda Büyükelçiliği'ne, 30 Mart 1918.
- TNA, FO, nr. 383/529, s. 1, Menten'den Lahey'deki İngiliz Temsilcisine, 12 Şubat 1919.
- TNA, FO, nr. 383/92, ABD Büyükelçiliği Sefaret Sekreterinden İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 11 Ağustos 1915.
- TNA, FO, nr. 383/92, İngiliz Dışişleri Bakanlığında Hoffman Philip'e, 25 Ağustos 1915.
- TNA, FO, nr. 383/92, Minas N. Megalos'tan General Roberts'a, 29 Haziran 1915.
- TNA, FO, nr. 383/92, s. 1. Hoffman Philip'ten İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na, 17 Ağustos 1915.
- TNA, FO, nr. 383/92, Sir Edward Grey'den ABD Konsolosu Page'e, 19 Temmuz 1915.
- TNA, FO, nr. 383/92. İngiliz Dışişleri Bakanlığında Hoffman Philip'e, 25 Ağustos 1915.
- TNA, FO, nr. 383/92. Minas N. Megalos'tan General Roberts'a, 29 Haziran 1915.

Rapor, Talimatname ve Salnameler

- Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti 1329-1331 Salnamesi*, Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi, İstanbul.
- Report on the Treatment of British Prisoners of War in Turkey*. (1918). (November), London.
- Üsera Hakkında Talimatname*, (1330). Matbaa-i Askeriye-Süleymaniye, İstanbul.

Kitap ve Makaleler

- Akan, M. (2006). Posta malzemelerinin anlattığı; birinci dünya savaşı yıllarında Ankara esir kampı. *Kebikeç*, 22(11), 297-305.
- Akkor, M. (2006). *I. Dünya Savaşı'nda çeşitli ülkelerdeki Türk esir kampları*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akkor, M. (2015). I. Dünya Savaşı'nda Kocaeli'de İngiliz esirleri. *Uluslararası Gazi Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, (ed. Haluk SELVİ ve Bilal ÇELİK). Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yay., 849-867.
- Altıntaş, A. (2008). *Belgelerle milli mücadele döneminde esirler*. Ankara: Anekdot Yayınları.
- Altıntaş, A. (2015). Osmanlı esir kampları ve Çanakkale savaş esirleri ile ilgili bazı tespitler. *savaş tarihi Araştırmaları Uluslararası Kongresi, 100. Yılında I. Dünya Savaşı ve Mirası, Bildiriler*, (ed. Halil ÇETİN-Lokman ERDEMİR). Çanakkale Valiliği Yay., 485-499.
- Cenevre Mukavelesi. (1991). *Türk hukuk lügati*. (3. Baskı). Ankara Başbakanlık Yayını.
- Çapa, M. (1999). Birinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'de itilaf devletleri esirleri. *Toplumsal Tarih*, 11(66), 49-56.

- Çelik, R. (2010). Birinci Dünya Savaşı Döneminde Afyonkarahisar esir garnizonu ve Faaliyetleri. (Editör: Hasan Babacan). *Millî Mücadele ve Büyük Taarruzda Afyonkarahisar*, AKÜ Yayını, 17-48.
- Eyüp, S. (1978). *Esaret hatıraları, Eyüp Sabri: bir esirin hatıraları ve matbuat ve istihbarat müdüriyet-i umumiyesi: Yunan İllerinde Zavallı Esirlerimiz*. (Haz. Nejat SEFERCİOĞLU). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, nr. 130.
- Güneş, H. T. (2012). 1. Dünya Savaşı yıllarında Afyonkarahisar esir kampı. *Taşpınar*, 8, 30-38.
- Jones, E. H. (1920). *The road to en-dor: being an account of how two prisoners of war at Yozgad in Turkey won their way to freedom*. London: John Lane Co. Press.
- Key, H. (2010). *I. Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı Devleti topraklarındaki esir kampları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya: Dumlupınar Üniversitesi SBE.
- Kurnaz, Ş. F. (2014). *Osmanlıdan Cumhuriyet'e harp malullerinin sosyoekonomik ve sağlık durumları*. Ankara: Gen. Kur. ATASE Yay.
- Kurnaz, Ş. F. (2016). I. Dünya Savaşı yıllarında iki felemenk temsilcinin Afyonkarahisar Üsera Garnizonu hakkındaki izlenimleri: Dirk Johannes Van Bommel ve Dr. Emile Ernest Menten Raporları. *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, 14(20), 35-63.
- Lushington, R.F. (1923). *A Prisoner with the Turks 1915 – 1918*. (Bedford: F. R. Hockliffe; Simpkin.) London: Marshall Co.
- Oran, A. N. (2008). *Birinci Dünya Savaşında Türkiye'deki Rus savaş esirleri*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yay.
- Özçelik, M. (2013). *Birinci Dünya Savaşı'nda Türkiye'deki esirler*. Ankara: TTK Yay.
- Özel, A. (1995). Esir. *İslam Ansiklopedisi*, TDV Yay., 11382-389.
- Scott, J. B. (1915). *The hague conventions and declarations of 1899 and 1907, tables of signatures, ratifications and adhesions of various powers, and texts of reservations*. Oxford University Press, New York.
- Scott, J. B. (1920). *the proceedings of the hague peace conferences translation of the official texts, the conference of 1899*. Oxford University Press, New York.
- Scott, J. B. (1920). *The Proceedings of the hague peace conferences translation of the official texts, the conference of 1907*. Oxford University Press, New York.
- Still, J. (1920). *A Prisoner in Turkey*. London: Jhon Lane Publishing.
- Taşkıran, C. (2001). *I. Dünya Savaşı'nda Türk esirleri Ana Ben Ölmedim*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Tetik, A. ve Güzel, M. Ş. (2012). *Kızılay ve Kızılhaç Belgeleriyle Osmanlılara karşı işlenen savaş suçları (1911-1921)*. Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul.

Uca, A. (2003). 1915 yılında yayımlanan bir üsera talimatnamesi ve düşündürdükleri. *A.Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Dergisi*, 3, 169-184.

İnternet Kaynakları

Dorothy, *British prisoners of war at the camp at Gaardeby field, Bajstrup, near Tinglev in 1915*, (edited by M.A. Jones) <http://www.thedanishscheme.co.uk/Articles/Starved%20English.pdf> (Erişim tarihi: 15.01.2015).

https://library.leeds.ac.uk/special-collections-explore/30492/phillips_william_watt_addison?query=afion&resultOffset=2 (Erişim tarihi: 28.01.2016).

I. DÜNYA SAVAŞI SIRASINDA OSMANLI VE HABSBURG HANEDANLARI ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Şaban ORTAK*

Öz

Yüzlerce yıllık biriken sorunların ve gidişatın sonucu kaçınılmaz hale gelen I. Dünya Savaşı, tarihin gördüğü ilk büyük savaş olarak tarihte yerini almıştır. Uzun yıllar Balkanlarda hâkimiyet mücadelesi veren ve bire bir veya bloklar halinde savaşan Osmanlı ve Avusturya-Macaristan İmparatorlukları bu savaş öncesinde Almanya öncülüğündeki İttifak Devletleri bloğunda yer alarak kader birliği yapmışlardır. Bu birliktelik savaşın sonuna kadar güçlenerek devam etmiştir.

I. Dünya Savaşı'nın başlangıcını teşkil eden olay; Avusturya İmparatorluğu ve Macaristan Krallığı Prensi Arşidük Fransuva Ferdinand ve eşi Prenses Sophie Saraybosna'da Sırp Milliyetçisi Gavrilo Princip ve ekibi tarafından suikastla öldürülmesidir. Bu olay üzerine Osmanlı Padişahı V. Mehmed Reşad, İmparator I. Franz Joseph'e taziye mektubu göndermiş ve Osmanlı topraklarında Avusturyalıların matem tutmalarına müsaade etmiştir. Yine kısa süre sonra eşinin vefatı dolayısıyla Padişah, İmparatora taziye mesajı göndermiştir (13 Eylül 1914).

Avusturya İmparatoru'nun doğum gününü tebrik için bir heyet İstanbul'daki Avusturya Sefarethanesine gitmiştir (15 Ağustos 1914). Yine aynı gün Karakol Gemisi süslenmiş ve top atışı ile doğum günü tebrik edilmiştir.

Arşidüşes Adelgunde Deoryer'in vefatı üzerine Padişah'ın taziye mektubunu iletmek üzere bir heyet Viyana'ya gönderilmiştir (29 Aralık 1914).

Osmanlı yönetimi tarafından Avusturya İmparatoru Fransuva Joseph ile Arşidük Şarl Fransuva ve Başkumandan Arşidük Frederik'e altın ve gümüş harp madalyaları verilmiştir (16 Mayıs 1915).

Padişahın ameliyatının başarılı geçmesi üzerine İmparator'dan ve yöneticilerden, konsolos ve elçilerden "geçmiş olsun" mesajları gelmiştir (2 Ağustos 1915).

Arşidüşes Mari'nin vefat etmesi nedeniyle Padişah, İmparatora taziye mesajı göndermiştir (26 Eylül 1915).

Veliaht Yusuf İzzeddin Efendi'nin vefatı dolayısıyla İmparator I. Fransuva Joseph taziye mektubu göndermiştir (Şubat 1916).

İmparator I. Fransuva Joseph'in vefatı nedeniyle cenaze törenine katılmak üzere Veliaht Vahideddin Efendi başkanlığında bir heyet Viyana'ya gönderilmiş, ayrıca İstanbul'da yapılan dini törene Şehzade Ziyaeddin Efendi başkanlığında bir heyet katılmıştır (Ekim 1916). Yerine geçen Arşidük Fransuva Şarl'ın tahta çıkışını bildirmek üzere Arşidük Maksimilien İstanbul'a gelmiş ve oldukça görkemli törenlerle ağırlandı (Kasım 1916). Ayrıca yeni imparatora Osmanlı nişanı gönderilmiştir.

* Doç. Dr.; Afyon Kocatepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü, sortak33@yahoo.com.

Avusturya-Macaristan İmparatoru I. Fransuva Şarl ve eşi Mayıs 1918'de İstanbul'u ziyaret etmişler ve gayet görkemli törenlerle ağırlanmışlardır.

Padişah V. Mehmed Reşad'ın vefatı üzerine İmparator hem taziye mektubu ve cenaze törenine bir heyet göndermiştir. Daha sonra tahta çıkan VI. Mehmed Vahideddin'in cülusunu tebrik etmiştir (Temmuz 1918).

Osmanlı Devleti ile Avusturya-Macaristan İmparatorluğu arasındaki siyasi, askeri ve ekonomik ilişkilerin oldukça iyi olduğu I. Dünya Savaşı döneminde bu iyi ilişkiler iki hanedan arasındaki münasebetlerin ve dostluk havasının güçlenmesine de yansımıştır. Birçok alanda yapılan anlaşmaların yanında iki hanedan ailesi arasında çok yoğun bir yazışma süreci yaşanmış, taziye, tebrik, taltif amaçlı ziyaret ve yazışmalar yapılmıştır. Bildiride; yukarıda verilen örnek olaylar ve diğer ilişkiler Osmanlı Arşivi'nde tespit edilen belgeler ve araştırma eserlerden yararlanılarak değerlendirilecektir.

Anahtar Sözcükler: Osmanlı Hanedanı, Habsburg Hanedanı, I. Dünya Savaşı, I. Fransuva Jozef, V. Mehmed Reşad, I. Fransuva Şarl, VI. Mehmed Vahideddin.

RELATIONS BETWEEN HABSBURG AND OTTOMAN ROYAL FAMILIES DURING WORLD WAR I

Abstract

The largest scale war of human history is the first world war, the inevitable result of affairs and several competitions amongst states for several centuries. Ottoman and Austro-Hungarian empires which had struggled against each other for domination in the Balkans directly or in alliances shared a common fate in “central powers” founded by the heading of Germany before the WW-I. This association had been continue till the end of war, by getting stronger.

Assasination of Archduke Franz Ferdinand of Austria and his wife Princess Sophie by ultra nationalist Gavrilo Principe and his team, in Sarajevo, constitutes the beginning of WW-I. After this assasination, Mehmed Resad V, the sultan of Ottoman Empire, sent letter of condolence to Franz Joseph I and allowed Austrian citizens in Ottoman territories to mourn for assassinated archduke and his wife. Sultan also sent another letter of condolence to Franz Joseph for decease of his wife.(13th of September ,1914).

An Ottoman comittee visited Austro-Hungarian Embassy in İstanbul to congratulate birthday of the emperor of Austria and on the same day the patrol vessel of Ottoman Navy was prepared for salvo fire.(15th of August , 1914).

After the decease of Archduchess Adelgunde Deoryer , an Ottoman committee was sent to Vienna to convey the letter of sultan.(29th of December, 1914).

By the Ottoman government, campaign medals was conferred to Emperor Franz Joseph, Archduke Charles, and chief commander Archduke Frederik.(15th of May 1915).

“Get well” messages were sent by Austrian emperor, executives,and ambassadors after surgery of the sultan.(26th of September , 1915).

A condolence letter of Emperor Franz Joseph-I was conveyed for decease of the crown prince Yusuf İzzettin Efendi.(February 1916).

Due to the decease of Emperor Franz Joseph, a committee with the crown prince Vahideddin Efendi was sent to Vienna to attend to funeral rites, and also another committee with Prince Ziyaüddin Efendi attended to rites in İstanbul.(October 1916).

Archduke Maximillian came to İstanbul in order to notify accession of Charles-I of Austria and he welcomed with magnificent ceremonies, and also Ottoman medal was sent to new emperor.(November 1916)

Austrian Emperor Charles-I and his wife visited İstanbul in May 1918 and they were hosted with magnificent ceremonies.

Due to the decease of Sultan Mehmed Resad-V, the Emperor sent a letter and a committee to attend to rites in İstanbul, and he congratulated enthronement of Mehmed Vahideddin-V.(July 1918).

Good relations between Ottoman and Habsburg royal families caused to get stronger the relations and alliances of these countries during WW-I. In addition to correspondences about many issues, several correspondences and visits were made in order to condolence, congratulate, and gratify.

In notification, specimen events given above and many other affairs will be considered with documents from Ottoman archives and some other resources.

Keywords: House of Ottoman, House of Habsburg, World War I, Franz Joseph-I, Mehmed Resad-V, Charles-I of Austria, Mehmed Vahideddin-VI.

Giriş

Yüzlerce yıllık biriken sorunların ve oluşan şartların sonucu kaçınılmaz hale gelen I. Dünya Savaşı, insanlığın gördüğü ilk büyük dünya savaşı olarak tarihteki yerini almıştır. Uzun yıllar Balkanlarda hâkimiyet mücadelesi veren ve bire bir veya bloklar halinde savaşan Osmanlı ve Avusturya-Macaristan İmparatorlukları bu savaş öncesinde Almanya öncülüğündeki İttifak Devletleri bloğunda yer alarak kader birliği yapmışlardır. Bu birliktelik savaşın sonuna kadar güçlenerek devam etmiştir.

I.Dünya Savaşı öncesinde Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun yaklaşan savaş ve devletler arası dengeler açısından Osmanlı Devleti'ne ayrı bir önem verdiği görülmektedir. İmparator I. Fransuva Jozef'in (Franz Joseph I) 29 Nisan 1914'te Peşte'de toplanan Temsilciler Meclisi'nin (Parlamento) açılışında Veliht Arşidük Fransuva Ferdinand (Archduke Franz Ferdinand d'Est) tarafından okunan nutkunda, Osmanlı Devleti ile ilgili olumlu ifadeler yer almaktadır. Osmanlı Devleti'ni Balkan Savaşlarında uğradığı kayıplara rağmen yakın doğuda hâlâ önemli bir unsur olarak nitelendiren İmparator, kısa sürede toparlanabileceğine olan ümidini belirttikten sonra "Devlet-i Aliyye-i Osmaniye'nin siyaseten ve iktisaden kesb-i kuvvet

eylemesine çalışacağız" ifadesini kullanmıştır. Osmanlı Devleti ile siyasi ve ekonomik menfaatlerinin veya ortak siyasi ve ekonomik çıkarlarının bulunduğunu kaydeden İmparator Bâb-ı Âlî ile iyi ilişkilerin geliştirilmesini arzu ettiklerini vurgulamıştır¹.

I. Dünya Savaşı'nın başlangıcını teşkil eden olay; Avusturya İmparatorluğu ve Macaristan Krallığı Prensi Arşidük Fransuva Ferdinand ve eşi Prenses Sophie'nin Saraybosna'da Gavrilo Princip ve ekibi tarafından suikastla öldürülmesidir (28 Haziran 1914). Arşidük ve eşi, Bosna'da ordu manevralarını izledikten sonra Saraybosna'yı ziyaret ederken bir Bosnalının bombalı saldırısından kurtulmuşlarsa da bir dönemde Gavrilo Princip isimli Bosnalı Sırp bir gencin tabancayla ateş açması sonucu hayatını kaybetmiştir. Suikast çetesinin arkasında Sırbistan tarafından desteklenen "Kara el" isimli bir teşkilatın olduğunun belirlenmesi üzerine Avusturya-Macaristan Hükümeti, Sırbistan'a 23 Temmuz 1914 tarihinde ultimatome vermiştir. Bu ultimatoma; Sırbistan'da Avusturya karşıtı yayınlara ve faaliyetlere son verilmesi, bu faaliyetlere katılanların devlet görevlerinden çıkarılması, suikasta katılanlar hakkında soruşturma açılması ve Avusturya-Macaristan'dan yetkililerin de bu soruşturmalara katılması gibi istekler yer almaktadır. Sırbistan, cevaplandırmak için 48 saatlik süre verilen bu ultimatomu İtilaf Devletlerine danışarak 25 Temmuz'da reddetmiştir. Bunun üzerine yapılan hazırlıklardan sonra 28 Temmuz 1914 günü öğle vakti Avusturya-Macaristan İmparatorluğu Sırbistan'a savaş ilan etmiştir².

Avusturya'nın savaş ilanından sonra İtilaf ve İttifak Devletleri arasında savaş resmen ve fiilen başlamış oluyordu. Bu durumda Osmanlı Devleti de savaşla ilgili politikalarını netleştirmek için girişimlerini hızlandırmıştır. Daha önce özellikle de İtilaf Devletleri nezdinde yürütülen temasların sonuçsuz kalmasından sonra İttifak Devletleri ile görüşmelere ağırlık verilmiştir. Gizlilik içinde yapılan görüşmelerin sonunda 2 Ağustos 1914 günü sabah saatlerinde Almanya ile "tedâfü'î: savunma amaçlı" bir ittifak anlaşması Said Halim Paşa ve Wangenheim arasında imzalanmıştır. Anlaşma gerçekte savunma içerikli olmakla birlikte; "Avusturya-Sırbistan arasındaki savaşa Rusya'nın karışması ve Almanya'nın da Rusya ile savaşa girmesi durumunda Osmanlı Devleti'nin de savaşa girmesine" dair ikinci madde, adım adım Osmanlı Devleti'ni savaşa sürükleyen gelişmelerin anahtarı olacaktır. Diğer taraftan Osmanlı-Alman

¹ BOA.HR.SYS. D: 171, G: 70.

² Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, C. II/Kısım: IV, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1991, s.558-559, 588-593, 600; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. IX, TTK.Yay., Ankara, 1996, s. 365-370.

görüşmeleri sürerken anlaşmanın imzasından saatler önce Almanya ile Rusya arasında savaş hali başlamıştı³.

Aslında Osmanlı Devleti'ni Almanya ve Avusturya'yla aynı ittifak içine alma önerisi ilk olarak Avusturya'dan gelmiş, ancak ilk etapta Osmanlı Devleti'nin durumu dolayısıyla pek sıcak karşılanmamıştır. 22 Temmuz'da Enver Paşa Avusturya'ya benzer içerikli bir anlaşma teklifinde bulunmuştur. Bu çerçevede Sadrazam Said Halim Paşa ile Avusturya Sefiri Pallavicini arasında bir görüşme de yapılmıştır. Çeşitli aşamalarda sürdürülen görüşmeler sonucunda, Osmanlı-Alman İttifak Anlaşması'nı öğrenip tasvip ettiğine dair Avusturya Sefiri ile bir belge imzalanmıştır. Bu belgeden ittifak anlaşmasının Avusturya-Osmanlı arasında da geçerliliği sonucuna ulaşılabilir. Çünkü devletlerle yürütülecek görüşmelere dair irade-i seniyyede geçen "Devlet-i Aliyyemiz ile Almanya devleti arasında akdedilip Avusturya tarafından da kabul edilmiş olan muahedeyi daha ziyade temin ve tevsî eylemek üzere tecdid için Sadr-ı Azam ve Hariciye Nazırımız Mehmed Said Paşa hazretlerine canib-i seniyy ül-cevâhib-i şehriyânemden mezuniyet verilmiştir." ifadesi buna delalet etmektedir⁴.

Diğer taraftan Almanya ve Avusturya'nın Rusya ile savaşa başlamış olduğu dönemde müttefik olarak İtalya'nın da savaşa katılması beklentisi artmış ise de; İtalya Başbakanı Giuliano Giolitti bir açıklama yaparak savaşa girme konusundaki isteksizliklerini ifade etmiş ve bunun da İttifak'a aykırı olmadığını savunmuştur⁵.

Ayrıca Osmanlı Devleti'nin Almanya ve Avusturya'nın savaşa girmemesi için de baskıların arttığı görülmektedir. 9 Ağustos 1914 tarihli İngiliz ve Fransız gazetelerinde İngiliz yöneticilerin; Osmanlı Devleti savaşa girmezse Avrupa ve Küçük Asya'da toprak bütünlüğünün korunacağı, aksi takdirde Çanakkale Boğazı'nın zorlanacağı ve Osmanlı limanlarının bombardıman edileceğine dair haberler yer almıştır. Bu haberler Roma Sefaretinden İstanbul'a Hariciye Nezaretine bildirilmiştir⁶.

Bu çabalar sonuç vermemiş ve 29 Ekim 1914'te yaşanan ve "Karadeniz vak'a-yı harbiyesi" olarak bilinen olayın (Karadeniz'de Rus donanması ile çatışma ve Odesa ve Batum

³ Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, C.II/Kısım IV, TTK. Yay., Ankara, 1991, s. 629-643; Âli Fuad Türkgeldi, *Görüp İştiklerim*, TTK.Yay., Ankara, 1987, s.115-116. Anlaşmanın orijinal metni için bakınız: Veli Yılmaz, *1 inci Dünya Harbi'nde Türk-Alman İttifakı ve Askeri Yardımlar*, İstanbul, 1993, s.65-66, 248-249.

⁴ Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, C.II/Kısım IV, s. 629, 635, 646-647; Âli Fuad Türkgeldi, *a.g.e.*, s. 115.

⁵ BOA.DH.EUM.5.Şb. D: 7, G: 1.

⁶ BOA.DH.EUM.5.Şb. D: 18, G: 31-R.

Limanlarının bombalanması) neticesinde Osmanlı Devleti kendini hiç de hazır olmadığı bir savaşın içinde bulmuştur⁷.

Birlikte savaşan iki devletin kader ortaklığı iki ülke halkını da "başarıya sevinçte ve başarısızlıkta üzüntüde" birbirine yakınlaştırmıştır. Örneğin Irak Cephesi'nde 29 Nisan 1916 tarihinde kazanılan Kutül-Amare Zaferi Avusturya'da da büyük sevince neden olmuş, Viyana caddeleri bayraklarla donatılmış, devlet yöneticileri ve halk, Osmanlı Sefaretine tebrik ziyaretinde bulunmuştur. Buna karşılık Padişahın teşekkür mesajı yetkililere iletilmiştir (13 Mayıs 1916)⁸.

27 Ağustos 1916 tarihinde Romanya'nın Avusturya-Macaristan'a savaş ilan etmesinden sonra diğer müttefiklerle birlikte Osmanlı Devleti de Romanya'ya savaş ilan etmek durumunda kalmıştır. Konu Meclis-i Vükelâ'da görüşülmüş ve "diğer müttefiklerimiz Almanya ve Bulgaristan Hükümetlerinin Devlet-i Romanya'ya i'lan-ı harb eylemeleri takdirinde Hükümet-i Seniyyenin de müştereken hâl-i harbe girmesi menafi'-i mahsusamız icâbâtından olmasıyla....." ifadesiyle Romanya'ya karşı savaşa girilmesi kararı alınmıştır. Bununla ilgili irade-i seniyye Pa 29 Ağustos 1916'da çıkmıştır⁹.

I. Dünya Savaşı sırasında Avusturya askerleri Osmanlı cephelerinde savaştığı gibi Osmanlı askerleri de Rusya'ya karşı Galiçya Cephesi'nde Avusturya saflarında savaşmıştır. Bu savaşlarda şehit olan askerlerimiz için Avusturya (Raab), Polonya (Krakov), Macaristan (Budapeşte) ve Çekoslovakya'da (Hodonin, Pardubice, Walasske) şehitlikler yapılmıştır¹⁰. Savaş sırasında 21 Kasım 1916'da Avusturya'da taht değişikliği olmuş ve I. Şarl başa geçmiştir. Avusturya'nın farklı etnik grupların sebep olduğu iç sorunları ve cephelerdeki durumu dikkate alan yeni İmparator, Almanya, Osmanlı Devleti ve Bulgaristan'dan ayrı olarak İtilaf Devletleri ile bir barış yapmayı düşünmüştür. Bu sebeple Kayınbiraderi olan eski Fransız Kraliyeti hanedanından Bourbon Parme Prensi Sixte'i (o sırada Belçika Ordusunda subay olarak görev yapmaktadır) İsviçre'ye çağırır. Görüşmede Prens Sixte'e bir barış anlaşması için kendisini Fransa'yla görüşmekle görevlendireceğini söylemiştir. Prens Sixt bu çerçevede 11 Şubat 1917 tarihinde Dış işleri Bakanlığı Sekreteri Jules Cambon'la Paris'te görüşmüştür. Bu görüşmede; İstanbul'un Ruslara verilmesine Avusturya'nın sessiz kalması, Belçika ve Alsas-Loren'in

⁷ *Birinci Dünya Harbinde Türk Harbi*, c.I, Genelkurmay ATASE Başk. Yay., Ankara, 1991, s. 216-220; Kâzım Karabekir, *Birinci Cihan Harbine Nasıl Girdik*, c. II, Emre Yay., İstanbul, 1995, 360-367.

⁸ BOA.DUİT. D: 12, G: 61.

⁹ BOA.MV. D: 244, G: 77.

¹⁰ <http://www.msb.gov.tr/Sehitlikler/YurtDisiSehitlikleri> (19.01.2016).

Almanya tarafından bırakılması vs. şartlar dâhilinde Avusturya'nın barış önerisi Fransa'ya iletilmiş oluyordu. Prens Sixte, İmparatorun bu hususları içeren bir beyanname yayınlamasını gündeme getirmişse de Rusların İstanbul'a hâkim olmalarının Balkanlardaki Avusturya menfaatlerine aykırı olması nedeniyle Avusturya Dış işleri Bakanı karşı çıkmıştır. Yayınlanacak beyanname ile ilgili görüşmeler sürerken, Rusya'da ihtilal başlayınca bu barış girişimi de rafa kaldırılmıştır¹¹.

ABD'nin Almanya'ya savaş ilan ederek harbe dahil olmasından sonra Avusturya-Macaristan İmparatorluğu bu ülke ile diplomatik temaslarını kesmiştir. İttifak Anlaşması'na uygun olarak ve müttefikliğin gereği olarak Osmanlı Devleti de ABD ile ilişkilerin kesilmesine karar vermiştir (18 Nisan 1917)¹².

Osmanlı Devleti ile Avusturya-Macaristan İmparatorluğu arasındaki ilişkilerde iki ülke arasında yapılan ticaret önemli bir yer tutmaktaydı. Bu ticari ilişkileri daha da arttırmak amacıyla 1917 yılında yeni bir ticaret anlaşması imzalanması gündeme gelmiştir. Bu çerçevede İstanbul'da yapılacak olan görüşmelere Osmanlı Devleti adına Maliye Nazırı Cavid Bey ve Hariciye Nezareti Umur-ı İdariye Müdür-i Umumîsi Suad Bey'in katılması Heyet-i Vükelâ'ca kararlaştırılmış ve buna dair irade-i seniyye 20 Aralık 1917 tarihinde onaylanmıştır¹³.

Savaşın son yılı iki ülke devlet arasındaki ilişkilerin iyi olması çeşitli alanlarda imzalanan anlaşmalarla meyvelerini vermiş oluyordu. Yapılan görüşmelerden sonra 12 Mart 1918 tarihinde Viyana'da Osmanlı Devleti ile Avusturya-Macaristan İmparatorluğu arasında; Şehbenderlik Mukavelenamesi, İkamet Mukavelenamesi, Mevadd-ı Hukukiyede Himaye-i Adliye ve Devair-i Adliye Beyninde Muavenet-i Mütetekabile Hakkında Mukavelename, İade-i Mücrimin Muahedenamesi ile Kuvve-i Müsellaha-i Berriye ve Bahriyeden Davete İcabet Etmeyenlerle Firarilerin Mütetekabilen Teslimleri Hakkında Mukavelename imzalanmıştır. Meclis-i Mebusan ve Ayan'da aynen kabul edilen bu anlaşmaların teatisine ve tatbikine dair irade-i seniyye 8 Nisan 1918 tarihinde çıkmıştır¹⁴.

Uluslararası ilişkilerde de müttefikler arasında işbirliği devam etmiştir. İttifak Devletleri ile Rusya arasındaki mütareke görüşmelerine Osmanlı Murahhası olarak Alman Ordugâhı'ndaki

¹¹ Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, C. III/Kısım: III, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1991, s.515-517.

¹² BOA.MV. D: 247, G: 31.

¹³ BOA.İ.DUİT. D: 37, G: 25.

¹⁴ BOA.İ.DUİT. D: 35, G: 10; BOA.MV. D: 211, G: 137.

temsilci I. Ferik Zeki Paşa tayin edilmiştir (11 Aralık 1917)¹⁵. Daha sonra Rusya ile yapılacak barış görüşmeleri için Sadrazam Talat Paşa başkanlığında, Berlin Sefiri Hakkı Paşa, Hariciye Nazırı Ahmed Nesimi Bey ve Padişah Yaverlerinden I. Ferik Zeki Paşa'dan oluşan bir heyetin gitmesi kararlaştırılmıştır (18 Aralık 1917)¹⁶. Aynı şekilde İttifak Devletleri ile Romanya arasında yapılacak barış görüşmelerinde Osmanlı Devleti'ni Hariciye Nazırı Ahmed Nesimi Bey ile Heyet-i Ayan üyelerinden I. Ferik İzzet Paşa'nın katılması kararlaştırılmıştır (23 Şubat 1918)¹⁷.

Ayrıca savaşın son yılında Osmanlı Devleti, Almanya, Avusturya-Macaristan ve Bulgaristan ile Sovyet Rusya arasında imzalanmış olan Brest-Litovsk Anlaşması ve İttifak Devletleri ile Ukrayna arasında imzalanmış olan Barış Anlaşması Padişah tarafından tasdik edilmiştir (17 Nisan 1918)¹⁸.

ABD'nin savaşa İtilaf Devletleri safında savaşa girmesi, Osmanlı Devleti ve Avusturya'da çözülme ve benzeri sebeplerden dolayı 1918 sonbaharına doğru yaklaşık 4 yıl süren savaş İttifak Devletleri aleyhine geliyordu. Osmanlı Devleti ve Almanya'nın ısrarlarına rağmen Avusturya Hükümeti 14 Eylül 1918 tarihinde ateşkes isteğini İtilaf Devletlerine iletmişse de ilk etapta karşılık bulmayacaktır. 7 Ekim'de aynı yönde ABD'ye başvuran Avusturya bu amacına ancak 3 Kasım'da ateşkes imzalayarak savaştan çekilecektir. Diğer bazı girişimlerden sonuç alamayan Osmanlı Devleti ve Almanya da 5 Ekim'de ABD'ye Wilson ilkeleri çerçevesinde barışa hazır olduklarını iletmişlerdi. Ahmet İzzet Paşa'nın Sadaret'e gelmesinden sonra Osmanlı Devleti, kendi elinde esir bulunan General Townshend aracılığıyla İngiltere nezdinde de girişimlerde bulunmuş ve 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi ile savaştan yenik ayrılmıştır¹⁹.

1- Ziyaretler

Osmanlı Devleti ile Avusturya-Macaristan İmparatorluğu arasındaki dostane ilişkilerin zirve noktası sayılabilecek olay, Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı ve eşinin İstanbul'u ziyaret etmeleridir. Savaşın sonlarına doğru gerçekleşecek bu ziyaret için ciddi hazırlıklar

¹⁵ BOA.İ.DUİT. D: 37, G: 29; BOA.MV. D: 248, G: 59.

¹⁶ BOA.İ.DUİT. D: 37, G: 30; BOA.MV. D: 248, G: 59 (Mükerrer).

¹⁷ BOA.İ.DUİT. D: 37, G: 26.

¹⁸ BOA.İ.DUİT. D: 35, G: 16.

¹⁹ Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, C. III/Kısım: IV, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1991, s.677, 719-746, 851-856; Enver Ziya Karal, *age.*, s. 557-860.

yapılmıştır. Ziyaret için hazırlanan program Sadaret'ten Padişah'a arz edilmiş ve tasdik edilmiştir(16 Mayıs 1918). Bu program göre ziyaret şu aşamalarda tamamlanacaktır²⁰.

1- İmparator ve beraberindeki heyet Çerkezköy İstasyonu'nda Edirne Valisi, Kumandan ve diğer yetkililerce karşılanacaktır. Selamlama resmi ve askeri tören icra edilecek ve Avusturya-Macaristan marşı çalınacaktır.

2- Şehzade Hayreddin Efendi, Viyana Sefiri Hüseyin Hilmi Paşa, Başkumandan Vekili ve Yaver-i Hâss-ı Şehriyârî Enver ve mihmandar Rıfat ve İzzet Paşalar ile diğer görevlilerden oluşan bir heyet Ayastefanos İstasyonu'nda Padişah adına İmparatoru karşılayacaklardır. Bu törene askeri ve mülki erkân tören kıyafetleri ile katılacaklar, Avusturya-Macaristan Marşı çalınacaktır. Avusturya-Macaristan'ın İstanbul Sefiri, Askeri Murahhası General Pamyankovski ve Ateşanavali Mösyö Şantaler de Ayastefanos'taki törenlere katılacaklardır.

3- İmparator ve beraberindekileri taşıyan özel tren 19 Mayıs 1918 Pazar günü öğleden sonra saat 4.20'de İstasyonunda olacağından; Padişah, seryaverler, serkâtipler ve diğer erkân da Saraydan İstasyona gideceklerdir.

4- Veliht Vahideddin, şehzadeler Abdülmecid, Hayreddin, Ömer Hilmi ve Abdülhalim Efendiler, Sadrazam, Mısır Hidivi, Şeyhülislam, Ayan ve Mebusan Meclislerinin Reisleri, Vükela (bakanlar), Ayan ve Mebusandan bir heyet, Sadaret ve Nezaret müsteşarları, Harbiye ve Bahriye Nezaretlerinden heyetler, Polis Müdür-i Umumisi, Şehremini Vekili, İstanbul Vali Vekili ve davet edilecek diğer kişiler İstasyonunda hazır bulunacaklardır.

5- Törene katılacaklar büyük üniformalarını (tören elbiseleri) giymiş olacaklar, Osmanlı ve Avusturya-Macaristan (varsa) nişanlarını takmış bulunacaklardır.

6- İmparator ve beraberindekileri taşıyan tren Sirkeci İstasyonu'na geldiğinde vagonun önünde Padişah tarafından beyan-ı hoş-âmedî (hoş geldin) edilecektir. Padişah ve İmparator heyetlerindeki takdim ettikten sonra askeri kıta selamlanacaktır.

7- Takdim merasiminden sonra Padişah İmparator ile İmparatoriçe de Veliht ile dörder atlı saltanat arabalarıyla Sarayın Merasim Dairesine gidilecektir. Arabalar belirlenen yere geldiklerinde top atışları ile selamlama yapılacaktır. Başkumandan Vekili ve Seryaver Enver

²⁰ BOA.İ.DUİT. D: 16, G: 6; BOA.MV. D: 212, G: 27. Ziyaret sırasında yapılacak harcamalar için Teşrifat Dairesine 14.500 kuruş ve mihmandar tayin edilen Fuad Bey'e 2.500 kuruş ek ödenek verilmesi kararlaştırılmıştır (2 Haziran 1918). BOA.MV. D: 212, G: 45.

Paşa Padişah'ın arabasında ve karşısında oturacak, Mihmandar Rıfat Paşa İmparatoriçe'nin arabasında bulunacaklardır.

8- İmparator'un heyetindekiler ve Osmanlı heyetindekiler belirlenen sıra ile arabalara binip Saraya gidilecektir.

9- Gerek karşılama töreni ve gerekse atlı arabalarla yapılacak yürüyüş için birer kroki hazırlanacaktır.

10- Merasim Dairesine gelindiğinde Saray Muhafız Taburundan bir piyade bölüğü tarafından selamlama töreni gerçekleştirilecek ve bu sırada İmparatora ait sancak göndere çekilecektir. Saray Muzikası Avusturya-Macaristan Marşını çalacaktır. Saraydaki üst yöneticiler tarafından da karşılama töreni ifa edilecektir.

11- Merasim Dairesi'nde bir müddet istirahat ve mülakat gerçekleştirildikten sonra Padişah Dolmabahçe Sarayı'na avdet edecektir.

12- Aynı gün saat 6.30'da İmparator ve İmparatoriçe; Veliâht Vahideddin, Şehzade Abdülmecid Efendi, daha sonra Sadrazam, Mısır Hidivi, Şeyhülislam, Ayan ve Mebusan Reisleri, Vekilleri (bakan) kabul edeceklerdir. Akşam saat 8.00'de Merasim Dairesi'nden hareketle Dolmabahçe Sarayı'na gelerek Padişah'ı ziyaret edeceklerdir. Burada İmparator şerefine özel bir ziyafet düzenlenecektir. Bu ziyafette sivil devlet adamları İstanbul giyecekler Osmanlı ve Avusturya (varsa) nişanlarını takacaklardır. Askeri yetkililer büyük uniformalarını giyeceklerdir. Ziyafet sırasında Saray Orkestra'sı müzik dinletisi sunacaktır.

İmparator ve İmparatoriçe bu ziyafete otomobil ile geleceklerdir. Saraya gelişlerinde piyade bölüğü tarafından askeri selamlama töreni icra edilecektir. Sadrazam, Vekiller, Saray yetkilileri İmparator ve İmparatoriçe'yi binek taşında karşılayacaklardır. Padişah ise sofada karşılayacak ve birlikte üst kata çıkılacaktır. Dinlenmeden sonra yemek salonuna geçilecektir. Yemekten sonra tekrar yemekten önceki salona geri dönülecektir. İmparator ve beraberindekiler Saraydan Merasim Dairesine gelişteki gibi törenle uğurlanacaktır.

13- İkinci Pazartesi günü sabahleyin saat dokuz civarında İmparator ve beraberindekiler Beyoğlu Santa Marya Kilisesindeki dini törene katılacaklardır. Daha sonra Topkapı Sarayı ziyaret edilecek ve burada Hazine-i Hâssa-i Şahane Müdür-i Umumisi ve diğer yetkililer tarafından karşılanacak olan misafirler öğle yemeğini de burada Merasim Dairesi'nde yiyeceklerdir.

14- Öğleden sonra saat iki buçukta Padişah, Topkapı Sarayı'na gelecek ve Merasim Dairesi'nde İmparator'a "Osmanlı Müşirliği" payesini ve buna ilişkin menşur ve kılıcı tevdi edecektir. İmparator, saat üç buçukta Malta Kasrı'nda Veliht Vahideddin ve daha sonra Çadır Köşkü'nde Şehzade Abdülmecid Efendi'ye iade-i ziyarette bulunacaktır. Saat dört buçukta Avusturya Sefarethanesinde İmparator bir kabul töreni gerçekleştirecektir. Aynı günün akşamında Padişah, İmparator onuruna Dolmabahçe Sarayında ziyafet verecektir.

İmparator dört atlı saltanat arabasıyla mihmandarlar ve maiyeti ile birlikte saat yedi buçukta Merasim Dairesi'nden hareketle Dolmabahçe Sarayı'na gelecek ve askeri törenle karşılanacaktır. Muzıka-ı Hümayun Avusturya Marşını çalacak, Sadrazam, Mısır Hidivi, Şeyhülislam, Hey'et-i Vükela üyeleri, Ayan ve Mebusan Reisleri, Mabeyn-i Hümayun yetkilileri Binek Taşı'nda İmparatoru karşılayacaklardır. Padişah, İmparatoru Sofada karşılayacak ve birlikte üst kattaki Daire-i Mahsusa'ya geçeceklerdir. İmparator ve İmparatoriçe bu odanın bitişindeki salonda yabancı elçileri kabul edecekler ve buradan birlikte ziyafet salonuna geçilecektir. Padişah, İmparator ve davetliler ziyafet salonuna geçerken Muzıka-yı Hümayun Avusturya-Macaristan Marşı'nı ve Marş-ı Sultani'yi çalacaktır.

Yemekten sonra Padişah ve İmparator Daire-i Mahsusa'ya geçecekler ve diğer davetliler Büyük Salona alınacaktır. Bir müddet istirahattan sonra Padişah ve İmparator birlikte davetlilerin bulunduğu Büyük Salona teşrif edeceklerdir. Burada ziyafette davetliler büyük üniforma giyip, Osmanlı ve Avusturya-Macaristan nişan ve kordonlarını, yabancı elçiler kendi devletlerinin nişanlarını takacaklardır. Üniforması olmayanlar İstanbulin giyeceklerdir. Ziyafetten sonra İmparator ve İmparatoriçe Merasim Dairesine avdet edeceklerdir.

15- Ziyaretin üçüncü günü olan 21 Mayıs 1918 Salı günü İmparator ve İmparatoriçe sabah saat sekiz buçukta Taksim'de Avusturya-Macaristan askerlerini teftiş ettikten sonra cami ve müzeleri ziyaret edeceklerdir. Öğle yemeği Merasim Dairesi'nde yenilecektir. Öğleden sonra saat üçte Boğaziçi'nde bir gezinti yapılacaktır. İmparator ve İmparatoriçe bu gezintiyi Söğütlü Vapuru ve yedi çifte Saltanat Kayığı ile, Padişah da on çifte Saltanat Kayığı ve saraya mahsus diğer filika ve kayıklarla gerçekleştirecektir. Aynı gün akşam İmparator ve İmparatoriçe Avusturya Sefarethanesinde akşam yemeğini yedikten sonra veda için Dolmabahçe Sarayı'na gelecekler ve buradan Padişahla birlikte yine karşılamada olduğu gibi törenlerle Sirkeci Garı'na gidilecektir. Uğurlama törenlerinde karşılamadaki merasimler aynen icra edilecektir.

19 Mayıs 1918 akşamı Dolmabahçe Sarayında yukarıda belirtilen programa uygun olarak (12.madde) Padişah tarafından İmparator ve İmparatoriçe onuruna hususi bir ziyafet tertip edilmiştir. 20 Mayıs akşamı yine Dolmabahçe Sarayında resmi bir ziyafet (programda 14.madde) düzenlenmiştir. Yemek esnasında Padişah ve İmparator birer konuşma yapmışlardır. Ali Fuad (Türkgeldi) Bey'in gözlemlerine göre; Padişah alışıldığı üzere ağır ağır ve titrek bir sesle konuşmasını yaparken İmparator yüksek sesle ve irticalen Fransızca bir nutuk irad etmiştir. Merasim sırasında İmparator'un tercümanlığını Seryaver Salih Paşa, İmparatoriçe'nin tercümanlığını İsmail Cenânî Bey yapmışlardır. Daha sonra hep birlikte Muayede Salonu'na geçilmiş ve buradaki resmi törene, iki devlet erkânının yanında İstanbul'da bulunan yabancı elçiler de katılmışlardır. Bu ziyafet akşamında Muayede Salonu, Sarayın etrafı ve Boğaz süslenmiş ve aydınlatılmıştır. İmparator bu parlak karşılamadan oldukça memnun olmuştur. Ziyaretin sonunda Ali Fuad Bey'in İmparator'un Saray Nazırı Kont Esterhazi'ye İmparatorun ziyaretten memnun kalıp kalmadığına dair sorusuna verilen cevap şöyledir: "Non seulement il a été content, mais il a été enchanté: Memnun olmak şöyle dursun, mest oldu"²¹.

19 Mayıs 1918 günü saat on bir buçukta İmparator ve İmparatoriçe'yi taşıyan özel tren Edirne'de Osmanlı sınırlarına ulaşmış ve törenle karşılanmıştır. Yaklaşık 54 saat süren bu gezi yukarıda bahsedilen program dahilinde gerçekleşmiş ve misafirler Sirkeci Tren Garı, Ayastefanos İstasyonu ve Edirne'de de törenlerle uğurlanmıştır. Bu gezi sırasında yaşananlar basında da geniş bir şekilde yer almıştır²².

İmparator'un ziyareti sırasında mihmandarlığını Ayan üyesi ve eski Harbiye Nazırlarından İzzet Paşa ve Paris Sefiri Rıfat Paşa yürütmüşlerdir²³. Programın birinci maddesine uygun olarak Edirne Valisi başkanlığında kalabalık bir heyet ile Avusturya'nın İstanbul Sefaretinden bir heyet Çerkezköy İstasyonu'na giderek İmparator'u resmi karşılamıştır

²¹ Ali Fuad Türkgeldi, *Görüp İştiklerim*, TTK.Yay., Ankara, 1987, s. 132-133. Ali Fuad Bey Hatıralarında ilginç bir diplomasi krizine değinmektedir. Ziyaret programı (7.madde) hazırlanırken; istasyondaki karşılamadan sonra arabalara binilip saraya gidileceğinde protokol kuralları gereği ilk arabada İmparatoriçe ve Padişah, ikinci arabada İmparator ve Veliht Vahideddin'in yer alması gündeme gelmiştir. Padişah Başmabeyinciye çağırarak "bu yaştan sonra genç bir İmparatoriçe ile aynı arabaya binip, halkı kendime güldüremem" diyerek değişiklik yapılmasını istemiştir. Onun itirazları üzerine Başkâtip Ali Fuad Bey'den bu konuyu halletmesini istemiştir. Avusturya Sefareti heyetiyle toplantı odasına giden Ali Fuad Bey Padişah'ın bu isteğini bildirince Sefaret Müsteşarı "Avusturya kanunu mucibince merâsimde zaten İmparator, İmparatoriçeye tekaddüm eder (önce gelir); İmparatoriçe yalnız ziyafetlerde nezaketen İmparator'a takdim edilir (önce gelir), Arzû-yı şahâne veçhile yaparız" cevabını vermiş ve böylece sorun çözülmüştür. *Bk:* Aynı yer.

²² Mücahit Özçelik, "Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı'nun 1918 İstanbul Ziyaretinin Türk Basınına Yansımaları", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 27 (Aralık 2012), s.51-63.

²³ BOA.MV. D: 212, G: 113.

(19 Mayıs 1918)²⁴. İmparator'un İstanbul'a trenle gelişi ve dönüşü masrafı olarak Demiryolu Şirketine 280.601 kuruş ödenmiştir²⁵. İmparator ve İmparatoriçe sarayda misafir edilmişler, Dış İşleri Bakanı Kont Buryan İmparatorun maiyetindeki diğer kişiler için Pera Palas'ta apartman kiralanmıştır²⁶.

Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı I. Jozef'in ölümü ve yerine I. Şarl'ın geçmesi (21 Kasım 1916) iki devlet ve iki hanedan arasında yazışma ve ziyaretlerin artmasına sebep olmuştur. Yeni İmparator'un tahta çıkışını bildirmek üzere kardeşi Arşidük Maksimilyan'ın İstanbul'u ziyareti kararlaştırılmıştır. Avusturya Sefaretinden; Arşidük Maksimilyan'ın 19 Şubat 1917 tarihinde İstanbul'a geleceği ve heyette Süvari General Kont Loney, Sefaret Müsteşarı Kont Konstantin Deim, kendi teşrifatçısı Kont Fransuva Seşi ve Saray Müdürü Kont Konsolati'nin bulunacağı bildirilmiştir. Bunun üzerine Hariciye Nezaretinden 5 Şubat 1917 tarihinden Sadaret'e gönderilen yazıda; bu tarihte ziyaretin uygun olup olmadığının Saray'dan sorulduğu belirtildikten sonra icra edilecek teşrifat merasiminin tespiti ve mihmandar tayini ile yapılacak karşılama töreninde görevlendirileceklerin bildirilmesi hususu dile getirilmiştir. Hazırlanan program taslağı Sadaretçe Saray'a arz edilmiş ve tasdik edilmiştir (10 Şubat 1917). Arşidük'ün mihmandarlığına Mirliya Ziya Paşa ve Teşrifat Müdür Muavini Fuad Bey ile Seryaver-i Hazret-i Şehriyarî Binbaşı Salih Bey tayin edilmiştir. Yapılan ziyaret programına göre; 19 Şubat Pazartesi sabahı Ziya Paşa ve beraberindeki heyet karşılama için Çekmece İstasyonu'na gidilecek, İstasyonunda Şehzadelerden biri ve Teşrifat Müdürü Memduh Bey Arşidük'ü karşılayacak ve askeri tören yapılacaktır. Buradan ikametine tahsis edilen Yıldız Sarayı'na geçecek olan Arşidük Maksimilyan'a Serkar'ın tarafından Padişah'ın selam ve iyi dilekleri iletilecek ve öğleden sonra da Padişah tarafından Dolmabahçe Sarayında kabul edilecektir. Buraya gelişi gidişlerde askeri tören icra edilecektir. Daha sonra Padişah Merasim Dairesine Arşidük'e iade-i ziyarete gidecek ve akşam da Arşidük şerefine özel bir ziyafet verecektir. Bu ziyafete Sadrazam, Harbiye ve Hariciye Nazırları, Avusturya Sefiri ile Padişah'ın ve Arşidük'ün maiyetleri de katılacaklardır. Salı günü Arşidük'ün iade-i ziyaretleri ile geçecek, Çarşamba akşamı yine Padişah'ın vereceği ziyafetle tamamlanacaktır. Arşidük'ün ziyareti

²⁴ BOA.DH.ŞFR. D: 87, G: 165, BOA.DH.ŞFR. D: 87, G: 171; BOA.DH.KMS. D: 44-2, G: 9. Karşılama töreni için Tahsisat-ı Mestureden 7755 kuruş harcama yapılmıştır.

²⁵ BOA.MV. D: 212, G: 124.

²⁶ BOA.MV. D: 212, G: 57. Bu mazbataya göre kira ve yemek masrafı olarak Teşrifat Dairesi'nce 95.665 kuruş ödendiği anlaşılmaktadır.

sırasında Harbiye Nezaret üç otomobil, İstabl-ı Âmire araba ve otomobil ve Bahriye Nezareti bir istimbot hazır edeceklerdir²⁷.

Avusturya-Macaristan İmparatorluğu veliahtı Arşidük Maksimilyan İstanbul'u ziyareti sırasında Yıldız Sarayı'nda misafir edilmiştir. Bu ziyaret esnasında gösterilen ilgi ve dostluğa bir teşekkür mahiyetinde İmparator tarafından Şehzade Ömer Hilmi Efendi ve Mabeyn-i Hümayun yetkililerinden on kişiye nişan verilmiştir (14 Nisan 1917)²⁸.

Yine Avusturya İmparator Hanedanına mensup Veliht Arşidük Huber Salvator 1917 yılında Beyrut ve Şam'ı ziyaret etmiştir. Bu ziyaret sırasındaki misafirperverlik ve hizmetleri dolayısıyla Suriye ve Beyrut Polis Müdürlüklerinde görevli 11 kişi İmparator tarafından çeşitli nişanla taltif edilmiştir²⁹.

2- Tebrikler, Nişan ve Diğer Hediye Takdimleri

İki hanedan arasındaki yazışmaların ve dostluk gösterilerinin en önemli alanlarından birisini de sevinçlerin paylaşılması ve kederli günlerdeki dayanışma oluşturmuştur. Ayrıca çeşitli vesilelerle nişan ve hediye takdimi gerçekleştirilmiştir.

Osmanlı Hükümeti, savaşın başladığı dönemde ittifaka katılma aşamasında İmparator Fransuva Jozef'in doğum gününde bir jest yapmaya karar vermiştir. Sadaret'ten Bahriye Nezaretine gönderilen bir yazıda; İmparator'un doğum günü olan 18 Ağustos 1914 Salı günü Karakol Gemisi'nin donatılması ve belirlenen vakitte top atışları yapılması emrini tebliğ etmiştir (13 Ağustos 1914). Ayrıca Padişah adına yüksek rütbeli memurlardan oluşan bir heyet Avusturya'nın İstanbul Sefarethanesine giderek tebrik ziyaretinde bulunmuş ve İmparator' a kutlama telgrafi çekilmiştir. Aynı kutlamalar 1915 yılında da tekrarlanmıştır³⁰.

İki Hanedan arasındaki jestler karşılıklı olmuştur. Kısa bir süre önce Osmanlı Devleti'nden Avusturya'ya geçmiş olan Bosna'nın merkezi Saraybosna'daki "Kareva Ulika (Careva Ulica): İmparator Caddesi" isimli caddenin adının değiştirilerek Padişah V. Mehmed Reşad'ın adı verilmesi gündeme gelmiştir. Bununla ilgili olarak Saraybosna Şehir Meclisi'nin 17 Kasım 1914 tarihli toplantısında oy birliği ile alınan karar Avusturya-Macaristan Hükümeti'ne bildirilmiş ve iki Hükümet arasındaki yazışmalar başlamıştır. Konunun Avusturya Sefaretinden

²⁷ BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 70; BOA.MV. D: 206, G: 29; BOA.BEO. D: 4454, G: 334043.

²⁸ BOA.İ.DUİT. D: 72, G: 24; BOA.BEO. D: 4464, G: 334761.

²⁹ BOA.İ.DUİT. D: 72, G: 68.

³⁰ BOA.BEO. D: 4305, G: 322821; BOA.İ.MBH. D: 16, G: 34; BOA.İ.MBH. D: 16, G: 50; BOA.İ.MBH. D: 18, G: 33.

Osmanlı Hariciye Nezaretine bildirilmesi üzerine Nezaret'ten Sadarete 12 Aralık 1914 tarihinde yazılan arızada; Avusturya geleneklerine göre böyle bir isimlendirme yapılması, ismi verilecek kişinin muvafakatine bağlı olduğundan Padişah'tan müsaade alınması talep edilmiştir. Bununla ilgili Padişahın müsaadesi alınmış ve gerekli yazışmanın yapılması Hariciye Nezaretine bildirilmiştir (15 Aralık 1914)³¹.

İki hükümdarın jestleri özel günlerin kutlanmasıyla da devam etmiştir. Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı I. Şarl, Sultan V. Mehmed Reşad'ın tahta çıkış yıldönümü olan 27 Nisan 1917 tarihinde Osmanlı Devleti'nin Viyana Sefaretindeki görevlilere bir kutlama ziyafeti tertip etmiştir. Bu ziyafet ve diğer görüşmelerden bu kutlamanın her yıl tekrarlanacağı anlaşıldığından, buna bir jestle karşılık verilmesi gündeme gelmiştir. Bu cümleden olarak I.Şarl'ın doğum günü olan 17 Ağustos 1917 tarihinde Padişah tarafından Avusturya'nın İstanbul Sefaretindeki görevlilerden oluşan heyete bir ziyafet tertip etmesi kararlaştırılmıştır (29 Mayıs 1917)³².

Arşidük Şarl Fransuva ve Prenses Zita'nın oğlu Arşidük Robert'in doğumu (8 Şubat 1915) nedeniyle Padişah, İmparator Fransuva Jozefe bir mektup göndererek duyduğu sevinci ifade etmiştir (29 Mart 1915)³³.

Çanakkale Zaferi iki müttefik devlet açısından savaşın gidişatı için sevinç vesilesi olmuştur. Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı, Harbiye Nazırı Enver Paşa'ya Birinci ve Bahr-i Sefîd Kumandanı Cevad Paşa'ya İkinci rütbeden Merit Militer nişanları hediye etmiştir (20 Nisan 1915)³⁴.

Padişah V. Mehmed Reşad'ın ameliyatının başarılı geçmesi ve sağlığına kavuşması, yurt içinde olduğu kadar yurt dışında da yankı bulmuştur. Avusturya-Macaristan Kızılhaç Cemiyeti Reisi Prenses Lihtenştayn (Liechtenstein), Padişah'a geçmiş olsun dileklerini içeren bir mektup göndermiş ve Padişah'ın teşekkür ve memnuniyetini ifade eden cevap verilmiştir (22 Temmuz 1915)³⁵.

31 Mayıs 1916'da Arşidük Karl ve Arşidüşes Zita Bourbon'un oğlu Arşidük Felix'in doğumunu bildiren İmparator Fransuva Jozef'in mektubu İstanbul'daki Avusturya Sefareti

³¹ BOA.BEO. D: 4326, G: 324414.

³² BOA.BEO. D: 4471, G: 335325; "Mehmed V", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.28, s. 61-62.

³³ BOA.BEO. D: 4346, G: 325916; BOA.İ.MBH. D: 17, G: 60;

https://en.wikipedia.org/wiki/Robert,_Archduke_of_Austria-Este (26 .11.2015)

³⁴ BOA.BEO. D: 4350, G: 326224.

³⁵ BOA.BEO. D: 4365, G: 327333; BOA.İ.MBH. D: 18, G: 16.

tarafından Hariciye Nezaretine ulaştırılmıştır. Bu mektup ve gönderilecek cevabi mektubun müsveddesi Sadaretçe Padişah'a arz edilmiş ve tasvib edildikten sonra tebyiz edilerek İmparatora ulaştırılmak üzere 8 Ağustos 1916 tarihinde Avusturya Sefaretine yazılmıştır³⁶.

İmparator Fransuva Jozef'in cenaze merasimine katılmak üzere 22-24 Kasım 1916 tarihlerinde Avusturya'ya giden Velihaht Vahideddin Efendi'nin bu ziyareti sırasında mihmandarlığını yapan General Otto Mare von Madele Lençebrog'a "Birinci Rütbe'den Mecîdî" ve Yüzbaşı Mösyö Hans Körteler'e "Dördüncü Rütbe'den Osmânî" nişanları verilmiştir (10 Ocak 1917)³⁷.

Arşidük Maksimilyan ziyareti sırasında İmparator Fransuva Jozef'in vefatı ve kendisini tahta çıktığına dair İmparator I. Fransuva Şarl'ın mektuplarını ve İmparator'un Padişah'a hediye ettiği "Murassa' Harb" ve "Birinci Sınıf Meziyet-i Askeriye" Nişanlarını da Padişah'a takdim etmiştir. Padişah'ın bu mektup ve nişanlara cevaben hazırlanan teşekkür mektubu İmparator'a ulaştırılmak üzere Hariciye Nazırı Ahmed Nesimi Bey'e verilmiştir (22 Şubat 1917)³⁸.

Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı Fransuva Jozef'in vefatı ve I. Şarl'ın tahta çıkışını tebliğ etmek üzere Şubat 1917'de İstanbul'u ziyaret etmiş olan Arşidük Maksimilyan ve beraberindekilerden bazılarına Padişah V.Mehmed Reşad tarafından nişan verilmiştir. Arşidük Maksimilyan "Murassa' Mecîdî", heyette yer alan Macar Hassa Kumandanı Süvari Generali Kont Lonya "Birinci Rütbeden Osmânî", Sefaret Müsteşarı Kont Konstantin Deim ve Arşidük'ün Teşrifatçısı Kont Fransuva Şesi'ye "İkinci Rütbeden Osmânî", Saray Müdürü ve İmparatorluk Sarayı Mabeyincilerinden Kont Konsolati ile İmparatorluk Sarayı Doktorlarından Kaymakam Mösyö Bilka'ya "Üçüncü Rütbeden Osmânî", saray veznedarlarından Mösyö Hogokerzan ile Arşidük'ün Teşrifat Kâtibi Doktor Leopold Vran'a "Dördüncü Rütbeden Osmânî" nişanları, Arşidük'ün hademelerinden Hilneni Jozef, Kalimar Eymond, Millih, Taki Andrenasi, Bayeral Anton, Karames Varçal, Ştagler, Aynzidler Jozef, Mak Haynzih, Karl Ulman, Dominik Leopold ile Avusturya'nın İstanbul Sefareti Kapıcısı Mehmed Dekiç'e "Gümüş İftihar" madalyaları ile taltif edilmişlerdir (15 Şubat 1332/28 Şubat 1917)³⁹.

Avusturya-Macaristan İmparatorluğu veliahdı Arşidük Maksimilyan'ın İstanbul'u ziyareti sırasında gösterilen ilgi ve dostluğa bir teşekkür mahiyetinde İmparator tarafından

³⁶ BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 73; BOA.BEO. D: 4425, G: 331844; https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_I_of_Austria(9.10.2015).

³⁷ BOA.İ.DUİT. D: 69, G: 98.

³⁸ BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 71; BOA.MV. D: 246, G: 121.

³⁹ BOA.İ.DUİT. D: 69, G: 111.

Şehzade Ömer Hilmi Efendi ve Mabeyn-i Hümayun yetkililerinden on kişiye nişan verilmesi kararlaştırılmıştır. Bununla ilgili hazırlanan nişan ve beratları İstanbul'daki Avusturya Sefareti tarafından Hariciye Nezaretine ulaştırılmıştır. Hariciye Nazırı Ahmed Nesimi imzasıyla Sadaret'e gönderilen yazıda; şehzade haricindekilere verilecek nişanlara dair İzahnamelerin ilgililere imza karşılığı teslim edilmesine müsaade talep edilmiştir. Saray Başkıtabeti'nden 11 Nisan 1917 tarihinde verilen cevapta bu talebin uygun bulunduğu bildirilmiştir⁴⁰.

Birinci Dünya Savaşı sırasında uzun süre Hariciye Nazırlığı görevinde bulunan Halil (Menteşe) Bey'e iki ülke arasındaki ilişkilerdeki rolü nedeniyle Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı I. Şarl Fransuva tarafından "Büyük Kordonlu Leopold Nişanı" verilmiştir. O dönemde Adliye Nazırlığı ve Şura-yı Devlet Reisliği görevine atanmış olan Halil Bey'in bu nişanı kabulüyle ilgili irade-i seniyye 24 Nisan 1917 tarihinde yayınlanmıştır⁴¹.

Avusturya İmparatoru, Padişah V.Mehmed Reşad'ın tahta çıkış yıldönümü dolayısıyla Viyana'daki Osmanlı Sefarethanesi Heyetine Laksenburg Kasrı'nda bir ziyafet vermiştir. Yemek esnasında İmparator, Padişahın özelliklerinden ve kendisinin Padişaha karşı beslediği iyi duyguları ifade eden bir konuşma yapmıştır. Bu törenlerle ilgili bilgi verilen ve Hariciye Nezaretinden Sadaret'e sunulan 21 Mayıs 1917 tarihli arizada; İmparator'un taç giymesinin yıl dönümü olan 17 Ağustos'ta Avusturya-Macaristan'ın İstanbul Sefarethanesi Heyeti'ne Sarayda bir ziyafet tertiplenmesine dair Viyana Sefiri Hüseyin Hilmi Paşa'nın hatırlatmasına da yer verilmiştir. Avusturya İmparatoru ile Almanya İmparatoru arasında yıllardır devam eden bir gelenek olarak önemli günlerde İmparatorların bu tür ziyafetler tertip ettiklerine değinilen yazının ekinde 26 Nisan akşamı düzenlenen ziyafete katılan Avusturya-Macaristan yönetimi ve Osmanlı Elçilik Heyeti'ne dair 30 kişilik bir liste sunulmuştur. Sadarettten bu mealde Saraya 26 Mayıs 1917 tarihinde bir arıza takdim edilmiştir. Ser-Kâtib-i Hazreti Şehriyarî Ali Fuad imzasıyla 28 Mayıs'ta verilen cevapta Hüseyin Hilmi Paşa'nın bu önerisinin uygun bulunduğu ve 17 Ağustos'ta Saray'da bir ziyafet tertip edilmesi için gereken tebliğin yapılması istenilmiştir⁴².

⁴⁰ BOA.İ.DUİT. D: 72, G: 24. Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı tarafından nişan verilenlere dair listede şu isimler yer almaktadır: Devletlu necabetlü Ömer Hilmi Efendi Hazretleri (Leopol Nişanı'nın Büyük Kuronu), Seryaver-i Hazret-i Şehriyarî Salih Paşa (Liyakat-i Askeriye Nişanı'nın İkinci Rütbesi), İstabl-ı Âmire Müdürü Kaymakam Şeref Beyefendi, Levazım Memuru Ali Bey (Fransuva Jozef Nişanı'nın Şövalye Rütbesi), Levazım Memur Muavini Aziz Bey (Taçlı Altın Liyakat Nişanı), Matbah-ı Âmire Müdürü İsmail Efendi, Yıldız Saray-ı Hümayunu Bekçibaşısı Hacı Şaban Efendi (Altun Liyakat Nişanı), Levazım Memuru Akif Efendi (Taçlı Gümüş Liyakat Nişanı), İstabl-ı Âmireye Mensub Halid Efendi ve Serhademe Abdullah Ağa (Gümüş Liyakat Nişanı).

⁴¹ BOA.İ.DUİT. D: 7, G: 65.

⁴² BOA.İ.DUİT. D: 15, G: 73.

Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı I. Şarl Fransuva tarafından Veliiaht Vahideddin Efendi'ye Birinci Rütbeden "Saint Etien", Şehzade Abdülmecid Efendi'ye İkinci Rütbeden Meziyet-i Askeriye, Sadrazam Mehmed Talat Paşa'ya Üçüncü Rütbeden Meziyet-i Askeriye Nişanları verilmiştir (25 Haziran 1917, 31 Temmuz 1917)⁴³.

Avusturya-Macaristan tahtına geçmiş olan I. Fransuva Şarl Padişah'a nişan vermişti. Buna bir cevap olmak üzere Padişah tarafından Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı I.Şarl'a nişan hediye etmiştir. Bu nişanları takdim etmek üzere Şehzade Osman Fuad Efendi, Seryaver Salih Paşa ve Avusturya nezdindeki askeri temsilci Pertev Paşa'dan oluşan bir heyet gönderilmiştir (24 Ekim 1917)⁴⁴.

İmparator I.Şarl'ın 10 Mart 1918 tarihinde dünyaya gelen oğlu Arşidük Carl Ludwig'in doğum haberini içeren mektubu İstanbul'daki Avusturya Sefareti tarafından Osmanlı Hariciye Nezaretine bildirilmiştir. Nezaret de bu mektup 28 Nisan 1918 tarihinde Sadaret'e göndermiştir. Hem bu mektup ve hem de verilecek cevabın müsveddesi Padişah'a arz edilmiştir. Padişah tarafından da uygun bulunan mektubun müsveddesi Sadaret'e iade edilmiştir. Tebyiz edilen mektubun bir nüshası Hariciye Nezareti aracılığıyla İmparator'a ulaştırılmak üzere Avusturya Sefaretine gönderilmiş ve aslı Mabeyn-i Hümayun Başkıtabeti'ne sunulmuştur (4 Mayıs 1918)⁴⁵.

Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı I. Şarl'ın kardeşi Arşidük Maksimilyan ile Prenses Fransuez dö Hohenlohe Şülingfürst'ün (Hohenlohe-Schülingfürst) evliliklerinin İmparator tarafından bildirilmesi üzerine iyi dilekleri içeren bir cevap hazırlanmıştır. Sadaretçe hazırlanan müsvedde Saraya takdim edilmiş (13 Mayıs 1918) ve uygun bulunan müsvedde metnin beyaza çekilerek İmparator'a yazılması cevabı verilmiştir. Sadrazam Talat (Paşa) imzasıyla Saray'a gönderilen hususi arzıda Cevab-name-i Hümayun'un yazıldığı bildirilmiştir (16 Mayıs 1918)⁴⁶.

⁴³ BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 102.

⁴⁴ BOA.MV. D: 209, G: 88; BOA.MV. D: 258, G: 61; BOA.MV. D: 248, G: 37; BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 69. Heyetin masrafları için Masarîf-ı Gayr-i Melhuze ödeneğinden Osman Fuad Efendi'ye 1.500, Salih Paşa'ya 300 harcırah verilmiştir.

⁴⁵ [https://en.wikipedia.org/wiki/Archduke_Carl_Ludwig_of_Austria_\(1918%E2%80%931932007\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Archduke_Carl_Ludwig_of_Austria_(1918%E2%80%931932007)); BOA.İ.DUİT. D:1, G: 68. Arşidük Carl Ludwig'in doğumunu tebrik için Padişah tarafından İmparatora gönderilen Cevab-namede şu ifadeler yer almaktadır: "Bir mahdum-ı muhteremleri zînet-efzâ-yı mihr-i vücud olduğunu müş'ir seviy-yi muhibbânemize irsal kılınan name-i meveddet-allâme-i İmparatorîleri resîde-i dest-i memnuniyet oldu. Zât-ı Haşmet-simât-ı Hükümdârîlerine derkâr olan müvâlât-ı samimiyemiz iktizâsınca Hanedan-ı Fahamet-Nişan-ı Hükümrânîlerine taalluk eden kâffe-i âsâr-ı sâreden hisse-mend olduğumuz cihetle bu keyfiyet dahî bâdî-i ibtihâc olduğundan beyân-ı mahzûziyete ve müşarunileyhin velâdetini tehni'etle beraber te'yîd-i revâbit-ı hubb-ü mesâfâta mübaderet kılındı. Âsâr-ı muhâdenet-şî'âr-ı Haşmet-penâhîlerinin devamı mültemes-i hâlisânemizdir."

⁴⁶ BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 67. İzdivacı tebrik için yazılan Cevab-name-i Hümayun metni şu şekildedir: "Birader-i Muhteremleri Fahâmetlü Arşidük Maksimilyan ile Fahâmetlü Prenses Fransuvaz dö Hohenlohe Şülingsfürst

I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru iki ülke arasındaki ilişkiler sıcaklığını korumaya devam etmekteydi. Bu çerçevede 21 Kasım 1916'da tahta çıkmış olan ve Mayıs 1918'te İstanbul'u ziyaret etmiş olan Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı I. Şarl (Karl)'a "Murassa' İmtiyaz" ve İmparatoriçe/Kraliçe Zita'ya da kadınlara mahsus "Murassa' Mecidi" nişanı 25 Mayıs 1918 tarihli irade-i seniyye ile verilmiştir. Aynı zamanda 20 Mayıs 1918 tarihli bir başka irade-i seniyye ile de İmparator I. Şarl'a "Müşirlik" payesi verilmiştir⁴⁷.

Bu geziden kısa bir süre sonra Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı I.Şarl Sadrazam M. Talat Paşa, Harbiye Nazırı Enver ve Bahriye Nazırı Cemal Paşa başta olmak üzere Osmanlı Hükümeti'nde görev alan kişilere değişik rütbelerde nişanlar vermiş ve 29 Haziran 1918 tarihli irade-i seniyye ile bu nişanların kabulü tasdik edilmiştir⁴⁸.

Sultan V. Mehmed Reşad'ın 3 Temmuz 1918 tarihinde vefatı ile tahta kardeşi VI. Mehmed Vahideddin geçmiş⁴⁹ 4 Temmuz'da da biat töreni icra edilmiştir. Uluslararası ilişkilerdeki geleneğe uygun olarak bu taht değişikliğini tebliğ etmek üzere bir heyetin üç müttelik ülke (Almanya, Avusturya-Macaristan ve Bulgaristan) başkentlerine gönderilmesi kararlaştırılmıştır. Sadaret'ten 18 Ağustos 1918 tarihinde Saray Mabeyn-i Hümayun Başkitabeti'ne yazılan bir hususi tezkere ekinde, heyete tevdi edilecek Name-i Hümayun müsveddesi sunulmuştur. Başkitabet'ten bir gün sonra verilen cevapta gönderilmesi uygun bulunan Name-i Hümayun tebyiz edilerek imza için tekrar Saray'a takdim edilmiştir (20 Ağustos 1918). Tasdik ve imza işlemi tamamlandıktan sonra Sadaret'e iade edilen üç Name-i Hümayun; Almanya ve Avusturya-Macaristan İmparatorları ile Bulgar Kralı'na Şehzade Abdurrahim Efendi başkanlığında Vezir Tevfik Paşa ve Binbaşı İsmail Hakkı Bey'den oluşan

Hazretlerinin resm-i izdivaçlarının icra kılındığını hâvî irsâl-i savb-ı hâlisânemiz kılınan nâme-i meveddet-allâme-i hükümdârîleri resîde-i dest-i memnuniyet oldu. Zât-ı Haşmet-simât-ı İmparatorîlerine derkâr olan muhâdenet-i samimiyetimiz iktizasınca Hanedân-ı bülend-unvanlarına müteallık vukuat-ı sâreden hisse-mend-i ibtihâc (sevînc) olduğumuz gibi bu keyfiyet dahî bâdî-i sürûr-ı bî-şumar (sayısız) olmağla müşarunileyhimânın tehniyet-i (evliliği) tebrik izdivâclarına ibtidâr eylediğimin beyanı te'yid-i revâtıb-ı mühâlesata (dostluk, samimiyet) vesîle-i cemile ittihaz kılınmış ve daima tezâyüd-i şân-ı haşmet-unvan-ı Hükümrânîleri temennî kılınmakta bulunmuş idüğü ma'lum-ı Hükümrânîleri oldukça ba'de-zîn dahî ifa-yı lâzime-i vedâd-kârîye masrûfiyet-i himmet-i İmparatorîleri mültemes-i meccânemizdir."

⁴⁷ BOA.İ.DUİT. D: 16, G: 2.

⁴⁸ BOA.İ.DUİT. D: 7, G: 82. I.Şarl tarafından Osmanlı Hükümeti üyelerine verilen nişanlar şunlardır: Mehmed Talat Paşa (Büyük Kordonlu Murassa' Saint Etien), Harbiye Nazırı Enver Paşa (Büyük Kordonlu Saint Etien), Hariciye Nazırı Ahmed Nesimi Bey (Büyük Kordonlu Leopold), Nafia Nazırı Ali Münif Bey, Ticaret ve Ziraat Nazırı Mustafa Şeref Bey, Posta Telgraf ve Telefon Nazırı Hüseyin Haşim Bey (Birinci Rütbeden Leopold), Bahriye Nazırı Cemal Paşa, Adliye Nazırı ve Şura-yı Devlet Reisi Halil Bey ve Maliye Nazırı Cavid Bey (Muharebeye Mahsus Birinci Rütbeden Merit Sivil).

⁴⁹ BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 49.

bir Fevkalade Sefaret Heyeti ile gönderilmiştir⁵⁰. Padişah değişikliğinden sonra da Hüseyin Hilmi Paşa'nın Viyana Sefirliği görevine devam etmesi kararlaştırılmıştır (5 Eylül 1918)⁵¹.

Osmanlı Devleti'ndeki taht değişikliğinden sonra Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı Fransuva Şarl, yeni Padişah Vahdeddin'e murassa çerçevesi ve şehzadeler İbrahim ve Ömer Hilmi Efendilere çerçevesi kendi resminin bulunduğu tablo hediye etmiştir (24 Ağustos 1918)⁵².

İki hanedan arasındaki hediye takdimleri arasında hanedan üyelerinin kendi eserlerini takdim ettikleri görülmektedir. Örneğin; Arşidük Hanry Ferdinand tarafından kaleme alınan "Merkezi Avrupa Turuk-ı Miyâhîsi (Orta Avrupa Akarsu Yolları)" isimli eserin bir nüshası İstanbul'daki Avusturya Sefiri tarafından Padişah'a takdim edilmek üzere Hariciye Nezaretine teslim edilmiştir. Hariciye Nezareti bu eseri Sadaret'e göndermiş ve Sadrazam da bir arıza-i hususiye ekinde Saray'a takdim etmiştir. Serkâtib-i Hazret-i Şehriyarî Ali Fuad imzasıyla verilen cevapta; eserin takdimi dolayısıyla Padişah'ın memnun olduğu ve Arşidük Ferdinand'a teşekkür ve iyi dileklerinin iletilmesini irade buyurduğu ifade edilmiştir. Takdim edilen kitap Nafia Nezaretine gönderilmiştir (25-26 Nisan 1917)⁵³.

Avusturya Hanedanından Prenses dö Lihtensteyn (Arşidüşes Elisabeth Amalie de Liechtenstein) 1917 yılında İstanbul'u ziyaret etmiş ve "Helden Verk" isimli eserinin birinci cildini Padişah'a takdim etmiştir. Padişah'ın elyazısı örneklerinin de yer aldığı eserin ikinci cildi İstanbul'daki Avusturya Sefareti aracılığıyla Padişah'a takdim edilmiştir. Buna karşılık

⁵⁰ BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 100; Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılabı Tarihi, C. III/Kısım: IV, s.348-349; Ali Fuad Türk geldi, age, s. 149. Makalenin konusu gereği bir örnek olması için Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı'na gönderilen Name-i Hümayun'un metnini vermekte fayda vardır. Metin şu şekildedir: "Birader-i muhabbet-eserim Sultan Mehmed Hân-ı Hâmis Hazretlerinin vukû-ı irtihâliyle ecdâdımızdan mevrûs Taht-ı Osmânîye cülusumuz vukû' bulduğunu Zât-ı Haşmet-simât-ı Hükümdârilerine tebliğ eylemek üzere Şehzade Abdurrahim Efendi'nin riyasetinde Efâhim-i Vüzerâmızdan olup Murassa' İmtiyâz ve Mecîdî ve Osmânî Nişanlarını hâmil Tevfik Paşa ile Damadımız İkinci Rütbe Osmânî Nişanını hâmil Ordû-yı Hümâyûnumuz Binbaşlılarından İsmail Hakkı Bey'den mürekkeb bir Hey'et-i Fevkalâde-i Sefareti cânib-i muhâlasat-câlib-i haşmetânelerine i'zam ile kesb-i fahr eylerim. Ehass-ı mesâî ve âmâlîm Devlet-i Aliyyemizle Devlet-i Fehîmeleri beyninde teyemmünen cârî olan münâsebât-ı ittifâkiye ve revâbit-ı düstânenin bir kat daha takviyesine ve Zât-ı Haşmet-penâhîlerine derkâr olan meveddet-i hâlise ve hürmet-i fâikamın te'yîdine masrûf olacağından Zât-ı Âlî-i Hükümdârîlerinin dahî aynı hissiyât mütehasis olduklarına ve Devlet-i Aliyyemiz hakkında ba'dezin dahî âsâr-ı düstî ve muhâdenet ibrâz buyuracaklarına emniyetimiz ber-kemâl olduğunu beyan ve eyyâm-ı ömr ve âfiyet-i Haşmet-penâhîlerinin temâdîsi ve memâlik-i aliyye-i İmparatorîlerinin tezâyüd-i sa'âdeti ed'îye-i hâlisânesini bu zerî'a (vesile) ile de tekrâr eylerim."

Heyetin masrafları için Masarîf-ı Gayr-i Melhuze ödeneğinden Abdurrahim Efendi'ye 1.500, Tevfik Paşa'ya 1.000 ve İsmail Hakkı Bey'e 750 lira harcırah verilmiştir. Bk: BOA.MV. D: 212, G: 137.

⁵¹ BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 66.

⁵² BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 50.

⁵³ BOA.İ.DUİT. D: 17, G: 12; BOA.BEO. D: 4466, G: 334950.

Padişah'ın teşekkür ve memnuniyetini ifade eden bir mektubu aynı şekilde Sefaret'e ulaştırılmıştır (17 Haziran 1918)⁵⁴.

3- Taziyeler

İki hanedan arasındaki dostane ilişkiler yaşanan vefatlar sebebiyle de izhar edilmiş ve üzüntüler paylaşılmıştır. I. Dünya Savaşı'nın da kıvılcımı olan Arşidük Fransuva Ferdinand d'Est ve Eşi Prenses Sofia'nın suikastle öldürülmesinden dolayı Padişah adına Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı I. Fransuva Jozef'e bir taziye mektubu gönderilmiştir (14 Eylül 1914). Bu mektubun metni şöyledir⁵⁵: "Fahametlû Arşidük Fransuva Ferdinand d'Est Hazretleriyle zevce-i muhteremeleri Fahametlû Arşidüşes de Hohenburg Hazretlerinin hâinane bir suikast neticesinde vefat eylediklerini müş'ir irsâl-i seviyy-i muhibbânemiz kılınan nâme-i İmparatorîleri resîde-i hâlisânemiz oldu. Âlem-i insaniyeti dâğîdâr-ı teessüf eden bu cinayet-i le'fîmânenin (alçakça) zât-ı Âlî-i Hükümrânîlerince hasıl eylediği te'essürâta hasbe'l-ihlâs bütün kalbimle iştirâk ederek mürettip ve mütecâsirlerini en amîk (derin) bir hiss-i nefrîn (lanet okuma) ile yâd ve zât-ı mekârim-sıfât-ı hükümdârîlerinin bi'l-cümle azâ-yı hanedan-ı zî-şanlarının savt-ı Samedânîde mahzûziyet ve temâdî-i ömr-ü âfîyetleri de'avâtını (dualarını) irâd ile îfâ-yı lâzime-i ta'ziyet ve beyân-ı hüzn-ü küdürata ve cânib-i haşmet-câlib-i İmparatorîlerine derkâr olan ihtirâmât-ı fâ'ikamızın temdîd-i te'mînâtına ibtidâr ederim."

Bu üzücü olay dolayısıyla Avusturya'nın Osmanlı topraklarındaki resmi kuruluşlarının ve vatandaşlarının bayrakları yarıya indirmelerine engel olunmadığı gibi sürekli bayrak asılan Osmanlı resmi binalarında da bayraklar yarıya indirilmiştir⁵⁶.

Yine bu dönemde vefat eden Arşidüşes Adelgunde Doeryer'in vefatı dolayısıyla İmparator I. Fransuva Jozef'e bir taziye mektubu göndermiştir (29 Aralık 1914)⁵⁷.

Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı Fransuva Jozef'in akrabası Arşidük Renier'in eşi Prenses Marie'nin 17 Temmuz 1915'te ölümü üzerine İmparator'a bir taziye mektubu göndermiştir (26 Eylül 1915)⁵⁸.

⁵⁴ BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 61.

⁵⁵ BOA.BEO. D: 4310, G: 323212; BOA.MV. D: 236, G: 84; BOA.İ.MBH. D: 16, G: 56.

⁵⁶ BOA.DH.EUM.EMN., D: 87, G: 53.

⁵⁷ BOA.BEO. D: 4328, G: 324593; BOA.İ.MBH. D: 17, G: 20.

⁵⁸ BOA.İ.MBH. D: 18, G: 57. Mektup yaklaşık iki ay sonra gönderilmiştir. Ancak o dönem şartlarında bu süre pek de anormal gözüküyor. Çünkü İmparator'un Prensesin vefat haberini içeren mektubu 18 Ağustos 1916 tarihlidir.

Bk: Aynı dosya.

İmparator'un kayınbiraderi Arşidük Lui Sudur'un vefatı dolayısıyla da Padişah adına İmparator'a bir taziye mektubu gönderilmiştir (14 Aralık 1915)⁵⁹.

İmparator Fransuva Jozef 21 Kasım 1916'da vefat etmiştir. Bunun öğrenilmesinden sonra bir heyet Avusturya'nın İstanbul Sefaretine gönderilmiş ve Padişah'ın taziye dilekleri iletilmiştir. Ayrıca Sefarethane'de düzenlenen dini törende Şehzade Ziyaeddin Efendi başkanlığında bir heyet de hazır bulunmuştur. Bu yakın ilgi dolayısıyla Avusturya Sefiri Pallavicini, Padişah'ı ziyaret ederek teşekkürlerini ifade etmiştir⁶⁰.

İmparator Fransuva Jozef'in cenaze törenine katılmak üzere bir heyet gönderilmesi kararlaştırılmıştır. Heyet-i Vükelâ'ca Osmanlı Devleti'ni temsilen Velihaht Vahideddin Efendi başkanlığında, Serkarîn-i Esbak Lütfi Bey, Seryaver Salih Paşa, Vahideddin Efendi'nin Teşrifatçısı Salih İhsan ve Teşrifat Müdür Muavini Fuad Beylerden mürekkep bir heyet oluşturulmuştur. Buna dair irade-i seniyye 13 Teşrinisani 1332 (26 Kasım 1916) tarihinde tasdik edilmiştir. Ayrıca Padişah adına anıt mezara bir çelenk konulması kararlaştırılmıştır⁶¹.

1912 yılında Başmabeyincilik görevinden kendi isteği ile ayrılan Lütfi Simavî Bey'in bu heyette yer alması ilginçtir. Sadrazam Said Halim Paşa'nın isteğiyle bu heyette yer alan Lütfi Simavî Bey bu ziyaret hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir. 22 Kasım 1916 Çarşamba günü saat 10'da İstasyonunda başlayan seyahat esnasında Karaağaç İstasyonu'nda Bulgar Mutasarrıfı ve Niş'te bir Alman askeri birliği tarafından selamlanmıştır. 23 Kasım 1916 tarihinde Viyana'ya varıldığında başta yeni İmparator I.Şarl olmak üzere Avusturyalı yetkililer ve Osmanlı Sefareti görevlileri tarafından karşılama töreni yapılmıştır. Heyetlerin karşılıklı takdiminden sonra otomobillerle Hofburg Sarayı'na geçilmiştir. Burada Velihaht Vahideddin Efendi ve heyette bulunanlar İmparatoriçe'ye takdim edildikten sonra başsağlığı temennisinde bulunulmuştur. Daha sonra Sarayda Vahideddin Efendi'nin ikameti için ayrılan daireye geçilmiş ve yemekten sonra veliaht ve Lütfi Simavî Bey burada kalırken heyetteki diğer kişiler Otel Emperyal'e intikal etmişlerdir. 23 Kasım 1916 Perşembe günü Aleksandra Dairesindeki resmî kabul törenine katılan Velihaht Vahideddin Efendi kabul için beklenildiği esnada Vahideddin Efendi İsveç Velihahtı ve İspanya prensi ile tanışmıştır. Daha sonra İmparator ve İmparatoriçe tarafından kabul edilen Vahideddin Efendi, İmparator ve İmparatoriçe'ye Padişah adına hem taziyede

⁵⁹ BOA.İ.MBH. D: 19, G: 18.

⁶⁰ BOA.İ.DUİT. D: 16, G: 46.

⁶¹ BOA.MV. D: 204, G: 18; BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 72; BOA.MV. D: 204, G: 87; BOA.MV. D: 207, G: 24; BOA.MV. D: 246, G: 22; BOA.BEO. D: 4459, G: 334410. Heyetkiler için verilen harcırah miktarları şu şekildedir: Velihaht Vahideddin Efendi'ye 2000, Lütfi Bey ve Salih Paşa'ya 200, Salih İhsan ve Fuad Beyler ile iki yavere 100 lira, çelenk için 3055 kuruş.

bulunmuş ve hem de tebrik etmiştir. Kabul esnasında iki müttefik ülke için savaşın gidişatı ile ilgili olarak temennilerde bulunulmuş ve gelecek için dostluk ifadeleri dile getirilmiştir⁶².

İmparator Fransuva Jozef'in cenazesi önce Saint Etienne Kilisesindeki dini törenin ardından Habsburg Hanedanının üyelerinin çoğunun kabirlerinin bulunduğu Capucin Kilisesi'ne gömülmüştür. Törenden sonra Hofburg Sarayı'na dönen Vahideddin Efendi, burada Rusya Cephesi Başkumandan'ı ve İmparator Fransuva Jozef'in damadı olan Leopold de Bavyer'i kabul etmiştir. Bu görüşme esnasında Başkumandan, kendi emrine verilmiş olan Osmanlı Kolordu'sunun kahramanlıklarını dile getirmiş ve bundan dolayı Veliaht'a tebriklerini iletmiştir. Daha sonra Osmanlı Sefarethanesine gidilmiş ve Hofbur Sarayı'na dönüşte İmparator ve İmparatoriçe Vahideddin Efendi'ye iade-i ziyarete gelmişlerdir. Ertesi günü (24 Kasım 1916) Veliaht Efendi Saray'dan Sefarethane'ye nakl-i ikamet etmiş ve daha sonra Sefarethane yetkilileri, Avusturya'daki Hilal-i Ahmer temsilcileri ile birlikte Viyana'da tedavi edilmekte olan Osmanlı askerlerini ziyaret etmişlerdir. Akşam yemeği Sefarethane'de yenildikten sonra gece saat 23'te özel trenle Budapeşte'ye hareket edilmiş ve buradaki hastanelerde tedavi gören askerlerimiz ziyaret edilmiştir. Otel Ritz'de yenen öğle yemeğinden sonra kısa bir şehir gezintisi yapılmış ve saat 15'te İstanbul'a hareket edilmiştir. Semlin şehrinde Avusturya topraklarından çıkılırken İmparatora hitaben iyi dilek ve şükran ifadelerini içeren bir telgraf çekilmiştir. Sofya İstasyonu'nda Bulgar Hükümeti yetkilileri ve Türk Sefareti yetkililerinde selamlanan Veliah Vahideddin Efendi daha sonra İstanbul'a dönmüştür. İstasyonunda törenle karşılanan Vahideddin Efendi'ye Avusturya'nın İstanbul Sefiri İmparatorun cevabi telgrafının takdim etmiştir⁶³.

Veliaht Yusuf İzzeddin Efendi'nin 1 Şubat 1916 tarihinde meydana gelen beklenmeyen ve şüpheli ölümü yurt içinde ve dışında yankı bulmuştur. Bu üzücü olay nedeniyle diğer devlet yetkililerince olduğu gibi Avusturya-Macaristan yöneticileri tarafından taziye mesajları gönderilmiş ve ziyaretlerde bulunulmuştur. İstanbul'daki Avusturya Sefiri Hariciye Nezaretine gelerek Viyana'daki Avusturya Kabinesi, Avusturya-Macaristan Hükümeti adına taziyelerini bildirmiştir. Ayrıca Dış İşleri Bakanı, Hükümet üyeleri ve Avusturya önde gelenleri Viyana'daki Osmanlı Sefarethanesine gelip taziyelerini iletmişlerdir. Mabeyn-i Hümayun Başkitabeti'nden Sadaret'e yazılan 26 Kanunusani 1331 (8 Şubat 1916) tarihli yazıda "Avusturya cânibinden bu vesile dahî izhâr edilen âsâr-ı muhâlâsat-şî'arı ayrıca müstelzim-i hoşnûdî-i Hümayun olmuş"

⁶² Lütfi Simavi, *Osmanlı Sarayının Son Günleri*, Hürriyet Yay., İstanbul, 1972, s.345-349.

⁶³ Lütfi Simavi, *a.g.e.*, s. 350-352.

ifadesi, Avusturya-Macaristan yönetiminin ilgi ve ziyaretlerinin Padişah'ta uyandırdığı memnuniyeti göstermektedir⁶⁴.

3 Temmuz 1918 tarihinde Padişah V.Mehmed Reşad'ın vefatı üzerine Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı, Dış işleri Bakanı Kont Buryan'ı Viyana'daki Osmanlı Sefarethnesi'ne göndererek bir merasim yapıp yapılmayacağını sordurmuştur. Mutat bir merasimin olmadığı cevabı üzerine İmparatoriçe ile birlikte Viyana'daki Osmanlı Sefarethanesine gelerek taziyelerini iletmiştir⁶⁵.

Osmanlı tahtında bu değişiklik yaşanırken aynı zamanda İmparatorun doğum günü (17 Ağustos 1887)⁶⁶ yaklaşmaktaydı. İmparator ve İmparatoriçe'nin yukarıda belirtilen ziyaret jestlerine bir karşılık olmak üzere bu doğum gününde fevkalade bir jest yapılması gündeme gelmiştir. Sadaret'ten bu konuyla ilgili olarak 10 Ağustos'ta Saraya gönderilen arizaya 13 Ağustos'ta Başkâtip Ali Fuad imzasıyla verilen cevapta; V.Mehmed Reşad'ın vefatı dolayısıyla yaptığı bu ziyarete atıf yapıldıktan sonra buna bir karşılık ve bir defaya mahsus olmak üzere Veliâht Abdülmecid Efendi başkanlığında bir heyetin 17 Ağustos'ta sabah saat 10'da Yeniköy'deki Avusturya Sefaretine tebrik için gitmesinin kararlaştırıldığı ve bu durumun Abdülmecid Efendi'ye de bildirildiği belirtilmektedir. Ayrıca Padişah tarafından Dolmabahçe Sarayında İmparator şerefine Avusturya-Macaristan Sefareti Heyetine bir öğle ziyafeti verileceği bildirilmektedir⁶⁷. Böylece İmparatorun jestine karşılık olarak bir görevli yerine Veliâht'ın Sefarethane gönderilmesi, iki ülke hanedanları arasındaki ilişkilerin gidişatı hakkında da fikir vermektedir.

4- Yardımlar

Birinci Dünya Savaşı'nda çeşitli cephelerde birlikte savaşan iki devletin, ordularına destek olma konusunda da birliktelikleri göze çarpmaktadır. Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin yurtdışında başlattığı yardım kampanyasında Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı

⁶⁴ BOA.İ.DUİT. D: 3, G: 61. Yusuf İzzeddin Efendi'nin ölümünden sonra yapılan incelemelere göre Veliâht'ın bankalara ve diğer kişilere toplam 9.716.106 kuruş borcu 1.883.495 kuruş parası olduğu anlaşılmıştır. Mevcut para düşüldüğünde kalan borç miktarı; 7.832.610 kuruş olduğu görülmektedir. Günden güne faizleri artmakta olan borçların varisleri sıkıntıya sokması tehlikesine karşılık bir seferde ve toptan ödemesi kararlaştırılmıştır. Bunun için oluşturulan Komisyon, Veliâht'ın varislerinin Vasisi Hacı Evliya Efendi ile de görüşerek borçların tesviyesi yollarını araştırmıştır. Bunun için kredi alınırken bankalara rehin bırakılan mücevherlerin açık arttırma ile satılması ve Veliâht'ın taşradaki emlakinin Hükümet tarafından değeri üzerinden satın alınması kararlaştırılmıştır. Mücevherler için Avusturyalı bir şirket 50.000 lira teklif etmiştir. Şirkete pazarlık ve emlakın satılması için Hacı Evliya Efendi'ye yetki verilmiştir. BOA.İ.DUİT. D: 3, G: 70.

⁶⁵ BOA.İ.DUİT. D: 1, G: 59.

⁶⁶ https://tr.wikipedia.org/wiki/I._Karl (21.12.2015)

⁶⁷ BOA.İ.DUİT. D: 15, G: 75.

Fransuva Jozef 40.000 kron bağışta bulunmuş ve yardımseverliğe bir teşekkür olmak üzere Hilâl-i Ahmer Altın Madalyası takdim edilmiştir (30 Mayıs 1915)⁶⁸.

Hilal-i Ahmer (Kızılay) Cemiyeti'nin Avusturya'daki kampanyalarında Padişah V.Mehmed Reşad'ın resminin de kullanılması gündeme gelmiştir. Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin bu yöndeki başvurusu Meclis-i Vükelâ'ca da uygun bulunduğundan, Avusturya'daki kampanyalarında (broşür, pul, afiş vb.) Padişah'ın resminin kullanılmasına müsaade edildiğine dair irade çıkmıştır. Yurt dışında yardım toplamak amacıyla buna müsaade edildikten sonra Hilal-i Ahmer Cemiyeti, aynı amaçla yurt içinde de Padişah'ın resminin çoğaltılıp satılması ve bu şekilde bağış toplanmasına izin verilmesi için Hükümete başvurmuştur. Meclis-i Vükelâ'da görüşülen ve kabul edilen bu isteğe dair Meclis-i Vükela Kararı Padişah tarafından da tasdik edilmiştir (14 Teşrinievvel 1331/27 Ekim 1915)⁶⁹.

Avusturya'da savaşan askerlerin soğukla mücadelelerine yardım amacıyla kurulan "Soğuğa Karşı Cemiyeti" adına Osmanlı Padişahından yardım talep edilmiştir. Avusturya İmparatoru'nun özel danışmanı olan Viktor Matteh tarafından 21 Şubat 1916 tarihli bir arıza ile Padişah'tan bağış talebinde bulunulmuştur. Arızada; askerlerin dul ve yetimlerine yardım için Arşidüşes Zita ve Arşidük Şarl Etyen (Charles Etienne)'in himayesinde kurulan "Kälteschutz" isimli yardım kuruluşunun İmparator I. Fransuva Jozef'in izni ile ölen askerlerin isimlerini yaşatmak amacıyla altından defne yaprak ve dalları motifli ve Sarayın kapısına yerleştirilmek üzere bir anıt yaptıracağı belirtilmektedir. İlk olarak İmparator I. Fransuva Jozef ve Alman İmparatoru II. Wilhelm'in birer dal satın alarak yardım ettikleri kampanyaya iki ülkeden önde gelen kişilerin de bağışta buldukları kaydedilen arızada, "1914-1916 Harb-i Umumisi Kahramanlarına" isimli bir kitabın da hazırlanacağı kaydedildikten sonra Padişah Hazretlerinin de bir dal satın alarak hediye etmesi istihram edilmektedir. Ayrıca bu anıtın açılışı için bir temsilci davet edilmektedir. Cemiyetin bu arızasının tercümesi Viyana Sefaretince Hariciye Nezaretine gönderilmiş ve 5 Mart 1332 (18 Mart 1916) tarihinde Sadaret'e ulaştırılmıştır. 7 Mart 1332 (20 Mart 1916) tarihinde Sadrazam'ın "hususî arızası" olarak Padişah'a takdim edilen "Soğuğa Karşı" Cemiyetinin talebi Padişah tarafından münasip görülmüştür. Serkâtip Ali Fuad imzası ile 8 Mart 1332 (21 Mart 1916 tarihinde Sadarete gönderilen yazıda; Padişah'ın da iki

⁶⁸ BOA.İ.A. D: 1, G: 64. Aynı kampanyaya Alman İmparatoru II. Wilhelm 40.000 mark ve Krupp Silah Fabrikası sahibi Mösyö Krup da 40.000 mark yardımla katkıda bulunmuşlar ve onlara da Hilâl-i Ahmer Altın Madalyası verilmiştir. *Bk:* BOA.İ.A. D: 1, G: 64.

⁶⁹ BOA.MV. D: 199, G: 80; BOA.MV. D: 241, G: 180; BOA.İ.MMS. D: 200, G: 35. Benzer bir gelişme de Burdur'da yaşanmış ve Abdîzâde İbrahim Efendi isminde bir tüccar Padişah'ın, Almanya ve Avusturya İmparatorlarının resimlerini içeren bir seccade yapmış ve Padişah'a hediye etmiştir. *Bk:* BOA.DH.KMS., D: 42, G: 6.

İmparator'un yaptığı bağış miktarı olan 1.000 kron tutarındaki bir bağışta bulunmasının uygun bulunduğu ve bu paranın bir görevli ile Sadaret'e ulaştırılması için Hazine-i Hassa-i Şahane Müdüriyeti'ne emir verildiği belirtilmektedir. Bağışla ilgili çek, ilgili Hükümet'e iletilmek üzere 25 Mart 1916 tarihinde tezkere ekinde Sadaret'ten Hariciye Nezaretine gönderilmiştir⁷⁰.

I.Dünya Savaşı anısına Viyana'da dikilen abidenin 6 Mart 1915'te yapılacak açılış törenine Padişah'ı temsilen Viyana Sefiri Hüseyin Hilmi Paşa'nın katılması ve bu törende ölen askerlerin dul ve yetimleri için bağış toplandığında, Almanya Sefiri tarafından verilecek miktarda yardım yapılması Hariciye Nezaretine tebliğ edilmiştir (2 Mart 1915)⁷¹. Hem bu törenler ve hem de bağışların toplanmasındaki rolü dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin Viyana Sefir-i Kebiri Hüseyin Hilmi Paşa'ya İmparator Fransuva Jozef tarafından "Salib-i Ahmer" nişanı verilmiştir (14 Mayıs 1916)⁷².

Benzer bir yardım kampanyası Avusturya-Macaristan Ordusu'na mensup subay ve erlerden hayatını kaybedenlerin dul ve yetimleri için düzenlenmiştir. Arşidüşes Mary Valerin öncülüğünde İmparator'un himayesinde başlatılan kampanyaya Avusturya içinden ve dışından bağışlar yapılmış ve belirli bir miktarın üstünde bağış yapanlara İmparatorun heykelleri dağıtılmıştır. Bu kampanyayla ilgili olarak İstanbul'daki Avusturya-Macaristan Sefaretince Hariciye Nezaretine verilen muhtıradaki kampanya hakkında bilgi verilmekte ve Bulgar Kralı'nın da 2.000 frank yardım yaptığı kaydedildikten sonra Padişah Hazretleri'nin de desteği talep edilmektedir. Hariciye Nazırı Halil Bey imzalı bir yazı ile durum Sadaret'e bildirilmiş ve Sadrazam tarafından konuyla ilgili bir hususi arıza takdim edilmiştir. Serkâtip Ali Fuad Bey imzası ile verilen cevapta; Padişah'ın bu kampanyaya 2.500 frank bağışladığı ve bu paranın ödenmesi için Hazine-i Hassa-i Şahane Müdüriyeti'ne tebligat yapıldığı bildirilmektedir (22 Haziran 1332/5 Temmuz 1916)⁷³.

Savaş sırasında iki ülke halkları ve ordularına yardım konusunda Hanedan üyelerinin de teşvik ve himayeleri ile Hilâl-i Ahmer (Kızılay) ve Salib-i Ahmer (Kızıılhaç) Cemiyetleri oldukça önemli roller oynamışlardır. Bu gayretlerin takdiri anlamında Cemiyet idarecileri madalyalarda ödüllendirilmişlerdir. Bu cümleden olarak Hilâl-i Ahmer Cemiyeti yöneticilerinden 19 kişiye (21 Şubat 1916) ve Viyana Sefiri Hüseyin Hilmi Paşa'ya Almanya ve Avusturya Hükümetleri tarafından nişan ve madalya verilmiştir. Aynı şekilde Avusturya Salib-i

⁷⁰ BOA.İ.DUİT. D: 15, G: 80; BOA.BEO. D: 4405, G: 330309; BOA.BEO. D: 4405, G: 330347.

⁷¹ BOA.BEO. D: 4341, G: 325502; BOA.İ.MBH. D: 17, G: 49.

⁷² BOA.BEO. D: 4413, G: 330938.

⁷³ BOA.İ.DUİT. D: 15, G: 82.

Ahmer yöneticilerinden 11 ve Macar Salîb-i Ahmer yöneticilerinden 7 kişiye Gümüş ve Tunç Hilâl-i Ahmer Madalyası verilmiştir (30 Nisan 1916)⁷⁴.

5- Elçi Kabulleri

Osmanlı Devleti ile Avusturya-Macaristan İmparatorluğu arasındaki iyi ilişkilere verilen önem diplomatik atamalara da yansımıştır. Her iki Hükümet diğeri nezdinde güçlü ve önemli isimleri büyükelçi olarak görevlendirmişlerdir. Osmanlı Devleti'nin Viyana Sefirliği'ni eski sadrazamlardan Hüseyin Hilmi Paşa ve Avusturya-Macaristan'ın İstanbul Sefirliği'ni Marki Pallavicini (Johann Markraf von Pallavicini) yürütmüştür. Hükümet yetkilileri ile sıklıkla yapılan görüşmeler yanında, her iki sefir de defalarca Padişah ve İmparator tarafından kabul edilmişlerdir.

Hüseyin Hilmi Paşa'nın gönderdiği raporlarda iki ülke arasındaki ilişkilerin düzeyi görülmektedir. Viyana'dan 3 Ocak 1914 tarihinde Hariciye Nezaretine gönderdiği raporda İmparator Hazretlerine itimatnameyi sunduktan sonra Veliht Fransuva Ferdinand (Archduke Franz Ferdinand d'Est) ile diğeri Arşidük ve Arşidüşes'lerle görüşme talep ettiğini belirten H.Hilmi Paşa; Veliht'la görüşmesinin sonraya bırakıldığını, bunun dışında İkinci Veliht Şarl Fransuva (Archduke Charles Franz, 1916'da İmparator I. Şarl) ile annesi ve prenseslerle görüşebildiğini anlatmıştır. Veliht'la görüşmemesinin Osmanlı Devleti'ne karşı bir tavır olarak yorumlanmaması gerektiğini vurgulayan H.Hilmi Paşa, Veliht'ın sağlık durumu nedeniyle sürekli olarak şatosunda ikamet etmesi ve nadiren Viyana'ya gelmesinden dolayı kendisinden 6 ay önce göreve başlayan Fransız elçisinin bile henüz görüşemediğini kaydetmiştir. Yeni yılın başlamasından sonra Yaverlerinden von Der Straten'i Elçiliğe göndererek, o zamana ziyareti kabul edemediğinden dolayı üzüntüsünü bildiren Veliht; 2 Ocak 1914'te bu ziyaretin gerçekleşebileceğini belirtmiştir. 2 Ocak 1914'te gerçekleşen görüşmede; bir Alman gazetesinde Padişahın sağlığı ile ilgili olarak yayınlanan abartılı haberle ilgili teessürlerini ifade eden Veliht'ın konu ile ilgili sorularına H.Hilmi Paşa tarafından tatminkâr cevaplar verilmiştir. Daha önce Anadolu ve Suriye'nin bazı yerlerini gezdiğini anlatan Veliht, İstanbul'u ziyaret etmediğini belirtince; H.Hilmi Paşa böyle bir ziyaretten duyulacak memnuniyeti vurgulamıştır. Balkan Savaşları'yla ilgili konuşmalar esnasında Veliht, Osmanlı Ordusu'nun gösterdiği çabaları övmüş ve Alman Askerî Islah Heyetinin de yardımıyla bu ordunun daha da güçlenmesi ümidini dile getirmiştir. Görüşmenin sonunda H.Hilmi Paşa'yı

⁷⁴ BOA.BEO. D: 4457, G: 334252; BOA.İ.DUİT. D: 72, G: 5; BOA.MV. D: 242, G: 60; BOA.MV. D: 246, G: 118.

uğurlarken Paşa'nın taşıdığı imtiyaz nişanını inceleyen Veliht babasının da bu nişanı taşıdığından bahsetmiştir. Bu görüşmenin ayrıntılarına dair raporun son kısmında H.Hilmi Paşa, iki ülke arasındaki ilişkilere yapacağı olumlu etki açısından uygun bir zamanda Veliht'a da İmtiyaz Nişanı'nın verilmesi için kendisinin başvuru yapacağını kaydetmiştir⁷⁵.

1906 yılından itibaren İstanbul'da Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun Büyükelçiliği görevini yürüten Marki Pallavicini, Birinci Dünya Savaşı sırasında da bu görevini sürdürmüştür. Bu çerçevede çeşitli defalar Padişah'ın huzuruna kabul edilmiştir. İzinli olarak ülkesine gitmiş olan M.Pallavicini 1916 yılı Ağustos ayında İstanbul'a geldiğinde huzura kabul için Hariciye Nezaretine başvurmuştur. Sadaret aracılığıyla bu istek Saray'a arz edilmiş ve Mabeyn-i Hümayun Başkitabeti'nden verilen cevapta 8 Ağustos 1332/21 Ağustos 1916 tarihinde saat üçte kabulün gerçekleşeceği bildirilmiştir. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndaki taht değişikliğinden sonra yeni İmparator I. Şarl tarafından M.Pallavicini İstanbul Sefirliği görevine tekrar atanmıştır. İtimatnamesini takdim etmek için Hariciye Nezaretine başvuran M.Pallavicini'n bu isteği Sadaret aracılığıyla Saraya arz edilmiş ve 24 Mart 1917 Salı gününe randevu verilmiştir. Aynı konu ile ilgili olarak M.Pallavicini'ye 12 Mayıs 1917 tarihinde bir randevu daha verilmiştir. İzinli olarak ülkesine giden M.Pallavicini İstanbul'a geldikten sonra İmparator'un selam ve hürmetlerini ve yeni Sefaret Müsteşarı Ştayn'ı takdim etmek amacıyla huzura kabulünü talep etmiş ve 31 Ekim 1917 tarihinde Padişah tarafından kabul edileceği cevabı verilmiştir. 1918 Mayısında ülkesine gitmek isteyen M.Pallavicini, yola çıkmadan önce Padişah'la görüşmek istemiş ve 30 Mayıs 1918 tarihine randevu verilmiştir. Savaşın sonlarına doğru İmparator tarafından Büyükelçilik unvanı dışında Özel Temsilci olarak atanan M.Pallavicini, randevu talep etmiş ve 24 Ekim 1918 tarihinde Padişah tarafından kabul edileceği cevabı verilmiştir⁷⁶.

Sonuç

Daha önce çeşitli defalar savaşmış olsalar da, I. Dünya Savaşı döneminde Osmanlı Devleti ile Avusturya ve Macaristan iki ülke arasındaki ilişkilerde dostluk ve bundan öte bir müttefiklik yaşanmıştır. Almanya ile yapılan ittifak benzeri bir anlaşmanın iki ülke arasında da imzalanmasından sonra ilişkiler hızla gelişmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti ile Avusturya arasında makalenin ilgili bölümünde bahsedildiği üzere birçok anlaşma imzalanmıştır.

⁷⁵ BOA.HR.SYS. D: 217, G: 69.

⁷⁶ BOA.İ.DUİT. D: 16, G: 44; BOA.BEO. D: 4469, G: 335102.

Dış politikada birlikte hareket eden iki devlet, cephelerde de beraber savaşmıştır. Osmanlı cephelerinde Avusturyalı birlikler görev yaparken, Romanya ve Rusya Cephesi'nde de Osmanlı birlikleri savaşmışlardır.

İki ülkeyi yöneten hanedanlar arasında da tebrik, nişan ve hediye takdimi, taziye ve ziyaretler yaşanmış ve böylece dostluk ve dayanışma örnekleri sergilenmiştir. İmparator I. Şarl'ın ve Arşidük Maksimilyan'ın İstanbul'u, Velihaht Mehmed Vahideddin Efendi'nin Viyana'yı ziyaretleri bu dostane ilişkilerin en önemli örnekleridir.

İmparator I. Fransuva Jozef ile Padişah V. Mehmed Reşad'ın vefatları dolayısıyla karşılıklı ziyaret ve gönderilen mektuplarla üzüntüler paylaşılmıştır. Bunun yanında Velihaht Yusuf İzzeddin Efendi ve Habsburg Hanedanından vefat edenler dolayısıyla gönderilen mektuplarla acılara ortak olunmuştur.

I. Şarl ve VI. Mehmed Vahideddin'in tahta çıkışları da karşılıklı ziyaret ve tebriklerin yaşanmasına sebep olmuştur. Ayrıca hanedan üyelerinin çocuklarının doğumu sevinç ve tebrik vesilesi olmuştur.

Savaş sırasında hem ordular ve hem de halkların yaşadığı sıkıntıların hafifletilmesi için iki ülkenin yardım kuruluşları Hilâl-i Ahmer ve Salîb-i Ahmer Cemiyetleri çeşitli kampanyalar düzenlemişlerdir. Bu kampanyalara iki hanedan üyeleri de destek vermişler ve bir bakıma yardımlaşmada yarışmışlardır.

İki hanedan ve iki devlet arasındaki bu dostane ilişkiler, I. Dünya Savaşı'nın kaybedilmesi ile buruk bir havaya bürünmüştür. Her iki ülkede yaşanan gelişmeler sonrasında, her iki hanedan yönetimden uzaklaşmak gibi dramatik bir sonucu yaşamışlardır.

Kaynaklar

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (Kullanılan belgelerin Fon Kodu, Dosya ve Gömlek Numaraları metin içinde verilmiştir.)

Bayur, Y. H. (1991). *Türk inkılâbı tarihi*. C. II/Kısım: IV, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Bayur, Y. H. (1991). *Türk inkılâbı tarihi*. C. III/Kısım: III, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Bayur, Y. H. (1991). *Türk inkılâbı tarihi*. C. III/Kısım: IV, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Bayur, Y. H. (1991). *Türk inkılâbı tarihi*. C.II/Kısım IV, Ankara: TTK Yay.

Birinci dünya harbinde Türk harbi, c.I, Genelkurmay ATASE Başk. Yay., Ankara, 1991.

https://en.wikipedia.org/wiki/Charles_I_of_Austria(9.10.2015).

https://en.wikipedia.org/wiki/Robert,_Archduke_of_Austria-Este (26.11.2015)

https://tr.wikipedia.org/wiki/I._Karl (21.12.2015)

Karabekir, K. (1995). *Birinci cihan harbine nasıl girdik*. c.II İstanbul: Emre Yay.

Karal, E. Z. (1996). *Osmanlı tarihi*, C. IX, Ankara: TTK Yay.

Küçük, C. Mehmed V. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi*, 28, 61-62.

Lütfi S. (1972). *Osmanlı sarayının son günleri*. İstanbul: Hürriyet Yay.

Özçelik, M. (2012). Avusturya İmparatoru ve Macaristan Kralı'nın 1918 İstanbul ziyaretinin Türk basınına yansımaları. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27, 51-63.

Türkgeldi, Â.F. (1987). *Görüp işittiklerim*. Ankara: TTK Yay.

Yılmaz, V. (1993). *1 inci dünya harbinde Türk-Alman ittifakı ve askeri yardımlar*. İstanbul:

PAQUET VAPUR NAKLİYAT KUMpanyASI (COMPAGNIE DE NAVIGATION PAQUET) VE OSMANLI ERMENİLERİ

Süleyman UYGUN*

Öz

Fransa'nın Osmanlı Ermenilerine yönelik politikasının, Fransız şirketleri ve sermayedarları üzerinde yansımaları oldu. Osmanlı coğrafyasında faaliyet gösteren Fransız şirketlerin önemli bir kısmı da bu politikayı karşılıklı çıkar ilişkileri çerçevesinde gönüllü olarak benimsediler. Zira Ermeniler Osmanlı ticaretinde önemli bir zümreyi teşkil etmekteydiler. Buharlı Deniz Nakliyat şirketleri için bu durum kaçırılmayacak bir fırsat olarak değerlendirildi. Çalışmamıza konu olan Nicolas Paquet Nakliyat Kumpanyası, 1878-1914 yılları arasında Karadeniz limanlarında faaliyette bulunduğu sürece ekonomik-siyasi-sosyal ve kültürel yönden Ermenilerle sıkı münasebetlerde bulundu. Ermeni isyanları esnasında ise Osmanlı Ermenilerine doğrudan ve dolaylı olarak her türlü destek vermeye yönelik bir politika izledi. Bu çalışmada N. Paquet Vapur Nakliyat Kumpanyası'nın Osmanlı Ermenilerine yönelik politikası irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Nicolas Paquet Vapur Nakliyat Kumpanyası, Ermeniler, Fransa, Osmanlı, deniz nakliyatı.

COMPAGNIE DE NAVIGATION PAQUET AND OTTOMAN ARMENIANS

Abstract

France's policy towards Armenians in Ottoman Empire made reflections on French companies and financiers. An important part of French companies operating in the Ottoman Empire adopted this policy mutually on a voluntary basis, then Armenians were a major clan in the Ottoman trade. This situation was considered as a good opportunity by the steam shipping companies. The subject of our study Nicolas Paquet Shipping Company established close and tight relations in economic, political, social and cultural ranges with Armenians during the period in which they operate in the Black Sea Ports between 1878-1914. During the Armenian rebellion the company's policy was to support Ottoman Armenians directly and indirectly. In this study the policy of N. Paquet Steamboat Shipping Company towards Ottoman Armenians has been tried to analyze.

Keywords: Nicolas Paquet Steamboat Shipping Company, Armenians, France, Ottoman Empire, sea shipping.

Giriş

Fransızların 19. Yüzyılda Akdeniz'i Fransız gölü haline getirmeye yönelik politikası bir takım argümanlar üzerine tesis edildi¹. Bunlardan ilki ortaklıklardan oluşan uluslararası deniz

* Yrd. Doç. Dr.; Ordu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, suygun27@gmail.com.

¹ *Quelques Reflexions sur le Projet de Loi Relatif a l'Etablissement de Paquebots a Vapeur Entre Marseille et Constantinople*, (1835). Marseille, s. 15; Paul Bois, (1991). *Le Grand Siecle Des Messageries Maritimes, Histoire du*

nakliyat kumpanyaları aracılığıyla Fransız bandırası ve bayrağının dalgalanmadığı hiçbir Akdeniz liman kenti bırakmamak, bir diğeri ise bu politika gereği olabildiği kadar ittifak tesis edebilecek yerel unsurlar ve zümrelerle işbirliği içerisinde hareket etmektir. Şüphesiz benzer politika diğer Avrupalı büyük devletler için de geçerliydi. Akdeniz'in uzantısı mahiyetinde olan Karadeniz ise Akdeniz kadar büyük bir ticari hacme sahip olmasa da gerek uluslararası ticarete geç bir dönemde açılması (Kırım Savaşı (1853-1856) sonrasına kadar ciddi anlamda bir ticari işlerlik kazanmaması) gerekse boğazlar ve Akdeniz'e açılan yolun muhafaza edilmesinde önemli bir yere sahip olması dolayısıyla diğer Batılı ulusların olduğu gibi Fransız buharlı deniz nakliyat şirketleri ve sermayesinin de vazgeçilmez ilgi alanı haline geldi. Dünya Katolikliğinin hamisi ve yayıcısı statüsünde olan Fransa Devleti için Akdeniz havzası ve Osmanlı coğrafyasında ikame eden ve yüzyıllar boyunca hoşgörü ortamında geleneksel mezheplerini samimiyetle sürdüren başta Ermeniler olmak üzere Maruni, Keldani gibi Hristiyan azınlıklar; katolikleştirilmesi ve pazar oluşturulması gereken en önemli hedef kitle haline geldiler². Bu bağlamda Akdeniz liman kentleri ile münasebet kurmak amacıyla 1835 yılından itibaren Fransız Deniz Posta Servisi³, Rostanlar ve Levant Kumpanyası⁴, Mesajeri Maritim, Nicolas Paquet⁵, Chiprien Fabres gibi aile ve devlet ortaklıklarından oluşturulan buharlı nakliyat şirketlerine ait vapurlar hiç olmadığı kadar Katolik misyonerleri Osmanlı liman kentlerine taşıdılar. Bilhassa Mesajeri Maritim⁶ gibi devlet destekli buharlı nakliyat şirketleri, Katolik misyonerlerin Osmanlı coğrafyası ve tüm dünyaya yaptıkları seyahatlerinde bütün ihtiyaçları bila-ücret karşılanmak üzere destekçisi oldu⁷. Osmanlı Devleti'nin Kapitülasyonlar gereği Fransızlara karşı dini yönden müsamahakâr tutum sergilemesi⁸, misyonerlerin olabildiği kadar geniş imkânlar dahilinde faaliyet göstermelerine olanak sağladı.

Commerce et de L'Industrie de Marseille, XIXe-XXe Siecles Tome VII., Marseille: Cambre de Commerce et d'Industrie Marseille-Provence, s. 11.

² Fransızların bu politikası için bk. M. Charles Guys, (1857). *Considérations sur les Peuples de l'Orient*, Marseille: Associé de l'Académie de Marseille, s. 17-19, 22; l'Abbé Eugène Griselle, (1917). *Syriens et Chaldéens*, Paris: Publication du Comité Catholique Propagande Française a l'Etranger, s. 7-12.

³ *Moniteur Universel*, 24 Mars 1835, s. 599; Henry Grout, (1908). *Les Services Maritimes Postaux en France*, V., Paris: Giard & E. Briere, s. 19-20.

⁴ Paul Bois, (1988). *Armements Marseillais Compagnies de Navigation et Navires a Vapeur (1831-1988)*, C. II, Marsilya: Chambre de Commerce et d'Industrie de Marseille, s. 63.

⁵ *Anatolia* namı vapurdan Samsun'a çıkan 5 rahibe ve 8 rahip olmak üzere toplamda 13 Cizvit misyonerinin Mamuretülaziz, Urfa ve Diyarbakır'a gideceklerine dair istida. BOA. DH. TMIK. M. 78/27, 27 Kasım 1899.

⁶ Mesajeri Maritim Kumpanyası için bk. Süleyman Uygun, (2015). *Osmanlı Sularında Rekabet Mesajeri Maritim Vapur Kumpanyası (1851-1914)*, İstanbul: Kitapyaymevi.

⁷ AFL. 1997 002 5242, Compagnie des Services Maritimes des Messageries National, Convention du 28 Fevrier 1851, s. 29.

⁸ Gülnihal Bozkurt, (1989). *Gayr-i Müslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Ankara: TTK. 1989, s. 34-35; Bilal Eryılmaz, (1996). *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, İstanbul: Risyale

Katolik olmaları durumunda Fransa'nın her türlü himaye hakkına sahip ve Fransız sermayedarların ticari aktivitelerinden istifade edebilecekleri vaadiyle⁹ karşı karşıya bırakılan Gregorian Ermeniler tedricen Katolikliği benimsemeye başladılar. Tabii bunda Fransız kültürel-siyasi-ekonomik kurum ve müesseselerinin tazammum ve uyumlu bir yapı içerisinde göstermiş oldukları etkili faaliyetleri hayati bir rol oynadı.

Nicolas Paquet tarafından kurulan, Nicolas Paquet Kumpanyası mevzu bahis olan şirketler arasında Fransız sermayesinin ve misyonerlerinin Karadeniz ve Kafkas limanlarına yayılmasında Mesajeri Maritim Kumpanyası'ndan sonra ikincil öneme Samsun ve Batum gibi kimi limanlarda ise birincil öneme sahip şirketlerden biri oldu. Karadeniz limanlarına düzenli seferlere yapmaya başladığı andan itibaren adı Paquet Ermeni ve Fas Kumpanyası'na dönüşen şirketin Osmanlı Ermenileri ile doğrudan ve dolaylı olarak muhtelif münasebetleri oldu. Şirket yönetimi ve müstahdemlerinin Ermeni olaylarındaki duruşu Osmanlı karşıtı bir hal ve hüviyete büründü.

N. Paquet Kumpanyası'nın Paquet Fas ve Ermeni Kumpanyası'na Dönüşümü

Denizcilik ve deniz ticareti üzerine deneyim kazanan armatör, gemi donatıcısı ve tüccar gibi birçok meslekle iştigal eden Nicolas Paquet¹⁰, Fransız deniz ticareti tarihinde önemli rol oynayacak olan “*Compagnie de Navigation Nicolas Paquet Ainé & Cie*” adlı şirketini 1 Ocak 1860'ta Marsilya merkezli olarak kurdu. Şirket daha ziyade yelkenli ve buharlı gemi kiralamanın yanında ticari emtia alım-satımına yönelik faaliyetlerde de bulunmaktaydı. 12 Aralık 1862'de 75.000 frankla satın almış olduğu *La Languedoc* adlı buharlı gemiyle şirketini 3 Haziran 1863'te buharlı deniz nakliyat kumpanyasına dönüştürdü¹¹.

Fransızların Cezayir'i (12 Haziran 1830) işgalinden sonra birçok Fransız tüccar gibi Nicolas Paquet de bir süreliğine Cezayir'e yerleşerek gerek Cezayir gerekse Fas ve Tunus'un ekonomik potansiyeli hakkında bilgiler edindi¹². Nicolas Paquet bilhassa Fas'ın Fransız

Yayımları, s. 72; Yusuf Sarıncay, (2002). “Fransa'nın Ermenilere Yönelik Politikasının Tarihi Temelleri”, *Ermeni Araştırmaları*, S. 7, Ankara: ASAM, s. 56.

⁹ Recep Karacakaya, (2004). “Belgelerle Türk-Fransız-Ermeni İlişkilerine Genel Bir Bakış (1878-1914)”, *Osmanlı Araştırmaları*, C. XXIV, İstanbul, s. 181-212.

¹⁰ Nicolas Paquet 8 Mart 1831 yılında Meus adlı bölgede bulunan Ancerville adlı şehirde mütevazı bir şarap üretici olan Henry Paquet ve Maries Louise Eulliot adlı çiftten dünyaya geldi. 1872 yılında Marsilya Ticaret Odası üyesi, 5 Şubat 1891'de Ticaret Odası başkan yardımcılığına, 31 Ocak 1899'da Onursal başkan yardımcılığına getirildi. Fransa'nın girmiş olduğu savaşlarda özellikle 1. Dünya Savaşı esnasında göstermiş olduğu üstün çabalardan dolayı çoğu defa La Legion d'Honneur madalyası takdim edildi. ANF. (Archives Nationales de France) LH. 2046/73; LH. 2046/74.

¹¹ ANF. (Archives Nationales de France) LH. 2046/73.

¹² Pierre Guiral, (1957). *Marseille et Algerie 1830-1841*, Gap. Editions Ophrys, s. 123-124.

ekonomisi için iyi bir pazar haline gelebileceği düşüncesindeydi. Bu nedenle kumpanyanın öncelikli amacı Fas ile Marsilya/Fransa arasında ticari münasebetleri sağlayarak Fas limanlarını Fransız ticaretine açmak oldu. *La Languedoc*'u Kaptan Abeille komutasında ilk deneme seferini yapmak üzere Fas'a gönderdi. Faslı tacirlerin önemli bir kısmı Yahudi ve Müslümanlardan oluşmaktaydı. Nicolas Paquet'in, kuruluş ve yapılanma sürecinde takip ettiği politika, şirketin faaliyette bulunduğu bölgelerde ticari ve ekonomik yönden önemli bir güç haline gelmiş olan tüccar ve müteşebbislerle iş birliği içerisinde hareket etmek ve onları şirket hissedarı haline getirmektir. Bunda Faslı tacirlerin tavsiyesi ve tecrübesi önemli bir etken oldu. Paquet, bu politika çerçevesinde şirket hissedarlarına Faslı Yahudi ve Müslüman tacirleri de dâhil etti. Bununla şirketin adı 3 Haziran 1863'te Nicolas Paquet ve Fas Nakliyat Kumpanyası'na (*Compagnie de Navigation Marocaine Nicolas Paquet & Cie*) dönüşürken sermayesi de 365.000 Franga yükseldi¹³. Bu teşebbüsle tüccar, bu şirkete daha fazla güven duyacak ve şirket vapuru Fas limanlarına yanaştığında kısa sürede navlun bulabilecekti. Ancak tek bir vapurla bu hedefin gerçekleşmesi imkânsız olduğundan kısa süre içinde şirket filosuna yeni buharlı gemiler eklendi. V.F. Gustiniani adında İstanbullu bir Türk armatör hesabına üretilen *Astrologer* adındaki İngiliz gemisi 6 Mayıs 1863'te satın alınarak *Maroc* yani Fas adıyla şirket filosuna dahil edildi¹⁴. 1875'e gelindiğinde Paquet Kumpanyası filosu 5.900 ton taşıma kapasitesinde, 6 ünite büyük vapura sahip oldu. Bu sayede Paquet Kumpanyası'na ait vapurlar haftada üç defa Lavison, Larache, Rabat ve Safi gibi Fas limanlarına düzenli olarak seferler düzenlediler¹⁵. Faslı Yahudi ve Müslüman tüccarın hissedarlığı sayesinde Paquet Kumpanyası; yükleme indirme işlemlerinin çok zor yapıldığı Fas limanlarında rakip kumpanyaların 2 haftada bulunduğu navlunu 3 gün içerisinde temin edebiliyordu¹⁶.

Nicolas Paquet, Fas limanlarındaki başarısını daha da uzun hatlara taşıyarak şirketini uluslararası bir Fransız şirketi haline getirmeyi tasarladı. Uzun zamandan beri Paquet buharlıları yılda bir defa Faslı hacıları Port-Said ve Cidde üzerinden Mekke'ye taşıdığından şirketin deneyimli kaptanları Levant'ta uğradığı limanlar ve buralarda karşılaştığı tüccarlardan edindiği bilgileri raporlar halinde şirket merkezine sunuyorlardı. Şirket merkezinin edindiği bilgiler,

¹³ Bernadac-Gallocher, *Navigation Paquet*, s. 19-20.

¹⁴ 7,62 metre eninde, 54,90 metre uzunluğunda 552 tonluk sonradan uskurlu hale getirilmiş olan bu vapurun hızı 11 Knots idi. Bernadac-Gallocher, *Navigation Paquet*, s. 20.

¹⁵ Bernadac-Gallocher, *Navigation Paquet*, s. 27.

¹⁶ Roland Caty-Ellane Richard, (1986). *Histoire du Commerce et de L'Industrie de Marseille XIX-XXe. Siecle, Armateurs Marseillais au XIXe. Siecle*, Marseille: Chambre de Commerce et d'Industrie de Marseille, s. 32-47.

Karadeniz limanlarının Batılı tüccarlar tarafından yeni yeni keşfedilmeye başlandığı ve bu bölgenin önemli bir ticari potansiyelinin olduğu yönündeydi¹⁷.

Batum ve Poti limanlarına kadar uzanan hatta hiçbir Fransız bandıralı vapur nakliyat şirketinin bayrağı dalgalanmıyordu. Fransızlar adına sadece 1857'den bu yana Mesajeri Maritim Kumpanyası vapurları Trabzon'a kadar işlemekteydi. Üstelik Mesajeri Kumpanyası sayesinde bölgeyi keşfeden Fransız müteşebbisler, uzun zamandan beri yaptıkları faaliyetleriyle Karadeniz limanları ile Fransa arasında önemli ticari bağlantılar sağlamış durumdaydılar. Batum ve Poti'nin sadece tahıl ve son dönemde önem kazanan petrol navlunu dahi Paquet Kumpanyası'nın ihtiyacını karşılamak için kâfi düzeydeydi¹⁸. Tüm bu avantajlardan dolayı Paquet Kumpanyası, 1874 yılında Marsilya-İstanbul-Samsun ve Trabzon üzerinde Batum ve Poti'ye kadar uzanan bir hattın açılmasına dair karar aldı¹⁹. Ancak gerek şirket filosundaki vapurların yetersizliği gerekse de Osmanlı-Rus 93 Harbi (1877-1878) gibi bir takım nedenlerden dolayı şirket vapurları fiili olarak ancak 1878'den sonra Karadeniz hattında düzenli olarak seyri seferde bulunmaya başladılar²⁰.

Paquet Kumpanyası, faaliyet ağını Karadeniz'e taşıırken Fas limanlarında izlediği politikayı takip etti. Öncelikle şirket adında değişikliğe gidildi. Şirketin adı 1874'te N. Paquet Ermeni ve Fas Nakliyat Kumpanyası'na (*Compagnie de Navigation Marocaine et Arménienne N. Paquet & Cie*) dönüştü. Arttırılan şirket sermayesinde hissedarlar arasında Ermeni tüccarların olup olmadığını bilemiyoruz. Ancak Fas örneğinde olduğu gibi şirketin daha sağlam bir zeminde faaliyet göstermek için hissedarlarına Osmanlı ticaretinde önemli bir zümreyi teşkil eden Ermeni tüccarı da dâhil etmeye yönelik bir yaklaşımın söz konusu olması kuvvetle ihtimaldir. Nitekim şirketin adına Ermenistan/*Arménienne* adının eklenmesinin akabinde sermayesi bir anda 3.000.000 franga yükseldi²¹. Bunun yanında Nicolas Paquet, Karadeniz'in zor şartlarında seyredebilecek kapasitede yüksek tonajda ve hızda 6 yeni gemi siparişinde bulundu. Faslı hissedarların namına isim değişikliğine gidilerek Fas/*Maroc* adı verilen

¹⁷ Dominique Barjot, (1999). *Les Patrons du Second Empire: Marseille*, Paris: Picard, s. 216; Bernadac-Gallocher, *Navigation Paquet*, s. 28.

¹⁸ AFL. 1997 002 4395, *Raport General de Service de Batoum*, Exercice 1886 Chapitre 2, Secretariat; AFL. 1997 002 4395, *Raport General de Service de Batoum*, Exercice 1887, 1891, 1906, Chapitre 4, Trafic.

¹⁹ ANF. (Archives Nationales de France) LH. 2046/73.

²⁰ AFL. 1997 002 4487, *Raport General de Service de Trebizonde*, Exercice 1880 Chapitre 4, Trafic; Bois, *Armements Marseilles*, s. 116.

²¹ Şirketin adı 1909 yılında ise *Compagnie de Navigation Paquet* olarak tekrar sadeleştirildi. 1960'ta *Compagnie Française de Navigation*, 1864'te *Nouvelle Compagnie de Paquebots*, 1970'te ise *Compagnie des Croisieres Paquet*'ye dönüştü. Bois, *Armements Marseilles*, s. 115.

Astrologer vapur örneğinde olduğu gibi yeni sipariş edilen serinin ilk vapuruna da sembolik olarak Ermeni/*Arménie* adı verildi. Diğer inşa edilecek vapurlar da benzer özellikte olacaktı²².

Nicolas Paquet'in şirketin adına Ermenistan/*Arménienne* ibaresini eklemesi ve Karadeniz'de seyretmek üzere sipariş ettiği ilk vapura Ermeni/*Arménie* adını vermesinin başta ekonomik olmak üzere birçok sebebi vardı. Ermeni meselesinin ortaya çıkmasında önemli bir yere sahip olan ve Osmanlı Ermenilerinin statüsünde değişikliğe gidilmesine yönelik iddiayı Berlin Kongresi'ne (13 Temmuz-13 Haziran 1878) taşıyan Boghos Nubar Paşa²³ (1851-1930), *Ermeni Sorunu* adlı eserinde Nicolas Paquet'i Ermenilerin Politik ve Ekonomik İlişkiler Komitesi üyesi olarak zikretmektedir²⁴. A. Y. Azarian da *L'Arménie* adlı eserinde Nicolas Paquet'i bu komitenin üyesi olduğunu teyit etmektedir²⁵.

Paquet Kumpanyası'nın adına *Arménienne* ibaresinin eklenmesi ve şirketin ilk vapuruna *Arménie* isminin verilmesi, Osmanlı yönetimi ve ahalisi nezdinde ilk dönemler pek fazla tepki uyandırmadı. Hatta Babıali, Paquet Kumpanyası'nın Karadeniz'de düzenli seferlere başlamasını olumlu karşıladı. Buna ek olarak şirketin kurucusuna 18 Kasım 1886'da "...hıdmet-i vakıalarından bahşla Mösyö Paquet'e dördüncü rütbeden Osmanlı mecidi nişan ve zişanı..." bile takdim edildi. Ancak Ermeni olaylarının hat safhaya ulaştığı ve İstanbul'u da derinden etkilediği dönemde şirket adındaki Ermenistan ibaresi ziyadesiyle tepki çekmeye başladı. D. Tchitouny, "Ermeni Halk Destanları" adlı makalesinde Paquet Kumpanyası vapurları İstanbul Limanı'na yanaştığında, şirketin hareket saatlerine dair bilgi veren gazeteler, şirket adından bahsederken *L'Arménienne* yerine *D'Harmonie...* şeklinde yazdığını belirtmekteydi. Zira yaşanan hadiselerden dolayı Ermenilere karşı büyük tepki duyan Boğaziçi ahalisi ne eski ne yeni Ermeni adını duymak istemiyorlardı. Bu isimden rahatsız olan bazı tüccar ve zadegân, şirket yönetiminin, bu ismi Anadolu'da eski bir yerleşim yeri olmasından dolayı verdiklerini iddia etmeleri karşısında, "ne Asur, ne Frigya ne de eski Mısır'da Ermeni adından söz edilmemektedir, dolayısıyla Anadolu medeniyetleri arasında böyle bir isim söz konusu değil" diyerek karşı tarafın iddialarını çürütmek istemekteydiler²⁶. Şirketin adındaki Ermenistan/*Arménienne* ibaresi fazla uzun ömürlü olmadı. Bir takım sosyal nedenlerden dolayı

²² Bois, *Armements Marseilles*, s. 118-122.

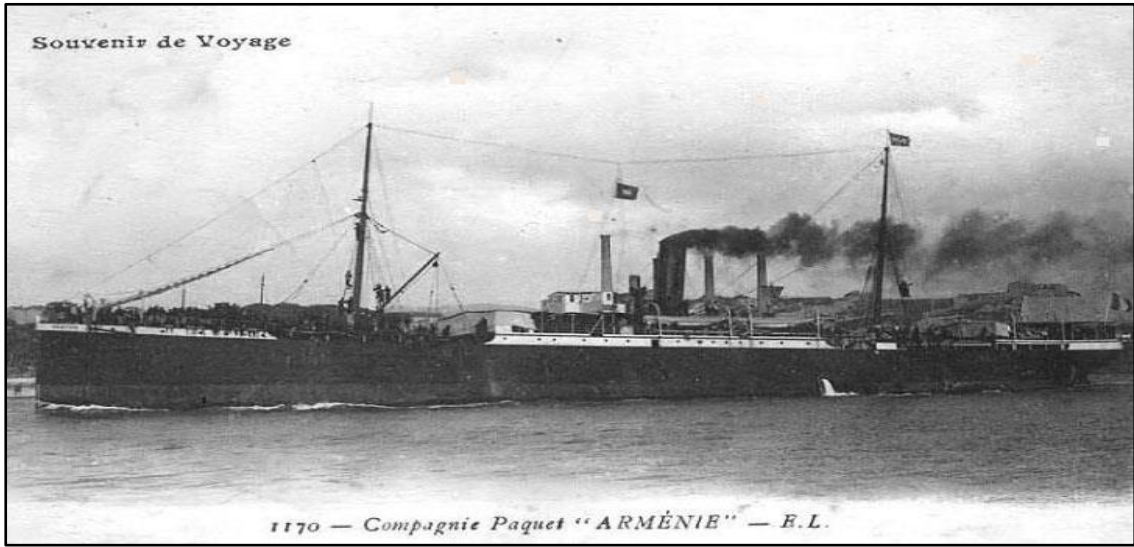
²³ Kamuran Gürün, *Ermeni Dosyası*, Remzi Kitapevi, İstanbul 2005, s. 156.

²⁴ Boghos Nubar-Vatche Ghazarian, (1996). *Boghos Nubar's Papers and the Armenian Question, 1915-1918 Document*, Mayreni: s. 248.

²⁵ Anna Yervant Azarian, *L'Arménie*, Paris 1917, s. 16.

²⁶ D. Tchitouny, (1949) "L'Épopée Populaire Arménienne", *Nouvelle Revue Des Traditions Populaires*, T. 1, No. 4, (Septembre-Octobre), s. 358-359. (342-383).

1913 çıkarılarak Paquet Nakliyat Kumpanyası'na (Compagnie de Navigation Paquet) dönüştü²⁷. Adındaki Ermenistan ismini bu tarihlerde çıkmış olmasına rağmen Şirketin gerek halk gerekse Osmanlı devlet adamları üzerinde oluşturduğu kötü imaj öylesine derindi ki bu algı Cumhuriyet döneminde de devam etti. Cumhuriyet Türkiye'si'ne geçiş sürecinde kabotaj kanunuyla Paquet Kumpanyası'nın faaliyetleri kısıtlanırsa da 1924'ten sonra iki sene müddetle kumpanya faaliyetlerine devam etti²⁸. Şirketin adındaki Ermenistan ibaresi her ne kadar 1913'te kaldırılmış olsa da filosunda bulunan Ermeni/*Arménie* isimli vapuru seyri sefere devam etti. Ancak Mustafa



Kemal Atatürk ilginç bir şekilde şirketin aşağıdaki resimde görülen Ermeni/*Arménie* adlı vapurunun mevcut adıyla Türk sularına giremeyeceğini bildirmişti. Bu deklarasyon üzerine şirket yöneticileri ve yönetimi daha önce olduğu gibi bu adda direnmeyerek geri adım atmak zorunda kaldılar. Böylelikle *Arménie* namındaki vapurun adı Temmuz 1924'te *Ouolof* a dönüşerek bu isim altında seyri seferde bulunmaya devam etti²⁹.

Paquet Kumpanyası'nın Ordu gibi bazı limanlara uğramaktan vazgeçmesi ilginç bir hadise neticesinde olmuştur. Milli Mücadele esnasında Paquet vapurları bilhassa fındık hasadının bol olduğu dönemlerde Ordu, Giresun, Samsun gibi limanlara uğramaktadır. Paquet vapurlarından birisi Batum'dan yolcu sıfatıyla binen bir takım kimseler tarafından Rize üzerindeyken soyulduğu için savaş gemisinin koruması altında ticaret yapıyordu. Trabzon'a

²⁷ ANF. LH. 2046/74;

²⁸ İsmet Paşa' (İnönü)'nin 24 Temmuz 1923 Lozan görüşmelerinde kabotaj kanununun uygulama safhasına geçilmesine dair aldığı karar yabancı deniz nakliyat şirketlerinin 1 Ocak 1924'ten itibaren iki yıl daha faaliyetlerine devam etmesi yönündeydi. *TBMM. Zabıt Ceridesi*, Devre II, C. I, Yedinci İctima, 1939, s. 200.

²⁹ Bois, *Armements Marseilles*, s. 122; http://navires-14-18.com/fichiers/A/ARMENIE_PAQUET_V0.pdf, erişim tarihi 30/12/2015; Bois, *Armements Marseilles*, s. 116.

Kâzım Karabekir Paşa namına gönderilecek askeri eşyalar yanlışlıkla Ordu limanına indirilmişti. *Ümit* vapuru bu eşyayı limandan aldıktan sonra Ordu'dan ayrılırken Melet ırmağı önünde Paquet Kumpanyası vapuruna refakat eden bir Fransız savaş torpido gemisi tarafından durduruldu, kontrol edildi. Ordu ahali ve mavnacı esnafının gözleri önünde yaşanan bu hadise herkesi derinden etkiledi ve *milli gururu zedeledi*. Hadisenin yansımaları devam ederken Paquet vapuru limanda demirlemiş bekliyordu. Paquet'e verilmek üzere mavnalara yüklenmiş dört bin çuvaldan fazla fındık vardı. Bu esnada kaymakam Daniş ve Mebus Recai gelerek, *bu vapura yük vermeyiniz, biz bu işe karışmayız bu işi siz kendiliğinden yapacaksınız*, dediler. Derhal bütün mavnalar geri çekildi. Bu protesto tesirini gösterdi. Bunun üzerine torpido ve Paquet'in kaptanları belediye binasına gelerek kayıkçı kâhyalarıyla belediyede görüştüler. Vapur kaptanları mavnacı kâhyalarına tercümanları aracılığıyla, *biz vapurunuzu kötü maksat amacıyla durdurmadık, bu işte kusurumuz vardır. Size bundan dolayı taziye veriyoruz*, dediler. Kayıkçılar da, *bizim denizimizde bizim gemimizi aramanızdan dolayı son derece üzgünüz. Bu nedenle kayıkçılarımız size yük vermemek için ant içtiler*. Deyince durumun ciddiyetini anlayan kaptanlar bazı muhtelif yollara başvurdular. Önce 3.500 lira, daha sonra da bir hayli altın rüşvet teklif etseler de, bu teklif kâhyaların şeref ve haysiyetlerine dokundu. Büyük kurtarıcımız Mustafa Kemal sizin bize teklif ettiğiniz gerekli her türlü yardımı yapar dedikten sonra *kâhyalar, yarın torpido ve vapurunuz bu limandan ayrılmazsa ne kadar Rum varsa hepsini öldürürüz*, dediler. Ertesi gün Paquet vapuru yük almadan savuşup gitti. Durum Samsun ve İnebolu kâhyalarına da bildirildi. Aynı vapur Samsun ve İnebolu'da da iş göremedi. Bu olaydan sonra Paquet vapuru uzun zaman bu kıyılara uğramadı³⁰.

Paquet Ermeni Kumpanyası'nın, Karadeniz limanlarındaki acenteliklerinde istihdam edilen acentelerin önemli bir kısmı da Ermenilerden oluşmaktaydı. İzmir acentesi Arahtindji, Samsun acentesi Hekimyan Ohannes ve kâtibî Çamkenuyan, işçisi Agop Cingözyan, Ordu acentesi Kevork Dilciyan, Trabzon acentesi Apik Mısırlıyan (Missir), Batum acentesi Henri Garagnon gibi Ermenilerden oluşmaktaydı³¹. Bu acentelerin bir kısmı Osmanlı aleyhinde faaliyette bulunan Ermenilerle temas halinde idiler³².

³⁰ İbrahim Dizman, *Ordu Kültür ve Eğitim Tarihinin Unutulmaz Adı M. Sıtkı Can'a Armağan*, Engin Karlıbel Vakfı Yayını, (Tarihsiz) s. 126-127.

³¹ C. Cervati, (1891, H. 1308-1309). *Annuaire Oriental du Commerce*, 10 me Année İstanbul: s. 813, 866, 869, 872, 982; Ara Sarafian, (1993). *United States Official Documents on the Armenian Genocide: The Peripheries*, Armenian Review, s. 26.

³² BOA. DH. MKT. 316/34, 9 Kasım 1894.

Osmanlı Ermenileri ile sıkı münasebetler içerisinde olan Fransız siyasi-kültürel müesseseleri ve sermayedarları, Osmanlı Ermenileri arasında baş gösteren ihtilalci ve ayrılıkçı fikir akımlarının ortaya çıkmasında ve gelişmesinde, isyanlara dönüşmesinde ve son olarak yankılarının yurt dışı basında ses getirmesinde ciddi bir etkiye sahiptiler. Bu bağlamda zamanın kısaldığı mekânların daraldığı bir süreçte buharlı deniz nakliyat şirketleri hayati bir rol oynadı. Paquet Ermeni Kumpanyası'nın Ermeni isyanlarındaki tutum ve davranışı başta Mesajeri Maritim Kumpanyası olmak üzere diğer Fransız buharlı deniz nakliyat şirketleriyle benzer bir çizgi üzereydi³³. Osmanlı resmi belgelerinde Paquet Ermeni Kumpanyası'nın Ermeni isyanlarına yönelik politikası birkaç başlık altında karşımıza çıkmaktadır.

Muzır Neşriyat Tedarikinde bir Araç Olarak Paquet Kumpanyası

Ermeni isyanının ideolojik alt yapısının oluşması sürecinde Karadeniz liman kentleri ve hinterlandında ikame eden Osmanlı Ermenileri ve yurt dışındaki Fransız Ermenileri arasında kültürel münasebetlerin tesis edilmesinde öne çıkan *muzır neşriyat* adı verilen gazete ve mecmuaların, mektup ve yazışmaların önemli bir kısmının Paquet Ermeni Kumpanyası tarafından yapılması ve bunun denetlenebilmesinin zorluğu Osmanlı yönetimi açısından önemli bir sorun teşkil etmekteydi.

Uluslararası yasal güvencelerle tahkim edilmiş olan yabancı postaların denetlenmesi önündeki engellerin farkında olan Ermeni komitacılar, propagandist, kışkırtıcı ve isyan amaçlı yazışmalarını genellikle Paquet Ermeni Kumpanyası gibi yabancı deniz nakliyat şirketleri aracılığıyla daha güvenilir bir şekilde yapmaktaydılar. Muzır mektup ve neşriyatın Posta çantaları içerisinde kapalı ve mühürlü bir şekilde Paquet Kumpanyası aracılığıyla Karadeniz'deki en küçük liman ve iskelelere kadar ulaşması bölge ahalisinin huzur ve güvenliği için önemli bir tehdit oluşturmaktaydı. İletişimin arttığı bir dönemde posta örgütünü yeterince işletemeyen ve dizginleyemeyen Osmanlı Devleti, yabancı posta ofislerinin de denetlenme yönünden büyük bir soruna dönüşeceğini erken bir tarihte anlamış bulunuyordu. Bu amaçla yabancı posta ofislerini kaldırabilmek için henüz 1864'te düvel-i muazzamaya umumi bir nota yazmıştı Ancak bu isteği kabul edilmeyen Osmanlı yöneticileri bari bunun uluslararası standardizasyonla uyumlu bir şekilde yapılabilmesi için 1874 Bern Posta Kongresi'ne temsilci göndermiş Uluslararası Posta Birliğine üye olmuştu. Bunu müteakiben 1878, 1880, 1891,

³³ Mesajeri Maritim Kumpanyası'nın Ermeni isyanlarının ortaya çıkmasında ve isyan esnasında takındığı politika için bakınız. Süleyman Uygun, (2015). "Bir Fransız Buharlı Deniz Nakliyat Kumpanyası Etrafında Osmanlı-Fransız-Ermeni İlişkileri", *Gazi Akademik Bakış*, C. VIII, S. 16, Yaz, s. 121-146.

1897'deki uluslararası posta konferanslarına tekrar tekrar temsilci göndererek bu sorundan kurtulmak istese de, hali hazırdaki haklarından mahrum bırakıldı. Zira posta konferansına gönderilen temsilciler; Bedros Kuyumcıyan, Yango Makridi, Petaci Efendi gibi muzır postalarından pek kaygısı olmayan Ermeni ve Osmanlı gayrimüslimlerinden oluşmaktaydı³⁴. Osmanlı posta idaresi, adı geçen birliğe dahil olduğundan *muzır neşriyatın* kontrolü daha da zorlaştı, postaların mahrumiyet hakkına müdahaleden Babıali çok defa yüksek meblağlarda tazminat ödemek zorunda kaldı³⁵.

Paquet Ermeni Kumpanyası'nın kurucusu olan Nicolas Paquet'in Ermenilere olan yakınlığı ve şirket bünyesinde istihdam edilen acente ve personelin çoğunluğunun Ermeni kökenli olması şirketin Ermenilerden yana bir politika takip etmesinde kolaylaştırıcı bir etken oldu.

Ermeni olaylarının hat safhaya ulaştığı bir dönemde 9 Kasım 1894 tarihli belgede "Paquet Kumpanyası'nın Samsun acenteliğinde istihdam olunan Hekimyan Ohannes ve Kâtibi Çamkenuyan Agop'un Ermeni fasidesine aid her türlü evrak-ı muzır ve sairenin idhal ve tevzii tavassutları (aracılık)...açık bir şekilde anlaşıldığından bunların görevlerine devam edemeyecekleri Trabzon valiliğince bildirilmişti³⁶.

7 Ekim 1893 tarihli bir başka resmi kayıta karşılaştığımız bilgiler ise Ermeni asilerin ne derece teşkilatlandıklarını göstermektedir. Buna göre Amerika'da Ermeni fesat komitesi tarafından Ermenilere asker talimi öğretmek üzere resimli bir kitap basılmıştır. Ayrıca "talimat-ı askeriye tahsil eden Ermenilere verilmek için gümüş ve altından memul armalı madalya tertip edilerek...³⁷" adı geçen kitapla birlikte Samsun'a Paquet Kumpanyası aracılığıyla gönderilmek üzere Marsilya'ya ulaşmıştır. Gümüş ve altından imal edilmiş olan madalyalardan altın olan Ermenilerden zabıtlık iktidarını hak etmiş olanlara, gümüş madalya ise "asker talimi tahsil edenlerin göğsüne..." iliştilmekteydi. Adı geçen kitap ve madalyaların yanında "memalik-i şahaneye külliyetli miktarda kitap ve madalya idhal olunmaktadır..." denilmekteydi. Marsilya'nın haricinde "Atina fesad komitesi tarafından neşredilen gayet muzır gazeteden birer kıtasının da gönderileceği Marsilya'daki Ermeni mefasidi hakkında vukuubulan ihbarattan..." anlaşılmıştı. Marsilya'da toplanmış olan çok miktarda kitap, gazete ve madalya gibi muzır

³⁴ *L'Union Postale Universelle, sa Fondation et son Developpement, 50. Anniversaire de l'Union 1874-1924*, (1924). Einsiedeln (Suisse): Publié Le Bureau International, s. 92, 96, 110.

³⁵ Salih Zeki, "Ecnebi Postahâneleri", *Tanin*, No: 16, 18 Eylül 1324; Tanju Demir, (2005). "Salih Zeki ve Ecnebi Postahaneleri'nin Kaldırılması Konusundaki Görüşleri" *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, VII/1, s. 175. Ss. 169-185.

³⁶ BOA. DH. MKT. 316/34, 9 Kasım 1894.

³⁷ BOA. Y. PRK. BŞK. 33/80, 7 Ekim 1893.

neşriyatın Karakin İsağolyan ve Nahakyan tarafından Samsun'a hareket eden Paquet Kumpanyası vapuruyla 15 Ermeniyle birlikte hareket edebileceklerine dair istihbarat şebhenderlikler tarafından Babıali'ye bildirilmiştir³⁸.

Verilen örneklerden de görüleceği üzere Samsun limanı Ermeni komitacıların lojistiğinde ve yazışmalarında köprübaşı vazifesi görmekteydi. İlginç olan ise şirketin Samsun acentesi Hekimyan Ohannes ve yardımcılarının önemli bir kısmı Ermeni asi ve komitacılarıyla sıkı münasebetleri olan kişilerden oluşmasıydı. Samsun'un Karadeniz'in ana merkezi seçilmesinde şüphesiz Anadolu dahilinde Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları Kayseri, Yozgat, Sivas, Van, Muş, Bitlis, Çorum gibi vilayetlerin denize açılan en yakın mahreci konumunda olmasının rolü büyüktü.

Ermeni Asilerin Eşya-yı Nariye Vasıtası

Paquet Ermeni Kumpanyası ile Ermeniler arasındaki münasebetlere dair Osmanlı resmi kayıtlarına yansıyan sorunlarından biri ise özellikle 1890 sonrası Ermeni isyanlarının hat safhaya ulaştığı bir dönemde Paquet vapurları üzerinden komitacı ve asilere yasadışı yollarla ulaştırılan *eşya-yı nariye* ya da *esliha-i memnu* adı verilen ateşli silahlar ve harp mühimmatından oluşmaktaydı. Halbuki 1861 Osmanlı-Fransız ticari anlaşmasında ateşli silahlar ve askeri mühimmatın Osmanlı vilayetleri dahiline ithal edilmesine yönelik açık hükümler konulmuştu. Anlaşmanın 11. Maddesine göre: *bundan böyle hiçbir Fransız tebaası bir tüccar memalik-i Devleti Aliye'ye ne top, barut, esliha ve ne de mühimmat-ı harbiye ithal edemeyecekti. Bu türden eşyaların ticareti doğrudan doğruya Devlet-i Aliye nezaretinde yapılacaktı.* 14. Maddede ise *gümrükten kaçırılarak ithal olunan eşya, canib-i miriden olarak müsadere edilecek ve müsadere olunan eşya sahibinin mensup olduğu konsoloshaneye tebliğ kılınacaktır*³⁹.

Bunun haricinde bu anlaşmanın yanıcı ve patlayıcı maddelere dair hükmü, 21 Şubat 1872 tarihinde ilan edilen Barut Nizamnamesi'yle daha genel anlamda devletin inhisarı altına alındı. Nizamnamenin 15. hükmünde, ister doğrudan/transit isterse gizliden olarak Osmanlı

³⁸ BOA. Y. PRK. BŞK. 33/80, 7 Ekim 1893.

³⁹ *Muahedat Mecmuası*, I., s. 46-47; Boiteau, *Les Traités de Commerce*, s. 143-144; Anlaşmanın Fransızca metni için bakınız. M. Paul Boiteau, (1863). *Les Traités de Commerce Texte de Tous les Traités en Vigueur*, Paris: Librairie de Guillaumin et C., s. 140.

memleketlerine ithal olunan yanıcı ve patlayıcı maddelere bedelsiz el konulacak ve müsadere edilecek bedelinin iki misli para cezası alınacaktı⁴⁰.

Muhtevası ve sınırları ikili anlaşmalar ve yasalarla güvence altına alınmış olmasına rağmen Paquet Kumpanyası, Ermeni komitacı ve asilere her fırsatta silah ve barut taşımaktan imtina etmedi. Mevcut resmi kayıtlara göre Paquet Kumpanyası'nın bu yasağı ilk ihlali 1886'da şirketin *Meuse* adlı vapuruyla Nesim Kohen namında biri için Galata Gümrüğü'ne çıkarılan bir sandığın içinden muayene esnasında iki martini tüfeğin çıkmasıydı. Hadise Babialı'ye bildirildiğinde kesinlikle müsamaha gösterilmemiş ve "bu misülli esliha-i memnua gelir ise gümrüklerde tevkif edilerek keyfiyetin bildirilmesi...derhal tophane-i amireye gönderilmesi...istenmişti"⁴¹.

Paquet vapurlarıyla Ermeni asilere yönelik yasadışı yollarla Osmanlı topraklarına sokulmak istenilen silah ve harp mühimmatına dair bir diğer malumat 8 Ekim 1893 tarihli belgede geçmektedir. Buna göre özetle; "Amerika'dan avdet eden ve külliyetli silah ve fişenk getiren 15 Ermeni Marsilya'dan Paquet Kumpanyası vapurlarıyla Samsun'a gitmek üzere hareket edip bunların bir çok rovelver ve fişenk hamil oldukları...Samsun iskelesinde derdest edilmemek için bunları kaçakçılar marifetiyle çıkartmak istedikleri...taharri olundukları halde külliyetli silah derdest edileceği..."Trabzon vilayetine bildirildi"⁴².

Bundan iki yıl sonra 14 Ekim 1895 tarihli bir başka belgede ise yasaklı mühimmatın ele geçirilmesi şekli ilginçtir. Paquet Kumpanyası'nın *Ermeni/Armenié* adlı vapuruyla Trabzonlu Attar Ustazade Hasan Efendi namına getirilen emtiaya dair manifestoda Marsilya'daki Gülbenk Sülyan adlı şahıs tarafından gönderilmiş olduğu ve içerisinde altı varil şap olduğu belirtilmişti. *Şab muharrer altı varil anbara nakledilirken varillerden birisi hamalın taşıdığı esnada sırtından yere düşerek kırılmış ve içinde güherçile olduğu haber verilmiş...* idi. Bunun üzerine yapılan muayene neticesinde varillerin üçünün içerisinde şap, diğer üçünün içerisindeyse 510 kıyye güherçile olduğu ortaya çıkmıştı. Bunun üzerine üç bin altmış guruşu Tophane-i Amire'ye verilmek üzere dört bin seksen kuruş ceza-i nakdiye kesildi. Güherçile ise Tophane-i Amire'ye teslim edildi"⁴³.

⁴⁰ TBMM. Zabıt Ceridesi, Devre X, İctima 1, Cilt VII, 2 Mayıs 1955, S. Sayısı 256. Barut ve patlayıcı maddelerle silah ve teferruatı ve av malzemesinin inhisardan çıkarılması hakkında kanun lâyihası; BOA. BEO. 2669/200152, 19 Eylül 1905.

⁴¹ BOA. Y. PRK. ML. 6/49, 22 Ekim 1886.

⁴² BOA. BEO. 307/22984, 8 Ekim 1893; Y. PRK. BŞK. 33/80, 7 Ekim 1893.

⁴³ BOA. DH.MKT. 428/31; 14 Ekim 1895.

Yine 10 Eylül 1903 tarihli bir başka belgede Paquet Kumpanyası vapuruyla Samsun'a aktarılmak üzere Anvers'ten getirilen ve Samsun rıhtım kumpanyası ambarına ithal edilen sandıkların içerisinde silahlar olduğu ve icabına bakılması rüsumat emanetine bildirilmişti⁴⁴.

Paquet Kumpanyası'nın başvurduğu bir başka yöntem ise legal yollardan naklettiği eşya-yı nariyeyi fırsata dönüştürmesiydi. Muayene sırasında fark edilen silah ve barut gibi yanıcı ve patlayıcı mallara müdahale edildiğinde kaptanlar ve acenteler navlunun konşimentosunu ibraz ederek bunun Osmanlı resmi kurumları adına ithal edildiğini belirtmekteydiler. Gerçekte ise tam tersi bir durum söz konusuydu. Örneğin 24 Ekim 1905 tarihli belgede; "maden kumpanyaları için Tophane-i Amire namına kaviye marka barutunu hamilen 20 Eylül günü Dersaadet limanına gelmiş olan Paquet Kumpanyası'nın Circassie vapuru mezkur barutu tophaneye ihraç ettikten sonra Samsun'a ulaştığında eşya-yı ticariye altında 24 sandık kaviye barutu daha bulunduğu anlaşılmıştı. Mezkur vapurun Batum'a azimet ve avdeti esnasında Memalik-i Şahane sahillere bu barutlardan ihraç eylemiş olduğu anlaşılmış ve derdest ettirilmiş...⁴⁵ "olduğu ve bu barut sandıklarının sahile çıkarılmadan Tophane-i Amire'ye teslim edildiği ifade edilmekteydi⁴⁶.

Paquet Kumpanyası aracılığıyla yapılan silah ve mühimmat-ı harbiye kaçakçılığı kimi zaman Osmanlı üzerinden uluslararası silah ticareti hüviyetinde de olmaktaydı. Örneğin Paquet Kumpanyası'nın *Imerethié* adlı vapurunda İran hükûmetine teslim edilmek üzere bir hayli top ve mermi olduğu anlaşıldığından boğazdan geçirilmesine izin verilmedi, hatta bunlar hükûmet-i seniyye hesabına Tophane-i Amire'ye teslim edildi. Osmanlı hükûmetinin İran namına gelen askeri mühimmata bu şekilde el koyması devletlerarası soruna sebebiyet verdi⁴⁷. Babıali, bu mühimmatın Batum üzerinden İran hükûmeti namına gönderileceğini öğrendiğinde ilk olarak İran maslahatgüzarından izahat talep etmiş, o da bu yolda bir siparişten malumatının olmadığını belirtmişti. Aynı şekilde Fransa hükûmetinden ve Batum üzerinden nakledileceği için Rusya hükûmetinden de malumat talep edilmiş lakin onların da bu konuda bir bilgiye sahip olmadıkları cevabı alınmıştı. Bunun üzerine Babıali askeri mühimmatı müsadere etmek yerine bedeli verilerek satın alınmasını kararlaştırdı⁴⁸. Halbuki yukarıda belirtilen Barut Nizamnamesine göre Babıali'den izin alınmaksızın *ister doğrudan/transit isterse gizliden olarak Osmanlı*

⁴⁴ BOA. BEO. 2137/160230, 10 Eylül 1903.

⁴⁵ BOA. BEO. 2691/201765, 24 Ekim 1905; DH.MKT. 1020/00017, 26 Ekim 1905.

⁴⁶ BOA. DH.MKT. 1020/00017, 26 Ekim 1905.

⁴⁷ BOA. Y.A.HUS. 485/31, 24 Mart 1905; BEO. 2456/184167, 30 Kasım 1904.

⁴⁸ BOA. BEO. 2462/184604, 14 Aralık 1904; BEO. 2458/184322, 3 Aralık 1904.

*memleketlerine ithal olunan yanıcı ve patlayıcı maddelere bedelsiz el konulacak ve müsadere edilecek.*⁴⁹ şeklindeki hüküm gayet açıktı. Bu nedenle Babıalı bu türden eşya-yı nariyenin nakledilmesine katıyen müsaade etmemekteydi. Hele ki Ermeni olayları ve Balkan isyanlarının devlet ve millet aleyhine işlediği ve tehdit oluşturduğu bir süreçte bu türden askeri mühimmatın menşei ve nereye ulaşacağıının meçhul olduğu bir durum söz konusuyken Babıalı'nın sıkı bir denetim yoluna gitmesi hukuki bir müdahaleydi. Üstelik Osmanlı yönetimi bu mühimmata tamamen el koyma hakkına sahipken bedelini vererek satın almayı taahhüt etmekteydi. Bunda Babıalı'nın diplomatik ve ekonomik baskıya maruz kalması, ticaretin etkilenmesi kaygısı ya da uygun şartlarda silah sahibi olmak istemesi gibi bir takım etkenler de göz önünde bulundurulmalıdır.

Ermeni Asi ve Kaçakların Güvenli Nakliyatı

Ermeni isyanlarının fikri alt yapısının oluşmasında önemli bir iletişim unsuru olan Paquet gibi yabancı deniz nakliyat şirketleri, isyanlar patlak verdiğinde asilere silah ve mühimmat taşıyarak isyanın yayılmasında benzer bir tutum sergilediler. Bunun yanında Ermeni isyancı liderleri ve komitacıları, Karadeniz limanları üzerinden isyan mahalline gizli, güvenli ve hızlı bir şekilde ulaşmak için de çoğunlukla Paquet Ermeni Kumpanyası'ndan istifade ettiler. Diğer yandan suça karışmamış fakat olaylardan en çok etkilenen ve can güvenliğini tehlikede gören Ermeni tebaa, ülkeyi terk etmek isteğinde ise Paquet ve benzeri deniz nakliyat şirketleri, olabildiği kadar pasaportlu, pasaportsuz mülteci taşıyarak bu elim hadiseyi kazanca dönüştürmenin yollarını bulmuştu. Hatta sadece kaçak göçmen taşıyabilmek için filosunda 3 ila 4 vapur bulunduran Yunan Societe Gozieas ve Russo Danoise gibi küçük nakliye şirketleri dahi kuruldu⁵⁰. Mültecilerden yalnızca nakliyat şirketleri değil aynı zamanda isyancı elebaşları ve komitacılar da istifade ettiler. Bu asiler kaçak göçmenler arasına girerek kendilerini gizleyebilmekteydiler⁵¹.

Asilerin yazışmalarında, silah sevkiyatında ve bizzat seyahatlerinde Paquet gibi yabancı nakliyat şirketlerini tercih etmelerinin sebebi bu şirketlere ait vapurların uluslararası hukukta tabi oldukları devletlerin toprak bütünlüğünün yüzen bir devamı olarak kabul edilmeleri idi. Yabancı bandıralı vapurlar asiler için adeta *özgürlük alanı* olarak görülmekteydi⁵². Limana yanaşmış bir vapura ancak suçu resmi bir belgeyle kesin olarak kanıtlanmış bir zanlıyı aramak

⁴⁹ TBMM. Zabıt Ceridesi, Devre X, İçtima 1, Cilt VII, 2 Mayıs 1955, S. Sayısı 256.

⁵⁰ AFL. 1997 002 4395, *Raport General de Service de Beyrouth*, Exercice 1909, Chapitre 2, Secretariat.

⁵¹ Uygun, *Osmanlı Sularında Rekabet Mesajeri Maritim Vapur Kumpanyası*, s. 283, 286.

⁵² İlhan Ekinci, (2006). "Osmanlı'da Yabancı Vapur Kumpanyaları ve İmajları Hakkında", *Kebikeç*, S. 21, s. 85.

için, o da kaptan ve konsolos eşliğinde girilebilirdi. Hatta arama izni olduğu halde konsoloslar ve kaptanlar tarafından muhtelif mazeretler ileri sürülerek çoğu zaman bu kişilerin ele geçirilmesi önlenirdi. Ancak gemi kıyıda değil ise içerisinde suçlu sabit olan bir zanlı olsa bile arama ancak vapur kaptanı ve mürettebatı tarafından yapılabilirdi⁵³. Bunun yanında vapur sahilden üç mil açıktayken her hangi bir hadise zuhur ettiğinde dava, Osmanlı mahkemelerinin kapsama alanı dışında addedilerek uluslararası mahkemelerin salahiyeti altına girmektedir⁵⁴. Tüm bu avantajlardan dolayı Ermeni asiler ve komitacılar, güvenli liman uzantısı olarak gördükleri Paquet Kumpanyası'ndan olabildiği kadar istifade ettiler. Buna mukabil Paquet Kumpanyası yöneticileri de izlemiş oldukları siyaset gereği Ermeni asilere çoğu zaman gönüllü kalkan olmaktan imtina etmeyerek karşılıklı bir anlayış içinde iki taraf da mevcut imkânlarını fırsata dönüştürme yoluna gittiler.

Ermeni asilerin bir kısmı Karadeniz'deki yasadışı faaliyetleri için merkez edindikleri Batum üzerinden Karadeniz limanlarına dağılmaktaydılar. Batum ise Paquet Ermeni Kumpanyası'nın Karadeniz hattının son durağı ve merkezi konumundaydı. Dolayısıyla Batum üzerinden gelen Ermeni asilerin önemli bir kısmı, Paquet vapurları aracılığıyla güvenli bir şekilde yolculuk yapmaktaydılar. 24 Ekim 1890 tarihli belgede; "Paquet Kumpanyası'nın vapuruyla Dersaadet'e müteveccihen Batum'dan mufarakat etmiş olan Rusya tebaasından ve Ermeni milletinden Prens Argomensky de le Ferokon namında bir mektep mualliminin..." Ermeni Gizli Cemiyeti'ne mensup ve fesat bir adam olduğu ve beraberinde bulunan 23 Ermeni'nin de mazanne-i sui kesandan...oldukları Batum şebenderliği tarafından telgrafla belirtilmiş ve gereğinin yapılması Hariciye ve Zaptiye nezaretlerine bildirilmiştir⁵⁵.

Batum'un yanında Samsun limanı da komitacıların en çok faaliyet gösterdiği bir merkezdi. 7 Ekim 1893 tarihli belgede Marsilya üzerinden 15 Ermeni fesatçının yanlarında çok miktarda silah ve mühimmat bulunduğu halde Samsun'a gelmek istedikleri ve bunların kesinlikle limana çıkarılmaması gerektiği Marsilya şebenderliği tarafından bildirilmiştir⁵⁶. 3 Aralık 1893 tarihli bir başka belgede ise Paquet Ermeni Kumpanyası'nın *Anatolia* adlı

⁵³ BOA. HR. HMS. İŞO, 186/69, 18 Şubat 1899; Belkıs Konan, (2006), *Osmanlı Devleti'nde Yabancıların Kapitülasyonlar Kapsamında Hukuki Durumu*, Ankara: Ankara Üniversitesi, SBE., Kamu Hukuku, Yayınlanmamış Doktora Tezi, s. 47-48.

⁵⁴ Buna benzer bir hadise Paquet Kumpanyası'nın Circassie adlı vapurunda zuhur etmiş ve uluslararası bir soruna dönüşmüştü. Hatta buradaki iddia vapur sahilden üç mil açıktayken Osmanlı mahkemelerinin bu davaya bakamayacağı yönündeydi. BOA. BEO. 595/44580, 7 Nisan 1905; BEO. 605/45317, 22 Nisan 1895; BEO. 671/50316, 20 Ağustos 1895.

⁵⁵ BOA. Y.A.HUS. 241/35, 24 Ekim 1890.

⁵⁶ Y. PRK. BŞK. 33/80, 7 Ekim 1893.

vapuruyla gelen ve tahmini 10'dan fazla olan Ermeni vapurdan çıkmayıp Samsun ve Giresun iskelelerine gideceklerinden bunların sayısı ve hangi tabiiyette olduklarının araştırılması için Trabzon vilayetine gerekli emir verilmişti⁵⁷.

Paquet Kumpanyası vapuruyla Marsilya üzerinden Samsun'a gelmek isteyen Erzurumlu Ohannes, önde gelen Ermeni fesatçılardan biriydi. New York şehbenderinin verdiği malumata göre bu şahıs hem ticaretle işigal etmekte hem de New York'ta bulunduğu sırada Osmanlı Ermenileri hakkında propaganda amaçlı gazetelerde *efkâr-ı muzıra neşrelediği*... belirtilmişti. Osmanlı topraklarına gitmek niyetinde olan bu şahsa dikkat edilmesi gerektiği tenbih edilmişti. Bu nedenle henüz Marsilya'dan Paquet Kumpanyası vapuruna bindiği andan itibaren takip edildi. Takip edildiğini anlayan Ohannes, Samsun limanında inmeye niyetlendiği anda karşısında zaptiyeleri görerek vazgeçti ve Trabzon'a gitmek üzere vapurda kaldı. Bundan haberdar olan Canik mutasarrıfı, Trabzon İskele Komisyonu'na 7 Kasım 1898 tarihli bir emirname göndererek eğer adı geçen şahıs Trabzon limanına çıkar ise icabına bakılması yönünde bir talimat verdi⁵⁸. Ohannes, Trabzon'a inmeye niyet ettiği esnada burada da karşısında zaptiyeleri görünce tabiiyetinde olduğu ülkenin, yani Amerika'nın Trabzon konsolosundan yardım istedi. Konsolos ise tercümanını refakatçi olarak Ohannes'in yanına göndererek konsoloshaneye getirtti. Ertesi gün de "hükûmete gelerek merkumun Erzurum'a gideceğini söyleyince..." sorumlular "madem ki terk-i tabiiyyet etmiştir öyleyse geldiği diyara avdet etmesi icab eder." şeklinde sert bir tutumla karşılık vermişlerdi. Hatta geldiği gibi aynı güzergâh üzerinden geri gönderilmesi istenildiğinde yine yerel yönetim buna da karşı çıkmış, konsolos ise; "madem ki Erzurum'a gitmesine müsaade olunmuyor malul olmak sebebiyle Batum tarihiyle şimendüfer ile Avrupa'dan dolaşarak Amerika'ya gitmek üzere Batum'a azimetine müsaade edilmesi.."ni teklif ederek ancak Ohannes'i kurtarabilmişti⁵⁹.

Paquet Kumpanyası'nın *Mingrelie* adlı vapuruyla İstanbul'a gelmek isteyen bir başka zanlı ise Hitarof adlı asi idi. Daha önceden suçu sabit olarak kanıtlanmış olan Hitarof, "ceraim-i siyasiyeden dolayı nefy (kovulma) ve tağrib (gurbete gönderme) edilmiş..." idi. Batum şehbenderinin raporunda bildirdiğine göre İstanbul'a gitmek arzusuyla Batum'dan *Mingrelie* adlı vapura binen ve vizesiz Rus pasaportuna sahip olan bu şahsın İstanbul'a inmesine müsaade edilmemeliydi. Bunun üzerine Dahiliye Nezaret'i de Zaptiye Nezareti'ne Hitarof'un hemen limanda derdest edilmesine yönelik bir talimat verdi. Ele geçeceğini anlayan Hitarof ise bu

⁵⁷ BOA. BEO. 321/24032, 3 Aralık 1893.

⁵⁸ BOA. DH. TMIK. M. 60/76, 7 Kasım 1898.

⁵⁹ BOA. DH. TMIK. M. 60/76, 7 Kasım 1898.

esnada çoktan Avusturya Lloyd Kumpanyası'nın Salsburg adlı vapuruyla Romanya'ya geçmiş bulunuyordu⁶⁰.

Ermeni asi ve komitacıların giriştikleri eylemler neticesinde Anadolu dahilinde zuhur eden istenmeyen olaylar neticesinde Ermenilerin bir kısmı terk-i diyar ederek Avrupa ve Amerika şehirlerine göç etmeye başladılar. Samsun limanı ard bölgesinin genişliği dolayısıyla Ermeni asi ve göçmenlerin Batı ülkelerine açılan mahreci durumundaydı. Anadolu dahilinden Samsun limanı üzerinden Avrupa ve Amerika'ya göç etmek isteyen Ermenilerin büyük bir kısmı Paquet Kumpanyası vapurlarıyla yolculuk etmeyi tercih ettiler. Batı ülkelerine göç eden Ermenilerin önemli bir kısmının arkalarında aile ve akrabalarını bırakmaları, bir kısmının da yurt dışında kaldıkları süre boyunca komitacıların emellerine alet olmaları neticesinde tekrardan Osmanlı topraklarına dönmek istemeleri⁶¹ az da olsa ters yönde bir göç dalgasına da sebebiyet verebilmekteydi. Bu durumda göçmen ve asiler birbirine karışmakta ve devletin kontrolü zorlaşmaktaydı. Ermeni asi ve göçmenlerin Paquet Kumpanyası'nın tercih etmelerinde birçok etken vardı. Öncelikle şirketin Samsun ve diğer bölgelerde istihdam edilen acente ve acentelik çalışanlarının önemli bir kısmı Ermenilerden oluşmaktaydı. Yukarıda da belirtildiği üzere şirketin Samsun acentesi Hekimyan Ohannes ve kâtibi Çamkenumyan Ermeni asilere gizli ve açıktan her türlü yardım faaliyetlerinde bulunmaktaydı. Aynı zamanda şirketin hissedarları arasında Ermeni tüccarların bulunması yöneticisinin Ermenilere olan yakınlığı ve diğer şirketlere oranla daha düşük fiyatlarla göçmenleri taşıması bu nedenlerden sadece bir kaçıydı.

Paquet Kumpanyası vapurlarıyla özellikle Samsun limanı üzerinden Batı ülkelerine göç eden kalabalık bir Ermeni göçmen kitlesi bulunmaktaydı. Örneğin kendilerini Osmanlı tabiiyetinden çıkararak Amerika'ya göç etmek isteyen Mamuretülaziz vilayetinden kadın-erkek olmak üzere 31 Ermeni, yine ticaret yapmak bahanesiyle bir takım şartlar ileri sürerek göç etmek isteyen 21 Ermeni tüccarın Samsun limanından Paquet Kumpanyası'nın *Armenié* adlı vapuruna bindikleri Canik mutasarrıflığı tarafından 28 Mayıs 1897 tarihli telgrafnamede bildirilmiştir⁶². Bundan bir ay sonra 8 Ağustos 1897'de bu defa daha büyük bir nüfus 21 hane toplamda 53 Harput Ermenisinin Amerika'ya gitmek üzere Samsun limanından *Circassie* adlı Paquet vapuruna bindikleri, bu şahısların kesinlikle dışarı çıkmalarına meydan verilmemesi ve hatta vapur boğazdan geçinceye kadar mükemmel bir şekilde gözlemlenmesi Zaptiye Nazırı

⁶⁰ BOA. BEO. 3277/245712, 25 Mart 1908.

⁶¹ 27 Haziran 1899 tarihinde Samsun'a çıkmış olan 34 nefer Ermeni'den 25'i mukaddema firar suretiyle Amerika'ya gidip bu kere pasaportsuz olarak avdet ettikleri anlaşılmasıyla... BOA. DH. TMIK. M. 73/60, 27 Ekim 1899.

⁶² BOA. DH. TMIK. M. 33/77, 28 Mayıs 1897.

tarafından tebliğ kılınmıştı⁶³. Buna benzer bir göç vakıası 6 Kasım 1897'de yaşanmıştı. Mamuretülaziz ahalisinden 8 aile toplamda 18 nüfus Ermeni, Sivas ahalisinden 3 aile toplamda 9 nüfus Ermeni, kendilerini Osmanlı tabiiyetinden çıkararak Amerika ve Romanya'ya gitmek üzere Samsun limanından *Mingrelie* adlı Paquet vapuruna binmişlerdi⁶⁴.

Canik mutasarrıflığı tarafından Dahiliye Nezareti'ne yazılan bir başka belgede Harputlu Haçık Keşişoğlu, Mıgırdıç Artin, Mihail Karabet, Marut adlı Ermenilerin 8 Ağustos 1897 tarihinde Samsun limanından Paquet Kumpanyası'nın *Anatolia* vapuruna bindikleri ve Babıali'den gelecek talimata göre hareket edecekleri belirtilmiştir⁶⁵. 15 Aralık 1897 tarihli bir başka belgede de Harput Ermeni ahalisinden 9 aile toplamda 19 kişi Amerika'ya hicret etmek için Marsilya'ya gitmek üzere Samsun limanında Paquet Kumpanyası'nın *Mingrelie* adlı varpuruna binmişlerdi. Zaptiyeler şüpheli olarak gördükleri bu Ermenileri İzmir limanından çıkıncaya kadar limanlara uğradığı sırada takip etmişlerdi⁶⁶. Yine 5 Şubat 1898 tarihli bir başka belgede Harput ahalisinden 3 hane 13 nüfus şüpheli Ermeni'nin Amerika'ya gitmek üzere Samsun limanından Paquet Kumpanyası'nın *Armenié* adlı vapuruna bindikleri ve bunların kesinlikle İstanbul limanına çıkarılmamaları gerektiği Samsun mutasarrıflığınca bildirilmişti⁶⁷. 1897-98 yılları arasında benzer şekilde çok miktarda Ermeni nüfus Mamuretülaziz, Sivas, Harput, Amasya, Tokat gibi mahallerden Samsun limanı üzerinden Paquet Kumpanyası aracılığıyla Batı ülkelerine hicret ettiler. Örneğin 24 Ağustos 1897'de Mamuretülaziz ahalisinden 9 nüfus Ermeni⁶⁸ ve 14 Haziran 1898'de Harput'tan 19, Sivas'tan 7 nüfus olmak üzere *hal ve şanları meçhul olan* toplam 26 Ermeni, Amerika'ya gitmek üzere Paquet Kumpanyası'nın *Anatolia* adlı vapura⁶⁹, 7 Ocak 1898'de nereden geldikleri belli olmayan 6 hane toplam 8 nüfus Ermeni, Amerika'ya gitmek üzere Batum'dan gelen *Circassie* adlı vapura binmişlerdi⁷⁰. Sayıları bir hayli fazla olan Ermeni göçmenlerin diğer vapur nakliyat şirketlerini de belli bir yoğunlukta kullanmıştır. Ancak Avrupa'ya ve Marsilya, Barselona gibi liman kentleri üzerinde Amerika'ya gitmek isteyen Ermenilerin tercihleri daha ziyade Paquet ve Mesajeri Maritim gibi Fransız vapur nakliyat şirketleri olmaktadır⁷¹.

⁶³ BOA. DH. TMIK. M. 38/78, 8 Ağustos 1897.

⁶⁴ BOA. DH. TMIK. M. 40/50, 6 Kasım 1897.

⁶⁵ BOA. DH. TMIK. M. 37/45, 12 Eylül 1897; DH. TMIK. M. 53/61, 6 Haziran 1898.

⁶⁶ BOA. DH. TMIK. M. 45/42, 15 Aralık 1897.

⁶⁷ BOA. DH. TMIK. M. 48/53, 5 Şubat 1898.

⁶⁸ BOA. DH. TMIK. M. 39/68, 24 Ağustos 1897.

⁶⁹ BOA. DH. TMIK. M. 54/12, 14 Haziran 1898.

⁷⁰ BOA. DH. TMIK. M. 47/7, 7 Ocak 1898.

⁷¹ Uygun, "Bir Fransız Buharlı Deniz Nakliyat Kumpanyası Etrafında Osmanlı-Fransız-Ermeni İlişkileri", s. 131-134; AFL. 1997 002 4467, *Raport General de Service de Samsoun*, Exercice 1880 Chapitre 4, Trafic.

Samsun limanının bu kadar yoğun bir şekilde göç merkezi olması, asi ve komitacıların da buradan Anadolu dahiline, Kafkasya ve Batı ülkelerine açılmaları denetimleri oldukça zor duruma soktu. Bu nedenle Babıali 1900’de bir karar alarak bazı zorunlu sebeplerden dolayı gün batımından şafak vaktine kadar Samsun limanındaki her türlü faaliyetleri yasakladı. Bundan dolayı gece limana mal bırakmak zorunda kalan vapur şirketleri yolcuları ve mallarını biraz yakında bulunan Ünye ve Fatsa gibi ara limanlardan yapmaktaydılar. Bazı istisnai durumlarda özel izinle bu yasağın kaldırıldığı durumlar da olabiliyordu⁷².

Samsun limanı üzerinden göç eden Ermenilerin büyük bir kısmının Paquet Kumpanyası’nı tercih etmeleri yerel yöneticiler ve Babıali’nin de dikkatini bu noktaya celbetti. Babıali 1899 tarihli bir emirname ile bundan sonra Paquet Kumpanyası’nın ne Karadeniz limanlarından Avrupa’ya ne de Avrupa’dan Karadeniz limanlarına yolculuk ya da göç etmek isteyen Ermeniler ve komitacıları taşımalarını yasaklayan bir emirnameyi kumpanya yönetimine tebliğ etti. Ticaret serbestisine aykırı olmasına rağmen Babıali güvenliği için böyle bir karar alma yoluna gitmişti. Babıali’nin aldığı bu karara bir süreliğine de olsa şirket yönetiminin uyduğuna tanık olmaktayız. Hariciye Nezareti’ne hitaben yazılan 5 Aralık 1899 tarihli rapora göre, “Harput ahalisinden olup kefalet üzerine New York şebhenderliğinden verilmiş pasaportları hamil bulunan Ermenilerin şebhenderhaneye müracaatla Paquet Kumpanyasının Dersaadetten aldığı emre istinadan kendilerini vapurlarına kabulden imtina eylemekte olduğundan...⁷³” şikâyetle bu talimata karşı çıktıklarını Marsilya baş şebhenderliğine bildirmişlerdi. Buna benzer bir hadise de Trabzon limanında yaşanmıştı. Osmanlı tabiiyetinden çıkarak Amerikan vatandaşlığına geçen 9 Ermeni, Marsilya’ya gönderilmek üzere limana yanaşan Paquet Kumpanyası’nın *Mingrelie* adındaki vapura bindirilmek istenmişse de *kapudan tarafından adem-i kabul ile red edildiğinden...* ilk gelecek Avusturya Lloyd Kumpanyası’na verilmesine karar verilmişti⁷⁴. Ancak kumpanyanın bu emre riayet etmesi sadece bir dönem geçerli oldu. Dahiliye Nezareti’ne hitaben yazılan 1 Haziran 1905 tarihli raporda; *Batum’dan hareket eden Fransa Paquet Kumpanyasına mensup Anadolu nam-ı vapurda bulunan altmış-yetmiş kadar Ermeninin memalik-i şahane iskelelerinden birine muvasalat olmak...istemeleri*⁷⁵,

⁷² AFL. 1997 002 4467, *Rapport General de Service de Samsoun*, Exercice 1900-1901, Chapitre 2, Secretariat; Ayrıca kaçak yollarla silah ve benzeri mühimmatın liman kentleri üzerinden taşınması ve Babıali’nin aldığı tedbirlere dair bk. Tuğrul Özcan, (2007). *II. Abdülhamid Döneminde Orta ve ve Doğu Karadeniz’de Ermeni Olayları*, İstanbul, Akis Yayınları, s. 89-112; Tuğrul Özcan, (2015) “XX. Yüzyılın Başlarında Nöbet Usulü Uygulamasına Bir Örnek: Fatsa Limanı”, *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, S. 12, Temmuz, s. 407.

⁷³ BOA. DH. TMIK. M. 78/52, 5 Aralık 1899.

⁷⁴ BOA. DH. TMIK. M. 73/60 27 Ekim 1899.

⁷⁵ BOA. Y. EE. KP. 25/2438, 1 Haziran 1905.

Hitarof adındaki siyasi suçlunun, şirketin *Migrelie* adlı vapuruyla 1908 Martında Batum'dan İstanbul'a gitmek istemesi, sadece bu örneklerden bir kaçıydı⁷⁶. Ancak 1900 yılından itibaren mevcut resmi kayıtlarda, Paquet Ermeni Kumpanyası'nın Ermeni asi ve göçmenleri taşımasına dair daha önceki yıllara oranla pek fazla şikâyetin olmadığını anlaşılmaktadır. Bunda daha önceki yıllara oranla Anadolu ve Karadeniz'deki Ermeni olaylarında azalma olması, gelirinin büyük bir kısmını Karadeniz limanlarından elde eden ve kâr amacı güden bir şirketin Babıali ile münasebetlerinin bozulmamasına ehemmiyet vermesi gibi nedenlerin etkisinin olduğu yüksek ihtimaldir.

Paquet Ermeni Kumpanyası'nın Osmanlı sularında faaliyette bulunduğu 1878-1914 yılları arası özellikle Batum ve Samsun gibi Karadeniz limanları başta olmak üzere Fransız ticari ve siyasi kurumları Karadeniz liman kentlerinde önemli bir mesafe kat etti. Fransız siyasi ve ekonomik müesseseleri diğer Batılı devletlerde olduğu gibi Karadeniz limanları ile münasebetlerinde Ermeniler gibi Osmanlı gayrimüslimleri üzerinden pazar oluşturarak bölgede olabildiği kadar etkin olma yoluna gittiler.

Sonuç

Buharlı deniz nakliyat kumpanyaları, üstlenmiş oldukları misyon gereği tabi oldukları devletlerin merkezden çevreye açılan ve düzenli bağlantı imkânı sunan son derece hayati öneme sahip vazgeçilmez deniz araçları oldular. Dahilde bu şirketler her ne kadar birbirleriyle rekabet içerisinde olsalar da hariçte her biri bağlı oldukları ülkelerin siyasi-ekonomik ve sosyal birer temsilcisi oldular. Kurucusu olan Nicolas Paquet'in adına atfen kurulan Paquet Kumpanyası, faaliyet ağını Karadeniz limanlarına kadar yayma kararı aldığı anda Paquet Ermenistan Kumpanyası'na dönüştü. Karadeniz sularına münhasıran inşaa ettirdiği gemilerin ilk serisine de Ermeni adı verildi. Şirketin böyle sembolik bir değişime gitmesi aslında perde arkasında Osmanlı sularında faaliyette bulunduğu sürece temas halinde olacağı hedef zümreyi işaret etmekteydi. Nitekim öyle de oldu. Zira Osmanlı Ermenileri ekonomik, siyasi ve kültürel yönden öne çıkmış önemli bir nüfusu oluşturmaktaydılar. Ekonomik açıdan gerek hissedarlar örneği gerekse de Osmanlı liman kentlerindeki acente ve çalışanlarının Ermenilerden seçilmesi doğrudan münasebetin bir kanıtı oldu. Diğer yandan Paquet Kumpanyası, Ermenilerin tedricen dönüşmesinde ve Osmanlı Devleti'ne karşı sadakatini kaybetmesinde inanç ve kültürel yönden Fransız neşriyatı ile sıkı bir münasebetin tesis edilmesinde dolaylı, her türlü yasaklamalara

⁷⁶ BOA. BEO. 3277/245712, 25 Mart 1908.

rağmen isyan esnasında taşıdıkları eşya-yı nariye ve komitacı elebaşları ve mensuplarıyla doğrudan destek oldu. Bunun yanında iki husus Osmanlı idarecilerinde olduğu gibi muhteva yönünden karışıklığa sebebiyet verdi. Göçmen ve asilerin taşınması. Ticari bir nakliyat şirketi olması hasebiyle şirketin muhtelif yolcu taşıma hakkı söz konusuydu. Lakin yabancı bir ülkede yolcu kabul etmenin pasaport ve geçiş vizesi gibi bir takım koşulları söz konusuydu. Buna rağmen Paquet Kumpanyası birçok Ermeni göçmeni ve suçu kanıtlanmış asiye taşımaktan imtina etmedi. Nicolas Paquet'in Fransa Ermenilerinin Politik ve Ekonomik İlişkiler Komitesi üyesi olması şirketin Ermenilere yönelik bu türden nakliyat faaliyetlerini ticari kaygıdan ziyade siyasi bir kaygıyla yaptığına dair iyi bir örnek teşkil etmektedir. Paquet Kumpanyası'nın Osmanlı Ermenilerine yönelik izlemiş olduğu bu siyaset aslında Fransa'nın Osmanlı Ermenilerine yönelik izlemiş olduğu politikanın şirket üzerindeki yansımından ibaretti. Tek başına düşünüldüğünde Paquet Kumpanyası'nın Osmanlı Ermenilerine yönelik destekleyici faaliyetleri pek cüzi bir ehemmiyete sahip olsa da Osmanlı Devleti'ndeki Fransız sermayedarlarının topyekûn bir yaklaşımla takip ettikleri benzer bir politikanın etkilerinin yadsınamaz sorunlara sebebiyet verdiği muhakkaktır.

Kaynaklar

1- Yerli Arşivler

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

Babıali Evrak Odası (BEO)

Dahiliye Mektubi (DH. MKT.)

Dahiliye Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu (DH. TMIK. M.)

Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği (HR. HMŞ. İŞO)

Yıldız Esas Evrakı Kamil Paşa(Y. EE. KP.)

Yıldız Hususi Maruzat (Y. A.HUS.)

Yıldız Perakende Başkitabet Dairesi (Y. PRK. BŞK.)

Yıldız Perakende Maliye Nezareti (Y. PRK. ML.)

2- Yabancı Arşivler

Archives Nationales de France (Fransız Milli Arşivi)

ANF. LH. 2046/73; ANF. LH. 2046/74.

Archives de L'Association French Lines

AFL. 1997 002 4395, *Raport General de Service de Batoum*, Exercice 1886 Chapitre 2, Secretariat.

- AFL. 1997 002 4395, *Raport General de Service de Batoum*, Exercice 1887, 1891, 1906, Chapitre 4, Trafic.
- AFL. 1997 002 4395, *Raport General de Service de Beyrouth*, Exercice 1909, Chapitre 2, Secretariat.
- AFL. 1997 002 4467, *Rapport General de Service de Samsoun*, Exercice 1900-1901, Chapitre 2, Secretariat.
- AFL. 1997 002 4487, *Raport General de Service de Trebizonde*, Exercice 1880 Chapitre 4, Trafic.
- AFL. 1997 002 5242, *Compagnie des Services Maritimes des Messageries National*, Convention du 28 Fevrier 1851, s. 29.

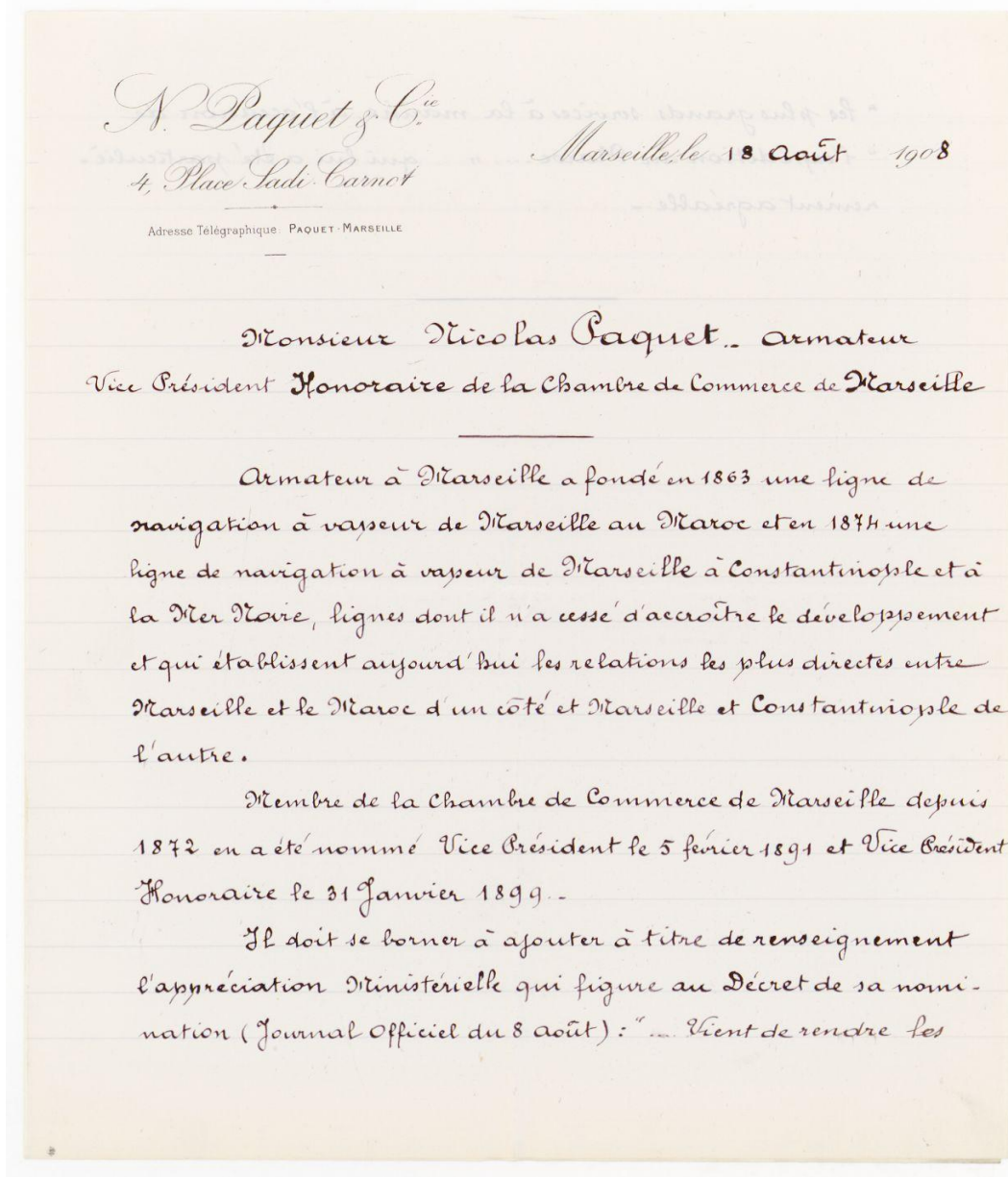
3- Araştırma ve Kaynak Eserler

- Azarian, A. Y. (1917). *L'Arménie*, Paris: Durville Imprimeurs.
- Barjot, D. (1999). *Les Patrons du Second Empire: Marseille*, Picard, Paris.
- Boiteau, M. P. (1863). *Les traités de commerce texte de tous les traités en vigueur*, Paris: Librairie de Guillaumin et C.
- Bois, P. (1988). *Armements marseillais compagnies de navigation et navires a vapeur (1831-1988)*, C. II, Marsilya: Chambre de Commerce et d'Industrie de Marseille.
- Bois, P. (1991). *Le Grand Siecle Des Messageries Maritimes, Histoire du Commerce et de L'Industrie de Marseille, XIXe-XXe Siecles Tome VII.*,Marseille: Cambre de Commerce et d'Industrie Marseille-Provence.
- Bozkurt, G. (1989). *Gayr-i Müslim Osmanlı vatandaşlarının hukuki furumu (1839-1914)*, Ankara: TTK.
- Caty, R., Ellane R. (1986). *Histoire du Commerce et de L'Industrie de Marseille XIX-XXe. Siecle, Armateurs Marseillais au XIXe. Siecle*, Marseille: Chambre de Commerce et d'Industrie de Marseille.
- Cervati, C., (1891). *Annuaire Oriental du Commerce*, 10 me Année İstanbul.
- Demir, T. (2005). Salih Zeki ve ecnebi postahaneleri'nin kaldırılması konusundaki görüşleri” *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, VII/1, 169-185.
- Dizman, İ. (Tarihsiz). *Ordu kültür ve eğitim tarihinin unutulmaz adı M. Sıtkı Can'a armağan*. Engin Karlıbel Vakfı Yayını.
- Ekinci, İ. (2006). Osmanlı'da yabancı vapur kumpanyaları ve imajları hakkında. *Kebikeç*, 21, 73-96.
- Eryılmaz, B. (1996). *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslim tebaanın yönetimi*. İstanbul: Risyale Yayınları.
- Griselle, l'A. E. (1917). *Syriens et Chaldéens*, Paris: Publication du Comité Catholique Propagande Française a l'Etranger.
- Grout, H. (1908). *Les Services Maritimes Postaux en France*, Paris: V. Giard & E. Briere.

- Guiral, P. (1957). *Marseille et Algerie 1830-1841*, Gap: Editions Ophrys.
- GUYSS, M. Charles, (1857). *Considérations sur les Peuples de l'Orient*, Marseille: Associé de l'Académie de Marseille.
- Gürün, K. (2005). *Ermeni dosyası*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Karacakaya, R. (2004). Belgelerle Türk-Fransız-Ermeni ilişkilerine genel bir bakış (1878-1914)", *Osmanlı Araştırmaları*, C. XXIV, İstanbul, 181-212.
- Konan, B. (2006). *Osmanlı Devleti'nde yabancıların kapitülasyonlar kapsamında hukuki durumu*.Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE. Kamu Hukuku.
- L'Union Postale Universelle, sa Fondation et son Developpement, 50. Anniversaire de l'Union 1874-1924*, (1924). Einsiedeln (Suisse): Publié Le Bureau International.
- Moniteur Universel*, 24 Mars 1835, s. 599;
- Muahedat Mecmuası*, (2008). I., Ankara: TTK.
- Nubar, B., Vatche G, (1996). *Boghos Nubar's Papers anda the Armenian Question, 1915-1918 Document*, Mayreni.
- Özcan, T. (2007). *II. Abdülhamid döneminde orta ve ve doğu karadeniz'de Ermeni olayları*, İstanbul: Akis Yayınları.
- Özcan, T. (2015). XX. yüzyılın başlarında nöbet usulü uygulamasına bir örnek: Fatsa limanı. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 21, 395-411.
- Quelques Reflexions sur le Projet de Loi Relatif a L'Etablissement de Paquebots a Vapeur Entre Marseille et Constantinople*, (1835). Marseille.
- Sarafian, A. (1993). *United States Official Documents on the Armenian Genocide: The Peripheries*, Armenian Review, Vol II., Watertown.
- Sarınay, Y. (2002). Fransa'nın Ermenilere yönelik politikasının tarihi temelleri. *Ermeni Araştırmaları*, 7, Ankara: ASAM. 55-70.
- TBMM. Zabıt Ceridesi*, Devre II, C. I, Yedinci İçtima, 21 Ağustos 1339
- TBMM. Zabıt Ceridesi*, Devre X, İçtima 1, C. VII, 2 Mayıs 1955.
- Tchitouny, D. (1949), L'Epopée Populaire Arménienne. *Nouvelle Revue Des Traditions Populaires*, T. 1, No. 4, (Septembre-Octobre), 342-383.
- Uygun, S. (2015). Bir Fransız buharlı deniz nakliyat kumpanyası etrafında Osmanlı-Fransız-Ermeni ilişkileri", *Gazi Akademik Bakış*, C. VIII, 16, Yaz, 121-146.
- Uygun, S. (2015). *Osmanlı sularında rekabet mesajeri maritim vapur kumpanyası (1851-1914)*. İstanbul: Kitapyayınevi.
- ZEKİ, Salih, "Ecnebi Postahâneleri", *Tanin*, No: 16, 18 Eylül 1324.

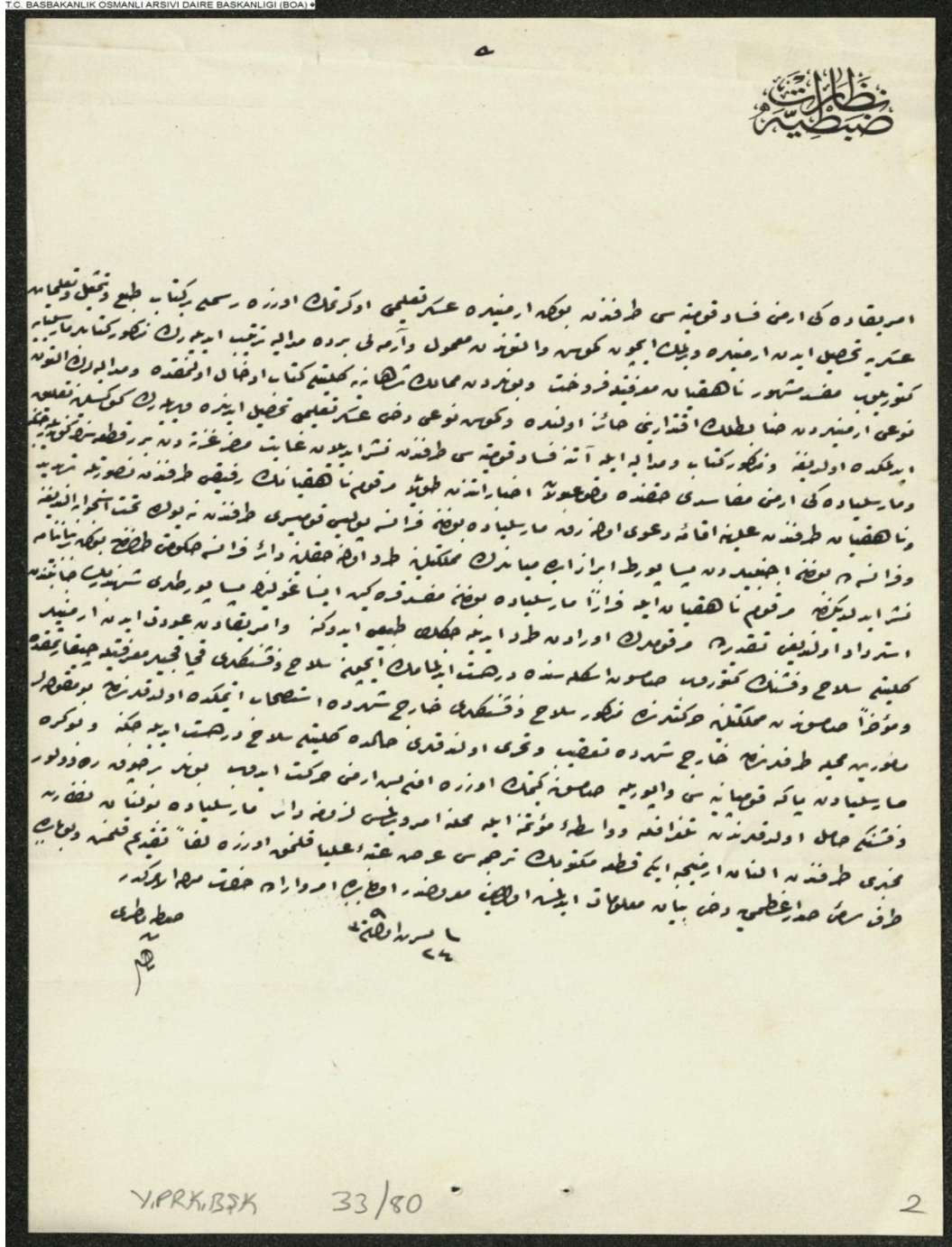
Ekler

Nicolas Paquet'nin biyografisi ve Marsilya Ticaret Odası onursal başkan yardımcısı olmasına dair



ANF. LH. 2046/73, 18 Ağustos 1908.

Ermenilerin silah kaçakçıları vasıtasıyla Marsilya'dan Samsun Limanı'na Pake Kumpanyası vapuruyla sevk ettikleri silah, mühimmat ve asker talimini öğretecek resimli kitaplar ve talimat-ı askeriye'yi tahsil edenlere verilmek üzere imal edilen madalya ve armalar.



SOFYA ŞEHRİNDE KADIN GIYİM KUŞAM KÜLTÜRÜ: XVII. YÜZYILIN İKİNCİ YARISI

İbrahim Etem ÇAKIR*

Öz

Osmanlı Devleti'nde muhalefat ya da diğer bir ifadeyle tereke defterleri, ölen kişilerin miras kayıtlarını ihtiva etmektedir. Ailede çocuk sayısı, polijini, servet, statü, miras paylaşımı, kullanılan eşyalar, eşya fiyatları, yatırım araçları gibi konularda bazı sınırlılıklarına rağmen bu kayıtlar oldukça önemlidir. Bu çalışmada, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Sofya'da maddi kültürün bir unsuru olan giyim - kuşam hakkında bilgilere yer verilmiştir. Zengin kadınların miras kayıtları maddi kültürün önemli bir unsuru olan giyim - kuşam yönünden oldukça detaylı veriler içermektedir. Kadınların iç giyim, elbise ve sokak kıyafetlerinin çeşitli ve farklı fiyatlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Gömlek, don, zıbın, entari, çentiyen, kaftan, kürk, kapama, ferace, makrame belli başlı giyim ürünleri olarak öne çıkmaktadır. Kullanılan kumaşın cinsi, rengi ve işçilik özellikleri kıyafetin fiyatına etki etmekteydi. Kıyafetlerin imal edildiği pamuklu, yünlü ve ipekli kumaş türleri bu çalışmada ayrıca inceleme konusu edilmiştir. Zengin kadınların kullandığı başlık, kemer, takı ve aksesuarları ise adeta servet değerindeydi. Saç bağı, istifan, sorguç ve perişanî kadınların başlarına taktıkları başlık ve aksesuarlardandır. Kadınların hem bir yatırım aracı hem de süs ve zarafete düşkünlüklerinin bir göstergesi olan mücevherleri arasında yer alan bilezik, yüzük, küpe ve halhalleri oldukça pahalı ve gösterişliydi. Kadınların altın takıları tercih ettiği, yüzük ve küpelerinin ise inci, zümrüt, yakut, la'l, safir taşlı olduğu kayıtlardan anlaşılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Sofya, tereke defterleri, kadın, maddi kültür, giyim kuşam.

CLOTHING CULTURE OF WOMAN IN THE CITY OF SOFIA: THE SECOND HALF OF THE 17TH CENTURY

Abstract

The "muhalefat" i.e. tereke (estate) registers in the Ottoman Empire contain inheritance records of decedent people. Despite some limitations on subjects such as number of children in family, polygyny, wealth, status, portion of the inheritance, goods used, prices of goods, and investment instruments, these records are very important. This study involves information about clothes, which was an element of the material culture in Sofia during the second half of the 17th century. Inheritance records of rich women contain detailed information about clothes, which is an important element of the material culture. It was observed that women had various and different prices of underwear, gowns and street clothes. Shirts, pants, snapsuits, loose robes, gentians, kaftans, furs, enclosed gowns, feraces and macrames became prominent as the primary clothing products. The type, color, and workmanship of the fabric used affected the price of clothes. Cotton, wool and silk fabric types from which clothes were manufactured were also examined in this study. The caps, belts, jewellerys and accessories used by rich women had a wealth value. The caps and accessories that were

* Yrd. Doç.Dr.; Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, ietem.cakir@atauni.edu.tr.

worn by the women on their heads involved hair ribbons, istifans, hoods and perisanis. Being among the jewelleries of women that indicated their investments and their addiction to ornaments and grace; the bracelets, rings, earrings, and bangles were highly expensive and glossy. According to the records, women preferred golden jewelleries and their rings and earrings had pearl, emerald, ruby, garnet, and sapphire stones.

Keywords: Sofia, tereke (estate) registers, woman, material culture, clothes.

Giriş

Sofya, Balkan yarımadasında, etrafı dağlarla çevrili Sofya Ovası'nın güney kısmında denizden yaklaşık 550 m yükseklikte yer almaktadır. 1380'lerin başında Osmanlılar tarafından fethedilen Sofya, XV. yüzyılın ortalarına doğru idari yönden Rumeli beylerbeyliğinin merkezi olmuştur. Tahrir defterlerine dayalı olarak Sofya şehrinin tahminî nüfusu 1544'te 7200 (% 82 Müslüman), 1570'te 6900 (% 73 Müslüman) civarındaydı (Şahin, 2009, 344-346). Şehirdeki mahalle sayısı ise 1544'te 43, 1570'de 48, III. Mehmed'in (1595-1603) hükümdarlığı döneminde 61 olarak tespit edilmiştir (Erdoğan, 2002, s. 10-12). 1652 yılında Sofya şehrini ziyaret eden Evliya Çelebi'ye göre ise, şehirde 41 mahalle bulunmaktaydı (Evliya Çelebi, 1999, s. 223). Sofya şehrinde Müslümanlarla beraber Ortodoks ve Katolik Hristiyanlar sakindi (Gradeva, 2005, s. 149). Sofya'nın, Osmanlı döneminde ticarî alanda önemi daha da artmıştır. Bunun sebepleri arasında Orta Avrupa'dan gelen ana yol üzerinde hem önemli bir ara durak hem de menzil güzergâhı olması ve bilhassa İstanbul'un et ve pirinç ihtiyacının sağlandığı depo hâline gelmesi yer almaktadır. Şehrin bu alanda gelişmesinde bedesten, han ve dükkân gibi pek çok tesisin vakıflarca kurulmasının veya desteklenmesinin de rolü vardır. İncelenen dönemde Sofya şehrin nüfusunun artış kaydettiği çevre bölgelerden nüfusun buraya göç ettiği bilinmektedir (Şahin, 2009, 346).

Tereke Defterleri

Osmanlı Devleti'nde ölen kişilerin miraslarının kaydedildiği defterler; tereke, kassâm, metrûkât ve muhaleffât defterleri gibi isimlerle anılır (Özcan, 2005, 406-407). Müslümanların yanı sıra gayrimüslimler de miras paylaşımı hususunda kadı mahkemesine müracaat etmişlerdir. Tereke kayıtlarıyla ilgili öncü çalışmalara Barkan (Barkan, 1966, s. 1-479), ve İnalçık (İnalçık, 1996, s. 187-201) öncülük etmiştir. Hüseyin Özdeğer (Özdeğer, 1988), Said Öztürk (Öztürk, 1995) ve diğer araştırmacılar tarafından bu çalışmalar devam ettirilmiştir (Tereke defterleri üzerine araştırmaların bir değerlendirmesi için bakınız. Canbakal, 2011). Ailede çocuk sayısı,

polijini, servet, statü, miras paylaşımı, kullanılan eşyalar, eşya fiyatları, yatırım araçları gibi konularda bazı sınırlılıklarına rağmen bu kayıtlar oldukça önemlidir.

Tereke defterleriyle ilgili araştırmalar değerlendirilirken bazı hususların göz önünde tutulması gerekir. Osmanlı Devleti'nde ölen her kişinin mirası kassam ya da kadı huzurunda taksim edilmemiştir. Askerî sınıf mensupları dışındaki kişilerin servetleri bazı istisnalar haricinde ancak mirasçılarının talebi üzerine kadı tarafından taksim edilebilirdi. Bu nedenle aynı tarihte vefat eden bazı kimselerin mirasları kayda geçirilmişken bazıları ise kayıt dışı kalmıştır. Miras kalan malların değerinin bilirkişi tarafından tespit edildiğini ve bu tespit sırasında o günkü rayiç fiyatların temel alındığı bilinmelidir. Mahkeme harçları terekenin toplam tutarı üzerinden alındığı için miras kalan malların gerçek değerinden daha fazla kaydedilmiş olması ihtimal dâhilindedir. Miras bırakılan malların kadı ve diğer görevliler tarafından satın alınabileceği ve bu nedenle mal ve eşyaların fiyatının gerçek değerinin altında kıymetlendirilmiş olabileceği hesaba katılmalıdır. Ayrıca, bir yerde misafir olarak bulunan ve burada vefat eden kişilerin terekelerinde yazılan miktarın bu kişilerin toplam servetini yansıtmadığı da bilinmelidir (Çakır, 2013, s. 45-46).

Bu incelemede kullanılan tereke kayıtları Bulgaristan Millî Kütüphanesinde muhafaza edilen (St. Cyril and Methodius National Library of Sofia, Oriental Department) Sofya şer'iyeye sicilleri arasında yer almaktadır. Sofya kazasının 1550'den XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar ki dönemde 59 defteri mevcuttur. Yücel Özkaya, tarih ve numaralarıyla birlikte bu sicillerin tanıtımını yapmıştır (Özkaya, 1980, s. 21-29). Bulgaristan şehirlerine ait kadı sicilleriyle ilgili Nikolai Todorov, Rossitsa Gradeva, Svetlana Ivanova, Meryem Kaçan Erdoğan, Hava Selçuk, İbrahim Etem Çakır tarafından çalışmalar yapılmıştır (Todorov, 1983; Gradeva, 2005, s. 149-199; Ivanova, 2001, s. 51-76; Kaçan Erdoğan, 2011, s. 443-478; Selçuk, 2012, s. 27-46; Çakır, 2013, s. 41-60; Çakır, 2014, s. 201-216; Çakır, 2014, s. 41-66). Bu incelemede kullanılan numaralı defter 1671-1678 tarihleri arasındaki tereke kayıtlarını ihtiva etmektedir. Defterde ayrıca miras taksiminden kaynaklanan sorunlarla ilgili dava kayıtları, vasi tayini, nafaka, miras kalan menkul ya da gayrimenkullerin satışı ile ilgili kayıtlar ve askerîlerle ilgili hükümler vardır (Çakır, 2013, s. 46-47). Defterde 282 kişinin tereke kaydı yer almaktadır. Bunlardan 99'u şehirde sakin olan Müslüman kadınlara, 8'i şehirde sakin zimmî kadınlara, 1 tane kayıt ise Yaylak-ı Kebir nahiyesine Seferli Köyü'nde Fatma binti Hasan adlı kadına aittir. Toplam 108 kadının terekelerindeki ortalama servet miktarı 20061 akçe olarak hesaplanmıştır. Bu çalışmada ortalama servet miktarından daha fazla serveti olan kadınların terekeleri dikkate alınmıştır.

Ortalama serveti 20061 akçeden fazla olan kadınlardan dördünün tereke kaydında giyim-kuşama dair bir bilgi bulunmamaktadır. Geriye kalan 15 zengin kadının tereke kaydı giyim-kuşam yönünden inceleme konusu edilmiştir. Bu kadınların tamamı Müslüman ve Sofya şehrinde sakin idi. Zengin kadınların tercih edilmesinin nedeni ise geride bıraktıkları giyim-kuşam malzemelerinin sayıca fazla ve farklı niteliklere sahip olmasıdır. Buna karşılık servet miktarı az olan kadınların tereke kayıtları maddi kültüre dair çok fazla veri içermemektedir.

Miras taksimini gösteren kayıtlar belirli bir şablona göre düzenlenmiştir. Genel olarak; birinci kısımda ölen kişi ve varislerinin kimlik bilgileri, ikinci kısımda miras kalan malların listesi, üçüncü bölümde mahkeme harçları ve ölen kişinin borçları, son kısımda ise mirasın varisler arasındaki dağılımı yer almaktadır. Vefat eden kişinin kimliği ve ikamet ettiği yer (şehir, kasaba, köy, mahalle), mesleği, ölüm nedeni, mirastan pay alacak kişiler (şayet bunlardan vefat eden varsa vefat edene varis olan kişiler de dahi olmak üzere) yer alırdı. Bu bölümden sonra vefat eden kişiden geriye kalan mallar ve bunların fiyatları, mahkeme harçları (resm-i kısmet, katibiye, ihzariye vs.) ve mirastan pay sahibi olanlar; eş, kız çocuk, erkek çocuk, anne, baba, kardeş ya da diğer varisler akrabalık dereceleriyle birlikte kaydedilmiştir. İslam hukukuna göre kız ve erkek çocuklar, kız ve erkek kardeşler ya da üvey kız (NBKM, s. 9, 41, 61, 100, 117, 131) ve üvey erkek kardeşler (NBKM, s. 41, 55, 68, 111, 112) mirastan farklı oranlarda pay aldıkları için bu hususlar açıkça kaydedilmiştir. Henüz doğmamış çocuğun payı ayrıca yazılmış (NBKM, 4, 15, 16, 35, 78, 79, 89, 98, 124) ve metin kısmında bu husus belirtilmiştir. Ölen kişiden alacaklı olanlar ve alacak miktarları (NBKM, s. 21,23, 26, 30), vakıflara borcu olanların borçları (NBKM, s. 130), varsa eşlerine mehir borcu (NBKM, s. 13, 15, 21, 22, 23, 24, 25, 26) kaydedilmiştir. Müslim ve gayrimüslim kişilerin muhallefât kayıtları şekil olarak benzer özelliklere sahiptir. Ancak içerik olarak bazı farklı hususiyetler söz konusudur. Vefat etmiş manasında Müslüman şahıslar için “fevt olan” “vefat eden”, gayrimüslim şahıslar için “hâlik olan”¹ ifadesi kullanılmıştır.

Zengin Kadınlar ve Mahallelere Göre Dağılımı

Tereke kaydı incelenen zengin kadınlardan en az servete sahip olanı Has Biga Bey Mahallesi'nden Neslihan binti Mustafa'dır. Neslihan'ın terekede kayıtlı serveti 21235 akçedir (NBKM, s. 44 / 2). Alaca Mescid Mahallesi'nden Hadice binti Süleyman 403995 akçe serveti ile en fazla servete sahip elit kadındır (NBKM, s. 25).

¹ Sözlükte “hâlik” ifadesi, helâk olan, miskinlik içinde ölen şeklinde açıklanmıştır. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 21. Baskı, Ankara 2004, s. 318.

Mahalle Adı	Sayı	Mahalle Adı	Sayı
Saat	2	Hacı Bayram	2
Mansur Hâce	2	Kara	2
Hacı Yahşi	1	Orta Mescid	1
Yazıcızâde	1	Alaca Mescid	1
Hacı İsmail	1	Has Biga Bey	1
Karagöz Bey	1		

Kaynak: (NBKM, S 12)

Kadınların ikamet ettikleri mahalleler yukarıda verilmiştir. Buna göre zengin kadınlar daha fazla Saat, Mansur Hâce, Hacı Bayram ve Kara Danişmend mahallelerinde sakin idi.

Kıyafetler

İç Giyim, Elbise ve Sokak Kıyafetleri

Osmanlı evinin iç mekânı, fazla güneş almayan ve yaz kış serin olan, ısınma sistemi yetersiz bir mekândır. Bu nedenle Osmanlı giyim geleneği üst üste giyilen giysilerden oluşmuştur (Görünür ve Ögel, 2006, s. 61). Selçuklulardan başlayarak Osmanlı kadınlarının ev içi giysisi gömlek, şalvar ve entariden oluşuyordu. Kumaş kalitesi ve süslemeler farklı olmakla beraber zengin ve fakir hemen bütün Osmanlı kadınları aynı biçimde giyiniyordu (Altındal, 1994, s. 75). Sokak giysisi olarak da ferace ve yaşmaktan oluşan Osmanlı kadın giysisi XIX. yüzyılın ikinci yarına kadar ayrıntı bazında teferruatlara açık olmasına karşılık genel çizgilerdeyse gelenekselliğini sürdürür. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı etkisi ön plana çıkar ve giyim - kuşamda geleneksel etki azalır (Gürtuna, 1999, s. 202).

Kadınların iç giyiminde kullandıkları kıyafetlerin başında gömlek yer almaktadır. Gömlek başka bir ifadeyle gönlek (NBKM, s. 36), çıplak tene giyilen şey demektir. Kadın gömlekleri ayak bileklerine kadar uzun olur (Koçu, 1967, s. 125). Kadınlar gömleğin altına topuklara kadar inen don giyerlerdi (Gürtuna, 1997, s. 40). Gömlekler, tereke defterlerine kaydedilirken genelde kumaş türü belirtilmemiştir. Gömleklerin bazıları dülbend (NBKM, s. 106 / 1) ve bürüncük (NBKM, s. 146 / 1) ya da doğrudan ipek kumaşlardan (NBKM, s. 106 / 1, 136 / 1) yapılmıştı. Gömlek fiyatları 40 ile 480 akçe arasında değişmekteydi. Köhne gömleklerin fiyatları ise 14 ile 27 akçe arasındaydı. Gömlek fiyatlarını belirleyen unsurlar kumaş türü, nakışlı olup olmaması, kullanım süresi olarak sıralanabilir. Bürüncük, ipek ve

nakışlı gömlekler daha kıymetli idi. Kayıtlarda ayrıca hamam gömleğinden söz edilmiştir (NBKM, s. 36).

Donların belden bağlanmasını sağlayan şey ise uçkur idi. Eskiden iç donu, çakşır, şalvar gibi giyecekler belden uçkur denilen ince kuşakla bağlanırdı. Uçkurluk, iç donunda donun kendi bezinden, tahminen iki parmak eninde dar yapılırdı (Koçu, 1967, s. 236). Terekelerde uçkurların fiyatları ve nitelikleri değişiklik göstermektedir. Rukiye binti Hacı Yusuf'un terekesinde altı adet uçkur vardı. Dördünün fiyatı 320, ikisinin fiyatı ise 200 akçe idi (NBKM, s. 7 / 1). Uçkurlar nakışlı olabilmekteydi. Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'in iki adet nakışlı uçkurunun fiyatı 155 akçe idi (NBKM, s. 36).

Kadınların kullandıkları bir diğer giyim ürünü zıbındır. Zıbın, kışın elbisenin altından giyilen, kolsuz, pamuklu yelektir. Zıbına, içlik de denilir ve kaftan altına mutlaka zıbın giyilirdi (Koçu, 1967, s. 251). Sofya'da kadınların kullandığı zıbınlar çok çeşitli idi. Zıbınlar darayı, hâre, atlas kumaşlardan imal edilmiştir. Renk olarak beyaz, yeşil, al, sarı, mor renkler ya da farklı renklerin karışımı olan alaca zıbınlar kayıtlarda rastlanmıştır. Zıbınlarda en çok tercih edilen renk beyazdır. Tespit edilen on yedi zıbından sekizi beyaz renklidir. Genelde kadınlar tek zıbın sahibi idi. Ancak Fatma binti Abdullah'ın mor, alaca ve beyaz renkli 4 adet zıbını vardı (NBKM, s. 121 / 1). Zıbın fiyatları ise 19 akçe ile 280 akçe arasında değişmekteydi. Ayşe binti Hafız Mehmed 280 akçe değerinde zıbına sahip iken Fatma binti Abdullah'ın zıbınının değeri 19 akçedir (NBKM, s. 123, 121).

Kadın terekelerinin birçoğunda iç giyim eşyası olarak don yer almaktadır. Donlar, kalite ve kumaş özelliğine göre fiyatları değişmekteydi. Fatma binti Hacı Halil 75 akçe değerinde don kullanırken, Hediye binti Mehmed Ağa 401 akçe kıymetinde nakışlı bir don ve 815 akçe değerinde nakışlı iki don sahibi idi (NBKM, s. 34 / 2, 146 / 1). Süsleme ve nakışlı donların fiyatları diğerlerine göre oldukça pahalıydı (NBKM, s. 7 / 1, 34 / 2, 106 / 1, 136 / 1, 146 / 1). Tereke kayıtlarında nakışla işleme yapılmış anlamında "munakkaş" tabiri kullanılmıştır. Kayıtlarda donun kumaş çeşidi de belirtilmiştir. Hadice binti Süleyman sandal kumaştan dikilen don kullanmakta (NBKM, s. 25) ve iç giyim için pamuklu kumaş tercih ettiği anlaşılmaktadır.

XVI ve XVII. yüzyılda kadınları sokak ve meydan gibi kamusal alanlarda betimleyen minyatürlere göre Osmanlı kadınının kıyafeti sadedir. Dış kıyafet ferace ve yaşmaktan oluşmaktadır. Osmanlı minyatüründe kadınların feraceleri açık ve koyu renklerden olabilmektedir. Yaşmaklar ise beyazdır (Haral, 2006, s. 208).

Entari; basma, patiska ve benzeri ince kumaşlardan yapılan uzun, düz ve süssüz elbisedir. Gece entarisi ise erkek ve kadınların gece yatarken ya da ev içinde giydikleri uzun bir gömleğe verilen addır (Kâmûs-ı Türkî, 1989, s. 171). Oldukça yumuşak ve vücudu saran ve etek boyu ayak bileklerine kadar, uzun kollu ve önden açık bir giysidir (Görünür ve Ögel, 2006, s. 61). Evde giyilen entarilerin etek kısmı gayet bol ve uzun yapılmaktaydı. Dik kumaştan eteklik giyilerek elbisenin kabarık ve gergin durması sağlanıyordu (Taşçıoğlu, 1958, s. 18-19). Tereke kayıtlarına göre elit kadınların entarilerinin daha çok atlas ve hâre kumaşlardan imal edildiği anlaşılmaktadır. Renk olarak kırmızı ve yeşil öne çıkmakta beyaz, mavi ve siyah renkli entarilere de rastlanmaktadır. Entari fiyatları 50 ile 400 akçe arasındaydı. En pahalı ve en fazla entari sahibi kadın Hediye binti Mehmed Ağa'dır. Hediye Hatun'un yeşil atlas, al atlas, beyaz atlas ve yeşil kumaştan entarileri vardı. Bunların fiyatları 250-400 akçe aranda değişmekteydi (NBKM, s. 146 / 1). Rukiye binti Hacı Yusuf'un 400 akçe kıymetinde hâre entarisi bulunmaktaydı (NBKM, s. 7 / 1).

Çentiyân adı verilen giysi bezden kesilmiş bir şalvardır. Sofya'da elit kadınların az tercih ettiği bir kıyafetti. (Koçu 1967, s. 70). Meryem binti Abdullah'ın 71 akçe kıymetinde hâre kumaştan çentiyânı vardı (NBKM, s. 90 / 1).

Kadınların giyim kuşam eşyaları arasında en dikkat çekici olanı herhalde kaftanlardır. Tereke kayıtlarında fiyat, kalite, renk gibi çeşitli özellikler bakımından en geniş yelpazedeki ürün kaftanlardır. İncelenen terekelerde kırktan fazla kaftan yer almaktadır. Kaftan, en üste giyilen astarsız bir kıyafettir. Lüks ve değerli kumaşlardan dikilen kaftanların göğüs kısımları altın telli şerit ya da kordonlarla süslenir, elmas ve altın düğmelerle bezenirdi (Koçu, 1967, s. 138). Giyen kişinin zenginliğini ve zarafetini yansıtır (Oğuz, 2011, s. 110). Kaftan önde iri inci veya elmas düğmeyle iliklenirdi. Omuzları tamamen örten bu kıyafet göğüste derin kesimli idi (Üçel-Aybet, 2007, s. 138). XVIII. yüzyıl başlarında İstanbul'u ziyaret eden Fransız seyyah Joseph de Tournefort, Türk kadınlarının, gömleklerinin üstüne çok zengin bir kumaştan kaftan giydiklerinden söz etmiştir (Tournefort, 2008, s. 70).

Kadınların kullandığı kaftanların bazıları âdeta servet değerindeydi. Aksesuarlarıyla birlikte ev fiyatından daha fazla kıymetli kaftanlara rastlanmaktadır. Hadice binti Süleyman'ın farklı özelliklerde dört kaftanı vardı. Bunlardan yedi adet altın düğmeli atlas kaftanı 16000 akçe, sekiz adet inci düğmeli beyaz atlas kaftanı 5600, diba kaftan 2000 akçe, beyaz diba kaftan 1500 akçe kıymetinde idi (NBKM, s. 25). Buna karşılık akçe değeri az olan kaftanlara da rastlanmaktadır. Fatma binti Abdullah'ın turuncu renkli hâre kumaş kaftanı 140 akçe, Havva

binti Hasan Efendi'nin yeşil hâre kaftanı 185 akçe, köhne diye belirtilen Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'in kaftanı 200 akçe kıymetinde idi (NBKM, s. 121 / 1, 136 / 1, 36).

Kaftanların imal edildiği kumaş türü ve rengi, aksesuar olarak kullanılan altın, inci, sim düğmeler kaftan fiyatlarına etki etmekteydi. Kullanılan kumaşlar arasında atlas, dibâ, hâre, serâser, sandal, Şam alacası, gülgüf, kemha yer almaktadır. Bahsedilen kumaşlar oldukça değerli kumaşlardı. Serâser kumaştan elde edilmiş kaftan sahibi kadın sayısı azdır. Hediye binti Mehmed Ağa'nın serâser kırmızı kaftanı vardı. Kaftanın değeri ise 2400 akçedir (NBKM, s. 146 / 1). Hadice binti Süleyman'ın iki adet dibâ kaftanı 2000 ve 1500 akçe, Hediye binti Mehmed Ağa'nın kırmızı dibâ kaftanı 1415 akçe değerindeydi (NBKM, s. 25, 146 / 1). Zengin kadın terekelerinde sekiz adet hâre kaftan yer almaktadır. Bunların fiyatları 140 ile 7000 akçe arasında değişmekteydi. Ümmühan binti Ali'nin mavi renkli kemhâ kaftanının fiyatı 310 akçedir (NBKM, s. 139 / 2). Sandal, ipekli ve pamuklu bir kumaştır. Sandal kumaş kaftanların fiyatları diğer kumaşlara göre daha düşüktü. Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'in mor sandal kaftanı 350 akçe, Ümmühan binti Murteza'nın alaca sandal kaftanı ise 418 akçeydi. Havva Hatun ayrıca Şam alacası kumaştan dokunan 610 akçelik kaftana ve 900 akçelik alaca kaftana sahipti. Ümmühan binti Murteza'nın mor alaca kaftanı ise 460 akçe değerindeydi (NBKM, s. 36, 69 / 1). Kaftan yapımında en çok tercih edilen kumaş atlas ve hâre kumaşlardır.

Kadınların kullandığı kaftanların renkleri oldukça çeşitliydi: Beyaz, mavi, kırmızı, mor, alaca, sarı, turuncu ve yeşil. En çok tercih edilen renk yeşil, kırmızı, beyazdır. Kaftanlarda aksesuar olarak düğmeler dikkat çekmektedir. Kaftanın daha şık ve pahalı olmasını sağlayan ve giyen kişinin zenginliğinin de bir göstergesi kabul edilen düğmeler; altın, inci, sim olabilmekteydi. Düğme sayısı yedi ile dokuz arasında değişmekteydi. Sim düğmeli kaftanların değeri az iken inci ve altın düğmeli kaftanlar oldukça pahalıydı. Hadice binti Süleyman'a ait altın düğmeli atlas kaftan 5600, inci düğmeli atlas kaftan 16000 akçe, Fatma binti Abdullah'ın sim düğmeli, hâre kaftan 170, atlas kaftanı ise 402 akçe idi (NBKM, s. 25, 121 / 1). Kaftanların daha gösterişli görünmesi için şerit ve tellerden yararlanılarak süslemeler yapılmaktaydı. Ayşe binti Hafız Mehmed ve Rukiye binti Hacı Yusuf kaftanını sarı renkli tel ile süslemişti (NBKM, s. 123, 7 / 1).

Kürk, soğuktan korunmak için hayvan postlarından yapılmış bir kıyafettir. Osmanlı Devleti'nde kürk, ilk zamanlarda daha çok soğuktan korunmaya yönelik bir giysi iken zamanla lüks bir meta haline gelmiştir (Karaca 2002, s. 568-569). Kürk, süs ve giyim aksesuarı olmasının yanı sıra zamanla toplum içindeki itibarı ve statüyü gösteren bir unsur hâline

gelmiştir (Tekin, 2002, s. 644). Resmî kıyafet olarak da kullanılan kürklerin kaplanmasında çuha, sof, atlas, kadife, şal, şali ve seraser türünden kumaşlar kullanılmıştır. XVII. yüzyıl Osmanlı piyasasında samur, vaşak, zerdava, kakum, tilki, karsak, sansar, sincap, çılkafa, tavşan, göçen / kokarca, çakal, kuzu ve kedi kürkleri görülmektedir. Giysiler içinde kullanılan en kıymetli kürkler; siyah tilki, Sibiryaya gri sincabı, samur, elma yanağı, vaşak, zerdava ve kakum idi (Karaca 2002, s. 568-569). En fazla rağbet gören kürk çeşitleri samur, kakım, elma kürkü, vaşak ve zerdevadır (Davis, 2006, s. 210). İncelenen terekelerde kadınlara ait dokuz adet kürk tespit edilmiştir. Kürkler; samur, sansar ve zerdeva gibi hayvanların postlarıyla kaplıydı. Bazı kürklerin ise niteliği hakkında detay verilmemiştir. Hediye binti Mehmed Ağa'nın terekesinde samur postundan kaplı sade bir kürk (4200 akçe) ve çuha kumaş ile kaplı 3000 akçe kıymetinde zerdeva kürk, Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'in kürkü ise sansar postundan, al renkli ve sekiz adet sim düğmeli (5320 akçe) idi (NBKM, s. 146 / 1, 36). Diğer kürklerin fiyatı ise 100 ile 1370 akçe arasındaydı.

Kapama, cübbe gibi üste giyilen bir çeşit elbiseye ya da takım elbiseye denilirdi (Ercan, 1990, s. 122). Kapama, servet miktarı daha az olan kadınların tercih ettiği bir kıyafetti. Havva binti Hasan Efendi alaca renkli sandal kumaştan ve yeni kapama (390 akçe), Fatma binti Abdullah mor renkli boğası kapama (250 akçe) ve mavi renkli atlas kumaş kapama (230 akçe), Neslihan binti Mustafa ise yeşil renkli yeni bir kapama (380 akçe) sahibi idi (NBKM, s. 136 / 1, 121 / 1, 44 / 2). Havva binti Hasan Efendi'nin ayrıca al hare (221 akçe) kumşatan imal edilmiş kapaması vardı (NBKM, s. 136 / 1). En pahalı kapama Fatma binti Mehmed'e aitti. Yeşil darayı kumaştan yapılan kapamanın fiyatı 500 akçe idi (NBKM, s. 37 / 2).

Ferace, kadın giyim kuşamı bağlamında, kadınların sokakta yaşmakla giydikleri üst elbisesidir (Tezcan, 1995, s. 349). Kadınların tesettür için giydikleri üstlüğün adı olup birçok kumaştan ferace yapılırdı. Sade ve süsüz feracelerin yanı sıra cepleri ve yakaları işlemeli olanlar da vardı (Pakalın, 1993, s. 601). İncelenen kayıtlarda farklı renk ve kumaşlardan yapılmış çok sayıda ferace tespit edilmiştir. Kumaş türü belirtilen feracelerin daha çok sof ve çuha türü kumaşlardan imal edildiği anlaşılmaktadır. Havva binti Hacı Hüseyin'in feracesi ise londra kumaştandı (NBKM, s. 36). Feracelerin renkleri al, mor, yeşil, kırmızı idi. Sade feracelerin yanı sıra nakışlarla süslü feraceler dikkat çekmektedir. Munakkaş ferace şeklinde kaydedilen feracelerin akçe değeri nakışsız olanlara göre daha fazladır ve fiyatları 306 akçe ile 1560 akçe arasında değişmektedir. En pahalı feracenin sahibi Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'dir. Havva Hatun'un al renkli feracesi 1810 akçedir (NBKM, s. 36). Buna karşılık

Ümmühan binti Ali'nin feracesi ise sadece 7 akçedir (NBKM, s. 139 / 2). Kadınlar genelde bir adet ferace sahibi iken üç feracesi olanlara da rastlanmaktadır. Hediye binti Mehmed Ağa; al zemin ferace (1410 akçe), mor ferace (800 akçe) ve munakkaş ferace (1475 akçe) sahibi idi (NBKM, s. 146 / 1). Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'in de üç feracesi vardı: Nakışlı köhne ferace (350 akçe), londra kumaştan yeşil ferace (1310 akçe), al ferace (1810 akçe) (NBKM, s. 36).

Ferace geçmişten günümüze farklı bir giyecek hâlini almıştır. Osmanlı Dönemi'nde renkli ve işlemeli kumaşlardan yapılan ferace, günümüzde uzun kollu, yakasız, bol ve siyah renkte pardösüyü anımsatan bir giysi haline dönüşmüştür (Saritaş *vd.*, 2007, s. 196). XVII. yüzyıl seyyahlarından Fransız Du Loir'in ferace giyen kadınları şu şeklide anlatmıştır: Müslüman kadınlar dışarı çıktıklarında manto yerine geçen ikinci bir giysi giyerler, bunun yenleri o kadar uzundur ki yalnızca parmak uçları gözükmektedir. XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul'u ziyaret eden François Aubry de La Motraye, kadınların sokağa çıkarken baştan ayağa kadar örtündüklerini, çuhadan uzun bir ferace giydiklerini kaydetmiştir (Gürtuna, 1997, s. 33, 36).

Ferace, yaşmak ve peçe XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı kadınının sokak giyimini teşkil etmiştir (Altındal, 1994, s. 75). Kadınlar sokağa çıkacakları vakit ferace ile birlikte yaşmak ve mahrama (makrame) kullanmışlardır. Yaşmak, kadınların sokakta ferace ile birlikte giydikleri ince beyaz tülbent olarak tanımlanmıştır. İki parça olarak biri yukarıdan diğeri aşağıdan gelerek gözleri açıkta bırakan bir örtüdür (Kâmûs-ı Türkî, 1989, s. 1530). Mahrama başka alanlarda da kullanılmasının yanında bazı bölgelerde kadınların sokağa çıkarken manto üstüne örtündükleri işlemeli geniş örtünün adıdır (Türkçe Sözlük, 2011, s. 1607). Bazı yörelerde gelin, baba evinden çıkarken, yengeler tarafından kullanılagelmiştir. Gelin alıcısında bulunan yengeler, diğere baş giyimlerinin üzerlerine örtterek kullanmışlardır (Mızrak, 2009, s. 23). İncelenen dönem kayıtlarında yaşmak sadece bir kadının terekesinde yer almaktadır. Havva binti Hasan Efendi'nin terekesinde makrame (mahrama) yaşmak şeklinde bir kayıt vardır (NBKM, s. 136 / 1). Tereke kayıtlarında farklı alanlarda kullanılan makramelerden söz edilmiştir. Makrame yaşmak olarak bahsedilen makramenin ise ferace ile giyilen bir kıyafet olduğu anlaşılmaktadır. Kayıtlarda sadece "makrame" diye kaydedilen malzemelerden başka "baş makramesi"nden söz edilmiştir. Ayşe binti Hafız Mehmed ve Fatma binti Hacı Halil'in terekelerinde yer alan baş makramelerinin fiyatları 22 ve 47 akçe idi (NBKM, s. 123, 34 / 2).

Makrame kayıtlarda en çok bahsedilen malzemeler arasındaydı. Makramenin farklı işlevleri ve kullanım alanları vardı. Makrame; kenarı işlemeli başörtüsü, işlemeli havlu, peşkir, destmal olarak kullanılan bir kavramdır (Pakalın, II, 1993, s. 393). Kayıtlarda makrameden; “makrame”, “makrame yaşmak”, “baş makramesi”, “şerbet makramesi”, “kenef makramesi”, “duvar makrame”, “havlu makrame” şeklinde söz edilmiştir. İncelenen kayıtlarda sadece makrame olarak kaydedilen makrameden kastedilen şeyin ne olduğunu kesin olarak tespit etmek zor görünüyor. Ancak kayıtlarda makramenin kullanım alanlarından bahsedilmiştir. Örneğin kayıtlarda geçen “makrame yaşmak” ve “baş makramesi” tabirlerinin kadınların baş ve yüzlerini örtecek şekilde giydikleri kıyafet olduğu açıktır. Bu durumda kayıtlarda sadece “makrame” diye bahsedilenleri; havlu, peçete, peşkir, destmal olarak değerlendirmek mümkündür. “Şerbet makramesi” şerbet ikram edilirken şerbet kâselerinin yanında peçete işlevi görmekteydi (Maydaer, 2008, s. 579). Makrame yapımında kimi zaman dülbend adı verilen ince beyaz bir bez kullanılırdı (NBKM, s. 25). Makramelerin sırmalı, nakışlı (NBKM, s. 90) olanlarına da rastlanmaktadır.

Tereke kayıtlarında kadın ayakkabıları hakkında yeterli bilgi yer almamaktadır. Terekelerden anlaşıldığı kadarıyla kadınlar nalın adı verilen bir ayakkabı giyinmekteydi. Nalın, tahtadan yontularak yapılan ve köseleden tasmalı bulunan bir ayakkabıdır. Sedef işlemeli, gümüş tel, mercan kakmalı, inci işlemeli olanları adeta birer sanat eseridir (Koçu, 1967, s. 179-180). Nalın, sim nalın ya da sim kaplı nalın şeklinde kayıtlarda yer almaktadır. Hadice binti Süleyman’ın ayağına giydiği sim kaplı nalının fiyatı 500 akçe, Hediye binti Mehmed Ağa’nın sim kaplama nalını 300 akçe, Havva Hatun binti Hacı Hüseyin’in sadece nalın olarak kaydedilen ayakkabısı ise 23 akçedir (NBKM, s. 25, 146 / 1, 36). Bu kadınlar incelenen tereke kayıtlarına göre Sofya’nın en zengin kadınlar arasındaydı.

Başlık, Kemer, Takı ve Aksesuarlar

Baş Örtüsü ve Başlıklar

Saç; rengi, cinsiyetlere göre farklılaşan kesimi, örtülüp, açık bırakılması ve üzerine takılan aksesuarlar bağlamında incelendiğinde kültür tarihi açısından çok önemli ipuçları taşır. Osmanlı minyatüründe kadınların baş kuaförü birçok yönden farklılıklar içerir. Betimlenen kadının Osmanlı veya Osmanlı dışından bir tip olması, kadın figürünün iç mekân veya sokakta betimlenmesi, zamana göre değişen zevkler ve kadın figürünün kimliği farklılıkları belirleyen ana unsurlardır (Haral 2006, s. 210). Osmanlı minyatüründe sokakta gösterilen kadınlar tüm

vücutlarını örten ferace, yaşmak ve peçe ile tasvir edildiği için, bu betimlemelerde kadının süsleri ve saçları ile ilgili bilgi edinilemezken, iç mekân tasvirlerinde durum farklıdır. Kadınlar örtülü tasvir edilmediği için harem sahnelerinden ve tek figür albümlerinden kadınların başlıkları, kaşbastıları ve takıları hakkında malumat elde edilebilir. Toplumsal tipleri gösteren iç mekân betimlemelerinde saçlar çok uzun değildir, omuzlara değmektedir. XVI ve XVII. yüzyıl minyatürlerinde, mitologya yaratıkları ve edebî tiplerden farklı olarak, Osmanlı toplumsal tiplerinin saçları Selçuklu örnekleri gibi dizlere kadar uzanmamaktadır. Omuzlara değecek şekilde ya da bundan biraz uzun resmedilmiştir (Haral, 2006, s. 214).

Saç bağı, kadınların saçlarına taktıkları bir aksesuardır. İncelenen dönemde kadınların altın ve gümüşten yapılan oldukça pahalı saç bağı kullandıkları anlaşılmaktadır. Saç bağlarının çoğunluğu altından imal edildiği için âdeta bir servet değerindeydi. Saç bağları ağırlığı, fiyatı ve çeşitli özellikleriyle birlikte kaydedilmiştir. Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'e ait incilerle süslenmiş, sekiz ayaklı altın saç bağı, 18,5 miskal ağırlığında ve 9070 akçe kıymetinde idi (NBKM, s. 36). Saime binti Hacı Mehmed'in inci ile süslenmiş saç bağı 18 miskal ağırlığında ve 8640 akçedir (NBKM, s. 106 / 1). Tereke kayıtlarında saç bağı bulunan diğer kadınlar ve akçe değerleri şu şekildedir: Hediye binti Mehmed Ağa (2751 akçe), Ayşe binti Hafız Mehmed (6300 akçe), Saime binti Hacı Mehmed (1200 akçe), Meryem binti Abdullah (4500 akçe), Havva binti Hasan Efendi (3380), Ümmühan binti Murteza (3900 akçe) (NBKM, s. 146 / 1, 123, 106 / 1, 90 / 1, 136 / 1, 69 / 1). Rukiye binti Hacı Yusuf'un gümüşten saç bağının fiyatı ise 100 akçedir (NBKM, s. 7 / 1). Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere incelenen dönemde Sofyalı zengin kadınlar süslenmeye çok önem vermişlerdir. İncilerle süsledikleri saç bağları orta hâlli bir ev ile aynı fiyata sahipti.

XVIII. yüzyıl öncesi Osmanlı minyatüründe, kamusal alanda Müslüman kadınların başlarının örtülü tasvir edilmesi saçla ilgili en belirgin uygulamadır. Osmanlı toplumunda Müslüman kadınların sokak, çarşı, pazar gibi yerlerde kendilerine haram olan erkeklerin yanında örtünmeleri zorunludur. Osmanlı minyatürünün klasik üslubunun olduğu XVI. yüzyıl tarih yazmalarında, Osmanlı kadınları başlarını örten beyaz örtüleri, yüzlerinin bir kısmını kapatan yaşmakları ve tüm yüzü saklayan bir peçe ile betimlenir (Haral, 2006, s. 213-214). Serpuş, yeniçeriliğin ilgasına kadar resmi ve hususi hemen herkesin başına giydiği takke, kavuk gibi başlıklara verilen genel bir addır (Pakalın, 1919-1921, s. 103). Tarihî süreç içinde kadınlar çok çeşitli başlıklar kullanmışlardır. Bunlardan bazıları doğrudan tesettür ile ilgilidir ve süslenme daha geri plandadır. Yaşmak, peçe, burgu daha çok tesettürle ilgili iken serpuş,

yemeni, terpuş, çatki, fes, hotoz, tac vb. başlıklar ise değerli taşlar, iğne ve mücevherler ile süslenerek giyen kişinin gelir ve statüsünü yansıtan bir giyim-kuşam ürünü hâlini almıştır (Saygılı ve Artaç, 2014, s. 31). İncelenen kayıtlarda kadınların terpuş adı verilen başlıkları genellikle kadife kumaştan yapılmıştı. Bazı terpuşların ise sadece adından söz edilmiş, niteliği hakkında bilgi verilmemiştir. Terpuşların rengi ise daha çok kırmızı (NBKM, s. 37 / 2, 136 / 1, 69 / 1), mor (NBKM, s. 69 / 1, 90 / 1, 146 / 1) ve yeşil (NBKM, s. 136 / 1) idi. Terpuşlardan süslü olanlarına da rastlanılmaktadır. Hediye binti Mehmed Ağa'ya ait inci ile işlenmiş mor kadife terpuşu, Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'in incilerle süslenmiş terpuşu, Havva binti Hasan Efendi'nin ise kırmızı kadife sürmeli terpuşu vardı (NBKM, s. 146 / 1, 36, 136 / 1). Terpuşların fiyatları 11 akçe ile 6120 akçe arasında değişmekteydi. Terpuşların fiyatlarını artıran en önemli unsur mücevherlerle süslenmiş olması idi. En pahalı terpuşun sahipleri Hediye binti Mehmed Ağa (6120 akçe) ve Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'dir (4800 akçe) (NBKM, s. 146 / 1, 36). Havva Hatun'un bundan başka 2 adet terpuşu daha vardı.

İstifan, kadınların başlarına taktıkları eşyalardandır. Rumca olduğu bilinen bu kelime gelin tacı, çiçek veya işlemeli ziyet eşyasından yapılan genellikle Hristiyan halk tarafından gelin kızların başına takılan başlık, hotoz anlamına gelmektedir (Parlatır, 2006, 772, Oğuz, 2011, 114). İstifan kullanımı Sofyalı zengin kadınlar arasında çok yaygın değildi. Mücevher ve giyim malzemesinden anlaşıldığı kadarıyla lüks ve süslenmeye düşkün olan Hediye binti Mehmed Ağa'nın altın istifanı 7400 akçe idi. Hediye Hatun'un istifandan başka kullandığı diğer bir başlığı olan inci ile işlenmiş mor kadife terpuşunun değeri 6120 akçe, incili altın perişanî 3756 akçe, altın saç bağının fiyatı ise 2751 akçedir (NBKM, s. 146 / 1). Hediye Hatun'un sadece başlık ve saç süsleyen aksesuarları bile Sofya'da pek çok kişinin toplan servetinden fazlaydı.

Kadınların kullandıkları başlıkların bazıları çeşitli malzemelerle süslenmiştir. Sorguç, kavuk, örf, destar, amame, yusuflî selimî, horasani, yatırtma, fes adı verilen her türlü erkek başlığı ve iç mekânlarda kullanılan kumaş, çiçek ve çeşitli işlemelerle hazırlanan hotoz adı verilen kadın başlıklarının üzerine takılan çeşitli mücevher veya kıymetli tüylerden yapılmış bir süsün adına dönüşmüştür (Tarım Ertuğ, 2009, s. 378-379). İncelenen tereke kayıtlarına göre sorguçların yapımında sim kullanılmıştır. Sorguç kullanan kadın sayısı fazla değildi. Tespit edilen sorguçlardan ikisi Meryem binti Abdullah'a ait olup fiyatları ise 27 ve 300 akçedir (NBKM, s. 90 / 1). Saime binti Hacı Mehmed'in sorgucu ise 55 akçedir (NBKM, s. 106 / 1).

Perişanî, Sofyalı zengin kadınların kullandığı diğer bir başlık çeşididir. Pahalı bir başlık olan perişanî yaygın bir giyim-kuşam ürünü değildi. Altın ya da simden yapılan perişanîlerin yanı sıra inci ile süslü olanları da vardı. İncilerle süslenmiş altın perişanî sahibi iki kadından birisi Hadice binti Süleyman (13200 akçe), diğeri Hediye binti Mehmed Ağa'dır (3756 akçe) (NBKM, s. 25, 146 / 1). Meryem binti Abdullah ise sim perişanî (140 akçe) kullanmaktaydı (NBKM, s. 90 / 1).

Kemer ve Kuşak

Kadınların elbiselerinin üstüne giydikleri aksesuarlar arasında bele bağlanan kuşakların ayrı bir yeri vardır. İncelenen kayıtlarda elit kadınların kullandığı kuşakların metal olanlarının altın ya da sim, kumaş olanlarının ise şaldan yapılmış oldukları görülmektedir. Hediye binti Mehmed Ağa'nın altın kuşağı 28 miskal ve 6888 akçe kıymetindedir (NBKM, s. 146 / 1). Kuşakların çoğunluğu gümüşten imal edilmiştir. Sim kuşakların; sim raht kuşak (NBKM, s. 36 / 1), sim önlük kuşak (NBKM, s. 106 / 1, 7 / 1, 121 / 1), sim kemer kuşak (NBKM, s. 34 / 2) şeklinde türleri vardı. Sim kuşakların en pahalısı Mümine binti Hacı Ali'ye aittir. 250 dirhemlik sim kuşağın fiyatı 3500 akçedir (NBKM, s.100 / 3). Diğer pahalı sim kuşakların sahipleri ve akçe değerleri şu şöyle idi: Saime binti Mehmed'e ait 120 dirhem kuşağın fiyatı 2925 akçe, Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'in 174 dirhem ağırlığındaki sim raht kuşağının değeri 2871 akçedir (NBKM, s. 106 / 1, 36). Sim önlük kuşakların fiyatı ise daha düşüktür ve 151 ile 300 akçe arasında değişmektedir (NBKM, s. 7 / 1, 106 / 1, 121 / 1). Bu kuşaklar yarım kuşak olmalıdır (Oğuz, 2011, s. 110). Diğer kuşak çeşitleri arasında; 51 akçe değerinde şal kuşak (NBKM, s. 106 / 1), 70 akçelik sırma kolan kuşak (NBKM, s. 90 / 1) ve 1500 akçe kıymetinde raht kuşak (NBKM, s. 44 / 2) bulunmaktadır.

Takı - Mücevher ve Aksesuarlar

Mücevher, kadınlar arasında bir nevi statü ya da saygınlık temin eden bir araçtı (Taşçıoğlu, 1958, s. 19). İncelenen dönemde elit kadınların terekelerinde çok farklı özellikte takı ve mücevhere rastlanmaktadır.

Bilezik, kadın kolunun bilezik ile dirsek arası süsünün adıdır. "Bezek" süs anlamına gelmektedir. "Bilek bezeği" ise bilek süsü olup zamanla bilezik şeklinde kısaltılarak söylenegelmiştir (Koçu, 1967, s. 38). İncelenen dönemde kadınların sadece bir kısmının tereke kayıtlarında bileziğe rastlanmıştır. Bilezik sahibi kadınların genellikle bir ya da bir çift bileziği varken Hadice binti Süleyman'ın farklı niteliklerde ve çok kıymetli bileziklere sahip olduğu

görülmektedir. Hadice'nin bileziklerinin ağırlık ve akçe değerleri şu şekildedir: 1 çift altın bilezik (28000 akçe), 1 çift altın bilezik 35 miskal (8750 akçe), 1 çift altın bilezik 40 miskal (10000 akçe), altın burma bilezik 80 miskal (20000 akçe) (NBKM, s. 25). Bu verilerden anlaşıldığına göre 1 miskal altın bileziğin değeri 250 akçe idi. Ancak terekelerde 1 miskal altın bileziğin değerinin 270 akçe (NBKM, s. 146 / 1) ve 326 akçe (NBKM, s. 123 / 1) olarak kaydedildiği kayıtlara da rastlanmaktadır. Kayıtlarda yer alan diğer bilezikler ve akçe kıymetleri: Altın bilezik 60 miskal-16200 akçe (NBKM, s. 146 / 1), altın burma bilezik 17 miskal-5910 akçe (NBKM, s. 123 / 1), altın bilezik-7000 akçe (NBKM, s. 44 / 2). Kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla gümüş bilezik kullanımı yaygın değildi. Rukiye binti Hacı Yusuf'a ait 1 çift sim bileziğin fiyatı 130 akçedir (NBKM, s. 7 / 1).

Yüzükler oldukça farklı nitelik ve özellikteydi. Hadice binti Süleyman'ın üç safir taşlı altın yüzüğü 1400 akçe, Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'in inci küpe ve yüzükleri 4800 akçe ve iki adet altın yüzüğü 800 akçe, Havva binti Hasan Efendi'nin altın küpe ve iki adet inci yüzüğü 5320 akçe, Saime binti Hacı Mehmed'in iki adet inci yüzüğü 400 akçe olarak kayıtlarda yer almıştır (NBKM, s. 25, 36, 136 / 1, 106 / 1).

Küpelerin; altın, inci, zümrüt, zümrüt taşı, yakut taşı, la'l taşı olanlarına rastlanmıştır. En çok altın küpe tercih edilmiştir. Bazı kadınların birden çok ve çeşitli özelliklerde küpesi vardı. Hadice binti Süleyman'ın küpelerinin toplam değeri 50000 akçeden fazladır. Sahip olduğu küpeler ve akçe değeri şu şekildedir: Üç incili zümrüt küpe (14000 akçe), 12 miskal ağırlığında inci küpe (20520 akçe), zümrüt taşlı inci küpe (2600 akçe), yakut taşlı altın küpe (3000 akçe), kırmızı yakut taşlı altın küpe (6000 akçe) (NBKM, s. 25). Küpe sayısı fazla olan diğer bir kadın ise Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'dir. Havva Hatun; la'l taşlı küpe (2900 akçe), zümrüt küpe (4010), inci küpe ve yüzük (4800 akçe) sahibi idi (NBKM, s. 36). Diğer kadınların sahip olduğu küpeler arasında parasal değeri fazla ve niteliği belirtilmiş olanlardan Hediye binti Mehmed Ağa'nın inci dizi ve küpesinin değeri 10268 akçe, Havva binti Hasan Efendi'nin altın küpe ve inci yüzüğünün değeri 5320 akçedir (NBKM, s. 146 / 1, 136 / 1). Bazı küpeler ise; küpe (NBKM, s. 7 / 1), altın küpe (NBKM, s. 34 / 2, 100 / 3, 123 / 1), inci küpe (NBKM, s. 123 / 1) şeklinde herhangi bir özellik belirtilmeden kayda geçirilmiştir.

İncelenen kayıtlara göre halhal zengin kadınların fazla tercih etmediği bir takı türüydü. İncelenen dönemde Sofya'nın en zengin kadınları arasında yer alan Hadice binti Süleyman'ın 35 miskal ağırlığındaki halhalı 8750 akçe idi (NBKM, s. 25).

Kumaşlar

Pamuklu Dokumalar

Boğası, bugünkü Amerikan bezine benzeyen ve kaput bezini andıran bir kumaş çeşidi olup, eskiden kaftanlara astar olarak kullanılırdı. Osmanlı dönemi pamuklu kumaşları arasında önemli bir yer tutmaktaydı. Genellikle orta kalite bir dokuma olup, beyaz renkliydi. Boyar maddelerle renklendirilerek rengine göre adlar almış olanları da vardır (Salman, 2004, s. 21). Boğası kumaş, üste giyilen elbise olan kapama yapımında kullanılmıştır. Fatma binti Abdullah'ın terekesinde yer alan mor boğası kapamanın fiyatı 250 akçedir (NBKM, s. 121 / 1).

Dülbend, değirmi kesilen parçaları üzerine yazma usulü ile nakışlar basılarak kadınlara baş yemenileri namaz bezi ve erkekler için sarıklık bez olarak kullanılmıştır (Koçu, 1967, s. 98). Dülbend, mahrama (NBKM, s. 25 / 1) ve gömlek (NBKM, s. 106 / 1) yapımında kullanılmıştır. Bazı kayıtlarda ise dülbend ifadesi yer almasına rağmen hangi eşya ya da kıyafet için kullanıldığı belli değildir (NBKM, s.136 / 1, 146 / 1).

Genelde renkli pamuklu iplikle dokunan, eskiden iç giyimde tefrişte ve çeşitli ihtiyaçlarda kullanılan kumaş türüne alaca adı verilmektedir (Salman, 2004, s. 17). Genelde kırmızı bir zemin üzerine sarı çubuklu bir pamuk kumaştır, ipekli de dokunurdu. İpekli alacalar bilhassa Şam'da dokunurdu ve Şam Alacası diye şöhret kazanmıştır (Koçu, 1967, s. 10). Alaca kumaşlar daha çok zıbın (NBKM, s. 121 / 1) ve kaftan (NBKM, s. 36, 69 / 1) yapımında kullanılmaktaydı. Havva Hatun'un Şam alacası kumaştan dokunan kaftanı vardı (NBKM, s. 36, 69 / 1).

Sandal, ipek - pamuk karışımı bir kumaştır. Çizgili kumaşın bir çizgisi ipek, diğeri pamuktur. Dallı ve beneklileri de vardır (Salman, 2011, s. 222). Sandal kumaş; kaftan (NBKM, s. 36 / 1, 69 / 1, don (NBKM, s. 25 / 1) ve kapama (NBKM, s. 136 / 1) yapımında kullanılmıştır. Giyim eşyalarının fiyatlarından anlaşıldığı kadarıyla pahalı bir kumaş değildi. Pamuklu bir kumaş olması dolayısıyla iç giyimde de tercih edilmiştir.

Yünlü Dokumalar

Yünlü dokumaların başında çuha, sof ve şallar gelmektedir. Yerli üretim, ihtiyacı karşılayamadığı için İngiltere, Fransa, İtalya, Hollanda gibi ülkelere ithal edilmiştir (Tezcan, 1993, s. 23-25).

Londrin, İngiliz yünlü dokumalarıdır. XVI. yüzyılda da İngilizler, londrin adı verilen çuhalarıyla Osmanlı pazarına girmişlerdir (Salman, 2004, s. 26). İncelenen belgelerde Londra - londre şeklinde kaydedilmiştir. Sofya'nın zengin ve giyim kuşam yönünden zevkli bir kadını olan Havva Hatun binti Hacı Hüseyin'in londra kumaştan feracesi vardı. 1310 akçe kıymetindeki feracenin rengi ise yeşildi (NBKM, s. 36 / 1).

Tiftik yapağısından ince bükülmüş iplikle dokunan düz kumaşa, ham sof veya som sof denir. Kumaşın eni yaklaşık bir arşındır. Dokunan kumaş ancak yıkanıp fırınlandıktan sonra kullanılabilir. Kumaştaki parlaklık fırınlama ile elde edilir. Beyaz, siyah, al renkleri en çok kullanılan renklerdir. Tiftik keçisi, Ankara ve Tosya civarında yetiştirildiği için sof yapımı da genellikle bu yörede gelişmiştir. XVI. yüzyıldan itibaren Ankara sofu ün yapmıştır (Salman, 2004, s. 38). Ankara sofunun tiftik lifleri parlak ve uzundur, ipek görünümü verir, sıcak tutar ve çok hafiftir. Bu özelliklerinde dolayı çok aranan bir ürün olmuştur (Salman, 2011, s. 224). İncelenen dönem kayıtlarında sof kumaştan ferace yapıldığı anlaşılmaktadır. Sof feraceler 300 ile 800 akçe arasında kıymete sahipti (NBKM, s. 7 / 1, 25 / 1).

Çuha, çözü ve atkısı tek kat yün ipliğinden, sık dokunmuş kalın bir kumaş türüdür. Çuhaya, dokunduktan sonra terbiyelemek amacıyla; dinkleme, fırçalama, makaslama işlemleri uygulanır ve mengineleden geçirilerek perdahlanırdı (Salman, 2004, s. 26). Sefarad Yahudileri'nin kitleler halinde Selanik'e yerleşmesiyle birlikte XVI. yüzyılın başlarında itibaren Selanik yünlü dokumacılığı hızlı bir gelişme göstermiş, Selanik'de dokunan çuhalar oldukça şöhret kazanmıştır (Kolçak, 2008, s. 98-99).

Keçe, kayıtlarda az da olsa yer alan yünlü kumaşlardandı (NBKM, s. 34 / 2, 139 / 2). Yünlerin ıslatılıp dövülmesiyle elde edilen yünlü çeşididir. XVII. yüzyılda Selanik, Muğla, Edirne, Rodos, keçe üretiminde öne çıkan yerlerdir. Keçenin kalınlığına ise kebe adı verilmektedir (Tezcan, 1993, s. 25).

Şal; atkısı ve çözgüsü yünden, kendine özgü desen gösteren bir kumaş cinsidir. En meşhur şallar Hint ve İran şallarıdır. Kaftan, kavuk, kuşak, seccade, yatak örtüsü, perde, bohça, yorgan şeklinde oldukça yaygın bir kullanım alanı vardır (Tezcan, 1993, s. 25). İncelenen kayıtlarda şalın kuşak yapımında kullanıldığı anlaşılmaktadır (NBKM, s. 106 / 1). Bunun dışında sadece kumaş olarak bahsedilen yeşil şal, sarı şal şeklinde kayıtlara rastlanmıştır (NBKM, s. 25 / 1, 69 / 1, 90 / 1).

İpekli Dokumalar

İpekli kumaşlar arasında bürüncük, serâser, atlas, kemha, kadife, dibâ ve hâre yer almaktadır. Harir, daha çok gömlek yapımında kullanılmıştır (NBKM, s. 106 / 1, 136 / 1). Buna ilave olarak harir dülbende de (NBKM, s. 146 / 1) rastlanmaktadır.

Bürüncük, ham ipeğe az miktarda keten ipliği katılarak dokunan yazlık bir kumaştır. Ten üstüne giyilen iç gömleği ve iç donu yapımında kullanılırdı (Koçu, 1967, s. 48). Bürümcüğün hem çözgüsü hem atkısı çok iyi büküldüğünden dokuma ince, kıvrıkcık ve dökümlü olur. Bazı cinslerinde çözgü telleri arasına pamuk ipliği karıştırılır. Buna helalî veya hilalî denir. Sade, siyah ve renkli çubuklu cinsleri vardır. Bürümcükten gömlek, yorgan mitili ve yatak çarşafı yapılırdı (Tezcan, 1993, s. 27). Sofyalı elit kadın terekelerinden anlaşıldığına göre bürüncük gömlek fazla tercih edilmemekteydi. Hediye binti Mehmed Ağa'nın bürüncük gömleği 277 akçe idi (NBKM, s. 146 / 1).

Serâser, altın ve gümüş telle dokunan kumaşların en göz alanı ve pahalı olanıdır. XVI. yüzyıl ortalarına doğru piyasaya çıkan, ağır ve masraflı bir kumaş türüdür. Çözgüsü ve atkısı ipektir. Atkısında altın alaşımli gümüş tel kullanılır (Atasoy *vd.*, 2001, s. 220; Tezcan, 1993, s. 33) Pahalı ve lüks bir kumaş olan serâserin halk arasında yaygın bir kullanım alanı olmadığı anlaşılmaktadır. Hediye binti Mehmed Ağa'nın serâser kumaştan yapıli kaftanı vardı (NBKM, s. 146 / 1).

Atlas; ipekten dokunmuş elbise yapımında kullanılan, al (kırmızı), mavi, yeşil, sarı olmak üzere daima düz renkli bir kumaştır. Üzerinde hiçbir süsleme motifi bulunmaz (Koçu, 1967, s. 17). İncelenen kayıtlarda en çok rastlanan kumaş türüdür. Atlas kumaş daha çok kaftan (NBKM, s. 7 / 1, 25 / 1, 34 / 2, 36 / 1, 44 / 2, 69 / 1, 90 / 1, 106 / 1, 121 / 1, 123 / 1, 136 / 1, 146 / 1) ve entari (NBKM, s. 36 / 1, 106 / 1, 123 / 1, 136 / 1, 146 / 1) yapımında kullanılmıştır. Bunun yanı sıra atlas kumaştan imal edilen zıbın (NBKM, s. 34 / 2, 37 / 2, 121 / 1), kapama (NBKM, s. 121 / 1) ve peştamal (NBKM, s. 37 / 2) gibi eşyalara da rastlanmaktadır.

Kemha, ipekli dokumalar arasında sarayın ve halkın beğenisine en uygun ağır, gösterişli, tok bir kumaştır. Atkısı ve çözgüsü ipek, üst sıra atkısı ayrıca altın veya gümüş kılbadanla takviyelidir (Tezcan, 2002, s.406). Daha çok kaftanlık ve döşemelik olarak kullanılmıştır (Tezcan, 1993, s. 31). Kayıtlarda sadece Ümmühan binti Hacı Ali'nin terekesinde kemha kumaşa rastlanılmıştır. Ümmühan'ın mavi renkli kemha kumaştan dikilen kaftanı 310 akçedir (NBKM, s. 139 / 2).

Kadife, çözgüsü ve atkısı ipek olan havlı bir kumaştır. Düzüne “sade”, desenlisine “münakkaş”, tellisine “müzehhep”, çift zeminlisine “çatma” denir (Tezcan, 2002, s.405). İncelenen kayıtlarda kadife daha çok terpuş yapımında kullanılmıştır. Terpuş yapımında kullanılan kadifelerin renkleri; mor, kırmızı ve yeşil idi (NBKM, s. 69 / 1, 136 / 1, 146 / 1).

Diba, çiçek nakışları dokunmuş lüks bir ipekli kumaştır. Bazen çeşitli renklerdeki çiçeklerin ipekleri arasına altın teller de atılırdı (Koçu, 1967, s. 89). Atlas ile kemha arasında, zemini atlas dokuma, telli ve desenli bir kumaştır. Dokumasında kullanılan altın veya gümüş telin miktarına göre sade ve ağır şeklinde ifade edilmekteydi (Tezcan, 1993, s. 29). Lüks ve pahalı bir kumaş olan diba sadece kaftanlık olarak kullanılmıştır. Sadece Hadice binti Süleyman Ağa ve Hediye binti Mehmed Ağa'nın terekesinde diba kumaştan yapılmış kaftana rastlanılmıştır (NBKM, s. 25 / 1, 146 / 1). Bu kadınlar incelenen dönem tereke kayıtlarına göre Sofya şehrinin en zengin iki kadını idi.

Sofyalı elit kadınların çok fazla tercih etmediği bir kumaş türü olan darayi, kapama ve zıbın yapımında kullanılmıştır (NBKM, s. 34 / 2, 37 / 2).

Hare; çözgüsü ipek, atkısı ipek ve iplik karışığı olup, sık dokunmuş, görünüşü kendinden dalgalı bir kumaş türüdür. Hareler, kumaş dokunduktan sonra iki kızgın silindir arasında kumaşı ezmek ve sürtmek suretiyle elde edilir (Tezcan, 1993, s. 29). Daha çok kaftan (NBKM, s. 7 / 1, 34 / 2, 106 / 1, 121 / 1, 136 / 1, 146 / 1) ve entari (NBKM, s. 7 / 1, 106 / 1) için kullanılan hare kumaştan ayrıca çintiyan, kapama ve zıbın yapılmıştır (NBKM, s. 90 / 1, 136 / 1).

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde maddi kültür araştırmalarında tereke kayıtları oldukça önemlidir. Giyim - kuşam da maddi kültürün bir parçasıdır. Osmanlı toplumunda kadınların giyim - kuşamı hakkında bir kısım araştırmalar yapılmış olmasına karşılık Osmanlı Dönemi Balkan şehirleri özelinde araştırmalar oldukça yetersizdir. Bu araştırma bahsedilen alandaki araştırmalara katkı sağlamasının yanında birkaç şehri esas alan karşılaştırmaları incelemeler için detaylı veriler ihtiva etmektedir.

İncelenen dönemde Sofya'da zengin kadınların iç giyim, elbise ve sokak kıyafetlerinin oldukça çeşitli ve farklı fiyatlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kadınların giyim - kuşam malzemeleri arasında; zıbın, gömlek, don, entari, çentiyan, kaftan, kürk, kapama, ferace, makrame gibi ürünler olarak öne çıkmaktadır. Kadın kıyafetlerinde kullanılan kumaşın türü, işçilik özellikleri ve aksesuarlar kıyafetin fiyatına etki etmekteydi. Zengin kadınların bazıları

çok sayıda aynı tür kıyafete sahipti. Her birinin rengi, kumaş türü ve dolayısıyla fiyatı farklıydı. Buna göre kadın kıyafetleri, sadece bir ihtiyacın giderilmesi değil aynı zamanda kendini dışarıya karşı gösterme ve sosyal statüyü yansıtmanın bir aracıydı.

Zengin kadınların başlarına taktıkları başlık ve aksesuarları arasında; saç bağı, istifan, sorguç ve perişanî yer almaktadır. Kadınların terekelerinde yer alan mücevher türü eşyaların bir kısmı kocalarından aldıkları mehir olmalıdır. Mücevherleri arasında yer alan bilezik, yüzük, küpe ve halhalleri oldukça pahalı ve gösterişliydi. Kadınların daha çok altın takıları tercih ettiği, yüzük ve küpelerinin ise inci, zümrüt, yakut, la'l ve safir taşlı olduğu kayıtlardan anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

• Arşiv Kaynakları

Sofya Şer'iyeye Sicilleri

St. Cyril and Methodius National Library of Sofia (NBKM), Oriental Department, Sofya-Bulgaristan S 12, H.1082-1089 / M.1671-1678

• Kaynak, Araştırma ve İnceleme Eserleri

Altındal, M. (1994). *Osmanlıda kadın*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Atasoy, N. (2001). Walter B. Denny, Louise W. Mackie, Hülya Tezcan, *İpek Imperial Ottoman silk and velvets*. İstanbul: Teb İletişim ve Yayıncılık.

Barkan, Ö.L. (1966). Edirne askerî kassamına ait tereke defterleri (1545–1659), *belgeler*, III, 1-479.

Canbakal, H. (2011). Barkan'dan günümüze tereke çalışmaları. *Türk Tarihçiliğine Katkıları ve Etkileri Sempozyumu*, İstanbul.

Çakır, İ.E. (2013). Osmanlı toplumunda eş ve çocuk sayısı, statü, servet: 1671-1678 Sofya örneği. *Otam-Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 31, 41-60.

Çakır, İ.E. (2014). Osmanlı toplumunda köle ve cariyeler Sofya 1550-1684. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 36, 201-216.

Çakır, İ.E. (2014). Zimmi kadınlar kadı mahkemesinde: Sofya XVII. yüzyıl. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 21, 41-66.

Davis, F. (2006). *Osmanlı hanımı*. (Çev. Bahar TIRNAKCI). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ercan, Y. (1990). Osmanlı imparatorluğunda gayrimüslimlerin giyim, mesken ve davranış hukuku, *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)*, I, Ankara: 117-125.

Erdoğan, M.A. (2002). Onaltıncı yüzyılda Sofya şehri. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XVII / 2, 1-15.

- Evliya Çelebi. (1999). *Seyahatnâme*, III, (Haz. Seyit Ali KAHRAMAN ve Yücel DAĞLI). İstanbul: Yapı Kredi Yay.
- Görünür L. ve Semra Ögel (2006). Osmanlı kaftanları ile entarilerinin farkları ve kullanılışları, *İTÜ Dergisi Sosyal Bilimler*, III / 1, 59-68.
- Gradeva, R. (2005). Towards the portrait of “the rich” in Ottoman provincial society: Sofia in the 1670s. *Provincial Elite in the Ottoman Empire*, Rethymno, Crete University Press, 147-197.
- Gürtuna, S. (1997). *Osmanlı kadın giysisi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gürtuna, S. (1999). Osmanlı kadınının giyim kuşamı. *Osmanlı*, IX, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 190-203.
- Haral, H. (2006). *Osmanlı minyatüründe kadın (Levnî öncesi üzerine bir deneme)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Ivanova, S. (2001). The sicills of the Ottoman kadis. Observations over the Sicill Collection at the National Library in Sofia, Bulgaria, *Pax Ottomana Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*. (Ed. Kemal ÇİÇEK). Ankara: Yeni Türkiye Yay., 51-76
- İnalçık, H. (1996). 15. Asır Türkiye iktisadî ve içtimai tarihi kaynakları, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yay., 187-201.
- Kaçan Erdoğan, M. (2011). 1166-1167 / 1752-1754 Tarihli (R 37 Numaralı) Rusçuk şer‘iyye sicili’nin tanıtımı ve fihristi, *Osmanlı İdaresinde Bir Balkan Şehri Rusçuk*. (Ed. Meral BAYRAK) (Ferlibaş), İstanbul, 443-478.
- Karaca, F. (2002). Kürk, *DİA*, XXVI, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 568-570.
- Koçu, R.E. (1967). *Türk giyim, kuşam ve süslenme sözlüğü*. Ankara: Sümerbank Kültür Yay.
- Kolçak, Ö. (2008). Selanik yünlü dokumacılığının tarihsel gelişimi (1500-1620): yeni bulgular ışığında genel bir değerlendirme, *Osmanlı Araştırmaları*, XXXI, İstanbul: 93-126.
- Maydaer, S. (2008). XVII. yüzyılda Bursa’da emekli bir kadı: Baldırzade oğlu Derviş Mehmed Efendi ve serveti. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII / 2, 569-592.
- Mızrak, Ş. (2009). *Çanakkale’nin Yenice ilçesi evlerinde bulunan geleneksel Türk kadın kıyafetleri*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Oğuz, G. (2011). 61 numaralı Edirne şer‘iyye siciline göre Edirneli kadınların giyim kuşam kültürü, *Millî Folklor*, 92, Ankara, 106-116
- Özcan, T. (2005). Muhallefât, *DİA*, XXX, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 406-407.
- Özdeğer, H. (1988). *1463-1640 yılları Bursa şehri tereke defterleri*, İstanbul.
- Özkaya, Y. (1980). Sofya’da Millî Kütüphane “National Biblioteque” deki Şer‘iyye Sicilleri. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, XIII / 24, 21-29.

- Öztürk, S. (1995). *Askerî kassama ait onyedinci asır İstanbul tereke defterleri (Sosyo-Ekonomik Tahlil)*. İstanbul.
- Pakalın, M. Z. (1335-1337). Serpuş, *Tarih-i Osmanî encümeni mecmuası*. VIII-XI. 49(62), 103-121.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.
- Salman, F. (2004). Türk kumaş sanatında görülen geleneksel kumaş çeşitlerimiz. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, VI, Erzurum, 13-42.
- Salman, F. (2011). *Türk Kumaş Sanatı*, Erzurum.
- Sarıtaş, S.- Mehtap Türksöy- Suna Bilen. (2007). Balıkesir ve çevresinde geleneksel kadın giysisi “ferace” hakkında etnoğrafik bir araştırma. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, X / 18, 194-205.
- Saygılı, B.B. - Berna Yıldırım Artaç (2014). Women’s headdresses used in Anatolia, *International Journal of Science Culture and Sport*, 22-33.
- Selçuk, H. (2012). Vidin’de toplumsal hayat: 13 numaralı şer‘iyye sicili’ne göre (1698-1699). *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 / 14, 27-46.
- Şahin, İ. (2009). Sofya. *DİA*, XXXVII, İstanbul, 344-348.
- Şemseddin Sâmî. (1989). *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Tarım Ertuğ, Z. (2009). Sorguç. *DİA*, 37, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 378-380.
- Taşçıoğlu, M. (1958). Türk Osmanlı cemiyetinde kadının sosyal durumu ve kadın kıyafetleri. İstanbul: Akın Matbaası.
- TDK. (2011). *Türkçe Sözlük*. (11. Baskı). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, Z. (2002). Osmanlılarda kürk kullanımı. *Türkler*, X, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 644-649.
- Tezcan, H. (1993). *Atlaslar atlası-pamuklu, yün ve ipek kumaş koleksiyonu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tezcan, H. (1995). Ferace. *DİA*, XII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 349-350.
- Tezcan, H. (2002). Osmanlı dokumacılığı, *Türkler*, X, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 404-409.
- Todorov, N. (1983). *The Balkan city 1400-1900*. Seattle and London: University of Washington Pres.
- Tournefort, J. (2008). *Tournefort Seyahatnamesi*. (Ed. Stefanos YERASİMOS). İstanbul: Kitap Yay.
- Üçel-Aybet, G. (2007). *Avrupalı seyyahların gözünden Osmanlı dünyası ve insanları (1530-1699)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

NURETTİN TOPÇU VE AHLAK EĞİTİMİ***Mustafa CİHAN******Öz**

Türk düşünce hayatının önemli simalarından olan Nurettin Topçu, felsefeden eğitime, ahlaktan siyasete kadar pek çok konuda eserler ortaya koyan ve bu konularda özgün diyebileceğimiz fikirler oluşturan bir düşünürümüzdür. Topçu'nun düşüncelerinin odağında "hareket felsefesi" yer alır. O eğitime, ahlâka, insana, ekonomiye, tasavvufa ve diğer birçok sosyal ve beşeri konuya hareket felsefesi bağlamında yaklaşır. Öte yandan Topçu felsefesinde ahlak ve ahlak eğitimi konuları önemli bir yer işgal eder. Bir ahlâk filozofu olan Topçu, ahlâk ve ahlâk eğitimi konusunu hareket felsefesi açısından anlamaya ve kavramaya çalışır. Ayrıca bu konuların din ile olan bağlantıları üzerinde de durarak konuyu kendi özgün yaklaşımları ile çözmeye çalışır. Topçu'ya göre ahlak, insan hareketlerinin metafizîğidir. Öncelikle Anadolu insanından başlayarak insan sorununu anlamaya ve kavramaya çalışan Topçu, ahlaklı olmakla insana değer verme arasında karşılıklı bir ilişki kurar. Nitekim o, ahlaklı bireyler olmanın ilk şartını insana ve insan ruhuna değer vermek olarak değerlendirir. Bu bağlamda Topçu'ya göre insanın maddeden sıyrılarak manaya yükselmesi en temel başarıdır. Bu çalışmamızda, öncelikle döneminde son derece yaygın olan pozitivist ve materyalist eğilimlerin tamamen dışında kalmayı başaran ve bunun aksine idealist ve ruhçu felsefe geleneğine bağlanan Topçu'nun değerlere özellikle ahlaki değerlere ve ahlak eğitimine bakışımı ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Nurettin Topçu, hareket felsefesi, ahlak, ahlak eğitimi.

NURETTİN TOPÇU AND MORAL EDUCATION**Abstract**

Nurettin Topçu, among the important figures of Turkish thought movement, is a thinker having composed several works from philosophy to education and from moral to politics and suggesting original ideas on these matters. The focus of Topçu's thought is "action philosophy". He addresses education, moral, human, economics, sufism and all other social and human issues in terms of action philosophy. Besides, moral and moral education take an important place in Topçu's philosophy. As a philosopher of moral, Topçu tries to realize moral and moral education from the dimension of action philosophy. Moreover, he addresses the issue by dwelling on the relations of these matters with religion through his own specific approaches. For Topçu moral is the metaphysics of human activities. Primarily trying to recognize and comprehend the issue of humanity on the basis of Anatolian man, Topçu promotes a reciprocal relation between moral and to value human. Indeed, he approaches to value human and psyche as the first prerequisite for being moral individuals. In this respect, for Topçu, the basic success for human is estranging from materialism and being involved in morale. Accordingly, this proposal aims to present the outlook on values, sepcifically moral values and moral education of Topçu, who follows idealist and spiritual tradition by staying out of materialistic and positivistic tendencies of his era.

Keywords: Nurettin Topçu, action philosophy, moral, moral education.

* Bu makale, 16-18 Nisan 2015 tarihleri arasında Bartın'da düzenlenen *Eğitimde Gelecek Arayışları: Düünden Bugüne Türkiye'de Beceri, Ahlâk ve Değerler Eğitimi* Uluslararası Sempozyumu'nda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

** Doç. Dr.; Atatürk Üniversitesi K.K. Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı, mcihan@atanui.edu.tr.

Çağdaş Türk düşünce tarihinin önemli isimlerinden olan Nurettin Topçu, bütün yaşamı boyunca eğitimden ekonomiye, siyasetten ahlaka, edebiyattan felsefeye kadar sosyal bilimlerin birçok alanında eserler vermiş ve bu konularda önemli fikirler ortaya koymuş bir aydınımızdır. Topçu, bütün entelektüel yaşamını, döneminin siyasi, ekonomik, ahlaki, dinî yapısını ve bu yapıdaki değişimleri anlamaya adanmış, hatta kendi açısından da bir takım modeller önermeye çalışmıştır (Gündoğan, 2000, s. 90). Elbette bir düşünür ya da onun eserlerini, eserlerinde geliştirdiği özgün düşüncelerini içinde yaşadığı toplumundan ve döneminin şartlarından bağımsız düşünmek olanaksızdır. Nitekim Ortega Y Gasset'in de ifade ettiği gibi, "yaşamak bir ortamın çaresiz tutsağı olmaktır" (Gasset, 1999, s. 57). Bu bağlamda Topçu'da her şeyden önce sorumlu, düşünen ve söylediklerini eyleme geçmesi için çabalayan bir aksiyon insanıdır. O, tarihsel toplumsal, kültürel ve politik yaşantının getirip yığıldığı sorunları kendi zihinsel çabası ile aşmaya, anlamaya ve irdelemeye çalışan bir düşünürdür.

Topçu'nun düşüncelerinin odağında "hareket felsefesi" yer alır. O, eğitime, ahlaka, insana ve diğer birçok konuya hareket felsefesi açısından yaklaşır. "Hareketi, felsefenin merkezi yapmalıdır. Çünkü hayatın merkezi de harekettir" (Topçu, 2006, s. 47) diyen Topçu'nun hareket felsefesine olan eğilimini, içinde bulunduğu siyasi şartlar ve bu şartlar karşısında oluşan düşünce akımlarından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Ayrıca onun düşüncelerinin oluşumunda Anadolu gerçeği ve İslam dini de önemli bir rol oynamıştır. Hatta Topçu'yu şahsiyetli bir duruşun sembolü haline getiren de onun Anadolu gerçeğini bilmesi, kendi tarihi ve kültür dünyasının farkında olması gerçeği yatar (Gündoğan, 2006, s. 15-16).

Topçu'ya göre, evrenin sorumluluğu ellerimize verilmiştir. Evrenin insan için yaratıldığını bu manada anlamak mümkündür. Bu bağlamda sorumluluğumuzun şahidi hareketlerimizdir. Ancak hareketlerimizle sorumluluklarımız hakikat olur. Öte yandan insanın, hareket dünyasına girilmedikçe insanı tanımak mümkün değildir (Topçu, 2006, s. 45-47). Şu hâlde hareket, insan varlığının cevheridir. Bu nedenle insanı anlamak, insanın hareketini anlamaya bağlıdır. Başka bir deyişle, insan hareketlerinin zengin dünyasına dalmadıkça insan anlaşılabilir olarak kalır (Gündoğan, 2006, s. 17). Yine Topçu'da hareket, "İnsanın kendi dışına çıkma gayreti, sonradan kazandığı bütün eğilimlerine, bütün uzvi alışkanlıklarına karşı mücadele etmekten ibarettir. Hareket saf bir kendiliğinden oluş değil, engellenmiş bir kendiliğinden oluştur. O, ferdi iradenin âdeta bir özeti gibidir. İnsan, kendini ancak hareketin içinde tanır ve sonra hareket ondan bir yaprak gibi kopar" (Topçu, 1995, s. 25). Böylece Topçu'ya göre insan, kendini ve dış dünyayı hareket ederek tanıma gücüne sahip bir varlıktır.

“İradenin eseri olan her hareket mükemmele, daha mükemmele bir özlemdir” (Topçu, 1995, s. 25) diyen Topçu’ya göre, bu bağlamda hareket, ruhsal bir realitedir. Nitekim ahlaklılık da böyle bir ruhsal realitede ortaya çıkar. Topçu açısından, “hareketin tahlili ahlak meselesinin de tahlilidir.” Çünkü hareketini evrensel ölçüye uyduramayan ve tabiat-üstüne yöneltmeyen ahlaklılığın da dışında kalmış olur. Bu nedenle ahlaklılığında dışında kalan hareketin kaynağındaki irade, esaret altındadır. Buna göre hareket, evrensel düzene ulaşmak isteyen bireyin iradesinin kendisine karşı bir isyanıdır. Bu isyan ise, iradenin, Mutlak Varlık’a ulaşmaya kadar karşılaştığı bütün engellere karşı gelmektir (Gündoğan, 2006, s. 19).

Burada şu gerçeği rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Topçu’nun düşüncesi, ahlak merkezli bir felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla onun düşüncesinde ahlak, sadece sistemin bir parçası olmaktan ibaret değildir. Çünkü onun düşünce sisteminde, insan varlığı, bir ahlak varlığı ve ahlak kişisi, toplum ise bir ahlak toplumu, devlet, bir ahlak devleti nihayet insanlık da ahlak bağlamında inşa edilmesi gereken bir tasarım olmaktadır. Böylece Topçu’da insan, toplum, devlet ve insanlık arasında tekâmül hedefi açısından bir birlik söz konusudur. Bu nedenle insanın olumlu değerlerle bütünleşmesi ve hayata geçirmesi, ahlak kişisi olma yolunda olgunlaşması anlamına gelir. Aynı zamanda Topçu düşüncesinde değer, aksiyonla birlikte ele alınır. Aksiyon ise sıradan bir eylem değildir. Topçu’ya göre aksiyon, bir değeri gerçekleştirmeye yönelmiş, bilinçli ve kasıtlı bir insan eylemi olarak değerlendirilir (Bayraktar, 2010, s. 53). Şu hâlde Topçu’nun sorunları ele alış biçimindeki temel kaygı ahlaktır diyebiliriz. Onun ahlak sahasındaki amacı ise, ahlak problemini evrensel ölçüler içerisinde çözümlenektir. Çünkü ona göre, evrensel ölçüye uymayan her ahlak görüşü eksiktir (Gündoğan, 2000, s. 99). Bu bağlamda Topçu, “evrensel nizamın dışında gerçek ahlaklılık yoktur... Hareketlerini evrensel ölçüye vurarak ve kendi hareketinde evreni kucaklayarak orada kendi şuurunu araması, işte insanın ahlaklı davranışı bu şekilde olmalıdır” (Topçu, 1995, s. 27) der. Yine Topçu’ya göre, hareketi evrensel düzene taşıyan, insani endişedir. Tıpkı hareket gibi, düşünce de bu endişeden doğmaktadır. Bu evrensel sorumluluk, manevi yaşamımızı oluşturan bir inanç yaşamı içerisinde ortaya çıkmaktadır. Endişe ile geliştirilmiş olan manevi yaşam, kendisini doğuran endişeyi daimi surette geliştirir. Sorumluluk, düşünme çabasını doğurur ve insan düşünme eylemini gerçekleştirdikçe, yapacağı hareket karşısında kendini daha sorumlu hisseder (Topçu, 1995, s. 31). Bu nedenle kaynağı itibarıyla manevi yaşam ahlaksal yaşamdan doğmaktadır.

Öte yandan Nurettin Topçu’da felsefe, bir insan felsefesidir ve insanın evrendeki sapmalarla dolu serüvenlerinde onu daha fazla şaşkırtan değil, aksine yola getiren bir güçtür.

Ayrıca yapılan felsefi sorgulamalar ve eleştiriler insanın insanlığını bulmasında işlevseldir. Bu insanın dışında zaten belirlenmiş olan “gerçeğin” kavranması ile mümkün olacaktır. Çünkü Topçu’ya göre gerçek, belirlenmişliktir ve sonradan üretilmiş olan bir şey olarak değerlendirilmez. Zira sonradan üretilen şeyler “gerçek” karşısında sapmalardan başka bir şey değildir. Bu çerçevede ahlakın tutunum kalıpları da ancak söz konusu “gerçeklik”te, saflıkta, bozulmamışlıkta yatmaktadır (Öğün, 1992, s. 58). Topçu’ya göre, evrende bir düzen vardır. Aynı düzen, hayat âleminde de kendini gösterir. Burada olaylar kanunlara itaatkârdır. Anarşi ise ihtiraslarımızdır. Ahlakın her alanında kurmak istediğini, ihtiraslar yıkmak isterler. Bütün ihtiraslarda bir düzensizlik vardır. Aynı şekilde, aşırı servet, menfaat veya şöhret istekleri insanı düzensizliğe, geleneksizliğe ve itaatsizliğe götürür. Her yerde akla karşı gelmek ve onun eserlerini yok etmek ihtirasların işidir. İhtiraslardan derece derece fedakârlık eden sözleşim, toplum düzenini ortaya çıkarmıştır. Aramızdaki sözleşimi, günlük menfaat ve kararlarımızın üzerine çıkaracak olan, içinde yaşadığımız medeniyetin ve geleneklerimizin harekete geçirebildiği kuvvetlerdir. İşte böyle bir sözleşim ile kurulan düzene “ahlak nizamı” denir (Topçu, 1970, s. 55-56).

İlk medeniyetlerin kuruluşundan beri insanlar, kendi hareketlerinin değerlendirilmesi bağlamında ahlak ile uğraşmışlardır. Bu uğraşları sonucunda, ahlakın ruhsal ve sosyal unsurları bulunduğu şeklinde ortak bir görüş geliştirmişlerdir. Nitekim ister akla, ister duyguya dayansın, her türlü ahlak anlayışında esas olan, ahlakın, ferdin ruhsal yaşamından doğmuş olduğudur. Bu nedenle refleksler ve içgüdüler gibi şuarsuz yapılan hareketlerin ahlakla ilgisinden bahsedilemez. Ancak düşünen bir varlık olan insanın serbest kararının bir sonucu olan hareketler, ahlaki kabul edilebilir. Zira yalnız insan, ahlak olayını yaşayabilir. Diğer taraftan derece derece yüksek ahlak değerini taşıyan hareketlerimiz, diğerlerinden daha şuurla yaptıklarımızdır. Aynı zamanda bütün ahlak hareketlerimiz gizli veya açık bir mutluluk duygusuna bağlanmıştır. Öte yandan Topçu’ya göre, ahlak olayında sosyal unsurun varlığı da inkâr edilemez. Eğer insan yalnız başına yaşayan bir varlık olsaydı, onun ahlakından bahsedilemezdi. Çünkü ahlak ve ahlaksızlık, mutlaka bir insanın başka insanlar üzerinde yaptığı istenen ve istenmeyen etkilere denir (Topçu, 2005a,s. 13-16). Bu nedenle insanın kendi kendisine karşı ahlaklı veya ahlaksız olabileceği düşünülemez.

Bu bağlamda “ahlak yalnız insana özeldir” (Topçu, 2005b, s. 89) diyen Topçu’ya göre, hareketlerimizin ahlaki değer taşıyabilmesi için, onların hür bir şuurun eseri olması gerekir. Bunun için ahlak, her şeyden önce davranışlarımızda hür olup olmadığımızı ve hürriyete sahip

olan ruhtan ne gibi hareketlerin doğabileceğini araştırır. Ayrıca hürriyetimizin bizi hangi amaca doğru götürdüğünü inceler. (Topçu, 2005a, s. 19).

Ahlak ile din arasındaki ilişki üzerinde de duran Topçu'ya göre, din gibi ahlakın da amacı insan ruhunu temizlemek ve sonsuza doğru yükseltmektir. Örneğin, toplum içinde dinin yaptığı iş, ruhlar için kuvvet kaynağı olmaktır. Bununla birlikte insanlara bir takım bilgiler sağlamak değildir. Ayrıca dinî bilgiler, ruh kuvvetini kazanmanın yollarını öğretir. Bunlar, evrene ait açıklamalar olmayıp insanın iç hayatına düzen ve değer sunucu bilgilerdir. Böylece Topçu'ya göre, din insanlar için bilgi kaynağı değil, kuvvet kaynağı olmaktadır. (Topçu, 2005a, s. 29-30). “Ruhu kuvvetli olmayanlar, kendilerine bir kötülük, bir hakaret yapılırsa bunu ellerinden gelen bir kötülükle karşılarlar. Ruhu kuvvetli olanlarsa, kendilerine yapılan fenalığı affeder ve bunu yapan insanı kötülüğünden kurtarmaya çalışırlar. İntikam almazlar, yapılan fenalığı iyilikle karşılarlar” (Topçu, 2005a, s. 31) diyen Topçu'ya göre, bu yolda hareket eden fertler ve toplumlar mutlu olurlar. Ruhu kuvvetli insan, ahlaklı insandır. Ahlaklı insan, ruhtaki kuvveti arttıkça, kötülüklerden kurtulur, olgunlaşır ve yükselir.

Topçu'ya göre, ahlak duygularının hepsinin kaynağında saygı yer alır. Zira yalnız insana karşı saygı duyulur ve varlığımızda ahlak duygularının uyanışı saygıyla başlar. Dolayısıyla insan ancak saygı duygusundan başlayarak ahlaklılığın gittikçe derinleşen şuurunu kazanabilir. Örneğin, başkalarını aldatmak en büyük saygısızlıktır. Yine başkalarının her türlü fikirlerine saygılı olunmalıdır. Hiç kimse başkalarının da kendisi gibi düşünmelerini istemeye hakkı yoktur. Başkalarının görüşleri bizimkine ne kadar aykırı olursa olsun, karşımızdakinin düşüncelerini sakın, saygılı edepli bir şekilde dinlemeliyiz. Nitekim olgun ve medeni insanların en değerli zihni karakteri, hoşgörüdür (Topçu, 2005a, s. 37-40).

Topçu'ya göre hareket, insanın başkalarını ve kendi eliyle kendini değiştirmesidir. Hareketlerimizin evren düzenini tamamlayıcı olanları ise ahlaki karakter taşımaktadır. Daha öncede ifade edildiği gibi, ahlaki hareket insana özgü bir harekettir. Çünkü yalnız insan bilerek ve isteyerek davranma yetisine sahiptir. Bu yetiye irade adı verilir. İrade hareketi ise bizde dört basamaktan oluşur. Bunlar, gayenin tasarlanması, düşünüp taşınma, karar ve yapmadır (Topçu, 2005a, s. 50-51).

Vicdanı, iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etme yetisi olarak (Topçu, 2005b, s. 103) değerlendiren Topçu'ya göre, vicdanımızın bizi harekete zorlanması ise ödevi ortaya çıkarır. Ancak bu, dıştan gelen bir zorlama şeklinde değildir. “Yapılmasını vicdanın emrettiği hareket,

iyi harekettir. Vicdan, dışarıdan etkilenmiş olmadan ödevi emretmekle hür davranıyor demektir. Şu hâlde ödevin bir karakteri de hür oluşudur. Ahlaki ödev, dıştan gelen ve toplumun ortaya koyduğu ödevden, hür oluşu ile ayrılır” (Topçu, 2005a, s. 56).

Ahlaki bir varlık olarak insanın vicdanı, iyi ve mecburi olan ödevler ortaya koyar. Doğuştan her insanın vicdanı ise iyiliği arar ve onu gerçekleştirmek için kendinde mecburilik oluşturur. Öte yandan fertte ödevin gelişmesi, şuurun gelişmesine bağlıdır. Nitekim şuur ilerledikçe insan kendinde ödevlerini artırır ve böylelikle hareketlerinin alanını genişletir. Bu bağlamda Topçu’ya göre, ödevlerimizin sayısı çoktur. Öncelikle kendimize karşı ödevlerimiz vardır. Daha sonra da ailemize, toplumumuza ve milletimize, insanlığa ve Allah’a karşı ödevlerimiz bulunmaktadır. Ancak bunların hepsi kendimize karşı ödevlerimize bağlanır, onlarla beraber gelişirler ve onları tamamlarlar. Çünkü hepimizin gayesi, bir insan olan ferdi varlığımızı gayesine doğru ilerletmektir (Topçu, 2005a, s. 56-58).

Topçu’ya göre, kendimize karşı ödevlerimizden biri, her şeyden önce doğru ve samimi olmaktır. Samimi olmak kendini ve başka insanları aldatmak istememektir. Bu çerçevede yalan söyleyen, hem kendine hem de başkalarına saygısı olmayan insandır. Kendimize karşı ödevlerimizden bir diğeri de okumak ve öğrenmektir. Topçu’ya göre, okuyup öğrenmek, insanın ahlaki yapısını geliştirir. Ayrıca bilim kültürü, ruhu terbiye eder. Yine okumak bilim aşkı haline geldiği zaman insan, bayağı duygulardan ve kötü isteklerden uzaklaştırır (Topçu, 2005a, s. 58-59). Öte yandan ailemize, toplumumuza ve milletimize karşı da ödevlerimiz vardır. Örneğin topluma karşı ödevlerimizin başında çalışma gelir. Çalışmak, insan için doğal bir ödevdir. Her şeyden önce, yaşamak için çalışmak zorundayız. Aynı zamanda çalışmak, ruhsal bir ihtiyaç ve ahlaki bir mecburiyettir. Çünkü bütün kötülüklerin anası tembelliktir. Toplum içinde yapılan işbölümüne bağlanmak da ödevlerimizdendir. İşbölümünün zorunlu sonucu olarak, bir toplum içinde bulunan fertlerin karşılıklı olarak birbirlerine bağlandıkları görülür. Buna dayanışma denir. Dayanışma, fertleri birbirine bağlar ve ahlaki hayatımızın da temelini oluşturmaktadır (Topçu, 2005a, s. 59-61). Yine Topçu’ya göre insanlığa karşı ödevlerimizde vardır. Örneğin, büyük insanlar, eserlerini ortaya koyarlarken, yalnız kendi milletlerine karşı değil, bütün insanlığa karşı da sorumlu olduklarına inanmışlardır. Son olarak Topçu, Allah’a karşı ödevlerimiz olduğunu da söyler. Şöyle ki, bize hayat ve şuur bağışlayan mutlak varlığa karşı da ödevlerimiz vardır. Bunlar her dinin benimsediği ibadetlerdir. İbadet ise Allah’a karşı minnetimizin bir ifadesi olduğu gibi, insan ruhunun terbiyesi için de gereklidir (Topçu, 2005a, s. 62-63). İbadetler ise korku ve kaygı ile değil, sevgi ve aşk ile yapılmalıdır.

“İnsan denilen varlığımızda ruh ile madde bir araba ve sürücüsünü andırır. Madde beden arabası ise, ruh onun sürücüsüdür” (Topçu, 1970, s. 59) diyen Topçu’ya göre, insan, yalnız fizyolojik fonksiyonlarıyla yaşayan bir varlık değildir. Onun bedene ait fonksiyonlarını belki bir vasıta olarak kullanan ruhsal fonksiyonları da vardır. Ruhsal yapı, insanı geçmişten gelecek geleceğe yönelten idealist bir varlık hâlinde yaşatmaktadır (Topçu, 2005a, s. 73). Nitekim Topçu’ya göre, “dünyamız iki dünya yaşıyor: Biri yorgun ve kindar maddenin içinde doymak bilmeyen sürünen dünya, öbürü her an kendini geçmek ve kendi yarattığı aşk içinde telef olmak için kendi sınırlarını aşmak isteyen, sonsuzluğa sıçrayıp Allah’a kavuşmak isteyen ruhun dünyası. İki dünyanın içinde bir insan, bir varlık hâlinde yaşıyoruz.” (Topçu, 1970, s. 19) İşte Topçu’ya göre, hayatın bütün dramı bundan ibarettir.

Bir toplum içindeki fertlerin eşya hakkındaki istek ve duygularının ifadesi olan ve bir toplumun bütün fertleri tarafından aynı şekilde kabul edilen hükümlere değer hükümleri denir. Her biri hüküm konusu olan değerler çoktur. Bu nedenle hangi kaynaktan çıkarsa çıksın, bütün değerler mutlaka bir inanca dayanır. Topçu’ya göre bu inanç, dinde kutsallık duygusudur. Ahlakta ise iyilik idealine bağlanmaktadır (Topçu, 2005a, s. 83-84). Dolayısıyla insanda iyilik iradesinin varlığına inanmadıkça ahlaki değer hükümleri ortaya koymak imkânsızdır.

Bu bağlamda Topçu’ya göre, ahlakta birçok ilkeden bahsetmek mümkündür. Bunlardan biri eşitliktir. Topçu’ya göre, her şeyden önce bütün insanların kendimizle aynı haklara sahip olduklarını asla unutmamalıyız. Kendimiz için istediğimiz hakları başkalarının da elde etmesi için çalışmalıyız. Ancak böyle bir çalışma, insanlık sevgisini daha da geliştirir. Bir diğer ilke adalet ilkesidir. Adalet, herkese hak ettiğini vermek ve herkesin hakkına saygı göstermektir. Ayrıca başkalarına karşı adil olmak hepimizin başlıca ödevidir. Öte yandan insanın insan olarak sahip olduğu bütün haklara saygı göstermek de başlıca sorumluluklarımızdandır. Hayatın her alanında, başkalarıyla her türlü ilişkimizde adil olmaya dikkat etmeliyiz. Toplum yaşayışında adaletin bozulması demek, toplumun düzeninin bozulması demektir. Aşırı durumlarda bu düzeni yıkıcı olur. Nitekim adaletin ortadan kalkmasıyla toplumlar ve devletler yıkılmıştır (Topçu, 2005a, s. 90-93). Merhamet ilkesine gelince bu ilke, başkalarının iyiliğini istemek ve onun yardımına koşmak demektir. Topçu’ya göre, merhamet ruhumuzda doğan içsel bir harekettir, adalet ise dışımızda kurulan düzendir. Merhametten kuvvetini alan adalet düzeni ne kadar genişlerse genişlesin hiçbir zaman merhameti ortadan kaldırmayacaktır. Ancak ikisi birlikte çalışmakla birbirini tamamlar (Topçu, 2005a, s. 97).

Topçu'ya göre insanlar doğuştan, düşünme yetisine sahip oldukları gibi ahlak yetisine de sahiptirler. Şuurun gelişmesinde zihin eğitime lüzum olduğu gibi ahlakın gelişmesinde de ahlak eğitime ihtiyaç vardır. Nitekim çevrenin iyi şartları kötü bir insanın iyiliğe doğru yönelmesine yarayabildiği gibi çevrenin kötü şartları bir iyinin kötülüğe sürüklenmesine yol açabilir. Bu nedenle kötülükten uzaklaşmak ve iyileri daha ileri iyiliklerin seviyesine yükseltmek, ahlak eğitiminin işidir. Ahlak eğitimi ise Topçu'ya göre, sadece tek bir alanda çalışmakla olmaz. Örneğin yalnız “iyi olun!” demekle insanların iyi olmadıklarını görürüz. Elbette ahlakta öğütlerin faydası vardır. Ancak kendisine hazır olanlar üzerinde öğüt etkili olur (Topçu, 2005a, s. 105). Bununla birlikte ona hazırlanmamış olanlar için öğüt verme kuru bir nasihat olur.

Bu bağlamda Topçu, ahlak eğitimi, çok basamaklı bir çalışma olarak değerlendirir. Basamaklar hâlinde sıralanan bu çalışmanın bütünlüğe kavuşması ise ancak ahlak yapımızda olgunluk sağlayıcı bir etki oluşturur. Topçu, bu basamakları şöyle sıralar: 1. “Ahlaklılık ve ahlaklı davranış, söz ya da bir fikir olarak ileri sürülmeden önce, onu hareket hâlinde yaşamak ve daha sonra ahlak olayını yaşayan insanda iyilik duygusunu oluşturmak gerekir”. Başka bir deyişle “düşünmeden önce duymalı, öğrenmeden önce ıstırabını çekmelidir. Bir şeyin ıstırabını çekmeyen, onu ne tanır, ne de sever”. Musset'in de ifade ettiği gibi, “insan bir çırağdır, onu yetiştiren ıstıraplar yani çekilen acılardır”. Böylece acı çekmek ancak yaşamakla olur. Bu nedenle insan, yaşadıkça ve acıları çoğaldıkça ahlaki anlamda hem yükselir hem de değerlenir. 2. “Kötülüklerin denenmesinden kaçınılmalıdır.” Topçu'ya göre, insandaki sempati duygusu, hareketler dünyasında ruhları birbirine yaklaştırıcı ve davranışlarda da bulaşma sağlayıcı olduğundan, kötü olmamak için kötülüklerden uzak durmamız gerekir. Örneğin “ben kötü insanlara yaklaşırım ama kötü olmam” sözü psikolojinin gerçeklerine aykırıdır. Atasözünde de ifade edildiği gibi “üzüm üzüme bakarak kararır”. Zira insan yakınlaştıklarından bir takım huylar kapabilir. 3. “Kendimizden örnek vererek iyiliği sevdirmeliyiz.” Örneğin bir öğretmen öğrencilerine kendindeki çalışma, saygı, ödev, adalet ve millet sevgisi, kanunlara bağlılık gibi durumları davranışlar hâlinde göstermeli ve bütün bu üstün ahlak değerlerine kendi varlığını örnek yapmalıdır. Benzer şekilde ülkeyi yönetenler de yine bu halleri ile halka örnek olurlarsa o memlekette hukuk ve adalet mekanizması iyi işler ve bizim tarihimizde olduğu gibi, insanlığın hayranlık ve takdirini kazanan bir millet meydana gelir. 4. Ahlakı yükseltmede göz önünde bulundurulacak önemli hususlardan biri de “kişinin şahsiyetine değer vermektir”. Örneğin bir kişinin yaptığı kötülüklerini/hatalarını âdeta yumruk gibi yüzüne vurmakla o insan düzeltilemez.

Bu kişiye insanlığın değeri anlatılarak ve bu değere kendisinin de sahip olduğuna inandırılmak suretiyle kurtuluşu mümkün olur. Böylece insanın bütün ümit kapıları açık tutulmalıdır. İnsana yapılacak her kötü söz ve hakaret bu kişide kurtuluşa giden yolları tıkar. Oysa ümit ile sevginin düzeltmeyeceği insan yoktur. 5. Bütün bu basamaklardan sonra telkin ve irşadın yani iyilik öğütlerinin sırası gelir. Topçu'ya göre, öğütlere de ihtiyaç vardır. Şöyle ki, eğitilen kişi ne yapacağını, nasıl davranacağını açık ve belirli formüller hâlinde bilmelidir. Fert bu basamağa yükseldikten sonra o artık iyi hareketleri benimsemeye hazırlanmış demektir. Almak için işaret beklemektedir ve sadece dıştan bir kuvvetle bu harekete geçirilebilir. İşte verilecek öğütler, bu işaretlerdir. 6. Bu basamakların en sonunda ahlaklı davranışın insanda alışkanlık haline getirilmesi gelir. Böylece sayılan basamaklardan geçerek gelişen ahlaklı davranışı kendi tekrarlayışımızla alışkanlık haline getirmeliyiz. Böylece alışkanlık, en az bir düşünme ile yaptığımız hareketleri içimize sindirmemizi sağlar. Başka bir deyişle farkında olmadan bunlar yaşamımıza hâkim olur ve hareketlerimize onlar kumanda ederler (Topçu, 2005a, s. 105-107).

Bu bağlamda Topçu'ya göre, gençlikte en çok üzerinde durulacak konu, iyi alışkanlıklar kazanmak ve kötü olan alışkanlıklardan uzaklaşmaktır. Her gün yapılan hareketler, insanı iyi veya kötü karakter sahibi yaparlar. Bir hareketi kendinde deneyen, onun kendi varlığında yerleşip kalabileceğini aklından çıkarmamalıdır. Örneğin “başkalarına iyilik yapmayı kendimizde tekrarlamakla iyi, işlerimizde adil olmayı tekrarlayarak adil, konuşmalarımızda nezaket kullanmakla nazik olunur” (Topçu, 2005a, s. 107). Böylece alışkanlıklar, davranışlarımızın dizginini eline geçirmek suretiyle, varlığımıza yeni bir yapı kazandırır.

Öte yandan Topçu'ya göre, “insanın kendi kendisinin farkında olması ve kendi hareketlerini idare etmesi” (Topçu, 2005a, s. 113) olarak değerlendirilen şahsiyet de ahlak eğitiminde önemlidir. Ona göre, ahlak eğitimi, tek tek hareketlerin düzeltilmesi ile ilgili değil de, şahsiyetin bütününün meydana getiren sentezin yapısını değiştirme yolunda olmalıdır. Kötü davranışlarının önüne engel koymakla bir insanın ahlakı düzeltilmiş olmaz. Bunun için o insanın dünyasını temiz duygularla doldurmak ve yine kendisine, iyiliğe doğru götürücü hareketler yaptırmak gerekir. Çünkü “iyiliğin sevgisi, insanın damarlarına girmedikçe dışarıdan zorla aşılanamaz” (Topçu, 2005a, s. 117).

Topçu'ya göre okul, neslin ruhundaki güçlü tarafları yaşatmalıdır. Bu şuur ve idrake sahip olarak kurulmuş okullarımız olursa, geçmiş asırlarda olduğu gibi, asrımızda da milletimiz bilim, sanat ve felsefe alanlarında büyük adamlar ve dâhiler yetiştirebilir (Topçu, 1997, s. 77). Bu noktada Topçu, ahlak eğitimi sorununu önleyecek ve millet hayatında, okulda ve ailede

istediğimiz ahlaki esasları geliştirecek olan bazı önlemler üzerinde de durur. O, bunları şöyle sıralar: 1. Bilim esaslarına dayanan tarafsız ve tam bir tarih kültürünün geniş bir neşriyata bağlanması ve okullarda önemli oranda yer alması gerekir. Çünkü insanın bugünü anlayabilmek için geçmişin en derinlerine kadar bilinmesi gerekir. 2. Çocuklarımıza, basınıma, radyomuza, sahnemize ve okullarımıza; milletin, dinin, sanatın, ahlakın konularına bağlı derin bir iç terbiye ilkokullardan itibaren verilmelidir. 3. Millî eğitim denince, bir milletin dil ve geleneklerine aykırı olmayan bütün irfan kurumları akla gelmelidir. 4. Bir millet sahnesi ve bir millet üniversitesi gereklidir. Sahne ve üniversite halkı ileri bir seviyeye doğru yükseltirken aynı zamanda onunla kader ve hikmet beraberliği yapılmalıdır. Üniversitesi halkına sırt çevirmiş bir memlekette tekâmül ve inkılâp sadece birer kelimeden ibaret kalır. 5. Toplumda idealist bir estetik davası oluşturulmazsa kalbimizin ufukları karanlıkta kalacaktır. Bu nedenle sanatla birleştirilen iç terbiye, gençliğimizin ve kadınlarımızın gerçek ahlak kaynakları olabilir. 6. Topluma, sorumluluk ve fedakârlık duyguları ile nefsinin vakfetmiş, şöhretten ve servetten uzakta yaşayan insanlara büyük insan demeliyiz. Ve genç nesillere bunların hareketlerini “büyük hareketler” diye tanıtmalıyız. 7. Bize teknik okuldan daha çok idealist insan yetiştirici okullar gereklidir. Menfaati hayatımızdan çıkarmalıyız. Zira menfaat yaşamak ister, ahlak yaşatmak ister. 8. Ahlak eğitiminin sağlam temellere dayanması, istenilen seviyede olabilmesi ve bunları gerçekleştirmek için bir otoriteye de bağlanmak gerekmektedir (Topçu, 1997, s. 174-176).

Topçu’ya göre, bütün bu çarelere başvurmak suretiyle ulaşmak istediğimiz ahlak ideali, milli mukaddesatına sahip, milletini bütün milletlerin üstüne çıkarmayı gaye edinen, modern medeniyetin istediği şahsiyeti yetiştirmektir. Topçu’ya göre bu gayeye ulaşmak için eğitimin alacağı istikamet, şahsiyetçi, ruhçu ve milliyetçi olmalıdır. Bu bağlamda ilkokulda çocukla özel olarak uğraşmak, onun iç hayatiyle temasa girmek, ona mukaddesatı örneklerle aşılacak, genci iradeci bir sanat kültürüne aralıksız tabi tutmak gerekir (Topçu, 1997, s. 176). Topçu’ya göre, ilkokuldan yükseköğretime kadar bir eğitimcinin takip edeceği doğru yol, bu olmalıdır.

Böylece Topçu’ya göre eğitim, son derece ince bir sanattır. Ahlak eğitiminde ise insan ruhuna bağlı en ince değerleri işlemek bir sabır ve maharet gerektirir. Diğer taraftan ahlak eğitiminde en önemli iş, örnek olmaktır. Başta öğretmenler öğrenciye iyi birer örnek olmalıdırlar. Çünkü gence kazandıracığımız ahlakı, ona ancak kendi hareketlerimizle aşılayabiliriz. Bizim onlarda kendimizi gördüğümüzü unutmamalıyız (Topçu, 1997, s. 178). Topçu bu konuda şu örneği verir: “Birer ahlak ülküsü olan dinlerde veliler örnektirler,

nazariyeler vaz etmezler. Ve ruh terbiyesi yolunda halkı zorlamadıkları hâlde, halk onların arkasından koşarlar. Sade varlıkları bir çağırıştır, bir kuvvettir. Varlığımızın, yetiştireceğimiz nesil için bir kuvvet olmasına çalışalım. Özümüzle sözlerimiz arasındaki başkalık, genç ruhlar için en müthiş zehir tesiri yapar” (Topçu, 1997, s. 178). Bu bağlamda öğretmen, her şeyden önce kendi şahsını örnek vermek suretiyle, öğrencinin ruh ve ahlakı üzerinde önemli etkiler oluşturabilir. Bunların en başında merhamet ve adalet duygularını aşlamak gelir. Adalet, okulda her zaman olması istenen bir ruh kuvvetidir. Öğretmenin, merhameti içinde tam anlamı ile adil olması onun genç ruhlara tesir kuvvetinin en büyük sırrıdır. Öğretmenler, para veya mevkiinde kalmak ve daha da yükselmek için adalete uygunsuz araçları kullanmaya başlarsa “ruhlar öksüz kalır, kalplerde sefalet başlar.” (Topçu, 1997, s. 180-181). Öğretmenin işi Topçu’ya göre, iyilerle öğünmek değil, genç ruhların hepsini iyi ve ahlaklı yapabilmektir.

Şu hâlde insanoğlunun yeryüzünde bulunuş gayesi önce bir ahlak kişisi olmak, ardından bir ahlak toplumu oluşturmak ve nihayetinde bir ahlak medeniyeti kurabilmektir. Bunun gerçekleşmesi, insanın biyolojik varlık tabakasının üzerine yükselmesi, insani değerleri keşfetmesi ve onlara bağlanarak yaşaması ile olur. Başka bir ifade ile bu insanın bir ahlak kişisi olabilmesi ile mümkündür. Dolayısıyla bireysel insan varlığının şahsiyet kazanması, ahlaki bir değerler manzumesine bağlanması ile ilişkilidir. Şahsiyet kazanmak ise tabiat, toplum ve hayat karşısında hür olarak belirli seçimlerde bulunmak ve bunlar karşısında da sorumlu olmakla mümkündür. Çünkü insanın şahsiyet varlığı olabilmesi için, bağlanacağı değerleri hür olarak seçebilmesi, yaşayabilmesi ve bunun sonucunda da, karşılaşılabileceği durumların hesabını verebilir olması gerekir (Bayraktar, 2010, s. 53-54).

Sonuç olarak felsefesinin merkezine ahlak konusunu yerleştiren Topçu’nun ahlak eğitimine ilişkin düşüncelerinden bazı önemli sonuçlar çıkarmamız mümkündür: 1. Bireyleri düşünen, sorumlu ve söylediklerini eyleme geçmesi için âdeta çabalayan bir aksiyon insanı olarak yetiştirilmelidir. 2. Bir ahlak varlığı olarak insanı kendine, ailesine, milletine, insanlığa ve yaratıcısına karşı ödev ve sorumluluklarının olduğu bilinciyle yetiştirmeli ve eğitmeliyiz. 3. İnsan şahsiyetli bir duruş sergileyerek kendi tarih ve kültür dünyasının bilincinde olmalıdır. 4. Bir insan bütün insanlarında kendi gibi bir takım haklara sahip olduğu gerçeğini asla unutmamalı ve başkalarına karşı son derece adil olmalıdır. 5. Okullarda zihin ve beden eğitimine verilen önem gibi ahlak eğitimine de gerekli ve yeterli önem verilmelidir. 6. İnsanın biyolojik varlığının yanında onun ruhsal bir dünyaya sahip olduğu gerçeği hiç zaman göz ardı edilmemelidir. 7. İnsanları ahlaki açıdan eğitmede en önemli nokta model olmaktır. Bu anlamda

öncelikle kendimiz ahlaki değerlere sahip olmalı, daha sonra da bizdeki çalışma, saygı, adalet ve millet sevgisi gibi ahlak değerlerini örnek vererek insanların ahlak ideali yolunda yürümelerini sağlamalıdır. 8. Milli mukaddesatına sahip ve milletini bütün milletlerin üstüne çıkarmayı gaye edinen insanlar yetiştirmelidir. 9. Bu gayeye ulaşmak için eğitimin alacağı yol, geleneklere bağlı, aynı zamanda yeniliklere açık, materyalist eğilimlerin dışında, idealist ve şahsiyetçi bir çizgide olmalıdır.

Kaynaklar

- Bayraktar, L. (2010). Bir düşünür ve ahlâkçı: Nurettin Topçu. *Türk Yurdu*, 30 (280), Ankara.
- Gasset, Y O. J. (1999). *İnsan ve herkes*. çev. N. Gül Işık, İstanbul: Metis Yayınları.
- Gündoğan, A. O. (2000). Nurettin Topçu, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. 11, Ankara.
- Gündoğan, A. O. (2006). Topçu ve hareket felsefesi. *Hece Dergisi. Nurettin Topçu Özel Sayısı*, Ankara.
- Öğün, S. (1992). *Türkiye’de cemaatçi milliyetçilik ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (1970). *Ahlâk nizamı*. İstanbul: Hareket Yayınları.
- Topçu, N. (1995). *İsyân ahlâkı*. Terc.: M. Kök-M. Doğan, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topçu, N. (1997). *Türkiye’nin maarif davası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2005a). *Ahlâk*. İstanbul, Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2005b). *Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2006). *Varoluş felsefesi - hareket felsefesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

MÂVERÂÜNNEHİR FIKİH KÜLTÜRÜNÜN ETKİLERİ (KIRGIZİSTAN ÖRNEĞİ)

Yusuf ŞEN*

Öz

Mâverâünnehir, “*nehrin ötesi*”; “*çayardı*” anlamlarında kullanılmakta olup Amuderya (Ceyhun), Siriderya (Seyhun) arasında kalan, özellikle Türklerin yaşadığı ve bugün ise Özbekistan, Tacikistan, Türkmenistan ve Kırgızistan’ın bulunduğu bir bölgedir. İslam medeniyetinin geliştiği Semerkant, Buhara gibi şehirler de bu bölgede yer almaktadır.

İslam, Hz peygamber zamanından itibaren dünyanın değişik yerlerine yayılmış ve bu yerlerden biri olan Mâverâünnehir, İslam’ın ilim ve medeniyet merkezlerinden biri olmuştur. Mâverâünnehir demek; İslam medeniyetinin temel taşları olan *Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, Tasavvuf* gibi İslami ilimlerin, İslam dünyasına yayılması demektir. Söz konusu İslami ilimler içerisinde insan hayatını şekillendiren ibadet ve muamelat ile ilgili hükümler fikhın alanına girmektedir.

Tarihte ilim ve irfanla inkişaf eden Mâverâünnehir, yetiştirdiği âlimlerle İslami ilimlerde ve özellikle de fıkıh, *-İslam Hukuku-* alanında dikkate şayandır. Mâverâünnehir fıkıh havzasında yetişen fıkıh âlimleri ve bu âlimlerin yazdıkları fıkıh eserleri, yıllarca medreselerde okutulmuş, bu eserlere şerhler ve haşiyeler yazılmıştır.

Mâverâünnehir bölgesinde oluşan fıkıh kültürü, o zamanki Müslümanların fikhî hayatında olduğu gibi, günümüzde de özellikle Hanefî anlayışının benimsenmesinde önemli role sahiptir. Hiç şüphesiz fıkıh hayatına etki eden Mâverâünnehir anlayışı, Kırgızların İslami hayatlarında da önemli etkiye sahiptir. Karahanlılar zamanında İslam’ı kabul eden Kırgızlar, bu etkiye sahip olarak, İslam’ın fikhî yönü olan ibadet ve muamelat hükümlerini hayatlarında uygulamışlardır. Mâverâünnehir fıkıh anlayışının, İslam’ı kabul eden sünî Kırgızların ibadet hayatını nasıl şekillendirdiği örneklerle açıklanacaktır.

Anahtar Sözcükler: Mâverâünnehir, fıkıh, Kırgızlar, ibadet.

THE EFFECTS OF MAWARA'UN NAHR FIQH CULTURE ON KIRGHIZ LIFESTYLE

Abstract

Mawara'un nahr is generally used for the meanings of "the other side of the river" , "backwards of the river" and it is the region placed between the rivers of Syr Darya(Seyhun) and Amu Darya (Ceyhun) where especially the Turkish live and temporarily related to the the countries of Tajikistan, Uzbekistan, Turkmenistan and Kyrgyzstan. The cities of Samarkand and Bukhara, where Islamic civilization developed, are in this region.

* Yrd. Doç. Dr.; Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, ysen@bayburt.edu.tr.

Islam has spread different parts of the world since the time of Prophet Mohammed and Mawara'in-nahr is one of these places and became one of the Islamic study center. Mawara'un-nahr means the development and spreading of the Islamic studies such as the Koran, Hadith,Fiqh,Islamic Theology and Sufism.Among the Islamic Studies, worship and treatment that forms human life, are in the study of fiqh.

Mawara'un-nahr, developed with Islamic study and knowledge, called everybody's attention to its own scholars on Islamic Justice and especially on Fiqh Islamic Justice. In the history, the fiqh scholars had raised in the Mawara'in-nahr fiqh area and their works had been read at the madrasas for years, explanations and marginal notes had been written about them.

The fiqh culture developed in Mawara'un-nahr, just like that period's Muslim's ideological life now it also has an important role especially on the appropriation of Hanafi perceptiveness. Undoubtly, Mawara'un-nahr perspective that affected fiqh life, had an important effect on the Kirghiz Islamic life style, too.During the Karakhanidis period the Kirghiz accepted Islam, with this effect tgrt put into practise,worshipping and treatment the Islamic perspective of fiqh in their lives. How the Mawara'un-nahr fiqh perspective formed the Kirghiz Worshipping will be explained with examples.

Keywords: Mawara'un-nahr, fiqh, The Kirghiz, treatment.

I. Giriş

Mâverâünnehir, İslam medeniyetine beşiklik eden önemli coğrafyalardan biridir. 610 yılında Mekke'de doğan İslam, Hz. Peygamber, Hulefa-i râşidin ve diğer sahabiler vesilesiyle dünyanın birçok yerine yayılmıştır. Ahnef b. Kays tarafından Sâsânî hükümdarı Yezdecird'in öldürülmesinden sonra Horasan, Toharistan bölgelerinde birtakım fetihler gerçekleştirmiş ve İslam orduları Mâverâünnehir sınırındayken Hz. Ömer, Ahnef'e bir mektup yazarak: “*Sakın nehrin/Ceyhun'un karşı tarafına geçmeyiniz, beri tarafında durunuz.*”¹ talimatını vermiştir. Hz. Osman zamanında Mâverâünnehir'e ulaşan İslam,² bu yöreyi hayat veren medeniyetle müjdelemiş, insanlığın gerçek aydınlığa kavuşmasına yardım etmiş, Hz. Ali zamanında ise fethedilen yerlerin ancak muhafazası sağlanabilmiştir.³

Mâverâünnehir medeniyetinde İslam, farklı ilim dallarıyla tezahür etmiş, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Metodoloji, Astronomi, bilim ve felsefe oluşmuştur. Bölgede güçlenen ve filizlenen İslam, Mâverâünnehir'in İslam tarihine ilimle, fıkıhla ve İslam dünyasına bahşettiği fakihlerle, muhaddislerle ve birçok ilim adamıyla damga vurmasını sağlamıştır.

¹ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, Thk. Muhammed b. Ebu'l-Fadl İbrâhim, Kahire ts., IV, 63.

² Belâzurî, Ebû Hüseyin Ahmed b. Yahya, *Futûhu'l-Buldân*, Thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Beyrut 1983, s. 593-594.

³ Yıldız, Hakkı Dursun, *İslamiyet ve Türkler*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980, s. 8.

Nehrin ötesi anlamında Mâverâünnehir, Buhara'dan Semerkant'a, Fergana'dan Merginân'a, Serahs'tan Şaş'a, Taşkent'ten Özkent'e ve Oş'a kadar ilmin geliştiği, fıkıhın hayat bulduğu, Hanefî Mezhebi'nin kök saldıği, Serahsîlerin, Özkendîlerin, Buharîlerin ve daha ismini sayamadığımız birçok âlimin yetiştiği yerler olmuştur. Buralarda yetişen âlimler eserleriyle çağlara kaynak olmuştur. Kuduri'nin (ö.428/1037) *el-Muhtasar*'ı; es-Serahsi'nin (ö.483/1090) *el-Mebsût*'u; Ebu'l-Kasım es-Semerkandî'nin (ö.556/1161) *Multekâ fî'l-Fetâvâ*'sı, Ebu Bekr es-Semerkandî'nin (ö.538/1144) *Tuhfetu'l-Fukâhâ*'sı Alaüddin el-Kâsânî'nin (ö.587/1191) *Bedâiu's-Sanâ'î fî Tertîbi's-Şerâi'i*, Burhanuddin el-Merğînânî'nin (ö.593/1197) *el-Hidâye*'si, Kadihan Fahrüddin el-Ferğânî'nin (ö.592/1196) *Fetâvâ*'sı, Ali el-Pezdevî'nin (ö.482/1089-90) *Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*'u, Sadru's-şeria Ubeydullah b. Mesud'un (ö.747/1346-7) *Tenkîhu'l-Usûl*'u bunlardan bir kaçıdır.

Mâverâünnehir'de gelişen ilimlerden biri olan fıkıh, Hanefîlerin eserleriyle taçlanmış, birçok Hanefî fıkıh âlimi yetişmiştir. İnsanların ibadet ve muamelatıyla ilgili olan İslam fıkıhının temel konuları açıklanarak Anadolu Selçukluları başta olmak üzere Osmanlı Hukuk anlayışına etki etmiştir. Mâverâünnehir, bölgede yaşayan insanları fıkıhla tanıştırmış, birçok âlimiyle günümüze ışık tutarak fıkıhın somutlaşmasını sağlamıştır.

Mâverâünnehir'de şekillenen fıkıh anlayışı, günümüze kadar akan bir nehir olmuştur. Mâverâünnehir'de yetişen âlimler, X. asırdan itibaren İslam'la tanışan birçok Türk boyuna da etki etmiş ve bu temel anlayış günümüze kadar devam etmiştir. Türk boylarından olan Kırgızlar, Mâverâünnehir fıkıh anlayışından geç de olsa etkilenmiş, bu anlayışı yaşar hale gelmiştir. İslam'ı kabul eden ve Kırgızlar, yaşadığı tarihsel süreçte çoğu zaman fıkıh hayatlarında tam olarak yaşayamamış olsa da özellikle Mâverâünnehir'e dâhil olan Taşkent, Fergana, Buhara gibi havzalara yakın olanlar fıkıh kültüründen daha fazla istifade etmiştir. Bu süreç kimi zaman güçlenerek ve kimi zaman zayıflayarak XX. asra kadar gelenek olarak sürmüştür.

Günümüzde Kırgızların yaşayarak somutlaştırdığı fıkıh temelleri, Karahanlılar zamanından itibaren gelişen fıkıh kültürünün referanslarıyla şekillenmiştir. Makalemizde Mâverâünnehir fıkıh kültürü ve fıkıh havzalarıyla, tarihsel süreçte gelişen Kırgızların fıkıh hayatına ışık tutan Mâverâünnehir fıkıh coğrafyasının izleri ve Kırgız hayatına etki eden yönleri açıklanacaktır. Ayrıca "Mâverâünnehir'de fıkıh nasıl başlamıştır, fıkıhçıların başvurduğu başlıca kaynaklar nelerdir, Mâverâünnehir'de fıkıh anlayışının özellikleri nelerdir?" sorularına cevap aranacaktır.

II. Mâverâünnehir

Nehrin ötesi anlamında kullanılan Mâverâünnehir,⁴ Siriderya ve Amuderya nehir havzalarının içinde bulunduğu genel bölgenin adıdır. Tam anlamıyla Mâverâünnehir topraklarının sınırlarını çizmek mümkün değildir. Mâverâünnehir kavramı, IX. yüzyıldan itibaren Farsça kaynaklarda kullanılmaya başlanmış, Arapça kaynaklarda Mâverâül-Ceyhûn, Türk kaynaklarında ise Çayardı olarak isimlendirilmiştir.⁵

Mâverâünnehir şehirlerinden olan Semerkant ve Buhara “İslam’ın kubbesi”, “dünya cennetlerinin önde geleni” namını almıştır.

Mâverâünnehir toprakları, İslamlaşmadan önce Soğdlular, Türkler ve Arapların yaşadığı bölgeler olup buralarda Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Şamanizm, Mecûsîlik ve Mezdekiyye yaygın olarak bulunuyordu.⁶ Mâverâünnehir Horasan topraklarının genelini İslam’la tanışması, Emevi hâkimiyetinin Çin sınırlarına dayanması Kuteybe b. Müslim zamanında olmuştur.⁷ Kuteybe b. Müslim’in bölgeye askerî garnizonlar kurması, bu garnizonların başlarına Müslümanları getirmesi, halkla olan olumlu ilişkileri İslam’ın halk arasında kabul görmesinde etkili olmuştur. Daha sonraki süreçlerde Göktürk Devleti’nin yıkılması sebebiyle Çin etkisinde kalan Mâverâünnehir toprakları, Talas savaşıyla (133/751) bu etkiden kurtulmuş, İslam’ın yayılmasının hızlanmasıyla da İslam hâkimiyetine girmiştir.⁸

Sâmânîler devrinde Mâverâünnehir toprakları ilmi anlamda son derece verimli durumdaydı. Bu dönemde büyük âlimlerden olan Buhârî, Dârimî, Mâturûdî, Ebü'l-Leys es-Semerkandî zikredilebilir. Bölgeye Karahanlıların hâkim olmasıyla Türkleşme süreci başlamış, Timurular zamanında bölge ekonomik olarak zirveye ulaşmış, Çağataylılar, İlhanlılar ve en son Çarlık Rusyası’nın idaresine giren bu topraklar, günümüzde Özbekistan, Türkmenistan, Kazakistan’ın bazı bölgelerini de içine almış,⁹ M.Ö. II. asırdan M.S. VII. asra kadar bu bölgelere yapılan göçler ve Türk hâkimiyeti, buraları Türk yurdu haline getirmiştir.¹⁰

⁴ Arap dilinde fasih kullanımı *Mâverâennehir* olması gerekirken galat-ı meşhur kullanımı *Mâverâünnehir* olarak kullanılmaktadır.

⁵ Esin, Emel, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâm’a Giriş*, İstanbul 1978, s. 152.

⁶ Özgüdenli, Osman Gazi, “Mâverâünnehir”, DİA, XXVIII, 178.

⁷ Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, s. 409; Taberi, *Tarihu Taberi*, İstanbul, 1983, III, 334-364; Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, s. 17-18; Yiğit, İsmail, “Kuteybe b. Müslim”, DİA, XXVI, 491.

⁸ Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, s. 38.

⁹ Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, DİA, XXVIII, 179.

¹⁰ Akbulut, Dursun Ali, *Arap Fütühatına Kadar Mâverâünnehir ve Horasan’da Türkler (M:Ö. II-M.S. VII. yy)(Doktora Tezi)*, A.Ü. Erzurum 1984, s. 141-143.

Mâverâünnehir, bugün Kırgızistan'dan Kazakistan'a, Özbekistan'dan Afganistan'a genel olarak İslam'ın münbit olduğu yerlerdir. Buralarda gelişen fıkıh, Anadolu ve Osmanlı İmparatorluğu fıkıh anlayışının temelini oluşturmada rol oynadığı gibi bu havzalar, İslam'ın sağlamlanmasını, gelişmesini ve İslam fıkıh kültürünün kök salmasını sağlamıştır.

Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde, ilk devirlerden beri Türklerin küçük boylar halinde yaşadığı bilinmektedir. İslam orduları bu bölgeye geldiklerinde hep Türk idarecilerle karşılaşmışlar ve Türklerle başlayan mücadeleler, X. asırdan itibaren boylar halinde Türklerin Müslüman olmalarıyla devam etmiştir.¹¹ İslam'la beraber Mâverâünnehir'de görülen ilmî ve fikrî gelişmeler, buralarda yetişen âlimlerle olmuştur. Fârabi (870-950), Bîrûnî (973), İbn Sina (980-1037) ve Mevlânâ'ya ata ocağı olan bu bölgedir.

Mâverâünnehir, Orta Asya'da kurulan ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlıların 999 yılında Fergana, Taşkent dâhil olmak üzere Samanilerden alarak hâkim olduğu, İslamî ilimlerin geliştiği ve özellikle de fıkıh havzalarının ortaya çıktığı,¹² Hanefî mezhebinin Irak ve Horasan'dan sonra en çok yaygın olduğu bölgelerdir. Mâverâünnehir, İslam ulemasıyla tanışma ve doğu bölgelerine yayılma düşüncesinden kaynaklı olarak Selçuklular tarafından fethedilen, Karahanlıları kendilerine bağlayarak bölgenin yine Karahanlılar tarafından yönetildiği yerler olmuştur. Bağdat'taki Abbasi halifeleri tarafından, Karahanlı hükümdarlara *Şerefüddevle*, *İmadüdevle*, *Tacü'l-mille*, *İzzü'l-Ümme*, *Ka'bü'l-müslimin*, *Seyfü'l-Halifetillah*, *Meli-kü'l-meşrik ve' s-Sin* gibi övgü içerikli ünvanlar verilmesi Karahanlıların, Mâverâünnehir toprakları başta olmak üzere bölgelerinde ne denli İslam'a hizmet ettiklerinin ve başarılarının bir göstergesi¹³ olup, özellikle kendi zamanlarında Mâverâünnehir'de yetişen İslam âlimleri, bunlar içerisinde yetişen fıkıhçılar ve oluşturdukları fıkıh havzaları dikkat çekicidir.

III. Mâverâünnehir Fıkıh Havzaları

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Suriye, Irak, İran, Türkistan, Arap Yarımadası, Mısır ve Kuzey Afrika'ya hâkim olan Müslümanlar, buralarda bağlı buldukları fıkıh merkezlerinin görüşlerini yayıp İslam fıkıh havzalarının temellerini oluşturdular. Özellikle sahabe zamanında dünyanın değişik bölgelerine yayılan fıkıhçılar, farklı bilgi, düşünce ve içtihat kabiliyetlerine sahip olduklarından dolayı fıkıh ekollerinin oluşmasını sağlamışlardır. Bu

¹¹ İbnü'l Esir, *el Kamil fi't Tarih*, (Çev: Ahmet Ağrakça), İstanbul 1991, VIII, 460; Daha geniş bilgi için bk. Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, s. 7-42.

¹² Kavakçı, Yusuf Ziya, *XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, Sevinç Matbaası, Ankara 1976, s. 2.

¹³ Omelyan Pritsak. "Kara-hanlılar", *İA*, İstanbul 1988, VI, 262.

ekollerin oluşmasının temelinde Mısır, Şam, Kûfe, Mekke ve Medine Fıkıh mekteplerinin rolü büyük olduğu kadar,¹⁴ sonraki dönemlerde Mâverâünnehir’de oluşan fıkıh anlayışının temeli, Hanefilik ve Hanefî görüşlerinin olduğu göz ardı edilmemelidir.¹⁵ Mâverâünnehir’de yaygınlaşan fıkıh, belirli yerlerde fıkıh havzaları oluşturmuş, yetiştirdiği fakih ve bu fakihlerin eserleriyle sonraki asırlara temel teşkil etmiştir.

Mâverâünnehir’de Şaş fıkıh havzası, Buhara fıkıh havzası, Semerkant fıkıh havzası, Fergana fıkıh havzası, Kâsân fıkıh havzası, İsbîcâb fıkıh havzası, Serahs fıkıh havzası, Mergînân fıkıh havzası, Ustrûsana fıkıh havzası ve Oş fıkıh havzası olmak üzere fakihlerin yetiştiği, eserler verdiği günümüz ifadesiyle üniversiteler kurulmuştur. Bu fıkıh havzalarından bazıları hakkında özet bilgi vermek konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Mergînân Fıkıh Havzası

Mergînân, *Mergilân* olarak da ifade edilen Özbekistan sınırları içerisinde ve Mâverâünnehir topraklarında bulunan önemli yerlerden biridir. Buraya mensup birçok fakih bulunmaktadır.¹⁶ Yetiştirdiği fakihlerin çok olmasından dolayı fıkıh havzası özelliği taşımasının yanında Hanefî mezhebinin yayılmasında oldukça etkili olmuştur. Bu havzaya mensup önde gelen bazı fakihlerden şu şekilde örnekler verebiliriz.

1. Ali b. Abdülaziz b. Abdurrezzâk el-Mergînânî, hanefî fakihî olarak âlimler soyundan gelmiş 506/1112 tarihinde vefat etmiştir. *Akdiyat er-Resûl, el-Fevaîd Manâkıb el-İmam el-A’zam* isimli eserleri mevcuttur.¹⁷

2. Burhaneddin Ebu’l-Hasan Ali b. Ebi Bekr el-Fergânî el-Mergînânî el-Riştânî (593/1197),¹⁸ Mâverâünnehir fakihlerindedir. Er-Riştân Mâverâünnehir’de Fergânâ bölgesinde bulunan Merginân’a bağlı bir köydür. Ana tarafından dedesi, es-Serahsî’den fıkıh dersleri alan, ilm-i hilâfta oldukça ileri olan Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Zandarâmasî’dir. Merginânî Necmüddîn Ebû Hafs Ömer en-Nesefî’den, Muhammed el-Bandanîcî’den, Osman el-Baykandî’den, Ahmed b. Abdürreşîd el-Buhârî’den dersler alarak talebelik yapmıştır.¹⁹ *Bidâyetü'l-Mübtedî, el-Hidâye Kifâyat el-Müntehâ, Muhtasar el-Fetâvâ, Muhtârât En-Nevâzil* ve kendisine atfedilen *Ferâiz el-*

¹⁴ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 8-12.

¹⁵ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 15.

¹⁶ Taşağıl, Ahmet, “Merginân”, DİA, XXIV, 181.

¹⁷ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 70-71.

¹⁸ Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, TDV. Yayınları, Ankara 1990, s. 57.

¹⁹ Köse, Murtaza, “Ferganalı Bir Hukukçu Merginani ve Hidaye Adlı Eseri”, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sayı: 17, Yıl: 2001, s. 347-348.

Osmânî, el-Menâsik, *Şerh el-Câmiu'l-Kebîr* isminde eserleri vardır. Özellikle *Bidâyetü'l-Mübtedî*'ye yazdığı *el-Hidâye* şerhi Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulmuş²⁰ ve *Hidâye* üzerine yapılmış onlarca şerh bulunmaktadır. Mâverâünnehir Hanefî fıkının Anadolu başta olmak üzere birçok bölgede yayılmasına vesile olmuştur.

3. el-Merginânî Nizamü'd-dîn Ömer'de Mergînân fıkıhçılarından olup kendisine fetva sorulan bir fakihdir. 600/1203 yılından sonra vefat etmiştir. *el-Cevâhiru'l-Fıkh* isimli eseri vardır.²¹

4. el-Merginânî el-Hasan b. Ali, Mergînân fıkıhçıları ailesinden biri ve el-Merginânî Ali'nin oğludur. Hocaları, Burhaneddin Abdülaziz Ömer b. Mâza, Mahmud el-Özkendî, el-Hatîb Mesûd b. El-Hasan el-Kuşenî'dir. Kız kardeşinin oğlu Tâhir, Zâhiruddîn Muhammed b. Ahmed, el-Hasan b. Mansûr el-Özkendî onun öğrencileridir. el-Merginânî Nizamü'd-dîn'in vefatıyla hemen hemen aynı olan 600/1203 tarihinde vefat etmiştir.²²

5. el-Merginânî Abdülaziz (ö. H.477), el-Merginânî Abdülmeâlî Kays (527/1132), el-Merginânî Ebû İshak İbrahim (ö.?), Kâzihân'ın fıkıh hocasıdır.²³ el-Merginânî Mahmûd (V/XI) asır hukukçusudur. Merginân fıkıh havzasına ait olan birçok hukukçu bulunmakla birlikte burada bazılarını zikretmekle yetindik. Çünkü Mâverâünnehir topraklarında oluşan fıkıh havzalarının çoğu Hanefî mezhebine mensup fıkıh havzalarıdır.

Şaş Fıkıh Havzası

Seyhun nehrinin kollarından olan Çirçik suyu tarafından sulanan vahada kurulan Çaç, Çöçi, Taşkent, isimleriyle anılan bugün Özbekistan'ın başkenti olan²⁴ şafî fıkıhçıların yetiştiği bölgedir. Bu havzada yetişen bazı fakihle şunlardır:

1. el-Şâşî el-Kâsım b. Muhammed (ö.400/1010), Mâverâünnehir Şafî fıkıhçılarından büyük imam el-Kaffâl el-Şâşî'nin oğlu ve babası Muhammed (ö.366/976) Şâş'a mensuptur. Irak Şam gibi ilim merkezlerinde ilim öğrenmiş, Şâş'a dönerek Şafî fıkını bu bölgelerde yaymıştır. *et-Takrîb fî Şerhi Muhtasarı Müzenî* isminde eseri vardır.²⁵

²⁰ Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye teşkilatı*, Ankara 1965, s. 19.

²¹ Leknevî, el-Hindî Muhammed Abdu'l-Hay, *el-Fevâid el-Behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire ty., s. 149; Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 59.

²² Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 139.

²³ Takıyyüddin b.Abdulkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Tahk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1983, I, 216.

²⁴ Muhammedcanov, Abdullah, "Taşkent", *DİA*, Ankara 2011, XXXX, 145-146.

²⁵ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 25.

2. el-Şâşî Ebû Bekr Muhammed (ö.485/1092), Şâfî fakihlerindedir. Fıkıh tahsilini Ebû Bekr el-Sincî'den almıştır. Nizâmülmülk tarafından Herat'a davet edilmiş, Nizamiyye medresesinde müderris olarak dersler vermiş, Nişabur başta olmak üzere birçok ilmi yolculuk yapmıştır. Hilâfiyyâtı ele alan *Tarîka fi'l-Hilaf* adında eseri vardır.²⁶

3. el-Şâşî el-Humrukî el-Ma'mûnî (516/1122), Muhammed b. Ali b. Halil el-Şâşî'den dersler almış ve çoğunlukla hayatını Merv'de geçirmiş Şafî fakihidir.²⁷

4. el-Şâşî Ebû Hafs Ömer (550/1155), Şaş'a mensup Şafî fıkıh âlimi ve Fahu'l-İslam Ebû Bekr Muhammed'in kardeşidir. Fıkıh ilmini Ebû İshâk eş-Şirâzî'den almıştır. Şaş fıkıh havzasının, Mâverâünnehir'de Şafî mezhebinin temel alındığı ve buralarda Şafî fakihlerin yetiştirildiği tek fıkıh havzası olduğunu söyleyebiliriz.²⁸

Kâsân Fıkıh Havzası

Kaşân veya Kâsân,²⁹ Mâverâünnehir sınırları içerisinde ilak nehrinin doğduğu bölgede ve Siriderya (Seyhun) nehir havzalarında olan Mergînân, Oş ve Özkent boyunca önemli fıkıhçıların yetiştiği bölgedir. Bu bölge fıkıhçılarından Kaşân'a mensup Hanefî fakihleri oldukça fazladır.

1. el-Kasânî Ebû Sa'd (ö.520/1126),³⁰ Şemsü'l-Eimme İmam es-Serahsî'den, Seyfüddîn Ebû Muhammed Abdillâh b. Ali el-Kindî'den, el-Hatîb Ebû Nasr Muhammed b. el-Behilî'den, Ebu'l-Kasım Ubeydullah b. Ömer el-Hatîb'den dersler almıştır. Kendi oğlu Muhammed el-Kaşânî, Zahiruddin Ebu'l-Mehasin el-Hasan b. Ali el-Mergînânî başta olmak üzere birçok âlim yetiştirmiştir. *El-Muhtasar el-Mes'ûdî* isimli eseri olduğu bilinmektedir. Burada Şemsü'l-Eimme İmam es-Serahsî'nin yetiştirdiği Hanefî mezhebine mensup âlimlerin bir hayli çok olduğu görülmektedir.

2. el-Kâsânî Ebû Bekr b. Mes'ud (ö.587/1191), Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed'in hocası Alâuddin Ebû Bekr es-Semerandî hem kayın babası hem de hocasıdır. Semerandî'nin *Tuhfetü'l-Fukahâsına* şerh olarak yazdığı *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'* kitabı hocası tarafından çok beğenilmiş, kızına mehir olarak kabul edilmiştir.³¹ Hanefî fıkıh ilminin yayılmasında önemli rolü olan el-Kâsânî Ebû Bekr b. Mes'ud, Radiyyüddin es-Serahsî

²⁶ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 59-60.

²⁷ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 208.

²⁸ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 232.

²⁹ Kâsân ve Kaşân şehri farklı isimlerde ifade edilse de aynı şehir ismidir.

³⁰ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdat 1962, s. 62.

³¹ Leknevî, *el-Fevâid el-Behiyye*, s. 53.

(ö.544/1150)'nin hoca olarak bulunduğu ve 543/1148 yılında inşa edilen el-Haleviyye medresesinde hocalık yapmıştır. Sünni âlim olan el-Kâsânî Mutezilî görüşlerle mücadele etmiş, Hanefî-Sünnî anlayışının adeta temsilcisi olmuştur.

3. el-Kâsânî Abdulfeth Mahmud (ö.552/1157),³² el-Kasânî Muhammed (ö.552/1157), el-Kasânî İbrahim (ö.553/1158), el-Kaşânî Ali (ö.557/1161) başta olmak üzere Kâsân'a ait çok sayıda fıkıhçı bulunmaktadır.

Buhara Fıkıh Havzası

Mâverâünnehir şehirlerinden biri olup, horasan valisi Ubeydullah tarafından 54/674 yılında fethedilerek Müslümanların hâkimiyetine geçmiştir. Moğol istilalarında oldukça zarar gören buhara³³ havzası önemli hadisçilerin yanında³⁴ birçok fıkıhçının yetiştiği yerlerdir.

1. el-Buharî Mahmûd b. Ahmed b. es-Sadr eş-Şahid Abdülaziz b. Ömer b. Mâza Buhara'nın önemli hukukçularındandır.³⁵ Büyük dedesi Abdülaziz b. Ömer b. Mâza, İmam es-Serahsî'den ilim öğrenmiş, 616/1219 yılında vefat etmiştir. *Kitâbü'l-Muhît*, *Şerhu Câmiu'l-Kebîr*, *Tetimmât el-Fetâvâ*, *Zahîrât el-Fetâva* eserleri vardır. İmam Muhammed'in eserleri olan el-Câmiu'l-Kebîr, el-Câmiu's-Sağîr, es-Siyer ve ez-Ziyâdât'n meselelerini ilâve bilgilerle yeniden ele alarak *Kitâbü'l-Muhît*'te toplamıştır.

2. el-Buharî Ebû Ca'fer Muhammed b. Ahmed b. Abdülaziz (482/1089), Mâverâünnehir'den Şam'a gelmiş Haleb kadılığı yapmış, Irak'ta bulunmuş önemli bir fakihtir.³⁶

3. el-Buharî, Fahru'l-Kudât Muhammed b. Abdülaziz (538/1143), Mâverâünnehir fakihlerindedir. Başka bir fakih el-Buharî Muhammed *Hidâye* sahibi el-Merğînâni'nin hocasıdır.³⁷

4. el-Buharî, el-Ka'bî Ahmed (560/1164), hilâfiyyat alanında önde gelen âlimlerden olarak Hanefî fikhî üzerinde yoğunlaşan bir fakihtir.³⁸

³² Leknevî, *el-Fevâid el-Behiyye*, s. 139.

³³ Şeşen, Ramazan, "Buhara", *DİA*, Ankara 1992, XVI, 363, 365.

³⁴ Kur'an'dan sonra en güvenilir kitap kabul edilen *el-Câmiu's-Sahih* isimli eseri olan muhaddis Muhammed b. İsmail el-Buhari, Buhara havzasında yetişmiştir.

³⁵ Leknevî, *el-Fevâid el-Behiyye*, s. 205-207.

³⁶ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 88.

³⁷ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 238.

³⁸ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 253.

5. el-Buharî Necmü'l-Eimme Burhâneddin Ali el-Merğînânî'nin (593/1196) muasırı Buhara ve Harizm'de fetvalarına müracaat edilen bir fakihtir.³⁹ Buhara fıkıh havzasında yetişen bu fakihler toplumun fikhî anlamda ihtiyacı olan konulara çözümler getirmişlerdir.

Semerkant Fıkıh Havzası

es-Semerkandî İshak b. İbrahim (441/1020), es-Semerkandî Ebu'l-Hasan Ali (441/1049), es-Semerkandî Ebu'l-Leys Ahmed (552/1157), es-Semerkandî Ebu'l-Meâlî Muhammed (555/1160), es-Semerkandî Fatıma bint Muhammed (ö.?) Semerkant havzasının önde gelen fıkıhçılardır. es-Semerkandî Fatıma bint Muhammed *Bedâi'u's-Sanâi'* sahibi el-Kâsânî'nin eşi, önemli kadın fakihlerdendir. Babasının *Tuhfetü'l-Fukaha* eserini ezberlemiş, *Tuhfenin* şerhi *Bedâi'u's-Sanâi'de* bulunan fetva hatalarını ortaya çıkardığında Kâsânî, bu duruma saygı göstermiş ve durumu düzeltmiştir.⁴⁰

Mâverâünnehir'de kök salan fıkıh havzaları, genellikle Hanefî fakihlerinin ve az da olsa Şâfiî fıkıhçıların⁴¹ yetiştiği yerlerdir. Bu havzalarda yetişen fıkıhçıların sayısının oldukça fazla olduğu, Mâverâünnehir'e İslam'ın gelmesinden itibaren asırlara göre farklılık arz ettiği, yetişen fakihlerin başta kendi bölgeleri olmak üzere fıkıh ilmini farklı bölgelere ulaştırdıkları anlaşılmaktadır.

Kırgızların yaşadığı önemli bölgelerden biri olan Fergana şehirlerinden Özkentli büyük Hanefî âlimi ve müctehid olan Kadihân (542/1196) Fahrüddin Hasan b. Mansur b. Mahmud el-Uzcendî el-Ferğânî'nin⁴² *Fetâvâ Kâdihân* isimli eseri, Hanefî fıkının ve yörenin özelliklerini yansıtmaya açısından önemli bir eserdir. Kadihân'ın bu eseri, klasik fıkıh kitapları sistematiğinde vuku bulmuş olaylardan ziyade, Hanefî fıkının bir özelliği olan nazari fıkıh konularını ele almaktadır.⁴³ Kadihân'ın, Mâverâünnehir yörelerinden olan Belh, Buhara ve Semerkant şehirlerinde yaşamış fıkıh âlimlerine atıfta bulunması, kullandığı metot hakkında bilgi vermekle birlikte, eserinin o bölgede halkın yönelttiği sorulara verilen fetvaları içermesi ve

³⁹ Leknevî, *el-Fevâid el-Behiyye*, s. 220.

⁴⁰ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 296.

⁴¹ Mâverâünnehir'e tabi olan Şâfiî fakihlerinden olan el-Şâşî el-Kasım b. Muhammed Şâfiî mezhebini temsilcilerindedir. el-Şâşî'ni tam nisbeti el-Kasım b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali b. İsmail el-Kaffâl el-Şâşî ebu'l-Hasandır. el-Şâşî Şam ve Irak gibi birçok yerde ilim tahsil ettikten sora Şâş'a dönmüş burada Şâfiî fıkıh havzasının oluşmasını, İmam Şâfiî'nin görüşlerinin Mâverâünnehir'de yayılmasını sağlamıştır. Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 25. el-Şâşî'nin İslamın doğduğu topraklardan ilim tahsil ederek bu ilmini Mâverâünnehir'e taşıması, İslam'ın bu yerlerde nasıl yayıldığına da bir göstergesidir.

⁴² İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 52; Leknevî, *el-Fevâid el-Behiyye*, s. 64;

⁴³ Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 59.

tercih edilen örfleri açıklaması, bölge tarihi ve fikhî açısından önemlidir.⁴⁴ Sonraki asırlarda Kırgızlarda fetva sorma geleneğinin devam ettiği⁴⁵ ve yörenin örfünün fetva geleneğine uygun olarak şekillendiği görülmektedir.

Fergana, İlak, Şaş (Taşkent) gibi fikhî havzaları, Kırgızların yaşadığı bölgelerdir.⁴⁶ Kırgızistan'ın önemli şehirlerinden Oş'a mensup olan Ebû Muhammed Sirâcüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîdî el-Fergânî el-Ûşî (ö. 575/1179) nin *el-Fetâva's-Sirâciyye* ve *el-Emâlî* eserleri Sünnî-Hanefî fikhî açısından önemlidir. el-Ûşî aynı zamanda şiirle uğraşması ve eserlerinin farklı dillere çevrilerek medreselerde okutulması, O'nun bölgedeki etkisini göstermektedir. Ûşî'nin Karahanlılar ve Karahitaylılar döneminde yaşaması⁴⁷ ve o dönemde Kırgız boylarının İslamlaşmasının devam etmesi, Kırgızların fikhî âlimlerinden az da olsa etkilendiğini göstermektedir. Ayrıca yöredeki fikhî havzalarında yaşayan Kırgız boyları buralara gelen İslam tebliğcilerinden ve ticârî ilişkilerden dolayı İslam'la tanışma imkânı bulmuşlardır.

IV. Mâverâünnehir Fıkıh Kültürü

Karahanlılar, Mâverâünnehir topraklarında hâkimiyet kurmuşlar ve bu topraklarda İslami ilimleri geliştirerek birçok ilim ve medeniyet şehirleri tesis etmişler ve bu şehirlerde camiler, mescitler ve medreseler açmışlar, Kırgızlar başta olmak üzere hâkimiyeti altındaki toplulukların İslam'la tanışmalarını kolaylaştırmışlardır.⁴⁸ Karahanlı hükümdarları kendi hayatlarında İslam'a önem vermiş, her zaman ilme ve ilim adamlarına saygı duymuş ve fakihlere danışarak iş yapmışlardır.⁴⁹ Dolayısıyla Abbasi halifeleri tarafından da takdir edilmişlerdir.⁵⁰ Mâverâünnehir fikhî kültürüne baktığımızda Fergana, Mergînân, Buhara, Semerkant, İsbîcâb, Kâsân, Şaş, Usrûsana, Oş ve Bazda ilim merkezlerini ve bu merkezlerde yetişen üç yüzden fazla fikhî âlimini görmekteyiz. Mâverâünnehir'de gelişen fikhî anlayışı ve bu anlayışın temsilcilerinden örnekler verecek olursak el-Şâşî (400/1010), ed-Debûsi (432/1040), İsbîcâbî (535/1141), es-Serahsî (1009/1090), Merginânî (593/1197), Kâsânî

⁴⁴ Özel, "Kadîhân", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 122.

⁴⁵ Karasevey, *Nakil Sözdër*, s. 65.

⁴⁶ Erşahin, Seyfettin, "Kırgızların İslamlaşması Üzerine Bazı Mülâhazalar", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:39, Sayı:1, 1999, s. 396.

⁴⁷ Toprak, Mehmet Sait, "Ûşî", *DİA*, XXXXII, İstanbul 2012, s. 230.

⁴⁸ Genç, Reşat, *Karahandar Mamleketinin Biylik Düzülüŧü*, çev. Muzaffer Ürekli, Ziba Musabaeva, Bişkek 2004, 199-200.

⁴⁹ Jusubaliev, Ali, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 46.

⁵⁰ Omelyan Pritsak. "Kara-hanlılar", *İA*, İstanbul 1988, VI, 262.

(587/1191), Uzcendî, Kadıhan el-Hasan, el-Ûşî Muhammed b. Ahmed, el-Urusânî (470/1077), es-Semerkandî, el-Fergânî, el-Baykandî (552/1157) ve Hazarzâde Ebu Bekr Muhammed gibi birçok fıkıh temsilcisi bulunmakta olup fikhın ibadet ve muamelat bölümleri başta olmak üzere Hanefî fikhına dair eserler vermişler, çok sayıda Hanefî mezhebine mensup öğrenci yetiştirmişlerdir. Özellikle V. ve VI. asırda Mâverâünnehir fıkıh havzalarında yetişen fikhîçılar kendi zamanları başta olmak üzere günümüze kadar çeşitli eserleriyle etkili olmuşlar kendilerinden *Mâverâünnehir Ekolü* diye söz ettirmişler⁵¹ ve fıkıh adına yapılan bu hizmetler, Hanefî fikhının gelişmesini ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu durum *Mâverâünnehir Hanefîliği*ni oluşturmuş hatta Irak Hanefî âlimlerini geride bırakarak *Irak meşayihî/Mâverâünnehir meşayihî* ayrımı oluşmuştur. *Mâverâünnehir meşayihî* hanefîlerinin içinde de en az üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi ed-Debûsi, ikincisi Halvânî ve öğrencileri es-Serahsî ve Pezdevî üçüncüsü Maturûdî'yi esas alan Lâmişî ve Alâuddin Semerkandî gibi âlimlerin etkili olduğu anlayıştır.⁵²

Daha önceden başlayan Mâverâünnehir İslâmî ilimler geleneği, ilk Müslüman Türk devletleri başta olmak üzere Anadolu ve Anadolu Selçuklularının ilmi hayatını olumlu yönde geliştirerek Sünnî-Hanefî anlayışının şekillenmesinde önemli rol almıştır.⁵³ Mâverâünnehir'de yetişen Hanefî fikhîçilerin yaşantıları verdikleri eserler bunu göstermektedir. Mâverâünnehir'de kök salan Sünnî-Hanefî fıkıh ekolünün özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: Mâverâünnehir hukukçularının büyük çoğunluğu İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin öğrencileri Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (132-189/709-805) ve İmam Ebû Yusuf (113-182/731-769)'un eserlerini kaynak almışlardır.⁵⁴ Mâverâünnehir yöresinde daha çok Hanefî-Maturûdî anlayışı hâkim olmuş, İslam'ı kabul eden yeni Türk boylarının da bu anlayışa sahip olmasında önemli rolü oynamıştır. Bu yörede yayılan Hanefî mezhebi, nakil geleneğini devam ettiren Hicaz, Mısır, Irak ve Şam gibi ilim merkezlerinden farklı olarak akıl ve rey anlayışını ön planda tutmuştur. Mâverâünnehir'de gelişen fıkıh daha çok baba, oğul ve torun fıkıh âlimi yetiştirerek Hanefî aile toplulukları şeklinde olmuştur. Böyle olmasının sebebi, toplumun temeli olan aileye önem verilmesi ve İslam'ın kendilerinden sonra gelen nesillere sahih bilgilerle aktarılmasını sağlamasıdır.

⁵¹ Aydınlı, Osman, *V/ XI. Yüzyılda Maveraünnehir' de Siyasi ve Kültürel Durum*, Uluslararası Serahsi Sempozyumu, DİB. Yayınları, 15-17 Ekim 2010, Sakarya, s. 55.

⁵² Başoğlu, Tuncay, *Hicri Beşinci Asırda Fıkıh Genel Özellikler ve Mezheplerin Yeniden Şekillenmesi*, İlam Araştırma Dergisi Cilt: III, sayı: 2, 1998, s. 132.

⁵³ Çiftçioğlu, İsmail, *Orta Asya - Anadolu İlim ve Kültür Köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar)*, Bilig, sayı:44, 2008, s. 146.

⁵⁴ Kavakçı, *Mâverâünnehir İslam Hukukçuları*, s. 15.

V. Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Kırgızlara Etkileri

Kırgızların İslamiyet'i kabul etmelerinin başlangıcıyla ilgili farklı tartışmalar⁵⁵ olsa da Türk boylarının İslam'ı kabul etmesi, VIII-XIV yüzyılları arasında tamamlanmış olmasına rağmen Kırgızların İslam'a girişleri II. (VIII.) yüzyılda başlamış⁵⁶ ve Karahanlılar döneminden (840-1212) itibaren XI. (XVII.) asrın sonlarına kadar artarak devam etmiştir.⁵⁷ Türk kavimlerinden kabul edilen⁵⁸ Kırgızların bazı boyları, Karahanlı toprakları içerisinde olan Tanrı ve Pamir dağları, Talas ırmağı ve Yedisu bölgelerinde yaşadıkları, göçebe hayatına sahip bir toplum oldukları için dini inanışları etkileşimlerle oluşmuştur.⁵⁹ Esasen 840 yılından itibaren oluşmaya başlayan Kırgızların milli destanı *manas destanı* XVI ve XVII asırda yeni ilavelerle ve 1917 den sonra Rus çarına övgülerle şekillenmiş olup Kırgızların dinî inanışlarından, her türlü gelenek ve göreneklerinden bilgi vermektedir.⁶⁰ Bu bilgiler değerlendirildiğinde Kırgızların Müslümanlığı kabul etmeye başlamaları ve İslamlaşma süreçleri Karahanlılar ile (840-1212) başlamış, Çağatay Hanlığı dönemi (1227-1644), Moğolistan Hanlığı dönemi (1348-1514), Yarkent Hanlığı dönemi (1514-1644), Hokand Hanlığı dönemi (1722-1876) başta olmak üzere günümüze kadar devam etmiştir. Kırgızların Müslümanlığı kabul etme sürecinde, Karahanlıların Mâverâünnehir'de İslam'a bağlılıklarının ve hizmetlerinin rolü büyük olmuştur.⁶¹

Kırgızların Müslümanlığı kabul etmelerinde Fergana fetihlerinin ayrı bir önemi vardır. Fergana havzasında yaşayan Kırgızlar, İslâmî fetihler esnasında Müslümanlardan etkilenmiş ve İslam'ı daha iyi tanımaya başlamış, Karahanlıların hâkim olduğu dönemlerde ise İslamlaşmaları yoğun bir şekilde sürmüştür. Daha çok Hanefî fakihlerin yetişmesinde rolü olan Karahanlı hükümdarları vasıtasıyla Hanefî mezhebine mensup⁶² olan müslüman Kırgızların İslâmî hayatlarında tasavvufî geleneğin ayrıca olumlu etkisi olduğu dikkat çekmektedir.⁶³ Çünkü Karahanlılardan itibaren Kırgızların dinî inanışlarının oluşmasında, dinî, siyasi, kültürel ve

⁵⁵ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 40.

⁵⁶ Saray, Mehmet, "Kırgızistan", *DİA*, XXV, s. 443.

⁵⁷ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 2; Erdem, Mustafa, *Kırgız Türkleri: Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, Ankara 2000, s. 136; Saray, Mehmet, "Kırgızistan", *DİA*, XXV, s. 443.

⁵⁸ Kıldıoğlu, Mehmet, "IX-XVI. asırlarda Yenisey-İrtiş bölgesinde Kırgız-Kıpçak İlişkileri" Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı:30, Erzurum 2006, s. 133-166.

⁵⁹ Polat, Kemal, *Beşikten Mezara Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 223.

⁶⁰ Gülensoy, Tuncer, "Manas Destanı", *DİA*, Ankara 2003, s. 557.

⁶¹ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 42-85; Saray, Mehmet, "Kırgızistan", *DİA*, XXV, s. 443.

⁶² Aydınli, V/ XI. *Yüzyılda Maveraünnehir*, s. 73.

⁶³ Saray, Mehmet, "Kırgızistan", *DİA*, XXV, 443, Ankara 2002.

ekonomik etkiler yanında tasavvufi oluşumlar olan Yesevîlik,⁶⁴ Kâdirîlik ve Nakşbendîliğin etkilerinin de yaygın olduğu görülmektedir.⁶⁵

Kırgızlardan bazı boylar, Karahanlılara bağılyken Karahıtaylar'ın saldırılarına uğramış Kazakistan bölgeleri içerisinde, Kazaklarla beraber steplerde yaşamak zorunda bırakılmış ve kendilerine Kazak-Kırgız denilmiştir. Sonraları Moğol saldırılarına ve sonunda Rus baskılarına⁶⁶ kadar birçok zorluklara göğüs geren bir halk olması, onların İslami yaşamlarını olumsuz etkilediğini göstermektedir.

Mâverâünnehir'de fıkıh kültüründe yetişen Sünni-Hanefî âlimler, bu bölgede İslam'ın yayılmasını sağlamışlardır. Karahanlılar ve Selçuklular zamanında hâkim olan mezhep, Hanefî mezhebi olduğundan Kırgızların İslam'ı kabul etmelerinde ve fıkıh anlayışlarının oluşmasında bu mezhep mensuplarının etkili olduğu aşikâr bir durumdur. Kırgızlar İmam A'zam Ebu Hanife'yi pir olarak değerlendirmişler onun için sadakalar vermişlerdir.⁶⁷ Kaşgar, Buhara, Fergana, Taşkent gibi ilim merkezlerinde İslâmî eğitim gören *molla* dedikleri kişilerden de fıkıh eğitimi alarak yaşamlarında uygulamışlardır.⁶⁸

Mâverâünnehir fıkıh kültürünün temsilcileri olan fıkıh âlimlerinden es-Serahsî'nin Kırgız fıkıh hayatına etkilerinin olmaması düşünülemez. Mâverâünnehir İslam Hukukçularından olan İmam es-Serahsî,⁶⁹ Horasan sınırları içerisinde olan Serahs'ta dünyaya gelmiş, Şemsü'l-Eimme Halvânî (452/1060) başta olmak üzere birçok âlimden ders almış, Buhara'da dersler vermiştir. Hanefî fıkının günümüze kadar gelmesini sağlayan meşhur eseri *el-Mebstû'u Özkent'te* atıldığı kuyuda yazmış, ömrünün kalan kısmını Fergana yöresinde geçirmiştir. İmam es-Serahsî, yine Mâverâünnehir şehirlerinden olan Özkent'te vefat etmiştir. İmam es-Serahsî başta olmak üzere Hanefî fıkıh âlimleri, Mâverâünnehir fıkıh kültürünün oluşmasını sağlamış bu yörelerde yaşayan Müslümanlığı kabul eden toplulukların dinî yaşamlarını öğrenmede önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir. Yakın zamanlara kadar şifâhî kültüre sahip olan⁷⁰

⁶⁴ Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1949, s. 76; Diğer tasavvufi oluşumlar gibi Yesevîlik Kırgızların Müslüman olmasına Mâverâünnehir fıkıh kültürünün etkileri olarak da Hoca Ahmet Yesevî'nin Buhara'da Hanefî mezhebini benimseyen hocası Yusuf el-Hemedânî'den (ö. 535/1140) dersler okuması, (Göktaş, *Kırgızistan'da Tasavvufî Durum*, s. 162) Hanefîliğin Kırgızlar arasında Yesevîlikle birlikte yayılmasında etkili olduğunu düşündürmektedir.

⁶⁵ Saray, Mehmet, "Kırgızistan", *DİA*, XXV, s. 443; Vahit, Göktaş, *Kırgızistan'da Tasavvufî Durum*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 54, sayı: 2, 2013, s. 162.

⁶⁶ Saray, Mehmet, "Kırgızistan", *DİA*, XXV, 443.

⁶⁷ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 50.

⁶⁸ Erşahin, Seyfettin, *Kırgızların İslamlaşması Üzerine Bazı Mülâhazalar*, s. 426, 431.

⁶⁹ İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, s. 52; Leknevî, *el-Fevâid el-Behiyye*, s. 158; Hamidullah, "Serahsî", *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009; s. 544-547.

⁷⁰ Saray, Mehmet, "Kırgızistan", *DİA*, XXV, 443.

Kırgızların dini inanış ve ibadet pratikleri dikkate alındığında Hanefi fıkıh kültürüyle paralellik arz ettiği görülmektedir. Onların dini hayatlarıyla ilgili ilk yazılı kaynak olan *Mecmuatü't-Tevârih*⁷¹ isimli kitabın İslam'la ilgili bilgileri de içermesi ayrıca önemlidir. Kırgızların, Mâverâünnehir fıkıh kültürü havzaları olan Taşkent, Buhara, Semerkant, Fergana medrese geleneğinden Özbekler vasıtasıyla sonraki asırlarda bazı fikhî bilgilere sahip oldukları anlaşılmaktadır.⁷² Hatta son dönem İslam âlimlerinden, Oş'un Kızılkaya ilçesine bağlı Kervân köyünden olan Molla Şerafeddin (1905-1985), Hanefi-sünni geleneğine bağlı olarak eserler telif etmiş Mâverâünnehir fıkıh kültürünün etkilerini devam ettirmiştir.⁷³ Fıkıh sistematığı içerisinde olmasa da Kırgızların, dini yaşamlarından örnekler vererek konumuzu açıklamaya çalışacağız.

A. İbadetler Açısından

Allah'a kulluğun bir gereği olarak yapılan ibadetlerden bilgiler içeren; *Ahmediyye*, *Muhammediyye*, *Kur'an okuma Elif-bası*, *Mızraklı İlmihal* ve benzeri “çahar kitap” adını verdikleri⁷⁴ dini kitapların Kırgız halkı arasında oldukça yaygın olması, önemli dini gün ve geceleri mümkün olduğunca değerlendirerek, ibadet ederek, Kur'an okuyarak geçirmeleri, Müslüman olduktan sonra sahip oldukları din anlayışlarının devam ettiğinin bir göstergesidir. Çünkü ibadetler, Hz. Peygamber zamanından beri temelde değişikliğe uğramadan günümüze gelen ve yaşayan sünnetlerdir. Kırgızistan'da Ramazan geleneğinin Kırgız, Özbek ve diğer Türk boyları tarafından yaşatılması⁷⁵ ve hâlen Kırgızların, Kadir gecelerini Kuran okuyarak, yüz rek'at kaza niyetiyle namaz kılarak değerlendirmeleri, onların ibadet hayatının tezahürleridir.⁷⁶

Kırgızlar, temizliğe önem vererek ibadetler için şart olan abdesti alırken yukarıya bakılmayacağı inancındaydılar. Kırgız atasözünde “*Ayga karap taarat alınbayt / Aya bakarak abdest alınmaz*” sözü bu inançlarını açıklamaktadır.⁷⁷ Bu atasözü, onların ibadetler için abdest

⁷¹ Seyfeddin Damolla Aksikendi tarafından kaleme alınan bu kitap Molda Mamasabır Dosbolov, Omor Sooronov tarafından Kırgızcaya tercüme edilmiş Bişkek'te, 1996 yılında basılmıştır. Fergana ve Tanrı dağlarında yaşamış olan Kırgızların dini hayatından bahseder. Erşahin, Seyfettin, *Kırgızların İslamlaşması Üzerine Bazı Mülâhazalar*, s. 394.

⁷² Erşahin, Seyfettin, *Kırgızların İslamlaşması Üzerine Bazı Mülâhazalar*, s. 426, 432.

⁷³ *Mesâilun Şettâ, Mesâilü'l-Hanefiyye, Mes'ebetü'z-Zarûriyye, Tuhafü'l-Ülemâil-Fuzalâ* adıyla el yazması fıkıh eserleri Molla Şerafeddin'e aittir. bk. Coşkun, Selçuk, “Kırgızistan'lı Bir Âlim: Şerafeddin Kervânî Hayatı, Eserleri ve Hadisçiliği”, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı:20, Erzurum 2002, s. 334, 337.

⁷⁴ Erşahin, Seyfettin, *Kırgızların İslamlaşması Üzerine Bazı Mülâhazalar*, s. 429.

⁷⁵ Kutlu, *Kırgızistan'da Ramazan ve Dinî Bayramlar*, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Sayı:42, Ankara 2007, s. 12; Polat, “*Kırgızistan'da Dinî Günler ve Bayramlar*”, Dinî Araştırmalar Dergisi, cilt: 5, sayı: 14, s. 173-175.

⁷⁶ Kutlu, *Kırgızistan'da Ramazan*, s. 19.

⁷⁷ Jusubaliev, Ali, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 176.

aldıklarının açık bir göstergesidir. Ayrıca Kırgızların dini yaşamaya çok istekli olduklarını ezan dinlemek için kilometrelerce uzağa gittiklerinden anlıyoruz.⁷⁸

Mâverâünnehir fıkıh kültürünün Kırgızların ibadet hayatında etkili olduğunu, Kırgızların şiişel hayatlarında ve günümüz yaşamlarında görmek mümkündür. Kırgızların ibadet anlayışlarını namaz, oruç, zekât, hac açısından değerlendirdiğimizde, fıkıh kitaplarında ifade edilen konularla zaman zaman benzerlik taşıdığı Hanefi görüşlerinin tercih edildiği görülmektedir. Kırgızların kendi tarihleri boyunca benimsediği örf ve âdetlerinin şekillenmesinde Hanefî mezhebinin görüşlerinin etkili olduğu bilinmektedir.⁷⁹

İbadet hayatlarını dualarla şekillendiren⁸⁰ ve duaya oldukça önem veren Kırgızlar, yaşadığı süreçlere bağlı olarak inişli-çıkışlı bir ibadet hayatına sahiptirler. SSCB döneminde Kırgızlara yapılan baskılar ve yeterli din eğitiminden uzak bırakılmaları, din anlayışlarını olumsuz etkilemiştir.⁸¹ Böyle olmasına rağmen geçmişten gelen medrese kültürüne bağlı dinî bilgileri ve din anlayışları her geçen gün artarak devam etmektedir.⁸² Kırgızların genellikle kendi edebiyatlarında kullandıkları fikhî kavramlar ibadet ve muamelat konularında dile getirilmiştir.

1.Namaz

Namaz ibadeti, Kırgızların hayatında önemli olduğu gibi “*Namaz okuu/namaz kılmak*, “*kulak kaguu/İftitah tekberi*” gibi deyimleriyle açıklamışlardır. Mâverâünnehir fıkıh anlayışının özellikle Sünni-Hanefi geleneğinin ibadetlerde etkili olduğu, abdestsiz yola çıkılmayacağı, namazın hazırlık şartları olarak temizliğin elzem olduğu, namazın kılınış şartlarından Hanefilerin, kıyamdayken ellerin göbek altından bağlanması sünnet olduğu görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır. Her Müslümanın yerine getirmekle mükellef olduğu beş vakit namazın kendi masallarında dile getirildiği, cenaze namazlarına ayrıca önem verildiği, ağıtlarında açıklanmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak aşağıdaki örneği verebiliriz:

⁷⁸ Sıddıkoğlu, *Osmanlı Tarih-i Kırgız-ı Şadmaniye Kırgız Sancırası*, Frunze 1990, s. 39.

⁷⁹ Acımamatov, Zaylabidin, *Ebû Hanîfe'nin Menkıbevi Kişiliği ve Kırgızlar Arasında Ebû Hanîfe Hakkındaki Menkıbeler*, Dini Araştırmalar Dergisi, Cilt: 8, sayı: 24, Ankara 2006, s. 187.

⁸⁰ Geniş bilgi için bk., Polat, Kemal, “Kırgız Halk Dindarlığında Dua Fenomeni”, Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, Isparta 2007, s. 429-438.

⁸¹ Mırzabaev, Mametbek, *Kırgızlarda Dinî Hayat, (Oş Örneği)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, s. 121-123.

⁸² Kırgızların dini hayatlarıyla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Mırzabaev, Mametbek, *Kırgızlarda Dinî Hayat*, s. 102-123.

Caynamazın caydırıp / Seccadesini serdittirmiştir.
 Canına çayın koydurup / Yanına çayını koyduran
 On iki parz kırk sünnet / On iki farz kırk sünnet
 Kaza kılpay atkargan /Kazaya bırakmadan yerine getirmiştir
 Kazasız namaz kayda iken / Kazasız namaz nerededir.
 Soobuu sizge payda eken / Sevabı size faydadır.⁸³

Bu mısralarda da ifade edildiği üzere Kırgızlar *farz*, *sünnet*, *kaza*, *sevap* gibi fikhî kavramları sıklıkla kullanmaktadırlar.

Kırgızlarda İslam fikhında tartışılan konulardan olan *ıskât-ı salât*, *ıskât-ı savm*la ilgili olarak “*Bidiyasın ötkürüp / Fidyе vererek*” sözüyle ifade edilmiş, ölen kişinin kılamadığı namaz, tutamadığı oruç için kullanılmıştır.⁸⁴ İslam fikhında namaz, oruç gibi her mükellefin yerine getirmekle sorumlu olduğu bedenî ve şahsî ibadetlerin, başkası tarafından yerine getirilmesi mümkün olmamakla birlikte, oruç ibadetini sürekli yaşlılık veya daha sonra kaza etme ümidi olmayan kimse için fidye ile telafi yoluna gidilmesine cevaz verilmiştir. Hanefiler, oruç yerine fidyenin ödenmesine “*misli gayri makul ile kaza*” demeleri,⁸⁵ fidye ile ıskât-ı savmın bir istisna olduğunu gösterirken, namaz ibadetinin oruca kıyasla fidye ile ıskatı veya niyabetle telafisi caiz olmamaktadır.⁸⁶

Kırgızların namazda kibleye yönelmeleri, onlara normal yaşamda da kibleye saygılı olmayı ve hatta kibleye karşı ayak uzatılmayacağını “*Kıbil karap siyilbeyt / Kibleye karşı ayak uzatılarak yatılmaz*” sözüyle açıklamışlardır.⁸⁷ Verdiğimiz bu örnekler Kırgızların yaşamlarında namaz ibadetinden haberdar oldukları ve bu ibadeti daha çok gelenek ve dua olarak algıladıklarını görmekteyiz.

2. Oruç

İslâm’ın temel ibadetlerinden biri olan orucun, Kırgızların hayatında önemli bir yeri vardır. Oruç, Orozosun Açpay (Orucunu Tutmak): Oruç tutmak Kırgızlarda "Oro- zosun açpay",

⁸³ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 179.

⁸⁴ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 179.

⁸⁵ es-Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b.Ebi Sehl (h.400-483/m.1009-1090), *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 49.

⁸⁶ Konuyla ilgili olarak Mâverâünnehir fikh âlimlerinden Şemsü'l-Eimme, İmam Serahsî (h.400-483/m.1009-1090) ve İmam Muhammed’in görüşleri için bk., es-Serahsî, *Usûl*, s. 51.

⁸⁷ Polat, *Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, s. 198.

"Ooz bekituu" (ağız kapatmak) ve orucu açmak, iftar yapmak da "ooz açuu" (ağız açmak) deyimleri ile anlatılır.⁸⁸ Kırgızca yazılmış İslâm ibadetleri türünden olan dini kitaplarda orucu bozan durumlar açıklanarak; ramazanda, havuzda veya benzeri yerlerde yıkanmaktan uzak durulması önerilmektedir.⁸⁹ Oruç ile ilgili Kırgız anlayışının temel bilgilerini onların şiirlerinde görmekteyiz. Kırgızlar, oruç ve ramazana ayrı bir önem vererek özellikle ramazan ayının ikinci yarısından sonra manilerle bu anlayışlarını dile getirirler.

On eki ayda bir kelen orozo can / On iki ayda bir kere gelen oruç can

Kabil bolsun orozon tutkanın can / Tuttuğun oruç kabul osun

Bu ve bunun gibi birçok mısralarında ibadetle ilgili fıkhi konuları anlatmaya çalışırlar.

Oruç ibadetine oldukça önem veren Kırgızlar, fitrelerini mollalar vasıtasıyla yetim fakir ve ihtiyaç sahiplerine dağıtıyorlar,⁹⁰ Ramazan ayında da teravih namazlarını her dört rekâta dinlenerek kılarlar.⁹¹ Kırgızların teravih namazı anlayışı, İslam fıkıh anlayışına uygun olarak gerçekleşmektedir. Teravih namazının her dört rek'atı *terviha* kavramıyla ifade edilmektedir.⁹² Etimolojik olarak *teravih*, dinlenmek anlamında ve fikhî görüşlere uygun olan her iki *terviha* arasında bir *terviha* miktarı kadar dinlenilerek kılınmasıdır.⁹³ Kırgızlar ramazan ayının sadece yeme içmeden uzak kalmak olmadığını, gözün harama bakmaktan, dilin yalan söylemekten ve dedikodudan korunması gerektiğini belirtirler ve bunu *caramazan* sözlü geleneğiyle yapmaya çalışırlar. Ramazan ayında evler gezilerek o anki duruma göre şiir halinde şarkılar söylerler. *Caramazan* olarak belirtilen bu gelenekte şiir söyleyenlerin reşit ve oruçlu olması, herhangi bir menfaatin olmaması, verilen hediyelerin adil olarak dağıtılması esastır.⁹⁴ Kırgız hayatında bu çeşit uygulamalar mevcuttur.

3. Zekât

İslâm'ın temel esaslarından biri olan zekât, *temizlenme*, *arınma* anlamlarında Kırgızların hayatında önem verdikleri mâlî bir ibadettir. Hayatlarında "zeket" olarak ifade

⁸⁸ Karasevey, *Nakil Sözdër'*, s. 257-258.

⁸⁹ *İslam İbadatları*, Bişkek 1992.

⁹⁰ Kutlu, Sönmez, *Kırgızistan'da Ramazan*, s. 7.

⁹¹ Kutlu, *Kırgızistan'da Ramazan*, s. 18

⁹² el-Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (h.599-683), *el-İhtiyâr Li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2010, I, 94.

⁹³ el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 94.

⁹⁴ Polat, "*Kırgızistan'da Dînî Günler ve Bayramlar*", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 5, sayı: 14, s. 173-174.

edilen bu ibadetle ilgili fikhî kavramları, şiirlerinde kullanmışlar⁹⁵ ve bu kavramların Allah'ın bir emri olduğunu açıklamışlardır.⁹⁶

Kırgızlar zekât ibadetini sözlü kültür olan şiirlerinde anlatarak zekâtın kırkta birinin verileceğini ve temizlik anlamında olduğunu açıklarlar. Ve bunu şu ifadeleriyle dile getirirler.

Koyundun esebi kırktan biri / Koyunun hesabı kırkta birdir.

Keter zekat bersen könüldön kir/Zekât verirsən gönüller temizlenir, sözleriyle ve ayrıca Kırgızların Zekât verdiği, Manas destanında “*Kalkın dinge salganı / Halkı dine sevketmiştir*” şeklinde zikredilir.⁹⁷ Kırgızların zekât ibadetine çok önceleri de yabancı olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu durum onların Müslümanlığı kabul ettiklerinin bir göstergesi durumundadır. Çünkü Manas Destanı, IX. asırdan itibaren Kırgızların tarihinden bahseden bir kanıt niteliğindedir.⁹⁸

4. Hac

Kırgızca'da “*Acı*” şeklinde ifade edilen Hac ibadetini, Kırgız edebiyatında Mâverâünnahir fıkıh kültürüne uygun ve şifâhî olarak görebilmekteyiz. Kırgızlar “*Acı bedel*”, “*Bedel haccı*” sözüyle Hacla ilgili bilgilerini ifade etmeleri yanında, Semerkant ve Buhara gibi ilim merkezlerinden gelen kişilere para vererek onları hacca gönderirler ve bu kişiler toplum tarafından saygıyla anılır ve itibar görürlerdi.⁹⁹ Hacdan gelen zemzem suyunu “*Zamzam Suusu*” sözüyle ifade edip, kibleye dönerek ve “*Allahuekber*” diyerek içerlerdi.¹⁰⁰ Kırgızlar İslam'ın temellerinden olan hac ibadetini yerine getirirken bazı kısıtlamalara maruz kalmışlardır. Özellikle Sovyet rejimi, Kırgızların kendi birlik ve beraberlikleri için önemli olan dinî uygulamalarını ve bu ibadetlerden olan hac ibadetini zaman zaman yasaklamış, çeşitli baskılar uygulamıştır.¹⁰¹

Kırgızların ibadet hayatı İslam'ı kabul etmeleriyle başlamıştır. Zamanla İslamî bilgilere sahip oldukça önceden benimsedikleri İslam dışı örf, âdet ve inançlarını İslamlaştırmaya çalıştıkları, İslam hukukunu diğer hukuklardan ayıran ve temel özelliklerinden olan ibadetleri ve bunun bilgisi *ilm-i hali* Mâverâünnahir fıkıh kültüründen aldıkları anlaşılmaktadır.

⁹⁵ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 182.

⁹⁶ Bakara, 2/43.

⁹⁷ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 182.

⁹⁸ Gülensoy, Tuncer, “Manas Destanı”, *DİA*, Ankara 2003, s. 557.

⁹⁹ Karasevey, *Nakil Sözder'*, s. 123.

¹⁰⁰ Karasevey, *Nakil Sözder'*, s. 122-123.

¹⁰¹ Polat, *Kırgız Türklerinde Gelenek ve İnanışlar*, s. 223.

B. Muamelat Açısından

Mâverâünnehir fıkıh kültürünün Kırgız hayatında etkilerine muamelat açısından bakıldığında sözlü kültür şeklinde etkili olduğu görülmektedir. Hıristiyanlık, Şamanizm, Budizm gibi İslam öncesi inanç gereği olan muamelat uygulamalarının, Kırgızların tek din olarak İslam'ı kabul etmelerinden sonra İslamî ilkelere göre şekillendiği, sözlü kültürlerinde görülmektedir.

Kırgızlar emanete riayet etmeyi “Amanatka kıyanat kılba / Emanete hıyanet etme”, “Uluuga urmat, kiçüügö ızat / Büyüklere saygı küçüklere izzet” sözleriyle dikkat çekerler.¹⁰² Toplumda ve özellikle hüküm konusunda adaletli olmanın gerekliliğini aşağıdaki şiirle açıklarlar.

Kazı bolson, kalış bol / Kadı isen, halis ol,

Tuura bolboson / Doğru olmazsan,

Biylikten ıraak bol / İdareden uzak ol.

Kazıdan kalıştık ketse / Kadıdan halislik giderse,

Kalktan tınçtık ketet / Halktan huzur gider.¹⁰³

Kırgızlar fıkıhın önemli konularından olan helal ve haramları atasözlerinde “*Adal emgek abiyir taptırat / Helal çalışma itibar buldurur*”, *Aram emgek azabın tarttırat / Haram çalışma azab çektirir*” şeklinde ifade ederler.¹⁰⁴

Allah ve kul hakkı olan zinanın haram olduğunu, toplumu ifsat ettiğini, İslam'ın zaruri maslahatlardan kabul ettiği ırzın ve namusun korunması bağlamında değerlendirildiğini Kırgızların sözlü kültüründe görmekteyiz. Nikâhsız doğan çocuklar için “Aram siydik / Haram idrar oğluymuş” tabiri, nikâhlı olarak meşru evlilikten dünyaya gelen çocuklar için “*Ak nikeden tuugan / Hak nikâhtan doğmuş*” ibaresi kullanılır.¹⁰⁵

Duanın Kırgız hayatında etkileri, günlük hayatlarına yansımıştır.¹⁰⁶ Onlar, mezarlıkları ziyaret ederek ve Kur'an'dan sureler okuyarak Allah'a münacaatta bulunurlar. Kendi

¹⁰² Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 188, 189.

¹⁰³ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 196.

¹⁰⁴ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 192.

¹⁰⁵ Jusubaliev, *Kırgızların İslamiyeti Kabulü*, s. 201.

¹⁰⁶ Polat, “Dua Fenomeni”, s. 429-438.

deyimlerinde “*Dubay salam/Dua selam*” şeklinde olduğunu görmekteyiz.¹⁰⁷ Kırgızların, yaşamlarında Kur’ânî referanslara göre hareket ettikleri, en azından Kur’an inancına sahip oldukları; gerek Manas Destanı’nda gerekse diğer şifahî kaynaklarında ve son dönemlerdeki Kırgız edebiyatında görülmektedir.

“*Batuba kılıu*”, “*fetva vermek*” anlamında kullanılan bir ifadedir. Kırgızlar, dini yaşam ve pratiklerinde kendi toplumlarında önde gelen, müftü konumunda olan ve kendilerine *molla* olarak adlandırdıkları kişilere fetvalar sorar, bu fetvalara göre hayatlarını tanzim etmeye çalışırlar.¹⁰⁸

Kırgızlar, insani ilişkilerinde ve aile hukukunun konularından olan nafaka ile ilgili “*Nafaka Tölöö*”, “*Nafaka vermek*” kavramını kullanarak, ailenin geçimi için yapılan harcamalara aile nafakası, ayrılan kadın için nafaka ve anne baba için nafaka olmak üzere çeşitlere ayırırlar.¹⁰⁹

Kırgızların sosyal hayatlarında, İslam’ın sosyal adalet ve sosyal dayanışma ilkelerinin etkili olduğu ve bu anlayışın, muamelelerine yansıdığı görülmektedir. Kırgızlar İslam’ı kabul etmekle birlikte ibadet hayatları, toplumsal ilişkilerinde ve aile hukuku konularında İslam fıkıhına uygun bir yaşantı benimsemişler ve bunu geliştirmeye çalışmışlardır. Fıkıhın ibadet ve muamelat konuları, Kur’an ve hadis kitaplarına dayalı olarak Kırgızların daha çok sözlü kültüründe yer almış, yerine göre atasözü, yerine göre şiir şeklinde tezahür etmiş ve bunları hayatlarında uygulamışlardır.

Sonuç

Mâverâünnehir ifadesi kelime anlamından farklı olarak İslam medeniyetinin kök saldıği toprakların adı olmuştur. Hz. Peygamberin vefatından sonra dünyanın değişik yerlerine yayılan İslam, Mâverâünnehir topraklarını içine alarak insanlığa hayat vermiştir. Mâverâünnehir, sadece Amuderya (Ceyhun), Siriderya (Seyhun) arasında kalan yerler değil, Aral gölünden Horasan’a, Belh ve Serahs’a, Beykent’ten Fergana’ya kadar genel coğrafyanın adıdır. Mâverâünnehir coğrafyasında Semerkant, Buhara, Taşkent gibi önemli ilim merkezlerinde yetişen onlarca İslam âlimi ve fıkıhçı bulunmaktadır.

¹⁰⁷ Karasevey, *Nakil Sözder*, s. 91.

¹⁰⁸ Karasevey, *Nakil Sözder*, s. 65.

¹⁰⁹ Karasevey, *Nakil Sözder*, s. 249.

Karahanlılar (840-1212) döneminden itibaren fikhî açıdan kısaca değerlendirdiğimiz Mâverâünnehir coğrafyası, İslâmî ilimlerde son derece önemlidir. Özellikle buralarda oluşan fikh havzaları bunun en önemli kanıtıdır. Mâverâünnehir’de Mergînân, Şaş, Kâsân, Buhara ve Semerkant fikh havzaları en belirgin olanlarıdır. Mâverâünnehir topraklarında hâkim olan yönetim anlayışının bu havzaların gelişim sürecinde etkili olduğu dikkat çekmektedir.

Mâverâünnehir’de İslam fikh mezheplerinin varlığını ve bu mezheplerden en çok yaygın olanın Hanefi mezhebi olduğunu görmekteyiz. Denilebilir ki Hanefi mezhebinin Irak ve Horasan’dan sonra en çok yaygın olduğu yer Mâverâünnehir topraklarıdır. Çünkü Hanefi mezhebi Mâverâünnehir’de silsileler halinde bir nevi aynı aileye bağlı Hanefi âlimler topluluğu haline gelmiş, Hanefi fikhına ayrı bir itina gösterilmiş, Karahanlıların yöneticileri başta olmak üzere ileri gelen müslüman yöneticiler bu mezhebe ve mensuplarına oldukça saygılı olmuşlardır. Hanefi mezhebinden sonra en çok yaygın olan Şâfi mezhebi olmuş ve özellikle Şaş fikh havzası, bu mezhebe öncülük etmiştir.

Mâverâünnehir’de gelişen İslâmî ilimler ve bunlar içerisinde bulunan fikh zamanla Anadolu dâhil birçok yere yayılmış, Mâverâünnehir fikhçılarının eserleri asırlarca medreselerde okutulmuş ve bu eserlere şerhler, haşiyeler yazılmıştır.

Bugün Özbekistan, Kazakistan, Türkmenistan ve Kırgızistan topraklarının hemen tamamını kapsayan Mâverâünnehir bölgesi fikh anlayışı, bu topraklarda günümüze kadar yaşamış birçok milleti etkilemiş¹¹⁰ ve onların İslam dinine ait anlayışlarının oluşmasında rol almıştır.

Mâverâünnehir topraklarında göçebe halinde yaşayan Kırgızlar, İslam’la II. (VIII.) asırda tanışmış ve özellikle Karahanlılardan itibaren Müslümanlıkla ilgili daha fazla bilgiye ulaşarak İslam’ı öğrenmeye çalışmışlardır. Kırgızların İslamlaşması daha çok güneyde yaşayan Kırgızları kapsamaktadır. Mâverâünnehir İslam bilgi medeniyeti, altın çağına ulaştıktan sonra Moğollar ve Rus rejimi tarafından uygulanan baskılar sebebiyle gerilemiştir. Kırgızlar, bu tarihi süreçte olumsuz etkilenmesine rağmen İslâm’ın Mâverâünnehir’de yayılmasından sonra İslâm’la tanışmış, dîni hayatlarında Mâverâünnehir kültürü ve fikhçıları etkili olmuş ve bu etkiyi sözlü kültürlerinde ve geleneklerinde farklı şekillerde açıklamışlardır.

¹¹⁰ Aydınlı, *V/ XI. Yüzyılda Maveraünnehir*, s. 73.

Kırgızların Karahanlılar zamanında İslam'ı kabul etmeleri ve bu kabulün artarak devam etmesi, Mâverâünnehir, Fergana, Şaş, Taşkent bölgelerinden gelen din bilginlerinden ilmi-hal öğrenmeleri, günümüzdeki dini yaşamlarının Mâverâünnehir fıkıh anlayışıyla benzerlik taşıması, yazılı kaynaklarının fıkıhla ilgili olması, Hanefi fıkıh âlimlerinin birçoğunun Kırgızistan'da bulunması gibi faktörler, Kırgızların Mâverâünnehir fıkıh kültüründen çok uzak olmadığını göstermekle birlikte; çoğunlukla göçebe hayatı yaşamaları, yönetimleri tarafından çeşitli baskılara ve İslâmî bilgi ve eğitimden yoksun bırakan politikalara maruz kalmaları sebebiyle yeteri kadar istifade edemedikleri, namaz, oruç, hac gibi ibadetlerinin formal olmayıp daha ziyade informal düzeyde olduğu görülmektedir.

Hız. Peygamber zamanından itibaren dünyanın farklı bölgelerinde yayılan İslam Dini ve buna bağlı olarak İslami ilimlerin günümüz ihtiyaçlarına cevap vererek gelişmesi, Mâverâünnehir ilim kültürünün ve fıkıh anlayışının doğru ve sahih İslami bilgiyle yeniden eski ihtişamına kavuşması, İslam dünyasının ve bu alanda çalışan İslam ulemasının en önemli görevi olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynaklar

- Acımamatov, Z. (2006). Ebû Hanîfe'nin menkıbevî kişiliği ve Kırgızlar arasında Ebû Hanîfe hakkındaki menkıbeler. *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 8(24).
- Akbulut, D. A. (1984). *Arap fütühatına kadar Mâverâünnehir ve Horasan'da Türkler* (M:Ö. II-M.S.VII. yy), Yayınlanmamış doktora tezi, A.Ü., Erzurum.
- Aydınlı, O. (2010). *V/XI. Yüzyılda Maveraünnehir' de siyasi ve kültürel durum*. Uluslararası Serahsi Sempozyumu, DİB. Yayınları, s. 73, 15-17 Ekim 2010, Sakarya.
- Başoğlu, T. (1998). Hicri beşinci asırda fıkıh genel özellikler ve mezheplerin yeniden şekillenmesi. *İlam Araştırma Dergisi*, III(2), 113-140.
- Coşkun, S. (2002). *Kırgızistan'lı bir âlim: Şerafeddin Kervânî hayatı, eserleri ve hadisçiliği*. A.Ü. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 20, 331-346.
- Çiftçiöğlü, İ. (2008). Orta Asya - Anadolu ilim ve kültür köprüsü (XI-XVI. yüzyıllar). *Bilig*, 44.
- el-Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (h.599-683), *el-İhtiyâr Li Ta'lîli'l-Muhtâr*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 2010.
- Erdem, M. (2000). *Kırgız Türkleri: sosyal antropoloji araştırmaları*. Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Erşahin, S. (1999). Kırgızların İslamlaşması üzerine bazı mülâhazalar. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39(1).
- Esin, E (1978). *İslâmiyetten önce Türk kültür tarihi ve İslâm'a giriş*. İstanbul.
- es-Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebi Sehl (h.400-483/m.1009-1090), *Usûlü's-Serahsî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

- Genç, R. (2004). *Karahandar mamleketinin biylik düzüülüşü*. (çev. Muzaffer Ürekli, Ziba Musabaeva), Bişkek
- Gülensoy, T. (2003). *Manas Destanı. DİA*, Ankara .
- Hamidullah, M. (2009). *Serahsî. DİA*, XXXVI, İstanbul.
- İbn Kutluboğa (1962). *Tâcu't-terâcim fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Bağdat.
- İbnü'l Esir, *el Kamil fi't Tarih*, (Çev: Ahmet Ağırakça), İstanbul 1991.
- Jusubaliev, A. (2007). *Kırgızların İslamiyeti kabulü*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Karasevey, H. (1982). *Nakil Sözder'*, Frunze
- Kavakçı, Y. Z. (1976). *XI ve XII. asırlarda Karahanlılar devrinde Mâverâünnehir İslam hukukçuları*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Kıldioğlu, M. (2006). *IX-XVI. asırlarda Yenisey-İrtiş bölgesinde Kırgız-Kıpçak İlişkileri. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 30.
- Köse, M. (2001). *Ferganalı bir hukukçu Merginani ve Hidaye adlı eseri. A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 17.
- Kutlu, S (2007). *Kırgızistan'da Ramazan ve dinî bayramlar. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 42.
- Leknevî, el-Hindî Muhammed Abdu'l-Hay, *el-Fevâid el-Behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire ty.
- Mırzabaev, M. (2003). *Kırgızlarda dinî hayat, (Oş Örneği)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Muhammedcanov, A. (2011). *Taşkent. DİA*, XXXX, Ankara.
- Özel, "Kadîhân", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.
- Özel, A. (1990). *Hanefî fıkıh âlimleri*. Ankara: TDV Yayınları
- Özgüdenli, O. G. (2003). *Mâverâünnehir. DİA*, XXVIII, Ankara.
- Polat, K. (2002). *Kırgızistan'da dinî günler ve bayramlar. Dinî Araştırmalar Dergisi*, 5(14).
- Polat, K. (2004). *Beşikten mezara Kırgız Türklerinde gelenek ve inanışlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Polat, K. (2007). *Kırgız halk dindarlığında dua fenomeni*. Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu, Isparta.
- Pritsak. O. (1988). *Kara-hanlılar. İA*, VI, İstanbul.
- Saray, M. (2002). *Kırgızistan, DİA*, XXV, Ankara.
- Sıddıkoğlu, O. (1990). *Tarih-i Kırgız-ı Şadmaniye Kırgız sancırası*, Frunze.
- Şeşen, R. (1992). *Buhara, DİA*, XVI, Ankara.
- Taberî (1983). *Tarihu Taberi*, İstanbul.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, Thk. Muhammed b. Ebu'l-Fadl İbrâhim, Kahire ts.

- Takıyyüddin b.Abdulkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Tahk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad 1983.
- Taşağı, A. (2004). Merginân. *DİA*, XXVIV, Ankara.
- Togan A. Zeki Velidi (1949). *Umumi Türk tarihine giriş*, İstanbul.
- Toprak, M. S. (2012). Ūşî. *DİA*, XXXXII, İstanbul.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1965). *Osmanlı Devletinin İlmiye teşkilatı*, Ankara.
- Vahit, G. (2013). *Kırgızistan'da tasavvufî durum. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54 (2).
- Yıldız, H. D. (1980). *İslamiyet ve Türkler*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Yiğit, İ. (2002). Kuteybe b. Müslim. *DİA*, XXVI.

BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ TAKVİMLERİNE KÜLTÜREL DEĞERLER AÇISINDAN BİR BAKIŞ

Onur ER*

Öz

Bu araştırmanın amacı kültürel değerler açısından Bitlis Eren Üniversitesi takvimlerini değerlendirmektir. Takvimlerde bulunan 37 fotoğraf araştırmanın amacı kapsamında incelenmiştir. Nitel bir araştırma olan bu çalışmada veriler doküman incelemesi yöntemiyle toplanmıştır. Verilerin değerlendirilmesinde nitel analiz tekniklerinden içerik analizi kullanılmıştır.

Araştırmanın sonucunda Bitlis Eren Üniversitesi 2016 yılı duvar takvimi ve Bitlis Eren Üniversitesi 2016 yılı masa takviminde yer alan kültürel değerler temalar hâlinde tespit edilmiştir. Araştırmada “Türk Kültüründe Hayvanlar”, “Altın”, “Şamanizm”, “Eski Türk Yazıtları ve Mezar Taşları”, “Türk Kültüründe Ejder”, “Türk Kültüründe Geyik”, “Bengi Su Kadehi”, “Türk Dinî Dansları” ve “Umay Kuşu” temalarına ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kültür, takvim, nitel araştırma.

THE VIEW OVER BİTLİS EREN UNIVERSITY CALENDARS IN TERMS OF CULTURAL VALUES

Abstract

The aim of the research is to evaluate Bitlis Eren University calendars in terms of cultural value. 37 photos in the calendars are investigated in the scope of the aim of the research. The data in this work that is a quality inquiry is collected by document analysis method. Content analysis of quality analysis methods is used for evaluating the data.

In the result of the research, cultural values are detected as themes in wall calendar and desk calendar of Bitlis Eren University. In the research, “Animals in Turkish Culture”, “Gold”, “Shamanism”, “Old Turkish Inscriptions and Gravestones”, “Dragon in Turkish Culture”, “Deer in Turkish Culture”, “Water of Life Goblet”, Turkish Religious Dances” and “Umay Bird” are reached as themes.

Keywords: Culture, calendar, the quality inquiry.

Ø. Giriş:

Kültür toplumların tarih boyunca bıraktıkları parmak izleridir. Bu izleri takip ederek toplumların geçmişleri hakkında bilgi sahibi olunabilir, gelecekleri hakkında öngörülebilir. Kültürle ilgili birçok tanımda kültürün toplumla olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. Turhan (1972) kültür ile toplumların birbirlerinden ayırt edildiklerini belirtmiştir. Baykara (2001) kültürü toplumun hayat tarzı olarak nitelendirmiştir. *Türkçe Sözlük*'te kültür şöyle tanımlanmaktadır: “Tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve

* Dr.; Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, onurer1827@gmail.com.

manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin” (TDK, 2011, s. 1558).

Söz konusu tanımlardan anlaşılacağı üzere kültür hayatın içine sinmiş bir yapıdır. Toplum tarafından üstüne anlam yüklenen her şey bu yapının içerisine girebilir. Çünkü Köktürk’ün (2006) belirttiği gibi kültür çok boyutlu ve çok özneli bir alandır. Dolayısıyla kimilerinin teknoloji çağı olarak adlandırdığı bu dönemde dahi günlük hayatımızın ayrılmaz parçalarından biri olan, evde, ofiste, okulda vb. kimi zaman duvar takvimi, kimi zaman ise masa takvimi olarak karşımıza çıkan takvimler de kültürel yapıyı yansıtabilir.

Takvimler muhatabına gün, ay ve yıl hakkında bilgi vermeleri ile bilinmektedir. Bunun yanında tatiller, özel günler, dinî ve millî bayram zamanları da takvimlerden öğrenilebilir. Burada bahsedilen durum takvimlerin temel işlevidir denilebilir; ancak takvimlerin işlevlerinden birisinin de muhataplarına mesaj verme olduğu unutulmamalıdır ve bu mesajlar günümüzde genellikle reklam amaçlı olmaktadır; fakat sosyal, kültürel, eğitsel... mesajlar veren takvimler de bulunmaktadır. Sosyal, kültürel, eğitsel... içeriğe sahip takvimler aynı zamanda akademik bir değere de sahiptir. Parlak (2012, s. 92) tarafından yapılan çalışmaya katılanlar “takvimlerin elde edilmesinin kolaylığı, uygun fiyatı ve çoğu zaman firmalar tarafından ücretsiz olarak halka sunulması bir yaygın eğitim aracı olarak duvar takvimlerinin her evde bulunmasını mümkün kılmaktadır” şeklinde görüş bildirmişlerdir.

İlgili alanyazın taraması sonucunda takvimleri kültürel değerler açısından bilimsel olarak inceleyen çok fazla çalışmaya rastlanılmamıştır. Şenkardeşler (2013) Saatli Maarif Takvimi’nin toplumsal işlevlerini tespit etmeye çalışmıştır. Parlak (2012) takvimlerin içeriklerinde hangi konulardan bahsedildiğini ve duvar takvimlerinin kullanım şekillerini belirlemek amacı ile bir çalışma yapmıştır. Karabacak (2013) popüler kültür ve toplumsal cinsiyet açısından Lavazza takviminin fotoğraflarını incelemiştir. Karakuş Harmancı (2014) Türkiye ve Kore’de ay takvimine göre kutlanan özel gün ve bayramları iki kültürü de göz önüne alarak karşılaştırmalı olarak analiz etmiştir.

Parlak (2012, s. ii) tarafından takvim kullanımına yönelik yapılan anket uygulaması sonucunda “duvar takvimi kullananların, takvimin sunduğu bilgilerden faydalandıkları tespit edilmiştir”. Dolayısıyla takvimler duvarda ya da masada sadece zamanı göstermek için kullanılan araçlar değildir. Takvimlerin içeriğine göre kullanım şekilleri değişebilir. İçerisinde

birçok kültürel ögeyi barındıran Bitlis Eren Üniversitesi (BEÜ) 2016 masa ve duvar takvimleri kültürel zenginliği ile dikkat çekmektedir. Takvimin her bir yaprağı kültürel bir mesaj içermektedir. Şimşek (2016) BEÜ takvimlerinin birer sanat eserine dönüştüğünü ve Orta Asya'dan günümüze kadar Türk mimarisinin ve tarihinin temel taşlarını günümüze aktardığını ifade eder. Dolayısıyla BEÜ 2016 masa ve duvar takvimlerinin kültürel değerler açısından incelenmesinin ilgili alanyazına katkı sağlayacağı düşünülmüştür.

1. Araştırmanın Amacı:

Bu araştırmanın amacı BEÜ 2016 duvar takvimini ve BEÜ 2016 masa takvimini kültürel değerler açısından incelemektir.

2. Yöntem:

2.1. Araştırmanın modeli:

BEÜ 2016 takvimlerini kültürel değerler açısından incelemek amacıyla tarama modelinde yapılan bu çalışma nitel araştırma kapsamına girmektedir. “Nitel araştırma, gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, olguların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma olarak tanımlanabilir” (Yıldırım ve Şimşek, 2008, s. 39).

2.2. İncelenen eserler:

Bitlis Eren Üniversitesi 2016 duvar takvimi ve Bitlis Eren Üniversitesi 2016 masa takvimi bu araştırma kapsamında incelenmiştir. Takvimlerde yer alan kültürel içerikli 37 fotoğraf bu araştırmaya dâhil edilmiştir.

2.3. Verilerin toplanması:

Araştırmada veriler, nitel veri toplama yöntemlerinden doküman incelemesi ile toplanmıştır. “Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar” (Yıldırım ve Şimşek, 2008, s. 187). Yıldırım ve Şimşek (2008) ve Merriam (2013) görsel malzemelerin de doküman türleri arasında yer aldığını belirtmiş ve nitel araştırmalarda kullanılabileceğini ifade etmiştir.

2.4. Verilerin analizi:

Araştırmada verilerin değerlendirilmesinde nitel veri analizi tekniklerinden içerik analizi kullanılmıştır. “İçerik analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilecek

kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. İçerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır” (Yıldırım ve Şimşek, 2008, s. 227). Araştırmada kodların oluşturulması sürecinde BEÜ 2016 duvar ve masa takvimlerinde fotoğraf altlarında yer alan Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ tarafından yazılmış notlar dikkate alınmıştır.

3. Bulgular ve Yorum:

Bu bölümde BEÜ 2016 duvar ve masa takvimlerine ait bulgular ve yorumlar verilmiştir. Takvimlerde yer alan fotoğrafların analizi sonucunda ulaşılan kodlara ve temalara da bu bölümde yer verilmiştir.

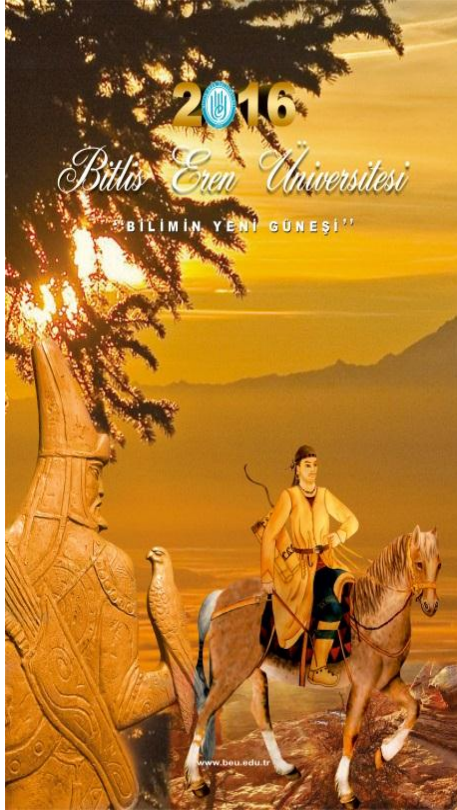


Foto 1: BEÜ Duvar Takvimi Kapağı

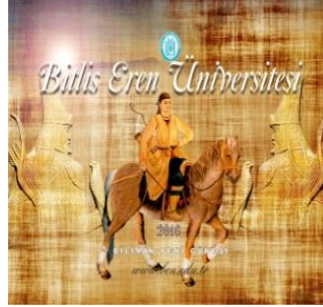


Foto 2 ve Foto 3: BEÜ Masa Takvimi Kapağı ve Ocak Ayı Arkası Fotoğrafları



Foto 4 ve Foto 5: BEÜ Duvar Takvimi Ağustos ve Eylül Fotoğrafları

Foto 1 ve foto 2’den “At Üstündeki Türk Savaşçısı (Turfan)” ve “Elinde Avcı Kuşu ile Betimlenmiş Türk Savaşçısı Heykeli (Almaata)” kodlarına ulaşılmıştır. Foto 3’ten ise “Çift Başlı Kartal” kodu çıkarılmıştır. Bu kodlar “Türk Kültüründe Hayvanlar” teması altında birleştirilmiştir. Bunun yanında foto 4 ve foto 5’te de söz konusu öğeleri görmek mümkündür. Takvimlerde bulunan at ve kuş öğelerinin Türk kültüründe ve tarihinde önemi büyüktür. İlhan

ve Şenel (2008) atın Türkler için ulaşımda ve savaşta etkili bir rolü olduğunu belirtmiştir ve atın bir besin kaynağı olarak da görülmesi atı Türkler arasında özel bir yere getirmektedir.

BEÜ duvar takviminin eylül fotoğrafında avcı kuşu görülmektedir. Söz konusu betimleme birçok Türk eserinde kendine yer bulmuştur. “Kuşlarla ilgili inanışlar tarihin her döneminde Türk sanatına ve mimarlık eserlerine de yansımış; kaya üstü tasvirlerde, mezar taşlarında, şaman davullarında, şaman kıyafetlerinde, halılarda, kilimlerde, duvar resimlerinde... farklı türdeki kuşların tasvirlerine yer verilmiştir (C. Alyılmaz, 2015, s. 579).

BEÜ 2016 masa takvimi ocak ayı arkası fotoğrafında çift başlı kartala yer verilmiştir. “Türkler’in millî sembollerinden biri olan kartal, Türk sanat ve kültür tarihinde dinî, astroloji, hukukî bir sembol olmuştur” (Çoruhlu, 2014, s. 52).

Fotoğraflardaki savaşçıların üzerinde bulunan ok ve yay tasvirleri de dikkat çekicidir. Ok ve yay geçmişte savaşların vazgeçilemez unsurlarından biri olmuştur. C. Alyılmaz (2015) her milletin temelde aynı olan ancak ayrıntıda farklı özellikleri bulunan ok ve yaylarının bulunduğunu ifade etmiştir.

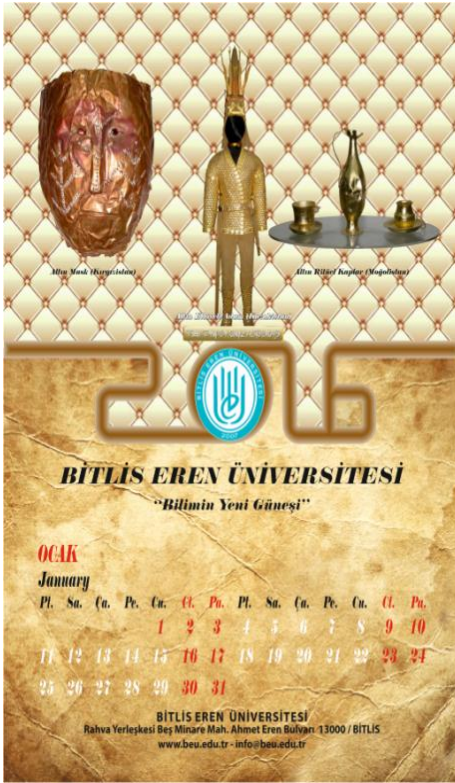


Foto 6: BEÜ Duvar Takvimi Ocak Ayı Fotoğrafi



Foto 7 ve Foto 8: BEÜ Masa Takvimi Ocak ve Aralık Ayı Fotoğrafları

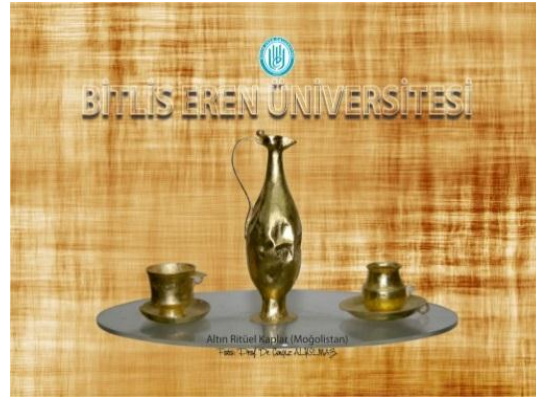


Foto 9: BEÜ Duvar Takvimi Şubat Ayı Arkası Fotoğrafi

Foto 6'dan "Altın Mask (Kırgızistan)", "Altın Elbiseli Adam (Kazakistan)" ve "Altın Ritüel Kaplar (Moğolistan)" kodlarına ulaşılmıştır. Foto 7, foto 8 ve foto 9'da da söz konusu öğeleri görmek mümkündür. Fotoğraflarda bulunan üç ögenin de yapılış malzemesi altındır. Dolayısıyla kodlar "Altın" teması altında birleştirilmiştir. "Eski Türkler ve özellikle İskitler, bozkırın kuyumcuları olarak değerlendirilmektedir. Bu anlayış, Türklerde altın işlemeciliğinin gelişmesi açısından önemlidir" (Mandaloğlu, 2013, s. 130-131). Altın Türk kültüründe hükümdarlık göstergesi olarak da görülmektedir. "Altın, Türklerin İslamiyet'ten önce de, sonra da değişmez bir hükümdarlık sembolü idi. Altın tamga, altın kur-kuşak gibi, daha birçok hükümdarlık sembollerini, buna örnek olarak gösterebiliriz" (Ögel, 1978, s. 175).

BEÜ 2016 duvar takviminin ocak ayı fotoğrafının soldan birinci ögesi Altın Mask olarak görülmektedir. Söz konusu mask üzerinde dövmeler bulunmaktadır. Masklar Türk tarihinde Şamanizm'de de görülmektedir. Uraz (1967) şamanların tören sırasında yüzlerine maske taktıklarından bahsetmiştir.

BEÜ 2016 duvar takviminin ocak ayı fotoğrafının soldan ikinci ögesi Altın Elbiseli Adam olmuştur. Türk tarihinde ve kültüründe çok değerli bir yere sahip olan Altın Elbiseli adam şüphesiz herkesin bilmesi ve görmesi gereken bir sanat eseridir. Bu eser Bitlis Eren Üniversitesi 2016 takviminde kendine yer bulmuştur.

BEÜ 2016 duvar takviminin ocak ayı fotoğrafının soldan üçüncü ögesi Altın Ritüel Kaplar şeklindedir. C. Alyılmaz (2015) insanoğlunun çeşitli amaçlarla doğadaki madenleri ve materyalleri kullanarak kullanım ve süs eşyaları, dinî ve ritüel kaplar, savaş aletleri... yaptıklarını belirtmiştir. Söz konusu araç ve gereçler tarihin bilinmezliklerine ışık tutmuştur.



Foto 10: BEÜ Duvar Takvimi Ocak Ayı Fotoğrafi



Foto 11 ve Foto 12: BEÜ Masa Takvimi Mart v e Aralık Ayı Arkası Fotoğrafi

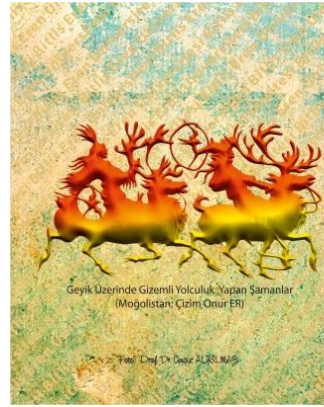


Foto 13: BEÜ Masa Takvimi Ocak Ayı Fotoğrafi

Foto 10 ve foto 13'ten "Geyik Üzerinde Gizemli Bir Yolculuğa Çıkmış Şamanlar (Moğolistan)" koduna ulaşılmıştır. Foto 12'den "Geyik Üzerinde Gizemli Yolculuk Yapan Kurt Başlı Şaman (Moğolistan)" kodu elde edilmiştir. Foto 11'den ise "Teke Üzerinde Gizemli Yolculuk Yapan Kurt Başlı Şaman (Ahlat)" kodu çıkarılmıştır. Bu kodlar "Şamanizm" teması altında birleştirilmiştir. "Eski Türkler, şüphesizdir ki, Şamanist idiler. Fakat bu Şamanizm Altay ve Yakut Şamanlığının bulunduğu sahayı çok arkasında bırakmış, gelişmiş bir durumdaydı" (İnan, 2000, s. 1). Şamanizm Anadolu kültürünü de etkilemiştir. Anadolu kültüründe görülen bazı uygulamaların Şamanizm ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir.

Orta Asya'daki çeşitli Türk boylarının inanç biçimi olan Şamanizm, Orta Asya Türklerinin İslam ile tanışmalarından sonra da, İslami şekiller altında saklanarak varlığını sürdürmüş, Anadolu'ya olan göçler ile ise hem İslami şekiller altındaki Şamani olgular Anadolu'ya taşınmış, hem de bu olguların içinde bulunduğu İslami bir inanç şekli özellikle Türkmenistan (Horasan) kökenli olarak Anadolu'da günümüze kadar var olmuştur (Tuna, 2000, s. 60).

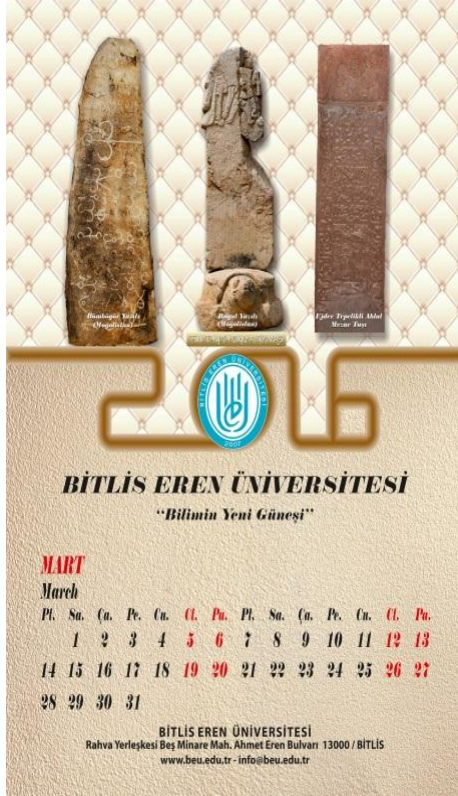


Foto 14: BEÜ Duvar Takvimi Ocak Ayı Fotoğrafı



Foto 15 ve Foto 16: BEÜ Masa Takvimi Mart ve Nisan Ayı Fotoğrafları



Foto 17 ve Foto 18: BEÜ Masa Takvimi Ekim Ayı Fotoğrafı ve Ekim Ayı Arkası Fotoğrafı

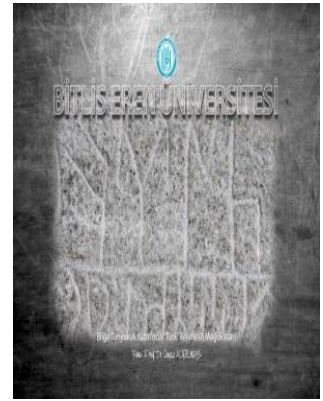


Foto 14'ten “Bömbögör Yazıtı (Moğolistan)”, “Bugut Yazıtı (Moğolistan)” ve “Ejder Tepelikli Ahlat Mezar Taşı” kodlarına ulaşılmıştır. Foto 17'den “Bilge Tonyukuk Yazıtı (Moğolistan)” kodu çıkarılmıştır. Foto 18'den “Bilge Tonyukuk Yazıtı'nda Türk Kelimesi (Moğolistan)” kodu elde edilmiştir. Söz konusu kodlar “Eski Türk Yazıtları ve Mezar Taşları” teması altında birleştirilmiştir.

Foto 14'te yer alan kültürel öğelerden birisi Ejder Tepelikli Ahlat Mezar Taşı'dır. C. Alyılmaz (2014) Ahlat Mezar Taşları'nın Ahlat'lı Türk-İslam kültür ve uygarlığının merkezi hâline getiren eserlerden biri olduğunu belirtmiştir. “Selçuklu mezar anıtlarının toplu olarak bir arada bulunduğu en önemli merkez Ahlat'tır” (Çoruhlu, 1993, s. 102).

Foto 15'te Bömbögör Yazıtı ögesine yer verilmiştir. Söz konusu yazıtta birçok damga bulunmaktadır. Mert (2008) Bömbögör yazıtında kağana ait damgaların ve kağana bağlı alt boyları, aileleri temsil eden damgalarla da karşılaştığını ifade eder. “Türk kültür ve uygarlığının en değerli hazinelerinden birini hiç kuşkusuz ki damgalar oluşturur. Nitekim Türk boylarının yaşadıkları her yerde ve her dönemde anıtlarda, yazıtlarda, dikili taşlarda, kayalarda,

süs ve kullanım eşyalarında adeta kültürel kimliğin ifadesi, sembolü olarak damgalarla karşılaşılmaktadır” (C. Alyılmaz, 2007, s. 49).

Foto 16’da Bugut Yazıtı ögesine yer verilmiştir. “Tarihî olayların anlatıldığı biyografik ve didaktik bir eser olma özelliğini taşıyan Bugut yazıtı, hem içerik hem de şekil açısından sonraki yıllarda vücuda getirilen Türk bengu taşlarına da örnek teşkil etmiştir” (C. Alyılmaz, 2003, s. 11).



Foto 19: BEÜ Duvar Takvimi Nisan Ayı Fotoğrafi



Foto 20 ve Foto 21: BEÜ Masa Takvimi Nisan ve Mayıs Ayı Arkası Fotoğrafları

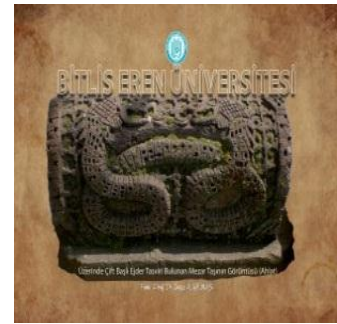


Foto 22: BEÜ Masa Takvimi Eylül Ayı Arkası Fotoğrafi

Foto19 ve foto 20’den “Ejder Tepelikli Karabalgasun Yazıtı’nın Çizimi” kodu çıkarılmıştır. Foto 21’den “Çift Başlı Ejder Tasvirli Mezar Taşı (Ahlat)” koduna ulaşılmıştır. Foto 22’den ise “Karabalgasun Yazıtı” kodu elde edilmiştir. Söz konusu kodlar “Türk Kültüründe Ejder” teması altında birleştirilmiştir. C. Alyılmaz (2005) I. Karabalgasun yazıtının tepeliğinde eşine ender rastlanan kurt başlı bir ejder tasvirinin bulunduğu ifade eder.

Çoruhlu (2002) Türklerde Ejderin erken dönemlerde güç, bereket, refah ve kuvvet simgesi olarak görüldüğünü belirtmiştir. “Ejderha bütün dünyada Çin mitolojisi ve sanatına ait kabul edilse de Türk mitolojisi ve sanatında da büyük yer tutmuştur. Bu masal hayvanı, gök ve yer-su unsurlarına bağlı olarak geniş bir uygulama alanı bulmuştur (Çoruhlu, 2002, s. 132).

Ejder motifi birçok eski Türk eserini süslemiştir. Esin (1978) Köl Tigin anıtının doğu cephesinde tepe kısmında ejder motifinin bulunduğunu belirtir. Çoruhlu (2014) Erzurum Çifte Minareli Medrese’de ve Konya İnce Minareli Medrese Müzesi’nde Ejder motifine rastlandığını belirtir.

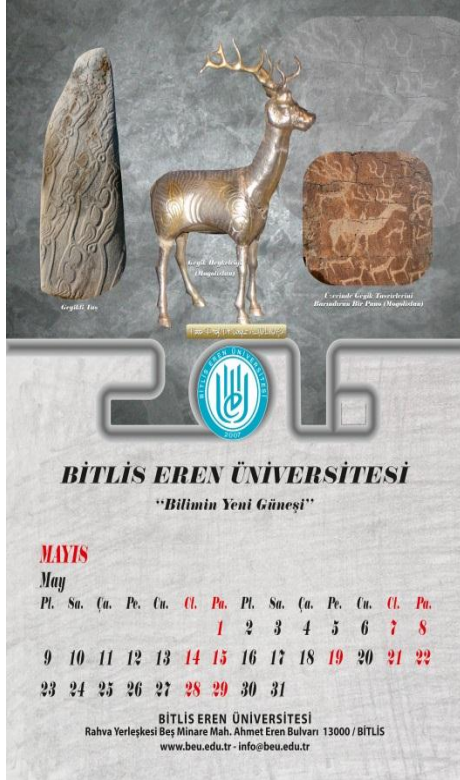


Foto 23: BEÜ Duvar Takvimi Mayıs Ayı Fotoğrafı



Foto 24 ve Foto 25: BEÜ Masa Takvimi Mayıs ve Haziran Ayı Fotoğrafları

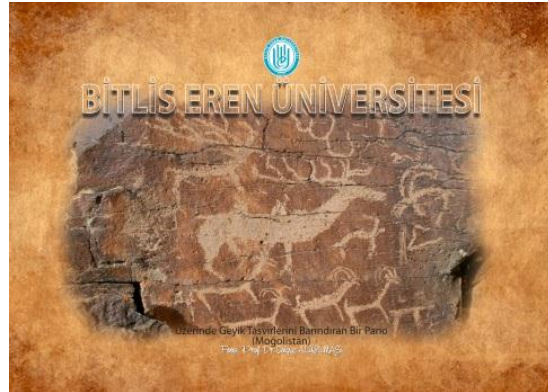


Foto 26: BEÜ Masa Takvimi Haziran Ayı Arkası Fotoğrafı

Foto 23'ten “Geyikli Taş”, “Geyik Heykelciği” ve “Üzerinde Geyik Tasvirleri Barındıran Bir Pano” kodları çıkarılmıştır. Foto 24, foto 25 ve foto 26’da geyik ögesini görmek mümkündür. Söz konusu kodlar “Türk Kültüründe Geyik” teması altında birleştirilmiştir.

Geyiğin birçok anlamının simgesel olarak Müslüman Türklerde devam ettiğini görüyoruz. Onun bu öneminin özellikle çeşitli tarikatlarla ilgili menkıbelerde ön plana çıktığını görüyoruz; örneğin Bursa’nın manevi sahiplerinden sayılan Geyikli Baba’nın geyik biçimine girdiği anlatılmaktadır. Bunun gibi bazı şeyhlerin bineği geyiktir. Ayrıca nazara karşı geyik boynuzu kullanılmıştır ve bu sevimli hayvan Yörükler arasında bolluk ve bereketin simgesi sayılmıştır (Çoruhlu, 2002, s. 143-144).

Çoruhlu (2014) Türk minyatürlerinde geyik gibi yırtıcı olmayan hayvanların aslan, kaplan, kurt gibi yırtıcı ve tehlikeli hayvanlarla birlikte tasvir edildiğini belirtir. Bu durumda hayvanlar barış, mutluluk, sevgi, refah, adalet gibi kavramları temsil etmektedir.

S. Alyılmaz (2003, s. 87) “Geyik, Türk mitolojisinde, Türk kültür ve medeniyetinde önemli bir yere sahiptir. Zira eski Türk inancına göre geyik, Türk boyları arasında ‘kutsal ana’ olarak kabul edilmiş ve ona olağanüstü özellikler atfedilerek saygı gösterilmiştir”.

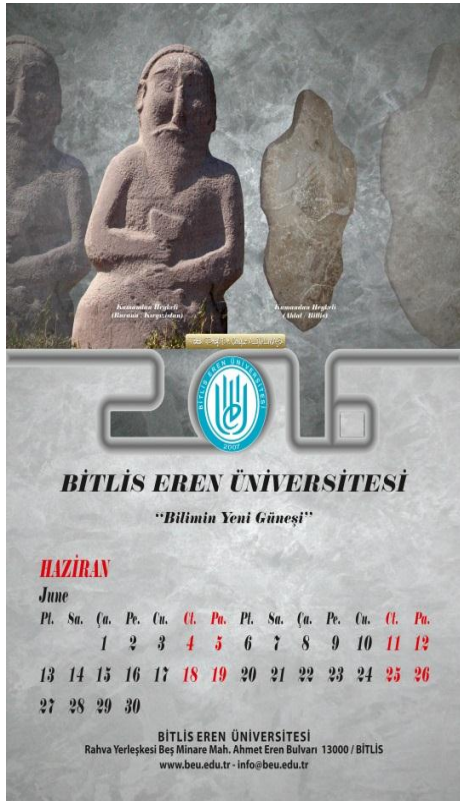


Foto 27: BEÜ Duvar Takvimi Haziran Ayı Fotoğrafı



Foto 28 ve Foto 29: BEÜ Masa Takvimi Ağustos ve Kasım Ayı Fotoğrafları

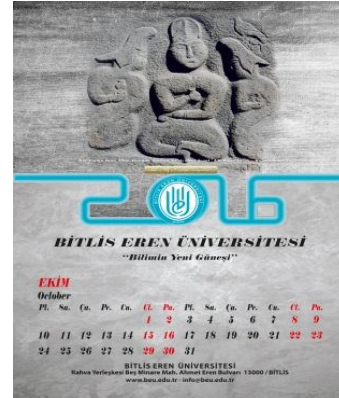


Foto 30: BEÜ Duvar Takvimi Ekim Ayı Fotoğrafı

Foto 27’den “Elinde Bengi Su Kadehi Tutan Kuman Heykeli (Burana / Kırğısıztan)” ve “Elinde Bengi Su Kadehi Tutan Kuman Heykeli (Ahlat / Bitlis)” kodları çıkarılmıştır. Foto 30’dan ise “Köl Tudun İnisi Altun Tamgan Tarkan Yazıtı (Moğolistan)” koduna ulaşılmıştır. Söz konusu fotoğraflarda kadehler açık bir şekilde görülmektedir. Bu yüzden kodlar “Bengi Su Kadehi” teması altında birleştirilmiştir.

“Bengi su / ölümsüzlük suyu kadehleri seçkinler ve yönetici sınıf (kağanlar, kağan soyundan olanlar, beyler ve bey soyundan olanlar ile bazı üst düzey yöneticiler) tarafından kullanılan bir aksesuardır. Bengi su kadeh(ler)i egemenlik, güç, kuvvet, kudret, kut ve mutluluk

sembolü olarak eski Türk heykellerinde karakteristik bir şekilde tasvir edilmiştir” (C. Alyılmaz, 2015, s. 88).

Eski Türk heykellerinde Bengi su kadehleri hem erkek hem de kadın heykellerinde görülebilmektedir. S. Alyılmaz ve C. Alyılmaz (2014) *Eski Türk Kadın Heykellerinin Düşündürdükleri* adlı araştırmasında bengi su kadehi tutan kadın heykellerine yer vermiştir.



Foto 31: BEÜ Duvar Takvimi Temmuz Ayı Fotoğrafı



Foto 32: BEÜ Masa Takvimi Temmuz Ayı Arkası Fotoğrafı



Foto 33: BEÜ Masa Takvimi Kasım Ayı Arkası Fotoğrafı

Foto 31’de görüldüğü gibi BEÜ 2016 duvar takvimi temmuz ayı fotoğrafından “Yallı / Halay Çeken İnsanlar (Azerbaycan / Türkiye)” ve “Raks Eden İnsanlar (Gobu / Azerbaycan)” kodları çıkarılmıştır. Söz konusu kodlar “Türk Dinî Dansları” teması altında birleştirilmiştir. Gobustan’da bulunan kaya üzerine tasvir edilmiş raks eden insanlar betimlemesi Türkler için halk oyunlarının köklerinin ne kadar eski dönemlere dayandığının kanıtıdır.

“Şamanizm ile başlayan Türk dinî dans geleneği X. yüzyılda İslam etkisiyle duraksamış. Ancak varlığını halk arasında sürdürerek XIII. yüzyıl Anadolu'sunda iki tarikatta, Mevlevilik ve Bektaşilikte yeniden gün ışığına çıkmıştır” (Ergin, 1995, s. 111).

Şamanlar İslam öncesi dönemde Türk toplulukları bünyesinde, sosyal, kültürel ve dinî hayata yön vermeleri bakımından önemli aktörlerdir. Gök Tanrı dini ve Şamanist öğretiler paralelinde bu aktörler, çeşitli tören ve ayinleri icra eden dini mistik kişilerdir... Çünkü dinî rakslara örnek olabilecek bu ilk temsiller, kültür tarihimizde, eski dönemin şamanları tarafından icra edilen en eski örneklerdir (Uğurlu, 2014, s. 823).



Foto 34: BEÜ Duvar Takvimi Aralık Ayı Fotoğrafı



Foto 35 ve Foto 36: BEÜ Masa Takvimi Ağustos Ayı Arkası Fotoğrafı ve Temmuz Ayı Fotoğrafı



Foto 37: BEÜ Duvar Takvimi Kasım Ayı Fotoğrafı

Foto 34'te görüldüğü gibi BEÜ 2016 duvar takvimi aralık ayı fotoğrafından “Üzerinde Umay Kuşu Tasviri Bulunan Altın Sorguç (Moğolistan)” kodu çıkarılmıştır. Foto 35 ve foto 37'den “Kut / Mutluluk Taşıyan Umay Kuşlar (Moğolistan)” koduna ulaşılmıştır. Foto 36'dan ise “Üzerinde Umay Kuşu Tasviri Bulunan Kök Tigin Heykelinin Başı (Moğolistan)” kodu çıkarılmıştır. Söz konusu kodlar “Umay Kuşu” teması altında birleştirilmiştir. “... Devlet kuşu olarak kabul edilen Hüma'nın Yakutlarda Umay ya da İmı adıyla talih kuşunun ismi olarak geçtiği anlatılır. Bu kuşun Anka ya da Zümrüdüanka ile ilişkisi vardır; çünkü onun için söylenen birçok şey Anka kuşu için de geçerlidir” (Çoruhlu, 2002, s. 132).

C. Alyılmaz (2000) hüma / umay kuşunun Türk kültür ve medeniyetinin sözlü ve yazılı kaynaklarında, sanat eserlerinde çok kullanılan tasvirlerden biri olduğunu ve Köl Tigin'in heykel başında da kuvvetle muhtemel ongun olarak kullanıldığını ifade etmiştir.

Mert de (2016) Umay kuşu tasvirinin farklı şekilleriyle heykelerde, sorguçlarda, taçlarda, süs ve kullanım eşyalarında, devlet armalarında, paralarda, mimari yapılarda *vd.* kendine yer bulduğunu vurgulamıştır.

Sonuç ve Öneriler:

BEÜ 2016 masa ve duvar takvimlerini kültürel değerler açısından incelemeyi amaçlayan bu araştırma sonucunda “Türk Kültüründe Hayvanlar”, “Altın”, “Şamanizm”, “Eski Türk Yazıtları ve Mezar Taşları”, “Türk Kültüründe Ejder”, “Türk Kültüründe Geyik”, “Bengi Su Kadehi”, “Türk Dinî Dansları” ve “Umay Kuşu” temalarına ulaşılmıştır. BEÜ 2016 masa ve duvar takvimlerinde söz konusu temaları örnekleyecek en iyi görseller seçilmiştir. Her bir görselde eski Türk eserlerinden örnekler görmek mümkündür. Görsellerin altında görsellere ilişkin açıklayıcı bilgiler de verilmiştir. Kültüre yönelik öğelerin görsellerde verilmesi kültürel öğelerin akılda kalıcılığını artıracaktır.

BEÜ 2016 masa ve duvar takvimlerinden Türklerin altın işlemeciliğinde becerikli oldukları, hayvanlara verdikleri önem, heykeller konusundaki ustalığı anlaşılabilir. Bunun yanında Türklerin meydana getirdikleri yazıtlardan (Bömbögör Yazıtı, Bugut Yazıtı, Bilge Tonyukuk Yazıtı, Karabalgasun Yazıtı, Köl Tudun İnisi Altın Tamgan Tarkan Yazıtı) bazılarını da söz konusu takvimlerde görebilmek mümkündür. Ahlat Mezar Taşları da BEÜ 2016 takvimlerinde unutulmamıştır. Ayrıca Ejder ve Umay Kuşu gibi mistik ve mitolojik hayvanlara da BEÜ 2016 takvimlerinde yer verilmiştir.

BEÜ 2016 masa ve duvar takvimleri Türk kültürünün tanıtılmasına hizmet eden eserlerdir. Bitlis Eren Üniversitesi Rektörlüğü, söz konusu takvimleri Rektör Prof. Dr. Mahmut DOĞRU'nun liderliğinde ve Rektör Danışmanı Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ'ın danışmanlığında basarak bu konuda öncü olmuştur. Diğer üniversitelerin de buna benzer çalışmalar ortaya koyması şüphesiz Türk kültürünün tanıtımına katkı sağlayacaktır. Bunun yanında eğitim kurumlarında herhangi bir mesaj içermeyen ya da reklam içerikli mesaj içeren takvimlerin yerine BEÜ 2016 masa ve duvar takvimleri gibi takvimlerin oluşturulup kullanılması öğrencilerin, öğretmenlerin, öğretim elemanlarının, öğretim üyelerinin, yöneticilerin... Türk kültürüne yönelik bakış açılarını genişletecektir.

Kaynaklar

- Alyılmaz, C. (2000). Özbekistan Cumhuriyeti'nin devlet armasındaki hüma kuşu tasviri. *Orkun Dergisi*, 23, 12-15.
- Alyılmaz, C. (2003). Bugut yazıtı ve anıt mezar külliyesi üzerine, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3, 11-21.
- Alyılmaz, C. (2005). *Orhun yazıtlarının bugünkü durumu*. Ankara: Kurmay Kitap Yayın Dağıtım.
- Alyılmaz, C. (2007). *(Kök)türk harfli yazıtların İzinde*. Ankara: Karam Yayınları.
- Alyılmaz, C. (2014). Çin bilim heyetinin ahlata araştırma gezisi ve düşündürdükleri, *II. Uluslararası Ahlat- Avrasya Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu*, 25-27 Eylül 2013, İstanbul, 108-116, ed. - yay haz. O. Belli - V. E. Belli.
- Alyılmaz, C. (2015). *İpek yolu kavşağının ölümsüzlük eserleri*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Alyılmaz, S. (2003). *Borçalılı bilim adamı eğitimci şair Valeh Hacılar (Hayatı – Sanatı – Şiirleri)*. Ankara: Devran Yayıncılık.
- Alyılmaz, S. ve Alyılmaz, C. (2014). Eski Türk kadın heykellerinin düşündürdükleri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 3(4), 1-33.
- Baykara, T. (2001). *Türk kültür tarihine bakışlar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (1993). *Türk sanatının ABC'si*. İstanbul: Simavi Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2002). *Türk mitolojisinin anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Çoruhlu, Y. (2014). *Türk sanatında hayvan sembolizmi*. Konya: Kömen Yayınları.
- Ergin, E. (1995). Türklerde dini danslar. *Ankara Üniversitesi, Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi, Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 12, 111-121.
- Esin, E. (1978). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- İlhan, N. ve Şenel, M. (2008). Dîvânü Lugat'it Türk'e göre av, avcılık ve hayvancılıkla ilgili kelimeler ve kavram alanları. *Turkish Studies*, 3(1), 259-277.
- İnan, A. (2000). *Tarihte ve bugün Şamanizm materyaller ve araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Karabacak, Z. İ. (2013). *Popüler kültür ve toplumsal cinsiyet açısından Lavazza takvim fotoğraflarının çözümlenmesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karakuş Harmancı, N. (2014). *Türkiye'de ve Kore'de ay takvimine göre kutlanan bayramlar ve karşılaştırmalı analizi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Köktürk, M. (2006). *Kültürün dünyası kültür felsefesine giriş*. Ankara: Hece Yayınları.
- Mandaloğlu, M. (2013). Eski Türkler ve eski Türklerde sanayi, ticaret ve maliyenin Ekonomik açıdan değerlendirilmesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 129-150.
- Merriam, S. B. (2013). *Nitel araştırma: desen ve uygulama için bir rehber*. (3. Baskıdan Çeviri, Çeviri Editörü: S. Turan). Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

- Mert, O. (2008). Öngöt Mezar Külliyesi ve Külliye de Bulunan Damgalar. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 36, 281-305.
- Mert, O. (2016). *Köli Çor Yazıtı ve anıt mezar kompleksi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Ögel, B. (1978). *Türk kültür tarihine giriş 4*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Parlak, P. Z. (2012). *Yaygın tarih eğitimi aracı olarak duvar takvimleri üretim süreci, içerik analizi ve kullanım biçimleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Şenkardeşler, A. (2013). *Takvimlerin toplumsal işlevleri: saatli maarif takvimi örneği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Karabük: Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şimşek, E. (2016). *Bir medeniyet kapısı: Eren Üniversitesi*. Milat Gazetesi, <http://www.milatgazetesi.com/bir-medeniyet-kapisi-eren-universitesi-haber-78149>
Erişim tarihi: 25.03.2016.
- Tuna, E. (2000). *Şamanlık ve oyunculuk*. İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- Turhan, M. (1972). *Kültür değişimleri*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Türk Dil Kurumu (2011). *Türkçe sözlük*. Ankara: TDK.
- Uğurlu, S. (2014). Türk kültüründeki dini rakslara birkaç örnek. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*.7(29), 822-834.
- Uraz, M. (1967). *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2008). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

ÖZ DÜZENLEMeye DAYALI ÖĞRENME VE YAZMA EĞİTİMİ

Murat ÖZBAY*

Tuğçe DAŞÖZ**

Öz

Öğrencilerin kendi öğrenme süreçlerine etkin katılma derecesiyle ilgili bir kavram olan öz düzenlemeye dayalı öğrenme, bir amaca ulaşmak için üretilen düşünce, duygu ve eylemler olarak tarif edilmektedir. Öz düzenlemeye dayalı öğrenmede insanın aktif katılımı gerekmektedir. Bu süreçte dil de anahtar rol üstlenmektedir. Bu sebeple eğitim sürecinde dil öğretimi önemli bir yer tutmaktadır. Eğitim süresince gelişen dil becerilerinden biri de yazmadır. İnsan kendini ifade etmek için konuşmanın yanı sıra yazmadan da yararlanır. Yazma, insanın konuşmadan sonra en çok kullandığı iletişim aracıdır. İnsan yazı yazarken, sahip olduğu duygu ve düşünceleri belirli bir bilgi birikimi çerçevesinde düzenleyip aktarmaktadır. Yazma, bilinçli bir çaba ile bireyin bilerek çözümleyici bir eyleme girişmesini gerektirir. Bu bilinçli ve çözümleyici zihinsel çaba sebebiyle yazmada kullanılan zihinsel işlemler öz düzenleme kavramı içerisine girer. Yazılı anlatım; bu açıdan bakıldığında kişinin bilgisi, konuyu kavrama düzeyi, sunmadaki düzeni, amacı ve konu hakkındaki fikirlerini yazıya dökmek için gerçekleştirdiği zihinsel faaliyettir. Çocuğun yazma becerileri geliştikçe bilgiyi transfer etme, düşünceleri gözden geçirip düzenleme daha etkili bir şekilde yapılır. Bu durum daha üst düzey yazılı ürünlerin ortaya çıkmasını sağlar. İşte uzun bir süreç isteyen yazma eğitiminin amaçlarına ulaşılmasında öz düzenlemeye dayalı öğrenmenin önemli bir yeri vardır.

Anahtar Sözcükler: Öz düzenlemeye dayalı öğrenme, eğitim, yazma, yazma eğitimi.

SELF-REGULATED LEARNING AND WRITING INSTRUCTION

Abstract

Self-regulated learning, as a concept related to degree of active participation of students in their own learning process, can be defined as thoughts, feelings and emotions produced for attaining a goal. In the self-regulated learning active participation of people is required. In this process language plays a key role. Because of that, language instruction has an important place in the educational processes. One of the developing language skills through education is writing. People use writing as well as speaking to express themselves. Writing is the most widely used communication skill after speaking. While writing something, people transfer their own feelings and thoughts by organizing within a framework shaped by knowledge. Because of these conscious and analytic effort, mental processes used in writing process included in self-regulation concept. When viewed from this angle, writing is the sum of individual's aim, knowledge, level of comprehension of the subject, organization of presentation, and mental activities carried out to write down the ideas on subject. Transferring knowledge, editing and revising ideas is done

* Prof. Dr.; Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, mozbay@gazi.edu.tr.

** Arş. Gör.; Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, tugcedasoz@gmail.com.

in a more effective way while children's' writing skills develop. This development makes the emergence of high level written products. Self-regulated learning has an important role in achieving the objectives of writing instruction, which takes a long time.

Keywords: Self-regulated learning, education, writing, writing instruction.

Giriş

Araştırmacılar tarafından öz düzenlemeye dayalı öğrenme kavramı 1980'li yıllarda yoğun olarak kullanılmaya başlanmış olmakla beraber bunun öğrenme üzerindeki etkilerinin araştırılmaya başlanması 1960'lı yıllara kadar gider. Bu araştırmalar kendi içinde gruplandırıldığında bazı araştırmacıların strateji öğretimine odaklandığı, bazı araştırmacıların ise öz düzenlemeye dayalı öğrenme içinde motivasyonun rolü üzerine yoğunlaştığı görülmektedir (Uyar, 2015, s. 45). Bu çalışmalar içerisinde dil eğitimiyle ilgili olanlar da bulunmaktadır. İnsanlar arasında iletişimi sağlayan temel öge dil olduğu için eğitim sürecinde dil öğretimi önemli bir yer tutmaktadır. Dil eğitimi süresince gelişen dil becerilerinden (konuşma, okuma, dinleme, yazma, görsel okuma ve görsel sunu) biri de yazmadır. Coşkun (2007a, s. 49), bu becerilerin geliştirilmesinin gerek ana dili gerekse yabancı dil eğitiminin temel hedefleri arasında olduğunu vurgulamaktadır.

İnsan anlatma ihtiyacı için “konuşma ve yazma” olmak üzere iki temel beceriden yararlanır. İnsanın konuşmadan sonra en çok kullandığı anlatma becerisi ise yazmadır. Yazma, herhangi bir bilginin, görüşün kalıcılığını sağlayan, nesiller hakkında bize bilgi veren bir iletişim aracıdır. İnsanoğlu da yazıyı konuşmadan çok sonra öğrendiği hâlde bizler o günlere ait bilgileri yine yazı sayesinde öğrenmekteyiz (Beyreli, Çetindağ ve Celepoğlu, 2005, s. 36). “İnsanlar, duygu, düşünce, istek ve tasarımlarını, hayallerini başkalarına aktarmak, uzaktakilere duyurmak, gelecek nesillere ulaştırmak isterler ve bunun için de yazıya başvururlar” (Özbay, 2002, s. 173). Yazı; insanın istek, duygu, görüş ve düşüncelerini taş, kumaş, ağaç, tahta, kâğıt, ekran vb. üzerine çeşitli sembollerle aktarmasıdır.

Öz Düzenlemeye Dayalı Öğrenme

“Öz düzenleme” kavramı *Türkçe Sözlük*'te bulunmamaktadır. Sözlük, “düzenleme” kelimesi için ise “Düzenlemek işi, tertip, organizasyon” karşılıklarını vermektedir (<http://www.tdk.gov.tr/>). Eğitim literatüründe görülen öz düzenleme kavramının çeşitli bakış açılara göre birçok tanımı bulunmaktadır. Bandura, öz düzenlemeye sosyal biliş kuramı çerçevesinden yaklaşırken, bireylerin, düşünceleri, hisleri ve hareketleri üzerinde kontrol

kurabildikleri bir iç sisteme sahip olduklarını belirtir. Bu iç sistem kişinin sembolleştirme becerisini, başkalarından öğrenmesini, alternatif stratejiler planlamasını, kendi davranışlarını düzenlemesini de içeren bilişsel ve duyuşsal yapısı üzerine kurulmuştur. İç sistem bireylere çevrelerini değiştirme ve kendi hareketlerini etkileme yeterliliği sağlayarak öz düzenleyici bir işlev görür (Pajares, 1996, s. 543). Bandura'ya göre birey, öz değerlendirme sonucunda kendini içsel olarak pekiştirir. Davranışın düzenlenmesinde, içten gelen pekiştirmeler başkalarından alınan pekiştirmelerden daha etkilidir (Senemoğlu, 2009, s. 232).

İsrail'e göre (2007, s. 3), öz düzenlemeye daha davranışsal bir bakış açısıyla yaklaşan Tice ve Bratlavasky öz düzenleme terimini bireyin, belirli bir amaç doğrultusunda, tepkileri ile önemli dürtülerini değiştirmek ve bunların yerine başka tepkileri koymak için gösterdiği herhangi bir çabayı belirtmek için kullanırlar (Tice ve Bratslavasky'den aktaran Luszczynska, Diehl, Gutierrez-Dona, Kuusinen, Schwarzer, 2004, s. 556). Buna göre öz düzenlemeye dayalı öğrenmede önemli olan nokta amaçtır. Bireyin, konunun amacına göre duygu ve düşüncelerini düzenlemesi ile bir metin ortaya çıkabilir.

Öğrencilerin kendi öğrenme süreçlerine etkin katılma derecesiyle ilgili bir kavram olarak karşımıza çıkan öz düzenlemeye dayalı öğrenme, bir akademik hedefe ulaşmak için üretilen düşünce, duygu ve eylemler olarak tanımlanmaktadır (Zimmerman, 2000). Bir anlamda öz düzenleme, bireyin kendi öğrenme sürecinin sorumluluğunu alması ve onu aktif olarak kontrol etmesidir. Öz düzenlemeli öğrenme modellerine göre öğrenciler biliş yapılarını, güdülerini ve çevresel etmenleri göz önüne alarak kendi öğrenme hedeflerini belirler, bu hedeflere ulaşmak için öz düzenleme yaparlar (Pintrich, 2004).

Bu tanımlara göre öz düzenlemeye dayalı öğrenmede bireyin aktif katılımı gerekmektedir, ancak bu katılım davranışsal boyutun yanında, bilişüstü ve güdüsel boyutta da gerçekleşmelidir. Örneğin yazı yazmak için uzun süre çalışmak davranışsal boyutta bir katılıma işaret ederken, gerekli güdü ve bilişüstü stratejiler olmadan verimli bir yazma süreci gerçekleştirilemez. Bu durumda birey “Ben elimden geleni yapıyorum. Yazmak için çok zaman harcayarak çabalıyorum.” diyerek kendini rahatlatırsa da bilişüstü ve güdüsel stratejilerin kullanımını göz ardı ederek yazma sürecini olumsuz yönde etkilemektedir.

Schunk (1994'ten akt. İsrail, 2007, s. 4), öz düzenlemeyi yapılan etkinlikler açısından değerlendirmiştir. Ona göre öz düzenleme kişinin; öğretime dikkat etmesini ve konsantre olmasını, hatırlanacak olan bilgiyi örgütlemesini, kodlama yapması ve tekrarlamasını, verimli bir

çalışma ortamı yaratmasını, kaynakları etkili kullanmasını; yeterlikleri, öğrenmenin değeri, öğrenmeyi etkileyen etmenler, beklenen eylemlerin çıktıları hakkında pozitif inançlara sahip olmasını, çabası ile övünç ve mutluluk duymasını içeren etkinlikleri kapsar.

Bu doğrultuda öz düzenleme, bireyin kendi öğrenme sürecinin sorumluluğunu alması, bunu planlaması ve kontrol etmesi olarak düşünülebilir (Aydın ve Atalay, 2015, s. 3).

Öz düzenlemeye dayalı öğrenmenin tanımlarına bakıldığında alanda en çok bilinen tanımın Schunk ve Zimmerman (1994) tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre öz düzenlemeye dayalı öğrenme “bireyin kendi kendine ürettiği düşünce, duygu ve davranışları sistematik bir şekilde belirli bir hedefe ulaşmaya yönelik olarak kullanması” (Schunk ve Zimmerman, 1994, s. IX) şeklinde ifade edilmektedir. Bu tanımdan yola çıkarak Boekearts (2002, 595) öz düzenlemeye dayalı öğrenmeyi “öğrencinin mevcut koşulları da dikkate alarak, kişisel hedeflerine ulaşmak için kendi kendine ürettiği düşünce, duygu ve davranışları sistematik olarak kullandığı bir girişim”, Pintrich ise “öğrenenin hedefler belirlediği; bilişsel durumunu, motivasyonunu ve davranışlarını izlemeye, düzenlemeye ve kontrol etmeye çalıştığı; belirlenen hedefler ve bağlamın özellikleri tarafından yönlendirilen ve sınırlandırılan aktif ve yapılandırıcı bir süreç” (2000b, s. 453) olarak tanımlamaktadır.

Zimmerman (1989) hem üst bilişsel hem motivasyonel hem de davranışsal olarak kendi öğrenme süreçlerinin aktif katılımcısı olan öğrencilerin öz düzenleme becerilerinin geliştiğinin söylenebileceğini dile getirmekte ve bu tür öğrencilerin ebeveyn ya da öğretmen gibi herhangi bir yetişkine bağlı kalmak yerine, belirli bir hedefe ulaşmak için kendilerinin harekete geçtiklerini ve çalışmalarını kendilerinin yönettiğini belirtmektedir. Nitekim Perry (1998) de öz düzenleme teriminin üst bilişsel farkındalığı olan, içsel olarak motive olmuş ve stratejik hareket eden öğrenciler için kullanılabilirliğini ifade etmektedir.

Burada kullanılan üst bilişsel farkındalık, içsel olarak motive olma ve stratejik hareket etme kavramları ile nelerin anlatılmak istendiği şu şekilde açıklanmaktadır: Öz düzenlemeye dayalı öğrenme becerileri gelişmiş öğrenciler karşılaştıkları zor görevlerin gerekliliklerinin ve kendi becerilerinin bu gereklilikleri karşılama düzeyinin (kendi zayıf ve güçlü yanlarının) ve zorlu bir görevin üstesinden gelmek için hangi stratejileri kullanabileceklerinin farkındadırlar, yani üst bilişsel farkındalıkları gelişmiştir. Ayrıca bu öğrenciler becerilerinin gelişebileceğine inanırlar, kendi kişisel gelişimlerine ve öğrenme düzeylerine odaklanırlar, becerilerinin gelişmesine önem verdikleri için onları geliştirecek zorlu görevlere katılmaya karşı isteklidirler,

yüksek düzeyde öz yeterlilik algısına sahiptirler, çalışmalarının sonuçlarını kontrol edebildikleri değişkenlere atfederler, yani motivasyonları yüksektir. Son olarak da zorlu bir görevlerle karşılaştıkları zaman, bu görevin üstesinden gelmek için stratejilerle ilgili bilgi ve birikimlerinden hareketle en uygun olduğunu düşündükleri stratejiyi seçerler ve uygularlar, yani stratejik davranırlar (Perry ve Drummond, 2002; Perry, Nordby ve VandeKamp, 2003; Perry, Philips ve Hutchinson, 2006'dan akt. Uyar, 2015, s. 46).

Zimmerman (2001'den akt. Güvenç, 2010, s. 1463), öz düzenlemeye dayalı öğrenmeyi “edim öncesi hazırlık”, “edim” ve “edim sonrası” olarak üç evreyle açıklamaktadır. Bu modele göre öz düzenlemeye dayalı öğrenmenin başlangıç aşaması olan edim öncesi hazırlık evresinde, öğrenci hem uygun öğrenme stratejilerini belirlemekte hem de kendini bu stratejileri kullanmaya hazırlamaktadır. Edim evresinde ise öğrenme stratejisini belirleyen, güdül olarak kurulan öğrenci stratejik planını uygulamaya koymakta, hem çevresini yapılandırmakta hem de zamanını denemektedir. Öğrenmenin gerçekleştiği edim evresini en az onun kadar önemli olan edim sonrası evresi izlemektedir. Bu evrede ilk iki evre ile ilgili yansıtımlar yapılmakta, öğretimsel iş sonucu elde edilen ürün, süreç sırasındaki çaba, elde edilen doyum gözden geçirilmektedir.

Zimmerman'ın öğrenme sürecini hedef alan tanımına göre yazma süreci şu şekilde basamaklara bölünebilir: *Edim öncesi hazırlık evresinde* yazma sürecine hazırlık ve yazma taslağı oluşturma aşamaları bulunabilir. *Edim evresinde*, gözden geçirme, geliştirme ve düzenleme aşamaları; *edim sonrasında* ise düzeltme, yayma ve paylaşma aşamaları yer alabilir.

Öz Düzenlemenin Süreçleri

Klasik sosyal bilişsel bakış açısı öz düzenlemenin, gözleme(izleme), yargılama ve tepki olmak üzere üç süreçten oluştuğunu iddia eder.

Tablo 1: Öz Düzenlemenin Süreçleri

Gözleme	Değerlendirme	Tepki
Düzenlilik	Standart türleri	Değerlendiren motive ediciler
Yakınlık	Hedef özellikleri	Somut motive ediciler
Öz kayıt	Hedefin önemi	
	Nitelikler	

Gözlemele: Davranışlarını standartlara göre değerlendirmeyi ve buna göre olumlu veya olumsuz tepki vermeyi içerir. Bireylerin değerlendirmeleri ve tepkileri daha sonraki aynı veya farklı davranış yönlerini gözlemelede temel oluşturmaktadır. Bu süreçler çevreden bağımsız değildir. Öğrenme süreçlerini yetersiz gören öğrenciler öğretmenden yardım isteyerek tepki gösterebilirler ki bu da çevrelerini etkilemiş olur. Aynı zamanda öğretmen de öğrencilerinin sonradan kendi öğrenmelerini geliştirmede kullanacakları daha etkili bir strateji anlatabilir. Bu tür çevresel etkiler öz düzenlemeyi geliştirmeye yardım eder ve bu da öğrencilere öz düzenleme becerilerinin öğretebileceğini göstermesi bakımından önemlidir (Schunk ve Zimmerman, 1994, 1998'ten akt. Schunk, 2009, s. 117-118).

Değerlendirme: Bireyin performansı ile hedefine ulaşmadaki başarısını karşılaştırmak anlamındadır. Kazanılan değerlendirme, standartlara, hedef özelliklerine, hedefin önemine ve niteliklerine bağlıdır.

Değerlendirme standartları kesin veya normatif olabilir. Kesin standartlar sabit olabilir ancak normatif standartlar bireylerin performansına bağlıdır. *Kesin standartlara* örnek olarak not değerlendirme sistemi verilebilir. Ancak normatif standartlar daha çok modelleri gözlemele yoluyla elde edilir. *Normatif standartlarda* kişinin performansını, başarısı ile karşılaştırmak davranışın doğruluğunu değerlendirmede önemli bir yöntemdir. 1 saatte 2 sayfa metin yazma ödevini, akranlarına göre 30 dakika erken bitiren bir birey gibi.

Hedefin belirginlik, yakınlık ve zorluk özelliklerini içermesi önemlidir. Kendi hedefini kendi belirleyen öğrenci için hedefe kendini vermek daha kolay olabilir. Böylece birey hedefin öneminin de farkında olabilir.

Nitelikler, hedef geliştirme değerlendirmelerinin yanı sıra, öz yeterliliği, başarıyı, motivasyonu ve duygusal tepkileri etkileyebilir.

Tepki: Hedef gelişiminde tepki davranışı motive eder (Bandura, 1986; Zimmerman ve Schunk, s. 2004). Bireylerin performanslarının değerlendirmesine yönelik olan eğitim, motivasyonu artırır. Daha iyi yapacağını düşünen kişi daha uzun süre uğraşır ve daha fazla çaba sarf eder (Schunk, 2009, s. 121).

Yazma Eğitimi

İnsan yazı yazarken, duygu ve düşüncelerini belirli bir bilgi birikimi çerçevesinde aktarmaktadır. Vygotsky'e (1998, s. 145-146) göre yazı yazma, bilinçli bir çaba ile çocuğun

bilerek çözümleyici bir eyleme girişmesini gerektirir. Bu bilinçli ve çözümleyici zihinsel çaba sebebiyle yazmada kullanılan zihin faaliyetleri, aynı zamanda “zihin yapısını düzenleyen işlemler” (Güneş, 2007, s. 160) olmaktadır.

Yazılı anlatım; bu açılarından bakıldığında kişinin bilgisi, konuyu kavrama düzeyi, sunmadaki düzeni, amacı ve konu hakkındaki fikirlerini yazıya dökmek için gerçekleştirdiği zihinsel faaliyettir. Gersten ve Baker (2001) bu konuda, iyi yazan öğrencilerin; gerekli sözel becerilere, düşünceyi organize etme becerisine, o anki düşüncelerini belli bir düzene göre yazma kabiliyetine, uygun bir bilgi altyapısına ve yazma sürecinde kendilerine rehberlik edecek kendini izleme stratejilerini kullanma yeteneğine sahip olmaları gerektiğini vurgulamışlardır. Ayrıca çocuğun yazma becerisi geliştikçe düşüncelerini düzenleme, bilgiyi transfer etme gibi beceriler de kendiliğinden gelişecektir. Bu becerilerin gelişmesinde kişinin kendini bilişsel, psikomotor ve duyuşsal açıdan düzenleme, neyi, ne zaman nasıl ve hangi sırada yapacağına karar verme ve bu kararlarını gerçekleştirebilme ihtiyacı öz düzenleme kavramını ortaya çıkarmaktadır. Öz düzenleme bireyin kendi davranışlarını gözleyip, kendi ölçütleriyle karşılaştırarak yargıda bulunması ve gerekiyorsa davranışlarını ölçütlere uygun hâle getirmesidir (Senemoğlu, 2009, s. 231). Öz düzenlemeye dayalı öğrenmenin yazma eğitimine uygulanmasıyla, birey yazma sürecinin aşamalarında zihnini kendi kendine düzenleyerek aktif bir öğrenme gerçekleştirebilir.

Bir dilde yeterli olma durumu, anlamaya ve anlatmaya dayalı temel dil becerilerinin kazanılmış olması ve etkin olarak kullanılabilmesini gerektirir. Temel dil becerilerinden biri olan yazma, ilköğretimin ilk yıllarından itibaren çocuklara kazandırılmaya çalışılır. Karatay’a (2011, s. 21) göre, bu becerinin etkin kullanılabilmesi, bireyin dış dünyayı gözlemleme, sürekli okuma, düşünme ve yazma; kısacası hem anlama hem de anlatma becerilerinin yeteri kadar gelişmesine bağlıdır. Yazma becerisini geliştirmenin en önemli yolu, sürekli yazma çalışmaları yapmaktır.

Yazma çok karmaşık bir dil becerisidir. Bu karmaşık dil becerisini edinmek ve kullanmak için çocuğun örgün eğitime başladığı andan itibaren yazma becerisine karşı olumlu bir tutum göstermesi sağlanmalıdır. Bu olumlu tutum beraberinde yazmaya karşı öğrencide sempati oluşturacak ve öğrenci yazmaktan zevk duyduğu gibi yazılı anlatım kurallarını da yerine getirmekte zorluk çekmeyecektir. Ayrıca çocuğun yazma becerisi geliştikçe düşüncelerini düzenleme, bilgiyi transfer etme gibi beceriler de kendiliğinden gelişecektir. Akyol’a (2006, s. 93) göre de, çocuğun yazma becerileri geliştikçe bilgiyi transfer etme,

düşünceleri gözden geçirip düzenleme daha etkili bir şekilde yapılır ve bu durum daha güzel yazılı ürünlerin ortaya çıkmasına imkân verir.

Yazma sürecinin sonunda başarılı bir ürün elde etmek için belirli aşamaları gerçekleştirmek gerekmektedir. Bu aşamalar hazırlık, yazma taslağı oluşturma, gözden geçirme, geliştirme-düzenleme, düzeltme ve yayımlama: paylaşma olarak sıralanabilir (Coşkun, 2007; Karatay, 2011). Bu yazma süreci kendi içerisinde çeşitli etkinliklerden, süreci doğru ve verimli işletmek için öğrencilerle birlikte çalışma aşamalarından oluşmaktadır (Karaalioğlu, 1978, s. 72; Şentürk, 2009, s. 21). Bu aşamalar;

1. Konunun seçilmesi / ortaya çıkması; konunun sınırlandırılması,
2. Konunun nasıl ele alınacağına tasarılanması; ana maddesinin belirlenmesi,
3. Konu hakkında söyleneceklerin bulunması,
4. Konu ile ilgili araştırmaların, gözlem ve deneylerin yapılması; iletinin belirlenmesi,
5. Yazılı anlatım planı yapılması; düşüncelerin anlamlı bir bütün oluşturacak şekilde yazılması,
6. Yazının değerlendirilmesi gibi karmaşık ve çaba gerektiren çeşitli süreçleri ve bir dizi çalışmaları kapsamaktadır.

Öğrencilerin bu aşamaların hepsine etkin olarak katılması durumunda; öğretmen ve öğrencilerin etkileşimine dayalı yazma çalışmaları için ortam oluşturulursa, yazılı anlatım becerileri daha hızlı bir gelişim gösterecektir (Karatay, 2011, s. 24). Yazma eğitiminin sorumluluğunu üstlenen, kendi yazma süreçlerini kontrol edebilen ve bu süreçlere aktif olarak katılan, kendi yeteneklerine güvenen ve bu yeteneklerini olumlu bir şekilde kullanan bireyler yetiştirmek gerekmektedir. Bu hedefe ulaşmada önemli unsurlardan biri de öz düzenlemeye dayalı öğrenmedir.

Öz Düzenleme Becerisine Sahip Öğrencilerin Özellikleri

Öz düzenleme becerisine sahip öğrenciler; belli bir öğrenme durumunun farkında olan, öğrenme sürecini verimli ve etkili geçirebilmek için en uygun öğrenme stratejisini seçebilen, bunların ne derece etkili olduğunu inceleyip öğrenme sürecini tamamlayana kadar güdülenmiş olarak işlem basamaklarını uygulayabilen öğrencilerdir. Derry ve Murphy'ye (1986'dan akt. Sağırılı ve Azapağası, 2009, s. 132) göre öz düzenleyici öğrenciler hedefi analiz etme ve

tanımlama, stratejiyi planlama, stratejiyi uygulama, stratejinin sonuçlarını izleme ve stratejiyi uygun hâle getirme gibi beş basamaklı yaklaşımı benimseyen öğrencilerdir. Dolayısıyla öz düzenleyici öğrenciler, öz düzenlemeye dayalı öğrenmenin bilincinde olup bunu uygulayan bireylerdir.

Öz düzenleme becerileri yüksek bireylerin özellikleri şöyle sıralanabilir:

- Amaç belirleme yeteneği,
- Öğrenme ilgi ve yönelimi,
- Yüksek düzeyde öz yeterlilik,
- Konuya ilgi duyma,
- Kendi kendine öğrenmeye eğilim,
- Süreci gözlemleme,
- Öz değerlendirme,
- Etkenlere uyum sağlama yeteneği (Zimmerman'dan akt. William ve Hellman, 2004, s. 71-72).

Bu açıklamalara göre öz düzenlemeye dayalı öğrenmede (a) hedefe yönelik bir sürecin söz konusu olduğu, yani öğrencinin bir hedefinin olduğu, (b) öğrencinin bu hedefe ulaşmak için kendi inisiyatifi ile bağımsız olarak çalıştığı, yani sorumluluk aldığı, (c) gerek görevin gerekliliklerini belirleme, gerek kendi becerilerinin bu gereklilikleri karşılama düzeyi gerekse görevi tamamlamak için kullanabileceği stratejileri seçme bakımından üst bilişsel farkındalığa sahip olduğu, (ç) süreç boyunca çeşitli stratejileri kullanarak görevi tamamlamaya çalıştığı yani stratejik davrandığı, (d) yüksek düzeyde motive olduğu görülmektedir (Uyar, 2015, s. 47).

Yazma sürecinde, öz düzenleme becerisine sahip olan öğrencilerin kendi kendilerine şu soruları sorabilmeleri gerekir:

- Niçin yazmalıyım?
- Nasıl yazmalıyım?
- Ne zaman yazmalıyım?
- Ne yazmalıyım?

- Nerede yazmalıyım?
- Kimle veya kimlerle yazmalıyım?

Bu sorular, öğrencinin yazma sürecinde sorumluluk almasını, yazma ile ilgili planlar yapmasını ve birtakım kararlar almasını sağlar. Yazma sürecindeki öz düzenleme bireyin sorumluluk bilincinin gelişmesine, süreci kontrol edebilmesine, bağımsız çalışabilmesine katkıda bulunur. Öğrencilere bağımsızlık duygusunu hissettirdiği için onları yazmaya karşı güdüler. Bu zorlu süreçte çok sayıda öğrencinin birbiriyle etkileşimini sağlayabilir. Ayrıca üst bilişin gelişimine de zemin hazırlar.

Öz Düzenlemeye Dayalı Öğrenmede Türkçe Öğretmenin Rolü

Öz düzenlemeye dayalı öğrenmenin yazma eğitimine uygulanması sürecinde en önemli rehber öğretmendir. Zira yazma stratejileri öğretmen tarafından modellenir (Harris ve Graham, 1996).

Bu süreçte öğretmen, öğrencilere dönem ödevi veya proje verir. Ancak konuyu kendilerinin seçmelerini ister. Bu olmadığı takdirde seçmeleri için birkaç konu önerir. Öğrenciler kullanacakları kaynakları, yazacakları konuyu, kendileri bağımsız bir biçimde seçerek öz yeterliliklerini ve öz hedeflerini gerçekleştirmek üzere adım atmış olurlar.

Bu süreçte öğretmenin amacı,

1. Yazdıklarını gözden geçirme, üretme ve planlamada öğrencilerin üst bilişsel teknikleri kullanıp kullanmadıklarını değerlendirmek,
2. Kendi yazma süreçlerinin yönetimine ve öz izleme yeteneklerinin gelişimine yardım etmek,
3. Yazmaya karşı olumlu tutum geliştirmektir.

Öz düzenlemeye dayalı öğrenmenin yazma eğitiminin uygulama sürecinde öğretmene düşen sorumluluklar ise şöyle sıralanabilir:

1. Her şeyden önce yazma çalışmalarını öğretmen tarafından öğrenciye sevdirmelidir.
2. Konu belirlemede birden fazla seçenek sunularak öğrencilerin özgürce seçim yapması sağlanmalıdır.

3. Konu çerçevesinde kurdukları bağlam, kullandıkları dil ve anlatım kontrol edilmelidir.
4. Tekniklerin geliştirilmesi ile yazma sürecindeki akıcılığın gelişimi sağlanmalıdır.
5. Sadece yazma süreç ve tekniği değil yazının içeriği için de destek olunmalıdır.
6. Eğitim yazma sürecini destekleyecek bir ortamda gerçekleşmelidir.
7. Öğrenci yazıları okutulmalı, yazılar hakkında sorular sorulmalı ve öğrenci bu dönütler doğrultusunda kendi yazılarını düzenlemelidir.
8. Öğrencinin, arkadaşları ve öğretmenleri ile beraber çalışması sağlanmalıdır.

Öz Düzenlemeye Dayalı Yazma Eğitiminde Aşamalar

Öz düzenleme becerisi ile süreç odaklı yazma eğitimi iç içedir. Bu yazma eğitimine göre, iyi bir metnin ortaya çıkabilmesi için yazma sürecinde bazı bileşenler yer almalıdır. Bunlar:

Söz dizimi: Cümle yapısı, cümlelerin birbiriyle bağlantısı vb.

İçerik: Tutarlılık, açıklık, özgünlük vb.

Dil bilgisi: Özne-yüklem uyumu, çekimler vb. ile ilgili kurallar.

Metin düzeni: Paragraflar, bağıntı ve bağdaşıklık.

Kelime seçimi: Bağlama uygun kelime ve deyimler.

Amaç: Yazma amacı.

Hedef kitle: Okuyucular.

Yazma süreci: Yazma konusunu, düşünceleri belirlemek, yazıya başlamak, taslaklar oluşturmak, gözden geçirmek, geri bildirim almak vb.

Sürece dayalı yazma yaklaşımları, üst düzey öğrenmeye, düşünmeye, kendini kontrol etmeye, kendi kendine karar vermeye ve bilginin işlevsel olarak kullanılmasına odaklanmaktadır (Raimes 1983'ten akt. Karatay, 2011, s. 25-27). Yazma sürecinin planlanmasına ve her adımda önce öğretmenle daha sonra öğrencinin kendi kendini izlemesi ve değerlendirmesine ağırlık veren süreç odaklı yazma eğitimi, öz düzenlemeye dayalı öğrenmeyi de içine almaktadır. Yazma süreci için öz düzenlemeli strateji gelişimi yaklaşımı altı öğretici

aşama sunmaktadır. Bu aşamalar öğretmene sunulan bir yazma öğretimi rehberi oluşturmaktadır. Öğretmenin ve öğrencinin ihtiyaçlarına göre bunların sıraları değiştirilebilir, birkaçı birleştirilebilir, bir aşamaya yeniden dönülebilir, gerek duyulmayan aşama atılabilir (Uzun, 2007).

1. Öğrencilerde art alan bilgisinin geliştirilmesi,
2. Kullanılacak öz düzenleme ve özelleşmiş yazma stratejilerinin tartışılması,
3. Öğretmenin rehberliğinde öğrenciler tarafından taslak oluşturulması ve taslağın birlikte gözden geçirilmesi,
4. Öğrenilen stratejilerin pekiştirilerek akılda tutulması,
5. Öğrencilerin, yazılarını öğrendikleri stratejileri kullanarak denetleyip yazma sürecinde birbirlerine destek vermeleri,
6. Öğrencilerin, öğretmenin desteği olmaksızın metin yazması.

Tablo 2: Öz Düzenlemeye Dayalı Yazma Eğitimi Basamakları

1.	Ön bilginin geliştirilmesi
2.	Tartışma
3.	Biçimlendirme
4.	Akılda tutma
5.	Destekleme
6.	Yazma Alışkanlığı Kazanma

(Harris ve Graham, 1996)

Öz Düzenlemeye Dayalı Yazma Basamaklarına Göre Metin Oluşturma

Bu alt bölümde öz düzenlemeye dayalı yazmanın aşamaları öyküleyici metin yazma örneğiyle gösterilmeye çalışılmıştır:

Öyküleyici metin, bir anlatıcının belli bir bakış açısı ile birbiriyle ilişkili olaylar dizisini belli bir zaman, mekân ve kurgusal bir düzen içinde sunması ile oluşmaktadır (Coşkun, 2007b). Öyküleyici metinde yazarın bilgi ve deneyimlerinden yararlanarak sınırlarını kendinin

oluşturduğu kurgusal bir dünya vardır. Yazar, anlatımı sırasında okuyucunun tamamlamasını istediği bazı boşluklar bırakabilir. Okuyucu, ön bilgisi, deneyimleri ve kültürel düzeyine bağlı olarak metindeki boşlukları doldurmaya çalışır ve metnin henüz okumadığı bölümleri hakkında birtakım tahminlerde bulunur. Boşlukları doldurma çabası okurun düş gücünü kamçılar, onu pasif bir okuyucu olmaktan kurtarır (Günay, 2003, s. 204).

Öyküleyici metinlerin hepsinde bulunmamakla beraber genel olarak görebildiğimiz unsurlar dekor / mekân, kahramanların / karakterlerin tanıtılması, olay, problem (varsa), girişim, sonuç, (varsa) tepkidir (Coşkun, 2007b, s. 256).

Bu bilgiler göz önünde bulundurularak örnek uygulamada şöyle bir yol takip edilebilir:

1. Basamak: Ön Bilginin Geliştirilmesi

Öğrencilerin hikâye ile ilgili bilgileri tartışmaya açılır. “Bir hikâyenin yazılması için gereken öğeler nelerdir?” sorusunun sınıfta tartışılması sağlanır. Bu tartışma sonrasında elde edilecek ya da hatırlanacak bilgilerle, ilgili yazma stratejilerinin ve hikâye şemasının temeli atılabilir.

Ardından birkaç hikâyenin sınıfta okunması ve tartışılması sağlanır. Böylece öğrencilerin hikâyede bulunması gereken şu üç temel öğeyi tanımlamasına yardımcı olunur: *Kahramanların tanıtılması, problem, sonuç.*

Daha sonra, onlardan okudukları yazılardan birinden esinlenerek kısa bir hikâye paragrafı oluşturmaları ve bu paragrafta *kahramanları, problemi ve sonucu* tanımlamaları istenebilir.

2. Basamak: Tartışma

Ayşe'nin yeni evinde başından geçen olayları anlatan bir hikâye yazınız.

Bu aşamada öğrencilerle beraber yazıda kullanılacak stratejilerin düzenlenmesi ve tartışılması gerçekleştirilir. Öncelikle konu ile ilgili bir resim gösterilir. Resimde geçen kavramların tanımlanması istenir. Ardından şu soru ve yönergeler doğrultusunda öğrencilerin öz düzenleme yapması sağlanır:

- Resimde kaç kişi görüyorsunuz? Sizce Ayşe hangisi olabilir?

- Ana karakter (Ayşe) ve ana karakterin yanındakilerin özelliklerini fiziksel ve ruhsal açıdan tanımlayınız.

- Olay ne zaman ve nerede (dekor) geçmektedir?
- Ayşe neler yapmak istiyor ve bunu etkileyen diğer karakterlerin davranışları nelerdir?
- Öteki karakterlerle Ayşe'nin ilişkileri nasıldır?
- Olayların akışı ne şekildedir?
- Hikâye nasıl sona eriyor?
- Kahramanların tanıtılması
- Başlatıcı olay
- Problem (çatışma)
- Girişim (kahramanın hedefi)
- Sonuç
- Tepki (Herhangi bir bölümde de olabilir.)

Bütün bu sorular yöneltildikten sonra öğrencilerden cevapları doğrultusunda hikâyelerini planlayıp yazmaları istenir.

3. Basamak: Biçimlendirme

Bu aşamada öğrenciler hikâyelerinin ilk taslağını yazmaları için motive edilirler. Yazma sürecinde öğrencilerin öz düzenleme becerisini kullanmaları sağlanır. Bu amaçla, onların başlatıcı olay tanımını yapmasını (Olay nasıl başlayabilir?), planlama yapmasını (Öncelikle şu öğeyi belirlemem gerekiyor...), kendilerini değerlendirmesini (Ben hangi basamaktayım, daha fazla hangi ayrıntılardan bahsedebilirim, yazdıklarımı doğru bir biçimde gerçekleştirebiliyor muyum? Söylediğime gerçekten inanıyor muyum?) ve kendi kendini ödüllendirmesini (Çok güzel, bu gerçekten güzel bir olay!) sağlayacak yönlendirmeler yapılmalıdır. Yazıların ilk biçimi okunduktan sonra gerekli düzeltmeler yapılır.

4. Basamak: Akılda tutma

Öğrencilerin, öz düzenleme becerilerinin kalıcı olmasını sağlayacak çalışmalar yapılmalıdır. Öğrencilerin öğrenme sürecinde yaşadıklarını akılda tutma sorunlarının olduğu unutulmamalıdır. Öğrencilerin hikâye ile ilgili bilgileri hatırlamalarını sağlayacak etkinlikler yapılmalıdır.

Bu aşamada şöyle bir yol izlenebilir:

1. Öğrenciler yazdıkları hikâyenin unsurlarını ve oralarda neler yazdıklarını listeleyebilirler.

2. Resimde gördüklerini tekrar tanımlamaları istenebilir (Ana karakter Ayşe, Ayşe uzun sarı saçlı, minik, tatlı bir kız vb.).

3. Bir hikâyede bulunması gereken unsurların neler olduğu sorulabilir.

4. Onlara grup içi yarışmalar veya ikili çalışmalar yaptırılarak birbirlerini değerlendirmeleri sağlanabilir.

Bu aşama öğrenciden öğrenciye farklılık gösterebilir. Bazı öğrenciler bilgileri hemen hatırlarken, bazı öğrenciler bilgileri hatırlamakta zorlanacaklardır.

5. **Basamak: Destekleme**

Bu aşamada öğrenciler öğretmenden veya arkadaşlarından yardım alarak yazma yaşantıları geçirmeye devam edebilir.

1. Yazdıkları yazıları tekrar gözden geçirerek yeniden oluşturmaları için arkadaşlarından veya başkalarından yardım alması sağlanabilir.

2. Yazar veya öğrenci kendi kendini izlemeyi gerçekleştirebilir.

3. Küçük bir grupla veya arkadaşı ile yazdığı metni gözden geçirebilir

4. Öğretmen bu adıma kadar yapılanları kısaca anlatabilir.

Destekleme sürecinde önemli olan, öğrendiklerini yazma ve öz düzenleme stratejilerini kullanarak başka hikâye yazıları oluşturmalarıdır. Önceleri kısa yazılan hikâyeler gittikçe hacim kazanmaya başlayabilir.

6. **Basamak: Yazma Alışkanlığı Kazanma**

Bu aşamada öğrencilerin artık öğretmen yardımı olmadan hikâye unsurlarını planlama, bunları anlamlı ve tutarlı bir biçimde bir araya getirerek öyküleyici metin yazma becerisi kazanmış olmaları beklenir.

Sonuç

Yazılı anlatım, bireyin kendini doğru ve amacına uygun olarak ifade etmesinde ve iletişim kurmasında en etkili araçlardan biridir. Türkçe Öğretim Programı'nda yazma becerisinin geliştirilmesiyle; öğrencilerin duygu, düşünce, hayal, tasarı ve izlenimlerini dilin imkânlarından yararlanarak ve yazılı anlatım kurallarına uygun şekilde anlatmaları, yazmayı kendini ifade etmede bir alışkanlığa dönüştürmeleri ve yazma yeteneği olanların bu becerilerini geliştirmeleri amaçlanmaktadır. Uzun bir süreç isteyen yazma becerisinin kazanılması ve istenen amaçlara ulaşılması, ancak çeşitli ve özendirici yazma uygulamalarıyla mümkün olur (MEB, 2006, s. 7).

Not alma, özet çıkarma, boşluk doldurma, kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma, serbest yazma, kontrollü yazma, güdümlü yazma, yaratıcı yazma, metin tamamlama, tahminde bulunma, bir metni kendi kelimeleriyle yeniden oluşturma, bir metinden hareketle yeni bir metin oluşturma, duyulardan hareketle yazma, grup olarak yazma ve eleştirel yazma şeklinde programda yöntem ve teknikler yer almaktadır. Bu yöntem ve teknikler öz düzenlemeye dayalı öğrenmenin yazma eğitimi aşamalarında kullanılabilir. Özellikle "Bir metni kendi kelimeleriyle yeniden oluşturma, bir metinden hareketle yeni bir metin oluşturma, duyulardan hareketle yazma, grup olarak yazma ve eleştirel yazma" yöntem ve tekniklerini 6. basamakta (Yazma Alışkanlığı Kazanma) kullanabilirler. Örneğin, öz düzenlemeli yazma eğitiminin 1. basamağı için ön bilgilerinin geliştirilmesinde birey not alarak yazmayı kullanabilir. Ayrıca 2. basamakta yazma stratejisi geliştirirken kelime ve kavram havuzundan seçerek yazma ile güdümlü yazmayı kullanabilir.

Ayrıca programın ölçme ve değerlendirme bölümünde;

Öğrencilerin kendi çalışmaları hakkında kararlar vermesidir. Öz değerlendirme uygulamaları ile öğrencilere çalışmaları hakkında dönütler verilmekte, eleştiri yapma becerisi kazanmalarına yardımcı olunmaktadır. Türkçe dersinde, öğrencilerin kendilerini değerlendirmesi amacıyla, çeşitli öz değerlendirme formları kullanılabilir. Bunlar kontrol listeleri, açık uçlu sorular ve dereceli puanlama anahtarları olabilir. Türkçe dersinde öğrencilerden öz değerlendirme sırasında istenen; katıldıkları etkinliklere, işlenen metin ve temalara, performans ödevlerine ilişkin kendilerine soru sorarak güçlü ve zayıf yönlerini belirlemeleridir (MEB, 2006,s. 220).

denilerek öz düzenlemenin tanımı ve açıklaması yapılmakta, öz değerlendirme basamağına ait ölçeklere yer verilmektedir. Bu da öz düzenlemeye dayalı öğrenmeye Türkçe Öğretim Programı'nda bir hayli önem verildiğinin delili sayılabilir.

Kaynaklar

- Aydın, S ve Atalay Demir,T. (2015). *Öz-düzenlemeli öğrenme*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Beyreli L., Çetindağ Z. ve Celepoğlu A. (2005). *Yazılı ve sözlü anlatım*. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Coşkun, E. (2005). *İlköğretim öğrencilerinin öyküleyici anlatımlarında bağdaşıklık, tutarlılık ve metin elementleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Coşkun, E. (2007-a). Yazma eğitimi. (ed. Ahmet Kırkılıç ve Hayati Akyol). *İlköğretimde Türkçe Öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 49-91.
- Coşkun, E. (2009-b). Türkçe öğretiminde metin bilgisi. (ed. Ahmet Kırkılıç ve Hayati Akyol). *İlköğretimde Türkçe Öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık. 233-279.
- Espin, C. A., Weissenburger, J. W. ve Benson, B. J. (2004). "Assessing the Writing Performance of Students in Special Education", *Exceptionality*, 12, 55-66.
- Gersten, R. ve Baker, S. (2001). Teaching expressive writing to students with learning disabilities: A meta-analysis. *The Elementary School Journal*, 101(3), 251-272.
- Günay, D. V. (2003). *Metin Bilgisi*. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Güneş, F. (2007). *Türkçe öğretimi ve zihinsel yapılandırma*. Ankara: Nobel Yayın.
- Güvenç, H. (2010). İş birlikli öğrenme ve ders günlüklerinin öğretmen aday öğrencilerin öz düzenlemeli öğrenmeleri üzerinde etkileri. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 10(3), 1459-1487.
- Harris, K. R. ve S. Graham. (1996). *Making the writing process work: Strategies for composition and self-regulation*. Cambridge, MA: Brookline Books.
- Harris, K. R., Graham S., Mason L. ve Saddler B. (2002). Developing self-Regulated writers. *Theory in to Practice*, 41, 110-115.
- <http://www.tdk.gov.tr>
- İsrael E. (2007). *Öz düzenleme eğitimi, fen başarısı ve öz yeterlilik*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Karaalioglu, S. K. (1978). *Sözlü yazılı kompozisyon konuşmak ve yazmak sanatı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Karatay, H. (2011). Süreç temelli yazma modelleri: planlı yazma ve değerlendirme. (ed. Murat Özbay). *Yazma eğitimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık. 21-43.

- MEB. (2006). *İlköğretim Türkçe dersi (6.,7. ve 8. sınıflar) öğretim programı*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı.
- Özbay, M. (2002). Yazılı anlatım becerisinin geliştirilmesi. Sadık Tural Armağanı. Ankara: Can Reklamevi Basın Yayın.
- Pajares, F. (1996). Self-efficacy beliefs in academic settings. *Review of Educational Research*, 66(4), 543-578.
- Pintrich, P. R. (2004). A conceptual framework for assessing motivation and self-regulated learning in college students. *Educational Psychology Review*, 16(4), 385-407.
- Sağırılı Özturan M. ve Azapağası E. (2009). Üniversite öğrencilerinin öğrenme düzenlemeyi öğrenme becerilerinin incelenmesi. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 42(2), 129-161.
- Schunk, D. H. (2009). *Öğrenme teorileri-eğitimsel bir bakışla*. (çev. ed. Muzaffer Şahin), Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Senemoğlu, N. (2009). *Gelişim, öğrenme ve öğretme*. Ankara: PegemA Yayıncılık.
- Şentürk, N. (2009). *Planlı yazma ve değerlendirme modelinin 8. sınıf öğrencilerinin bilgilendirici metin yazma becerilerini geliştirmeye etkisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tiryaki, E. N. (2011). *Öz düzenlemeye dayalı öğrenme ve Türkçe öğretiminde yazma eğitimine uygulanması*. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı Türkçe Öğretiminde Yeni Strateji ve Teknikler Dersi Seminer Notları.
- Uyar, Y. (2015). *Öz düzenlemeye dayalı okuma becerisinin geliştirilmesi ve anlamaya etkisi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Türkçe Eğitimi Ana Bilim Dalı.
- Uzun, L. (2007). Öz düzenleme yapabilen her öğrenci yazabilir. <http://modersmal.skolutveckling.se/turkiska> (Erişim Tarihi: 11.04. 2011).
- Vygotsky, L. S. (1998). *Düşünce ve dil*. (çev. Semih Koray). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Zimmerman, B. J. (2000). Attaining self regulation: A social cognitive perspective. In P. Boekaerts, R. Pintrich, ve M. Zeidner (eds.). *Handbook of self-regulation*. London, UK: Academic Press.

İPEK YOLU KAVŞAĞININ ÖLÜMSÜZLÜK ESERLERİ ÜZERİNE**Ahmet DEMİRTAŞ***

2009 yılında Çin Halk Cumhuriyeti'nden Pekin Üniversitesi ve Türkiye'den Atatürk Üniversitesi arasında, Çin Halk Cumhuriyeti'ndeki (Kök)türk harfli yazıtlarla ilgili bir proje üzerinde anlaşmaya varılır. Prof. Dr. Cengiz Alyılmaz, Prof. Dr. Luo Xin ve Prof. Dr. Li Xiao'nun çabalarıyla hayata geçirilen “Turfan ve Çevresindeki (Kök)Türk Harfli Yazıtlar” adlı bu proje ile bugün Çin Halk Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan (Kök)türk harfli yazıtlar ve eski Türk kültür ve uygarlığı ile ilgili diğer eserler, bütün yönleriyle araştırılıp incelenir; epigrafik ve fotogrametrik belgelemeler yapılır. Çalışma alanının ve süresinin genişletilmesi üzerine, yürütücülüğünü Prof. Dr. Cengiz Alyılmaz'ın yaptığı “Çin Halk Cumhuriyeti, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri ve Rusya Federasyonu'ndaki Yazıtlarla İlgili Epigrafik ve Fotogrametrik Araştırmalar” adlı yeni bir proje hazırlanır.

*İpek Yolu Kavşağının Ölümsüzlük Eserleri*¹ adlı kitap bu projelerin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Özverili ve yorucu bir çalışmanın sonucunda Türk dili, tarihi ve kültürüne çok önemli katkılar sağlanmıştır.

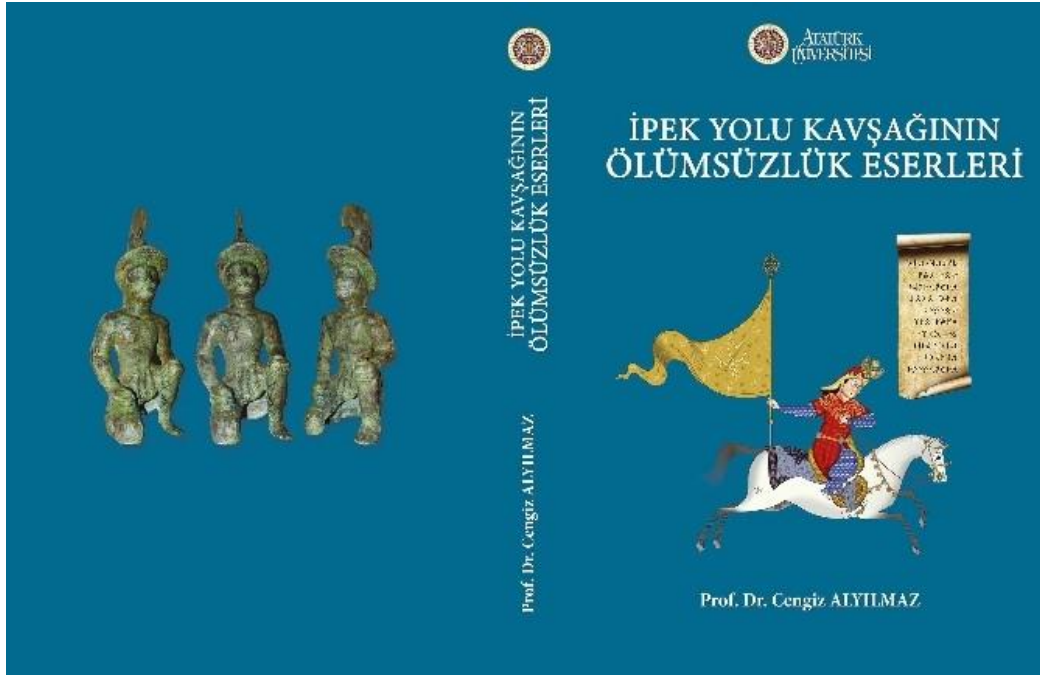


Foto 1: Kitaba ait ön ve arka kapak görüntüsü

* Doç.Dr.; Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ahmet_demirta@yahoo.com.

¹ ALYILMAZ, Cengiz. *İpek Yolu Kavşağının Ölümsüzlük Eserleri*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 2015, X+643 s. ISBN: 978-975-442-676-2

Esas olarak çalışmaya epigrafik ve lengüistik yöntemler ve teknikler yön vermiş olsa da çalışmanın her aşamasında disiplinler arası ilişkilerin göz önünde bulundurulduğu ve ihtiyaç duyulduğunda diğer bilim dallarında (tarih, sanat tarihi, arkeoloji, antropoloji, etnoloji, topoloji... gibi) kullanılan yöntem ve tekniklerden de yararlanıldığı görülmektedir.

“Ön Söz”de yer alan şu cümlelerden çalışmada hiçbir şeyin göz ardı edilmediği anlaşılmaktadır:

“Birbirinin uzantısı ve tamamlayıcısı olan insana ait her şey değerlidir. İnsanoğlu duygu ve düşüncelerini yalnız sesle / fonetik dille ifade etmemiştir. İletme, gönderme, belgeleme, kanıtlama, sürekli ve kalıcı kılma istek ve kaygısı insanoğlunun duygularını, düşüncelerini, arzularını, korkularını farklı şekillerde (başta grafik dil / yazı olmak üzere) ifade etmeye yönlendirmiştir. Kaya üstü tasvirler (petroglifler), dikili, damgalı ve tasvirli taşlar, yazıtlar, kurganlar, mezarlar, mezarlıklar ve türbeler, heykeller, heykelcikler, balballar, ibadet yerleri ve dinî ziyaret alanları, şehir kalıntıları ve mimarlık eserleri, kullanım ve süs eşyaları ... birbirlerini tamamlayan, birbirlerinin uzantısı olan ve onları vücuda getirenlerin geçmişleri, yaşayışları ve inanışları hakkında bilgi edinilmesini sağlayan eserler oldukları için çalışmada birlikte ele alınmıştır. Açıklanması gereken konular da Türk dünyasındakilerle (art zamanlı ve eş zamanlı olarak) karşılaştırılmıştır.”

Eser dört ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde “Turfan ve Çevresindeki (Kök)türk Harfli Yazıtlar Projesi” başlığı altında, proje kapsamında dört yıl boyunca başta Turfan ve çevresi olmak üzere Uygur Özerk Bölgesi’nde yüzey araştırmaları yapılarak (Kök)türk harfli yazıtlarla birlikte eski Türk kültür ve uygarlık eserlerinin epigrafik ve fotogrametrik belgelenmelerinin gerçekleştirildiği ifade edilir. Projede görev alanlar da şöyle sıralanır: Prof. Dr. Cengiz Alyılmaz, Prof. Dr. Luo Xin, Prof. Dr. Li Xiao, Prof. Dr. İsrail Yusufi, Doç. Dr. Murat Yakar, Doç. Dr. Osman Mert, Doç. Dr. Semra Alyılmaz, Dr. Hu Hong, Dr. Nurdin Useev, Arş. Gör. Chen Hao, Arş. Gör. Li Gang ve Arş. Gör. Zhou Xin.

İkinci bölümün başlığı “(Kök)türk Kağanlığı ve Ötüken Uygur Kağanlığı Dönemlerinde Türk-Çin İlişkileri Üzerine”dir. Bu bölümde ise, eski Türk boy ve topluluklarının ve devletlerinin, özellikle de (Kök)türk ve Uygurların tarihte en sıkı ilişkide buldukları milletlerin ve devletlerin başında Çinliler ve Çin İmparatorluğu’nun geldiği, ilişkilerin her zaman dostluk ve barış içinde sürdürülemediği, aralarında zaman zaman egemenlik, güç ve çıkar ilişkileri yüzünden ciddi çekişmelerin, mücadelelerin ve savaşların yaşandığı ana hatlarıyla anlatılmıştır.

İpek Yolu Kavşağının Ölümsüzlük Eserleri başlıklı üçüncü bölümde, “Turfan ve Çevresindeki (Kök)türk Harfli Yazıtlar Projesi” ile “Çin Halk Cumhuriyeti, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri ve Rusya Federasyonu’ndaki Yazıtlarla İlgili Epigrafik ve Fotogrametrik Araştırmalar” başlıklı projeler kapsamında yapılan araştırma ve incelemeler sonucunda tespit edilen eserler hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Elde edilen bilgi, bulgu ve belgelere göre çoğunlukla İpek Yolu güzergâhında bulunan eserler şöyle sınıflandırılmıştır: Kaya üstü tasvirler (petroglifler); dikili, damgalı ve tasvirli taşlar; kurganlar, mezarlar, mezarlıklar ve türbeler; heykeller ve heykecikler; ibadet yerleri ve dinî ziyaret alanları; şehir kalıntıları ve mimarlık eserleri; kullanım ve süs eşyaları; yazılı eserler.

Turfan, Hutubi, Altay ve Yinchuan bölgelerindeki kaya üstü tasvirler üzerinde yapılan araştırma ve incelemelerde özellikle Turfan, Altay ve Hutubi bölgelerindeki kaya üstü tasvirlerin Asya, Kafkasya ve Anadolu coğrafyasındakilerle (Moğolistan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Azerbaycan, Türkiye...), Yinchuan bölgesindekilerin ise Hakasya bölgesindeki kayalara ve dikili taşlara işlenmiş tasvirlerle teknik ve içerik bakımından çok büyük oranda benzerlikler taşıdığı yazar tarafından tespit edilmiştir. Bu tespit, tarihî dönemler boyunca farklı coğrafyalarda farklı isimlerle yaşayan Türklerin ortak bir kültür dünyasına sahip olduğunu gösteren çok önemli bir tespittir.

Ritüel içerikli kaya üstü tasvirlerle etnik ve kültürel kimliğin sembolü olan eserlere (dikili, tasvirli ve damgalı taşlara) eski Türk boy ve topluluklarının yaşadıkları her yerde olduğu gibi Uygur Özerk Bölgesi’nde ve İç Moğolistan’da da rastlandığını

belirten yazar; buralarda eski Türk kağanlarına, kumandanlarına ve ileri gelenlerine ait (farklı dönemlerde yapılmış) büyük kurganlar ve mezarlar bulunduğunu ve bütün Türk dünyasında olduğu gibi burada da bu tür mekânların, kutsal sayılarak ziyaret yerine dönüştürüldüğünü ifade eder.

Yazarın son derece ilgi çekici bir tespiti de vardır: Antik Mısır medeniyetinde sıkça rastlanan mumyalama geleneği Asya coğrafyasında da görülmektedir. Uygur Özerk Bölgesi'ndeki tarihî mezarlıklarda yapılan kazılar sonucunda farklı dönemlere ait pek çok mumyalanmış ceset ortaya çıkarılmıştır. Mumyalanmış cesetlerin bir kısmı bugün Urumçi, Hoten, Sanci ve Cimsar Müzelerinde sergilenmekte; bir kısmı ise söz konusu müzelerin depolarındaki özel bölmelerde muhafaza edilmektedir.

Yazarın diğer önemli bir tespiti de, Türk kamuoyunda “Beyaz Piramitler”, “Çin Piramitleri”, Türk Piramitleri” diye anılan, varlığı ve yokluğu tartışılan mimari yapılarla ilgilidir: Bu mimari yapılar gerçekte, Bilge Kağan Yazıtı'nda da adı geçen ve genellikle Türk kökenli oldukları kabul edilen Tangutlara ait anıt mezarlardır.

Bu anıt mezarlarla ilgili yazarın yapmış olduğu araştırma ve inceleme sonucunda elde ettiği bilgiler, bu konuya ışık tutacak niteliktedir ve çok önemlidir:

“Tangut İmparatorlarına ait farklı dönemlerde (büyük bölümü Yinchuan yakınlarında) 50 kilometre karelik bir alana inşa edilmiş 9 büyük anıt mezar kompleksi bulunmaktadır. Bu komplekslerin büyük bölümü milattan sonraki dönemlere aittir. Söz konusu mezar kompleksleri esasında bünyesinde yer altı mezar odalarının, sunak odalarının, sergi salonlarının, öğreti ve ayin / dua salonlarının, haber (çan) ve gözetleme kulelerinin, yemekhane ve yatakhanelerin *vd.* bulunduğu kompleks mimari yapılarıdır. Sekizgen pagodalar şeklinde inşa edilen bu yapıları bu sebeple yalnızca “anıt mezar” olarak da nitelendirmek doğru değildir. Çünkü buralar temelinde hem Tengricilik'in ve atalar kültürünün hem de Budizm'in yattığı mezar, ziyaret ve ibadet (tapınak) alanlarıdır. Etrafı birbirini kuşatan duvarlar ve surlarla kaplı pagodalar ait oldukları dönemlerin de en gösterişli mimari yapılarıdır. Bu yapıların merkezinde bulunan ve imparatorun mezarını da bünyesinde barındıran pagodalara sağlı sollu insan ve hayvan heykellerinin sıralandığı “saygı yolu”ndan ulaşılır. Tangut anıt mezarlarının alt kısımları ve tabanları

pişirilmiş tuğla ve döşemelerden; duvarları kerpiçten, tavanları ahşaptan yapılmıştır. Geride kalan tarihî süreçte kerpiçlerin aşınıp erimesi, ahşapların da çürümesi sonucunda söz konusu yapılar harabeye dönüşmüştür. Bu yapılar kerpiç için kullanılan toprağın beyaz olması ve eserlerin pagoda şeklinde yapılmaları sebebiyle “Beyaz Piramitler” olarak adlandırılmıştır.”

Anıt mezar komplekslerinde yapılan kazılarda pek çok süs ve kullanım eşyası, heykel ve yazıtın ortaya çıkarıldığını söyleyen yazara göre, eski Türk boy ve topluluklarının yaşadıkları Uygur Özerk Bölgesi’nde ve İç Moğolistan’da (Kök)türk öncesi dönemlere ait (Saka, Hun...) heykeller / heykelcikler; (Kök)türk Dönemi’ne ait insan ve hayvan heykelleri / heykelcikleri (özellikle de Buda heykelleri) son derece ilgi çekicidir. Bu eserler, hem ait oldukları döneme tanıklık etmeleri hem de sahiplerinin yaşayış ve inanışları, sosyokültürel düzeyleri hakkında önemli bilgileri geçmişten günümüze taşımaları açısından çok önemlidir.

Uygur Özerk Bölgesi’nde tarihsel süreçte farklı inanç gruplarına mensup insan toplulukları tarafından vücuda getirilmiş ibadet yeri ve dinî ziyaret alanı niteliğinde pek çok dağ üstü ziyaretgâhı / oboo, mağara, tapınak, mescit ve cami bulunduğunu ifade eden yazar, gerçekte Tengricilik inancından / Kamizm’den / Şamanizm’den kalma ve toplanma amacı aynı olup hedef kitlesi (inanç bakımından) farklı ibadet ve ziyaret alanları olan dağ üstü ziyaretgâhlarının / obooların en eski ziyaret ve ibadet yerlerinin başında geldiğini söyler.

Hem Türk boy ve topluluklarının hem de Türklerle aynı coğrafyada yaşayan diğer halkların yaşayış ve inanışından derin izler taşıyan Uygur Özerk Bölgesi’ndeki pek çok mağara, bu bağlamda Bin Buda Mağaraları, Kızıl Mağaraları, Kumtura Mağaraları, Bezeklik Mağaraları, Yargöl Mağaraları, Ashâb-ı Kehf Mağarası... ayrı bir yere ve öneme sahiptir.

Yazar; Uygur Dönemi’nde eşsiz mimari yapılarıyla tarım, ticaret, din, sanat ve edebiyatın uluslararası merkezleri hâline gelen, birçoğu İpek Yolu güzergâhında bulunan ve Türk şehirciliğinin güzide örnekleri olan Ordu Balık / Kara Balgasun, Beş Balık, Turfan, Hoten, Kaşgar, İdikut başta olmak üzere birçok şehrin büyük bölümünün

harabe hâlde bulunduğunu belirterek, Türklerin yerleşik hayatına tanıklık eden bazı tarihî şehir kalıntılarına ait görüntüleri dikkatlere sunar.

Bu bölgede yaşayan Türk boy ve toplulukları tarafından vücuda getirilmiş, Türklerin yaşayış ve inanışlarından derin izler taşıyan, farklı dönemlere ait Uygur Özerk Bölgesi'ndeki müzelerde sergilenen binlerce kullanım ve süs eşyasının görüntülerine de kitapta bolca yer verilmiştir. Bu değerli görüntüler, konuyla ilgili çalışma yapacaklara kılavuzluk etmesi için ayrı bir öneme sahiptir.

Bugüne kadar ortaya çıkarılan yazılı belgeler, bunlar üzerinde yapılan araştırma ve incelemeler ışığında Uygur Özerk Bölgesi'nde oluşturulan eski Türk diline ait yazılı eserleri ana hatlarıyla (Kök)türk harfli eserler, yabancı dillerle ve alfabelerle yazılmış yazıtlar ile Uygur Alfabeti'yle ve diğer alfabelerle yazılmış eserler (belgeler, kitaplar ...) şeklinde sınıflandıran yazar; (Kök)türk harfli eserleri de “(Kök)türk harfli yazıtlar” ve “Kâğıda yazılı (Kök)türk harfli belgeler ve kitaplar” başlıkları altında ele alır.

“(Kök)türk harfli yazıtlar” kitabın esasını teşkil eden bir sonraki bölüm olduğundan burada sadece konunun ana hatları verilir. Kâğıda yazılı (Kök)türk harfli belgeler ve kitaplar, yabancı dillerle ve alfabelerle yazılmış yazıtlar, Uygur Alfabeti'yle ve diğer alfabelerle yazılmış eserler (belgeler, kitaplar ...) hakkında yazar çok yönlü bilgiler verirken metinlere ve yazıtlara ait çok çeşitli görüntülerle bu bilgileri destekler. Özellikle, Uygur Alfabeti'yle ve diğer alfabelerle yazılmış eserler (belgeler, kitaplar ...) başlığı altında, Uygurlarla ilgili araştırma ve inceleme yapacak olanlara daha yararlı olabilmek amacıyla daha ayrıntılı bilgiler verilir.

Kitabın esasını teşkil eden dördüncü bölümde; bir kısmı mezar kitabesi, bir kısmı ziyaret kaydı, bir kısmı dua metni, bir kısmı ise aidiyet, mensubiyet veya unvan kaydı niteliğinde olan ve Çin Halk Cumhuriyeti'nin farklı bölgelerinde bulunan (başta Uygur Özerk Cumhuriyeti, İç Moğolistan Özerk Cumhuriyeti olmak üzere) (Kök)türk harfli yazıtlar, ait oldukları dönemler de dikkate alınarak şu şekilde sınıflandırılmıştır: Yemiş Tutuk Yazıtı, Yorçu Yazıtı, Karı Çor Tigin Yazıtı, Turfanda bulunan Çince tapınak kitabesi üzerindeki (Kök)türk harfli yazıtlar: 1. Kutlug Kunçuy Yazıtı 2. Şariputri Yazıtı, Yargöl Yazıtları: 1. Tudun Yazıtı 2. Ay teg Yazıtı 3. Ay Beg Yazıtı 4.

Körü Yazıtları: I. Körü Yazıtı II. Körü Yazıtı, Yilig Çor Yazıtları: I. Yilig Çor Yazıtı II. Yilig Çor Yazıtı, İnçkü Yazıtı, Beş Balık Yazıtı, İllük Yazıtı, İşar Yazıtı, Ataç Yazıtı, Ay Yazıtı, Şakyamuni Yazıtı, (Kök)türk harfli diğer yazıtlar: 1. Kuntura Mağaralarındaki (Kök)türk Harfli Yazıtlar 2. Hoten Çubuğu.

Bu şekilde sınıflandırılan her yazıtın önce adı, yazıtın bulunduğu yer ve önemi, yazıtın muhafaza edildiği yer, yazıtın ölçüleri ve yazıtın epigrafik belgelemesi üzerinde durulmuş; sonra yazıtın orijinal metni, yazıtın yorumlu yazı çevirimi, yazıtın Türkiye Türkçesine aktarımı gösterilmiş ve daha sonra da yazıtın söz varlığı ayrıntılı bir biçimde ele alınmıştır. Yazıtlarla ve yazıtların söz varlığı ile ilgili daha önce yapılan çalışmalar hakkında da ayrıntılı bir biçimde bilgi verilmiştir.

Kitabı ayrıcalıklı kılan ve değerini bir kat daha artıran, verilen bilgilerin ve yapılan açıklamaların görsel öğelerle desteklenmiş olmasıdır. Açıklamalara konu olan hemen hemen her yer ve nesne ile ilgili kitapta bir görsel ögenin kullanıldığı söylenebilir. Bu görsel öğeler çeşitli tasarımlardan, haritalardan ve fotoğraflardan oluşmaktadır.

“Kaynakça Kitapları”na da katkı sağlaması amacıyla geniş tutulan “Kaynaklar” bölümü, bu alanda bundan sonra yapılacak çalışmalara yol gösterecek bir nitelik taşımaktadır.

İpek Yolu kavşağının eserlerini ölümsüzleştiren *İpek Yolu Kavşağının Ölümsüzlük Eserleri* adlı kitap, başta (Kök)türk harfli yazıtlar olmak üzere bugün Çin Halk Cumhuriyeti sınırları içinde kalan eski Türk eserleri ile ilgili hazırlanmış en derli toplu ve en kapsamlı kitap olma özelliği ile örnek bir çalışmadır.

Hocam Prof. Dr. Cengiz Alyılmaz’ı tebrik eder; kendilerine ve ekip arkadaşlarına çalışmalarında kolaylıklar dilerim...

**PROF. DR. OSMAN MERT VE KÖLİ ÇOR YAZITI VE ANIT MEZAR KOMPLEKSİ
ADLI ESERİ ÜZERİNE**

İsmail ÇOBAN*

1. Prof. Dr. Osman MERT'in Öz Geçmişi¹:

1971 yılında Mersin'in Erdemli ilçesinde dünyaya gelen Osman MERT, ilk ve orta öğrenimini Erdemli'de tamamlar. 1994 yılında Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümünden mezun olur. Aynı yıl Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Bölümünde "Araştırma Görevlisi" olarak göreve başlayan MERT, 1996 yılında "Hamdullah Subhi Tanrıöver'in 'Dağyolu II' Adlı Eserinde Söz Dizimi" adlı yüksek lisans çalışmasını tamamlayarak "Türk Dili Uzmanı" olur.

MERT, 1996 yılında başladığı doktora öğrenimini Prof. Dr. Dr. Cengiz ALYILMAZ yönetiminde hazırladığı "Kutadgu Bilig'de Hâl Kategorisi" adlı doktora çalışması ile 2002 yılında tamamlayarak "Türk Dili Doktoru" unvanını alır.

Gürcistan Cumhuriyeti'nde Yaşayan Türkler'in Dünü ve Bugünü (Eğitim, Dil, Edebiyat, Tarih, Etnoloji ve Yüzey Araştırmaları); Türk Kültüründe Yazı Kavramının Gelişimi; Güney Türkistan, Kafkaslar ve Avrupa'daki Türk Yazıtları ve Turfan ve Komşu Bölgelerdeki Runik Yazıtlarla İlgili Epigrafik ve Fotogrametrik Araştırmalar; "Türk Dünyası Vatandaşlığı" Ders Programı Geliştirilmesi ve Etkililiğinin Değerlendirilmesi; Nahçıvan –Erzurum İpek Yolu Güzergâhındaki Türk Kültür ve Uygarlık Eserlerinin Araştırılması; Çin Halk Cumhuriyeti, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri ve Rusya Federasyonu'ndaki Yazıtlarla İlgili Epigrafik ve Fotogrametrik Araştırmalar adlı projelerde araştırmacı olarak görev alır.

2002 - 2004 yılları arasında Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü Bölüm Başkan Yardımcılığı görevini yürüten MERT, 2007 - 2008 öğretim yılında Moğolistan Millî Üniversitesi Yabancı Diller ve Kültürler Fakültesi Türkoloji Bölümünde misafir öğretim üyesi olarak çalışır. Moğolistan'da bulunduğu bu dönemde Moğolistan Millî Üniversitesi Yabancı Diller ve Kültürler Fakültesinde Moğolca Hazırlık Programı'nı tamamlar.

* Arş. Gör.; Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü, smlcoban@gmail.com.

¹ Bu bölüm, yazarın *Köli Çor Yazıtı ve Anıt Mezar Kompleksi* adlı eserinden hareketle oluşturulmuştur.

05.01.2011 tarihinde “Türk Dili” alanında Doçent unvanını alır.

MERT, 2012 yılında Atatürk Üniversitesi Dil Eğitimi Uygulama ve Araştırma Merkezi; Orta Doğu ve Orta Asya – Kafkaslar Araştırma ve Uygulama Merkezi Müdürlüklerine ve Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Müdür Yardımcılığına atanır.

2013 yılında Türk Keneşi (Konseyi) Türk Üniversiteler Birliği Yüksek Öğretim Alanı Oluşturma Yönergesi Hazırlama Komisyonunda görev alan Osman MERT, aynı yıl Atatürk Üniversitesi Türk Dili Dersleri Koordinatörlüğüne; 2014 yılında ise Atatürk Üniversitesi Süreli Yayınlar Koordinatörlüğüne atanır.

2012 yılından bu yana *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*'nin Editörlüğünü yürüten Osman MERT, aynı zamanda *Uluslararası TEKE (Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim) Dergisi*'nin Editör Yardımcılığı görevini de sürdürmektedir.

MERT, 2016 yılında “Türk Dili” alanında Profesör unvanını alır.

Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapan Osman MERT, hâlen idari görevlerinin yanında Orta Asya’da, Orta Doğu’da, Balkanlar’da ve Kafkaslar’da Türklük Bilimi ile ilgili çalışmalarını sürdürmektedir.



Foto 1: Prof. Dr. Osman MERT, Köli Çor Yazıtı'nı estampaj için hazırlarken (Foto: Cengiz ALYILMAZ)

2. Prof. Dr. Osman MERT'in Yayınları:

• Makaleleri:

- Mert, O. (1999). Türkçe Sözlük'ün Ters Dizimi Üzerine. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 11, 311-316.
- Mert, O. (2001). Azerbaycanlı Şair, Yazar Veli Hramçaylı. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 18, 179-186.
- Mert, O. (2001). Osman F. SERTKAYA - Cengiz ALYILMAZ - Tsendiyn BATTULGA, Moğolistan'daki Türk Anıtları Projesi Albümü / Album of The Turkish Monuments In Mongolia), (Türk İşbirliği ve Kalkınma İdaresi Başkanlığı (TİKA) Yayınları, Ankara, 2001, XXXIII+354. *Türk Dili*, 607, 313-315.
- Mert, O. (2002). Türkçe Eğitimi ve Öğretimi Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 19, 349-381.
- Mert, O. (2003). Oktay BELLİ, Kırgızistan'da Taş Balbal ve İnsan Biçimli Heykeller Stone Balbals and Statues in Human Form in Kirghizistan. Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2003, VIII+166 s. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 22, 327-329.
- Mert, O. (2003). Türkçe'de Hâl Kategorisi ve Öğretimi. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 21, 25-32.
- Mert, O. (2004). Gürcistan (Borçalı) Karapapaklarının/ Terekemelerinin Eğitim Tarihine Dair. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 24, 233-252.
- Mert, O. (2006). İsmail Doğan, Atilla'nın Torunları Sekeller. Yeni Avrasya Yayınları, Ankara, 2005, 147 s. *Karadeniz Araştırmaları*, 8, 147-148.
- Mert, O. (2007). Kemaliye'de Eski Türk İzleri: Dilli Vadisindeki Petroglif ve Damgalar. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 34, 233-254.
- Mert, O. (2008). Orhun Yazıtlarında Kullanılan İşaretsiz (/ø/) Görev Ögeleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 38, 1-20.
- Mert, O. (2008). Öngöt Mezar Külliyesi ve Külliye Bulunan Damgalar. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 36, 281-306.
- Mert, O. (2009). Şaahar Tepesi ve Bölgede Bulunan Kaya Üstü Tasvir, Damga, Yazıt ve Kurganlar. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 40, 1-24.

- Mert, O., Alyılmaz, S., Bay, E. ve Akbaba, S. (2009). Orhun Yazıtlarındaki Toplumsal Değerlerin Öğretmen Adayları Tarafından Algılanma Düzeyi Üzerine Bir Araştırma. *The Journal of International Social Research*, 2(9), 279-287.
- Bay, E., Mert, O. ve Ozan, C. (2011). İlköğretim 6-8. Sınıflarda Ortaya Çıkan İstenmeyen Öğrenci Davranışları ve Öğretmenlerin Davranış Yönetim Stratejileri. *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23, 49-70.
- Bay, E., Mert, O., Alyılmaz, S. ve Albayrak, F. (2012). Eski Türk Eserlerine İlişkin Tutum Ölçeği Geliştirilmesi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 1(2), 70-82.
- Mert, O. (2013). Köl Tigin ve Bilge Kağan Yazıtlarında Boşluk Karakterinin (/ : /ø/ • /) Kullanımıyla İlgili Karşılaşılan Farklılıklar. *Yalın Kaya Bitigi. Osman Fikri Sertkaya Armağanı*, Ankara, 1-30.
- Mert, O. (2013). Prof. Dr. Osman Fikri Sertkaya ve “Makaleler -2 (Seçme Araştırma ve İncelemeler) Adlı Eseri Üzerine. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2(4), 366-403.
- Mert, O. ve Albayrak F. (2013). Köl Tigin ve Bilge Kağan Yazıtlarının Metinlerinde Ünlülerin Yazımıyla İlgili Karşılaşılan Farklılıklar. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2(2), 86-115.
- Mert, O., Albayrak, F. ve Serin, N. (2013). Çeviri Çocuk Kitaplarının Kültür Aktarımı Açısından İncelenmesi. *Ana Dili Eğitimi Dergisi*, 1(3), 58-73.
- Mert, O., Gündoğdu, K. ve Albayrak, F. (2013). An Investigation of Foreign Turkic Originated Students' Difficulties in Learning Writing Skills in Turkic Language. *International Journal of Humanities and Social Science* 3(2), 130-141.
- Mert, O. (2015). Karakorum Bölgesi'ndeki Arap Harfli Yazıtlar. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 54, 1-29.
- Mert, O. (2015). Türk Konseyi (Keneşi) Türk Üniversiteler Birliği ve Türk Üniversiteler Birliği I. Genel Kurulu. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 53, 273-290.
- Mert, O. ve Bozkırlı, K. (2015). Orhun Yazıtları'nda Boyları Bir Araya Getirme Çabaları. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4/1, 1-15.
- Bay, E., Demir, S., Mert, O. vd. (2015). Kültürler Arası Eğitim Bağlamında Türk Dünyası Vatandaşlığı Ders Programı Geliştirilmesi Projesi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 4(1), 86-97.

• Bidirileri:

- Mert, O. (2007). Kazak Türkçesinde Hayvan Adlarıyla Kurulmuş Atasözleri. *Kazakistan ve Türkiye'nin Oktak Kültürel Değerleri Uluslar Arası Sempozyumu*, 21-23 Mayıs Almatı, 297-312.
- Mert, O. (2010). Köl Tigin ve Bilge Kağan Yazıtlarında Yer Alan Ortak Metinlerde Ünsüzleri Karşılayan Karakterlerin Kullanımıyla İlgili Karşılaşılan Farklılıklar. *I. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri 18-20 Kasım 2009 Afyonkarahisar Türkiye*, Afyonkarahisar, 169-190.
- Mert, O. (2010). Moğolistan'daki Köktürk Harfli Yazıtlar ve Bugünkü Durumları. *Türk Dünyası Mimarlık ve Şehircilik Kurultayı İpek Yolu Medeniyetleri 24-27 Mayıs 2010 Astana / Kazakistan, Bildiriler Kitabı III*, 257-268.
- Yakar, M. ve Mert, O. (2011). Bursa'daki Türbelerin Fotogrametrik Rölevelerinin Çıkarılması ve Üç Boyutlu Modellemeleri ve Süleyman Çelebi Türbesi Örneği. *Kaşgar'dan Endülüs'e Türk – İslam Şehirleri Sempozyumu, Bursa Şehrengizi Bildiriler Kitabı (28-30 Nisan 2011)*, Bursa, 181-184.
- Mert, O. (2011). Kars Dokumaları Üzerinde Yer Alan Kültürel ve Epigrafik Ögeler. *Uluslararası Kaşgar'dan Endülüs'e Türk-İslam Şehirleri Sempozyumları Gazi Kars Şehrengizi (29-31 Ekim 2011) Bildiriler Kitabı*, Ankara, 285-302.
- Mert, O. (2011). Köl Tigin ve Bilge Kağan Yazıtlarında Yer Alan Ortak Metinlerde Morfolojik Seviyede Karşılaşılan Farklılıklar. *Ötüken'den İstanbul'a Türkçenin 1290 Yılı (720-2010) From Ötüken to Istanbul, 1290 Years of Turkish (720-2010) 3-5 Aralık, İstanbul / 3th-5th December İstanbul*, 433-454.
- Mert, O. ve Yakar, M. (2012). Valeh Hacılar'ın "Qıpçaq Çölü" Adlı Şiirinin Kültürel Ögeler Açısından Değerlendirilmesi. *Professor Valeh Hacıların Xetiresine Hesr Olunmuş Qafqaz Xalqlarının Folkloru və Lingvokulturologiyası Mövzusunda Beynelxalq Elmi Simpoziumun Materialları, 18-21 Nisan 2012 Tiflis*, 336-343.
- Mert, O. (2015). Kumanova Müslüman Mezarlığı ve Roman Mezarları. *Uluslararası Arap Harfli Yazıtlar Sempozyumu, 19-21 Kasım 2015*, Bursa.
- Mert, O. ve Bozkırlı, K. (2015) Kutadgu Bilig'deki Eğitsel Ögelerin Modern Eğitim Yaklaşımları Bağlamında Değerlendirilmesi. *Cusup Balasagının 1000 cıdığına arnalğan cıynak, 18-19 Eylül 2015 Bişkek*, 11-28.

- **Kitapları ve Kitap Bölümleri:**

Mert, O. (2009). *Ötüken Uygur Dönemi Yazıtlarından Tes-Tariat-Şine Us*. Ankara.

Mert, O. (2010). Petroglyphs and Tamgas in the vicinity of Gurvan Mandal. *Traditional Marking Systems*, (Edited by Joám Evans Pim - Sergey A. Yatsenko - Oliver Perrin), London, 349-359.

Mert, O. (2015). *Köli Çor Yazıtı ve Anıt Mezar Kompleksi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

3. Prof. Dr. Osman MERT'in Köli Çor Yazıtı ve Anıt Mezar Kompleksi Adlı Eseri:

Mert, O. (2015). *Köli Çor Yazıtı ve Anıt Mezar Kompleksi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları. 193 s.

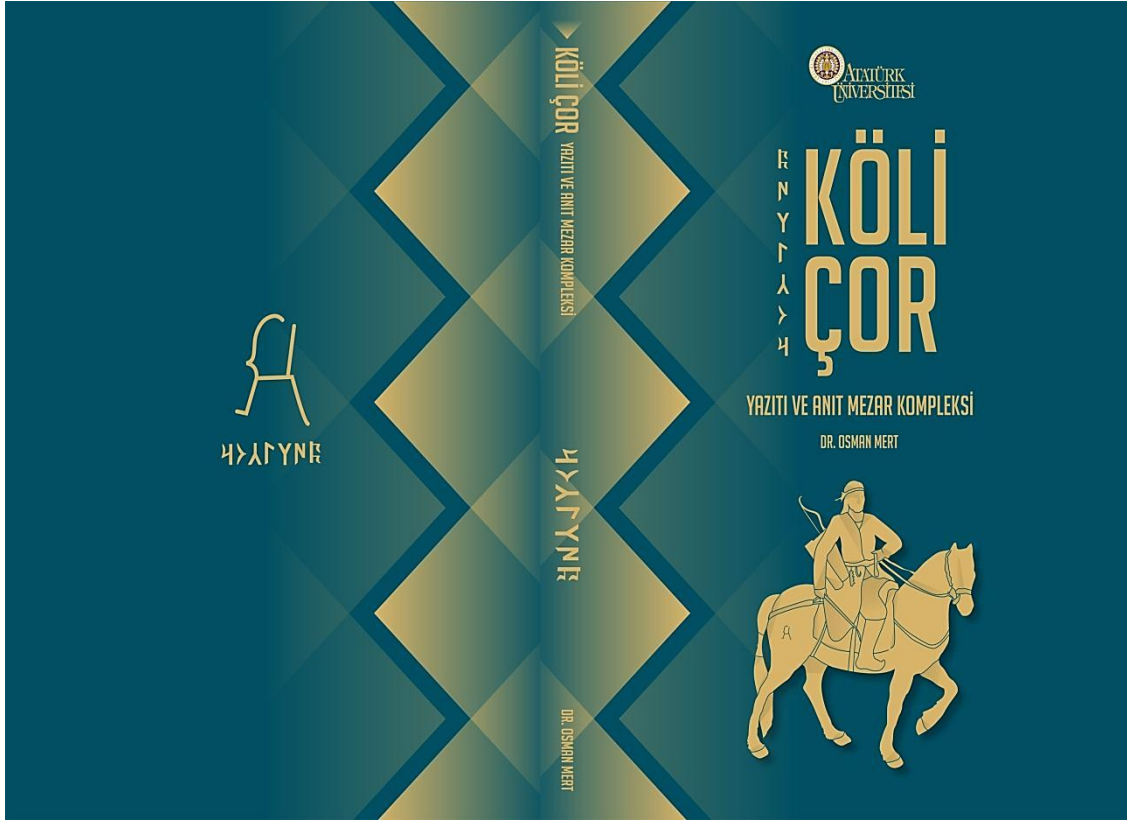


Foto 2: Köli Çor Yazıtı ve Anıt Mezar Kompleksi adlı eserin ön ve arka kapak görüntüleri

Eserin kapak görüntüsünde kullanılan görsel tasarımda sağrısında teke damga bulunan eğriyenmiş at üzerinde savaş hazırlıklarını tamamlayarak harekete geçmiş olan bir Türk savaşçısına yer verilir. Bu tasarım Köli Çor'u tasvir ettiği kadar kuşkusuz ki okuyucuyu da at üzerine bindirip kitap içine aldıktan sonra Orta Asya coğrafyasında dolaştırarak Moğolistan'a götürmeyi de betimler.

Yazarın annesine ve babasına ithaf ettiği eserinin editörlüğünü eski Türk yazıtları üzerine alanda yapmış olduğu çalışmalarla eski Türk yazıtları üzerine yapılacak çalışmalarda izlenecek yöntem, okuma ve anlamlandırma teklifleri sunma ve bunları bilimsel bir şekilde yayınlama hakkında çığır açmış olan Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ üstlenir.

Köl Tigin ve Bilge Kağan'ın silah arkadaşı Köli Çor adına inşa edilen Köli Çor Anıt Mezar Kompleksi (60 x 40 m) Moğolistan'ın Töv ile bağlı Delgerhaan ilçesinin Höşööntal bölgesindeki İh Höşööt mevkinde (48 466659E 5196453N); Orhun Vadisi'nin yaklaşık 60 km güneyinde; Erdenesant'ın 47 km güneybatısında bulunmaktadır. Anıt mezar kompleksinin Moğolistan'ın başkenti Ulaanbaatar'a uzaklığı ise 235 km'dir (Mert, 2015, s. 4).

Eserde 149 görsel ögeye (Köli Çor Yazıtı'nın genel ve ayrıntılı görüntülerine, haritalara, Köli Çor Anıt Mezar Kompleksi'ne ve kompleksle ilgili olduğu düşünülen görüntülere) yer verilir.

Eserin I. bölümünde s. 1-36; Köli Çor Yazıtı'nın Adı, Köli Çor Yazıtı'nın Bulunduğu Yer ve Önemi, Köli Çor Yazıtı'nın Ölçüleri, Yazılı Taşa Ait Ölçüler, Yazıtın Kaidesine Ait Ölçüler, Köli Çor Yazıtı'nın Yazım ve Dil Özellikleri, Köli Çor Yazıtı'nda Kullanılan Ünlüler, Köli Çor Yazıtı'nda Kullanılan Ünsüzler, Köli Çor Yazıtı'nda Kullanılan Kalın ve İnce Ünsüzler, Köli Çor Yazıtı'nda Kalın ve İnce Şekilleri, Tek Karakterle Karşılanan Ünsüzler, Köli Çor Yazıtı'nda Kullanılan Çift Ünsüz İşaretleri, Köli Çor Yazıtı'nda Kullanılan Hece İşaretleri, Köli Çor Yazıtı'nda “ø” Boşluk Karakterinin Kullanımı, Köli Çor Yazıtı'nın Söz Varlığı, Köli Çor Yazıtı'nın Söz Varlığının Kavram İşaretleme Metotları Açısından Değerlendirilmesi, Kök veya Köken Hâlindeki Kavram İşaretleri, Gövde Hâlindeki Kavram İşaretleri, Birden Fazla Anlam Ögesiyle Kurulmuş Genel Anlamlı Kalıcı Kavram İşaretleri, Kişi, Boy, Kavim, Millet ve Devlet Adları, Kişi Adları / Unvanlar, Boy, Kavim, Millet ve Devlet Adları ve Coğrafi Adlar konuları ele alınır.

Yazıtın adlandırılması ile ilgili olarak yazıtın bugüne kadar yapılmış olan çalışmalardaki adlandırmalarına yer verilir ve yazıtta geçtiği şeklinin “*ᠬᠣᠯᠢ ᠴᠣᠷ* / Köli Çor” yazıt için adlandırma olarak tercih edildiği belirtilir (s. 3).

Yazıtın ölçüleri ile ilgili bölümde yazıtta ait kaidenin de ayrıntılı ölçülerine değinilir (s. 10). Eserde kullanılan ünlü ve ünsüz harflerin kullanımlarına yazıtta geçtikleri yerler dikkate alınarak örneklerle yer verilerek bu harflerin geçiş adetleri de belirtilir. Ayrıca eserde Köli Çor Yazıtı'ndaki kavram işaretleme yolları da belirlenerek bunlar örnekleri ile birlikte dikkatlere sunulur.

Eserin II. Bölümünde (s. 37-94) Köli Çor Yazıtı'nın epigrafik belgelemesi ile ilgili bilgiler verilir. Bu bölümde yazıtın batı yüzü, doğu yüzü, güney yüzü, batı yüzünün alt kısmında yatay olarak yer alan satır ve yazıtın kuzey yüzü ele alınır.

Yazıtın batı yüzünün alt kısmında yatay olarak yer alan satır için Mert şunları kaydeder:

Γ»ϑ>ϑ : ϑ⊙ : ϑη : Η>ΛΓΥΝΗ

köli çor : (i)t(i)p : (a)nıta : tuğı: *Köli Çor (halkı) düzenleyip bu zamanda (tebasını) yönetti* (Mert, 2015, s. 90).

Şu ana kadar yapılan yayınların önemli bir kısmında, araştırmacıların yazıtın üzerinde bizzat çalışıp çalışmamalarına bağlı olarak bu satıra ya hiç yer verilmemiş ya da aynı döneme ait yazıtlardaki yazıcıya ait kalıp ifadelerden hareketle bir metin tasarlanmıştır (Mert, 2015, s. 89).²

Eserde Mert, epigrafik belgelemeleri dikkatlere sunarken önce yazıtın ilgili yüzünün (Kök)türk harfli metnine yer verir. (Kök)türk harfli metnin belgelemesi yapılırken yazıt üzerinde sağlam olan harfleri siyah; aşınıp dökülen kısımları kırmızı; yok olmak üzere olan harfleri mor; okunabilen ancak aşınarak dökülmeye yüz tutmuş harfleri mavi, alttan ve üstten bir kısımları kırılmış harfleri ise yeşil renk ile gösterir. Tamamen dökülmüş / yok olmuş harfler ise eserde “.....” ile dikkatlere sunulur. Ardından (Kök)türk harfli belgelemeden sonra yazı çevirimi yapılır; bu yazı çeviriminin Türkiye Türkçesine aktarımına ait bilgiler sıralanır. Bu belgeleme yapılırken (Kök)türk harfli metin, yazı çevirimi metni ve Türkiye Türkçesine aktarımında Köli Çor Yazıtı üzerine daha önce yapılmış okuma ve anlamlandırma çalışmaları dikkate alınarak farklılıklar dipnotlarla ayrıntılı bir şekilde gösterilir.

III. Bölümde (s. 95-144) Köli Çor Yazıtı Anıt Mezar Kompleksi içinde bulunan yapılar fiziki özellikleriyle birlikte ayrıntılı olarak ele alınır. Bu doğrultuda başlangıçta eski Türk mezar geleneği hakkında bilgiler verilir. Ardından anıt mezar kompleksinin mimari planına yer verilerek anıt mezar kompleksindeki barkın ve sunak masasının bugünkü durumu ele alınır. Anıt mezar kompleksinde yer alan 8 insan heykelinin önden ve yandan çekilmiş ayrıntılı görüntüleri ile bunların ölçüleriyle birlikte çizimlerine; koç, koyun ve aslan heykellerinin görüntülerine, çizimlerine ve yapıım özelliklerine yer verilir.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Mert, 2015, s. 90.

Köli Çor Anıt Mezar Kompleksi'nde yer alan heykellerin diğer anıt mezar komplekslerindekiyle karşılaştırıldıklarında aynı ustalıkta yapılmadıkları; bire bir insan boyutunda olmadıkları; daha küçük tasarlandıkları görülür (Mert, 2015, s. 124).

Bölümün sonunda Köli Çor'un savaşırlığını betimleyen; öldürdüğü her düşman için dikilerek oluşturulan balbal dizisi hakkındaki bilgilerle görüntüler bulunur:

Köli Çor Anıt Mezar Kompleksi'nde yazıtın bulunduğu bölgeden doğuya doğru 1800 m boyunca devam eden 189 balbal bulunmaktadır. Bu balballardan son 9 tanesi kuzeye doğru kavis çizer şekilde dikilmişlerdir (Mert, 2015, s. 141).

Eserde IV. Bölümde (s. 145-156) Köli Çor Yazıtı'nın söz varlığı ele alınarak oluşturulan bir sözlük - dizin bulunur. Sözlük ve dizin oluşturulurken önce kavram işaretinin yazı çevirimi, ardından Türkiye Türkçesindeki anlamı dikkatlere sunulup kavram işaretlerinin karşılarında ise (Kök)türk harfleriyle yazıtta geçtiği şekline, yazı çevirimine ve yazıtta geçtiği yere dair bilgilere yer verilir:

arþık: fazla, çok	↓ ↯ a. D 13
bēngi: ebedî	Γ ↯ b. B 3
çoluğan: k. a.	↯ ↯ ↯ ↯ ↯ şağır ç. B 5
el: devlet, halk, ülke	↯ ↯ + Y e. +in D 10
kerü: arka, batı	↯ ↯ ↯ k. D 4
ögüz: ırmak	↯ + ↯ ↯ ö +üg D 4
süngüş: savaş	↯ ↯ ↯ s. B 11; D 4; D 5; D 8 s. boşar B 9
toğuz: dokuz, sayı adı	↯ ↯ ↯ t. oğuz D 4; D 6
yağı: düşman	↯ ↯ + ↯ ↯ ý. +ka D 11 (Mert, 2015)

Eserin V. Bölümünde (s. 157 – 188) Köli Çor Yazıtı, eski Türk yazıtları, Türk tarihi, medeniyeti, coğrafyası, sanatı vb. hakkında eserin hazırlanmasında kullanılan kaynakların oluşturduğu geniş bir bibliyografya ve eserin sonunda da ek olarak Prof. Dr. Osman MERT'in öz geçmişi (s. 189 – 192) bulunur.

Eski Türk yazıtları ile ilgili yapılmış çalışmalar arasında kendisine önemli bir yer bulacağına inandığımız bu eserinden dolayı Prof. Dr. Osman MERT'e teşekkür eder; (Kök)türk harfli yazıtlarla ilgili diğer çalışmalarının sabırsızlıkla beklendiğini burada dile getirmek isterim.

PROF. DR. NEVZAT ÖZKAN'IN *ADAM VAR ÂLEM DEN ÖTE* ADLI ESERİ ÜZERİNE**Harun ŞAHİN*****1- Prof. Dr. Nevzat Özkan'ın Hayatı ve Eserleri¹**

1961 yılında Yozgat'a bağlı Büyükkışla kasabasında doğdu. İlk ve ortaokulu doğduğu yerde, liseyi Kayseri Lisesinde, yükseköğrenimini Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Yüksek Öğretmen Okulunda okudu. 1982-1992 yılları arasında değişik illerde Millî Eğitim Bakanlığına bağlı okullarda Türk dili ve edebiyatı öğretmenleri olarak çalıştı. 1992 yılından beri Erciyes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde görev yapmaktadır.

1988 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde başladığı yüksek lisans eğitimini *Yarkend Ağzı* adlı teziyle, 1990 yılında aynı üniversitede başladığı doktora eğitimini ise *Gagavuz Türkçesi Grameri* adlı doktora teziyle tamamladı. 1994 yılında yardımcı doçent, 1997 yılında doçent oldu. 2003 yılında profesörlüğe atandı.

İlk yazıları *Erciyes* dergisinde çıktı. Daha sonra Türk Dili, Türk Edebiyatı, E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi başta olmak üzere değişik aktüel ve akademik dergilerde yazıları yayımlandı. Millî ve milletlerarası kongrelere bildiri ile katıldı. 2000-2001 öğretim yılının bahar döneminde TİKA'nın desteğiyle Moldova'ya bağlı Gagavuz Özerk Bölgesi'nde bulunan Komrat Devlet Üniversitesinde konuk öğretim üyesi olarak çalıştı. 2015 yılında Yeni Ufuklar Derneğinin Türk Kültürüne Hizmet Ödülüne layık görülen Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN evli ve üç çocuk babasıdır.

Yurt içi ve yurt dışı hakemli dergilerde yayımlanmış 11 makalesi, çeşitli tarih, kültür ve edebiyat dergilerinde yayımlanmış 83 deneme ve makalesi, 9 ansiklopedi konu yazarlığı, 20 sunulmuş ve yayımlanmış bildirisi, ulusal ve uluslararası toplantılarda 48 sunulmuş bildirisi ve yayımlanmış 9 kitabı bulunan Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN'ın kitapları şunlardır: *Gagavuz Türkçesi Grameri*, *Türk Dünyası Nüfus Sosyal Yapı Dil Edebiyat*, *Aziz Mahmut Hüdâyî Arapça ve Türkçe Tarikatnâme*, *Ahmet Cevdet Paşa – Fuat Paşa*, *Kavâ'id-i Osmâniyye*, *Ahmet Cevdet Paşa*, *Medhal-i Kavâ'id*, *Türk Dilinin Yurtları*, *Gagavuz Destanları*, *Azîz Mahmûd Hüdâyî Tarikatnâme Giriş-İnceleme-Metin-Dizin*, *Adam Var Âlemden Öte*.

* Müfettiş; Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, harunsahin75@gmail.com.

¹ Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN'ın *Adam Var Âlemden Öte* adlı kitabında yer alan yazarın öz geçmişi ile ilgili bilgilerden hareketle hazırlanmıştır.



Foto 1: Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN ile

2- Prof. Dr. Nevzat Özkan'ın *Adam Var Âlemden Öte* adlı eseri:

Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN tarafından yazılan ve deneme niteliğinde olan *Adam var Âlemden Öte* adlı eser, her biri bağımsız birer deneme olarak değerlendirilecek “Ön söz” dâhil 25 bölümden ve 192 sayfadan oluşmaktadır: “Ön söz” (s. 9-13), “Gönül Adamı” (s. 15-20), “Ali(ye)” (s. 21-29), “Baba Adam” (s. 30-34), “Bilim Adamı” (s. 35-40), “Dava Adamı” (s. 41-49), “İman Adamı” (s.50-57), “Ruh Adam” (s. 58-68), “Adını Kaderine Yazan Adam” (s. 69-77), “Erdemi Galip Kılmaya Çalışan Adam” (s.78-87), “Asker Adam” (s. 88-95), “Devlet Adamı” (s. 96- 103), “Fikir Adamı” (s. 104-109), “Halk Adamı” (s. 110-116), “Toprağın Sesiyle Konuşan Adam” (s. 117-124), “Hizmet Adamı” (s.125-129), “İş Adamı” (s.130-134), “Kültür Adamı” (s. 135-141), “Eğitim Adamı” (s. 142-153), “Yanlış Söylemekten Geri Durmayan Adam” (s. 154-160), “Medeniyetimizi Şiirleştiren Adam” (s. 161-165), “Tarihi Destanlaştıran Adam” (s. 166-171), “Mücadele Adamı” (s. 172-187), “Yurdunu Kaybeden Adam” (s. 178 -186), “Adam ile Kadının Hikâyesi” (s. 187- 192).

Kitabın “Ön söz” (s. 9-13), bölümünde her şeyin günlük yaşanmasından, gündemin sürekli değişmesinden, modanın bütün hayatımıza hâkim olmasından şu şekilde şikâyet ediyor:

Günlük yaşayan geniş toplum kesimleri, çoğu zaman popüler veya meşhur olanla doğru ve iyi olanı birbirine karıştırıyor. Tanınır olan bazen iyi, doğru ve yararlı olanın önüne geçiyor. Göz önünde olan vitrin adamları, köşesine çekilip işiyle gücüyle uğraşan gizli kahramanlardan daha çok rağbet görüyor (s. 9).

Ancak bütün bu yıkıcı acıklığın içinde kalıcı, değişmeyen değerlerinde bulunduğu hatırlatılıyor:

Unutmayalım, içinde yaşadığımız âlemde ne değişirse değişsin, ne kadar değişirse değişsin, hâlâ değişmeyen ve asla değişmeyecek olan çok önemli şeyler var.

Şükürler olsun ki hâlâ insanız ve pek çoğumuz hâlâ iyi insanlar, doğru dürüst adamlar olmaya çalışıyoruz. Çevremizdeki insanların bazıları duruma göre çok çabuk değişse de insanî değerler ve ölçüler öyle kolayca değişmiyor (s. 10).

Kitapta, "Ön söz"ü takip eden 24 bölüm şöyle kurgulanmıştır: bir kavram ve o kavramın uyandırdığı tedailer üzerine genişçe bir düşünce beyanında bulunulduktan sonra, o kavrama numune-i imtisal teşkil edecek bir kişinin hayatından, bahse konu kavram işareti ile örnek kişinin örtüşen hususiyetlerinden bahsedilecek şekilde kurgulanmıştır.

"Gönül Adamı" (s. 15-20) bölümünde kelimeler, deyimler, atasözleri vasıtasıyla dil ve düşüncenin ufuklarında bir gezinti yapıp 13. asırda Anadolu'nun içine düştüğü girdabın anlatılmasından sonra Yunus Emre'den "insanların umutsuzluğa ve çaresizliğe düştüğü bir zamanda, onları sabra, sükûnete, yıkılan mülkü imar ve inşa etmeye çalışan Yunus'un sesi yankılandı" (s. 20) şeklinde söz edilmiştir.

"Ali(ye)" (s. 21-29) bölümü, genel olarak "Alilerin dünyasında Aliyelerin parantez içine alınmış, yok sayılmış kimliklerini ve haklarını" (s. 21), erkek egemenliğine dayalı dünyadaki kadınları, özelde ise Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye'yi konu edinmiştir. Yazar bu bölümde Fatma Ali(ye)'nin entelektüel kimliğinden, yazarlılığından, mücadeleyle geçen hayatından söz etmekle birlikte onun asıl ıstırabını şöyle anlatmıştır:

Çocukları üzerinde titreyen şefkat dolu bir anne olmasına rağmen büyük kızı Hatice, beyin hasarına sebep olan bir kaza geçirdi. Diğer kızları Ayşe ve Nimet aile hayatında sıkıntılar yaşadı. Bütün bu sıkıntıları göğüsleyebilirdi belki. Kızı İsmet'in lise yıllarında Katolik Hristiyanlığı benimsemesi ve rahibe olarak kendini adaması tüm dünyasını altüst etti (s. 28).

"Baba Adam" (s. 30-34) bölümünde, toplumda baba kelimesinin kazandığı müspet anlam hatırlatılmış ve "hiçbir şeyin benzerinin, aslının yerini tutmadığı gibi hiçbir baba adam da bizim adamlığımızı borçlu olduğumuz babamızın yerini tutmaz" (s. 31) cümlesiyle yazar, hususiyle kendi rahmetli babasını, umumi olarak herkesin eli öpülesi babasını konu edinmiştir.

Ya o önemli kararlar arifesindeki telaş, "ne olacak bu çocuğun istikbali!" heyecanı, sizin için sizden daha fazla kaygılanan o baba yüreği, sizinle dolu ve sizin için titrediğini bildiğiniz o sıcacık gönül, sizin için sizden daha çok çalışan o bükülmez bilek (s. 32).

Baba Adam bölümünün son cümlesi yaşadığımız ve yaşlanmakta olduğumuz dünyadaki mesleğimizi ve mirasımızı gözden geçirmemiz gerektiğini bize telkin ediyor: “Mesleği babalık, mirası adamlık” (s. 34).

“Bilim Adamı” (s. 35-40) bölümü, bilim ve dil arasındaki ilişkiyi, istisnaları olsa da kimi bilim adamlarının Türkçeye yaptıkları haksızlıkları ve millet olarak bilime olan mesafeli duruşumuzu konu alır. Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN’a göre bahsi geçen istisnai bilim adamlarından olan ve adına bilim denen “kutlu uğraşıya bir ömür vermiş” (s. 39), “Öğrencilerinin Türkolojinin Dede Korkut”u adını verdiği, gönlünün aklığı saçlarına vurmuş bu bilge...” Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY’dur.

“Adam olanın davası da olur” (s. 41) cümlesiyle başlayan “Dava Adamı” (s. 41-49) bölümü, dava adamlarının yaşadığı zorlukları ve bir başkası için, vatan için, millet için fedakârlıkta bulunmanın eşsiz hazzını bize sunar. Davasında sabitkadem olamayanların durumu ise şöyle açıklanır:

Daha kötüsü en kutsal değerlerle donanmış bazı dava adamları, hayatın dayatmaları karşısında fazla direnememiş ve bir zamanlar toz konduramadıkları davalarını, başkalarının mal mülk davasıyla, makam mansıp davasıyla takas etmek zorunda kalmışlardır (s. 42).

Bu bölümde ayrıca, “1917 yılında İngiliz işgali altında bulunan Lefkoşa’da dünyaya gelen” (s. 46) ve 1997 yılının nisan ayında ebediyete uğurladığımız Alparslan TÜRKKEŞ dava adamı olarak örnek gösterilmiştir.

“İman Adamı” (s. 50-57) bölümünde iman, mümin, amentü ve bu kavramların samimiyet ile olan ilişkisi üzerine düşünceler serdedilir. İşin içine iman ve samimiyet girince bazen sessizce, çoğu zaman da davul zurna ile münafıklar gelip başköşeye oturuverirler:

Münafiğin doğru yapmak veya yanlış düşmek gibi bir endişesi yoktur, kendi doğrusunu hayatın her alanında yaşar ve yaşatır. Sadece anlık çıkarlar ve o çıkarlar için her şeyi göze almış doymaz bir iştiha ve tükenmez bir ihtirası vardır (s. 51).

Göğsünün en müstesna yerinde, iman ile ihlası kalp etmiş hakiki iman erleri ise “ait oldukları toplumların övünç kaynağıdır. Yeni yetişen nesillere onlar örnek gösterilir. Onların mücadeleleri efsaneleştirilir. Geride bıraktıkları eserler devletin ve toplumun ortak koruması altındadır” (s. 52). Tıpkı “zulmü alkışlamayan zalimi asla sevemeyen” diyen Mehmet Akif gibi.

58-68. sayfalar arasındaki bölüme, kahramanı ve olayları ile Hüseyin Nihal ATSIZ'ın hayatını yansıtan o meşhur romanın ismi başlık yapılmıştır. "Ruh Adam" adını taşıyan bu bölümde, eski Türk inanışındaki "yer-su" kavramından hareketle, ruh-beden ilişkisi ve millî ruh merkezli geniş bir değerlendirme yapılır. Millî ruhu kaybedildiğinde Türk milletinin içine düştüğü müşkül durum, tarihten çağrışımlar yapılarak anlatılmaya çalışılır. Bahsi geçen bu ruha sahip çıkıldığında ise neler yapılabileceği şu şekilde ifade edilir:

Kuzey Buz Denizi'nde donmadık, Orta Asya bozkırlarında yanmadık. Dağları aştık, yolları geçtik. Geceleyin ayı yıldızı rehber kıldık, gündüzleri güneşi takip ettik, hep yeni ufuklara koştuk. Bir ucumuz Çin Seddi'nde öbür ucumuz Roma kapısında efsane olduk, destan yazdık (s. 60).

"Adını Kaderine Yazan Adam" (s. 69-77) bölümünde, isimlerin insan üzerindeki etkisinden, isim verme geleneğinden, ismiyle müsemma olmak ile isminin ağırlığını taşıyamamak deyimlerinden söz edilir. Bir de "Kaderine razı samimi bir müminin teslimiyetiyle çalışmalarını aralıksız sürdüren Turan'ın ak saçlı bilgisi" (s. 77) Turan YAZGAN'ın ismiyle nasıl müsemma olduğu, adıyla kaderinin nasıl benzeştiği konu edinmiştir.

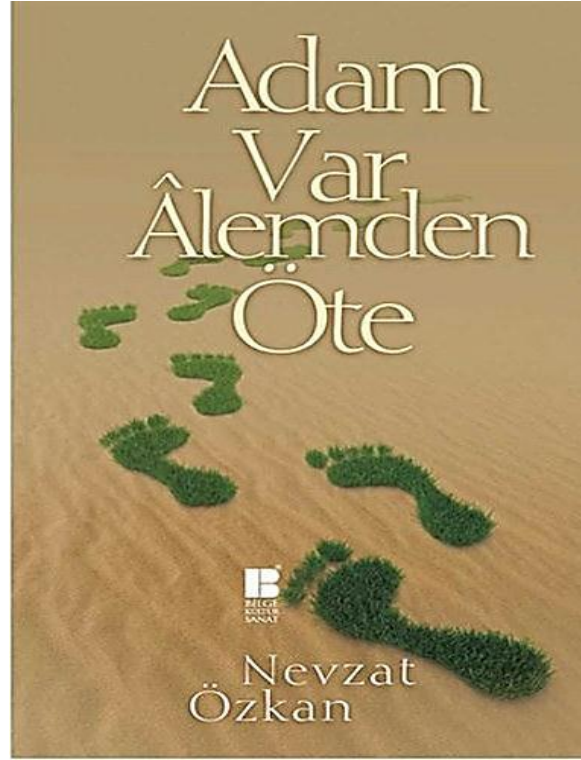


Foto 2: Adam Var Âlemden Öte adlı eserin kapak görüntüsü

“Erdemi Galip Kılmaya Çalışan Adam” (s. 78-87) bölümünde okuyucuyu, diğerkâmlık, erdem, ahlak, vefa kelimeleri etrafında bir düşünce turuna çıkarır. Bu düşünce seyahatinin son durağı Galip ERDEM’dir. Bazılarına göre “Kendini Unutan Adam” bazılarına göre de “Rütbesiz Mareşal” yazara göre ise “Erdemi Galip Kılmaya Çalışan Adam”: Galip ERDEM.

“Asker Adam” (s. 88-95) bölümünde askerlik ile adamlık kelimelerinin bağlantısı kurularak ordu millet olmanın tarih sürecindeki yeri okuyucuya sunulmuştur. Peki, askerlik, asker millet olmak bize ne öğretir: Yazara göre askerlik, “... ayrı düşünsek de toplu hareket etmeyi, daha önemlisi aynı hedefe yönelmeyi, aynı yere bakmayı, hep bir ağızdan aynı şeyleri haykırmayı öğretir: Her... Türk... Asker... Doğar!”(s. 89).

Her Türk asker doğar ama bazen askerî kimliklerle siyasi kimlikler birbirine karışır. Sağdan soldan ölümler, zulümler hayata hâkim olur. Öte yandan askerlik ile siyaseti birbirine karıştırmayan bu iki kavramı adamlık ile taçlandıran birileri de var bu bölümde: Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk Genelkurmay Başkanı Fevzi ÇAKMAK.

“Devlet Adamı” (s. 96-103) bölümü güç, talih, düzen, hükümlerlik, devlet, şefkat, merhamet ve baba kelimeleri etrafında şekillenerek Mustafa Kemal Paşa’nın devlet adamlığı ile hitam bulmuştur.

“Fikir Adamı” (s. 104-109) bölümünde, akıl ve fikir sahibi olmak ile fikir sahibi olanların çektiği çileler anlatılır. En mübarek çilenin fikir çilesi olduğu söylenerek Ziya GÖKALP’in fikir adamlığından söz edilmiştir.

“Halk Adamı” (s. 110-116): “Hepimiz aslında aynı gök kubbenin altında, aynı yer kürenin üstünde birbirine benzer hayatlar” (s. 110) yaşasak da “asalet ve sınıf üstünlüğüne dayalı düşüncelere yabancı toplum hayatımızda en sıradan insanlar, sadece talihleri ve becerileri ile devlet ve millet nezdinde en yüksek makamlara” (s.112) ulaşabilseler de okuyup yazmakla, gezip görmekle, parayla pulla sahip olunamayacak makamlar vardır. Halk ile uyumlu, halka faydalı, halkın haliyle hâllenen halk adamlığı böyle bir makamdır. Yazar, eserinin bu bölümünde halk adamı olarak Kayserili Emir KALKAN’ı anlatmıştır.

“Toprağın Sesiyle Konuşan Adam” (s. 117-124) bölümü, toprağı vatan eylemek için verilen uğraşları, mülk davasında içine düştüğümüz yanlışları, Türk mülkü üzerinde Türkçenin boynu bükük günlerini ve yeniden devletin, milletin, sevginin, şefkatin, sohbetin dili oluşunu ve kutlu yenilenmeye bozkırın öğretmeni, müfettişi İmdat AVŞAR’ın bu sürece katkılarını anlatır.

“Hizmet Adamı” (s. 125-129) bölümü beni 13 sene öncesine götürdü. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisans öğrencisi idim. Bir salı günü hocamız Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN bize Eski Uygur Türkçesi anlatıyordu. İçeriye bir adam girdi. Bize *Erciyes* dergisini getirmişti. O gün hizmet adamını tanıdım: Nevzat TÜRKTEN. Kitabın bu bölümünde anlatılanları veya benzerlerini o gün dinlemiştim. Toplum olarak pek kıymetini bilmediğimiz bu insanlar hakkında kitap şöyle diyor:

Makam mansıp işlerine pek gelemeler. Üstlenecekleri önemli makam ve görevlerin kendilerine sağlayacağı imkânlardan çok, altına girecekleri manevi sorumlulukları hesap ettikleri için çoğu kez işleri, daha kıvrak endamlı iş bitirici adamlara kaptırırlar. Onun için de dostları ve yakın çevreleri, onları, hep çok çalışıp uğraşıp da bir türlü bir baltaya sap olamayanlar sınıfına dâhil ederler” (s. 127).

“İş Adamı” (s. 130-134) bölümünde iş, insan, hayat, eğitim ve halk kelimeleri ekseninde bir düşünce turunun ardından Sakıp SABANCI anlatılmıştır.

“Kültür Adamı” (s. 135-141): Kültür ve kardeşleri olan ümran, uygarlık, irfan kelimeleri hep bize Cemil MERİÇ’i hatırlatır: “Ümrandan Uygarlığa”, “Kültürden İrfana” isimli eserlerde olduğu gibi.

Kültür adamlığı, insanın kendini tanıması ve anlamasıyla başlayan, tüm hayatı ve insanlığı kavramasıyla şekillenen, ön yargılardan uzak sağlam bir bilgi birikimine ve düşünce mekanizmasına ulaşmakla sonuçlanan uzun ve sıkıntılı bir yolculuktur.

Felaketlerle dolu bir zamanda ve düşman işgali ile çiğnenen bir zeminde hayata başlayan Hüseyin Cemil MERİÇ, işte böyle kutlu bir yolun yolcusu olarak yaşadı (s. 139).

“Eğitim Adamı” (s. 142-153) bölümünde, eğitimin önemi ve tarihimizdeki yeri üzerine düşünceler paylaşıldıktan sonra yazarın Kayseri Lisesinden edebiyat öğretmeni olan Mustafa ÖZTÜRK’ün eğitimciliği anlatılmıştır.

“Yanlışı Söylemekten Geri Durmayan Adam” (s. 154-160) bölümü, tenkit konulu bir denemedir. Nasıl bir tenkit olmalı? Sorusuna şöyle cevap verilmiştir: “Zihinlerde gerçeğin şimşegini patlatacak bir fikir çarpışmasına yol açmayan bir tenkit yersiz, böyle bir beceriye veya yeteneğe sahip olmayan münekkit ise yeteneksizdir” (s. 158). Yazının son bölümleri Orhan Şaik GÖKYAY ile süslenmiş, onun tenkidi yazarın kaleminden şöyle tarif edilmiştir: “Hep doğruyu aradı, hep mükemmeli istedi. Yanlışlar ve hatalarla uğraşmaktan geri durmadı. Haddini aşıp

bilmediği konular üzerine ahkâm kesenleri de Destursuz Bağa Girenler diyerek yerden yere vurdu. Niyeti, insanları rencide etmek değildi. Gördüğü güzel işlerin sahiplerini kutlamaktan çekinmedi” (s. 159).

“Medeniyetimizi Şiirleştiren Adam” (s. 161-165) bölümü, şiirin ve şuurun birbiriyle ve medeniyetle olan ilişkisi ile medeniyetimizi şiirine konu yapan şairler hakkında yazılmış bir denemedir. Örneğin “Köklerimizi muhteşem medeniyetimize ve mazimize uzanan bir âtiyi kurmaya çalıştığımız bir çağda, bize ait bütün güzellikleri bir bayram sabahında Kendi Gök Kubbemiz altında Süleymaniye’de buluşturan Yahya Kemal BEYATLI” (s. 164) medeniyetimizin şiirleştirilmesinde önemli bir yere sahiptir.

“Tarihi Destanlaştıran Adam” (s. 166-171) bölümünde destan, tarih, roman kelimeleri etrafında “Çin’den Avrupa ortalarına, Afrika’nın kavurucu çöllerinden Sibiryaya buzullarına kadar uzanan topraklarda bu kadar sık ve çok yolculuk etmiş, devlet kurmuş başka ülkelerin ve milletlerin kaderi üzerinde etkili olmuş” (s. 167) olan Türk milletinin tarihini edebiyatına konu yapamayışının ıstırabı duyulur. Yazara göre bu ıstırabı duyan ve ömrünü tarihi destanlaştırmaya adanmış, pek de kıymetini bilemediğimiz birisi de Mustafa Necati SEPETÇİOĞLU’dur.

“Mücadele Adamı” (s. 172-187) bölümünde hırs, açgözlülük ve zulüm kelimeleri ile millî mücadele, millet olma mücadelesi ve Kıbrıs davası kelime guruplarınca sınırları çizilen bir çerçeve kurulur. Bu çerçevenin ortasında da Kıbrıs mücadelesinin sembol ismi rahmetli Rauf DENKTAŞ’ın resmi vardır.

“Yurdunu Kaybeden Adam” (s. 178 -186): Yurdunu Kaybeden Adamı tanıyoruz. Aşına olduğu bir adam o. Kırım Türklüğünün yurdunu kaybetmesinin acısını duyurdu okuyucularına. Hatırlayalım: “Bir gecede tümünü trenlere bindirerek Sibiryaya, Özbekistan’a ve Urallar’a sürdüler. Sürgüne gönderilenlerin yarısı yollarda sadece yurtlarını değil, hayatlarını da kaybettiler. Kırım’da sadece Türkler değil, Türklüğe dair her ne varsa yok edildi” (s. 182).

Yazar Cengiz DAĞCI, bu acıları *Yurdunu Kaybeden Adam, Onlar da İnsandı, Korkunç Yıllar vd.* eserlerine konu edindi.

“Adam ile Kadının Hikâyesi” (s. 187- 192) bölümü kitabın son bölümüdür. Bu bölümde Hz. Adem ile Havva’dan modern çağa kadar kadın ve erkeğin üstlendiği roller ve bu rollerin birbirine girmesi, insan türünün yaşadığı bir trajedi ve tehdit olarak dikkatlere sunulmuştur:

Kadın sosyal hayatta üstlendiği yeni sorumluluklarla, kurucusu ve koruyucusu olduğu aile kurumu içinde üstlendiği rollerden uzaklaşmak veya sosyal hayatta

üstlendiği yeni rollerle kadınlık vasfının ona yüklediği roller arasında seçim yapmak zorunda kalmıştır. Bu durum kadını, hem kadın olmak hem de erkeklerle, onların koyduğu kurallarla yarışmak gibi çok zor ve sıkıntılı bir noktaya taşımıştır (s. 191).

Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN bir Türk dili hocasıdır. Çalışmalarıyla Türklük bilimine önemli katılar sağlamıştır. Ancak, son kitabı “Adam var Âlemden Öte” bilimsel bir kitap olmayıp bilimsel çalışmalara konu olabilecek bir denemedir.

Yazarın, günlük hayatındaki sadeliği, samimiyeti, candanlığı kitabın her sayfasında hissedilmektedir. Onun kitabını okurken eskilerin “üslûb-ı beyan aynıyla insan” sözüne bir kez daha hak veririz.

Seçtiği konularla okuyucuyu ufuktan ufka koşturan, bu koşma sırasında hiç yorgunluk hissi vermeyen sade, samimi, akıcı üsluba sahip eserinden dolayı Prof. Dr. Nevzat ÖZKAN'ı tebrik eder, yeni eserlerini edebiyatımıza kazandırmasını temenni ederim.