



Atatürk Üniversitesi | Atatürk University
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü | Turkish Researches Institute

ISSN: 1300-9052

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ
JOURNAL OF TURKISH RESEARCHES INSTITUTE

TAED 66
EYLÜL-SEPTEMBER
2019



ÂŞIK VEYSEL 125 YAŞINDA



Atatürk Üniversitesi | Ataturk University
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü | Turkish Researches Institute

ISSN: 1300-9052

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ
JOURNAL OF TURKISH RESEARCHES INSTITUTE

TAED 66
EYLÜL-SEPTEMBER
2019

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ DERGİSİ
ATATURK UNIVERSITY JOURNAL OF TURKISH RESEARCHES INSTITUTE
TAED SAYI / NUMBER 66 – EYLÜL- SEPTEMBER 2019

YAYIMLAYAN / PUBLISHED
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
ATATURK UNIVERSITY TURKISH RESEARCHES INSTITUTE
ISSN 1300-9052

SAHİBİ - OWNER

Yönetim Kurulu Adına
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Müdürü
Prof. Dr. Rifat KÜTÜK

YÖNETMENLER - EDITORS

Doç. Dr. Servet TİKEN
Doç. Dr. Yasin TOPALOĞLU

ALAN YÖNETMENLERİ - AREA EDITORS

Doç. Dr. Bahadır GÜCÜYETER (*Türk Dili ve Lehçeleri*)
Doç. Dr. Ahmet TOPAL (*Türk Dünyası Edebiyatları*)
Dr. Öğr. Gör. Mevlüt YÜKSEL (*Tarih*)
Dr. Öğr. Gör. Fatih VEYİS (*Alan Eğitimi*)

YABANCI DİL DANIŞMANLARI

FOREIGN LANGUAGE CONSULTANTS
Prof. Dr. Mehmet TAKKAÇ
Prof. Dr. İsmail ÖGRETİR
Arş. Gör. Hakan SOYDAŞ

HALKLA İLİŞKİLER - PUBLIC RELATIONS

Arş. Gör. Metin İŞİKOĞLU

TEKNİK REDAKSİYON - TECHNICAL REDACTION

Arş. Gör. Ahmet KARADOĞAN - Serhat USLU

DİZGİ - TYPESETTING

Doç. Dr. Yasin TOPALOĞLU

KAPAK TASARIM - COVER DESIGN

Mehmet YILDIRIM

YAYIN KURULU - EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Ali KAFKASYALI (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Ersin GÜLSOY (*Uludağ Üni.*)
Prof. Dr. Esmâ ŞİMŞEK (*Fırat Üni.*)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (*Ege Üni.*)
Prof. Dr. Hüseyin AKKAYA (*Cumhuriyet Üni.*)
Prof. Dr. Kâzım KÖKTEKİN (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Kenan ERDOĞAN (*Celal Bayar Üni.*)
Prof. Dr. Kerima FİLAN (*Sarajevu Üni.*)
Prof. Dr. Laylı ÜKÜBAYEVA (*Manas Üni.*)
Prof. Dr. Lile TANDİLAVA (*Şota Rustaveli D. Üni.*)
Prof. Dr. Liu BING (*Şincang Üni.*)
Prof. Dr. Mehmet TEZCAN (*Uludağ Üni.*)
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Metin EKİCİ (*Ege Üni.*)
Prof. Dr. Mirjana TEODOSIJEVIĆ (*Belgrade Üni.*)
Prof. Dr. Muharrem KASIMLI (*Azerbaycan İ. Aca.*)
Prof. Dr. Muhsin MACİT (*Anadolu Üni.*)
Prof. Dr. Muhsine BÖREKÇİ (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Niu RUJI (*Şincang Pedagoji Üni.*)
Prof. Dr. Peter ZIEME (*Brandenburgische Aca.*)
Prof. Dr. Recep TOPARLI (*Cumhuriyet Üni.*)
Prof. Dr. Rustem KAMAL (*Baka Slavyan Üni.*)
Prof. Dr. Sedat ADIGÜZEL (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Selami KILIÇ (*Atatürk Üni.*)
Prof. Dr. Suat UNGAN (*Karadeniz Teknik Üni.*)
Prof. Dr. Suzuki TADASHI (*Tokyo Üni.*)

BASKI - PRESS

Eser Ofset Saraybosna Cad. Altunalem Sitesi D
Blok No.1 Tel: 0442 233 46 67 ERZURUM

YAZIŞMA ADRESİ - CORRESPONDENCE

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü 25240 Erzurum-Türkiye
Ataturk University Turkish Researches Institute, 25240, Erzurum-Turkey
+ 90 442 231 13 66
turkiyat@atauni.edu.tr <http://dergipark.gov.tr/ataunitaed> <http://www.turkiyatjournal.com>



Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarların bağlar, dergimizin ve kurumumuzun görüşlerini yansıtmaz;
yazıların bütün bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
The opinions and views in papers published on the journal belong only to its authors and do not necessarily reflect the views of the journal and its publisher, all the scientific and legal responsibility of the writings belongs to the authors.

Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi;

Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Sistemi (ULAKBİM), TR Dizin, Modern Language Association (MLA), Scilit, MIAR, OCLC, WorldCat, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (Asosindex), Sobiad, Acarindex, Akademik Dizin, Researchgate, OpenAIRE gibi indekslerce taranan “uluslararası alan indeksli hakemli bir dergidir.”

DANIŐMA KURULU - ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Bican ERCİLASUN (*Gazi Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŐAR (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bahtiyar KARİMOV (*Özbekistan Milli Üniversitesi*)
Prof. Dr. Besim ÖZCAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ (*Kırıkkale Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ceval KAYA (*Ardahan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Dosay KENJETAY (*Ahmet Yesevi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Efrasiyap GEMALMAZ (*Atatürk Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Ekrem ČAUŐEVİĆ (*Zagreb Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Erol KÜRKÇÜOğLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esin DERİNSU DAYI (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Esmā ŞİMŞEK (*Fırat Üniversitesi*)
Prof. Dr. Funda KARA (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gulnisa JAMAL (*Sincan Ekonomi ve Finans Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gülden SAğOL YÜKSEKKAYA (*Marmara Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gülhan ATNUR (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (*Ege Üniversitesi*)
Prof. Dr. H. Ahmet KIRKKILIĆ (*Ađrı İbrahim Çeçen Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hacı Ömer KARPUZ (*Istanbul Kültür Üniversitesi*)
Prof. Dr. Haldun ÖZKAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Halil KOCA (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hanifi VURAL (*Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hüseyin BAYDEMİR (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. İbrahim Ethem ATNUR (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. İlber ORTAYLI (*Galatasaray Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal POLAT (*Amasya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kemal YAVUZ (*Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Laylı ÜKÜBAYEVA (*Manas Üniversitesi*)
Prof. Dr. Leyla KARAHAN (*Gazi Üniversitesi*)
Prof. Dr. M. Öcal OğUZ (*Gazi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet ARSLAN (*Cumhuriyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM (*Nevşehir Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin AKKUŞ (*Düzce Üniversitesi*)
Prof. Dr. Metin ÖZARSLAN (*Hacettepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Muharrem DAŞDEMİR (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mukim SAğIR (*Erzincan Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Mustafa ARGUNŞAH (*Erciyes Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (*Istanbul Üniversitesi*)
Prof. Dr. Orhan SÖYLEMEZ (*Ardahan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Osman Fikri SERTKAYA (*Istanbul Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOğLU (*Hacettepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Rıdvan CANIM (*Trakya Üniversitesi*)
Prof. Dr. Sadettin ÖZÇELİK (*Dicle Üniversitesi*)
Prof. Dr. Saim SAKAOğLU (*Selçuk Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Sakıp Selçuk GÜNAY (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Selami ECE (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Süleyman EFENDİOğLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Turgut KARABEY (*Erzincan Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ümit KILIĆ (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Vahit TÜRK (*Istanbul Kültür Üniversitesi*)
Prof. Dr. Yavuz AKPINAR (*Ege Üniversitesi / Emekli*)
Prof. Dr. Yavuz ASLAN (*Atatürk Üniversitesi*)

HAKEMLER – REFEREES (TAED-66)

- Prof. Dr. Abdülbaki ÇETİN (*Bingl Üniversitesi*)
Prof. Dr. Ali KAFKASYALI (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Bayram ÜREKLİ (*Selçuk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Besim ÖZCAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Eyyub ŞİMŞEK (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Figen Güner DİLEK (*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi*)
Prof. Dr. Funda KARA (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Gülhan ATNUR (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE (*Sivas Cumhuriyet Üniversitesi*)
Prof. Dr. Haldun ÖZKAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Halit DURSUNOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Hüseyin YURTTAŞ (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. İbrahim TELLİOĞLU (*Samsun On Dokuz Mayıs Üniversitesi*)
Prof. Dr. İsmail DOĞAN (*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*)
Prof. Dr. Kerime ÜSTÜNOVA (*Bursa Uludağ Üniversitesi*)
Prof. Dr. Lokman TURAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Lütfi Gürkan GÖKÇEK (*NeŐehir Hacı Bektaş-ı Veli Üniversitesi*)
Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet Hilmi UÇAN (*Afyon Kocatepe Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet MERCAN (*Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet Naci ÜNAL (*Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*)
Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Muharrem DAŞDEMİR (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Murat KACIROĞLU (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Neslihan DURAK (*İnönü Üniversitesi*)
Prof. Dr. Osman KARATAY (*Ege Üniversitesi*)
Prof. Dr. Özden ÜRKMEZ (*İzmir Demokrasi Üniversitesi*)
Prof. Dr. Saadet KARAKŐE (*Pamukkale Üniversitesi*)
Prof. Dr. Sadettin ÖZÇELİK (*Dicle Üniversitesi*)
Prof. Dr. Salahaddin BEKKİ (*Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi*)
Prof. Dr. Selami ECE (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Selçuk URAL (*Kafkas Üniversitesi*)
Prof. Dr. Suat UNGAN (*Trabzon Üniversitesi*)
Prof. Dr. Yavuz ASLAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Prof. Dr. Yusuf Ziya SÜMBÜLLÜ (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Prof. Dr. Zikri TURAN (*Sakarya Üniversitesi*)
Doç. Dr. Adem BALKAYA (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Behice VARIŞOĞLU (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Doç. Dr. Cengiz ATLI (*IĞdır Üniversitesi*)
Doç. Dr. Dilek ÇETİNDAAŐ (*Pamukkale Üniversitesi*)
Doç. Dr. Fatih ZKAFA (*Marmara Üniversitesi*)
Doç. Dr. Gökay DURMUŞ (*Kafkas Üniversitesi*)
Doç. Dr. İbrahim Caner TÜRK (*Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mayramgl DIYKANBAYEVA (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mehmet GÜNEŞ (*Marmara Üniversitesi*)
Doç. Dr. Mustafa AYDEMİR (*AĞrı İbrahim Çeçen Üniversitesi*)
Doç. Dr. Nevin AYDUSLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Doç. Dr. Nilüfer İLHAN (*Yozgat Bozok Üniversitesi*)
Doç. Dr. Nurhan AYDIN (*Kafkas Üniversitesi*)
Doç. Dr. Özgür YILMAZ (*Samsun Üniversitesi*)
Doç. Dr. Ramazan Erhan GLL (*İstanbul Üniversitesi*)
Doç. Dr. Serkan TÜRKOĞLU (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Doç. Dr. Şerife TALİ (*Ordu Üniversitesi*)
Doç. Dr. Yahya YEŞİLYURT (*Kastamonu Üniversitesi*)
Doç. Dr. Yakup KARATAŞ (*AĞrı İbrahim Çeçen Üniversitesi*)
Doç. Dr. Yunus BERKLİ (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Bahri KUŞ (*Sakarya Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Caner SOLAK (*Erzurum Teknik Üniversitesi*)
Dr. ÖĞr. Üyesi Demet OKUYUCU YILMAZ (*Atatürk Üniversitesi*)

- Dr. Öğr. Üyesi Ersoy ZENGİN (*Munzur Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Gürol PEHLİVAN (*Manisa Celâl Bayar Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KALEMLİ (*Nevşehir Hacı Bektaş-ı Veli Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Hüsna KOTAN (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi İlyas TOPÇU (*Kafkas Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi İzzet ŞEREF (*Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yasin TAŞKESENLIOĞLU (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Lütüf KİNDİGİLİ (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Sahure YARIŞ (*Dicle Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Sinan DİNÇ (*Atatürk Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Tuğçe ERDAL (*Yozgat Bozok Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Ufuk ERDEM (*Ardahan Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Ümit HUNUTLU (*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*)
Dr. Öğr. Üyesi Zerrin KÖŞKLÜ (*Atatürk Üniversitesi*)
Öğr. Gör. Dr. Veysel USTA (*Karadeniz Teknik Üniversitesi*)



EDİTÖRDEN

Değerli Bilim İnsanları,

Türkoloji sahasının ülkemizdeki en önemli süreli yayınlarından biri olan *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*'nin 66. sayısını sizlerle buluşturmanın gurur ve sevincini yaşıyoruz.

Dergimizin bu sayısında alanında uzman hakemlerimizin incelemesinden geçen; Türk kültürü, Türk dili, eski Türk edebiyatı, yeni Türk edebiyatı, Türk halk edebiyatı, Türk lehçeleri, Türk tarihi, Tarih eğitimi ve Türkçe eğitimi olmak üzere çeşitli alanlardan 36 makale bulunmaktadır.

Her sayımızda olduğu gibi 25. yıldır yayın hayatına kesintisiz olarak devam eden dergimizin bugünlere gelmesinde çok büyük katkıları olan Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü yönetici ve çalışanlarına bir kez daha şükranlarımızı sunarız. Dergimize editör, hakem ve yazar olarak katkıda bulunan hocalarımıza, derginin dizgi ve baskısında gayretlerini esirgemeyen kıymetli meslektaşlarımıza ve Enstitümüz çalışanlarına teşekkür ederiz.

S. Tiken- Y. Topaloğlu

İÇİNDEKİLER – CONTENTS

KENAN ERDOĞAN-EKİM ORTAÇ ULUDÜZ	1-25
İrtical Kavramı ve Şu‘Arâ Tezkirelerine Göre İrticalen Şiir Söyleyen Şairler <i>“Extemporization” Concept and Poets Who Tell Extemporizing Poetry According to Collection of Biographies</i>	
GÜLŞAH GAYE FİDAN-ZELİHA AÇAR	27-36
Klasik Türk Edebiyatı Metinlerinde Manzumdan Mensura Dönüşüm: Mihr ü Vefâ <i>Transformation from Poetic to Prose in Classical Turkish Literature Texts: Mihr u Vefa</i>	
ERDEM CAN ÖZTÜRK	37-82
Divan Şiirinde Kulakla İlgili Deyimler ve Anlam Çerçevesi <i>Idioms and Meaning Framework by Ear in Divan Poetry</i>	
GÜLAY KARAMAN	83-125
Habîbî’nin Mu‘Cizâtü’n-Nebî Mesnevisi <i>Habibi’s Mucizatu’n-Nebi Mesnevi</i>	
MUNİSE KOÇ	127-139
Mersiye Türünün Mizahî Eleştirisi: Meâlî’nin Mersiye-i Gürbesi <i>Humorous Criticism of Elegies: Mersiye-i Gurbe of Meali</i>	
BAHAR DERVİŞCEMALOĞLU	141-154
Metalepsis Üzerine <i>On Metalepsis</i>	
TURAN GÜLER	155-176
Abdullah Harmancı’nın Öykülerinde Aydınlar <i>Intellectuals in Abdullah Harmanci’s Stories</i>	
SEMA NOYAN	177-211
“A’mâk-ı Hayal” Romanında Tasavvuf, Budizm, Hinduizm ve Zerdüştilik Açısından Vahdet-i Vücüd Karşılaştırılması <i>Comparison of Unity of Existence in the Novel “A’mak-i Hayal” in Terms of Sufism, Buddhism, Hinduism and Zoroastrianism</i>	
MEHMETGÜNEŞ	213-224
İhtirasın Bedeli Bağdat Hatun Piyesinde İntikam Peşinde İki İnsan: Togay ve Bağdat Hatun <i>The Price of Lost Two vengeful Persons in Bagdat Hatun: Togay and Bagdat Hatun</i>	
NURİYE BASTEM	225-236
Türeyiş Destanıyla İlgili Tüm Rivayetlerin Karşılaştırılması ve Kültürel Kodlar Üzerine Bir İnceleme <i>The Comparison of All Narrative Accounts and an Investigation on Cultural Codes Related to the Tureyis (reproduction) Epic</i>	

AHMET ÖZGÜR GÜVENÇ	237-260
Bir Halk Hikâyesi Parodisi, Bağlamından Kopan Bir Kahraman: Asri Kerem <i>Parody of a Folk Story, a Hero Out of Context: Asri Kerem</i>	
YUSUF TEPELİ-MUHSİNE BÖREKÇİ	261-280
Kullanımlık Metin Oluşturmada Eş Biçimlilikten / Adlılıktan ve Çok Anlamlılıktan Yararlanma <i>Benefiting from the Homonymy and Polysemy in Creating Functional Texts</i>	
ERKAN SALAN	281-307
{+vAnIn} Teklik 1. Kişi Eki Üzerine <i>On 1st Person Singular Suffix {+vAnIn}</i>	
ŞAHAP BULAK	309-330
Türkçede “-ml/-mU” Soru Unsuru <i>The Interrogative Particle “-ml/-mU” in Turkish</i>	
SERKAN ÇAKMAK	331-354
Mahzenü’l-Esrâr’ın Uygur Harfli Ali Şah Bahşı Nüshası <i>Ali Şah Bahşı’s Copy of Makhzan Al-Asrar in Uyghur Letters</i>	
AYŞE ÜNAL	355-364
Atasözleri ve Deyimlerde Baht ve Bahtla İlgili Kelimeler Üzerine <i>Proverbs and Phrases on Fortune and Relating to Fortune</i>	
GÜL TURANLI	365-377
Foucault: Modern Bilgi Anlayışının Söylemsel Analizi <i>Foucault: Discourse Analysis of Modern Knowledge Understanding</i>	
ESRA DİCLE	379-407
Medea, Zehra, Mediha / Her Şey Değişir, Kadının Yazgısı Değişmez <i>Medea, Zehra, Mediha / Everything Changes But the Destiny of Woman</i>	
OKTAY DUMANKAYA	409-434
Kayıp Kent Germanicia: Lokalizasyon Problemleri Üzerine Yeni Gözlemler <i>The Lost City Germanicia New Observations On Localization Problems</i>	
GÜL GEYİK KARPUZ-AYŞE DURAN	435-452
Erzurum Müzesinde Bulunan Melek Figürlü İki Gümüş Buhurdan <i>Two Silver Incensory with Angle Figures in Erzurum Museum</i>	
BURAK MUHAMMET GÖKLER- ZERRİN KÖŞKLÜ	453-478
Balıkesir Zağnos Paşa Camii Haziresi’ndeki Kavuk Tipleri <i>Types Kavuk (A Kind of Turban) On Graveyard of Zagnos Pasa Mosque in Balıkesir</i>	
AYGÜL UÇAR-HASAN UÇAR	479-496
Sıvaların Gizlediği Süslemeleriyle Korkuteli Çaybaşı Hamamı <i>Çaybasi Bath in Korkuteli with Its Decorations Hidden by Plaster</i>	
FUNDA NALDAN	497-537
Kemaliye’deki Osmanlı Dönemi Çeşmeleri <i>Ottoman Period Fountains in Kemaliye</i>	

- KEZİBAN SELÇUK-HÜSEYİN YURTTAŞ** 539-559
Rize Feretiko (Rize Bezi) ve Bayburt Eham Dokumacılığı Üzerine Bir Deneme
An Experiment on Bayburt Eham and Rize Feretiko (Rize Cloth) Weaving
- ZEKAİ ERDAL-MUSTAFA FIRAT GÜL** 561-588
Feridun Nâfız [Uzluk] Bey'in Aksaray Notları
Feridun Nâfız [Uzluk] Bey's Aksaray Notes
- GÜLTEN GÜLTEPE** 589-596
Alevi-Bektaşî Geleneğinde Hz. Ali: Kişileştirme ve Plastik
In The Tradition Alevi-Bektashi Hz. Ali: Personification and Plastic
- AHMET TOKSOY** 597-610
Osmanlı-Akkoyunlu İlişkilerinde Saray Hatun
Saray Hatun at Ottoman-Aqqoyunlu Relations
- ZEYNEP İNAN ALİYAZICIOĞLU** 611-631
Avusturyalı Diplomat Sigismund Von Herberstein ve Buda'da Osmanlı Elçiliğine Dair Anıları (1541)
Austrian Diplomat Sigismund Von Herberstein and His Memories of the Ottoman Embassy in Buda (1541)
- İBRAHİM ÖZGÜL** 633-643
Diyarbakir Vilayetinde Vakıflarda Ortaya Çıkan Problemler ve Çözümleri (H. 1155-1166-M. 1742-1751)
Problems and Solutions of the Foundations in Diyarbakir Province (1742 - 1751)
- ABDULLAH ÖZDAĞ** 645-662
Rudolf Von Slatin'ın Sudan Kariyeri (1879-1914)
Rudolf Von Slatin's Sudan Career (1879-1914)
- ESAT AKTAŞ** 663-667
Ordu Kazasında Kıtılıklar (1891-1911)
Famines in Ordu District (1891-1911)
- MUHAMMED KÖSE** 669-692
XIX. Yüzyılda İstanbul'da Modern Hayvanat ve Botanik Bahçelerinin Tesisi ve Eğitimi
Establishment and Education of Modern Zoos and Botanical Gardens in 19th Century Istanbul
- ONUR SEMİZ-BETÜL ASLAN** 693-712
Damat Ferit Paşa Hükümetleri Tarafından Millî Mücadele Aleyhinde Yapılan İttihatçılık ve Bolşeviklik Propagandasının Türkiye Büyük Millet Meclisindeki Yansımaları
Reflections of Propaganda of Bolşevizm and İttihatçılık in Grand National Assembly of Turkey Made by the Governments of Damat Ferit Pasha against National Struggle
- SONGÜL ALŞAN** 713-729
1923-1950 Yılları Arasında Rize'de Nüfus Yapısı
Demographical Structure between 1923-1950 in Rize
- AHMET EDİ** 731-744
İran'da İslam Devrimi Öncesi Siyasi Olaylara Bakış "Ak Devrim ve Lale Meydanı Katliamı"
A View upon Political Events before the Islamic Revolution in Iran "White Revolution and Lale Square Massacre"

ESİN YAĞMUR ŞAHİN-AYŞE ESRA ERGİN

745-760

Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenen Tek Dilli ve Çok Dilli Öğrencilerin Öğrenme
Stratejilerini Kullanma Durumları

*The Status of Use of Learning Strategies of the Language and Multilingual Students That
Learn Turkish as a Foreign Language*

YAZIM KURALLARI-YAYIN İLKELERİ

761-766

Author Guidelines - Editorial Principles





İRTİCAL KAVRAMI VE ŞU'ARÂ TEZKİRELERİNE GÖRE İRTİCALEN
ŞİİR SÖYLEYEN ŞAİRLER
“EXTEMPORIZATION” CONCEPT AND POETS WHO TELL
EXTEMPORIZING POETRY ACCORDING TO COLLECTION OF
BIOGRAPHIES

KENAN ERDOĞAN

Prof. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Prof. Dr., Manisa Celal Bayar University, Fac. of Science and Literature, Dep. of Turkish Language and Literature
kerdogan45@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0009-6249-8030>

EKİM ORTAÇ ULUDÜZ

Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Res. Assist., İzmir Kâtip Çelebi University, Fac. of Social Sciences and Humanities, Dep. of Turkish Language and Literature
ekimortac.uluduz@ikc.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8307-857X>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article
Çeliş Tarihi-Received Date : 03.05.2019
Kabul Tarihi-Accepted Date : 29.07.2019
Sayfa-Pages : 1-25

 <http://dx.doi.org/10.14922/Turkiyat4198>



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaead>

This article was checked by

 iThenticate®

İRTİCÂL KAVRAMI VE ŞU'ARÂ TEZKİRELERİNE GÖRE İRTİCALEN
ŞİİR SÖYLEYEN ŞAİRLER
“EXTEMPORIZATION” CONCEPT AND POETS WHO TELL
EXTEMPORIZING POETRY ACCORDING TO COLLECTION OF
BIOGRAPHIES

KENAN ERDOĞAN-EKİM ORTAÇ ULUDÜZ

Öz

İrticalen şiir söyleme geleneği halk şiirine özgü ritüellerden biridir. Şairlerinin atışma şeklinde gerçekleştirdikleri bu gelenek, zamanla usta-çırak ilişkisiyle olgunlaştırılır. Âşıkların genelde sazlı olarak icra edip söyledikleri bu tarz şiirler klasik Türk edebiyatında yaygın olarak kullanılmamaktadır. Ancak bu durum, divan şairlerinin irticalen şiir söyleme kabiliyetlerinin olmadığı veya bu tarzda şiir söylemedikleri manasına gelmemektedir. Kaynaklar incelendiğinde divan şairlerinin herhangi bir vaka karşısında söyledikleri irticalî şiirlere rastlanır. Saz şairlerinden farklı olarak divan şairleri, bu tarz manzumeleri karşılıklı olarak değil genellikle bir olay karşısında söylerler. Bu olaylara göre şekillenen şiirlerin muhtevası hâliyle farklılık göstermektedir. Söylenen şiirlerin büyük çoğunluğu mizah içermekle beraber hiciv, övgü, ölüm gibi konular üzerine söylenmiş şiirler de bulunmaktadır. Şu'arâ tezkireleri incelendiğinde birçok divan şairinin irticalî şiirlere meyli olduğu görülmektedir. Özellikle Âşık Çelebi, Kınalızâde Hasan Çelebi ve Gelibolulu Âlî'nin diğer tezkirelere nazaran daha fazla irticalî şiiri kaydetmeleri ve kendi söyledikleri irticalî şiirlere eserlerinin belli bölümlerinde yer vermeleri, divan şairlerinin bu tarz şiirlere gösterdikleri itibar açısından dikkate değerdir. Hazırlanan çalışmada “irtical” kavramı üzerinde durulmuş, klasik Türk edebiyatı sahasında az görülen bu tarz şiirlerin şu'arâ tezkireleri taranarak örnekleri toplanmış ve şiirler tasnif edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İrticâl (doğaçlama), Bedihe, Şiir, Tezkire

Abstract

Extemporization poetry tradition is one of the rituals of folk poetry. This tradition, which was realized by the folk poets in mutual terms, is matured with the master-apprentice relationship in time. These kinds of poems, which the folk poets generally perform with music, are not widely used in classical Turkish literature. However, this does not mean that the poets of classical Turkish literature do not have the ability to extemporization poems or say poems in this way. When the sources are examined, extemporization poems written by classical Turkish literature poets in the face of an event are found. Unlike folk poets, classical poets often say that they are not mutually opposite to such an event. The content of the poems shaped according to these events is different. Although the majority of the extemporization poems contain humor, there are poems about satire, praise and death. The most important biographical sources in classical Turkish literature are the poet biography books. In these books, it was found that some poets had an interest in extemporization poems. Especially, they wrote more extemporization poems than Âşık Çelebi, Kınalızâde Hasan Çelebi and Gelibolulu Âlî other biographical books. They also wrote their own extemporization poems in certain parts of their works. This situation is noteworthy in terms of the reputation of classical poets of Turkish poets. In this study, the concept of “extemporization ” is emphasized. Examples of these poems which are few in classical Turkish literature are taken from biographical sources and classified.

Key Words: Extemporization, Spontaneity, Poem, Collection of Biographies

Giriş

Klasik Türk şiiri, bağlı olduğu gelenek dolayısıyla şairler tarafından pek çok husus göz önünde bulundurularak oluşturulan girift bir yapıya sahiptir. Şiirde bulunması gereken vezin, redif, mana ve ahenk unsurlarının varlığı, şairin bir manzumeyi oluşturması için birçok unsuru bir arada düşünmesini gerektirir. Klasik şiirin bu formu, irticalen şiir söylemeyi daha müşkil kılmaktadır. Halk şiirinde bir ritüel hâlini almış bu tarz şiirlerin, divan şiirinde “gelenek” olarak bir karşılığı yoktur. Buna rağmen bu sahada da irticalen şiir örneklerinin bulunduğunu söylemek mümkündür.

İrtical, “Bilâ-tefekkür söz söylemek, hazır cevaplık” (Redhouse 2016:16) olarak tanımlanmaktadır. “İrtical kelimesi daha çok şiir için kullanılır. Kıt’a, müfred gibi şiir parçaları irticalen söylenebilmektedir. Bunun yanında usta şairlerin, manzumelerindeki matla’ları irticalen söyledikleri ve sonra manzume şekline dönüştürdükleri de yaygındır. İrtical, gönle birdenbire doğan bir düşüncenin en güzel şekilde ifadesidir.” (Pala 2011:235). “Cahiliye Devri’nde Araplar şiirlerini ve hitabelerini irticalen söylemişlerdir. Kadınların ninnileri, deve çobanlarının şarkıları hep irticalî olmuştur. İrticalî şiirler daha sonraları belirli merasim dâhilinde inşâd edilerek törensel bir mahiyet kazanmıştır.” (Durmuş 2000:460).

Bu gelenek, Türk edebiyatında daha çok halk şiirinde, badeli âşıkların karşılıklı atışma şeklinde icra ettikleri şiirlerde görülmektedir. Düşünmeden şiir icra edebilmek, halk şiirinin formu ve sazlı âşıkların hayal dünyası düşünüldüğünde, bu şiir yapısına daha uygun düşmektedir. Saz çalmanın tabii bir sonucu olarak bunlar, ürünlerini çeşitli toplulukların önünde sunarlar. Hem önceden düşünerek, olgunlaştırarak yazdıkları veya söyledikleri eserleri hem de irticalen ortaya koydukları eserleri arz ederler (Oğuz 2015:312). “İrticalen şiir söyleyen âşıkların çoğu ümmi olmakla beraber bu yetenek ümmi olmayanlarda da görülmüştür. İrticalen şiir söylemek bir öğrenim işinden çok yeteneğe ve doğuştan gelen özelliklere bağlıdır. Âşıklık geleneği içinde önemli bir yeri olan “badeli âşık”ların rüyalarında pir elinden bade içerken, pirden irticalen şiir söylemenin sırlarını öğrendiklerine inanılır” (Artun 2014:269). “Saz şairleri kendilerini türlü bakımlardan, klasik şairlerden üstün sayarlar. Evvela herhangi bir mevzu üzerine, herhangi bir kafiye ile derhal bir manzume söyleyivermek kudreti, onların başlıca övünme sebepleridir. Hakikaten klasik şairler arasında “irtical” denilen bu kudret çok nadirdir” (Köprülü 1999:171).

Divan şairleri hakkında derli toplu bilgiye ulaştığımız biyografik kaynakların başında gelen şu’arâ tezkireleri bu gözle incelendiğinde irticalen şiir söyleme kabiliyeti olan birçok divan şairi olduğu görülmektedir. Oldukça hacimli nesir eserler olan tezkirelerde, müelliflerin okuyucuyu sıkmamak için araya bazı hikâyeler yahut latifeleri eklediklerini biliyoruz. Tezkirecinin çoğunlukla şahit olduğu bu kısa hikâyeler sonunda veya bir olay karşısında irticalen söylenmiş şiir örneklerini görmekteyiz. Tezkirelerden derlenen şiir örneklerinden, irticalen söylenmiş şiirlerin birçoğunda latife, mütayebe (inceliği olan karşılıklı şaka) veya klasik şiire has, zarif kelime oyunlarına rastlanmaktadır. Gelibolulu Âlî, Kühü’l-ahbâr’ın Şem’î maddesinde bir hadiseyi şu şekilde aktarır:

“Şem’î ve Mesihî beraber Galata’ya giderler. Kilisenin güzellerini seyretmek için oraya varırlar. Şairlerden biri onları görünce “bedihe” şu kıtayı söylemiştir:

*Ġalaṭada Mesîhî deyre varmış
Meger Şem'î anuñla bile ġitmiş
İşidenler ġalaṭ idüp didiler
Mesîhî kiliseye mum iletmiş*” (İsen 1994:235)

Divan şiiri formunun irticalen şiir söylemeyi güç kıldığını belirtmiştik. Tahir Olgun (Tâhirü'l-Mevlevî), *Edebiyat Lugatı* isimli eserinin irtical maddesinde konuyla alakalı şu yorumu yapmıştır:

“İrticâlen bir mısra' bir beyt, nihâyet bir kıt'a yazılabileceğini kabul ederim. Çünkü bittecribe anladım. Lâkin bir gazel yahut bir kasîde yazılabileceğini aklım kesmez. Bundan dolayı Nef'î'nin Dördüncü Murâd huzurunda irticalen okumuş olduğu söylenen müsammat kasîdesinin, bedâheten tanzimi hakkındaki rivâyete masal derim. Eğer hakîkten böyle bir hâdisе olmuş ise Nef'î o kasîdeyi evvelce düşünmek, taşınmak ve bozmak, yazmak suretiyle tanzim ve hıfz etmiş, sonra fevkalâdelik göstermek için o mârifeti ibrâz eylemiştir”(1973:70-71).

Tahir Olgun ayrıca irticalin Türk şiirinde pek az oluşu ve eski şiir formunda zor şekilde meydana geldiğini belirtmek için Ziya Paşa'nın

*“İşte bu sebebledir ki el'ân
Türkîde yok irticâle imkân”*

mısrasını örnek olarak verir.

Tahir Olgun beyit ve kıta gibi biçimlerde irticalî şiirlerin söylenebilir ancak gazel ve kasîde gibi daha hacimli nazım şekillerinde irticalî söylemenin zorluğundan hatta imkânsızlığından bahsetmektedir. Şu'arâ tezkirelerinden derlenen örnekler Tahir Olgun'un görüşleriyle uyusmaktadır. Bu örneklerde irticalî söylenmiş 52 farklı manzume örneğinin içerisinden yalnızca biri gazel formunda olmakla beraber kasîde nazım şeklinde söylenmiş şiir örneği yer almamaktadır. Diğer örneklerin hepsi beyit, kıt'a yahut rubaî nazım şekillerinde söylenmiştir. Ziya Paşa'nın da “Türkîde yok irticâle imkân” mısraı yine gazel ve kasîde gibi formlarda irticalî şiirlerin yazılamayacağı fikrinin aktarılmak istendiğini düşündürmektedir.

Fakat tezkirelerin sunduğu irticalî şiirlerin sayısı ve tezkirelere girmemiş irticalî şiirler düşünüldüğünde bu tarzda bir hayli şiir söylenmiş olduğu tahmin edilebilir. Örneğin Latîfi yazmış olduğu tezkirenin La'li maddesinde, şairin sohbet zamanlarında şiirlerinin birçoğunu düşünmeden söylediği ve bu tarzda birçok ferd ve rubaî söyleyebildiğini belirtmiştir ancak La'li'nin irticalen söylediği herhangi bir şiiri kaydetmemiştir:

*Ekşer-i eş'ârı bî-te'emmül ü tefekkür hîn-i şoḡbetde ve zamân-ı
muşâḡabetde vâkı' olurdu ve nice ferd ü rubâ'îyi bedîhe söylerdi”*

(Canım 2000: 489).

Diğer tezkirelerde de benzer durumlar bulunmaktadır. İrticalen şiir söyleme yeteneğine sahip olduğu söylenen Hâverî-i 'Acem, Müftü, Çağşurcu Şeyhî, Hitâbî, Mehmed Çelebi, Cevrî, Dervîş Hilmî, Nâsır Dede'nin irticalen söyledikleri şiir

örnekleri verilmemiştir. Bu durum kaydedilen şiirlerin dışında birçok irticalî şiir söylendiğini akla getirmektedir.

Tahir Olgun'un, irticalen söylenen şiirlerin nazım şekilleriyle alakalı düşüncelerini belirtirken ayrıca İsmail Safa'nın irticalen tarih düşürdüğü bir beyti kaydeder:

*Hâlişâne bir du'adır maqşadım târîhden
İrticalen söyledim geldim de şevk ü gayrete*

Beyit ile tarih düşürmenin zorluğu herkesin malumudur. Arap alfabesine has sayı sistematığı içerisinde irticalen şiir söylemek bu durumu ayrıca müşkil kılmaktadır. Tezkirelerde irticalen düşülmüş tarih beyitlerinin sayısı azımsanmayacak derecededir. Örnekleri “Bediheten Tarih Düşürme” başlığı altında aşağıda verilen bu şiirler yine irticalî şiirlerin klasik Türk şiirindeki yeri açısından dikkate değerdir.

Hüseyin Kazım Kadri'nin “irtical” maddesinde Nevres ve İzzet Molla'dan verdiği örnekler ise irticalen şiir söylemenin klasik Türk şiirinin son dönemlerinde de devam ettiğinin ispatı niteliğindedir:

*“Bilinmez anın mı bu rengin gazel
Yâhûd ben mi tarh eyledim mürtecel (İzzet Molla)
Mürtecel medhinde tab'-ı rüşenim ol rütbe kim (Nevres)”*

Tezkirelerde birdenbire, düşünmeden şiir söyleme anlamında “irtical” kelimesi sıklıkla geçmektedir. Bu kelimeyle yakın anlamlı olarak ise “bi'l-bedâhe, bediheci, bedihe-gû, bedâheten, ale'l-fevr,”¹ kelimeleri kullanılmıştır. Tezkire müellifleri herhangi bir şairin, şiir yeteneğine dair değerlendirme yaptıkları bölümde, eğer şair bu kabiliyete sahipse, özellikle “bedihe-gû” tabirini kullanmış ve çoğunlukla bir vaka karşısında şairin “bediheten” söylediği bir manzumeyi örnek olarak vermiştir.

Tezkirelerden alınan örneklerin hepsi, yaşanan bir vaka karşısında divan şairinin, tezkire müellifinin yahut bilinmeyen bir şahsın söylediği manzum parçalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu vakalara binaen manzumelerin anlam dünyası çeşitlilik gösterir. Toplanan verilerde tasnif yoluna gidilirken şiirlerin hangi konu karşısında söylendiğine bağlı kalmaya özen gösterilip başlıklandırma da buna göre yapılmıştır. Manzume hangi vaka karşısında söylenmişse tezkirelerden yapılan alıntılar, vakanın anlatılmaya başlandığı kısımdan itibaren alınmıştır. Başlıklar; “Övgü İçeren Bediheler”, “Hiciv İçeren Bediheler”, “Sevgiliye-Güzele İthafen Söylenmiş Bediheler”, “Bediheten Tarih Düşürme”, “Müstehcen İfadeler İçeren Bediheler”, “Gazel Formunda Söylenmiş Bedihe”, “Bediheci Olarak Övülen Fakat Şiir Örnekleri Verilmeyen Şairler”, “Ölüme Binâen Söylenmiş Bediheler” olarak belirlenmiştir fakat bu tasnif kesin çizgilerle birbirinden ayrılmamakla beraber bir başlık altındaki manzumenin bazen farklı bir başlığa dâhil edilebileceğini de

¹İrticalen söylenmiş şiirleri tasvir için kullanılan farklı kelimeler, şiiri söyleme zamanı açısından farklı anlamlar içerebilmektedir. Örneğin “irticalen” ve “bediheten” kelimelerinin Arap şiirinde, biraz düşünüp söyleme veya birdenbire söyleme gibi anlam farklılıkları olabilmektedir. Ancak tezkire müelliflerinin bu farkı gözetmeyip ikisini aynı manada kullandıkları düşünülmektedir. Konuyla alakalı “Erdoğan, Kenan (2010); “İrtical, Yozgatlı Mehmed Said Fenni Divanı'nda Bedihcilik (İrtical-Doğaçlama) ve Yozgat'taki Kültür Ortamı”, *Şehriyar*, Yıl 2, Sayı 15, s. 42-45.” adlı makalede bilgi verilmiştir. Ayrıca bu çalışmada Fenni'nin irticalen söylediği bir gazel üzerinde durulmuştur. Tezkirelerde gazel nazım türünde irticalî söylenmiş yalnızca bir şiir örneği bulunmaktadır. Divanlar da incelendiğinde bu tarz şiirlerin artması muhtemeldir.

belirtmek gerekir. Bedîhelerin büyük bir kısmı nükte ve şaka içermektedir. Dolayısıyla farklı tasniflerin de yapılabilmesi muhtemeldir. Kullanılan şu'arâ tezkirelerinin hepsi yayımlanmış eserler olmasından dolayı alıntı yapılan tezkirenin yayımlanmış olan çeviri yazısındaki imlaya bağlı kalınmıştır.

1- Sevgiliye-Güzele İthafen Söylenmiş Bedîheler

Bilindiği üzere divan şiirindeki “sevgili” tipi genellikle soyut, ulaşılmaz bir varlıktır. Herhangi bir şiir incelendiğinde, şiirin ithaf edildiği kişinin cinsiyeti veya hüviyetine dair bir yorum yapmak kolay değildir. Ancak bedîhelerde gördüğümüz “güzel” çoğunlukla sosyal hayatın içerisinde ve şairin gördüğü, karşılaştığı veya kavuşamadığı beşeri bir sevgili tiplemesi olarak karşımızdadır:

“Hayâlî Beg

Bir bölük hayderî ile Rûm illerine gül-geşt iderek kasaba-i Vardara ki uğramışlar. İçlerinde hûb-rûlardan birinüñ tığ-ı cezbesi ile Hayâlî gibi maḥbûb-ı maṭlûbuñ ciğerin delüp yüregın togramışlar. Ya'nî ki ol cevânlardan birine 'âşık olmuş. Bedîhe bu matla'-ı garrâyı diyüp zümrelerine lâhık olmuş.

Min nazmihî

Çehresinde görelî lem'a-i nûr-ı nebevî

Bir yaluñ yüzli ışık şevkine oldum 'alevî” (İsen 1994:202).

“Melîhî

Merḫûm Monla Melîhî kulağında bir dâne inci küpelü bir dil-bere rast gelüp bu beyti diyüp oğduḡda

Beyt:

Müşterî oldı gönül bir sanem-i meh-çihre

Ki benâğuşına bir dâne süreyyâ şalınur

Dilber tündlik idüp bir tabancı urup ağzından burnundan ḡan geldükde bedîheten bu beyti dir.

Beyt:

Lebinsüz her ne mey ki içdüm ise

Urup bir sille burnumdan getürdi” (Kılıç 2010:829-830).

“Celâl Beg²

Bir cevân var idi ki Ka'be-i küymü tavâf idenlerüñ cânları ḡurbân-vâr idi. Bir gün kemâl-i leṭâfetle 'arz-ı dîdâr idüp bedîdâr oldı. Celâl Beg merḫûm ve bu ḡaḡr-i maḥmûm bedîhe birer matla' dimege güyâki müllim-i ḡaybî cenâbından emr olındı. Fe lâ cerem evvelâ ol emîr-i muḡterem

² Bedîhe, Gelibolulu Âfî ile karşılıklı olarak söylenmiştir.

Nazm

‘İd-i vaşluña irişmege tek imkân olsun
Bir başum var yoluna ol daħı kurbân olsun

mafla‘ını söyledi. Ve ol hânde bu haķır daħı

Nazm

Öldürürsün seni cân ile gönülden seveni
Beni evvel beni ey gözleri kıttâl beni

mafla‘ını edâ eyledüm” (İsen 1994:301).

“Şemsî Paşa³

Bir dilber-i şîrîn şemâ‘il gördükde ol Hüsrev-i melek-haşâ‘il şu gibi serv-
kaddine mâ‘il olup ol gonçe-i nev-reste kaᅅı bāᅅdan ᅅopmuş ve ol ‘âlem-i
hüşnün mâhı ne yirden ᅅoᅅmuş

Mıᅅrâ‘:

Kimüñ ᅅolındadır ol çeᅅmi şâhbâz ‘aceb

diyü istifsâr itdüklerinde benüm olduᅅun iş‘âr iderler. İttifaᅅ ol gice ᅅoᅅbet-i
rûhânî olup idâre-i yâᅅût-ı rummânî olunduᅅda ᅅıdmet-i salᅅanat-penâhî ol
serv-i gül-‘izâra hevâdâr olup ᅅaleb-i viᅅâl ve nâ‘il-i cemâli olduᅅun iş‘âr içün
gelün birer mıᅅrâ‘ diyelüm ben bu mıᅅrâ‘ı didüm diyüp oᅅurlar.

Mıᅅrâ‘:

Bugün ben bir cevân gördüm ‘aceb maᅅbüb u ra‘nâdur

Ben daħı bi‘l-bedâhe bu mıᅅrâ‘ı didüm diyüp oᅅumuᅅ idüm.

Mıᅅrâ‘:

Viᅅâline heves ᅅılmak anuñ bir ᅅurı sevdâdur” (Kutluk 1989:524).

“Mıhrî

Merᅅüm Sulᅅân Aᅅmedüñ meclisine dâᅅil ve mu‘âᅅırları olan şu‘arâ ile
leᅅâ‘ife mâ‘il ᅅattâ İskender-nâm bir cevân-ı sîm-endâmla ser-vakt-i töᅅmete
vâᅅıl bir nâzenîn-i bî-mu‘âdil iken dâmen-i ‘ıffetine dest-i bigâne furᅅat
bulmadı. Ve pîrâhen-i ‘ismetine ‘uᅅᅅâᅅ-ı müᅅtâᅅ-ı ferzâneden kimse vâᅅıl
olmadı. ᅅattâ bir gün bedâhe dimiᅅdür.

³ Bedâhe, Kınalızâde Hasan Çelebi tarafından söylenmiştir.

Beyt

Nice İskenderi la 'lüm zülâli
Şuya iletdi vü şusız getürdi

beytini inşâ eylemişdür” (İsen 1994:164).

“Hayâlî-i Ma'rûf

Hayâlî galebe-i keyfiyyetle münâsib-i hâl ba'z-ı ebyât okıyup ve bi'l-cümle keşf-i râz ve 'arz-ı niyâz itdi. Dilber bu encümende bu vaz'dan âzürde-hâûr olup hâzırlar dehşetinden ve Hayâlî Beg'ün saîvetinden hayf idüp izhâr idemeyüp ammâ gamze-künân, ser-fürû ve girih-i zülf ü çân-i ebrû ile dağı kanâ'at idemeyüp ber-muktezâ-yı istiğnâ-yı hûbî ve celâl-i kemâl-i ma'hibûbî zîr-i leb harf-zenân ve ta'ne-künân, dehân-cünbân oldu. Hayâlî Beg çün dilberün sevdüğine vâkıf oldu bediheten bu ma'la'ı okıdı ve 'arîf oldu.

Ma'la'ı:

Nigârün itdügi düşnâm baña zevk-i cân idür

Nice zevk itmeyem ki 'âlem-i gayb armağanıdır” (Kılıç 2010:1551).

2- Hiciv ve Eleştiri İçeren Bedîheler

Hiciv içeren şiirler genellikle düşünülerek yazılmış, toplumda herhangi bir aksaklığı gidermek, bir adaletsizliği ortadan kaldırmak veya bir şahsı yermek için söylenmiş manzumelerdir. Şu'arâ tezkirelerinde karşılaştığımız bediheten söylenmiş hiciv şiirleri, içerisinde genelde nükte olmakla beraber bir şahsa karşı dile getirilmiş şiirler olarak karşımıza çıkmaktadır. Şâir Refikî'nin ise Edirne şehrine karşı sitem içeren bir bedihe söylemesi dikkat çeken örneklerdendir. Gınâyî, Tırâşî, Basîrî, Mesihî, Hayâlî, Husrev, Derûnî, Monla Gazâlî'nin manzumeleri ile Sucûdî ve Revânî'nin karşılıklı bediheleri hiciv içeren örnekler olarak bu başlık altında değerlendirilebilir:

“Gmâ'î

Ma'lûm-ı erbâb-ı 'uqûl ola ki şehr-i İstanbul'da bir merd-i bisyâr-gû ve herze-gird-i bed-hû hadd-i zâtında yâr-ı muşâhib ve hemîşe mülâzemet-i erbâb-ı menâsıb idüp kelimât-ı nâ-münâsible nâkil-i rivâyet-i bî-tedbîr ve nâşir-i hikâyât-ı İbn-i Keşîr olup müstem'an-ı fazîlet-iktisâb ve hoş-fehîmân-ı mü'eddeb mezkûrî İbn-i Keşîr lakabıyla mülâkka'at itmişler. İttifâken bir kerre çapudanlıkla vezîr olan Piyâle Paşa'nun şohbet-i sürûr-efzâsına irişüp 'âdet-i kadîme üzre güftâre gelüp İbn-i Keşîr ba'z-ı kelimât takrîrine şürû' itdükte müşârünileyh Gmâ'î ol meclisde bulunup mezkûruñ bu deñlü güftâr-ı dürûğa iksâr ile ibrâm u ikdâmın gördükde bu beyti bediheten anlaruñ kalem-i kır-fâm ile erçâm itmişler. Beyt:

Meclisi şıkleş ile eyledi sîr

N'aceb mükşîr olur İbn-i Keşîr” (Solmaz 2005:457)

“Tırāşī

Andan mā‘adā Meryem-nām mezmūm-ış u ‘ām olan ‘avretūñ Bodur ‘Īsā-nām bir kaşīrū‘l-kāme ođlı yetiřüp babası penbe-düz olmađla beyne‘l-enām Eskicizāde diyu řöhret bulup ve bir tariķla yeñiçeri zümresine katılup mezbūr Tırāşīye yeñiçerilik şatduķda ya‘nī ki sengi ta‘nı ile řab‘ı řiřesini ufatduķda bu bediheyi söylemiřdi.

Min hezlihī

Niye büyüklenür Bodur ‘Īsā
Bilirüz Meryem idüğün anesin

Yeñiçeri bölükli şatma bize
Eskicizāde řoñradan nicesin” (İsen 1994:296).

“Sāğarī

Menķıldür ki merħūm Refikī şehr-i Edimenūñ balçıđından āzürde-hātır olur ve bu maķūle bir bedihe nazmı iřtihār bulur.

Nazm

Īlāhī lutf idüp kırtar bizi bu şehr-i bātıldan
Kişi anı ne seyr itsün geçilmez āb ile gilden” (İsen 1994:225)

“Derūnī

Mezkūr zamān ile bir cevān-ı nā-mihribāna ‘āşık-ı nā-tüvān iken bir meclisde şeytan laķabla şöhret bulmuş bir raķib-i dīv-siret dil-berine bāde-i nāb şundukda ‘alā-vechi‘l-‘itāb bu beyti bedihe dimiş ol ađyārı ziřt-kirdānuñ gūrlıđına:

Sākiyā öpme raķibūñ ayađın eyle řikest
Ādem oldur ki sıya kaşd ile şeytān ayağın” (Solmaz 2005:304)

“Basırī

Mezmū‘dur ki mezbūr bir gün menba‘u‘l-ma‘ānī merħūm Revāniye varur ve cerr kaşdın idüp bir kaşīde virür. Anuñ dađı mizācında imsāk u hisset gālib olmađla gördükde hoş gelmez ve cerr-i şakīl ihsās itdükte yüzi gülmez.

Kıt‘a:

Cerr için şā‘ire kıt‘a ya kaşāyid ileden
Beñzer āña sata bostancıya terhūn u tere
Eblehi gör iledür Hinde biber Mışra şeker
Bir şeyi tuhfē ider kıpduğı bitdüği yire

⁴ Bedihe, Refikī mahlaslı şair tarafından söylenmiştir.

⁵ Bedihe, Revānī tarafından söylenmiştir.

Revānî Beg dağı kemāl-i kereminden izhār-ı bezl-i sehā ve in'ām-ı luftu 'atā gösterüp Basîrînüñ başar-ı hırşına başmaq içün şadakāt-ı 'āmdan birkaç aqçe gönderür ve keşret ü kılletinden tereddüt idüp kethüdā ile gāh gönderür ve gāh yoldan döndürür. Meger gönderdügi aqçe dağı 'adedde on imiş beşi kızıl ve beşi kurşun imiş. Onu gördükde Basîrî dağı bu huşuşdan gāyet münfā' il ü münkesir olup hālî diger-gün olur. Bu kıt'ayla hab̄s ü hissetini nazma getirür bi'l-bedāhe kethüdā ile huzūrına gönderür.

Kıt'a:

*Revānîyle meger Pinti Hamîdüñ
Bir aradan yaratılmış revānı
Birinüñ vaşf-ı nānı lā-yezükün
Birinüñ na't-ı ābı len-terānı
Ne deñlü nām var Pinti Hamîdüñ
İki ol deñlüdür āb-ı revānı”*(Canım 2000:190-191).

“Hayālî-i Ma'rûf

Kezālik İstanbul'da muşāhebet ü müvāsenet üzre idük. Yigirmi yıl hem-dem oldum, bir kavlınden remîde ve bir fî'linden rencîde olmadum. Bir gün İstanbul'da ũonanma olup bir dükkānda bizümle haylı rindān germiyyetle bezzāzistānda bu maţla'ın oqıdı idi.

Maţlā':

*Rüz-ı rüşenden n'ola enver olursa şāmumuz
Mihr-i 'ālem-tābdan yaqar çerāđi cāmumuz*

Ĥaķîr dağı bî-te'emmül ana “bu maţlā' terziķdür. Cām çerāđı mihrden yaqmağla bezm-i şām rüzdan rüşen olmaq lāzım gelmez. Cām mihrden rüşen gerekdür ki şām bezm-i rüzdan rüşenter ola” didüm. İstihzā ũarıķıyla “sen olsañ nice dir idüñ” didi. Ben Ĥaķîr bî-bāķ u ũarab-nāk “böyle gerekdür” didüm bi'l-bedāhe oqıdum.

Li-muĤarririhi:

*Bezmümüzle rüzdan rüşen olupdur şāmumuz
Zerre dimez mihr-i 'ālem-tāba zîrā cāmumuz”*(Kılıç 2010:1549).

“Ĥusrev

Mezbür bedihe-gülukda dağı ķudretle meşhürdur. Ekābirden biri eşrāf-ı Etrāķdan niçeleri ziyāfet idüp ve kendüsi dağı anlardan peydā olmağla olanca tuĤfelerin tertib-i zib ü zinet itdükde Türkün biri yalduzlı sâ'atlerüñ birini görür. Zer-endüd bir Ĥokķa kıyā idüp püstun içinde güm kıılır. Şāhib-meclis çalar sâ'atini yerinde bulmaz. Bu meclisden kimse ġitmemişdür lābüd bulunur ola diyu āzürde olmaz. Vaķtā ki bir sâ'at temām olur. Türkün

⁶⁶ Bedihe, Āşık Çelebi ile karşılıklı olarak söylenmiştir.

*cebindeki sâ'at velvele itmege başlar. Mezbûr Husrev o meclîsde hâzîr
olmagın bedîhe bu kıt'ayı nazmla edâ kıılır*

Kıt'a

*Bir şadâ çıkdı içinden kürküñ
Bire ne şu didi biri türküñ*

*Bildiler anı ki sâ'at çaldı
Sâ'atı geldügi sâ'at çaldı*

*Bundan mâ'adâ şâbıku'z-zıkr Cemâlî fuqarâ devesi dimekle mülaqqab Tâbî
maħlas olan bergeşte-ħâlî mübâlağa ile vaşf eyledükde bedîhe bu maħla'ı
dimişdür*

Velehû

*Tâbîyi ögüp şatmak olmuş durur a'mâlî
Gördüñ mi Cemâlîyi olmuş deve dellâlî" (İsen 1994:304).*

"Monlâ Ğazâlî"

*Menķıldür ki şehzâde-i celîlü'l-ħadrüñ Düriye-nâm güyendesî otuz aqça ile
vazîfeye kâmkâr ve Kel Kâsım-nâm tanbûr-nevâzı yigirmi beş aqça
yevmiyye ile bülend-iştihâr ve Monlâ daħi ol miķdâr 'ulûfe ile behredâr
olduķda 'arz-ı ħâl ile terâķķî recâ eylemiş. Bedîhe bu maķûle bir kıt'a
söylemiş.*

Kıt'a

*Biri didi bu ħapuda dirlicigüñ nedür didüm
Düriyeden (?) beş eksicek Kel Kâsımuñ berâberi*

*Döndi didi n'olayıdı ırlamacâķ bile idüñ
Tanburacık çalayidüñ böyle gezince serseri*

...

*Bu daħi meşhûrdur ki bir mübârek bayramda şu'arâ ve nüdemâya fâħîr
ħil'atlar baĝışlanmış. Ammâ ki Monlâya cefâ'en bir eski sūf kaftân virilmiş.
Ol daħi bedîhe bu beyti söylemiş. Bir a'lâ girân-mâye câme ħâşîl eylemiş*

Min nazmihî

*Ele garrâ Firengîler bize bir eski sūf fistân
Revâ mıdur gel inşâf eyle andan hey filân fistân⁷" (İsen 1994:250).*

⁷ Bedîhe, Meşâ'irü's-su'arâ'da da geçmektedir.

“Sücūdî”

Merhûm Revânî Mısır yollarında berf-redif kaşide diyüp ol şehriyâr-ı zî-mahz tâbistan olup berf ne'ydügin bilinmeyen beriyyede nazm eylesinin diyü buyurdukdâ Sücūdî fûrşat bulup

Nazmuhû

*Sovuk sözlerle taldurdun cihânı
Başına qarlar yağsun Revânî*

dimişdür. Revânî daği mezbûrun nev-cevânlığı hâlini işrâben

Nazm

*Yüzüñ toķınmaduk yir yok cihânda
Anuñçün didiler sana Sücūdî*

bedîhesi ile cevâb virmişdür” (İsen 1994:178).

3- Bedîheten Tarih Düşürme

Doğum, evlenme, savaş, barış, ölüm... gibi olaylar, çeşitli eserlerin (saray, cami, çeşme, ...) yapılışı ve onarılışı gibi nedenlerle, isim sembolü olarak, çocuklara isim verilirken, padişahların tahta çıkışlarında, mühim mevkilere yapılan tayinlerle ilgili olarak, yangın, deprem, salgın hastalık gibi tabii olaylar tarih düşürme geleneği için birer vesile olurlar (İspirli, 2000:80). Ebced hesabı ile yazılan ve düşünmeden söylenmesi zor olan bu tarz şiir örneklerinde irticalî manzumelerin olması klasik Türk şiirinde irticalen söylenen şiirler açısından önemli örneklerdir.

“Ġarîbî

Mezkûr Ġarîbî ‘âlem-i şebâbda bir şehvâr-ı zerrîn rikâba üftâde-i dil-dâde iken bir dîv-sîret rakîbi hicv itmiş. Mezkûr hicvden hayli ter düşüp kâdıya varır. Müşârünileyh ol eşnâda bedîheten bu târihi ol hârûñ başına tevcîh diyü şebt itmiş bed degül nîkdür.

Beni hicv itdi diyü da‘vâ idüp bir ebleh

Ġâdıya varup itdügi sicillât ile

Ben de inkâr kırup hâşılı bu da‘vânûñ

Didüm ol arada târihini ebyât ile” (Solmaz 2005:459).

“Ġandî

Ba‘de zamânîn ki İstanbula geldi Sulţân Bâyezid Câmî‘i haremide bir dükkân açup gün-â-gün şeker işleri ile bir nice âb-gîne tonatdı. Ve ol eşnâda merhûm Ġayâlî Vezîr-i a‘zam İbrâhîm Paşanuñ iltifâtı bâğında terbiyet-yâfte-i tâze nihâli olup ‘ulûfe ta‘yîni ile bölük halkına ilhâk olındı. Gerdenündeki taķ-ı zerrîn alındı. Ġandî ‘ale‘l-fevr

⁸ Bedîhe, Revânî ile karşılıklı olarak söylenmiştir.

Mısrâ'

*Geçmez oldı Hayâliyâ halkan
târihini didi*" (İsen 1994:260).

"Şerhî

*Sipâhdan Eyyübî Seyyid Hasan Çelebi'dür. Eş'arı bî-hemtâ ve güftârı dil-
güşâ olup Diyâr-ı Âmid'de bir sarây-ı rûh-efzâde müsâfir oldukda bu kıt'ayı
bi'l-bedâhe inşâ idüp hisâb olunduğda mısrâ'ı âhiri târih düşmişdür.*

Kıt'a:

*Kûh [u] deştün elem ü miñneti kâr itdi dile
Bâğ-ı 'âlemde olalum bir iki gün hoş-dil*

*Sû-be-sû seyr iderek Âmid'i şimdi bulduk
'Ays u nüş eylemege bize müheyâ menzil*" (Zavotçu 2009:265).

4- Müstehcen İfadeler İçeren Bedîheler

İrticalen söylenmiş şiir örnekleri, sosyal hayatın içerisinde sıradan bir olay karşısında latife tarzında söylenebilmektedir. Bu latifeler içerisinde müstehcen ifadeler içeren örneklere sıkça rastlanmaktadır. Behiştî, Tabî-i Büzürg ve Fehmî'nin söyledikleri beyitler bu aykırı tarzdaki manzumelere ilginç birer örnektir:

"Behiştî

*Mezkûruñ tab'ı ziyâde küşâde olmağın lañfeleri gâyetde çokdur.
Cümlesinden biri budur ki kaçaba-i mezbûrede zümre-i sipâhdan Baba
Kuşeyrî nâm nedîm-i hâs u 'âm olan yah-fürüşüñ ittifağın bir gün teferrüc-
künân cânib-i yahdânına revâne olduklarında mütâyebe yüzünden çarısına
müte'allık bu beyti bedîhe hûb buyurmuşdur nüdemâya mañlubdur şebt
olundı. Beyt:*

*Harâretten meded öldük Kuşeyrî
Bize in'âm u 'âm eyle çarından*" (Solmaz 2005:230).

"Tabî-i Büzürg

*Letâyif-i lañfî bî-hadd ü lâ-yu'addur. Cümlesinden biri bu ki kendü Büyük
Tabî dinilmekle bilinür ve İstanbullu olan Tabî-i Küçek ki zu'mı kendüden
büyük vâkı' olmuş dâimâ mahlasları iştirâk üzere olmağın birbirleriyle hırhır-
ı da'vâdan hâlî degüllerdür. Bu hâletde bir gün zurefânuñ ber-güzidesi ve
şu'arânuñ pesendidesi Büyük Tabî'ye Amânî râst gelür. Mütâyebe çarıkıyla
"kanı Küçük Tabî görünmez" diyü aña su'al ider. Mezkûr dañi hâzır cevâb
olup lañfe yüzünden bu beyti 'ale'l-fevr nazm itmiş rağam oldı. Beyt:*

*Tabî-i Kücegi görmek dileyen
Görsün işte etegüm altında*" (Solmaz 2005:243).

“Fehmî

Ma‘a'l-kıssa Fehmî-i mezkûr Şâh Kulu'ya bir meclisde çok ibrâm olunup sâz çalmağda bediheten bu beyti dimişdür.

Beyt: İnende kelle huşk olma taşagun gibi Şâh Kulu

Ki andan süznâk öter benüm taşagumun kılı” (Kılıç 2010:1260-1261).

5- Gazel Formunda Söylenmiş Bedîhe

Tezkirecilerin verdikleri şiir örneklerinde görüldüğü üzere klasik Türk şiirinde irticalen söylenmiş şiirlerin birçoğunda hiciv ve latife görülmektedir. Örneklerin çoğunluğuna bakıldığında divan şiirinin alıştığımız anlam dünyası içerisinde mazmunlar ve edebî sanatlar kullanılarak oluşturulan belli üslup biçimlerine has şiir örnekleri daha az görülmektedir. Bedâhетен oluşturulan örneklerin çoğu beyit, mısra yahut kıta şeklinde söylenmiştir. Bu tarzda, gazel nazım biçiminde söylenmiş az şiir bulunması yukarıda değindiğimiz divan şiirinin belli kaidelerle oluşturulan şiir formundan dolayıdır. Nadir olan örneklerden bir tanesi Sâlim'in şu gazelidir:

“Sâlim

Sene bîñ yüz yigirmi altı târîhinde ‘abd-i fakîr Galata kağası iken erba‘â günü dîvânda merhûm Şehîd ‘Ali Paşa “efkâre düşürdü yâre düşürdü” zemzemesinde bir gazelcik olsa deyü buyurduklarında henüz dîvân tamam olmadın bu gazeli bediheten keşide-i silk-i tahîr eyleyip huzûr-ı ‘âlîlerine ‘arz olunmuş idi. Gazel:

Eşk-i terimi dîde ruğ-ı yâre düşürdü

Üftâdeligi şeb-nemi gülzâre düşürdü

Olsam ne ‘aceb eşk-i revânım gibi pâ-mâl

Gözden beni ol şüh-ı sitemkâre düşürdü

Derd-i dil-i dil-dâdeyi gör sâyık-ı tağdir

Âzâde iken turra-i țarrâra düşürdü

Dil baħr-i maħabbetde şinâverlik ederken

Fülk-i emelin sâhil-i efkâre düşürdü

Murğ-ı dil-i âvâremizi bād-ı muħabbet

Şahn-ı harem-i gülşen-i ruhsâre düşürdü

‘İrfâna olan meyli bizi âsaf-ı ‘asrîñ

Sâlim yine hep vâdî-i eş‘âre düşürdü

Feyz-i kerem-i midħati ol şadr-ı güzîniñ

Bu nazm-ı teri yâd-ı dil-i zâre düşürdü

*Dā 'im nice ḥamd eylemeyem kim bizi Bārī
Zātūn gibi bir şadr-ı keremkâre düşürdü”* (İnce 2005:391-392).

6- Bedîheci Olarak Övülen Fakat Şiir Örnekleri Verilmeyen Şairler

Tezkire yazarları, şairlerin edebî şahsına dair yorum yaptıkları bölümlerde eğer bahsettiği şahsın irticalen şiir söyleme yeteneği varsa bunu dile getirmişlerdir. Fakat her zaman şairin birdenbire söylediği bu şiir örneklerini kaydetmemişlerdir. Bu durum divan şairlerinin söyledikleri örneklerin, her ne kadar tezkirelerde rastlamasak da farklı kaynaklarda karşımıza çıkabileceğinin bir göstergesidir. Hatta bu şiir örneklerinin bulunamaması, şairin bu yeteneğe sahip olduğunun söylenmesi bile irticalî şiirlerin yaygın olarak söylendiğini düşündürmektedir. Örneğin Mehdî'nin Kühü'l-ahbâr'da bedîheten şiir söylediği belirtilirken, şiir örneği verilmemiştir fakat aynı şâirin Latîfi Tezkiresi'nde bedîheten söylediği bir manzumeye rastlamaktayız. Yine Ferrûhî'nin Heşt Behişt'te “bedîhe-gû” bir şair olduğundan bahsedilirken şiir örneği verilmez ancak Latîfi Tezkire'sinde şairin bu tarzda bir şiir örneğini görmekteyiz. Bu başlık altında verilen Hâverî-i ‘Acem, La’lî, Müftî, Çağşurcı Şeyhî, Hitâbî, Mehmed Çelebi, Cevrî, Derviş Hilmî, Nâsır Dede adlı şairlerin irticalen söylemiş oldukları şiir örneklerine rastlamasak da bu tarzda şiirleri olduklarını tezkireciler belirtmişlerdir.

“Mehdî

Burusa'da peydâ olmuş şâ'ir-i bedîhe-güy nâmı ile ḳadr u i' tilâ bulmuş”
(İsen 1994:145).

“Mehdî

*Bir gün Mehmed Ḥan ile hem-‘inân olup eṣnâ-i rāhda giderken ittifāk bir
ḥayderî civân-ı şāḥib-cemāl şîr-i şerze-misāl selâsil ü iglâlle rast gelür.
Etrāfına hoş-şadâ nice zîl ü zeng asmış ol çeşm-i esed-heybet ü şîr-şevketi
gördük de baḥr-i hezec-i aḥrebde bu şî'r-i şîrîni ve a'zebi bi'l-bedāhe ‘ale'l-
fevr inşâ itmiş*

Şî'r:

*Bir gün felegün ṭablî kim öter idi güm güm
Sincâb sehâb üzre ki geymiş idi ḳaḳum*

*San seyr-i çemenlerde göklerde idi geştüm
Câm ister idüm gökden çarḫı şanur idüm ḥum”* (Canım 2000:509).

“Ferrûhî

*Şaruḥan vilâyetinde Aḳḫişâr-nām ḳasabadandur. Ḥoş-ṭab' bedîhe güy
şâ'irdür”*

(KTB 2017:144).

“Ferrûhî

*Evâyil-i ḥâlinde yektâ ve yek cihet iken cihete ṭalib olup tezkere almaga râğib
olmuş idi. Ammâ tehî-dest vardugıyçün kethüda beg buna ḳanlusı gibi*

bakmış ol egri egri bakmışlar yüregın yakmış ve bi'l-cümle fakîrî'l-hâl olmağın evden gelemez ve âdet kapunun yolın bilmez ba'dehu bilür ki âdet kapusu kethüda beg imiş üstühânsuz olmaz bir 'aceb seg imiş. Bu kıt'ayı anda bediheten dimişdür.

*Kethüdâsına didüm bir ulunun
Nice olıcağ irür mansıba el
Didi remz ile bana çâre budur
Dolaş ol bir kapuya evden gel"* (Canım 2000:428).

"Hâverî-i 'Acem

Yâr-ı latîf ve merd-i zarîf hoş-şab' u nîk-şoĥbet ve 'arşa-i satranç u nerdde esb-i fikri haylî cevelâna kâdir ve vâdî-i nazmda bediĥe dimege hâzırdur" (Solmaz 2005:292).

"La'îf

Ekşer-i eş'ârı bî-te'emmül ü tefekkür hîn-i şoĥbetde ve zamân-ı muşâĥabetde vâkı' olurdu ve nice ferd ü rubâ'îyi bediĥe söyledü" (Canım 2000:489).

"Müftü

Ferd ü rubâ'îden ĥüb ebyâtı ve ber-veĥ-i bedâĥe ba'zı kelimâtı vardur" (Canım 2000:306).

"Çağsurcu Şeyhî

'Ale'l-fevr bediĥe dimekle bî-nazîr ve didüğü ebyâtı def'î levĥ-i dilde taşvir idüp şüret virmekde mâhir ve her dürlü leţâyife kâdir ekşer-i leţâyifde didüğü ebyât hezle mâyil ve hikâyeye mebnîdür" (KTB 2017:158).

"Ĥitâbî

Ağdenizde olan Midilli-nâm vezîre ĥal'asındandır. Selîķî-şab'dur. Didüğü eş'ârı ekşer 'ale'l-fevr dir bediĥe-güydur" (KTB 2017:179).

"Mehemmed Çelebi

Üslüb-ı inşâya ve ĥavâ'id-i mükâtebâta çok mümâreset itmiş hoş-şab' zihni güşâde ve kendüsi bî-pervâ âzâde-dil eş'ârı çok 'ale'l-fevr dimekte nazîri yok"

(KTB 2017: 135).

“Cevrî

Cevrî Efendi'nün üdebâ ile müşâ'are-i bedîha-güyânesi kesîrdir. Her sene mu'âyenesine me'mûr olmakla işnân-ı dâhîlinde bulunan şu'arâ birçok neşîdeler nef' ü i'tâ ve gâzellerini tahmîs ve tanzîr ederlerdi”

(KTB 2018b:199).

“Dervîş Hilmî

Lâkin bu rütbe tabî'at-şinâsî ve suhan-dânî ki gâyetle kuşvâ ve nazar olınsa bedîhe-gûluk meslegine sülûkları hüveydâdur”

(Genç 2000:129).

“Nâşır Dede

Bedîhîdür ki inşâ'allâhü te'alâ elsine-i selâsede şâhîb-i dîvân olurlar”

(Genç 2000:503).

7- Övgü-Minnet-Saygı İçeren Bedîheler

Divan şairleri sahip oldukları ifade kudretini övgü-minnet-saygı içeren şiirlerde her daim kullanmışlardır. Genellikle bir devlet erkânına ithaf edilen kasidelerle anlam dünyası olarak benzeyen bu tarzda bedîheler, dinî bir zat, devlet büyüğü veya saygı duyulan bir kişi karşısında söylenmişlerdir. Zînetî, Gubârî, Halîl-i Zerd, Mahremî, Ahmed Paşa, Gulâmî, Hayâlî, Dervîş 'Aysî, Semâhât Ömer Dede, Hasbî, Mevlânâ İshak ve Merdümî'ye ait örnekler şunlardır:

“Gubârî

Ol hâkân-ı büzürgvâr aqlâm-ı müşğbâr ile ki lü'le-i çeşme-i çemenzâr-ı sehvâvet ve nây-ı nağîr-i meydân-ı şecâ'atdûr ve elfâz-ı dürer-bârıyla ki bir lafz-ı yesîr ile niçe kalem-revi zabt u teşhîr ider bâlâ-yı ruk'ada mişâl-i tuğrâ bu mîşrâ'-ı garrâyı yazmışlar idi.

Mîşrâ':

Bildüm anı kim imiş Maḥmile kâḍî olsun

Mezbûr daḥı bi'l-bedâhe u mîşrâ'ı diyüp cenâb-ı sa'âdet-destgâha inhâ itmiş idi.

Mîşrâ':

Şöyle ḥîdmet idelüm kâfîle râzî olsun”⁹ (Kutluk 1989:716).

“Halîl-i Zerd

Bir gün Pertevî Şems meyḥânesi dimekle ma'rûfkâşâneye pertev-endâz olup şâ'ir-i mezbûr daḥı ol maḥall ü maḳâmda muḳâbil-i âftâb-ı didârı olmagla pür-süz u güdâz olduḳda bedîhe bu beyti dimişdür.

⁹ Bedîhe Meşâîrî'ş-şu'arâ ve Kühü'l-ahbâr'da da geçmektedir.

Beyt:

*Pertev-i mihr-i ruhuñ yüzümüze virdi ziyā
Şems meyḥānesiniñ yine günü toğdı şehā*¹⁰ (Kutluk 1989:347).

“Maḥremī

*Bir tārīḫde Şahn müderrislerinüñ şāhid-bāzlarından Pīrī Paşazāde
Mehemmed Çelebi ve Aşçızāde Ḥasan Çelebi tebdil şüretle Ğalataya
geçmişler. Paşkalya cem'iyyeti olmağın muğ-beçe dilberler seyrine rağbet
idüp deyr içine girmişler. İttifaḫ Maḥremī bunları seçmiş.*

Nazm

*Ğalataya şanem seyrine gelmiş
Sitanbuldan bir iki dīn ulusı*

bedihesini dimiş” (İsen 1994:271).

“Zinetī

*Şeyḥü'l-islām Ebu's-şu'ūd-ı 'ālī-maḳām maḥdūm-ı devletmendi olan
Mehemmed Çelebi Efendiye varup gelürdi. Ekşeriyā anlarun 'atāyā vü
iḥsānı ile geçinürdi. Bir gün mestāne bāb-ı devlet-me'ābına gelmiş.
Maḥdūm-ı 'ālī-ḳadr şehnişini revzenesinden görüp nedür Monlā Zinetī diyu
iltifaṫ buyurmuş. Ol daḫi bedihe bu beyti okumuş.*

Ve lehū

*Dāmen-ālūde vü destār perişān yaḳa çāk
Küyına geldi yine Zinetī-i rüsvāy”* (İsen 1994:224).

“Aḫmed Paşa

*Menḳabe-i muşarun ileyh. Bu vāḳı'a vāḳı'u şāyi'dür ki bir gün Sultān
Mehmed ğilmān-ı ḥāsdan bir serv-i bülendi nuş u pend için bende çekmiş
ve toḫm-ı ḫışm-ı kīneyi mezra'a-i aḫr u ğazabda ekmiş idi. Mezḳūr ol ḳayd
ile muḳayyed olan bendeyi bendde göricek bi'l-bedāhe bu rubā'ī şādır u vāri
ve lāyiḫ u mütevārid olur.*

Rubā'ī:

*Cihān yansun ki ol şem'-i şeker-ḫand
Yatur ğiryān ayağında demür bend
Lebi Şirāzī ḫalvādur şatarsa
Deger Mışr u Buḫārā vü Semerḳand”* (Canım 2000:157).

¹⁰ Bedihe Meşâirtü'ş-şu'arâ'da da geçmektedir.

“Gulâmî

Ĥālâ müftî olan ĥâce-i dîn ve dâver-i dünyâ Ĥâce Çelebi Efendi kâzî-‘asker iken bir gulâm-ı ĥüb-rû ki ĥüsn ü cemâlde ĥurşide bî-iĥtiyâr itdürürmiş ser-fürü ĥürriyet-i aşliyye da‘vâ idüp Gulâmî-i merĥûm müdde‘âsına şehâdet itdükde edâ-yı şehâdetde ĥaylî mübâlağa eylemiş. Kâzî-‘asker Efendi Gulâmî’de gulâma nisbet görmişler bu mısrâ‘ı bedî‘ ile telmih buyurmuşlar.

Mısrâ‘:

Gulâmînün gulâma nisbeti var

Gulâmî daĥı ĥâle vâkıf olup bedîheten bu mısrâ‘ la cevâb virür.

Mısrâ‘:

Efendinün de olsun himmeti var” (Kılıç 2010:1661).

“Ĥayâlî (d. 1850)

1287/1870 senesinde Malatya nâ‘ib-i sâbıķı Feyzî Efendi-zâde ders-i şerîķimizden ‘İzzet Efendi ile birlikte Sülûķiye Mescidi’nde Ĥayâlî Efendi’nin yanına uğradıķ. ‘İzzet Efendi Malatya’dan yeni gelmiş idi. Ĥayâlî Efendi, ‘İzzet Efendi’yi görünce gülerək bi’l-bedâhe:

Rabb-i ‘İzzet ‘İzzet’i ‘izzetle ‘izâz eyledi

mısrâ‘-ı bedî‘ ini inşâd gibi zerâfet-perdâzlıkta bulundu” (KTB 2018:371).

“Dervîş ‘Aysî

Ebnâ-i ricâl-i Şâmdan bir nev-cüvân-ı ‘âlî-ķadr olup Ĥazret-i Dede Aĥmed Şabûĥî ĥuddise sırruhu Şâm şeyĥi iken bir gün bir maĥallde cüvân-ı mezbûr ser-mest-i sabûĥ-ı ‘ayş-ı ĥoş eyyâm iken ‘Azîz-i Müşârünileyh teşâdüf ve ĥavâle-i ĥançer-i nâz idüp Dervîş şimdi benüm bu tavr-ı levendânemi müş‘ir bir beyt inşâd eyle yoksa seni nişân-gâh-ı ĥançer-i ĥün-âşâm iderem diyü cesâretleri Ĥazret-i ‘Azîzün ĥoşına gelüp bedâheten bu beyti gûya oldılar.

Beyt

*Ĥançer elde tiĝ belde bâde serde sîne çâķ
Şeh-levendüm tarz-ı ĥâşşun âdemî eyler helâķ” (Genç 2000:361-362).*

“Semâĥat ‘Ömer Dede

Ve daĥı bu kıt‘a-i ĝarrâ-yı bi’l-bedâhe Ĥazret-i Ĥâlid ibn Zeydü’l-Enşârî Rağıya ‘llâhü ‘anh türbe-i muķaddeseleri ziyâretinde gûyâ oldılar.

Ĥıt‘a

*Ĥâķ-pâyün tütüiyâ iden ulu’l-ebşâr olur
Cenneti mu‘tâd iden cân bende-i Enşâr olur*

*Bir gedā kem-ter gulāmundur Semāhu'd-dīn Velī
Mültefit bi'l-'izz olur ihsān vücūd ihzār olur” (Canım 2000:236).*

“*Hasbī*

*Anatoli vilāyetinden Gedūs-nām kasabadandır. Kudemādan Keşfinün
karındaşı ve ol devr ‘ayyāşlarınun kallāşı vü evbaşı olmağla İbrāhīm Paşa
merhūmun evā’il-i vezāretinde bir fesadda bulunmuş. İstanbul şubāşısına
habe virülüp işkence itmesi murād olunmuş. Ol şeb ki mezbūri bağlayup
kollarından asarlar. Ya’nî ki ‘örf-i işkence envā’ını edā itmege sa’y iderler.
Hasbī bedihe bu maṭla’ı dimiş. Şubāşı az çok ehl-i tab’ muḥibbi olmağla
rahm eylemiş. Ol maṭla’ budur.*

Beyt

*Derd-i dāğ-ı ‘ışk kim itmez taḥammül Kāf ana
Hoş döyer bu nātüvān gönülüm benüm inşāf ana”¹¹ (İsen 1994:207).*

“*Mevlānā İshak*

*Ammā kendüye Şām kazāsi tevcih olıduğda bir münāsibce tārīh fikrin
itmiş:*

Aḥşām oldı

*Lafzı tārīh düşmekle mevtine teṭayyür kılmış. Ölmege giderüz diyü aḥbābı
ile vedā’a başlamış. Bā’iş-i vedā’ nedür didüklerinde*

Tārīh

*Şehr-i zi’l-hiccede ‘azmüm sefer-i Şām oldı
İstedüm yazmağa tārīhini aḥşām oldı*

*beytini okımış. Vaqtā ki Şām diyārına yaḫin olmuş vāridātından bu bedihe
şudür bulmuş.*

Min nazmihi

*Cennet kohlısı gelmege başladı meşāma
Yaḫlaşdı gibi kāfilemüz menzil-i Şāma” (İsen 1994:192).*

“*Merdümi*

*Sene seb’in ešnālarında Turak Çelebi merhūma ki defterdārılık virildi.
Mirāḫorlığı ḫālinde giydüğü ser-ā-ser zer-beft cāmeler ile vakt-i ‘aşrdā nīm-
mest ḫaremden çıkdı. Anda ḫāzır bulunan mensübātı taḫbīl-i yed itmege
müsāra’at idti. Pes merḫūm Merdümi bedihe bir maṭla’la çıkageldi. El öpüp
şundugı gibi elli pāreden ziyāde zer-beft ve dībā cāmenün ol meclisde bahş
olinmasına sebeb oldı ki ol maṭlā’ bu idi.*

¹¹ Bedihe Meşâirü’ş-şu’arâ’da da geçmektedir.

Nazmuhû

*Çünkü defterdâr olduñ hâreler giymek gerek
Şeh-benek kaftanların bî-çâreler giymek gerek”* (İsen 1994:326).

8- Ölümüne Binaen Söylenmiş Bedîheler

Ölüm, klasik Türk şiirinde mersiye ve tarih manzumelerinde sıklıkla işlenmiş evrensel bir temadır. Ümîdî'nin ölümü üzerine kim tarafından söylenmiş olduğu belli olmayan bir beyit, Figânî'nin ölümüne Kınalızâde Hasan Çelebi'nin bir bedîhesi ve Meşâ'irü'ş-şu'arâ müellifi Âşık Çelebi'nin bir zatın ölümü esnasında Enverî ile yanyana olduğu ve şairin bu olay üzerine söylediği beyit, ölüm temalı bedîheten söylenmiş şiirler konusunda karşımıza çıkan üç örnektir:

“Ümîdî

Bimâr olup mevt zamânında cism-i zerdine bakup bedîhe bu beyti dimişler.

Mañla^ç:

Sarardı cism-i zârum oldı altun

Bizi harçlanmak ister gibi geldün” (Solmaz 2005:215).

“Figânî¹²

*Vezîr-i sâlifü'z-zıkr aşhâb-ı nifâkuñ mekâ'id ü mañâdi' in şahîh ü vâkı' zann
itmekle harf-i nefy olan tiğ-i siyâsetle işbât-ı vücûd u hıyânet selb idüp bî-
günâh ol derdmeni Mansûrvâr ver-dâr idüp bî-sebeb şalb itdirmişdür.*

Li-muharririhî bedîhe :

Çıkdı gerçi zâhiren cism-i Figânî göklere

Döne döne çıkdı çâk âh u figânî göklere” (Kutluk 1989:765).

“Enverî

*Oğlan Şeyh'ün Atmeydâni'nda boynın urduklarında Enverî ile fâķir anda
bile hâzır idüm bedîheten bu mañla^çı söyledi.*

Mañla^ç:

Dil uzatdı sen şeh-i mülk-i cemâle gördiler

Şem^ç-i bezm-ârânun ey mey-pâre boynın urdılar” (Kılıç 2010:390).

9- Diğer Örnekler

Şu'arâ tezkirelerinden toplanan irticalen söylenmiş şiirlerin hepsinin içerisinde genellikle bir latife geçtiği için, bu örneklerin tasnifleri hususunda farklı başlıklandırmalar yapılabileceğini daha önce belirtmiştik. Verilen örneklerin de açıklandığı ayrıntılı bir inceleme yapılması veya tezkireler dışındaki kaynaklardan da irticalî şiirlerin toplanıp bu örneklerin artırılması durumunda daha ayrıntılı bir tasnife rahatlıkla gidilebilecektir.

¹² Bedîhe, Kınalızâde Hasan Çelebi tarafından söylenmiştir.

Çerçevesi sınırlı olan bu çalışmada yukarıda yaptığımız genel başlıklandırmalar dışında kalan örnekleri bu başlık altında toplamayı uygun görmekteyiz.

“Enverî

İttifâken bir gün iki destî şarâb ile ol rind hâne-i harâba giderken şubaşıya rast gelür. Envâ'-ı 'itâb u 'ikâba müsteḥaḳ oldukda hemân bedîhe bu beytî oḳıyivürür. Bu eṣ'âr-ı âbdârun yüzi şuyına ḥalâş bulur mezkûr beytin bir mışrâ'ı Aḫmed Paşa'nun Kerem ḳasîdesindendir. Tazmîn-i ḥâş vâḳı' olmuştur. Beyt:

İki destüm ḫolî mey destümi sındurma benüm

Tutalum iki elüm ḳanda imiş ḳanı kerem” (Solmaz 2005:221)

“Sâfi

Sâbıḳü'z-zıkr müşârünileyh Muḫîṫî Efendi'nün nâibi iken Erzurum'da ḳış ḳıyâmet olup bir bâğçe kenârında otururken penceresin açup bâğına nâzır oldukda Muḫîṫî Efendi buyurmuşlar. Mışrâ' :

Aḳ saḳallu ḳocacığ olmuştur bâğ

Şâfi bu mışrâ'ı bedîheten tekmiîl itmiş ki mışrâ' :

Bürçegi aḳ ḳarıcuḳ olmuştur tağ” (Solmaz 2005:390-391)

“Aḫmed Paşa

Aḫmed Paşa vezîr-i a'zam iken ba'z-ı aşḫâb-ı buğz u sitem iç oğlanlarından birisine 'ıṣḳ u maḥabbet itmişdür diyü bu ma'nâ-yı ḫıyânet ile cenâb-ı pâdşâha ḡamz u ḡıybet iderler. Âhir sultân-ı nüktedân anı tecrübe vü imtiḫân için henüz germâbe-i 'ıṣḳında süzân ve zülf-i pür-çîn ü kâkül-i müşḡin ḡamıyla derhem ü perişân iken ol cevân-ı perişân ile anı ḫammâma ḳomaga ferman ider ve sevdâ-yı 'ıṣḳın fâş itmek için dilber-i sîm-endâmun zülfini trâş itdürüp ḫaste-i derd-i 'ıṣḳ-ı cânân ve şikeste-i marâz-ı hicrân olan Aḫmed-i bî-câna ol ṫabîb-i dil ü cân ile âb-ı kevşerden ḫüşter şerbet-i cân-perver irsâl ider. Aḫmed Paşa dahı ol ḫabîb-i 'İsâ-ḫaşletün şerbetin içdükte ve keyfiyet-i bâde-i 'ıṣḳından mest olup geçdükte bedîhe bu beyti dir:

Zülfün gidermiş ol şanem kâfirliḡin ḳomaz henüz

Zünnârını kesmiş velî dahı müselmân olmamış”¹³ (Kutluk 1989:135).

“Emrî

Bir gün Şemsî-i mezbûr Emrî'ye tûtîvâr söylediḡi sözden haberdâr olmasun diyü bir mikdâr esrâr ile ḫayrân ve bâğ-ı dimâḡından murg-ı Ḥümâ pervâz 'aklını perrân ider ki mezbûrî maḡlûb itmekle hacel ve yârân arasında münkesir ü münfâ'il ide. Emrî dahı bu ḫileden ḡâfil ü zâhil bî-şümâr gubâr yiyüp kanzil olur. Mezbûr Şemsî Emrî'nün kör bengi olduğın görür. Kebâb yeriken Emrî ismine ta'miye idüp Kebâb bî-hadd hordem bârî dir. Emrî dahı bî'l-bedâhe beşâret ismine bu beyti dir:

¹³ Bedîhe, Meşâirü'ş-şu'arâ ve Heşt-Behişt'te de geçmektedir.

Zârem zi-âh u nâle bisyâr muttasıl
Dârem zi-baht-ı hîş hemîşe hırâş-dil"¹⁴ (Kutluk 1989:180)

“Monla Ğubârî

Ve bi'l-cümle Sulţân Korkud ki'âzim-i râh-ı âhîret oldı. Birâder ol firâķla
Geyikli Baba meşîhatın ihtiyâr idüp ol zâviyede kût-ı lâ-yemût ile kanâ'at
kıldı. Hattâ

Min nazmihî

Ğayâl-i çeşmüm âhûlarla her bâr
Geyiklü Babaya döndün behey yâr

bedîhesini ol münâsebetle söylemiş” (İsen 1994:250)

“Şem'î⁵

Menķüldür ki bir gün Şem'î ve Mesîhî ittifakla Ğalaťa seyrine gitmişler.
Deyrün maĞbûblaruñ seyr idelüm diyu kiliseye duĞul itmişler. Zurefâ-yı
şu'arâdan biri ki anları görmiş. Bedîhe bu kıt'ayı nazm idüp şöhret virmiş.

Min nazmihî

Ğalaťada Mesîhî deyre varmış
Meger Şem'î anuñla bile gitmiş

İşidenler Ğalat idüp didiler
Mesîhî kiliseye mum iletmiş” (İsen 1994:235)

“Hecrî

MerĞûm kendü Edirne ķazîsi olup Ğâmid Çelebi kendüden müte aĞĞir iken
İstanbul ķazîliğından Rûmili ķazî' askeri olup yirine Ğara Çelebi-i merĞûm
İstanbul ķazîsi olduĞı Ğaberi geldükde bedîheten dimişdür.

Beyt:

SâĞarı devr-i felek 'aksine dönder sâkiyâ
Döne döne Hecrî'ye ol cevri idüpdür kat kat” (Kılıç 2010:537)

“Lâmi'î Çelebî⁶

ŞeyĞi olan Emîr BuĞârî'ye bu Ğazeli virmişdür.

¹⁴ Bedîhe Meşâirü'ş-şu'arâda da geçmektedir.

¹⁵ Bedîhenin kim tarafından söylendiĞi belli değildir.

¹⁶ Bedîhe, Emîr BuĞârî tarafından söylenmiştir.

Gazel:...

*Bir mürçeyem kuş dilin öğrenmege geldüm
Dīvān-ı Süleymānī vü Dārāt gerekmez¹⁷*

Şeyh-i merhūm daħı okıyup bediheten bu beyi dimişdür.

Beıt:

*Ey mürçe bu kuş dilin öğrenme ne hācet
Çün mülk-i Süleymānī vü Dārāt gerekmez (Kılıç 2010:753)*

“Selikī”¹⁸

*Merhūm evvel kâzī olduğda gözi ağardı. Faķir rast gelüp bediheten bu beyti
diyüp okıdum.*

Li-muħarririhī:

*Ķâzī olmışdur Selikī n'ola a'mâ olsa ger
Çün dimişlerdür izā cāe'l-ķazā 'ameye'l-başar” (Kılıç 2010:1005)*

“Sulţān Murād Ħān-ı Ķāzī

Eşnā-i şöhetde 'ale'l-fevr didügi maţla' larun biri bu maţla'dur.

Maţla':

*Çalınur çengler ayalar karşılır
Raķs urur rakķâs çardaķ sarsılır” (KTB 2018a:14).*

“Ahmed Paşa

*Ve merhūm bedihe-güylükla şöhet-şi'ār olup naķl olunur ki meclis-i Sulţān
Mehemmedī'de Rind-i Şirāzī'nün Dīvān-ı belāġat-perdāzından tefe'ül
olnuķda bu beyti vārid olur:*

Şi'r: Ānān ki hāk-rā be-nazar kimyā kunend

Āyā büved ki gūşe-i çeşmī be-mā kunend

İrticālen bu gūne tetebbu' ider ki:

Ānān ki hāk-rā be-nazar kimyā kunend

Hāk-i cevāhir-i ķademet tütüā kunend” (KTB 2019:43)

“Şāh Muhammed Çelebi

*Ħikāyet olunur ki nev-niyāzān-ı ihvāndan iki derviş-i sāde-dil birbiriyle
müşācere eşnāsında birisi āħirine otun lafzıyla ta'ne-gūşā-yı zebān-ı 'itāb
olup mübtedī-i merkūm ħuzūr-ı Çelebī-i Müşārün-ileyh'e 'arz-ı ħāl-i*

¹⁷ Gazelin yalnızca makta beyti alınmıştır.

¹⁸ Bedihe, Aşık Çelebi tarafından söylenmiştir.

*teşekkî-me‘âl itdükde bedâheten bu beyt-i garrâlarıyla faşl-ı müdde‘â-yı
beyne-hümâ buyurup latîfe-i behiyeleri bâ‘is-i taşaffüh-ı cemil olmuştur.*

Beyt:

Nefs-i bed-hû kı‘ola pür-âteş otun lafzından

Hîme-i nâr-ı gâzab oldığına şâhiddür” (Genç 2000:249-250).

Sonuç

Bu çalışmada tezkireler taranarak irticalen söylenmiş tüm şiir örnekleri toplanıp tasnif edilmiştir. Alınan örneklerin günümüz Türkçesine aktarılması ve yorumlanması makaleden daha kapsamlı bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Bu sebeple mevcut şiir örnekleri gösterilip divan şiirinde irticalen söylenmiş birçok şiirin olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

İrticalen şiir söyleme geleneği daha çok halk şiirinde görülmektedir. Ancak klasik Türk edebiyatı sahasında da bu tarzda söylenmiş şiir sayısının az olmadığını söylemek mümkündür. Yalnızca tezkireler taranarak elde edilen manzume örneği 52’dir.

Şu‘arâ tezkiresi müelliflerinin, eserlerini irticalen yazılmış şiirleri kaydetmek amaçlı yazmadıkları muhakkaktır. Genellikle nükte içeren bu şiirleri eserin içinde vererek okuyucuyu eğlendirmek amaçlardan biridir. Bu gözle bakıldığında tezkirelere girmemiş birçok irticalî şiir olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Tezkirelerde şairin “bedi‘he-gû” (düşünmeden şiir söyleyen) olduğu söylenip bu tarzdaki şiirlerinin verilmediği örnekler olması mevcut durumu destekler niteliktedir. Tezkire müelliflerinden Âşık Çelebi, Kınalızâde Hasan Çelebi ve Gelibolulu Âlî’nin kendi söyledikleri irticalî beyitleri kaydetmeleri ve diğer tezkirelere nazaran bu eserlerde başka şairlere ait irticalî şiirlerin fazla olması, onların bu tarzda şiirlere ilgi duyduklarını düşündürmektedir.

Sadece tezkireler taranarak tespit edilen örnekler, özellikle şiir mecmuaları ve divanlar tarandığında klasik Türk edebiyatı sahasında irticalen yazılmış şiir örneklerinin artacağını göstermektedir.

Kaynaklar

- Alkan İspirli, Serhan. (2000). "Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Geleneği", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 14, s. 79-88.
- Artun, Erman. (2014). *Ansiklopedik Halkbilimi / Halk Edebiyatı Sözlüğü*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Canım, Rıdvan. (2000). *Latîfi Tezkiretü 'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Durmuş, İsmail. (2000). "İrticâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt XXII. İstanbul. s. 459-460.
- Oğuz, M. Ocal. (2015). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Erdoğan, Kenan. (2010). "İrtical, Yozgatlı Mehmed Said Fennî Divanı nda Bedihecilik (İrtical-Doğaçlama) ve Yozgat'taki Kültür Ortamı". *Şehriyar*, Yıl 2, Sayı 15, s. 42-45.
- Genç, İlhan. (2000). *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- İnce, Adnan. (2005). *Tezkiretü 'ş-şu'arâ – Sâlim Efendi*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları,
- İsen, Mustafa. (1994). *Kühü'l-ahbarın Tezkire Kısımı*. Ankara: AKM Yayınları.
- Kılıç, Filiz. (2010). *Âşık Çelebi Meşâ'irü'ş-Şu'arâ İnceleme-Metin*. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Köprülü, Fuad. (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi. KTB. (2018_a).
http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/56165,hest-bihistpdf.pdf?0&_tag1=03EE5380B678F1063BF0A9ED54D2FA0DD771F0E5&crefer=02E76580E35CC50B4EEDA8A0F1A3DEF897F47A994C661B2C807A998D5F3BD0D8 (Erişim Tarihi: 12.11.2018).
- KTB. (2018_b).
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/58689,ali-emiri-efendi--tezkire-i-suara-yi-amidpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 17.12.2018).
- KTB. (2019).
<http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/54137,540229-riyazu39s-suarapdfpdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 22.01.2019)
- Kutluk, İbrahim. (1989). *Kınalı-zâde Hasan Çelebi Tezkiretü 'ş-şu'arâ*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Pala, İskender. (2011). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Redhouse, W. James. (2016). *Müntehabât-ı Lüğât-i Osmâniyye*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Solmaz, Süleyman. (2005). *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı (İnceleme – Metin)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Zavotçu, Gencay. (2009). *Rıza Tezkiresi (İnceleme – Metin)*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.
- Kadri, Hüseyin Kazım. (1927-1945). *Büyük Türk Lugatı*, I-IV cilt, İstanbul.



KLASİK TÜRK EDEBİYATI METİNLERİNDE MANZUMDAN
MENSURA DÖNÜŞÜM: MİHR Ü VEFÂ
TRANSFORMATION FROM POETIC TO PROSE IN CLASSICAL
TURKISH LITERATURE TEXTS: MİHR Ü VEFÂ

GÜLŞAH GAYE FİDAN

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Asst. Prof. Dr., Gaziantep University, Science and Art Faculty, Department of Turkish Language and Literature
gozturk@gantep.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5437-7565>

ZELİHA AÇAR

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
PhD. Student, Gaziantep University, Graduate School and Social Sciences
zlhacar63@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0249-6527>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 22.03.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 19.08.2019

Sayfa-Pages : 27-36

 : <http://dx.doi.org/10.14922/Turkiyat4133>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

KLASİK TÜRK EDEBİYATI METİNLERİNDE MANZUMDAN
MENSURA DÖNÜŞÜM: MİHR Ü VEFÂ
TRANSFORMATION FROM POETIC TO PROSE IN CLASSICAL
TURKISH LITERATURE TEXTS: MİHR Ü VEFÂ

GÜLŞAH GAYE FİDAN-ZELİHA AÇAR

Öz

Kelime anlamı olarak nakletme, anlatma, taklit etme, haber verme anlamına gelen hikâye, İslamiyet'in kabulüyle eski Türk toplumlarında insanları dini-ahlaki yönden eğitmek amacıyla halk hikâyesi bünyesine girmiştir. Saray hayatının gelişmesi, İran edebiyatının zamanla önem kazanması ve saray çevresinde toplanan şairlerin bu etki altında eserler kaleme almasıyla birlikte eski hikâye anlayışı değişerek, halk hikâyelerinden ayrılmaya başlamıştır. Klasik edebiyattaki hikâye kavramı tahkiyeli bütün metinler için kullanılmaya başlanmıştır. İlk dönem klasik Türk edebiyatı ürünlerinin daha çok Arapça ve Farsçadan tercüme veya adaptasyon olması, İslam geleneği çerçevesinde yazılan eserlerin konu, isimler, ana hikâye gibi ana çerçevesinin dışına çıkılmadan yeniden kaleme alınması, nazire geleneğiyle yazılmış eserlerin rağbet görmesi, geleneğin şairlere çizdiği sınırların üretime yansıyan boyutudur. Aynı yaklaşımın bir gereği olarak aynı konuda yazılan eserler, farklı yüzyıllarda farklı formlarda yeniden ele alınmıştır. Kaleme alınan hikâye metinlerinin bir kısmının ilk halleri manzum iken daha sonraki yüzyıllarda mensur olarak yazılmış; bazı mensur hikâyeler ise daha sonraki yüzyıllarda nazma çekilmiştir. Bu çalışmanın amacı mesneviden mensur hikâyeye geçiş sürecini gözler önüne sermektir. Çift kahramanlı aşk hikâyelerinden olan Mihr ü Vefâ da ilk hâli manzum iken mensura dönüşmüş hikâyelerdendir. Çalışmada öncelikle hikâye ve Klasik edebiyatta hikâye hakkında bilgi verilmiş, daha sonra Mihr ü Vefâ mesnevilerinden söz edilmiş, son olarak da çalışmaya konu olan Hâşimî'ye ait manzum Mihr ü Vefâ ile yazarı bilinmeyen mensur bir Mihr ü Vefâ hikâyesinin mukayesesi yapılmıştır. Bahsi geçen her iki anlatı da epizotlarına ayrılarak karşılaştırılmış, farklılıklar ortaya konularak, motifleri değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Manzum, mensur, Mihr ü Vefâ, hikâye

Abstract

Stories, meaning of the word conveying, narration, imitating, reporting, have been incorporated into the folk narratives society in order to educate people religiously and morally with the adoption of Islam, in the old Turkish societies. With the development of the palace life, the importance of Iranian literature over time and the poets gathered around the palace to write works under this influence, the old story understanding changed and started to separate from the folk stories. The story concept in classical literature has been started to use for all narrated texts. The first period of classical Turkish literature products were mostly translation or adaptation from Arabic and Persian, rewriting of the works written within the framework of Islamic tradition without going beyond the main framework such as subject, names, main story, works written with the tradition of nazire were sought after the dimension of the boundaries drawn by tradition for poets. The works written on the same subject as a requirement of the same approach have been re-examined in different forms in different centuries. While some of the first story texts were written in verse, they were written in prose in later centuries, some prose stories were taken to the verse in the later centuries. The aim of this study is to reveal the process of transition from mesnevi to prose story. Mihr ü Vefâ, one of the couple's heroic stories, was one of the stories transformed into prose while the first one was a poetic. In the study, firstly the story and information about the story in Classical literature were given, then there is mention about the Mihr ü Vefâ mesnevi's, finally, the poetic Mihr ü Vefâ that belongs to Hâşimî and prose story Mihr ü Vefâ belongs to unknown author comparison were made. Both mentioned copies were compared by divided into episodes, differences were revealed and their motives were evaluated.

Key Words: Poetic, Prose, Mihr ü Vefâ, Story

Giriş

Kelime anlamı olarak nakletme, anlatma, taklit etme, haber verme anlamına gelen hikâye, İslamiyet'in kabulüyle eski Türk toplumlarında insanları dini-ahlaki yönden eğitmek amacıyla halk hikâyesi bünyesine girmiştir. "Saray hayatının gelişmesi, İran edebiyatının zamanla önem kazanması ve saray çevresinde toplanan şairlerin bu etki altında eserler kaleme almasıyla birlikte eski hikâye anlayışı değişerek, halk hikâyelerinden ayrılmaya başlamıştır" (Kavruk ve Pala 1994: 491). Klasik edebiyattaki hikâye kavramı tahkiyeli bütün metinler için kullanılmaya başlanmış, "tarih, siyer, menkıbe, efsane, kıssa, latife gibi anlatıma dayalı pek çok klasik eser bazen hikâye genel adıyla anılmış, bazen de hikâye denilebilecek bir esere bu isimlerden biri verilmiştir" (Kavruk ve Pala 1994: 491).

Klasik edebiyatta, bir şairin ele alabileceği konular, eserinin beslenebileceği kaynakların gelenek tarafından daha asırlar öncesinden belirlenmiş olmasının yanı sıra bunların hangi unsurlarla ve nasıl işleneceği de değişmez estetik prensiplere bağlanmıştır. Geleneğin sınırlı şekilde sunduğu konulardan birini şair, o zamana kadar benimsenmiş unsurları bir tarafa bırakarak, onlar yokmuşçasına doğrudan doğruya şahsi gözlem ve zevklerine göre işleme serbestliğine sahip değildir (Akün 1994: 421). İlk dönem klasik Türk edebiyatı ürünlerinin daha çok Arapça ve Farsçadan tercüme veya adaptasyon olması, İslam geleneği çerçevesinde yazılan eserlerin konu, isimler, ana hikâye gibi ana çerçevesinin dışına çıkılmadan yeniden kaleme alınması, nazire geleneğiyle yazılmış eserlerin rağbet görmesi, geleneğin sınırlarının üretime yansıyan boyutu olarak düşünülebilir (Gürbüz ve Durmuş 2017: 148). Aynı yaklaşımın bir gereği olarak aynı konuda yazılan eserler, farklı yüzyıllarda farklı formlarda yeniden ele alınmıştır. Kaleme alınan hikâye metinlerinin bir kısmının ilk halleri manzum iken daha sonraki yüzyıllarda mensur olarak yazılmış; bazı mensur hikâyeler ise daha sonraki yüzyıllarda nazma aktarılmıştır.

Araştırmacılar mensur metnin manzuma dönüştürülme sebeplerini daha çok Klasik edebiyatın "şiire yaslanan tarafı ile açıklamaktadırlar" (Gürbüz ve Durmuş 2017: 150). Klasik Türk Edebiyatında genel olarak nesir, nazım kadar itibar görmemiş hatta şairler tarafından basit görülerek tenkit edilmiştir. Bu bakış açısının neticesi olarak mensur metinlerin manzum şekle dönüştürülmesi daha çok rağbet görmüştür. Manzum metinlerin nesre dönüştürülmesi ise neredeyse edebî olmaktan çıkarma olarak değerlendirilmiş ve bu minvalde edebî niteliği olmayan izahlar, şerh kitapları gibi metinlerin tercih edildiği söylenmiştir (Gürbüz ve Durmuş 2017: 151). Ancak, elde bulunan örnekler, 16. yüzyıl sonları ve 17. yüzyıl başlarından itibaren mensur eserlere bakış açısının değiştiğini, nesrin artık bir edebî ifade yöntemi olarak kullanılmaya başlandığını göstermektedir. Daha önce manzum olarak yazılmış bazı metinlerin 17. yüzyıldan itibaren halk arasında okunmak amacıyla kaleme alınmış mensur formları görülmektedir (Gürbüz ve Durmuş 2017: 151). Geniş kitlelerce sevilen klasik hikâyelerin halkın anlayabileceği bir üslupla yeniden kaleme alınmaya başlanmasında kahvehane kültürü ile birlikte âşıklık geleneğine paralel olarak teşekkül eden hikâye anlatma geleneğinin de rolü yadsınamaz büyüklüktedir. Böylece halkın sevdiği klasik hikâyeler, kolayca anlatılıp anlaşılabilir üzere nesre aktarılmaya başlanmıştır.

Çalışmaya konu olan yazarı belli olmayan mensur Mihr ü Vefâ hikâyesi de yine son dönemde nesre aktarılmış olan hikâyelerdendir. Eser, manzum bir metnin nesre aktarılması sürecine genel bakış açısının tersine edebî form göz ardı edilmeden yeniden üretilmiştir. Bu çerçevede iki metin karşılaştırılarak metin düzeyindeki farklılıklar ve ortak noktalar belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Mihr ü Vefâ Hikâyeleri

Çift kahramanlı aşk mesnevilerinden olan Mihr ü Vefâ, Türk ve İran edebiyatında ortak özellikler göstermektedir. Kaynağını İran edebiyatından alan hikâyede, âşıkların başlarından geçen çeşitli olaylar ve karşılıklarına çıkan türlü engellere rağmen birbirlerine kavuşmaları anlatılır (Karagözlü, 2011: 4). İlk Mihr ü Vefâ IX. yüzyılda Arşî Dehlevî'nin ve kardeşi Mir Muhammed Mümin-i Arş'ın Mihr ü Vefâ mesnevileridir. Arşî eserini Nizâmî'nin Hüsrev ü Şirin mesnevisine nazire olarak yazmıştır. Devletşah Tezkiresinde ise Reşîdî-i Semerkandî'nin Mihr ü Vefâ'sından söz edilmektedir. Tıpkı Hümâyün-nâme, Kâbus-nâme, İskender-nâme gibi Türk edebiyatında Mihr ü Vefâda birçok kez, muhtelif şekillerde işlenmiştir. XI. yüzyılda Ümmî İsa'nın kaleme aldığı mesnevi, tezkirelerden edinilen bilgiye göre XVI. Yüzyılda Priştineli Mustafa Emîni ve Gelibolulu Mustafa Âlî tarafından da yazılmıştır. Ancak Gelibolulu Âlî ve Priştineli Mustafa Emîni'ye ait olduğu belirtilen eserler henüz ele geçmemiştir. Bunların yanı sıra Köprülü'nün kütüphanesinde varlığından söz ettiği Hâşimî'ye ait Mihr ü Vefâ ve son olarak da yazarı bilinmeyen mensur bir Mihr ü Vefâ mesnevisi bulunmaktadır (Ece 1996: 8-10). Mihr ü Vefâ mesnevisi de diğer âşıkâne mesnevilerde olduğu gibi muhtelif devirlerde muhtelif şairler tarafından çokça işlenmiştir. Aslı manzum olan hikâyenin bir de yazarı belli olmayan mensur bir varyantı¹ bulunmaktadır. Bu çalışmada mensura dönüşüm seyri incelenecek olan Hâşimî'ye ait manzum Mihr ü Vefâ² mesnevisidir.

2. Hikâyelerin Mukayeseli İncelemesi

İnceleme konusu olan mesnevinin mensur anlatısı, manzumdan nesre aktarılırken diğer türler ile etkileşime daha açık hale gelmiştir. Manzum anlatıya kıyasla daha fantastik bir söyleme sahiptir. Manzumdan mensura dönüşümde, klasik hikâye geleneği gereği hikâyeye geçilmeden önceki bölümler atılmış, kolayca anlatılabilmek için ayrıntılardan kaçınılmış ve dili sadeleştirilmiştir. Mensur anlatı çarpıcılığını, bölüm başlarındaki manzum parçacıklardan ve ihtiva ettiği masal motiflerinden almaktadır. Klasik bir olay örgüsüne sahip olan hikâyenin seyri mesnevilerden ziyade halk hikâyelerindeki serüveni hatırlatmaktadır. Olayların ana ekseninde herhangi bir değişim söz konusu değildir ancak hikâyeye müdahil olan yardımcı kahramanların vasıfları ve isimleri farklılık gösterebilmektedir.

Hâşimî'ye ait Mihr ü Vefâ 135 başlıktan, yazarı belli olmayan mensur Mihr ü Vefâ 13 fasıldan müteşekkildir. Manzum olan hikâye daha ayrıntılı tasvir ve başlıklara sahiptir.

¹ Topkapı Hazine Kütüphanesi ve Milli Kütüphanede kayıtlı mensur Mihr ü Vefâ hikâyeleri Volkan Karagözlü tarafından yüksek lisans tezi olarak incelenmiştir. bk. KARAGÖZLÜ, Volkan (2011). Türk Edebiyatında Mihr ü Vefâ Mesnevileri ve Yazarı Bilinmeyen Bir Mihr ü Vefâ Mesnevisi -inceleme-metin- (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Nevşehir Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir.

² bk. ECE, Selami (1996). Tahkiye Açısından Hâşimî'nin Mihr ü Vefâ Mesnevisi -Transkripsiyonlu Metin- İnceleme (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Hikâyenin ana metnine geçmeden önceki başlıklar hikâyeyi genişleten asıl bölümlerdir. Başlıklar için tercih edilen dilde de hikâyenin genelinde olduğu gibi sanat kaygısı güdülmüştür. Dört halifeden söz eden; “*Sıfat-ı Vâsıf-ı Yâr-ı Evvel*”, “*Sıfat-ı Vâsıf-ı Yâr-ı Sâni*”, “*Sıfat-ı Vâsıf-ı Yâr-ı Sâlis*”, “*Sıfat-ı Vâsıf-ı Yâr-ı Râbi*” bölümlerinin sayıları dinî metinlerin dili olan Arapça ile yazılmış. Bunun dışındaki bütün başlıklarda klasik geleneğe uyulmuştur. “*Sıfat-ı Evsâf-ı Sâhib-i Mihr ü Vefâ Seyyid Ca’fer Hâşimî Cidâl*”, “*Sıfat-ı Takvinât*”, “*Sıfat-ı Medh-i Habibullâh ve'l-Mülakatü İle'l-lâh*”, “*Sıfat-ı Vâsıf-ı Şâh-ı Şehidi Deşt-i Şeb-i Saadet*”, “*Sıfat-ı Vâsıf-ı Burak*” gibi ana hikâyeye geçilmeden önceki bölümlerde olduğu gibi doğa hadiselerinden; “*Der Sıfat-ı Şita*, *Der Sıfat-ı Cüybar*”, hikâye kahramanlarının tanıtıldığı bölümlere kadar; “*Der Sıfat-ı Şevk-i Vefâ Ziyâde Şoden*”, “*Der Sıfat-ı Arâyiş-i Mihr*”, “*Der Sıfat-ı Şah-ı Mağrip*”, “*Der Sıfat-ı Sahire*” bütün başlıklar Farsça yazılmıştır. Kahramanların tanıtımı için ayrı ayrı başlıklar atılmış, hikâyedeki rolleri doğrultusunda tasvirleri yapılmıştır. Mensur hikâyede daha sade bir dil tercih edilmiştir. Başlıkları da ‘*Fasl-ı Evvel*, *İkinci Fasl*, *Üçüncü Fasl*’ şeklinde fasıl olarak sıralanmıştır.

Manzum anlatıda her bölüm içeriğe uygun başlıklar ile başlarken, mensur anlatıda bölüm bağlantıları bölüm konularına uygun beyitler ile yapılmıştır. Örneğin Vefâ’nın altınlarını tükettikten sonra kardeşlerinin yanına dönmenin yanlış olacağını düşünerek terki diyar etmeye karar verdiği bölüme:

Hakk te’âlâ bir kulu bir kula muhtaç etmeye
Hakk te’âlâ kardaşı kardaşa muhtaç etmeye (Karagözlü 2011: 99)

Beytiyle başlayıp ‘*bana ne cevap ederler ki bir küp altın aldın kendin bilmeyip ahir şimdi dilenmeye mi geldin diyeler*’ (Karagözlü, 2011;99) şeklinde mensur olarak hikâyeyi anlatmaya devam etmektedir.

Hikâyeye geçişte klasik geleneğe uygun olarak yer yer “ravî”den rivayet edildiği gibi sözler kullanılarak farklı bir anlatıcıdan naklediliyormuş izlenimi uyandırılmaktadır. Zaman zaman daralıp genişleyen hikâyenin canlılığı da yine bölüm başlarına serpiştirilen manzum parçalar ile sağlanmaktadır. Mağrib padişahının Mihr’in gömleğini gördüğü bölümde aşkın tarifi;

Akıl ile olur padişahlık işi
Tahta aldanmaz âşık olan kişi
Âşkın başında aklı kalmaz firar
Çün bana ‘aşk geldi aklım etdi karar (Karagözlü 2011:112)

Şeklinde bir dördlülle yapılmıştır. Okurun duygularını harekete geçirmek maksadıyla duygusal manzumeler kullanılmış, yine aşıkane bir bölüm olan Mihr ile Vefâ’nın yeniden kavuşacağı yerde karşılıklı atışmalar manzum şekilde verilmiştir. Mihr bahçenin dört bir yanında Vefâ’yı ararken:

Aşka düşüp bu deşte çiçek getiren dostum.
Kendünü izhâr eyle gel gül yüzlü dostum (Karagözlü, 2011:112)

beytini okumakta ortaya çıkan Vefâ’nın cevabı da kendi ağzından söylenmiş bir gazelle olmuştur:

*Yine işbu mürde cisme cân gelir
Salınıp ol serv-i hıraman gelir*

.....

*Şol Vefâ gibi hezarân dilberi
Karşusuna leb-i hayrân gelir* (Karagözlü 2011: 136).

Mensur hikâyede seçilen beyitler için de konunun işlenişi için de sade bir dil ve üslup tercih edilmiştir. Manzum anlatı ise geleneğin bütün özelliklerini barındırmakta; klasik üslubun sanatlarından beslendiği kaynaklardan çokça faydalanmaktadır. Örneğin sırf Mihr’i tasvir için klasik şiirin “sevgili tipi”nin bütün özellikleri kullanılmıştır:

*Ki duht-ı şâh-ı hâverdüradı Mihr
Ne mihr-i hâveri Mihr-i perî-çihir
Yüzü âyînedürçünmâh-ı tâbân
Ki jengolmuş iki zülfiperişân
Beyâz u sürh-i ‘arızdurcihân-tâb
Safâ virür sanasın suda meh-tâb
O veçhe ‘âşık olmuşzülfi-i müşgîn
Ki çenber geçerdî olsa pür-çîn*

.....

*Dehâmı nokta fehm itmek tevehhüm
Egerçi dür deler itse tebessüm
Ağızda dişleri habb-ı nebâtî
Lebi serçeşme-i âb-ı hayâtî
Gören kaddini teşbih itdi serve
Saçını servde zibâ tezerve* (Ece 1996:127).

Manzum Mihr ü Vefâ giriş bölümüyle de klasik mesnevi geleneğine uymakta; sebep-i telif, memduha dair, kâinatın yaratılışına dair, peygambere övgü, dört halifeye övgü gibi bölümlerle başlamaktadır. Mensur anlatı ise “*Hikâyât-ı kıssa-i Mihr ile Vefâ’dır ki nakl olunur: Râviyân-ı ahbâr ve nâkilân-ı âsâr ve muhaddisân-ı rûzgâr öyle hikâyet ve bu yüzden rivâyet ederler ki zamân-ı evâ’ilde Rûmelî vilâyetinde bir pâdişâh var idi ve ziyâdesiyle kuvvete mâlik idi*” (Karagözlü 2011: 95) ibarelerinde görüldüğü gibi doğrudan ana hikâye ile başlamaktadır. Varak sayıları arasındaki temel farkın sebebi, hikâyeye geçilmeden önceki bölümlerdir.

Âşıkane bir mesnevi olan Mihr ü Vefâ’nın manzum anlatısında yer yer tasavvufi unsurlar sezilmektedir ancak mesnevi mensura dönüşürken bu unsurları atmış beşeri aşkı anlatan romantik bir macera hikâyesi hüviyetine bürünmüştür (Kavruk 1998: 133). Mensur hikâyedeki sevgili tasvirinde dahi tasavvufi semboller kullanılmamaktadır. Öte yandan geleneğe maşuku yücelten âşık da yerini sevgiliyi arzulayan şehvetli duygulara sahip bir kişiye bırakmıştır. Mihr’i kaçıran her adam ona sahip olmak istemekte Mihr rıza göstermeyince onu razı etmeyi beklemektedirler. Nitekim Mihr’i kaçıranın onun belki de tek sahibi olduğunu (Vefâ’yı öldürdüğü için) düşünen şah-ı Mağrib’in yüzü bile ancak 11 ay sonra Mihr’den kâm alacağını düşündüğü zaman gülmektedir:

“-Bre, âdemler niye geldiniz, ne oldu? Zîrâ pâdişâh korkardı ki Mihri kendüyü öldürdü mi? Hadimlerin ‘aklı başına gelip: Pâdişâhim korkma, müjde! Mihri sizden izin ister bâğa gidip ‘işret eyleye. Nice bu karanlu yerde olurum. Şimdi girip uzun ‘işret edeyim, diyor, deyince pâdişâh sevindiğinde ‘aklı gideyazdı hadimler ayıtdılar ki:” (Karagözlü 2011: 134).

Dikkat çeken bir diğer husus Hızır ve İlyas peygamberlerin birlikte kullanımıdır. Klasik gelenekte Hızır genel olarak yalnız görülmekte, âb-ı hayat münasebetiyle de su ile birlikte kullanılmaktadır. İnanişâ göre Hızır denizlerde İlyas ise karada darda kalanlara yardım etmektedir. Sözlü gelenekte sıklıkla rastlanılan Hızır-İlyas kültüne göre ise âb-ı hayatı içerek ölümsüzleşen bu iki veli yılın bir gününde; Hıdırellez’de, yeryüzünde buluşmakta, yılın geri kalan zamanlarında da Hızır karada İlyas denizde darda kalanların yardımına yetişmektedir (Ocak 1991:102). Adı geçen hikâyede Mihr’in ağzından Vefa’ya anlatılan bölümde de; ‘*Heman benim ile tayam bir tahta paresiyle derya üzerinde kaldık feryad edip Hüdaya niyaz ederken ol demde bir ak sakallı pir-i mübarek gelip bizi kenara çıkarıp bir gayrı pire teslim eyledi.... meger ol pir hazret-i İlyas imiş ve bizi bunda getiren hazret-i Hızır imiş*’ (Karagözlü 2011: 106) Hızır ve İlyas arasındaki iş bölümü sözlü gelenekte olduğu gibidir. İlyas Mihr’i denizden kurtarıp Hızır’a teslim etmekte ve hikâye boyunca âşiklar ne zaman darda kalsa Hızır imdatlarına yetişmektedir.

Hikâye mensura dönüşürken esere yerli unsurlar da eklenmiştir (Kavruk 1998: 132). Bu bağlamıyla o dönem toplumunda kullanılan darb-ı meseller, küfürler, deyimler hikâyede yer almaktadır: ‘*zen-pâre sarrâf*’ (Karagözlü 2011: 147), ‘*peşkeş çekmek*’ (Karagözlü 2011:147), ‘*çifüt oğlu cehûd Ben sana derdime derman eyle derim. Yohsa küçük oğlana anası nasihat eder gibi bana ne nasihat edersin*’ (Karagözlü 2011: 111) gibi küfürler, ‘*Devletlü padişahımız hazret-i Mevla gecinden versin*’ (Karagözlü 2011: 95), ‘*Velakin cümle ma’lumdur hazır tez gider*’ (Karagözlü 2011: 99), ‘*Vezir-i derdmend havfından ödü ağzın geldi*’ (Karagözlü 2011:114), ‘*eskiden meşhurdur. El için ağlayan gözsüz olmuş derler*’ (Karagözlü 2011: 116), ‘*Ey sultan-ı cazuyan canım sana kurban olsun. Ahiret anam ol*’ (Karagözlü 2011: 118) gibi deyimlere sıklıkla rastlanmaktadır.

2.b. Nüşhaların Epizot ve Motiflerine Göre Mukayesesi

Mihr ü Vefâ hikâyesinin manzum ve mensur anlatıları mukayese edildiğinde olay örgüsü ve motif bakımından büyük benzerliklerin yanı sıra farklılıkların da bulunduğu görülmektedir. Hikâye, “Kahramanın Ailesi ve Doğumu”, “Kahramanın Gurbete Çıkışı”, “Kahramanın Âşik Olması”, “Kahramanın Gurbete Çıkışı” ve “Hikâyenin Sonu” olmak üzere beş epizot başlığı altında incelenmiş ve dikkat çekici motifler bu başlıklar altında verilmiştir:

2.b.1. Kahramanın ailesi ve doğumu

Mensur ve manzum her iki anlatıda da hikâye Vefâ’nın babasının tanıtımıyla başlamaktadır. Onun saltanatı ve kudreti anlatılırken aynı zamanda onun yokluğunda çıkacak olan kargaşanın da işaretleri verilmektedir zira padişah ölüm döşegindedir. Manzum olan metinde padişah Yunan ülkesinin padişahı Taymûs, mensur olanda ise Kaygusuz Şah olarak geçmektedir. Padişahın üç oğlu vardır ve hikâye kahramanı “gözde

en küçük çocuk” motifine uygun olarak en küçük olandır. Ancak burada bu motife rağmen Vefâ padişah olamamıştır. Zira padişah ölmeye önce üç küp ile varisini belli etmiş, ancak hangisinin neyi sembolize ettiğine dair ortada çözülmeyi bekleyen bir muamma hâsıl olmuştur. Gizem çözümler ve küpler ebatlarına göre, toprakla dolu olan büyük küp büyük oğula, kemikle dolu olan orta küp ortancaya, altınla dolu olan küçük küp ise Vefâ’ya verilmiştir. Vefâ’nın sahip olduğu yegâne şey olan altın dolu küpü tüketmesi hikâyenin kırılma noktasıdır. Burada Vefâ aslında “miras yedi” tipi olarak karşımıza çıkmaktadır ama gelenek ona acımasız davranmaz ve Vefâ masal tipleri kadar masum bir “iyi” olarak gösterilir. Manzum hikâyede parayı eğlencelerde tüketen Vefâ’nın yerine, gelenek mensur olanda ihtiyaç sahipleri için bütün servetini tüketecek kadar merhametli bir Vefâ’yı koymaktadır.

2.b.2. Kahramanın Gurbete Çıkışı

Sonraki süreçte gurbete düşme olayı halk hikâyelerinde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Ancak burada halk hikâyelerindeki kahramanın aksine sevgiliyi aramak için değil, serveti tükettiği için terk-i diyar etmektedir. Ayrılmadan önce fal baktırır. İran geleneğinde özellikle 1001 Gece Masalları’nda sıklıkla görülen “büyücü kadın” burada da görülmektedir. Ancak burada “büyü” motifi iyi olarak verilmekte, âşıkları kavuşturan “gayb haberi” olarak görülmektedir. Vefâ büyücüyü dinleyerek Mihr’i bulacağı yere doğru yola çıkar. Manzum olanda Hızır zor durumda kalmış olan Mihr’i kurtarıp Vefâ’yı beklemesini söyleyerek onu bir mağaraya yerleştirmiş, Vefâ’ya da yol göstererek sevgilisini bulmasını sağlamıştır. Burada önemli olan iki motif vardır biri “Hızır” diğeri ise “mağara” motifidir. Hızır, yolculukların zor geçtiği eski çağlarda, yolculara yardımcı olmak, yol göstermek, zorda kalanın yardımına yetişmek özelliklerine sahip bir velidir (Ocak, 1999: 85). Tıpkı halk hikâyelerinde kahramanın yardımına koşmasında görüldüğü gibi zor durumda kalan kahramanlara yardım etmiştir. Öte yandan mağara motifi de Türk mitolojisinde önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Aybekü’-d-Devâdârî’nin naklettiği yaradılış anlatısında Türklerin ilk atası olan “Ay-Ata” bir mağaranın ağzında şekillenmekte ve burada can bulmaktadır. Bu bağlamıyla ilk insanın çıkmış olduğu mağara “ana rahmi” vazifesi görmekteydi. Aynı zamanda “mağaralar, yeraltı dünyasını, yeryüzüne bağlayan birer kapı” olarak tasavvur edilmişlerdir (Ögel, 2010: 22). Böylece mağaradan çıkan kahramanların, yeni bir hayat için yeniden doğumu sembolize edilmiştir.

2.b.3. Kahramanın Âşık Olması

Manzum anlatıda Mihr ve Vefâ bu mağaradan çıktıkları anda onları yeni bir hayat bekliyor olacaktır. Mensur olan da ise Vefâ remilcinin yönlendirmesi sonucunda Mihr’in bulunduğu mağaraya varır, mağaraya ulaştığında Mihr’i tahtta oturur görür ve ilk görüşte âşık olur. Bu karşılaşma mensur olanda daha fantastik verilmektedir; Vefâ yedi kere ayılıp bayılmakta ve Mihr’in başından geçenler verilmemektedir. Buna mukabil manzum varyantta karşılaşma üzerinde durulmamış Mihr’in babası şah-ı Hâver’in Tatarlarla savaşması sonucunda açıldıkları denizde savruldukları ve Hızır tarafından kurtarılıp burada kendisini beklemekte olduğunu söylemektedir. Mihr’in babası da şahıdır, yani o da soyludur. Bu durum halk hikâyelerinden ziyade klasik mesnevilerde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

Mensur olan anlatıda mağarada 40 kapı vardır. Burada görülen bu “40 motifi” masallarda ve halk hikâyelerinde sıklıkla karşılaşılan İslâmî bir motiftir. Kırk kapıdan birisinin açılmaması gerekmektedir yani delikanlının bir oda dışında tüm odalara girmesine izin verilir. Tıpkı Cennetteki bir ağacın meyvesini yemenin yasak olduğu gibi bu odaya girmek de yasaktır ama işte tam da bu yüzden girilecektir. Hiçbir şey bir yasak kadar kışkırtıcı değildir (Jung 2005: 104) ve delinen yasakla âşıklar ayrı düşmek ile yüz yüze gelir. Zira Vefâ’nın açtığı kapıdan, ağaçta biten gömleklerden biri uçar ve Mihr başlarına gelebilecekleri hisseder. Ayrıca gömlekten sahibini tanıma da ilk olarak Yusuf kıssasında görülmektedir. Manzum olan anlatıda âşıkların ayrı düşecek olma durumlarında Vefâ’nın dahil yoktur. Mihr’in dadısı ava çıkmalarını söyler, Mihr’in yaraladığı ceylandaki ok, burada gömlek vazifesini gören nesnedir. Ceylan motifi de eski Türk mitolojisinde yol gösterici ya da avcıyı peşine takan gaybî bir motiftir. Bu motifin en güzel örneği şüphesiz Hz. Peygamber’in putperestlerle yaptığı mücadelenin Destân-ı Geyik adlı eserde anlatılmış şeklidir. Müşriklerin Hz. Muhammed’e saldırmasıyla birlikte bir geyik peyda olur, Hz. Hamza’ya yol göstererek onu kurtarır. Burada da görüldüğü gibi geyik gaybdan gelen kutsal bir varlığı sembolize etmektedir (Dalkesen 2015: 67). Her iki anlatıda da Mihr’e ait olan bu nesnelere şah-ı mağribin eline geçer ve görür görmez âşık olur. “Görmeden âşık olma” motifi de yine halk ve divan edebiyatındaki metinlerde sıklıkla karşılaşılan bir durumdur.

Mensur olan varyantın masal motifleri bakımından daha zengin olduğunu belirtmiştik, “küpe binen cadı” da yine bu motiflerden biridir. Buradaki cadı da tıpkı Aslı’yı Kerem’den kaçıran cadı gibidir. Manzum olanda cadıya mukabil 1001 Gece’nin etkisiyle sihir yapan kötü kadın vardır. Her iki hikâyede de cadı yahut sihirbaz tarafından Vefâ’nın boğazı kesilir ve Mihr kaçırlır. Mensur olanda Mihr Vefâ’yı öldü bilmesine rağmen başkasına yar olmak istemeyen yüceltilmiş sevgilidir. Manzum olanda ise aşklarına ilahi bir vasıf yükleyebilmek için Hızır devreye girer. Mihr Vefâ’nın yaşadığını rüyasında Hızır’dan öğrenir böylece Hızır bir kez daha zor durumda kalmış olan Mihr’e yardım etmiş olur. Her iki hikâyede de Mihr zaman kazanmak için bir yıl matem ilan eder. Öte yandan Vefâ’nın ortanca kardeşi onu aramaya çıkmıştır. Vefâ’yı boynu kesilmiş olarak bulur, manzum olanda damarı kopmadığı için tedavi edebilir. Ancak mensur olanda durum daha fantastiktir. Vefâ ölmüştür, kardeşinin dualarıyla Hızır imdada yetişir ve kardeşine ömründen vermesi şartıyla onu diriltebileceğini söyler. Buradaki “can yerine can verme” motifi Dede Korkut Hikâyelerinde de geçmektedir. Azrail, Deli Dumrul’a canına karşılık can bulması şartıyla canını almayacağını söyler. Ancak burada canını verecek olan ölmeyecek, sadece ömrü kılacaktır. Bu bağlamda motifin yumuşatıldığı düşünülebilir. Kardeşinin ömrünün yarısı karşılığında Vefâ dirilir ve Mihr’in peşine düşer.

2.b.4. Kahramanın Gurbete Çıkışı

Bundan sonraki süreç halk hikâyelerindeki kahramanın memleketinden ayrılma sebebi gibi sevgiliyi bulmak üzere türlü tehlikelere atılma sergüzeştidir. Vefâ türlü uğraşlar sonucu Mihr’i bulur ve kaçarlar. Yolda yorgun düşüp uyduklarında Mihr zengiler tarafından kaçırlır. Zengi padişahı Mihr’i görür görmez âşık olur. Bu da Vefâ için yeni bir macera demektir. Mihr zengiyi sarhoş ederek Vefâ ile buluşup kaçar. Başka bir şehirde yaşlı bir kadına misafir olurlar. Kadının komşusu Mihr’i görünce çok beğenir ve onu

kandırarak; mensur olanda sarrafa, manzum olanda ise Bezzaz adlı bir tüccara satar. Genç kızları kandırarak satan “koca karı” motifi de yine 1001 Gece Masalları’nda sıklıkla görülen motiflerdendir. Koca karının Mihr’i sattığını öğrenen Vefâ yine sevgilisinin peşine düşer. Mihr de yine içkiye ilaç katarak kurtulmayı başarır, mensur olanda kaçarken sarrafın bakırı altına dönüştüren kimya sandığını da yanına almıştır. Kurtulduğunu sanan Mihr, Vefâ’nın atının peşine düşer. Ancak Vefâ da içkiden etkilendiğinden uyumuş, atını da bu arada çaldırılmıştır. Mihr de Vefâ’nın atını çalan hırsızın peşine düştüğü için birbirlerini bir kez daha kaybederler. Mihr her iki anlatıda da geriye dönmez gide gide başka bir ülkeye varır ve burada padişah seçilir. Ancak bu taht kendisine babasından ya da akrabasından kalmamıştır. Mihr bir masal motifiyle; padişahları ölen ülkeye ilk giren kişinin padişah seçilmesi yolu ile padişah ilan edilir. Mensur olan anlatıda sarraftan çaldığı kimya ile altın elde ederek ülkeyi refaha kavuşturur böylece vergi altında ezilen halkın sevgisine de mazhar olur. Daha sonra ülkenin padişahı olan Mihr Vefâ’yı bulabilmek için bir çözüm üretir. Manzum olan anlatıda bir çeşme başına kendi resmini yaptırır, mensur olan da ise kendi resminin yanında Vefâ’ninkini de çizdirir ve resimlere tepki gösterenleri huzuruna getirilmelerini emreder. Resmi görüp bayılan Mağrip padişahı, zengi, sarraf-esnaf, düzd ve Vefâ huzura getirilir. Mihr kimliğini açıklamadan başından geçenleri anlatır. Böylece Vefâ’ya karşı kendisini aklamış olur.

2.b.5. Hikâyenin Sonu

Mihr ile Vefâ kavuşurlar ve onu kendi yerine tahta geçirir. Mensur olan anlatıda Mihr Vefâ’nın daha önceki padişahlarının oğlu olduğu ve bu sebeple tahtın onun hakkı olduğunu söylemektedir. Ancak Vefâ’nın babası öldüğünde üç oğlu olduğunu ve tahta da Vefâ’nın en büyük abisinin geçtiği bilinmektedir. Ancak Vefâ’yı padişah yapmak isteyen müellif Vefâ’nın babasının bu ülkenin padişahının soyundan olduğunu söylemektedir. Böylece Vefâ şehzade ‘hakkı olan tahta’ oturtulmuştur. Hikâye boyunca böyle bir şeyden söz edilmemiş olması ilgili bölümün sonradan eklenmiş olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim manzum olan anlatıda böyle bir şey söz konusu olmamıştır. Manzumda Mihr ile evlenmesi sebebiyle Vefâ tahta geçmiştir. Manzum olan anlatıda Mihr’in ülkeyi refaha kavuşturması da gecikmekte Vefâ tahta geçtikten sonra Süleyman hazineleri taşınmaktadır. Hikâye boyunca tipler keskin olarak verilmiştir. Yani iyiler iyi kötüler kötü masalların temel özelliklerinden olan bu durum, hikâyenin sonunda da görülmekte iyiler ödüllendirilmekte kötüler ise cezalandırılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada manzumdan mensura yeniden üretilmiş bir metnin manzum metinle ne ölçüde benzerlik ve farklılıklarının olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Hâşimî’ye ait manzum Mihr ü Vefâ ile yazarı bilinmeyen mensur Mihr ü Vefâ karşılaştırılmıştır. Manzum olan anlatı 258 varaktan, mensur olan ise 36 varaktan müteşekkildir. Aralarındaki hacim farkına mukabil hikâyenin ana iskeletinde ve seyrinde herhangi bir değişiklik yapılmamıştır. Zira mensur olan anlatı doğrudan hikâye ile başlamış, Hâşimî’ye ait olan mesnevi ise tevhid, münâcât, nâ’t ve diğer övgü bölümleriyle başlamıştır. Hikâye mensura çekilirken, mesnevi nazım şekline has olan giriş bölümleri atlanmıştır. Bahsi geçen her iki anlatı da epizotlarına ayrılarak mukayese edilmiştir. Farklılıklar ortaya konularak, motifleri

değerlendirilmiştir. Hikâye manzum da olsa mensur da olsa ana ekseninde bir değişiklik görülmemiştir. Yalnızca hikâye içerisinde yer alan yardımcı kahramanların vasıfları ve isimleri farklılık göstermektedir. Manzum anlatıya kıyasla daha fantastik bir söyleme sahip olan mensur anlatıda kolayca anlatılabilmek için ayrıntılardan kaçınılmış ve gayet sade bir dil kullanılmıştır. Mensur anlatı çarpıcılığını, bölüm başlarındaki manzum parçacıklardan ve ihtiva ettiği masal motiflerinden almaktadır. Âşıkane bir mesnevi olan Mihr ü Vefâ'nın manzum versiyonunda yer yer tasavvufî unsurlar sezilmektedir ancak mesnevi mensura dönüşürken bu unsurları atmış beşeri aşkı anlatan romantik bir macera hikâyesi hüviyetine bürünmüştür. Hikâye mensura dönüşürken esere yerli unsurlar da eklenmiş; o dönem toplumunda kullanılan darb-ı meseller, küfürler, deyimler hikâyede yer almıştır.

Kaynaklar

- Akün, Ömer Faruk. (1994). “Divan Edebiyatı”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 9 İstanbul: TDV Yay, 389-427.
- Alptekin, Ali Berat. (2016). *Halk Hikâyelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Çapanoğlu, Gökçenur. (2014). “Ümmî İsâ Mihr ü Vefâ (Dil İncelemesi- Metin- Gramatikal Dizin)”. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dalkesen, Nilgün (2015). “Orta Asya’dan Anadolu’ya Türk Kültüründe Geyik Kültürü”, *Millî Folklor*, 106, 59-67.
- Ece, Selami. (1996). “Tahkiye Açısından Hâşimî’nin Mihr ü Vefa Mesnevisi – Transkripsiyonlu Metin-İnceleme” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gürbüz, Mehmet ve Tuba Durmuş. (2017). “Nazımdan Nesre Anlatımın Dönüşümü: *Dâsitân-ı Ferruh u Hüma Örneği*”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 17: 147-168.
- Jung, Carl Gustav. (2005). *Dört Arketip*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Karagözlü, Volkan. (2011). “Türk Edebiyatında Mihr ü Vefâ Mesnevileri ve Yazarı Bilinmeyen Bir Mihr ü Vefâ Mesnevisi -inceleme-metin” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Nevşehir: Nevşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kavruk, Hasan. (1998). *Eski Türk Edebiyatında Mensûr Hikâyeler (Araştırma-İnceleme Dizisi)*, Ankara: MEB Yayınları.
- Kavruk, Hasan ve İskender Pala.(1994). “Hikâye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV yay. C. 17: 491-493.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (1999). *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.
- Ögel, Bahaeddin. (2010). *Türk Mitolojisi I.II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.



DİVAN ŞİİRİNDE KULAKLA İLGİLİ DEYİMLER VE ANLAM ÇERÇEVESİ

ERDEM CAN ÖZTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslâm Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Asst. Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Theology, Turkish-Islamic Literature Department
erdemcanozturk@gmail.com, erdem.ozturk@hbv.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-9328-0205>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 03.04.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 16.07.2019

Sayfa-Pages : 37-82

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4144>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate®

DİVAN ŞİİRİNDE KULAKLA İLGİLİ
DEYİMLER VE ANLAM ÇERÇEVESİ
IDIOMS AND MEANING FRAMEWORK BY EAR IN DIVAN POETRY

ERDEM CAN ÖZTÜRK

Öz

Klasik Türk Edebiyatı'nda sevgilinin kaşı, gözü, zülûf ve dişleri gibi kulakları da onunu güzellik unsurlarındandır. Bunların her biri ayrı ayrı sevgilinin eşsiz güzelliğinin tarif ve methi için kullanılır. Bunlar arasında kulakların ayrı bir yeri vardır. Bu, kulaklara süs eşyası olarak küpe takılması; kulağın Klâsik Türk Şiiri'nin temel sembollerinden olan gül ile özdeşleştirilmesi ve kulak etrafında oluşmuş oldukça fazla deyim ve kalıp ifadelerin bulunmasıdır. Bu itibarla kulak sevgilinin güzelliğinin tarifinden, onunla iletişim kurmaya, onu ikaz etmekten ona âşık olmaya uzanan geniş bir anlam çerçevesinin temelini oluşturmaktadır. Bunların da ötesinde felek, zaman, çeşitli çiçek ve çalgı aletleriyle birlikte dolaylı olarak oldukça yaygın bir kullanıma sahiptir.

Divan şairleri içinde buldukları toplumun pek çok dinamiği gibi sözlü kültür ürünlerini de şiirlerinde yaygın olarak kullanmışlardır. Yukarıda kulakla ilgili olarak bahsedilenler de bunlar arasındadır. Bu çalışmada kulakla ilgili deyimler ve deyim olduğu değerlendirilen ifadelerle kulağın hangi anlam çerçevelerinde kullanıldığı üzerinde durulacak; bu konuda tespit ve değerlendirmelerde bulunacaktır. Ayrıca kulağın çeşitli şekillerde birlikte ve ilişki içinde kullanıldığı tespit edilebilen her bir husus hakkında ayrı ayrı bilgi verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kulak, deyim, divan şiiri, anlam çerçevesi.

Abstract

In the Classical Turkish Literature ears of darling like her eyebrow, eye, ear lock and teeth are one of the element of beauty too. Each of these is used separately to describe and praise the unique beauty of her darling. Among these, ears have a different place. This is to attach earrings to the ears as ornaments; to identify the ear with the rose, which is one of the basic symbols of Classical Turkish Poetry and to present many idioms and phrases that are formed around the ear. Therefore, the ear is the foundation of a wide framework of meaning, ranging from the description of the beauty of the darling to communicating with him, warning him and falling in love with him. Even fate, time, with a variety of flowers and instruments have a very common use, indirectly. Like many of the dynamics of the society in which they are in divan poets, they also used oral cultural products widely in their poems. These are also mentioned above about the ear. In this study, we will focus on the meaning of the ear with statements related to the ear and the expressions evaluated as expressions and will make determinations and evaluations on this subject. In addition, the ear is used in a variety of ways together and the relationship can be determined about each individual information will be given separately.

Key Words: Ear, idiom, divan poetry, meaning frame.

Giriş

Deyim, genel olarak, “bir kavramı, bir durumu, ya çekici bir anlatımla ya da özet bir yapı içinde belirten ve çoğunun gerçek anlamlarından ayrı bir anlamı bulunan kalıplaşmış sözcük topluluğu ya da tümce” (Aksoy 1988: 52); ya da “en az iki söz varlığından oluşan ve gerçek anlamları dışında mecazî anlam ile pekiştirilmiş bulunan kalıplaşmış söz öbeği ya da deyiş.” (Parlatır 2008: 1) şeklinde tanımlanır. Bu tanımlarda öne çıkan noktalar, iki veya daha fazla kelimedenden oluşma, kalıplaşma, mecazlı ve özlü bir anlatıma sahip olmadır. Deyimlerin bu özelliklerinden, bilhassa mecazlı ve özlü anlatıma sahip olmasının, divan şiirinde sıklıkla başvurulan bir dil yapısı olmasında etkili olduğu söylenebilir. Çünkü bu, divan şairinin de klâsik şiirin doğası gereği sürekli olarak kullandığı bir tarzdır. Türkçenin deyimler açısından oldukça zengin olması da bu anlamda önem arz eder.

Divan şiirinin yerli kaynakları arasında anılan deyim ve atasözleri şairlere, söylemek istediklerini daha etkili, ilgi çekici, edebî ve sanatkârane söyleme imkânı sunması açısından önemlidir. Bir anlamın doğrudan dile getirilmesi ile dolaylı olarak söylenmesi yahut sezdirilmesi arasında önemli fark vardır. Divan şairleri, klâsik şiirin doğası gereği ikinciye tercih eder, türlü sanat, gönderme ve kelime oyunları ile mânâyı sezdirmeyi yeğlerler. Bunun için dinî, tasavvufî, tarihî, mitolojik, efsanevî vb. pek çok unsurdan istifade ederler. Ayrıca içinden çıktıkları ve kendileri de bizzat birer ferdi oldukları toplumun inanışları, gelenek-görenekleri, deyim ve atasözleri de onlar için zengin birer hazinedir. Bilhassa deyim ve atasözleri, şairlere geniş, dolaylı ve çok yönlü bir ifade alanı sunması açısından oldukça önemlidir. Hemen bütün divan şairlerinin az ya da çok deyim ve atasözlerinin zengin çağrışım alanlarından istifade ettikleri ve şiirlerini bunlarla derinleştirip süsledikleri görülür.

Divan şiiri, anlamı mazmun ve sembollerle sunan, okuyucuya onun dünyasına vâkıf olduğu ölçüde hitap eden bir yapıya sahiptir. Deyimlerse, farklı kelimelerin bir araya gelerek tamamen yeni ve daha kapsamlı bir anlam alanı oluşturduğu dil yapılarıdır. Bu itibarla, şiire derinlik katmak ve şiirde daha kapsamlı/çok katmanlı bir anlam dünyası kurmak için deyimlerin mânâyı daha etkili, ilgi çekici ve sanatsal şekilde ifade edebilme özelliği, divan şairi için önemli bir kaynaktır. Aslında sadece divan şiirinde değil, Türkçenin bilinen en eski yazılı metinlerinden olan *Göktürk Yazıtları*’nda bile “Dizliye diz çöktürmek, başlıya baş eğdirmek; uçup gitmek, adı sanı yok olmak” (Ergin 1992: 22, 38, 24) gibi deyimsele kullanımlardan istifade edildiği görülür.¹

Klâsik Türk Edebiyatı’nda deyimler üzerine yapılan çalışmaların genellikle bir şairin/divanın dilindeki/muhtevastaki deyimlerin tespiti ya da belli bir deyim farklı eserlerdeki kullanım ve anlam çerçevesinin tespiti üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.² Bu tür çalışmaların, özellikle günümüzde kullanımdan düşmüş yahut düşmek üzere olan deyimlerin unutulmaktan kurtarılması ve anlam çerçevesinin kayıt altına alınması açısından önemi yadsınamaz. Bu çalışma da benzer bir maksat taşımaktadır. Ancak burada tek bir deyim farklı eserlerdeki kullanımı ya da belli bir eserdeki tüm deyimlerin tespiti

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebru Şenocak, “Göktürk Yazıtlarında Türk Halk Edebiyatı Unsurları”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 11, S. 2, s. 165-176.

² Bu konuda benzer çalışmalar için “Kaynakça” bölümüne bakılabilir.

yapılmayacaktır. Ulaşılabilen tüm divan ve mesnevi gibi manzum metinler taranarak “kulak/gûş” ile ilgili genel anlam çerçevesinin belirlenmesine çalışılacaktır.

Klâsik şiirdeki kullanımına geçmeden evvel, kulağın *Kur’ân* ve klâsik kültürde ayrı bir önemi olduğundan bahsedilmesi gerekir. *Kur’ân*’da pek çok ayette ‘kulak’ ve ‘duymak’ özel olarak vurgulanır.³ İnsanların Allah’ın ayetlerine inanması, hakikati öğrenmesi, iman ve ibadet etmesi için kendilerine kulak, göz ve kalp (akıl) verildiğinden bahsedilir. Bu ayetlerde -genel olarak ifade etmek gerekirse- kulak vermek ve dikkatli şekilde dinlemekle iman edip hakikate ulaşmak; kulak vermemek, dikkatle dinlememek, kulaklarına mühür/ağırlık vurmakla ise hakikatlere yüz çevirmek ve imandan mahrum kalmak kast edilmektedir. Bu anlamda zâhirî olarak kulağa, bâtinî olarak da hitaba/söze/ayete ihtimam göstermeye ve mânâsını kavramak için dikkatle dinlemeye verilen önem açıktır.

Tefsirlere göre kulak/işitme, göz/görme hassasından daha efdaldir. Fahreddîn-i Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*’de özetle şöyle der: Âlimlerden duymanın görmeden üstün olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Çünkü Allah, bu iki kelimeyi birlikte zikrettiği her yerde işitmeyi, görmeye takdim etmiş yani önce anmıştır. Önce anmak üstünlük delilidir. Ayrıca nübüvvet için işitme duyusu şarttır. Âmâ peygamber olmuşsa da kulakları duymayan bir peygamber olmamıştır. Bu da kulağın faziletine delalet eder. Kulak/duyma ile kişi ilmini kemâle erdirebilir ve kişinin ilminin derecesi anlaşılabilir. Görme ile bu mümkün değildir. Kişi duyma yetisini kaybettiğinde, konuşma yetisini de kaybeder. Oysa göremeyen birisi konuşmaya devam edebilir. Bütün bunlar *Kur’ân*’a göre kulağın/duyma hassasının faziletini, görmeye nazaran önem ve önceliğini göstermektedir. (Yıldırım vd 2002: 11)

Hadis ilmi noktasında da işitme (semâ’) ayrı bir kültür/usûl oluşturmuştur. Semâ’, semi’a, semâ’ ale’ş-şeyh, semâ’ât, semâ’ meclisi⁴ gibi terimler, bizzat hocanın ağzından duyarak, onun kitabından duyup kıraat edilerek hadis öğrenme usûl ve meclislerine işaret eder. Bu yöntemler duyarak hadis öğrenme usûlünü ifade eder ve en muteber hadis tahsil etme metotlarından. Bu itibarla hadislerin duyarak öğrenilmesi ve bunun en muteber yollardan olması, kulak ve duyma hassasının önemini göstermesi açısından önemlidir.

Anlam itibarıyla klâsik kültürde kulağın/duymanın fonksiyon ve önemini yansıtan bir veciz ifade de “Mümin kulaktan beslenir.” sözüdür. Hadis olduğu ifade edilen veya kimi kaynaklarda Hz. Mevlânâ’ya atfedilen bu sözün kaynağı tam olarak tespit edilememiştir. Ancak kadim kültür ve eğitim sisteminde, duyma hassasının önemini göstermesi açısından oldukça önemli olduğu aşikardır. Müminlere İslâm ve güzel ahlakın anlatılmasında en önemli yollardan biri vaaz ve nasihatlerdir. Camilerde, medreselerde,

³ Bkz. “(Yine o münafıklardan:) O (Peygamber, her söyleneni dinleyen) bir kulaktır, diyerek peygamberi incitenler de vardır. De ki: O, sizin için bir hayır kulağıdır. Çünkü o Allah’a inanır, müminlere güvenir ve o, sizden iman edenler için de bir rahmettir.” (Tevbe 9/69); “Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık şu alevli ateştekilerden olmazdık.” (Mülk, 67/10); “Kur’an okuduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.” (A’raf, 7/204); “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerine de bir perde inmiştir.” (Bakara, 2/7); “... İşittik, itaat ettik. Ey Rabbimiz, affına sığındık! Dönüş sanadır.” (Bakara, 2/285); “Şüphesiz ki bunda aklı olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.” (Kaf, 50/37); “... şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.” (Nahl, 16/78); “İşte onlar Allah’ın, kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir. Ve onlar gafillerin kendileridir.” (Nahl, 16/108); “Onlardan seni (okuduğun *Kur’ân*’ı) dinleyenler de vardır. Fakat onu anlamalarına engel olmak için kalplerinin üstüne perdeler, kulaklarına da ağırlık verdik. Onlar her türlü mucizeyi görseler bile yine de ona inanmazlar.” (En’âm, 6/25)

⁴ Geniş bilgi için bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, MÜİF Yayınları, İstanbul 2012, s. 274-275.

tekke ve dergâhlarda muallim, vâiz ve nâsihler müminin kulağına hitap eder. Eğer kişi bunları can kulağıyla dinlerse görev ve sorumluluklarının bilincine varır. Yani kendini kemâle eriştirecek olan bilgileri kulakları/duyma vasıtasıyla edinir.

Günümüzdeki anlamda matbaa sisteminin gelişmediği ve kitap sayısının sınırlı olduğu dönemlerde medrese ve çeşitli kurumlarda ders alan öğrencilerin önemli öğrenme kaynaklarından biri duyararak öğrenmedir. Bu, gerek bizzat hocanın ağzından gerekse kitabın bir kişi tarafından okunması ve sınıf tarafından dinlenerek/duyularak öğrenilmesi şeklinde gerçekleşir. Kitap sayısının azlığı ve dönem şartlarında hacimli eserlerin istinsahının zorluğu sebebiyle, klâsik kültür içinde yukarıda bahsedilen hadis usûlüne benzer şekilde duyararak öğrenme sistemi oluşmuştur. Bu, klâsik dönemin en temel metotlarından biridir.

Mevlânâ'nın da *Mesnevî*'sinde kulak için söylediği önemli beyitlerden biri şudur:

Mahrem-i in hûş cüz bîhûş nist
*Mer zebernâ müşterî cüz gûş nist*⁵

[Bu aklın mahremi akılsızdan başkası değildir. Dile de kulaktan başka müşteri yoktur.] (Gölpınarlı 1985: 27)⁶

Beyit, günümüzde yaygın ve veciz olarak “Sözün müşterisi kulaktır” şeklinde kullanılmaktadır. Zâhirî anlamı sözün kulağa hitap ettiği, dinleyen bulunmadığı sürece bir değerinin olmadığıdır. Bâtınî anlamı ise sözün ancak bir muhatap bulduğunda asıl kıymetine erişeceği, gizli sırların ve hakikatin ancak onlara gerçek mânâda kulak veren ve iştiyakla dinleyenler tarafından anlaşılabilceğidir. Bütün bunlar, halk arasındaki ‘ibret kulağıyla dinlemek’, ‘hakikate kulağını tıkamak’ gibi deyimlerle birlikte düşünüldüğünde, kulağın klâsik kültürümüzdeki önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Bunların yanında işitme organı olarak da hayatın idame ettirilebilmesi noktasında oldukça önemli olan kulağın, divan şiirinde sevgilinin güzellik unsurları arasında zülûf, kâkül, göz ve alın gibi unsurlarla birlikte anıldığı görülür. Özellikle kat kat oluşu itibarıyla gül ile benzerliği, sevgiliyi daha görmeden sesini duyararak ya da varlığından haber alınarak ‘kulaktan âşık olunması’ onu divan şiirinde göz kadar olmasa da sık kullanılan unsurlardan biri yapmıştır. Bununla birlikte, halk arasında kulak ile ilgili pek çok deyim bulunması ve şairlerin bunlardan istifade etmeleri de kulağı klâsik şiirde önemli bir unsur hâline getirmiştir.

Kulağın sevgilinin güzelliğinin tarifinde, sevgiliye âşık olmada, mühim haberleri duymak için dikkati ona vermede sıklıkla kullanılması ve aşağıda görüleceği üzere oldukça zengin bir deyim ve anlam çerçevesinin bulunması bu çalışmanın yapılmasında etkili olmuştur. Kulak/gûş ile ilgili divan, mesnevi gibi manzum eserler üzerinde geniş bir tarama yapılarak ulaşılabilen bütün beyitlerin tespitine çalışılmıştır. Daha sonra bu beyitler arasından deyimleşmiş kullanımların ve deyim olduğu kaynaklarla teyit edilemese de farklı şairler tarafından kullanılmış kalıp/deyimsel yapıların tespiti ve tasnifi yapılmıştır. Ayrıca

⁵ Beyit ve şerhi için bkz. Abdülkadir Dağlar, *Şem’î Şem’ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*, Erciyes Üniv., Dr. Tezi, Kayseri 2009, s. 224.

⁶ Beyitin diğer çevirileri için bkz. Tâhirü'l-Mevlevî, *Mevlânâ Mesnevî*, (C. 1-2), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2010, s. 10; Âmil Çelebioğlu, *Mevlânâ Mesnevî-i Şerif*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 43.

kulağın sıklıkla birlikte ve ilişki içinde kullanıldığı kelime ve mazmunlar da belirlenmiş ve genel anlam çerçevesinin ortaya konulmasına gayret edilmiştir. Ancak, deyimlerin geniş bir anlam çerçevesi bulunduğu ve bir deyimden birden fazla anlamı ifade edebileceği unutulmamalıdır. Çalışmamızda onlarca deyim ve deyimsel yapının bulunması, ayrıca kulakla ilgili zengin bir anlam, benzetme ve kullanım alanının bulunması, her bir beytin anlamının ayrı ayrı açıklanmasını, en azından çalışmanın hacmi açısından, oldukça zorlaştırmaktadır. Bu sebeple deyim, deyimsel yapı ve kulakla ilgili anlam çerçeveleri genel hatlarıyla ve ayrı ayrı başlık hâlinde incelenecek ve her birinin hangi anlamları ifade ettikleri genel olarak izah edilecektir. Bu sırada şiir örneklerinin de mümkün mertebede fazla tutulmasına dikkat edilecektir. Örnek beyitlerin fazlalığı ve konunun kapsamının genişliği sebebiyle çok gerekli olmadığı sürece beyitlerin şerh ve izahlarına girilmeyecektir. Beyit sonlarında parantez içinde yer alan kısaltmalar, o beytin hangi eserden/çalışmadan ve hangi bölümden alındığını göstermektedir. Kısaltmaların hangi şaire/eser/çalışmaya ait olduğunun tespiti için kaynakça bölümünde künyelerin sonuna bakılabilir.

1. Deyimler ve Deyim Olduğu Değerlendirilen İfadeler

1.1. Kulaktan Âşık Olmak

Divan ve özellikle mesnevilerde sıkça rastlanan bir deyimdir. Sevgilinin görülmeden evvel, hakkında duyulanlarla ona âşık olunması anlamına gelir. Âşık, sevgilisini hiç görmese bile onun güzelliğini, methini, kimi uzuvlarının tavsifini duyması, ona âşık olması için yeterlidir. Deyimin en çok bu anlamda kullanıldığı görülmektedir:

*Goncalar dilden kulun güller kulakdan 'âşıkun
Cezbe-i hüsnün ne salmış bilmezsin gülzâra ne (NEVD/G392)*

*Güş idelden medhüni oldum kulakdan 'âşıkun
Ey letâfet gülsitânnun gül-i bî-hârî gel (CİD/G140)*

*Ben kulakdan 'âşık oldum tal'at-i zîbâsına
Tutmadı ol gül kulak ben bülbül-i güyâsına (NEVD/G462)*

*Anun hüsnini bu itdükde iş'âr
Kulakdan 'âşık oldum çâr u nâ-çâr (NU/M323)*

*İşitmek ile kaşunı sevdi gönül göz görmeden
Oldı kulakdan mübtelâ iy sevgülü yârüm benim (KAD/G362)*

*Sevdi 'Aynî bir nigârî görmedin
'Âşık oldı gözden öndin bu kulag (KAD/G258)*

*Mesel kim didiler elbette hakdur
Ki gözden ilerü 'âşık kulakdur (ŞHŞ/M24)*

*Meger bir dürr-i yektâya kulakdan 'âşık olmuşdur
Bütün gözden geçürdi rişte-i âmâlini sûzen (KMD/G143)*

Aşağıdaki beyitler ise yukarıdakilerden kısmen de olsa farklılık arz eder. Yukarıdaki örneklerde sevgilinin güzelliğini ve methini duymak âşık olmaya vesile olmuşken, aşağıdaki beyitlerde 'kulaktan âşık olmak' deyimine dolaylı yoldan gönderme yapılmıştır. Bu beyitlerde sevgili görülmüş, kulağına taktığı inci ve güller şairi âşık etmiştir:

*Ol güle Emrî kulakdan 'âşık itmişdür beni
Güşü kim bâg-ı cemâl içinde ak gül takınur (ED/G123)*

*O dürrden güş-ı cân bulsa takardı
Nice 'uşşâkı güşından yakardı (HHLM/M85)*

Kulaktan âşık olmak, İlahî aşk için de kullanılır. Müslümanlar, hiç görmedikleri ve fakat *Kur'ân*'dan okuyarak yahut duyarak haberdar oldukları ve varlığına inandıkları bir olan Allah'a ibadet ve kulluk etmektedirler. İlahî aşk ezelde, 'elest bezmi'nde başlamıştır. Başlamasına vesile olan ise hemen aşağıda açıklanacağı üzere Allah'ın kullarına seslenmesidir. Bu itibarla kulağın klâsik kültürdeki en temel eğitim unsurlarından biri olduğu da hatıra getirildiğinde 'kulaktan âşık olmak' deyimini daha da anlam kazanacaktır.

Muhibbî, sevgilinin sesini ezelde işitip, kulaklarının sevgilinin sesini duymakla, görmeden evvel âşık olduğunu ifade eder. Bu beyitteki ezel, aşk, sevgili, işitmek ve Hak kavramları 'elest bezmi'ni çağrıştıracak şekilde kullanılmıştır. Kulların "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" (A'râf, 7/172) hitabını duymalarının âşık olmalarına vesile olduğu ima edilir. Kara Fazlî'nin beyti de benzer anlamda yorumlanabilir:

*'Âşık oldum ben ezelden güş idüp didârını
Hak dimişler 'âşık olur gözden evvel kulak (MHD/G1616)*

*Kelâm-ı ehl-i dildür müttefakdur
Ki gözden ön olan 'âşık kulakdur (GB/M14)*

Bu deyim, nadiren de olsa, sözün güzelliği için de kullanılır. Öylesine güzel sözler vardır ki kulak onu duyduğu vakit âşık olur:

*Söz kim ana her kulak 'âşık durur ol sende
İy Cem anı işitdüm her söze ne tanum var (KAD/G187)*

1.2. Göz Kulak Olmak

Görüldüğü kadarıyla *Kutadgu Bilig*'e kadar uzanan kullanımıyla dilimizdeki en eski deyimlerdendir. Günümüzde genel olarak bakmak, korumak, muhafaza etmek anlamlarına gelse de eski metinlerdeki anlam çerçevesinin bundan farklı olduğu görülmektedir. Çoğunlukla birini/bir şeyi merak ve hayranlıkla seyredip dinleme yahut heyecanla yolunu gözleme anlamlarında kullanılmıştır:

*Kandasın ey serv kim bâgun gül ü nergisleri
Göz kulag olmuş durur sen serv-i bâlâdan yana (AHİD/G7)*

*Çeşm-i hûnîn gonca-i sürh ak gül sîmîn gûş
Şâh-ı gül senden yana yâ göz kulag olmuş yine (ED/G439)*

*O serv-i bâg-ı hüsnün gülşene teşrîfine her dem
Hezârân hasret ile nergis ü gül göz kulag olmuş (KMD/G97)*

*Ârzûmend idi teşrîf-i şehensâha gönül
Göz kulag oldu çıkup safh-ı cibâl üstine gül (ŞMVf/s.853)*

Diğer bir anlamı, dikkatle dinlemektir. Muhatabın pürdikkat dinlenmesini ve bütün ilginin ona yoğunlaşmasını ifade eder:

*Sohbetde bana göz ü kulak ol dedi mutrib
Budur ki gözüm nâydadur defde kulagum (EŞD/G112)*

*Göz kulak oldu yine bülbül-i şûrîdesine
Sanma bî-hûde gül-i gülşeni pür-şeb-nem olur (KMD/G34)*

Deyimin *Kutadgu Bilig*'deki kullanımları ise daha farklıdır. Burada görme ve işitme yoluyla bilgi toplama, bilgi edinme, gözü ve kulağı yani bilgi kaynağı olma anlamlarında kullanılmıştır:

*İlig köz kulak tuttu elde kamug
Açıldı anar barça beklig kapug (KB/M436)*

*Mana köz kulak sen işimni kamug
Senindin tiler men aç a bir kapug (KB/M6349)*

1.3. Kulaktan Fıtıl / Pamuk / Pembe Çıkarmak

Bu deyim oldukça farklı şekillerde yorumlanabilecek, zengin bir anlam çerçevesine sahiptir. Anlamını tam olarak kavrayabilmek için bazı hususların bilinmesi gerekmektedir. Öncelikle fıtıl, genellikle kandil ve gaz lambalarında kullanılan, bir ucu gazın içinde diğer ucu lambanın yanan kısmında bulunan ve aydınlatmayı sağlayan pamuklu bezdir. Mumun içindeki yanmayı sağlayan ip de benzer bir işlevdedir. Fıtıl, genellikle pamuktan yapılır. İkincisi, pamuk veya fıtıl, bir şişe içindeki sıvının dökülmemesi için ağzının kapatılmasında kapak işlevinde kullanılmıştır. Eskiden yaygın olarak kullanılan bir yöntem olduğu bilinmektedir. Üçüncü olarak, kimi insanlar sestem rahatsız oldukları için kulaklarına pamuk tıkar ve istemedikleri sesleri duymaktan kurtulurlar. Dolayısıyla kulağında pamuk olan birisi, dışardan gelen sesleri duyamaz. Bu bilgilerden hareketle günümüzde kullanımında olmayan bu deyim anlam çerçevesini şu şekillerde belirleyebiliriz.

Deyimin özellikle dinî-tasavvufî metinlerdeki anlamı, zâhirî ve bâtinî anlamda kulaklarını açmak, söylenen sözleri dikkatle dinlemeye hazırlanmaktır. Zâhirî anlamda kulağı tıkalı olan ya da bâtinî anlamda kulağı başka şeyde olan, dikkati dağınmış olan, ilgi ve ihtimam göstermeyen kimse söylenenlerden bir şey öğrenemeyecek, nasihat alamayacaktır. Bu bahsi biraz daha genişletmek gerekirse, mecaz-hakikat ya da zâhir-bâtin bağlamında şunlara değinilebilir.

Zâhirî anlamda kulağı kapalı olan kimsenin söylenen söze tam anlamıyla muhatap olması mümkün değildir. Daha da önemlisi ve manzumelerde asıl kast edilen ise bâtinî anlamdaki açıklık ve kapalılıktır. Burada kulağı kişinin/müminin/müridin gönlü olarak düşünmek mümkündür. Bâtinî olarak kulağı yahut gönlü bilgi, vaaz ve nasihatlarla açık olan kimse söylenen sözlere dikkat kesilecek ve hem zihnine hem gönlüne işleyecektir. Aksi durumda söylenen sözün bir tesiri olmayacaktır. “Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler.” (A’râf, 7/179) ve “İşte onlar Allah’ın, kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir. Ve onlar gafillerin kendileridir.” (Nahl, 16/108) meallerindeki ayetler de bu bağlamda düşünülebilir. Kişinin kulağının olması, söze muhatap olması için kâfi değildir. Ancak söze inanarak itibar edildiği, dikkat ve ihtimamla dinlendiği vakit anlamı kavramak ve müstefid olmak mümkün olacaktır. Yûnus Emre’nin

*Sağır işitmez sözi gece sanur gündüzi
Kördür münkirün gözi ‘âlem münevver ise⁷*

beytini de bu anlamda hatırlamak gerekir. Kişi sağır iken nasıl sözleri işitmiyor ise bâtinî anlamda kulağı/gönlü hakikate/nasihate kapalı olan kimsenin de hakikati/nasihati duyma, anlama, öğrenme imkânı yoktur. O kendi sığ dünyasında yaşamaya ve kendi bildiklerini doğru sanmaya mahkûmdur.

İşte bütün bunlardan hareketle deyimim ilk anlamının, mecaz-hakikat ve zâhir-bâtin bağlamında kulağın açılması, sözün/muhatabın dikkat ve özenle dinlenmesi olduğu söylenebilir:

*Kulakdan penbe çıkarmagı iş it
Kamudan lâ-ilâhe illâ ‘yı işit (CH/M2)*

*İşid bu mantıkı gör bu makâmı
Çihart panbuk kulakından gözün aç (HE/G29)*

*Kulagundan gafletün penbesini
Gider imdi dahı gönlün pasını (İM/M)*

*Penbeyi gel çıkar kulagundan
Sana da irişür peyâm-ı ecel (NEVD/TB1)*

⁷ Bkz. Mustafa Tatcı, *Yûnus Emre Dîvânı Tenkitli Metin*, H Yayınları, İstanbul 2008, s. 318.

*Çekersen penbeyi gûşundan anlarsın bu esrârı
Hidâyet bulmadır hem key sa 'âdettir efendînâ (AYDD/G3)*

*Toptoludur vâ 'iz benim gûşumda gaflet penbesi
Hakdur sözün hep bilürem yâdumdudur ez-berdedür (KRD/G101)*

Deyimin bir başka anlamı vazgeçmek, beklenti içinde olmamak, haddini bilmek şeklinde yorumlanmıştır.⁸

*Kendini hüsn-i cihân-efrûzuna benzetmesün
O fetîli çeksün ey meh-rû kulagından çerâg*

*Diler dil zahm-ı tîr-i yâre merhem
Kulagından çıkarsun ol fetîli*

Kâmî'nin aşağıdaki beyti ise daha farklı bir şekilde açıklanabilir. Sevgili, âşığa merhem olmak yerine sağdan soldan taze yaralar açmaktadır. Bunlar muhtemel ki sevgilinin yüzünün her iki yanından sarkan zülüflerin açtığı yaralardır. Sinedeki yaralarda kulaktan fitil çıkarılması da yukarıdaki açıklamalara benzer olarak, âşığı yaralamaktan vaz geçmek olarak yorumlanabilir:

*Gelür merhem yirine tâze dâğı sol u sağından
Çikarsın ol fetîli dâg-ı sînemde kulagından (KMD/MÜF107)*

Deyimin diğer bir anlamı, şarap şişesinin ağzına, dökülmemesi için takılan fitil/pamuk ile ilgilidir. Kulak şişenin ağzına benzetilir ve fitil/pamuk tıkamayla, şişenin ağzının kapatılması kast edilir.

*İdi fetil deyr-i mugânun çerâğına
Mînâ o penbeyi ki komışdı kulagına (NAD/G742)*

Bâkî'ye ait aşağıdaki beyitte fitil ya da pamuk geçmese de benzer bir anlam çerçevesinde lâl takılmasından bahsedilir. Sevgili şarap içmeye kast edip dudaklarını kadehe yaklaştırdığında, o lâl gibi dudaklar, tıpkı kulaktaki bir süs (küpe) olan lâli andırır. Burada kadehin kulağıyla kadeh kulpu, lâl ile de şarap şişesinin ağzına takılan tıpa/fetil/pamuk arasında bir ilişki söz konusudur:

*Bâde nûş itsen kenâr-ı câma gelse leblerün
Duhter-i rez gûşına güyâ takarlar lâ 'l-i nâb (BD/G18)*

⁸ Makalede örnek olarak sunulan beyitlerin kaynakları tam olarak verilmediği için metinlerine ulaşılabilmiştir. Beyitler ve yorumları için bkz. İsmail Küçük, "Divan Şiirinde İzaha Muhtaç Beş Deyim: Asâyı Dik-, Kantarlığı At-, Kulağından Fetili Çıkar-, Ay'a Elek As-, Ebû Zambak Oku-", *Turkish Studies*, V. 10/8, Yıl 2015, Ankara, s. 1697-1706.

1.4. Kulağına Küpe Olmak

Deyim günümüzde nasihat etmek, nasihati dikkatle dinlemek ve tatbik etmek; başa gelen musibetlerden ders almak anlamlarına gelir. Klâsik şiirdeki kullanımının ise benzer olmakla birlikte farklı ve kapsamlı taraflarının da olduğu görülmektedir.

Deyim ilk anlamı sözü, emri, nasihati dinlemek ve gereğine göre hareket etmektir:

*Emr idüp sen nutka gel la'l-i şeker-bârunla tek
Başum üzre anı ben gûşumda mengüş eylemek (CİD/G108)*

*Mesnevî'sin işidüp hazret-i Mevlânâ'nun
Gûşvâr oldı kulagumda kelâmı anun (SUAD/K13)*

*Nik-bahtî şâhidi dört nesnedür
Gûş-vâr olsun kulagunda bu dür (KBN/M12)*

*Bugün mey-hânede pîr-i mugânun sözleri dürrü
Kulagumda Süreyyâ 'ıkdıveş hoş gûşvârumdur (RZD/G105)*

*Gûşvâr et gûşuna pendümi ey dürr-i yetîm
Vâcib olur dinlemeklik bî-'araz merdân sözün (ADFS/G66)*

*Buldığınca anı etfâl-i sığâr
Edinür gûşına la'lîn gûş-vâr (AZD/L17)*

Şairler kendi şiirlerini inciye, bunların sevgilinin/muhatabın kulağına gitmesini de onun kulağına takılmış inci küpeye benzetirler. Şairlerin inci gibi dizilmiş güzel sözleri, sevgilinin kulağını süsleyen küpeler gibidir:

*Takdum kulagina yine bir gûşvâr la'l
Şi'rüm sefinesi iledür hem kenâra dür (KGD/K13)*

*Benüm şî'rüm bigi dürler düzilmiş gûşvâr olmuş
Yaraşur şeh kulagina bu dürr-i şâhvâr olsun (KAD/K24)*

*Halîlî nazmın iy dilber kulakda gûşvâr it kim
Hemîşe gûş-i şehlerde turup dürr-i hoş-âb oynar (DHŞ/G5)*

*Kılmağ için gûşvâre ehl-i nazmun gûşın
İy Muhibbî sözlerini dürr-i meknûn eyledün (MHD/G1878)*

Sevgilinin aşğın kulağına eğilip söz söylemesi, hatta dudaklarının kulağına teması da kulağa takılan lâl küpeye benzetilir. Bu itibarla deyim, nasihat anlamı dışında sadece süs olmak, süslemek anlamlarını da ifade eder:

*Degdi dehânı söyledi bir gün kulaguma
Gûyâ takıldı gûşuma bir gûşvâr la'l (BD/G311)*

*Gûşına takmış iki la'l-i musaffâ leblerün
Hep budur revnak viren câm-ı şarâb-ı bî-gışa (BD/G431)*

*Görinen hâle degül mâder-i çarh altundan
Nev- 'arûs-ı kamerün gûşına mengûş eyler (AZD/G65)*

1.5. Kulağa Koymak / Koymamak

Günümüzde bir duruma veya söze hazırlamak için önceden kısaca anlatmak, düşünce aşlamak, telkin etmek anlamlarına gelir. Divan şiirinde de benzer anlamlarla karşılaşılır. İlk anlamı, bir şeyi birinin aklına düşürmek, hatırlatmak, o yönde teşvik etmektir:

*Kulagina koyup evsâf-ı âb-ı 'ârız-ı yâri
Merihâsâ dil-i pür-cûşu taşırdum bulandırdum (FDS/G49)*

*Gülün kulagina koy 'ışk beyânın
Diler isen ma'âniden tuyasın (DTK/M2)*

*Kulagina kodı cûlar bu gülşenün vasfın
Temevvüc itmededür iştiyâkı deryânun (KMD/K14)*

Deyimin diğer bir anlamı da olumsuz şekliyle kullanımında ortaya çıkar. Olumsuzluk ekiyle 'koymamak' olarak kullanıldığında değer vermemek, dinlememek, önemsememek anlamlarına gelir:

*Pâyeye atılmazuz pendî kulaga koymazuz
Kulagımızca kılurlarsa bizüm her pâremüz (VD/G70)*

*Güft ü şenîd-i velvele-i 'aşk ile Yetîm
Koyman kulaguma sühan-ı mâ- 'adâyı ben (YD/G148)*

*Her ne denlü pend kıldı ana
Koymadı kulagina ol kat'â (DPM/M26)*

1.6. Kulak Çekmek / Birinin Kulağını Çekmek

Bu deyim üzerine Yaşar Aydemir tarafından müstakil bir çalışma yapılmış ve deyim anlam çerçevesi ortaya konmuştur.⁹ Burada, çalışmamızın bütünlüğü açısından bunlara kısaca değinilecek ve tespit edilen başka örneklerle desteklenecektir. Deyim günümüzde, birini uyarmak ya da kötü bir iş karşılığında hafif bir ceza vermek anlamlarına

⁹ Bu deyim hakkında geniş bilgi için bkz. Yaşar Aydemir, "Divan Şiirinde Kulak Çekmeye Dair", *Turkish Studies*, V. 7/1, Yıl 2012, Ankara, s. 3-17.

gelir. Klâsik şiirde ise birini dikkatle dinlemek, kulak vermek, kulağını bükmek anlamlarına geldiği bildirilir. (Aydemir 2012: 4)

Deyimin, onu ilk kullananlardan biri olan Bâkî'nin *Divan*'ında redif olarak seçildiği görülür. Bu manzumede üstlendiği anlam genel olarak özenmek, benzemek; bunlara ek olarak da dinlemek, seyretmek, kabul etmek, beklemek, pes etmektir. (Aydemir 2012: 5-16) Aşağıdaki yedi beyit bu anlamları ihtiva eder ve Bâkî'ye aittir:

*Kaşun anılsa gur-re-i garrâ kulak çeker
Hakkâ budur ki hüsnüne dünyâ kulak çeker*

*Mâh-ı 'alem ki menzili evc-i hevâdadur
Reftâra gelse ol kad-i bâlâ kulak çeker*

*Sahn-ı çemende subh-dem açıldığı bu kim
Hüsnün güline gonca-i r'nâ kulak çeker*

*Tâk-ı felekde hâle degüldür o meh-veşün
Mîhr-i ruhına çarh-ı mu'allâ kulak çeker*

*Şemşîr-i dest-i kahrına Cemşîd baş eger
Na'l-i semend-i 'azmüne Dârâ kulak çeker*

*Keştîde bâd-bân u şu içre şadef degül
Emvâc-ı bahr-i eşküme derya kulak çeker*

*Bâkî kayırmaz olsalar a'dâ zebân-dırâz
Adun anılsa cümle ehibbâ kulak çeker (BD/G153)*

Deyimin Nev'î tarafından da redif olarak kullanıldığı bilinmektedir. Deyimin onun şiirinde kazandığı anlamlar da Bâkî'ninkiyle benzerlik göstermektedir.¹⁰ Zâtî'nin *Divan*'ında tespiti edilen örnek, deyimnin günümüzdeki kullanımıyla benzerlik gösterir. Kızmak, ceza vermek ve uyarmak anlamlarında kullanılmıştır:

¹⁰ bk.

*Sadâ-yı seyl-i eşküm gûş idüp derya kulak çekdi
Dil-i deryâ-keşâna zevrak-ı şahbâ kulak çekdi*

*Zemîne na'lçen resmi şu denlü zib ü fer virdi
Felekde mâh-ı nev ey şâhid-i zibâ kulak çekdi*

*Nişan itmişdi hâke sanma pây-i üstür-i Leylâ
Görüp hâlât-ı Kays'ı dest ile sahra kulak çekdi*

*Hat-ı müşgînüne cânâ benefşe ser-fürû itdi
Bünâgûşuñda gördi sünbülün tuğra kulak çekdi*

*Dür-i elfâz-ı Nev'î 'arz olındı gûş-i cânâna
Takup sem'-i kabule ol gül-i ra'nâ kulak çekdi (NEVD/G474)*

*Dost cân nakdini çaldurdugumu andı meger
Kulagum çekilüben kızdı yüzüm niteki def (ZD/G631)*

Kâmî ve Nedîm'e ait olan aşağıdaki beyitlerde de işitmek, duymak, dinlemek anlamlarında kullanılmıştır. (Aydemir 2012: 5)

*İşte budur ol beyt ki âvâz-ı bülendin
Ey gurre sipihr üzre işit sen de kulak çek (ND/TA5)*

*Tahsîn-hânı bülbül olur gül kulak çeker
Bu gülşenün tarâvet-i neşv ü nemâsına (KMD/K7)*

1.7. Kulağına Eğilmek

Kulağına eğilmek, birinin kulağına yaklaşıp bir şeyler fısıldamak, kimsenin duymasının istenmediği gizli bilgiler vermek anlamına gelir. Deyimin divan şiirinde genellikle zülûf, ebrû, kaş, küpe, göz gibi yüzde ve kulağa yakın bulunan uzuvlarla birlikte anıldığı görülmektedir. Kaşın kulağa doğru kavisli yapısı, zülfün kulağa doğru uzanıyor olması, küpenin kulağa bir şey fısıldayacakmış gibi yakınında bulunması şairler için temsil ve teşbih unsuru olmuştur. Kaşın ve zülfün doğal olarak kulağa uzanıyormuş gibi olan görünümleri, sevgilinin kulağına eğilip bir şeyler söyledikleri şeklinde yorumlanır:

*Zülfün kulaguna egilüp ne didüğini
Fehm itmezidi olmasa ger tercemân kaşun (MHD/G1716)*

*Kaşun egildi gûşuna bilmen ne söyledi
Reng aldı sâki niteki peymâne-i zücâc (ENVD/G24)*

*Gözi itdüğünü gönlüme bir bir
Egilmiş kaşı kulagina söyler (SBD/G80)*

*Gûşuna gizlü haber dir gibi olur mahzâ
Gûşvârun egilüp görince kulagun öper (MZD/G89)*

*Egilüp zülfinün gûşına kaşı
Dir inende ucuz itme kumâşı (MHT/M21)*

Klâsik şiirde fitne vesilesi olan zülûf ve ebrû, kulağa bir şeyler söylerken tabiatları ve 'eğri' yapılarıyla sevgiliye 'doğru' haberler değil 'eğri/yalan/fitne çıkaracak' haberler verdikleri şeklinde yorumlanır:

*Nigârün zülfi ebrûsıyla ey dil muttasıl seyr it
Kulagina egilüp fitneler ta 'lîm eylerler (BURD/G63)*

*Söyler ebrusu kulagina egilmiş zülfünün
Der k'uzadip cevr elini fitneler kıl dâ'imâ (APD/G2)*

*Söyler yine agyar kulagina egilmiş
Kaşın gibi kim bile ne egri haberi var (APD/G82)*

*Güşuna söyler benümçün egilüp keç râ kaşun
Söylenür anun için egri haberler her taraf (MHD/G1558)*

Bedr-i Dilşâd'ın *Murâd-nâme*'sinde geçen aşağıdaki beyitte ise özel bir anlam, teşbih, temsil ve fitne unsuru olmadan, sadece birinin kulağına bir şeyler söylemek anlamı vardır:

*O yana sakın eyleme çok nazar
Egilüp kulagina dime haber (BDM/M53)*

1.8. Kulak Doldurmak / Kulağı İnciyle Doldurmak

Kulak doldurmak günümüzde bir kimseye, başkasından bilgi almadan önce konu üzerinde bilgi verirken kendi düşüncesini aşılacak anlamına gelir. Divan şiirindeki kullanımları ise şu şekildedir.

Sevgilinin sözleri iltifat da hakaret de olsa inci kadar kıymetlidir. Bu inci gibi sözlerin âşğın kulağına gelmesi de kulağın (inciyle) dolmasına benzetilir. Âşğın sevgili hakkındaki sözleri, onu vasfetmesi de yine inci gibi sözler dizmektir. Bunların sevgili tarafından dinlenmesi de kulağın inciyle dolmasına teşbih edilir:

*Ol yâr söger toldurı toldurı kulagum
Eyler sade-f-i güşumı pür-lü'lü-i şeh-vâr (AZHD/G286)*

*Kaçan güftârını ızhâr etsen
Kulak pür-dürr olur rûh tâze (MEN/G158)*

*Kulagı 'ârifün tâ kim Nesimî'nün sözün dinler
Sade-f teg incüler tolar bu dürr-i şâh-vârından (MEN/G98)*

*Şeh-i 'ışkam kulagumda yaraşur olsa gevherler
Kulagum doldurı sögse n'ola ol la'l-i gevher-rîz (FİD/G33)*

*Dendân-ı dürrervârını vasf eyledi bu dil
Güş eyle ki güşun sade-fîn pür-güher eyler (KAD/G178)*

Deyimim, tasavvufî manzumelerdeki kullanımı, bir şeye tam anlamıyla vakıf olma, kesin olarak inanma, bir maksada yönelip gayrıdan yüz çevirme anlamlarını hatırlatmaktadır. Aşağıdaki beyitlerde âşık, aşkın sesini duymuş, kulağı bununla dolmuştur. Artık başka sese, bilgiye, mâsivaya ihtiyacı yoktur. Ayrıca beyitlerin alt anlamlarında elest bezmindeki "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" (A'râf 7/172) hitabına

işaret olduğu da söylenebilir. Bu sesi duyan âşığın artık başka şeye ihtiyacı yoktur, kulağı başka seslere kapalıdır. Bilhassa zâhidin, nâsihin sözlerine karşı kulaklar kapalıdır:

*Bin söylesen kelâmunu nâsîh işitmezüz
Sît ü sadâ-yı ‘aşk ile pürdür kulagımız (HBD/G200)*

*Dil hây u hûy-ı zâhidi almadı gûşına
Zîrâ sadâ-yı ‘ışkıla pürdür kulagımız (MHD/G1242)*

*Gevher-i tahsîn ile pürdür kulağı ‘ârifün
‘Ömri oldukça işitmez gûş-ı nâdân âferîn (ÜİÇ/G221)*

*Sît ü sadâ-yı ‘aşk ile pürdür kulagımız
Zâhid ‘aceb mi gelse sözün laklaka bana (YD/G1)*

*Gördüler kim her gülü zeyn eylemişdür jâleler
Ma’rifet dürrüyle pür olmuş kulagum sandular (HBD/G157)*

Deyimin bir başka anlamı, kulağın sürekli olarak ve sağır edecek kadar bir sese, isteğe, feryada muhatap olmasıdır. Öyle ki kulak artık sağır olmuş ya da bu sese alışmış ve itibar etmez hâle gelmiştir:

*Etmedüng endîşe ey gerdün figânundan benüm
Zâhîren dolmuş kulagun el-emânundan benüm (KVD/G332)*

*Bî-hûde sanma çâk-ı giribân iderse gül
Toldurdu sît-i ‘aşk ile bülbüül kulagını (KMD/G191)*

Deyimin, *Murâd-nâme*’de geçen aşağıdaki beyitteki anlamı ise bir sesin çokça duyulması, kulağın ona aşına olması, doyması şeklinde yorumlanabilir:

*Dü-gâh’a bir dahı ad oldı bil Muhâlif-i Râst
Ki sözim ile kulagun hemîşe tolsa gerek (BDM/KI34)*

1.9. Kulağı Kapıda Olmak

Kulağı kapıda olmak, merak ve heyecanla birinin gelmesini ya da ondan gelecek haberi beklemek anlamına gelir. Deyimin sadece iki örneği tespit edilebilmiştir. Nev’î-zâde Atâyî ve Azmî-zâde Hâletî’ye ait olan iki beyitte de oldukça benzer bir kullanım göze çarpar. Sevgilinin bizzat kendini ya da ondan bir haberin gelmesini bekleyen âşığın kulağı kapıdadır. Yani merak ve heyecanla sevgiliyi beklemekte, başka şeyle ilgilenmemektedir. Her iki beyitte de göze çarpan başka bir ortak yön şudur: Eskiden kapıların üzerinden demirden yapılmış halkalar bulunur ve misafir geldiğinde bu halkaları vurarak ev sahibinde kapıda biri olduğunu haber vermiş. Aşağıdaki beyitlerde de sevgiliden haber bekleyen âşıkların kulağı kapıdadır, yani o halkanın vurulmasını beklemektedirler.

Kendilerini kapıdaki halkanın vurulmasına öylesine odaklamışlardır ki kapıdaki halkalar, sanki kulakları gibidir. Hakla ve kulak arasında da bir benzerlik ilişkisi kurulmuştur:

*Nice zamân idi kim intizâr-ı müjde ile
Kapuda iki kulagım misâl-i halka-i der (NATD/K15)*

*Kaçan ki gelmege 'ahd ide hâneme dil-ber
Olur kapuda kulagum misâl-i halka-i der (AZHD/G273)*

1.10. Kulağı Delik / Halka-be-gûş

Kulağı delik günümüzde, olup bitenleri çabuk haber alan, hemen her şeyden haberi olan anlamına gelir. Divan şiirindeki kullanımı ise bundan farklıdır. Halka-be-gûş kullanımında da görüleceği üzere, eskiden kölelerin kulağına bir küpe/halka takılırmış. Bu onların köle olduklarının işaretidir. Ayrıca Bektaşîlerin de Hacı Bektâş'a köle olduklarını göstermek için kulaklarına küpe taktıkları bilinmektedir. (Onay 2000: 230) Zamanla bir şeyhe yahut Allah'a köle olduğunu göstermek için kulağa küpe takılması inancı/âdeti oluşmuştur. Küpenin takılabilmesi için de kulağın delinmesi gerekir. İşte bu kulak delme, kulağı delik ya da halka-be-gûş deyimini, divan şiirinde kölelikle aynı anlam çerçevesinde kullanılmıştır. Bu, kimi zaman âşîğin sevgilisine köleliğini kimi zaman da tasavvufî anlamda Allah'a ya da bir şeyhe bağlılığı ifade eder:

*Leblerüne la'l kulagı delik bir bendedür
Dişlerün nazmına olur lü'lü'-yi şehvâr kul (ADLD/G81)*

*İkisi de sâlik-i râmun durur
Süfte-gûş-ı bûb-ı dergâhun durur (AHP/M2)*

*Halka-gûş-ı âsitânundur melek
Hırka-pûş-ı hânkâhundur felek (AHP/M5)*

*Delüp gûşın kulı gibi komış nûn
Tenine noktadan dag-ı siyeh-gün (MHT/M16)*

*Deldi kulaklarımı oğlan iken pîr-i mugân
Ki birinden giricek def'i birinden çıka pend (MD/G33)*

*Saçı ser-halkasından dakınuşdur
Bu kulluk halkasını cân kulagı (MEN/G150)*

*Bir şehsüvâra halka-be-gûşam ki atınun
Her bir nişân-ı na'li birer secdegâh imiş (HYD/G162)*

*Olmadı kayd âşinâ-yı pây-bend-i ser-keşi
Halka der-gûş-ı rızâdur bendegân-ı Gülşenî (KMD/K7)*

Gül, şekil itibarıyla kulağa benzediği için sıklıkla birlikte kullanıldıkları görülmektedir.¹¹ Aşağıdaki beyitlerde de bu benzerlikten yararlanılmıştır. Şebnem/çiy tanelerinin gonca güllerin üzerinde görülmesi, küpeye benzetilmiş; küpelerin de dikenlerin gülü/kulağı delmesiyle takıldığı söylenmiştir:

*Sûzen-i hâr ile gûşını deliüp duhter-i gül
Kıldı pür gevher-i jâleyle kulagın lâle (AZD/G312)*

*Katre-i jâle nice dürr ü cevâhir taktı
Delicek duhter-i verdin kulagın sûzen-i hâr (NATD/K14)*

Aşağıdaki beyitlerde, deyimın genel anlamındaki kulluk ve kölelik ön planda değildir. Kulak ve küpe sadece birer güzellik unsuru olarak kullanılmıştır. Hilal ile kulak arasındaki şekli benzerlik ile sevgilinin kulağında süs olan küpe, ortak bir anlam çerçevesinde toplanmış ve sevgilinin güzelliğini vassetmede kullanılmıştır:

*Hilâl-i rûze kapunda gulâm-ı halka-be-gûş
Felekde olsa n'ola şâh-ı kişver-i meh-tâb (KMD/K3)*

*Kâmiyâ halka-be-gûş eyledi tavk-ı kameri
Bendedür serv dahı nâmıdur âzâd ancak (KMD/G117)*

*Yaraşur sana efendi k'ola çâker hâtem
Kulagı halkalu bir mâh-likâdur sankim (EŞD/K12)*

*Kulagı halkasından ol semen-ber
Gümiş mir'âte çekdi saykal-i zer (MHT/M102)*

*Gördüm zamâne halka-be-gûş oldu nazmıma
Taktım kulagına yine bir gûş-vâr-ı lâ'l (APD/K12)*

Seyyid Vehbî'ye ait aşağıdaki beyitte ise bunların tamamen dışında bir kullanım vardır. Burada kadınların güzellik tutkusu uğruna türlü acıları göze aldıkları; küpe arzusuyla kulaklarının delinmesine razı oldukları ifade edilir:

*Çeker elbette zahm zîb-perestân ki zenân
Şevk-i mengûş ile süfte iderler gûşın (SEVD/G184)*

1.11. Kulağından Asılmak

Günümüzde kullanımda olmayan deyimın anlamı tam olarak belli değildir. Elde bulunan örnek kullanımların sayısının azlığı da mânâsının net olarak tespitine imkân tanımamaktadır. Buna karşın eldeki örneklerden hareketle deyimın anlamları şu şekillerde yorumlanabilir.

¹¹ Bu konu daha geniş olarak ileride, "Gül-Kulak" başlıklı bölümde incelenmiştir.

Sevgilinin sabah vaktinin aydınlığı gibi parlak kulak memelerini gören âşığın canı/kalbi, sevgilinin kulağında sallanan küpe gibi onun kulağına asılmıştır. Burada ilk olarak, kalbin kulakta sallanan bir küpe gibi heyecanla kıpır kıpır olduğu düşünülebilir. İkinci olarak, kulağa ince bir bağla tutunan ve düşmek üzere olan bir küpe gibi olduğu, adeta düşüp can vereceği şeklinde bir yorum yapılabilir. Bu durumda deyimın anlamı heyecanlanmak, kıpır kıpır olmak veya can vermek üzere olmak ve son bir umutla bir şeye tutunmak olur:

*O şûh-ı âfetin gördükde dil subh-ı binâgûşun
Asıldı dürr-i mengûşi gibi cânım kulagında (YGD/G258)*

Aşağıdaki beyitte de yetenek isteyen bir işin başarılı olması anlamı vardır:
*Kulagından asılmış ol hünerver
Bunun kârı degül gayra müyesser (KMD/L14)*

1.12. Kulağı Kirişte

Söylenecek sözü, gelecek haberi sabırsızlıkla beklemek anlamına gelir. Taramalar neticesinde sadece *Kâmî Divanı* 'nda bir beyitte rastlanmıştır. Deyimin beyitteki anlamı, açık değildir. Feleğin mecliste çalınan kanunu kırıp parça parça ettiği, santurun (kanuna benzer bir çalgı aleti) da berbat hâlde ve kulağının kirişte olduğu söylenmektedir. Buradan santurun sonunun yaklaştığı, onun sonunun da kanun gibi parçalanmak olacağı anlamı çıkmaktadır. Dolayısıyla deyimın, sonu yaklaşmak, yok olmak veya kötü bir akıbete uğramak üzere olmak şeklinde bir anlama sahip olduğu yorumu yapılabilir. Deyimin başka kullanımlarının tespiti, anlamının daha doğru olarak ortaya konulmasına imkân tanıyacaktır.

*Kânûn-ı bezmi kırdı felek rişte riştedür
Santûr-ı berbatun da kulagı kiriştedür (KMD/MÜF40)*

1.13. Kulak Asmak / Kulak Asmamak

Günümüzde önem vermek, dikkatle dinlemek ya da olumsuz hâliyle (kulak asmamak) önem vermemek, dikkat ve ihtimam göstermemek anlamlarında sık kullanılan bir deyimdir. Aynı anlamın divan şiirinde de kullanıldığı görülmektedir:

*Asma kulak her söze söz diyerek
Sözi virenden alan uslu gerek (KMD/F5)*

Deyimin klâsik şiirde karşıladığı diğer anlamlar kulaklara süs eşyası (küpe) takma, kölelik nişanesi olan halka takma ve gül ağacının güller açıp süslenmesinin, bülbülü dinlemek için üzerine binlerce kulak/gül asılmış olmasına teşbihtir.¹²

*Nevâ-yı bülbüle gül-bün hezâr-gûş asmış
Yine ahâlî-i gül-zâra düşdi güft ü şinîd (FASD/K1)*

¹² Bkz. "Gül-Kulak".

*Ruhları rengin güzellerdür gül ile lâleler
Kim kulaklarına dürlü cevher asmuş jâleler (MD/MU2)*

*Takardun gûşıma sen halka-i zer
Sana ben dūr idüm çün halka-i der (HMLM/M59)*

*Binâgûşında asmuş bir güher pâk
Ki ider nûrı gündüz perdesin çâk (ŞHŞ/M33)*

1.14. Elini Kulağına Kaldırmak / Eli Kulağında Olmak

Günümüzde de kullanılan deyim ezan okumak, gazel veya türkü söylemek için elin kulak hizasına ya da kulak kepçesinin arkasına konması anlamına gelir. Yaygın bir başka anlamı ise ‘ramak kalmak, çok az kalmak’tır. Gerçekleşmesi beklenen bir hadisenin vuku bulmasına çok az bir zaman kaldığını bildirir. Deyimin divan şiirindeki karşılığı daha çok ilk mânâdadır:

*Sünnet ol tahrîmede dirüm sana
Yetkür ikki elini kulagiña (VRİ/M38)*

*İki elin kulağına ref’ idüp
Her birini yerlü yerinde görüp (MH/M10)*

1.15. Kulağı ...’da Olmak

Kulağın bende olsun, kulağın öğretmeninde olsun gibi türlü şekillerde günümüzde de kullanılmaya devam eden bir deyimdir. Birini yahut bir şeyi dikkatle dinlemek anlamına gelir. Klâsik şiirdeki kullanımı da bu anlamdadır. Gülün kulağının bülbülde, mutribin kulağının da sazda olduğu, onları pürdikkat dinledikleri ifade edilir:

*Bir yol eşitmez ol mâh efgânımı ne sözdür
Kim güllerüñg hemîşe bülbüldedir kulagi (KVD/G500)*

*Gûş edüp nagme-i çengîyi bu dildâr
Mutribin bir kulagi elde olan sâzda imiş (HRD/G77)*

1.16. Kulağına Gelmek

Günümüzde de kullanılmaya devam eden bu deyim, bir konu hakkında bilgi gelmesi ya da bir şeyin duyulması anlamlarına gelir. Klâsik şiirde oldukça sık kullanılmıştır. Bunun sebebinin divan şiirindeki aşk ve sevgili-âşık ilişkisi olduğu söylenebilir. Klâsik şiirde vuslat yoktur ya da yok denecek derecededir. Vuslat hâli, pervanenin şem’e erişmesi gibi bir yok oluş hâlidir. Ayrıca sevgiliye bakmaya dahi kıyamayan âşık, sevgili tarafından esen rüzgarla yahut ondan gelen bir haberle yetinir. Onun varlığını bilmek, onu vasfetmek, ondan haber almak en büyük sermayesidir. Bu itibarla şairler sık sık sevgiliden gelen haberlerden bahsederler ve kulağına gelmek deyimini de yaygın olarak kullanılır:

*Geldi kulaguma anun nâ-geh güzelliginin üni
Gitti gönül göz görmeden arayı ol dildâr için (KAD/G398)*

*Kulaguma gelür âvâz-ı halhâl
Görünmez mi nişân-ı pâ-y-i Leylî (HBD/G645)*

*Ol aralıkda uyandum hâbdan
Nâ-gehân irdi kulaguma sadâ (ARR/M)*

*Bu devlet 'aşkdandır kim şikest-i üstühânından
Kulaga bir sadâ-yı cünbiş-i bâl-i Hü mâ geldi (YGD/G276)*

*Nesîm-i subhla yetmez kulagina peygâm
Diyâr-ı kûyuna yârin güzer ne müşkil imiş (YGD/G116)*

*Kulaguma ne yirden gelse âvâz
Bana söyler sanuram seni şeh-bâz (TGH/M36)*

*Bu haber oldu çün resîde-i gûş
Ol bem-i gayret idi cûş u hurûş (KMD/BF146)*

Deyimin olumsuz (kulağa gelmemek/ermemek) kullanımında genellikle sözün muhataba ulaşmamasından şikâyet etme durumu söz konusudur:

*Bin kez Mesîhî eyle cefâdan şikâyeti
İrmez vefâ kulagina bu dâsitân-ı mihr (MD/G79)*

*Ey âh mâhun irişemezsin kulagina
Başun gerekse göklere irsün figân gibi (BD/G526)*

1.17. Can Kulağıyla Dinlemek / Gûş-ı Cân

Can kulağıyla dinlemek, bugün de yaygın olarak kullanılan deyimlerdendir. Bir sözün, nasihatın dikkatle dinlenmesi, ilginin başka şeylere kaydırılmaması, sözün iyi kavranması anlamlarına gelir. Sevgilinin tavsifi, methi, güzelliği, sözleri sadece bedenî kulakla değil en samimi ve dikkatli şekilde can kulağıyla dinlenmelidir:

*Gûş eylemese midhatini cân kulagiyle
Kandan takımrıdır dür-i şeh-vârî benefşe (APD/K25)*

*Cân kulagina bir âvâz irdi hâtifden sabâh
K'ey mahabbetle dem uran sohbet-i dildârdan (MEN/G342)*

*Taşup 'ışk ile 'ummân ol gönül mülkine sultân ol
İre cânun kulagina dür-i şehvârî Gülzâr'un (HD/G99)*

*Bir hikâyet eydeyüm dinle sana
Cân kulagın aç dön benden yana (DTK/M9)*

*Âhî gönül göziyle bak bezm-i hüsn-i yâra
Cân kulağıyla dinle âvâzını rebâbun (AHİD/G49)*

*Virmedi gûş-ı dil ü câna henûz
Nükte be-câ söz gibi pür sâz u sûz (KMD/F8)*

Gûş-ı cân ya da can kulağı tasavvufî şiirde de yaygın olarak kullanılır. Sözün, anlamına tam olarak vakıf olacak ve sözün ardındaki sırlı mânâları da kavrayacak şekilde gönülden dinlenmesini ifade eder:

*Çün penbe-i gaflet gide cânun kulagından
Gûş eylesin cümle mevâzi 'da mevâ'iz (HD/G90)*

*Kibriyânun kârânından haber virmez 'ukûl
İrmez andan cân kulagina meger bâng-i ceres (ŞD/G1)*

*Kalb gözüyle dikkat eyle cân kulağıyla işit
'Ârifin hakdır kelâmı yokdur anda hiç galat (RUZD/G133)*

*Minnetullâh ki irişdi beşâret haberi
Geldi cân kulagina yine meserret haberi (SUAD/G2)*

1.18. Kulağına Dokunmak / Çalınmak

Deyim, günümüzde de kullanılmaktadır. Bir konu hakkında özellikle haber beklenmese de bir şekilde bilgi veya haber gelmesi, bir hususta bir yerlerden duyular alınması, ayrıntılı olmasa bile bir konuda bilgi sahibi olunması anlamlarına gelir. Ayrıca başkasına söylenen bir sözün gayriihtiyari duyulması durumu için de kullanılır. Klâsik şiirdeki kullanımı da bu anlamlara yakındır. Meşhur olan bir zatın ya da âşîğın nâmı ve feryadının; bülbülün, neyin, udun seslerinin muhatap tarafından gayriihtiyari duyulması anlamında kullanılır:

*Tokındı gûşına nâm-ı şerîf-i Feyzu'llâh
Açıldı yek-sere gül-goncesi gülistânun (KMD/K20)*

*Çalındı gûşına çün eyledi âgâze-i şehnâz
Okutdı sevk-i hattun sûz ile Nâhid'e ber-taksîm (KMD/K19)*

*Gülşende seher gûşuma bir nagme tokındı
Gelmiş gibi vâdiye yine bülbül-i şeydâ (ŞYD/G2)*

*Ne neyün gûşına çalındı ne 'ûdun dostum
Sûz-ı âteşnâk kim nâlemlle efgânumdadur (EŞD/G36)*

*Dinilmiş işidilmişdür okınmuş
Ki her mü'min kulagına dokınmış (GM/M)*

Şeyhî'nin *Hüsrev ü Şîrîn* mesnevisinde geçen aşağıdaki beyitte ise duymak, işitmek anlamında kullanılmıştır:

*Imızganmıklığa olunca meyli
Kulagına tokındı at sahîli (ŞHŞ/M35)*

1.19. Kulak Tutmak / Salmak

Deyim, bir sözü duymak, dinlemek için özel çaba sarf etmek anlamına gelir. Bu bir hatibi dikkatle dinlemeye çalışmak anlamında olduğu gibi iki kişi arasındaki konuşmayı gizlice dinlemek anlamında da olabilir. Aşağıdaki beyitlerde hitabı/nağmeyi dikkatle dinleme anlamları vardır:

*Yırak eştür erdi kulak tutsa ma
Bu küin boldı elgin özüm imleme (KB/5462)*

*Sü başı ya il başı bolsa özün
Köni bol yiti tut kulakın közüün (KB/4143)*

*Sözüm dinle mugannî nagmesin gûş eyle ey Bâkî
Garaz sana nasihatdur kulak tut kavlı-i üstâda (BD/G449)*

*Benden yana tut biraz da gûşun
Divşür başuna şu'ûr u hüşun (KMD/TZ151)*

*Elâ ey Hüsrev-i dâna kulak dut sözüme bir dem
Kulakda dâne-i güher yaraşmaz ille dânağa (MEN/G18)*

Aşağıda yer alan beyitlerde ise deyim anlamı, önemsemek, itibar etmemektir:

*Şi'r-i Bâkîye kulak tutmasa zâhid ne 'aceb
Söz güherdür ne bilür kadrini nâ-dân güherün (BD/G277)*

*Sen delilsüz söze dutmasan kulak
Bilki sana togru yol gösterdi Hak (NME)*

*Ben kulakdan 'âşık oldum tal'at-i zîbâsına
Tutmadı ol gül kulak ben bülbül-i güyâsına (NEVD/G462)*

*'Azm kaldım 'ışk-ı bî-dâdını zâhir kılgalı
Salmadı veh kim kulak hâlimga sultânım minin (HBAD/G82)*

Deyimin bir konuya ya da duruma dikkat çekme, dikkati bir noktaya toplama anlamlarına da geldiği aşağıdaki beyitlerden anlaşılmaktadır:

*Kulak salın ki harâbât içre gavgâdur
Meger 'azîmet-i mey-hâne iyledi ol şûh (BEV/G111)*

*Cennet'e nisbet olubdur cihâna gör ki yine
Kuşlar avâzını dinle bir dem dut ahî kulak (KABD/G109)*

*Diledüm kim sözine dutam kulak
Geçüp vardı durmadı gitti burâk (MM)*

1.20. Kulağa Girmemek / Kulaktan Girmemek

Günümüzde de kullanılmakta olan deyim söylenen sözlere önem vermemek, söylenenleri anlamamak, benimsememek anlamlarına gelir. Klâsik şiirdeki anlam çerçevesi de bu yöndedir. Zâhidin nasihatleri, âşğın/bülbülün feryat ve fîganları muhatapta karşılık bulmaz. Çünkü bunlar ya önemsenmemekte ya da türlü sebeplerle anlaşılmamaktadır:

*Gûşıma girmez benim lâf u güzâfi zâhidin
Yâre vuslat itmek ister ülfet-i agyâr ile (KUD/G178)*

*Geldi mecâzî başıma agu katıldı aşıma
Hiç girmedi pend gûşıma itdim tezevvüc çok nîsâ (KUD/G113)*

*Bu bâğ-ı 'aşk içinde binde birdür nâmdâr olmuş
Gülün gûşına girmez bülbülün nâmu hezâr olmuş (KMD/G65)*

*Gûşına girmez figânı 'âşık-ı şûrîdenün
Dûşuna vâ-restedür hemvâre destârın senün (KMD/G129)*

*Vâ'izün pendî 'aceb mi girmez ise gûşuma
Çünkü yir kılmış durur anı sadâ-yı dâl u fâ (SDNÜ/G11)*

*Kat'-ı hayât terk-i muhabbetden evladır
Vâ'iz nasîhat itme ki girmez kulagıma (YGD/G248)*

*Mengûş-ı zülf asıllalı solına sagına
Efgân u nâle girmez olupdur kulagına (MD/G221)*

Deyimin bir anlamı da kendinden geçmek ve artık olup bitenleri idrâk edememek olarak yorumlanabilir. Aşk şarabıyla sarhoş olmuş ya da sevgiliden ayrı düşmüş bir âşık, artık kendini kaybetmiş ve olup bitenleri duymaz/idrâk edemez hâle gelmiştir:

*Şöyle mest oldum mey-i 'ıŝkunla kim
Girmeye kulaguma âvâz-ı sûr (MD/G46)*

*Neyleyim sensiz olan 'ayş u safâyı sâkî
Güşuma girmez eger olsa da âheng-i rebâb (LHD/G9)*

1.21. Kulağa Girmek / Kulaktan Girmek

Deyim olarak genellikle yukarıda açıklanan olumsuz hâli (kulağa girmemek) kullanılsa da kulağa girmek şeklinin de *Kutadgu Bilig*'e kadar uzanan bir geçmişinin olduğu görülmektedir. Bu hâliyle dinlemek, anlamak, fark etmek gibi anlamlara gelmektedir. Ancak deyim *Kutadgu Bilig*'teki kullanımından hareketle her şeyin kendi fitrat ve tabiatı üzerine olacağı, iş ve olayların belirli bir düzen dâhilinde gerçekleştiği anlamlarına geldiği de söylenebilir:

*Et öz ülgî barça boguzdın kirür
Bu can ülgî çın söz kulaktın kirür (KB/991)*

*Gülün kulagina girüp ol efgân
Nesîm-i subha ferman oldu ol an (GB/M29)*

*Pes itmişem feryâd ana rahminde işitmiş anam
Girmiş kulagina 'ayânen ışk u şevk ile sadâ (KUD/G56)*

*Dürr-i mazmûnî iderken zîb-i tefrîk-i gazâ
Güşuma girdi lisânü 'l-gayb ile evtâddan (KMD/K3)*

*Reşk ile olsa 'aceb mi zâhidün kaddi kemân
Güşına girdükçe tâze nâgmelerle sâz u sûz (NİD/TA57)*

1.22. Kulağına Kurşun / Cıva Akıtmak

Deyim genellikle kulağına kurşun akıtmak şeklinde kullanılır. Söylenenleri duymamak, anlamamak, sağır olmak gibi anlamlara gelir. Divan şiirindeki örnekleri sınırlı olmakla birlikte bu anlamlardadır. Ancak kurşun akıtmak yerine cıva dökmek ya da kurşun takmak¹³ gibi yakın kullanımlar da görülür:

*Kâr itmez oldu nâle vü feryâdı bülbülün
Kurşun akıtdı güşına şeb-nem meger gülün (KMD/MÜF82)*

¹³ “Kulağına kurşun takmak” şeklinde farklı bir deyim olup olmadığı araştırılmışsa da bulunamamıştır. Benzeri başka örnekler de bulunamadığından bu başlık altına alınmıştır.

*Kör ider seng-i zümürürd gözini ef'înin
Zâhidin gûşına zîbak döker efsâne-i 'aşk (YGD/G152)*

*Tayanmaz oldı benüm tâb-ı âhuma gerdûn
Tüfeng-i nâr-mizâcun kulagına kurşun (NAHD/MT200)*

*Nâlümi iy seg rakîbün işitmez
Şöyle benzer kulagına takdı rasâs (KAD/G239)*

1.23. Kulak Vurmak

Kulak vermek, değer vermek, önemsemek anlamlarında günümüzde kullanılan bir deyimdir. Kulak vurmak deyiminin de klâsik şiirimizde buna benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir:

*Gonceyi eyledi dem-beste gül urdı ana gûş
Mantıku 't-Tayr okıdı murg-ı hoş-âvâ-yı çemen (ZD/G1183)*

*'Aceb mi nagmesine bülbülün gûş urmaz ise gül
Bu bezmün tûti-i şîrîn-makâlıdur şeker-hande (HİD/G369)*

*Gûş urmadı yâ irmedi gûşına o mâhun
Âhum irişürken dün ü gün çarh-ı berîne (HİD/G406)*

*Ol gül-i tâze kulag urmaya bülbüllerine
Âh ü efgânları biz Âhî hezâr eyleyelüm (AHİD/G73)*

Deyimin diğer bir anlamının da bir söz ya da sesin kulağa çalınması, gayriihtiyari bir şeye kulak misafiri olunması olduğu aşağıdaki beyitlerden anlaşılmaktadır:

*Sözine her gûşede urma rakîbün gûş kim
Üşeniben itleründen bir gedâdur söylenür (MEN/G377)*

*Yine cânım sîneme 'avdet ederdi öliceğ
Yâr güftârından ursa gûşuma bir cüz'î ses (AZD/G11)*

1.24. Kulağına Söylemek

Günümüzde de kullanılan deyim, birine bir şeyi başkalarının işitemeyeceği bir biçimde söylemek, fısıldamak anlamına gelir. Klâsik şiirde de bu anlamıyla kullanılmıştır. Sevgiliye söylenecek gizli sözler, sırlar, arz-ı hâl, şikâyet gibi hususların başkalarının duyulması ve bilinmesi istenmediğinden bunlar sevgilinin kulağına söylenir:

*Baht-ı sıyehüm hâlini yârun kulagına
Arz eyleyimez kimse meger hâl-i bünâgûş (HD/G83)*

*Kulagina varıp ol zülf-i bî-karârın eyit
Ki n'eyledin senin ile olan karârımızı (APD/G327)*

*Kulagina egilüp söylerem râz
Budur havfım işide nâşî âvâz (HHLM/M53)*

*Didi ol sırdur dinilmez çün 'ayân
Diyeyin şâhun kulagina nihân (ARR/M)*

*Açıldı itdi bülbül-i şeydâya iltifât
Bilmem sabâ ne söyledi verdün kulagina (ŞYD/G362)*

*Tokınur elbette bir bî-çâre 'âşık kalbine
Bilmezem tîri ne dir ol meh-cemâlün gûşına (ŞYD/G374)*

Bir sözün muhatabın kulağına söylenmesi için oldukça yakın bir mesafeye gelinmesi şarttır. Bu itibarla deyimın muhataba yaklaşma, onun yakınında bulunma ve adeta burun buruna gelme anlamlarında da kullanıldığı görülmektedir:

*Beıt kapusını alup sagına
Eyle gûyâ bu sözi kulagina (MH/M12)*

*Biz şehün kulagina dirüz sözi
Sen sarâyıla ne aldarsın bizi (GMT/M85)*

*Degdi dehânı söyledi bir gün kulaguma
Gûyâ takıldı gûşuma bir gûşvâr la'l (BD/G311)*

*Bir nasîhat bar durur lîkin kulagina digüm
Yüz yakın tut bu karıdın ey yigit bir pend işit (NŞ/G81)*

1.25. Yerin Kulağı Var

Günümüzde oldukça sık kullanılan bir deyimdir. İki kişi arasında (ve genellikle üçüncü bir kişi hakkında) gizli olarak konuşulan bir hususun daha sessiz ve gizli konuşulması, her yerde dillendirilmemesi gerektiği, aksi hâlde hiç umulmayacak şekillerde başkalarının (üçüncü kişinin) haberdar olacağı/duyacağı anlamına gelir. Klâsik şiirde, görülebildiği kadarıyla bu anlamıyla Bâkî ve Ahmet Paşa divanlarında kullanılmıştır:

*Âh itme na'l-i esbi nişânın görüp dilâ
Şâyed kimesne işide yirün kulağı var (BD/G53)*

*Gûş-ı beneşşeden sakın ey andelîb-i mest
Gül hüsn-i râzın açma ki yerin kulağı var (APD/K33)*

1.26. Kulağı Çınlamak

Birini anmak (kulağını çınlatmak) ya da biri tarafından anılmak (kulağı çınlamak) anlamlarında günümüzde de yaygın olarak kullanılmaktadır. Klâsik şiirde de bu anlamlarda kullanıldığı görülür:

*Dost cân nakdini çaldurdugumuz andı meger
Çınlayup kulagumuz def gibi kızdı yüzümüz (ZD/G503)*

*Cân nakdini çaldurdugumu andı meger yâr
Yüzüm kızuban çınladı def gibi kulagum (ZD/G924)*

*Kulak çınladugın sanursın tanîn
Göçer leşker-i kuvvet öter ceres (ZD/G570)*

Firâkî'nin *Hüsrev ü Şîrîn*'inde geçen aşağıdaki beyitte, deyim daha farklı bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Deyim burada, elest bezminde verilen sözün¹⁴ unutulmadığı, hâlâ hatırdaki olduğu ve sanki yeni yaşanmış/duyulmuş gibi oradaki seslerin kulağından gitmediğini ifade etmek için kullanılmıştır:

*Elestün gitmedi dilden safâsı
Dahı çınlar kulagumda sadâsı (HŞ/M3)*

1.27. Kulaklar İşitmek

Günümüzde de kullanılmakta olan bir deyimdir. Önemli olayların, bir ilk olarak gerçekleşen şeylerin ya da büyük başarıların tarifi sırasında, eşi benzeri olmayan, daha önce hiç görülmemiş/yaşanmamış şey anlamında kullanılır. Tabii zaman zaman hatta belki çoğunlukla aslında bir ilk ya da çok büyük bir iş olmasa da yapılan işin önem ve kıymetini anlatmak için mübalağa maksadıyla kullanılmaktadır. Divan edebiyatındaki kullanımının da buna yakın olduğu görülmektedir. Deyimin ilk anlamı daha önce duyulmamış, yeni bir bilgi, değerli bir haberdür:

*Bir haberdür kim kulak işitmedi
Ol yüze hiç göz teferrüc itmedi (SM/M)*

İkinci anlamı, sözün önemi ve muhatabın idrâk seviyesi hakkındadır. Bazı sözler vardır ki çok değerlidir ve derin mânâlar ihtiva eder. Herkesin anlaması mümkün değildir:

*Her gönülde dürr-i vahdet bitmedi
Hikmet ünün her kulak işitmedi (MBK/M3)*

*Ne kulaklar işidipdir ne kulüb idrâk eder
Ne onun 'ilmine bu akl eyleyiser ihtilâc (YMM/TB4)*

¹⁴ Bkz. *Kur'ân-ı Kerîm*, A'râf, 7/172.

Divan şiirindeki üçüncü anlamı zamanla ilgilidir. Hadisenin oluş zamanının eskiliği anlatılırken ‘göz görüp kulak işitmeden’ denilerek, insanlık tarihi açısından eskiliğine vurgu yapılır:

*Dahı göz görüp kulak işitmedün
Viriser ‘akl-ı beşer fikr itmedün (SHN/M18)*

Deyimin dördüncü anlamı, hayret ve şaşkınlık ifade eder:

*Ol âvâzı işidicek kulagum
Bilmedüm nice basaram ayagum (MN)*

*Ben gözümden gördüğüm ben nâleden işitdiğüm
Görmedi işitmedi gözi kulagı kimsenün (ZD/729)*

*Nâgehân bir ün işitdi kulagum
Gitdi ‘aklum bilmezem solum sagum (ŞM/M10)*

1.28. Gözü Kulağı Yolda Olmak

Deyim günümüzde de yaygın olarak kullanılmaktadır. Sevilen, hasret duyulan bir kimsenin merak ve heyecanla beklenmesini, ona kavuşma arzusunu ifade eder. Klâsik şiirde tespit edilebilen örnekleri Mesihî ve Bâkî’ye aittir:

*Niçe senün için kapuda yolda
Ola Tâc Ahmedün gözi kulagı (MEN/G149)*

*Gül hasretinle yollara tutsun kulagını
Nergis gibi kıyâmete dek çeksün intizâr (BD/MUS4)*

1.29. Kulağını Burmak / Bükmek

Kulağını burmak ya da günümüzde çoğunlukla kulağını bükmek olarak kullanılır. Bir durum veya sorun karşısında bir kimseyi uyarmak, dikkatli davranmasını istemek ve hafif bir ceza vererek uyarmak anlamlarına gelir. Deyimin klâsik şiirdeki anlamları da benzer şekillerdedir. İlk anlamı birini uyarmak, uyanık ve dikkatli olmasını tavsiye etmektir:

*Almışdı beni valla gönül uyku-yı gâflet
‘İşk kulagımı burdı eyle ki gözüne yandum (KAD/G130)*

*Deründe kim degildüm halka der-gûş
Nedâmet desti burdı gûşumı uş (MHT/M83)*

*Kulagın bur heperle cürmi gitsin
Elin al sektelet cürmi yitsin (HBH/M11)*

*Bülbüllerini dinlemez olmuşdur ol gülün
Billâhi ey sabâ bura tursun kulagını (ÜİÇ/G318)*

Deyim, teşbih sanatıyla birlikte yaygın bir kullanıma sahiptir. Kulak burmak ya da bükmek, tambur, kopuz ve kanun gibi müzik aletlerinin akort edilirken burgularının çevrilmesini ifade eder. Mesela, tamburun kulağının burulması, burgusunun çevrilip akort edilmesidir. Bu hem akort etmek hem de hafifçe cezalandırmak ve uyarmak anlamlarındadır. Çünkü kulağı burulup uyarılmayan, ceza verilmeyen (ya da akort edilmeyen) tambur konuşmaz / ses vermez:

*'Aşk râzını bana söyledi bir bir ne ise
'Örf idüp kulagını burdum idi kânûnun (HYD/G214)*

*Söylesün râst dir isen tanbûr
Yüzini tirmala kulagın bur (GSD/G40)*

*Hevâya yeltenür her lahza tanbûr
Okusun dîrsen anun kulagın bur (SİN/M13)*

*Mutrib alup dizi üstine kulagını burar
Demesün deyü meger sırrını agyâra kopuz (ŞKD/G10)*

*Kârıdur 'uşşâka şeh-nâz eylemez
Gûşını kevdürmeyince söylemez (ŞDM/M17)*

Bu anlam çerçevesine dâhil olan diğer bir kullanım şekli, tamburun akort edilmek için burgusunun çevrilmesi ile âşğın uyarı/ceza maksadıyla kulağının burulması arasında benzerlik ilişkisi kurulmasıdır:

*Belâ bezminde zâr olsam ne tan tanbûrveş ey meh
Elinde mutrib-i dehrin burılan çün kulagumdur (CD/G57)*

*Burdu felek gûşumu tanbûrvâr
Çün komadı perdede nâlem benim (APD/G302)*

*Felek tanbûrveş burdı kulagum
Yine benzer bizümle sohbeti var (EŞD/G43)*

*Çihmaz nevâ-yı çeng gibi perdeden sesüm
Ustâd-ı 'aşk bes ki burubdur kulagumu (KVD/G490)*

1.30. Kulağı Sak Olmak (Kulağı Tetikte / Delik)

Sak kelimesi, uyanık, tetikte olan, gözü açık ve müteyakkız anlamlarına gelir. *Kutadgu Bilig*'de görülen örneklerinde deyimın kulağı delik ve kulağı tetikte olmak

şekillerinde çevrildiği görülür. Anlamları, idrâki açık olmak, uyanık olmak, dikkatli ve müteyakkız davranmaktır:

*Kulakı sak erse ögi bilgi kin
Yorukı tüz erse tili könli ten (KB/2481)*

*Haciblıkka aşnu bu on nen kerek
Yiti köz kulak sak könül kin kerek (KB/2487)*

*Kulak köz kerek sak kılıp tursa sen
Bu saklık bile sançtı begler yagı (KB/2025)*

1.31. Baştan Ayağa Kulak Olmak / Kulak Kesilmek

Baştan ayağa kulak olmak, bir sözü dikkatle ve özenle dinlemek, kulaklarını dört açmak anlamındadır. Âşık sevdiğinin sesini ya da ondan gelen haberi duymak için veya sufi, hakikat sırlarını dikkatle dinlemek için kulaklarını öyle açmış ve öylesine odaklanmış ki sanki baştan ayağa kadar bütün organları birer kulak kesilmiştir:

*Nevâ-yı süz-nâk-ı 'andelîbi fehm bâbında
Açılmış gül gibi ey dil ser-â-pâ gûş lâzımdur (EBD/G55)*

*Başdan ayaga kulakdur nâlişin gûş itmege
Bülbül-i dil-hasteye sanman degül hem-râz gül (VAD/G37)*

*'Âlemi tutmuş sadâ-yı na'ra-i gavgâ-yı 'aşk
Dâglardan ser-be-ser gûş olmayınca bilmedüm (FKD/G219)*

*Belîgâ sûsenâsâda zebânuz gerçi 'âlemde
Nevâ-yı 'aşka ammâ gül gibi ser-tâ-kadem gûşuz (MED/G95)*

*Kizb ü gıybetden şu kim hâmûşdur
Hak işitmekde ser-â-ser gûşdur (KBN/M7)*

*Ehl-i diller gûşdur ser-tâ-be-pâ
Söylesünler 'ûd-ı şeş-tâ vaktidür (YD/G36)*

Deyimim özellikle gül ile ortak bir anlam çerçevesi içindeki kullanımının da oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Güller kulağa benzetilmekte, gül fidanının baştan aşağı çiçeklerle bezenmiş hâli, ağacın sanki sevgiliyi işitmek için kulaklarla donatılmış olmasına benzetilmektedir:

*Nâ-geh getürür diyü sabâ müjde-i vaslun
Başdan ayaga şâh-ı gül-i ter gibi gûşuz (NFD/G54)*

*Oldı başdan ayaga gül gibi gûş
Beste-leb kaldı gonçeveş hâmûş (DPM/M29)*

*Şehen-şâh-ı bahâr olmuş ser-â-pâ gûş güllerle
Pesend itmîş nevâ-yı nakş-ı nev-îcâdun iy bülbül (FASDG/277)*

1.32. Kulağına Layık

Ağızına layık, günümüzde kullanımda olan bir deyimdir. Klâsik şiirde buna benzer şekilde ‘kulağına layık’ deyimiyile karşılaşılmaktadır. Birine layık olma, onun kıymet ve derecesinde olma, muhatabın hak ettiği kalite ve seviyede olma anlamlarına gelmektedir. Güzel ve inci gibi sözlerin kıymetinden dolayı sevgiliye layık olması ya da sevgilinin kulağına en güzel süslerin layık görülmesini ifadede kullanılır:

*Kimlerün gûşına lâyıık yine senden gayrı
Şeb-i mi'râcdaki cevher-i esrâr-ı müfâd (NAD/K2)*

*Her ne denlü başı büyük olsa har
Lâyık olmaz gûşına anun güher (HHA/M19)*

*Sâza düz mutrib bu şi'ri dinlesin ol dil-nevaz
Kim bu Pervîn ol mehin gûşunâ lâyıktır hemin (APD/K23)*

*Dilâ fâş itme esrâr-ı hakâyık
Ki zîrâ olımaz her gûşa lâyıık (MHD/G1609)*

*'Adnîyâ dildâr gûşına münâsibdür hemîn
İşbu dürr kim var durur bu nazm-ı gevher-bârda (ADOK/G80)*

1.33. Kulak Gibi Parça Parça Etmek¹⁵

Kulak, ebat itibarıyla vücuttaki küçük organlardan biridir. Boyutu dolayısıyla birinin öldürülmesi veya parça parça edilmesi ifade edilirken, her bir parçasının kulak kadar küçük parçalara ayrılması anlamında bir tehdit ifadesi olarak kullanılır:

*Olınsa pâresinün her birisi gûş kadar
Yine felekden alınmaz tamâm kîne-i "ömr (NAD/G119)*

*Tutup bir bezmde ol nâzenîni
Kulağınca ederler pâresini (GB/M53)*

*Ger kulağınca ederlerse gülün her pâresin
Ey Hayâlî gûşuna girmez fegâni bülbülün (HBD/G283)*

¹⁵ Bu kullanımın deyim olup olmadığı kesin olmamakla birlikte deyimsel bir yapı taşıdığı düşünülmektedir. Yaygın bir kullanımının bulunması sebebiyle burada değerlendirilmesi uygun görülmüştür.

*Neler kılam ana sen bir göresün
Kulagınca idem her bir pâresün (APM/M12)*

*Pâreye atılmazuz pendi kulaga koymazuz
Kulagımızca kılurlarsa bizüm her pâremüz (VD/G70)*

Deyimim aşağıdaki beyitteki kullanımı ise kısmen farklıdır. Bâkî, eğer kulak senin haberlerini alacak ise varsın bedenimizi parça parça etsin, her bir parçasını kulak kadar küçülsünler ve her bir parçamız kulak olup senin haberini beklesin demektir:

*Gûş seniin haberleriin almaga olsa çâremüz
Kâş kulagumuz kadar eyleyelderdi pâremüz (BD/G202)*

2. Anlam Çerçevesi ve İlişki İçinde Kullanıldığı Kavramlar

Yukarıda yer alan kulakla ilgili ibareler deyim ya da deyim olduğu düşünülen söz kalıplarıdır. Bunların bir kısmı hâlâ kullanımda olup deyim sözlüklerinde yer alırken bir kısmı sözlüklerde bulunsa da günümüzde kullanımdan düşmüştür. Bazıları ise deyim sözlüklerinde bulunmasa da şiirlerdeki kullanımlarına dikkat edildiğinde, deyime çok benzedikleri görülür. Bunların eski zamanlarda kullanıldığı ve fakat sonradan kullanımdan düştüğü, sözlüklerle de kayıt altına alınamamış oldukları değerlendirilmektedir. Deyim olduğu kesin olan ya da tarafımızca deyim olduğu değerlendirilen ifadelerden sonra, kulağın Klâsik Türk Edebiyatı'nda sıklıkla ortak bir anlam çerçevesinde ve ilgi içinde kullanıldığı durum ve kavramların da incelenmesi, çalışmanın kapsamı açısından faydalı olacaktır.

2.1. Kulak Süsü / Ziver-i Gûş / Zîb-i Gûş / Mengûş / Gûşvâr

Divan şiirinde sevgili yüzü, kaşı, gözü, dişleri, boyu, boynu, gerdanı, beni, hattı gibi her bir organ ve uzvuyla tarifsiz derecede güzeldir. Hatta sadece kendi uzuvlarıyla değil, süs için kullandığı eşyalarla da âşığı kendine meftun edecek güzelliğindedir. Bu kapsamda sevgilinin kulağı ve kulağına taktığı küpe de onun güzelliğini tarif için kullanılmıştır. Sevgili öylesine güzel ve değerlidir ki kulağına küpe olarak taktığı eşyalar ay, güneş, inci, altın gibi olağanüstü ya da en kıymetli şeylerdir:

*Kulagunda hilâl bir gûş-vâre
Güneş yüzün katında bir şerâre (TGH/M23)*

*Sen felek-rif'at kulagunda güneş mengûşdur
Mâh-i nev kadrün ayagında gümüşt halhâllar (RZD/G57)*

*'Îd ya hod bir güzel gül yüzlü sîmîn-ber durur
Kim hilâl olmuş anun gûşına sîmîn gûşvâr (VAD/K3)*

*Sözümün altını olmaduğicin
Götürmezler kulaga olsa hep dür (MEN/G224)*

*‘Ömer şi’rünü çün dilber işitmez
Kulagı zer sever eş’âra bakmaz (MEN/G210)*

Bazen parlaklığı sebebiyle şebnem, inci gibi kıymetli ve güzel olması bakımından şiir/söz de sevgiliye küpe olarak yakıştırılır:

*Dürr-i şebnemle kulakların ya hod zeyn eylemiş
Sanki gülşen bir güler yüzlü güzeldür mihribân (HYD/K15)*

*Karn-ı İskender feramuş oldu ‘asrın yâd idüp
Zîb-i gûş-ı heft-iklim oldu sât-i satvetün (KMD/K2)*

*Kâmiyâ hâlî degül bir gevher-i nâ-yâbdan
Zîb-i gûş oldu suhen-sencâna eş’ârun senün (KMD/G129)*

*Dür-i nazm-ı ‘ibâret zîver-i gûş-ı kabûl ammâ
Gidâ-yı rûh ancak istimâ’-ı tâze mazmûnun (KMD/G131)*

2.2. Şahların Kulağına İnci Takması

Eskiden köleliğin ve bir tarikata intisabın sembolü olarak kulağa küpe takma âdeti olduğundan daha önce bahsedilmişti. Ancak bunların yanında eski dönemlerde hükümdar ve şahların da kulaklarına küpe taktıkları bilinmektedir. Bu âdet hem Türklerde hem de başka medeniyetlerde görülmektedir. Özellikle eski Türklerde küpenin saltanat alâmeti olarak kullanıldığı bilinmektedir. (Karabulut, Akçiçek 2013: 532, 535) Bu gelenek, divan şairleri tarafından da sık sık şiire malzeme edilmiştir. Âdetin klâsik şiirdeki yansımaları genellikle, şairin/âşığın kendi şiirini/sözlerini inci gibi nitelendirmesi ve bu sözlerin tıpkı şahların kulağına inci küpenin layık olması gibi sevgiliye layık olduklarını ifade edilmesidir. Ayrıca şah ve küpe öylesine özdeşleşmiştir ki bazı şairler aşkın padişahı olduklarını ve bu sebeple kulaklarına tıpkı şahlarda olduğu gibi küpe yaraştığını iddia ederler:

*Şeh gerek kim gûşına gevher taka
Gûşına anı yaraşmaz har daka (HHA/M19)*

*Ahmed’in sözüne kulak tut kim
Yaraşır gûş-i şehde cevherler (APD/G46)*

*Halîlî nazmın iy dilber kulakda gûşvâr it kim
Hemîşe gûş-ı şehirde turup dürr-i hoş-âb oynar (DHŞ/G5)*

*Benüm şi’rüm bigi dürrler düzilmiş gûşvâr olmuş
Yaraşur şeh kulagında bu dürr-i şâhvâr olsun (KAD/K24)*

*Mâ’il ol Nev’îye iy şâh-ı gül-i ter lutf it
Jâleveş gûşuna girdükde bu dürr-i şehvâr (NEVD/K18)*

*Döşedi çünkim zümürrüdden bisâtını çemen
Gûşına takındı şebnemden dür-i şehvâr gül (MİHD/K12)*

*Ol yâr söger toldurı toldurı kulagum
Eyler sade-f-i gûşumı pür-lü 'lü-i şehvâr (AZHD/G286)*

*Nazmın arûsu gayretine dehr-i pîre-zen
Her gün takar kulagina bir dürr-i şâh-vâr (APD/K33)*

*Nazm etmeyem dahi söz eger gûş-ı Şâhda
Gevher çıkarsa lü 'lü'-i şeh-vârım üstüne (APD/K17)*

*Şeh-i 'ışkam kulagumda yaraşur olsa gevherler
Kulagum doldurı söğse n'ola ol la 'l-i gevher-rîz (FİD/G33)*

2.3. Gûş-ı Gül

Kulak ve gül aralarındaki şekli benzerlik sebebiyle sıklıkla birlikte ve ilişki içinde kullanılmışlardır. Bunun yanında, bu benzerlik ve ortak anlam çerçeveleri sebebiyle olsa gerek 'gûş-ı gül' terkininin de sık kullanıldığı görülmektedir. Bu terkihi hem gülün kulağı, hem de gülün bizzat kendisi olarak yorumlamak mümkün görünmektedir:

*Feryâd ile takrîr idemez derdini bülbül
Gûş-ı güle ey bâd-ı sabâ sen haberi aç (KMD/G25)*

*Toldurdu sahn-ı gülşeni feryâdı bülbülün
İster ki gûş-ı gül çık efgâna âşinâ (KMD/G8)*

*İremez gûş-ı güle nâlesi bir dem sad hayf
İtse minkârımı bülbül ne kadar dür-şenîd (KMD/G32)*

*Gûş-ı gül almaz hezâr itsün şikâyet binde bir
Bin rakam itsek de ancak istikâmet binde bir (KMD/MÜF27)*

2.4. Gûş-ı Felek / Çarh / Sipihr

Felek, çarh, sipihr klâsik şiirde sık kullanılan unsurlardır. Bunların kulakla aynı anlam çerçevesinde yer aldığı durumlar görülür. Bu kullanımlar, dönemdeki önemli hadiseleri temsil eden seslerin feleğin kulağına ermesi ya da ermemesi çerçevesinde yoğunlaşmıştır:

*Dem-besteyüz o çeşm-i mükehhalle Kâmiyâ
Gûş-ı sipihre girmede feryâd-ı el- 'tyâz (KMD/K34)*

*Çeşm-i melekde ayagı topragı tütüyâ
Gûş-ı felekde atlarının na 'li gûşvâr (HYD/K14)*

*Söyle bir söz kim işidüp gûş-ı çarh
Ura şevkinden anun her lahza çarh (AHP/M14)*

*Yerlü yerden siz ey erbâb-ı tereb varı durung
Ele sâzunguzı alung çarh kulagını burung (KVD/G273)*

*Ra'd gibi bu felek gûşını güm güm gümledür
Nâlesin 'âşıklarun sanman ki siz âhestedür (MHD/G545)*

*Nizâmü'l-Mülk-i Zevrâ menkabet-pîrâ Hasan Paşa
Ki sît-i haşmeti gûş-ı felekde çün sadâ-yı kûs (KMD/K30)*

2.5. Gûş-ı Hûş

Terkip, 'akıl kulağı' anlamına gelmektedir. Şiirdeki yaygın örnekleri incelendiğinde genel olarak, dikkatle, anlayarak ve idrâk ederek dinlemek anlamlarına geldiği görülmektedir:

*Olasın sırr-ı kudrete vâkıf
Söyleye gûş-ı hûşuna hâtif (BSEH/M33)*

*Dinledüğüm gûş-ı hûş ile hadîs-i kandüni
Dermendem hoş gelür şerh etseler dermân sözün (ADFS/G66)*

*Sadâ-yı top-ı kahrı gûş-ı hûş-ı hasmı patlatdı
Bu bârût hâneyi ihyâ idince ol himem mu'tâd (AAD/K165)*

*Muvaffak olmadı bu hayra bir şeh nesl-i pâkinde
Beyân-ı kilik ile evsâfi girmez gûş-ı idrâke (AAD/K170)*

2.6. Gûş-ı Zaman

Feleğin kulağı, akıl kulağı, can kulağı gibi kullanımlardan biri de 'zamanın kulağı'dır. Şairler çoğunlukla, değerli sözlerle zamanın kulağını dolduracaklarını ifade ederler:

*Gûşvâr itmek için gûş-ı zamân nazm iden
Düzmişem medhün ile bir niçe dürr ü güheri (KAD/K31)*

*Meger bir şeb şafaktan nitekim dür
Zamânun gûşını çarh eyledi pür (MHT/M118)*

*Ger kadri olursa ilde anun
Gûşını pür eyleyem zamânun (NMTZ/M24)*

2.7. Sûsen-Kulak

Sûsen ya da başka bir adıyla susam çiçeğinin, sivri ve uzun yaprakları sebebiyle kılıç, mızrak ve hançere benzetilmesi yaygındır. Ancak yabanî olanlarının yaprağı kısmen kulağa benzemektedir. Bu benzerlik sebebiyle az da olsa klâsik şiirde kulağın susam yaprağına teşbih edildiği görülür:

Vasl-ı yâre irişen 'âşık niçün hâmûş olur
Nev-bahâr irse gül ü sûsen zebân u gûş olur (HHLM/G14)

Teni gül saçı sünbül tûg-ı şâhî ol dem-i dil-keş
Kulagı berk-i sûsen çeşm-i hûbî nergis-i şehîlâ (GND/K1)

2.8. Jâle-Kulak

Jâle, sabahları çimen, yaprak ve çiçeklerin üzerinde görülen su damlalarına verilen isimdir. Çiy ve şebnem olarak da anılır. Divan edebiyatında sevgilinin yanak ve dudağındaki ter için mazmun olarak da kullanılmıştır. Jâlenin kulakla aynı anlam çerçevesinde sık olarak kullanıldığı görülmektedir. Sevgilinin kulağındaki küpeler parlaktır. Bunların parlaklıkları tıpkı çimen, yaprak ve çiçeklerin üzerindeki jâlelere benzetilir. Ayrıca çiçeklerin üzerinde görülen jâleler de kulaklarına süs olarak küpe takmalarına teşbih edilir:

Jâleden sade fîdîp her verd-i âlün gûşına
Bâgbân benzetmez ol nâzûk-nihâlün gûşına (ŞYD/G374)

Nev- 'arûs-ı gonçe gülden eylemiş vâlâ-tutuk
Jâle takmış gûşına her yanadan dürr-i semîn (BAD/K2)

Bâgda geydi benefşe başına tâc-ı sade fî
Dakdî güller jâlelerden gûşına dürr-i Necef (MHD/G1557)

Dür olsa jâle-veş nutku komaz Leylî-i gül gûşa
Meger Mecnûn-sıfat söyler yabana bülbüller (NDÖZ/TH1)

Jâle düşdükte seher lâleye san dilberdür
Kim dakar zînet için gûşına dürr-i 'Aden'i (ADOK/K1)

Bir güler yüzlü güzel mahbûbdur gülşende gül
Kim kulagına dakupdur jâlelerden gûşvâr (HYD/K16)

Ruhları rengîn güzellerdür gül ile lâleler
Kim kulaklarına dürlü cevher asmış jâleler (MD/MU2)

2.9. Çalgı-Kulak

Çalgı aletleri çıkardıkları hoş sadâlarla kulağa hitap ederler. Dolayısıyla kulak ve çalgı aletleri arasında bir ilişki kurulması gayet doğaldır. Bu ilişkinin genel çerçevesi, çalgı aletlerinin bir kısmıyla (mesela kanun) kulak arasındaki şekli benzerlik ya da daha evvel değinildiği üzere kulak burma-akort¹⁶ ilişkisi eksenindedir:

*Mekteb-i 'ışkumda okırlar sebak
Çeng ayag üstindedür kânûn kulak (ŞDM/M16)*

*Gül ü bülbül mey ü mutrib güle bak bülbüle dutgıl
Kulagun ger ne dürr döker gehî kânûn u geh nâya (MEN/G32)*

*'Aşk râzını bana söyledi bir bir ne ise
'Örf idüp kulagını burdum idi kânûnun (HYD/G214)*

*Belâ bezminde zâr olsam ne tan tanbûrveş ey meh
Elinde mutrib-i dehrün burılan çün kulagumdur (CD/G57)*

*Felek tanbûrveş burdı kulagum
Yine benzer bizümle sohbeti var (EŞD/G43)*

2.10. Deniz-İstiridyeye-Sadef ve Kulak

Sadef, bazı deniz hayvanlarının kabuklarının iç tarafında oluşan ve süslemelerde kullanılan beyaz menevişli, çok sert, parlak bir maddedir. Bu madde genellikle midye ve istiridyeye gibi canlıların içinde oluşur. Bunların denizde bulunması ve şekil olarak da kulağa benzemeleri dolayısıyla aralarında bir tenasüp ilgisi kurulmuş ve bu dörtlü, divan şiirinde ortak anlam çerçevesinde yaygın olarak kullanılmışlardır. Bu anlam çerçevesinde kulak ve deniz kulağı ile midye ve istiridyeye; sadef ile inci küpe, inci ve inci gibi değerli sözler/şiirler kast edilir:

*Eşkümün nisânı vasf üdükçe dişün nazmını
Toldurur ağızını dürr-deryâ kulagında sadef (RZD/G165)*

*Yaşım denizlerinde açıktır sadef gibi
Sözün güherleri hevesinden kulacıgım (APD/G197)*

*Dürr bigi sırrını sadef-i dilde sakla kim
Nâ-geh kulagına erişür az belâ degül (AD/G86)*

*Her sadef bir sadef-i şehvâr imiş Yahyâ meger
Sözlerün irgürdiler bahr-i le'âlün güşına (ŞYD/G374)*

¹⁶ Bkz. "Kulağını Burmak / Bükme"

*Sadefde dâne-yi gevher dişünle bahs ider ammâ
Gerekdür kim buni deryâ çiharsun öz kulagından* (KVD/G412)

İstiridye içinde incinin oluşması, aslında istiridyenin kendini koruma mekanizmasının sonucudur. Kabuklarının arasından içine giren bir kum tanesi ya da herhangi bir parçacık istiridye tarafından yabancı madde olarak algılanır ve istiridye kendini korumak için bu yabancı maddeyi sert, katı, güçlü ve parlak yapıdaki sadef mineraliyle kaplamaya başlar. Zaman geçtikçe daha çok sadef ile kaplanan bu yabancı madde en sonunda oval, parlak ve sert bir taşa dönüşür. İşte bu taşa inci adı verilir. Aşağıda bu bilgiye dayanan bir beyit bulunmaktadır. Ahmed Paşa, söz cevherlerinin denizkulağına (istiridye) ulaşmasıyla, su içinde bulunan istiridye içinde tıpkı şah kulağındaki inci gibi bir sadefin oluşacağını söyler. İkinci beyitteki ‘deryaların yaşlar dökmesi’ de ‘istiridye içinden inci çıkması’ olarak yorumlanırsa, ilk beyitle benzer bir anlam çerçevesi ortaya çıkar. Vusûli divanından alınmış olan örnek de aynı çerçevededir:

*Erse deniz kulagina sözüin cevâhiri
Olur sadef içinde düir-i şâhvâr âb* (APD/K36)

*Ereli deryâ kulagina gözümün yaşları
Actıyıp yaşlar dökerler cümle deryâlar bize* (APD/G274)

*İrse sözüim güherleri deryâ kulagina
Agzum sadef gibi pür iderdi le'âl ile* (VD/G85)

Aşağıdaki beyitlerde ise derya / denizkulağı ile kast edilen istiridye, mübalağa için kullanılmıştır. Âşık öylesine çok ağlamaktadır ki onun gözyaşlarının adeta bir okyanus gibi olduğunu görenler bu okyanusun yanında sınırsız denizlerin bile yedi derya kulağı (istiridye) kadar küçük kaldığını söylerler. İkinci beyitte ise kadeh gemisi, bir denizkulağı kadar küçük görülür. Bununla kast edilen mânâ, âşığın içinde bulunduğu gamın okyanus kadar çok olması; onun üzerinde yüzen (ve âşığı sarhoş edip dertlerinden kurtaran) kadeh gemisinin bir denizkulağı kadar küçük (etkisiz) olmasıdır:

*Gören muhît-i eşkümi 'ummân sanup didi
Bu bahr-ı bî-hadün yidi deryâ kulagıdur* (CSD/G104)

*Keştî-i câm kim denizün bir kulagıdur
Pür çekdügüm görüp bana deryâ kulak çeker* (VD/G30)

2.11. Gül-Kulak

Gül Klâsik Türk Edebiyatı'nın en temel unsurlarından biridir. Gerek güzelliği, rengi ve hoş kokusuyla Hz. Peygamber'le özdeşleşmiş kullanımı, gerekse sevgili için teşbih unsuru olarak kullanımı, onu klâsik şiirdeki en önemli öğelerden biri yapmıştır. Bülbül ile olan aşkları da hemen bütün şairlerin dilindedir. Gülün kulak ile ortak bir anlam çerçevesinde yaygın olarak kullanılmasının iki temel etmene dayandığı değerlendirilebilir.

İlki gül ve kulak arasındaki şekli benzerliktir. Kıvrımlı yapıları ve boyutlarının birbirini andırması ikisi arasında bir ilişki kurulmasına sebep olmuştur. İkinci sebebin bülbül-gül-kulak üçlüsü ekseninde olduğu söylenebilir. Gül denince akla bülbül gelir. Bülbül denince de hoş sadâsı. Bu hoş sadâ da kulağa hitap eder. Dolayısıyla bülbülün hitap ettiği şey gül yani sevgilinin kulağıdır. (Gül=Kulak / Bülbül=Ses > Bülbülün [=sesin] muhatabı Gül [kulak]) Sevgilinin kulağının güzelliği sebebiyle güle benzetilmesi de bu çerçevede değerlendirilebilir. Kimi zaman kulak güzelliğiyle güle benzetilirken, kimi zaman da gül sanki sevgilinin/âşığın sözünü dikkatle dinlemek için kulak olmuştur:

*Temâşâ eyledüm gülşende her gül bir kulag olmuş
Meger var ise her mürği bu bâgun ‘andelîb oldı (ŞYD/G393)*

*Nevâ-yı nâle yolın menden öğrenür bülbül
Velik gül kimi ol gonca-leb kulag gerek (KVD/G285)*

*Ol mehv bu çemende kılır seyr kim anung
Şebnem gözi vü gonca dili gül kulagıdur (KVD/G107)*

*Başdan ayaga kulakdur nâlişin gûş itmege
Bülbül-i dil-hasteye sanman degül hem-râz gül (VAD/G37)*

*Gül tek ey gül tâ kulag oldung benüm âvâzuma
Her keder kim artuk efgân eylerem efgân gelür (KVD/G82)*

*Tâ dilüm var bu çemende ey bahâr-ı ârzü
‘Andelîb ü gül kimi menden fegân senden kulag (KVD/G245)*

*N’ola fegânım eşit sen ki gül kulag olmuş
Ayagdan başadın bülbülüng terânesine (KVD/G428)*

*Oldı başdan ayaga gül gibi gûş
Beste-leb kaldı gonçeveş hâmûş (DPM/M29)*

*Her kulagı bir gül-i sad-bergvâr
Lîk degil jâle-res-i gûşvâr (GN/M60)*

*Pür olsa güllerün gûşı sadây-ı savt-ı bülbülden
Bisât-ı gülşenin her gûşesi nakş u nigâr olsa (NEVD/G406)*

Sonuç

Klâsik Türk Edebiyatı'nda sevgili, her bir uzvuyla görenleri meftun edecek kadar güzeldir. Bunlar arasında sevgilinin kulakları da vardır. Hatta sevgilinin kulakları, âşığın/şairin sözlerine/şiiirlerine muhatap olması, onun feryat ve figanının eriştiği yer olması açısından özel bir değer taşır. Taktığı süs eşyaları da onun güzelliğine güzellik katar. Kulaklara takılan küpeler kimi zaman şahların kulaklarına layık görülür, kimi zaman da altın, inci, şebnem, güneş ve ay gibi değerli ve parlak nesnelere özdeşleştirilir.

Sözlü kültür geleneğimiz içinde kulakla ilgili deyimlerin sayısı oldukça fazladır. İçinde yaşadıkları toplumun sözlü kültür ürünlerini şiirlerinde kullanan divan şairleri için bunlar birer zenginlik kaynağıdır. Sevgiliye aşkı, hayranlığı, âh ve feryadı iletmekte; onun sesine ya da gelişine dair hasreti ifade; heyecanla onun yolu gözlemeyi anlatmada klâsik şiirde bu deyimlerden sıklıkla yararlanılmıştır.

Kulak-gül ilişkisinde aralarındaki şekli benzerlik; gülün bülbülle ilişkisi, bülbülün güle feryadı ve bu feryadın kulağa (güle) hitap etmesi dolayısıyla zengin bir anlam çerçevesi kurulmuştur. Yine deniz kulağı olarak anılan istiridyenin içindeki inci ve kulağa inci küpe takmak ya da kulağa inci gibi sözler iletmek (deniz kulağı/kulak/inci/şiir) bağlamında kullanımları oldukça yaygındır.

Köle, tarikat mensupları ve şahların kulaklarına küpe takmaları; sevgilinin daha görülmeden nâmının ya da sesinin duyulmasıyla ona âşık olunması; dikkatle dinleme, kulak asmama ya da uyarma ve ceza verme mânâlarındaki deyimler; kulağa hitap eden çeşitli çalgı aletleriyle kulak arasındaki ilişkiler ve bunların akort edilmesinin kulak bükmeye benzetilmesi gibi pek çok husus sebebiyle kulak-âşık-sevgili etrafında oldukça geniş bir anlam çerçevesi oluşmuş ve bunlar divan şairleri tarafından yaygın şekilde kullanılmıştır.

Son olarak söylenilmesi gereken husus, deyimlerin zaman içinde anlam değişmelerine uğramaları ya da unutulmaları hakkındadır. Kimi deyimlerde geçmişten günümüze bazı anlam farklılıklarının olduğu görülmektedir. Mesela, 'göz kulak olmak' günümüzde korumak, muhafaza etmek, emniyete almak anlamlarına gelmektedir. Oysa divan şiirinde daha çok birinin yolunu gözlemek, özlem ve hasretle kavuşmayı beklemek; bilgi toplamak, haber almak ve birini dikkat ve ilgiyle dinlemek anlamlarında kullanılmaktadır. Bazı deyimlerse günümüzde tamamen unutulmuş ve kullanımdan düşmüş vaziyettedir.

Bu türdeki çalışmaların yapılması, sözlü kültür varlıklarımızın ortaya çıkarılmasına, eskiden kullanımda olup günümüzde unutulmuş olan kalıp ifadelerin kayıt altına alınmasına katkı sağlayacak, sözlü kültür-yazılı edebiyat arasındaki ilişkinin somut delillerle ortaya konulmasına imkân tanıyacaktır. Ayrıca bu deyimlerin anlamlarının tespit edilmesi, klâsik şiirdeki farklı anlam katmanlarının ya da şair tarafından kast edilen gizli/asıl mânânın daha doğru şekilde anlaşılmasının yolunu açacaktır.

Kaynaklar (Genel)

- Aksoy, Ömer Asım (1988), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Albayrak, Nurettin (2009), *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aydımlı, Abdullah (2012), *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul: MÜİF Yayınları.
- Ayçiçeği, Bünyamin (2018), “Bağdatlı Rûhî'nin (ö. 1014/1605-1606) Gazellerinde Deyimler”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 38, s. 163-202.
- Ayçiçeği, Bünyamin (2019), “Klâsik Türk Şiirinde Kuş Kondurmak Deyiminin Anlam Çerçevesi”, *ESTAD*, C. 2, S. 1, s. 215-232.
- Aydemir, Yaşar (2012), “Divan Şiirinde Kulak Çekmeye Dair”, *Turkish Studies*, V. 7/1, Ankara, s. 3-17.
- Batıslam, H. Dilek (1997), “Nedim'in Şiirlerindeki Atasözleri ve Deyimler”, *Türkoloji Araştırmaları 1997, Fuat Özdemir Anısına*, İstanbul: Çukurova Üniversitesi Basımevi, s. 107-125.
- Dağlar, Abdülkadir (2009), *Şem'i Şem'ullâh Şerh-i Mesnevî (I. Cilt) (İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük)*, Erciyes Üniv., Dr. Tezi, Kayseri 2009.
- Demirkazık, H. İbrahim (2013), “El Arkası Yerde Deyimi ve Bu Deyimin Divan Şiirindeki Kullanımı”, *Turkish Studies*, S. 8/4, s. 617-633.
- Çelebioğlu, Âmil (2011), *Mevlânâ Mesnevî-i Şerîf*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Edirneli Ahmed Bâdî Efendi (2004), *Armağan Dîvân Şiirinde Atasözleri ve Deyimler*, (Haz. Süreyya Ali Beyzadeoğlu, Müberra Gürgendereli, Fatih Günay), Cambridge: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1985), *Mesnevî ve Şerhi-I*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Karabulut, Asuman; Akçiçek, Eren (2013), “Eski Türklerde Erkeklerin Küpe Takma Âdeti”, *Prof. Dr. Asaf Koçman'a Armağan*, (Edt. Prof. Dr. Ertuğ Öner), İzmir: Ege Üniv. Edebiyat Fk. Yayınları.
- Karavelioğlu, Murat A. (2014), “Divan Şiirinde ‘Bend Geçmek’, ‘Hurde Geçmek’ ve ‘Kapı Geçmek’ Deyimleri Üzerine”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S. 31, s. 175-204.
- Kaya, Bayram Ali (1998), “Azmi-zâde Hâletî Dîvânı'nda Atasözleri ve Deyimler”, *Bir*, S. 9-10, s. 369-392.
- Kaya, Bayram Ali (2011), “Atasözleri ve Deyimlerin Divan Şiirinde Kullanımı ile Divanların Bu Söz Varlıklarımız Bakımından Önemi”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 6, s. 11-54.
- Kaya, Hasan (2018), “Divan Şiirinde ‘İş Asmak’ Deyimi Üzerine”, *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı*, Yıl 4, s. 231-243.
- Kaya, Hasan (2018), “Divan Şiirinde Kıl Kondurmamak Deyiminin Anlam Çerçevesi”, *Bir Devr-i Kadîm Efendisi Prof. Dr. Tahir Üzgör'e Armağan*, Yayımevi, Ankara, s. 495-508.
- Kurnaz, Cemal (1983), “Taşlıcalı Yahyâ Beğ Dîvânı'nda Atasözleri ve Deyimler”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. Faruk Kadri Timurtaş'ın Hâturasına Armağan, 1979-1983, Yıl: XVII-XXI/1-2, s. 195-207.
- Küçük, İsmail (2015), “Divan Şiirinde İzaha Muhtaç Beş Deyim: Asâyı Dik-, Kantarlığı At-, Kulağından Fetili Çıkar-, Ay'a Elek As-, Ebû Zambak Oku-”, *Turkish Studies*, V. 10/8, Ankara, s. 1697-1706.

- Mengi, Mine (1986), “Necâti’nin Şiirlerinde Atasözlerinin Kullanımı”, *Erdem Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. II, S. 4, s. 47-56.
- Onay, Ahmet Talat (2000), *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Pala, İskender (2003), *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, İstanbul: L&M Yayınları.
- Parlatır, İsmail (2008), *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I*, Ankara: Yargı Yayınları.
- Saraçbaşı, M. Ertuğrul (2010), *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü*, 2 C., İstanbul: YKY.
- Tâhirü’l-Mevlevî (2010), *Mevlânâ Mesnevî*, (C. 1-2), İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- Tanyeri, M. Ali (1999), *Örnekleriyle Divan Şiirinde Deyimler*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tatçı, Mustafa (2008), *Yunus Emre Dîvânı Tenkitli Metin*, İstanbul: H Yayınları.
- www.tdk.gov.tr/ (Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü) (Son Erişim Tarihi: 25.03.2019)
- Yelten, Muhammet (1989), “Nev’i-zâde Atâyî’nin Sohbetü’l-Ebkârı ve İçindeki Atasözleri İle Deyimler”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1985*, s. 171-191.
- Yıldırım, Suat vd. (2002), *Fahrüddîn er-Râzî Tefsîr-i Kebîr Mefâtihu’l-Gayb*, İstanbul: Huzur Yayınevi.

Metinlerin Alındığı Kaynaklar ve Kısaltmaları¹⁷

- Akalın, Mehmet (1975), *Ahmedî Cemşid ü Hurşid (İnceleme-Metin)*, Ankara: Sevinç Matbaası. (CH)
- Akarsu, Kâmil (2010), *Rumelili Za’îfî Divanı*, Ankara: Berikan Yayınevi. (RZD)
- Akın, Öykü (2009), *Harîmî (Şehzâde Korkud) Dîvânı’nın Nesre Çevirisi ve İncelemesi*, Marmara Üniv. YL Tezi, İstanbul. (ŞKD)
- Akkuş, Metin (2018), *Nef’î Divanı*, Ankara: KB e-kitap. (NFD)
- Aksoy, Ömer Asım (1937), *Aydî Divanı*, Gaziantep: Gaziantep Halkevi Yayınları. (AYDD)
- Aktaş, Ali (1997), *Yetim Divanı, İnceleme-Metin*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv., Ankara. (YD)
- Alkan, Sevim, *Ni’met Divanı (İstanbulu): İnceleme-Metin-Dizin*, Süleyman Demirel Üniv., YL. Tezi, Isparta. (NİD)
- Arat, Reşit Rahmeti (2008), *Kutadgu Bilig*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları. (KB)
- Arslan, Mehmet (2004), *Antepli Aynî Divanı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları. (AAD)
- Arslan, Mehmet (2018), *Leylâ Hanım Divanı*, Ankara: KB e-kitap. (LHD)
- Arslan, Mehmet (2018), *Mihri Hatun Divanı*, Ankara: KB e-kitap. (MİHD)
- Aynur, Hatice (1999), *15.Yüzyıl Şairi Çakeri ve Divanı*, İstanbul: Yeni Yayınları. (ÇD)
- Aypay, Ali İrfan (1992), *Nahîfî Süleyman Efendi (Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divanı’nın Tenkitli Metni)*, Selçuk Üniv., Dr. Tezi, Konya. (NAHD)
- Aytaç, Aslı (2017), *Aşki ve Heft Peyker Mesnevisi: İnceleme-Metin-Özel Adlar Dizini*, Hacettepe Üniv., Dr. Tezi, Ankara. (AHP)
- Bayram, Asuman (2017), *Firakî Abdurrahman Çelebi, Hüsvrev ü Şirin*, Dr. Tezi, Ankara. (HŞ)
- Bayram, Yavuz (2018), *Adli Divanı*, Ankara: KB e-kitap. (ADLD)

¹⁷ Kısaltmalar künyelerin sonunda, parantez içinde yer almaktadır.

- Belal Saber Mohamed Abdel-Maksoud, *Mevlânâ Hamîdî-i Lârendevî Tahayyür-nâme-i Leylî vü Mecnûn*, Ankara: KB e-kitap. (MHT)
- Bilkan, Ali Fuat (1997), *Nâbî Dîvânı*, Ankara: MEB Yayınları. (NAD)
- Biltekin, Halit (2003), *Şeyhî Divanı: İnceleme-Metin-Dizin*, Ankara Üniv., Dr. Tezi, Ankara. (ŞD)
- Bulut, Büşra (2017), *Âşık Paşa'nın Mevlid'i İnceleme-Metin*, Gazi Üniv., YL. Tezi, Ankara. (APM)
- Canım, Rıdvan (1999), *Türk Edebiyatında Sâkinâmeler ve İşretnâme*, Ankara: Akçağ Yayınları. (SİN)
- Canpolat, Mustafa (1987), *Mecmû'atü'n-Nezâ'ir: Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, Ankara: TDK Yayınları. (MEN)
- Ceyhan, Adem (1997), *Bedr-i Dilşad'ın Murad-nâme'si*, İstanbul: MEB Yayınları. (BDM)
- Çavuşoğlu, Mehmed; Tanyeri, M. Ali (1989), *Üsküplü İshak Çelebi Divanı*, İstanbul: Mimar Sinan Üniv. Yayınları. (ÜİÇ)
- Çavuşoğlu, Mehmet (1980), *Vasfî Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları. (VAD)
- Çelebioğlu, Âmil (1996), *Muhammediye*, İstanbul: MEB Yayınları. (YMM)
- Çıpan, Mustafa (2003), *Fasîh Dîvânı*, İstanbul: MEB Yayınları. (FASD)
- Demirel, H. Gamze (2005), *18. yüzyıl Şairlerinden Belîğ Mehmed Emîn Dîvânı: İnceleme-Tenkitle Metin-Tahlili*, Dr. Tezi, Fırat Üniv., Elazığ. (MED)
- Develi, Hayati (1998), "Eski Anadolu Türkçesi Devresine Ait Manzum Bir Miracname", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C, XXVIII, İstanbul. s, 81-228. (MM)
- Dikmen, Hamit (1991), *Seyyid Vehbî ve Divanı'nın Karşılaştırmalı Metni*, Ankara Üniv., Dr. Tezi, Ankara. (SEVD)
- Doğan, Ahmet (2013), *Kuddüsi Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları. (KUD)
- Doğan, Muhammed Nur (2015), *Fatih Divanı ve Şerhi*, İstanbul: TYEKB Yayınları. (FDŞ)
- Ekinci, Ramazan (2016), *Dâ'î Mehmed Efendi, Nevhatü'l-Uşşâk*, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- Ekinci, Ramazan (2018), *Şeyhî Mehmed Efendi Vekâyi'u'l-Fuzalâ*, İstanbul: TYEKB Yayınları.
- Ercan, Özlem (2008), *Peşteli Hisâlî Dîvânı*, Bursa: Gaye Kitabevi. (HİD)
- Erdoğan, Mustafa (2017), *Bursalı Rahmî Dîvânı*, Ankara: KB e-kitap. (BURD)
- Eroğlu, Süleyman (2015), *Ahmediyye, Hamdullah Hamdî*, Bursa: Bursa Akademi Yayınları. (HHA)
- Ersoy, Ersen (2013), *Azîzî Divanı*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları. (AZD)
- Ersoyulu, Halil (1978), *Cem Sultan'ın Türkçe Divânı*, İstanbul Üniv., Dr. Tezi, İstanbul. (CSD)
- Gönel, Hüseyin (2013), *Rusçuklu Zarîfî Dîvânı*, Ankara: Grafiker Yayınları. (RUZD)
- Güler, Zülfü (1982), *Hamdullah Hamdî, Leylâ ve Mecnûn (İnceleme-Metin)*, Dr. Tezi, Atatürk Üniv., Erzurum. (HHLM)
- Gümüş, Mehmet (2013), *Moralî Bahtî'nin Menâsik-i Hacc'ı (Giriş-Dil İncelemesi-Metin-Sözlük/İndeks-Tıpkı Basım)*, İstanbul: Akademi Titiz Yayınları. (MH)

- Gürgendereli, Müberra (2002), *Mostarlı Hasan Ziyâ'î Divanı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. (MZD)
- Güzel, Abdurrahman (2000), *Kaygusuz Abdal Divanı*, Ankara: MEB Yayınları. (KABD)
- Kaçalın, Mustafa S. (2018), *Ahî Divanı*, Ankara: KB e-kitap. (AHİD)
- Kadioğlu, İdris (2008), *Es'ad-ı Bağdâdî Dîvânı*, Malatya: Özserhat Yayıncılık. (EBD)
- Kaplan, Mahmut (2003), *Deh Murg-ı Şemsi (İnceleme - Metin - Sözlük)*, Manisa: Celal Bayar Üniv. Yayınları. (ŞDM)
- Karahan, Abdülkadir (1966), *Figânî Divançesi*, İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları. (FİD)
- Karaköse, Saadet (2017), *Nev'î-zâde Atâyî Divanı*, Ankara: KB e-kitap. (NATD)
- Karaörs, Metin (2006), *Nevâdirü'ş-Şebâb*, Ankara: TDK Yayınları. (NŞ)
- Kartal, Ahmet (2006), *Basîrî Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları. (BAD)
- Kavaklıyazı, Ahmet (2015), "15. Yüzyıl Şairlerinden Diyarbakırlı Halilî'nin Şiirleri", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 34, s. 1-88. (DHŞ)
- Kavruk, Hasan (2014), *Şeyhülislâm Yahyâ Dîvânı*, Ankara: KB e-kitap. (ŞYD)
- Kaya, Bayram Ali (2017), *Azmî-zâde Hâletî Dîvânı*, Ankara: KB e-kitap. (AZHD)
- Kayaalp, İsa (1999), *Sultan I. Ahmet Divanı'nın Tahlili*, İstanbul: Kitapevi Yayınları. (SUAD)
- Kesik, Beyhan (2009), *Derviş Paşa, Murâd-nâme*, Giresun: Kirazofis Baskı Merkezi, (DPM)
- Kesik, Beyhan (2018), *Cenâbî Dîvânı*, Ankara: KB e-kitap. (CD)
- Kızıldaş, Maşallah (2018), *Tutmacı'nın Gül ü Hüsrev Mesnevisi: Tenkitli Metin-Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük*, Bitlis Eren Üniv., Dr. Tezi, Bitlis. (TGH)
- Koyuncu, Fatih (2014), "Bursalı Subhî Mehmed ve Manzum Esmâü'l-Hüsna Şerhi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 7, S. 31, s. 175-193. (BSEH)
- Kufacı, Osman (2006), *Adnî Divanı ve Adnî Divanında Benzetmeler*, İstanbul Üniv., YL. Tezi, İstanbul. (ADOK)
- Kurnaz, Cemal; Tatcı, Mustafa (2001), *Ümmî Divan Şairleri ve Enverî Divanı*, Ankara: MEB Yayınları. (ENVD)
- Küçük, Sabahattin (1994), *Bâkî Dîvânı*, Ankara: TDK Yayınları. (BD)
- Külekçi, Numan (1985), *Ganî-zade Nâdirî: Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri, Divanı ve Şehnâmesinin Tenkidli Metni*, Atatürk Üniv., Dr. Tezi, Erzurum. (GND)
- Macit, Muhsin (2017), *Nedîm Divanı*, Ankara: KB e-kitap. (ND)
- Mahdum, Abid Nazar (2010), *Vefâyî, Revnaku'l-İslâm*, İstanbul: Çile Yayınları. (VRİ)
- Mengi, Mine (1995), *Mesîhî Dîvânı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları. (MD)
- Mermer, Ahmet (2004), *Kütahyalı Rahîmî ve Dîvânı*, İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, (KRD)
- Okuyucu, Cihan (1994), *Cinânî Divanı*, Ankara: TDK Yayınları. (CİD)
- Onur, Naci (1996), *Harputlu Rahmî Dîvânı*, Ankara: İzzet Paşa Vakfı Yayınları. (HRD)
- Özkan, Fatma (2012), *Şehîdî Mevlid (İnceleme-Metin-Dizin)*, Trakya Üniv., YL. Tezi, Edirne. (ŞM)
- Özkan, Ömer (2007), *Derviş Gubarî, Gazavat-name-i Midilli*, Ankara: Alp Yayınları. (GM)
- Öztekin, Nezahat (2002), *Gül ü Bülbül*, Ankara: Akademi Kitabevi Yayınları. (GB)

- Özyıldırım, Ali Emre (1999), *Hamdî Divanı*, KTB Yayınları. Ankara. (HD)
- Rahimî, Ferhad (2011), *Kavsî Divanı'nın Dil İncelemesi*, İstanbul Üniv., Dr. Tezi, İstanbul. (KVD)
- Saraç, M. A. Yekta (2002), *Emrî Divanı*, Ankara: KB e-kitap. (ED)
- Sona, Fatih (2005), *Ali Hayatı, Sanatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Transkripsiyonlu Metni*, Gazi Üniv., YL Tezi, Ankara. (ADFS)
- Tan, Bünyamin, "Alâeddîn Ali Çelebi'nin Münâzara Türünde Bir Eseri: Dâsitân-ı Tûtî vü Karga-i 'Alâeddîn", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S. 54, Erzurum, s. 353-374. (DTK)
- Tarlan, Ali Nihat (1945), *Hayalî Bey Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları. (HBD)
- Tarlan, Ali Nihat (1968), *Zâtî Divanı*, C. III, İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları. (ZD)
- Tarlan, Ali Nihat (1992), *Ahmed Paşa Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları. (APD)
- Taş, Hakan (2016), *Vusûlî Dîvân İnceleme - Metin - Çeviri - Açıklamalar - Dizin*, Ankara: TDK Yayınları. (VD)
- Taş, Hakan; Zülfe, Ömer (2007), "Nev'î'nin Münâzara-i Tûtî vü Zâğ Adlı Mesnevîsi", *Turkish Studies*, S. 2, s. 3, 660-696. (NMTZ)
- Timurtaş, Faruk Kadri (1980), *Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrîn'i*, İstanbul: İstanbul Üniv. Yayınları. (ŞHŞ)
- Tokatlı, Ümit (1996), *Pîr Mehmet b. Evrenos b. Nûreddîn, Kitâb-ı Bostân-ı Nasâyih*, Kayseri: Erciyes Üniv. Yayınları. (KBN)
- Tosun, Erhan (2007), *Erbillî Âma Yusuf Garibî Efendi Divanı (İnceleme -Tenkitli Metin)*, Sakarya Üniv., YL Tezi, Sakarya.(YGD)
- Tulum, Mertol; Tanyeri, Mehmet Ali (1977), *Nev'î Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları. (NEVD)
- Tulum, Mertol; Tanyeri, Mehmet Ali (1981), *Hayretî Divanı*, İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları. (HYD)
- Türk, Vahit (2009), *Hatipoğlu, Bahru'l-Hakâyık*, Ankara: TDK Yayınları. (HBH)
- Türkay, Kaya (2002), *Ali Şîr Nevâyî: Bedâyi'ü'l-Vasat*, Ankara: TDK Yayınları. (BEV)
- Uslu, Zeynep Oktay (2010), *Kaygusuz Abdal'ın Mesnevî-i Baba Kaygusuz'u: Tenkitli Metin ve İnceleme*, Boğaziçi Üniv., YL. Tezi, İstanbul. (MBK)
- Üstüner, Kaplan (2015), *İsmail Na'im Efendi, Gülzâr-ı Na'im*, İstanbul: Kitabevi Yayınları. (GN)
- Üzgör, Tahir (1991), *Fehîm-i Kadîm Divanı*, Ankara: AKM Yayınları. (FKD)
- Yağmur, Hilal (2016), *Seyfî'l-Mülûk ve Sa'id İbn-i Sâlih Hikâyesi: Kitâb-ı Gülistân-nâme: İnceleme-Metin-İşlevsel Sözlük*, Hacettepe Üniv., YL. Tezi, Ankara. (SM)
- Yakar, Halil İbrahim (2000), *Edirneli Şevkî Divanı*, Konya: Palet Yayınları. (EŞD)
- Yakar, Halil İbrahim (2018), *Gelibolulu Sun'î Divanı*, Ankara: KB e-kitap. (GSD)
- Yavuz, Kemal (2017), *Gülşehri'nin Mantuku't-Tayr'ı (Gülşenname)*, Ankara: Kırşehir Valiliği Yayınları. (GMT)
- Yavuz, Nihal (2015), *Sinân'ın Hoca-nâme Mesnevîsi: Metin - İnceleme - Dizin*, Gazi Üniv., Dr. Tezi, Ankara. (SHN)

- Yavuz, Orhan (2002), *Kansu Gavri'nin Türkçe Divanı*, Konya: Selçuk Üniv. Vakfi Yayınları. (KGD)
- Yavuz, Orhan; Yavuz, Kemal (2016), *Muhibbî Divânı (İnceleme-Tenkitli Metin)*, İstanbul: TYEKB Yayınları. (MHD)
- Yazıcı, Gülgün Erişen (2017), *Kâmî Divânı*, Ankara: KB e-kitap. (KMD)
- Yekbaş, Hakan (2010), *Sehî Bey Divanı*, İstanbul: Kitabevi Yayınları. (SBD)
- Yıldırım, Talip (2010), *Hüseyin Baykara Divanı İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, İstanbul: Hat Yayınları. (HBAD)
- Yılmaz, Nebi (2007), *Ahmed-i Rıdvan, Rıdvaniyye*, Ankara: Bizim Büro Yayınları. (ARR)
- Yücel, Bilal (2002), *Mahmut Paşa, Adnî Divanı*, Ankara: Akçağ Yayınları. (AD)
- Yüksel, Hasan; Delice, H. İbrahim; Aksoyak, İ. Hakkı (1996), *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin: İslâmî'nin Mesnevisi*, Dilek Matbaacılık, Sivas. (İM)
- Zülfe, Ömer (1998), *Naşid Divanı*, Marmara Üniv., YL. Tezi, İstanbul.



HABÎBÎ'NİN MU'ÇİZÂTÜ'N-NEBÎ MESNEVİSİ

HABIBI'S MUCİZATU'N-NEBI MESNEVI

GÜLAY KARAMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Asst. Prof. Dr., Bartın University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature
gkaraman@bartin.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1575-0229>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 04.04.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 31.05.2019

Sayfa-Pages : 83-125

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4146>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaecd>

This article was checked by

 iThenticate

HABİBÎ'NİN MU'CİZÂTÜ'N-NEBÎ MESNEVİSİ*
HABIBI'S MUCIZATU'N-NEBI MESNEVI

GÜLAY KARAMAN

Öz

Hız Muhammed'in mu'cizelerini anlatan dinî içerikli bir anlatı olan Mu'cizâtü'n-Nebî, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü'nde 4042 demirbaş numarasıyla kayıtlı yazma eserin 122a-127b varakları arasında yer alır. "Hâzâ Hikâyet-i Pâdişâh-ı San'â Mu'cizâtü'n-Nebî (A.S)" başlığı altında harekeli nesihle yazılan eser, 223 beyitten oluşan kısa bir mesnevidir. Habîbî mahlaslı bir şair tarafından aruzun remel bahrinin Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün kalıbıyla yazılmıştır. Merak unsurunun ön planda olduğu bu mesnevîde San'a padişahının, gördüğü rüyada iman etmesi, iki sandık hediyeyi oğlu Ebu'l-Mehcen ile Hz. Muhammed'e göndermesi, münafıkların iftirasına uğrayarak hayatını kaybeden Ebu'l-Mehcen'in Hz. Peygamber'in mu'cizesiyle dirilip Müslüman olması hikâye edilir. Dinî heyecan, duygu ve düşünceleri yansıtan eser, İslam dinini geniş halk kitlelerine yaymak amacıyla sade bir dille kaleme alınmıştır. Dil, üslup ve şekil özellikleri bakımından halk tipi bir mesnevi olan eser, aynı zamanda olağanüstülüklerle örülü klasik bir hikâyedir. Eserin olay örgüsünde yer alan bazı motifler Dede Korkut Hikâyeleri'ni anımsatmaktadır. Cebrail'in yeryüzüne inerek Allah'ın emirlerini Hz. Peygamber'e iletmesi, Ebu'l-Mehcen için ashabdan ömür talep edilmesi, Hz. Ali'nin kalan ömrünü ona bağışlaması, bu cömertliğin Allah katında hoş karşılanması sonucunda Ebu'l-Mehcen'e Allah'ın kudretinden altmış yıl ömür verilmesi gibi motifler Deli Dumrul Hikâyesi'yle benzerlik göstermektedir. Bu makalede, Habîbî'nin Mu'cizâtü'n-Nebî adlı mesnevisi incelenmiş ve çeviri yazıya aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk Edebiyatı, Mu'cizâtü'n-Nebî, Habîbî, mesnevi, mu'cize.

Abstract

Mucizatu'n-Nebi which is a religious narrative describing the content of Prophet Muhammad's miracles is located between the 122a-127b leaves of the manuscript that registered with the inventory number of 4042 in the Süleymaniye Library Department of Manuscript Grants. The work that has the title of "Haza Hikayet-i Padişah-ı Sana Mucizatu'n-Nebi (A.S)" written in nesih is a short mesnevi consisting of 223 couplets. It was written in Failatün/Failatün/Failün mold of aruz by a poet with the literary name of Habibi. In this mesnevi which the curiosity factor is in the foreground, it is told that the Sana's sultan believes in his dream, sends two chests of gifts to Prophet Muhammad with his son Abul-Mehcen, Abul-Mehcen loses his life by the slander of hypocrites, he gets alive with the miracle of Prophet Muhammad and becomes Muslim. The work that reflects the religious excitement, emotions and thoughts has been written in plain language in order to spread the religion of Islam to the masses. The work which is a type of mesnevi for folk in terms of language, style and shape is also a classic story woven with extraordinary. Some motifs located in the plot of the work remind Dede Korkut Stories. The motifs such as Gabriel's descending to earth and reporting the commandments of the God to the Prophet, requesting life from companions for Abul-Mehcen, Ali's granting the rest of his life to him, after this generosity liked by the God granting sixty years life to Abul-Mehcen from the power of God are similar to the Story of Crazy Dumrul. In this article, Habibi's mesnevi called Mucizatu'n-Nebi is examined and transferred to transcriptions.

Key Words: Classical Turkish Literature, Mucizatu'n-Nebi, Habibi, mesnevi, miracle.

* Bu çalışmaya esas olan yazma eserin çeviri yazıya aktarılması, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinden temin edilen dijital görsellerden faydalanılarak gerçekleştirilmiştir. Başta Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi olmak üzere, hikâyenin yer aldığı diğer yazmaların temin edildiği Milli Kütüphane ve Yapı Kredi Sermet Çifter Yazma Eser Kütüphanesi çalışanlarına yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

Giriş

Eski dönemlerde meddah, muarraf, kassas gibi adlarla anılan anlatıcılar tarafından tekke, cami, köy odası, ordugâh ve konaklarda toplanan halka hitaben anlatılan ya da okunan hikâyeler Müslüman toplumun en başta gelen eğitim ve eğlenme vasıtasıdır. Hikâyelerin temel konuları din, Allah, Hz. Muhammed'in hayatı ve mu'cizeleri olmakla birlikte bu minvalde nasihat içeren hemen her türlü anlatı bunlara dâhil edilebilir. Din duygusunu yerleştirmek, Allah ve Peygamber sevgisini güçlendirmek amacıyla anlatılan bu hikâyelerin olağanüstü unsurlarla süslediği görülür (Özalp 2014: 7). Halkın duygu ve düşüncelerini, inançlarını, hayat karşısındaki samimi duruşunu yansıtmaları bakımından klasik Türk edebiyatında dinî-menkıbevî hikâyelerin önemli bir yeri vardır. Çoğu zaman öğretici bir üslupla kaleme alınan bu hikâyeler, Anadolu insanının geçmiş asırlardaki zihniyetinin oluşmasında etkili olduğu gibi bugünkü duygu, düşünce ve davranış biçimlerini de şekillendirmiştir. Bunlar arasında özellikle *Kesikbaş*, *Geyik*, *Güvercin* ve *Deve Hikâyeleri* olarak bilinen anlatılar, Süleyman Çelebi'nin *Mevlid* adıyla şöhret bulmuş *Vesiletü'n-Necât* adlı eseriyle yan yana, yazma eserlerde yerini bulmuştur. Bu hikâyelerden birisi de *San'a Padişahının Hikâyesi*'dir.

Kütüphane kayıtlarında *Mu'cizât-ı Nebî*, *Hikâye-i Mu'cizât-ı Nebî* ve *Mu'cizâtü'n-Nebî* gibi adlarla anılan *San'a Padişahının Hikâyesi* Hz. Muhammed'in mu'cizelerini anlatan dinî içerikli bir hikâyedir. Yurt içi ve yurt dışında bulunan kütüphanelerde bu hikâyenin sekiz yazma nüshası tespit edilmiştir. Nüshalarının çokluğu, hikâyenin asırlar boyunca sevilerek okunup dinlendiğinin bir göstergesidir. *San'a Padişahının Hikâyesi*, Müjgân Çakır tarafından hazırlanan *Mu'cizeler Kitabı*'nda ilk kez bilim âleminin dikkatine sunulmuş, hikâyenin bazı yazma nüshaları tanıtılmıştır (2015: 34-35, 45-46, 55-58). Hikâyenin Milli Kütüphanede bulunan mensur bir nüshası üzerine iki bitirme tezi (Dalkılıç 2013; Gürkan 2017) hazırlanmış, bir özet bildiri (Karaman 2017) ve bir makale yayımlanmıştır (Alkan İspirli 2017). Serhan Alkan İspirli, makalesinde Milli Kütüphanedeki mensur nüshayı bir incelemeyle birlikte çeviri yazıya aktarmıştır. Yapı Kredi Sermet Çifter Yazma Eser Kütüphanesinde bulunan mensur nüsha da bitirme tezi olarak çalışılmıştır (Arnak 2019; Gül 2019). *San'a Padişahının Hikâyesi*'nin işlendiği sekiz yazma eserden ikisi manzumdur ve tespitlerimize göre manzum nüshalar üzerine şimdiye kadar herhangi bir çalışma yapılmamıştır.

Bu makalede, Habîbî'nin Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesinde 4042 demirbaş numarasıyla kayıtlı *Mu'cizâtü'n-Nebî* adlı mesnevisi incelenmiş ve çeviri yazıya aktarılmıştır. Hikâyenin yer aldığı diğer manzum nüsha son dan eksik olduğu ve üslup bakımından farklı bir şair tarafından kaleme alınmış izlenimi verdiği için tenkitli metin çalışması yapılmamıştır. Eski bir anlatıya dayanan *Mu'cizâtü'n-Nebî*, dilde ünlü ve ünsüz uyumlarının giderek yaygınlık kazandığı 18. yüzyılda istinsah edilmiştir. Çeviri yazıda harekeli nesihle yazılmış Süleymaniye nüshası esas alınmış; tutarlılık sağlanması açısından eser, Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerine göre okunmuştur. Harekeli metinler dildeki değişim ve gelişmeyi göstermesi açısından dil araştırmaları için temel kaynak ve belge niteliği taşırlar. Bu sebeple te'lifi itibarıyla Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri gösteren eserin Eski Anadolu Türkçesinden ayrılan dil ve imla özellikleri dipnotlarda gösterilmiştir.

1. Hikâyenin Nüshaları

Çalışmamızın konusu Habîbî'nin *Mu'cizâtü'n-Nebî* mesnevisi olmakla birlikte incelememiz sırasında hikâyenin yer aldığı diğer yazma eserlerden de faydalanılmıştır. Bu sebeple, “Hikâyenin Nüshaları” başlığı altında Habîbî'nin eserinin nüsha tavsifi ile birlikte aynı hikâyeyi konu alan diğer yazma eserler de tanıtılacaktır.

1.1. Mu'cizâtü'n-Nebî (S)

Mu'cizâtü'n-Nebî, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Bölümü'nde 4042 demirbaş numarasıyla kayıtlı, içinde *Mevlidü'n-Nebî* ve çeşitli dinî manzum hikâyelerin bulunduğu yazma eserin 122a-127b varakları arasında yer alır. “Hâzâ Hikâyet-i Pâdişâh-ı San'â Mu'cizâtü'n-Nebî (A.S)” başlığı altında harekeli nesihle yazılan eser, 223 beyitten oluşan kısa bir mesnevidir. Eser 7 varaktan oluşmakta ve her bir varakta 19 satır bulunmaktadır. Cetveller, başlık ve son beyit kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

Baş:

*Bu arada bir hikâyet kılalum
Mu'cizâtından rivâyet kılalum*

Son:

*Ger dilersiz bulasız 'âlî maḳâm
Şevḳ-ıla diḡ e's-şalâtü ve's-selâm*

Yazmanın sonunda Emânî'nin yazdığı “Hicretü'n-Nebî (A.S.)” başlıklı manzumenin bitiminde ebced hesabıyla düşürülen bir tarih vardır. Buna göre عسق kelimesi ebced harfleriyle Hicrî 1160 tarihini vermektedir. 1160, Miladî 1747/1748 tarihine tekabül etmektedir. Söz konusu yazma içerisinde yer alan *Mu'cizâtü'n-Nebî* mesnevisi de bu tarihlerde yani 18. yüzyılın ilk yarısının sonlarında istinsah edilmiş olmalıdır.

1.2. Mu'cizât-ı Nebî (M₁)

Samsun İl Halk Kütüphanesinde iken Milli Kütüphaneye nakledilen 452/3 arşiv numarasıyla kayıtlı bu eser, içinde *Mevlid* ve çeşitli hikâyelerin bulunduğu bir mecmuanın 76a-80a varakları arasında yer alır. “Kıssa-i Mu'cizât” başlığı altında harekeli nesihle manzum olarak kaleme alınmıştır. Aruzun hezec bahrinin Mefâ'ilün/Mefâ'ilün/Fe'ülün kalıbıyla mesnevi nazım şeklinde yazılan eser, sondan eksik bir görünüm sergiler. Ciltleme hatalarının olduğu anlaşılabilir bir mecmua içerisinde yer alan *Mu'cizât-ı Nebî*, 133 beyitten oluşan eksik bir mesnevidir. Eserde Benî 'Âd isimli ateşe tapan bir padişah ile oğlu Mansûr'un hikâyesi anlatılır.

Baş:

*Yine gel cân u dilden diḡlegil sen
Yine bir mu'cizâtından diyem ben*

Son:

*Gel imdi 'ışk-ıla virgil şalavât
İşit imdi neye irdi hikâyet*

1.3. Hikâye-i Mu‘cizât-ı Nebî (M₂)

Hikâye-i Mu‘cizât-ı Nebî, Milli Kütüphanede 06 Hk 4334/1 yer numarası ile kayıtlıdır. 240×165-173×122 mm. ölçülerinde olan eser toplamda 31 varaktan oluşmakta, her bir varakta 12 satır bulunmaktadır. Cilt, ebru kâğıt kaplı kartondur. Eserde insan profili ay filigranlı kâğıt kullanılmış, başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Yazma eserin 1b-20a varakları arasında yer alan hikâye, harekeli nesih ile mensur olarak kaleme alınmıştır, metnin sonundaki kıssadan hisse bölümü manzumdur.

Baş:

Ma‘lûm ola ki Şan‘â vilâyetinde bir pâdişâh var idi. Ya‘nî Ebû‘l-Hasan İbn-i Bekir İbn-i İshâk kavlinden böyle rivâyet ider ki...

Son:

Ebû‘l-Mehcân Resûl Hazretininüñ hizmetinde kaldı. Andan Resûl Hazreti aşhâb-ile gazâyâ niyyet eylediler, varup Şan‘â vilâyetini feth itdiler. Bu haber ‘âlem içinde münteşir oldı. Bu mu‘cizât Muhammed Muştafâ Hazretinden destân olup bu mu‘cizât bunda temâm oldı. Temmet.

Hikâye burada son bulmakla beraber devamında manzum bir kıssadan hisse bölümü bulunmaktadır:

(...)

Cihân içre bil esen baş bulunmaz

Bir ak gün hiç karasuz olmaz

Sen it eyelügi deryâya lâyıķ

Balıķ bilmezse bilür anı Hâlik

Eserde yer yer Eski Anadolu Türkçesine ait “tamu”, “uçmak” gibi arkaik kelimeler ve dil özellikleri dikkat çekmekle birlikte imlada, özellikle eklerin yazımında tutarsızlıklar mevcuttur. Eserin dil ve imla özellikleri, bu nüshanın dilde ünlü ve ünsüz uyumlarının giderek yaygınlık kazandığı geç bir dönemde istinsah edildiğini göstermektedir. Bunun dışında, eserde herhangi bir tarih, müellif ya da müstensih kaydı bulunmamaktadır.

1.4. Mu‘cizât-ı Nebî (Y)

Eser, Yapı Kredi Sermet Çifter Yazma Eser Kütüphanesinde 0933/1 yer numarasıyla kayıtlıdır. Harekeli nesih ile mensur olarak kaleme alınmıştır. 175x90 mm. ölçüsünde olup her bir varakta 11 satırın bulunduğu eser, yazmanın 17a-43b varakları arasında yer alır. Âharlı, ince, krem kâğıda yazılmıştır. Ciltsizdir ve 18. yüzyılda istinsah edilmiştir. Kitabın başına ters olarak 16 varaklık *Hikâyet-i Dertli Kerem ile Ash*

eklenmiştir. Katalogda *Mu'cizât-ı Nebî* olarak kayıtlı olan eserin başında “Hâzâ kitâb Efendimizün mu'cizâtın beyân [ider]¹” yazılıdır.

Baş:

Râviyân-ı ahbâr ve nâkılân-ı âşâr ve maḥmidet-i rûzgâr şöyle rivâyet ve bu yüzden hikâyet iderler ki Resûl-i Ekrem ve Nebiy-i muḥterem şalla'llâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem ḥazretleri Mekkeden çıkup Medîne-i münevverede sâkin oldukları aşırda Şıgân pâdişâhi idi ki ihtiyâr kişi idi.

Son:

Bu oğlan Resûlu'llâh ḥazretlerinün çok zamân hizmetinde olup çok zamân da gâzâda bulundu. Nece zamândan sonra kendi memleketi olan Şıgâna gelüp feth eyledi ve halkını İslâma da'vet eyledi Müslimân oldılar. 'Ömri âḥir olunca babası tahtında pâdişâh olup Şıgân memleketinde vefât eyledi. Bu hikâyet de kaldı yâdigâr oldi.

1.5. Diğer Nüshalar

Yukarıda tavsif edilen nüshalar dışında tarafımızdan bizzat görülmeyen ya da başka araştırmacıların verdiği bilgiler doğrultusunda haberdar olduğumuz dört nüsha daha bulunmaktadır. Bunlardan üçü cenk-nâme türünde eserlerle istinsah edilmiş olup şahıslara ait kütüphanelerde bulunmaktadır. Dördüncüsü ise yurt dışında bir kütüphane katalogunda tespit edilmiştir.

Hikâyenin içinde bulunduğu cenk-nâme yazmalarından ilki Necati Demir'in şahsî kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu yazma üzerine *Hazret-i Ali Cenklere* adıyla bir kitap yayımlanmıştır. *San'a Padişahının Hikâyesi*, bu eserin onuncu bölümünde *Mu'cizâtü'n-Nebî 'Aleyhi's-selâm* başlığı altında yer almaktadır (Demir ve Erdem 2007: 321-328'den aktaran Çakır 2015: 57-58). Diğer cenk-nâme yazması, Doğan Kaya'nın şahsî kütüphanesinde bulunan taşbaskı bir eserdir. Bu eser üzerine *Hazret-i Ali Cenklere Üzerine Bir Tetkik (İnceleme-Metin)* (Bülbül 2008) adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bülbül'ün verdiği bilgiye göre, eser 13-15. yüzyıl Eski Anadolu Türkçesinin özelliklerini taşımakta ve *Mu'cizâtü'n-Nebî - 'Aleyhi's-selâm* başlığı altında söz konusu taşbaskı kitabın 233-240. varakları arasında derkenar kısmında yer almaktadır (Bülbül 2008: 3, 27, 138). Bülbül, çalışmasında cenk-nâmelerle birlikte bu hikâyenin de metnine ve ayrıntılı tahliline yer vermiş, üzerinde çalıştığı cenk-nâme, Necati Demir'in şahsî kütüphanesindeki yazma eserin bir nüshası olduğu için *Mu'cizâtü'n-Nebî - 'Aleyhi's-selâm* anlatısını aynı hikâyenin farklı bir varyantı olan *Hazret-i Ali Cenklere* kitabındaki anlatı ile de karşılaştırmıştır.

Cenk-nâme yazmalarından sonuncusu Elazığ İmam Hatibi Arındıklı Ali Hoca (ö. 2008)'nın şahsî kütüphanesinde bulunmaktadır. “Cenk-nâmelerde Hazret-i Hüseyin'in Yeri” (Atalan 2011) adlı makaleye esas olan bu taşbaskı eser, Eda Bülbül'ün üzerinde çalışma yaptığı cenk-nâmenin farklı bir nüshası gibi görünmektedir. Zira söz konusu nüshanın tavsifi ve içinde yer alan cenklerin bilgisi Bülbül'ün çalışmasına esas olan

¹ Yazmada ciltlemeden dolayı görünmeyen “ider” kelimesi ifadenin akışına göre tarafımızdan eklenmiştir.

taşbaskı eser ile bire bir örtüşmektedir. Atalan'ın verdiği bilgiye göre *Mu'cizâtü'n-Nebî* adlı hikâye, bu eserde dokuzuncu haşiyede yer almaktadır (Atalan 2011: 9).

Hikâyenin bir yazma nüshası da Toronto'da tespit edilmiştir. Bu eser, Royal Ontario Museum'da T89/II katalog numarasıyla “Dâsîtân-i Ebû'l-Ḥacen ‘an Diyâr-i Şân‘ân Melikzâde” ismiyle kayıtlıdır (Birnbaum 2015: 480).

1.6. Nüshaların Genel Değerlendirmesi

Yukarıda tanımları yapılan nüshalarda olay örgüsünün genel olarak hiç değişmediği görülür. Padişahın, gördüğü rüyada iman etmesi, hazırladığı hediyeleri oğlu ile Hz. Muhammed'e göndermesi, oğlanın münafıkların iftirasına uğrayarak hayatını kaybetmesi ve Hz. Peygamber'in mu'cizesiyle dirilip Müslüman olması hepsinin temel konusunu teşkil eder. Anlatıdaki yer ve kişi adları bazı nüshalarda farklılık arz edebilirken olayların ayrıntılı ya da öz olarak anlatımı da nüshalar arasındaki farklılıklardır. Bu hususta, özellikle mensur nüshalarda hikâyenin daha ayrıntılı anlatılması dikkat çeker. Hz. Muhammed ile Hz. Ebu Bekir'in ruhlar âleminde yarışmaları örneğinde olduğu gibi bazı efsanevi anlatılar sadece mensur nüshalarda tahkiyeye dâhil edilmiştir. Ayrıca, manzum nüshalarda “münafıklar” genellemesi altında verilen kişiler, mensur nüshalarda ismen zikredilmiştir.

Gerek manzum gerekse de mensur nüshaların dil ve anlatımı oldukça sadedir. Genel olarak 13-15. yüzyıl Eski Anadolu Türkçesi dil özelliklerini yansıtan bu nüshalarda en erken 18. yüzyılda istinsah edilmiş olmalarından dolayı istinsah edildikleri döneme ait imla özellikleri görülür. Nüshalarda kendini gösteren çeşitli ağız özellikleri de dilin bölgesel farklılaşmalarına örnek teşkil eder.

Sonuç olarak, *San'a Padişahının Hikâyesi* 13-14. yüzyıllarda Anadolu'da teşekkül eden İslamî Türk edebiyatının ilk mahsullerinden olmalıdır. İslamiyet'i geniş halk kitlelerine yaymak amacıyla son derece yalın bir Türkçe ile kaleme alınmış olan bu anlatıyı *Kesikbaş*, *Güvercin* ve *Deve Hikâyeleri* gibi *Mevlid Hikâyeleri*'nden addetmek yerinde olur. Hikâyenin bazı nüshalarının *Mevlid* ile birlikte istinsah edilmiş olması da kanaatimizce bu fikri desteklemektedir.

2. Habîbî'nin Mu'cizâtü'n-Nebî Mesnevisi

Kütüphane kayıtlarında *Mu'cizâtü'n-Nebî* adıyla geçen eser, yazma nüshada “Hâzâ Hikâyet-i Pâdişâh-ı San‘â Mu'cizâtü'n-Nebî (A.S)” başlığı ile takdim edilmiştir.

Mu'cizâtü'n-Nebî, 223 beyitten oluşan halk tipi bir mesnevidir. Aruzun remel bahrinin Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün kalıbıyla yazılmıştır. Konusunu Hz. Peygamber'in mu'cizelerinden alan eserde tahkiye üslubu içerisinde olağanüstü olaylara yer verilir. Merak unsurunun ön planda olduğu mesnevide San'a padişahının gördüğü rüyada iman etmesi, iki sandık hediye oğlu Ebu'l-Mehcen ile Hz. Muhammed'e göndermesi, münafıkların iftirası sonucu hayatını kaybeden Ebu'l-Mehcen'in Hz. Peygamber'in mu'cizesiyle dirilip Müslüman olması hikâye edilir.

Eserde diğer mesnevilerde olduğu gibi tevhid, na't, mi'râciye, medhiye ve sebeb-i te'lif gibi bölümlere yer verilmemiş; ilk beyitten sonra doğrudan olayların anlatımına geçilmiştir. *Mu'cizâtü'n-Nebî*'nin ilk beyti giriş; 2-221. beyitleri konunun işlendiği bölüm; 222-223. beyitleri ise bitiş bölümüdür.

2.1. Eserin Özeti

Mu'cizâtü'n-Nebi, eserde adı Sa'îd olarak geçen San'a padişahının rüyası ile başlar. Rüyasında Hz. Muhammed'i görüp cemaline meftun olan padişah, O'nu ziyaret etmek ister. Kendisine Müslüman olmadan Hz. Peygamber'i göremeyeceğinin söylenmesi üzerine padişah, hemen orada şehadet getirir ve Müslüman olur. Hz. Peygamber, padişahın yirmi bir gün ömrü kaldığını bu rüyada kendisine bildirir. Padişah uyandıığında bunun şeytanî bir rüya olmadığını, gördüklerinin gerçek olduğunu anlar ve hemen hazinesine girip iki sandık hediye Hz. Peygamber için hazırlar, dört bin altına da bir deve satın alır. Padişahın on dört yaşında Ebu'l-Mehcen lakablı Abdurrahman adında bir oğlu vardır. Oğlunu çağırıp rüyasını ona bir bir anlatır, hazırladığı hediyeleri Hz. Muhammed'e götürmesini, varıp huzurunda O'na iman etmesini oğluna vasiyet eder, sonra da vefat eder. Babasının vefatından sonra Ebu'l-Mehcen tahta geçer. İlk işi babasının vasiyetini yerine getirmektir. Yerine birini vekil bırakır, iki sandık hediye deveye yükleyip yola çıkar. Kâh devesiyle konuşur, gurbetten şikâyet eder kâh uyur, bu hâlde Medine'ye doğru ilerler. Şehrin girişinde aksakallı on kişiye rastlar, bunlar münafıklardır. Münafıklar, Ebu'l-Mehcen'e sorular sorarak onun kim olduğunu, niçin oraya geldiğini öğrenirler ve içlerindeki dışa vurarak Hz. Peygamber hakkında "Bu ne câzûdur ki Medine'de oturur, sihri San'a'ya ulaşır." derler. Ebu'l-Mehcen bunu duyar, oradan uzaklaşmak ister; ancak münafıklar buna izin vermez, sözlerinin Ebu'l-Mehcen tarafından Hz. Peygamber'e iletilip münafık olduklarının anlaşılmasından korktukları için Ebu'l-Mehcen'i devesinden indirip öldüresiye döverler. Oğlanın altınlarını alırlar ve Hz. Peygamber'in huzuruna varıp ona iftira atarlar.

Münafıkların başındaki kişi, San'a'dan gelen bir garip olan Ebu'l-Mehcen'i evinde ağırladığını, onun ise bu iyiliğe karşı nankörlük edip oğlunu öldürdüğünü, malını çaldığını söyler ve yanındaki münafıkları da şahit gösterir. Hz. Peygamber, çocuk yaştaki bu oğlanın böyle bir iş yapmasına ihtimal vermez; ancak ortada şahitler vardır ve Ebu'l-Mehcen şeriat kurallarına göre yargılanır, el ve ayakları kesilir. Herkes meydanda toplanmıştır, halkta bir telaş vardır. Hocadan ders okumadan gelen Hz. Hasan ve Hüseyin bu telaşı görüp şaşırır, ne olduğunu anlamaya çalışırlar. Hz. Hasan, meydanın ortasında yatan Ebu'l-Mehcen'i gördüğünde onu Hz. Hüseyin'e benzetir. Bunun üzerine Hz. Hasan ve Hüseyin hemen dedelerinin yanına giderler. Hz. Peygamber, çocukların telaşını görüp ne olduğunu sorar. "Sen bize Hüseyin'e benzeyen kişide kötülük olmaz, demedin mi?" derler. Dedelerinden Ebu'l-Mehcen'i kurtarmasını, dua edip onun elini ve ayağını yerine koymasını isterler. Hz. Bilal, Ebu'l-Mehcen'i hasımlarıyla birlikte huzura getirir. Ebu'l-Mehcen ölmüştür. Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Peygamber teker teker münafıklarla konuşup Ebu'l-Mehcen'i affetmelerini isterler. Sırayla münafıklara dil dökerler; ancak münafıklar oğlanı bağışlamamakta kararlıdır. Bu esnada Cebrail nazil olur ve Hz. Peygamber'e Hakk'ın emirlerini tebliğ eder. Cebrail'in getirdiği emirler doğrultusunda Hz. Muhammed, Miraç gecesi giydiği kıyafetlerini giyer, minbere çıkar. Ebu'l-Mehcen'in devesini minberin önüne çökertir, imamesini devenin başına koyarak dua eder. Deve, Allah'ın izni ile dile gelir ve olan biten her şeyi bir bir anlatır, sahibinin öldüğünü görünce başını taşa vurur, o da böylece can verir. Cebrail tekrar nüzul eder, onun getirdiği emir doğrultusunda Ebu'l-Mehcen için ashabdan ömür istenir, ashab ömürlerinden kıyabildikleri kadarını oğlana bağışlarlar. Cömertliğiyle ünlü Hz. Ali ise kalan ömrünün tamamını oğlana

bağışladığını söyler. Allah, Hz. Ali'nin bu cömertliği karşısında Ebu'l-Mehcen'e kendi hazinesinden altmış yıl ömür verir. Hz. Peygamber dua eder, Allah'ın izni ile oğlanın el ve ayaklarını yerine koyar. Ebu'l-Mehcen, Hz. Muhammed'in mu'cizesiyle dirilir, şehadet getirir. Müslümanlar, münafıkların evlerini yağma edip mallarını bölüşürler, münafıkları da ateşe yakarlar. Ebu'l-Mehcen, Müslüman olur ve Hz. Peygamber'in hizmetine girer.

2.2. Eserin Tür Özellikleri ve Kaynakları

Klasik Türk edebiyatında hikâye, en geniş anlamıyla “bir olayın anlatımı” olarak düşünülmüş; manzum ya da mensur olmasına bakılmaksızın masal, destan, efsane, menkıbe gibi tahkiyeye dayalı bütün eserler genel olarak hikâye adıyla adlandırılmıştır. Ayrıca hikâye türünde bir eserin; destan, kıssa, efsane, menkıbe, latife, tarih, nevâdir gibi farklı isimlerle adlandırıldığı da görülmektedir (Kavruk 1998: 7). Yazma nüshalarında *San'a Padişahının Hikâyesi*'ni tavsif etmek üzere “mu'cizât”, “hikâyet”, “kıssa” ve “dâstân” kelimeleri kullanılmıştır. Anlatının türüne işaret eden bu kelimeler eserin genel anlamda klasik bir hikâye, özele inildiğinde ise bir “mu'cize metni” olduğunu göstermektedir. Manzum, mensur ya da manzum-mensur karışık olarak Türk edebiyatında başta Hz. Muhammed olmak üzere peygamberlerin mu'cizelerini konu alan eserler mu'cize türü çerçevesinde değerlendirilmiştir (bk. Levend 1989b: 79-80; Çakır 2015: 13-25).

Mu'cizâtü'n-Nebî'nin başında ve sonunda eserin mu'cize türünde kaleme alınmış olduğunu gösteren kalıp ifadeler bulunmaktadır. Eserin başında

Bu arada bir hikâyet kılalum

Mu'cizâtından rivâyet kılalum

Mu'cizâtü'n-Nebî/1.

beyti, “hikâyet” ve “mu'cizât” kelimeleri ile eserin türüne işaret ederken sonunda

O! Muhammeddür ki Hağdan beyyinât

Nâzil olup gösterürdi mu'cizât

Mu'cizâtü'n-Nebî/222.

beyti de “mu'cizât” ifadesi ile birlikte mu'cize anlamına gelen “beyyinât” kelimesine yer vermesiyle dikkat çeker. Mesnevinin son beytinde Hz. Peygamber'e salat ve selam getirilmesi ise mu'cize metinlerinde sıklıkla kullanılan bir üslup özelliğidir. Hikâyenin bazı nüshalarının Hz. Ali cenkleri arasında istinsah edilmiş olması, anlatının bir gazavât-nâme oluşundan değil, Hz. Ali'nin hikâyedeki rolünden kaynaklanmış olmalıdır. Zira Ebu'l-Mehcen'in mu'cize eseri olarak diriltilmesinde cömertliği ile söz konusu edilen Hz. Ali kilit rol üstlenmiştir.

Mu'cizâtü'n-Nebî mesnevisinde anlatının kaynaklarına dair herhangi bir bilgi olmamakla birlikte hikâyenin mensur nüshalarında bazı kayıtlara ulaşmak mümkündür. Bunlardan biri olan M₂ nüshası, “*Ma'lûm ola ki Şan'â vilâyetinde bir pâdişâh var idi. Ya'nî Ebû'l-Hasan İbn-i Bekir İbn-i İshâk kavlınden böyle rivâyet ider ki...*” sözleri ile başlar. Hikâyenin râvilerine yer veren bu girişin bir benzeri cenk-nâmeler içerisinde yer alan nüshalardan biri olan *Mu'cizâtü'n-Nebî - 'Aleyhi's-selâm-*'da görülür: “*Ebû'l-Hasan el-Bekri bin Muhammed bin İshak ve İbn-i Hüşşam Rahmihümullahu Te'ala şöyle rivayet iderler ki[m]...*” (Bülbül 2008: 639).

M₂ nüshasına göre Ebu'l-Hasan İbn-i Bekir (ö. 7. yy./13. yy.)'in bu hikâyeyi İbn-i İshak (ö. 151/ 768)'tan rivayet ettiği anlaşılmaktadır. Bülbül'ün hazırladığı cenk-nâme nüshasına göre ise bu hikâyenin râvileri Ebu'l-Hasan İbn-i Bekir, İbn-i İshak ve İbn-i Hişam (ö. 218/833)'dır. Bahsi geçen müellifler; bilhassa hadis, siyer ve megâzî türünde Arapça eserleriyle tanınmış İslam âlimleridir. Bu kişilerin eserlerinin *Mu'cizâtü'n-Nebî* mesnevisinin kaynaklarından olabileceği göz önünde bulundurulsa bile anlatının ne kadarının sözü edilen râvilere ait olduğunu tespit etmek imkânsızdır. Nihayetinde bu hikâye, Hz. Peygamber'in hayatına ait çekirdek hükmünde olan bazı gerçekliklerin hayalî unsurlarla yeniden kurgulanması sonucunda ortaya çıkmıştır. Ayrıca hikâyenin İbn-i Bekir, İbn-i İshak ve İbn-i Hişam'a dayandırılması, anlatıcının bu râviler aracılığıyla sözüne inandırıcılık katmak istemesinden de kaynaklanmış olabilir. Hikâyenin râvileri arasında zikredilen Ebu'l-Hasan İbn-i Bekir, “*İslamiyet'in ilk yıllarına dair hayal mahsulü hikâyeleriyle tanınan bir müelliftir ve onun Hz. Peygamber'in hayatını anlatan Sîretü'n-nebî adlı eseri hayalî hikâyelerle ve yanlış bilgilerle dolu olduğu için okunması bir fetva ile yasaklanmıştır.*” (DİA 1992: 366). Hâl böyle olunca, kaynağını Hz. Muhammed'in hayatından ve mu'cizelerinden alan bu anlatının Ebu'l-Hasan İbn-i Bekir gibi yazarların hayalî hikâyelerinden beslenmiş olması mümkün görünmektedir.²

Mu'cizâtü'n-Nebî'nin olay örgüsünde devenin dile gelip olan biteni olduğu gibi anlatması önemli bir işleve sahiptir. Zira Ebu'l-Mehcen'in haklılığı bu şekilde ispatlanmış, ölüyü diriltme mu'cizesi de buna binaen gerçekleşmiştir. *Mevlid Hikâyeleri*'nden olan *Deve Hikâyesi*³ Türk edebiyatında Hz. Muhammed'in deve mu'cizesine müstakil olarak yer veren bir eserdir. Dolayısıyla *Mu'cizâtü'n-Nebî* ile *Deve Hikâyesi* arasında metinlerarası ilişkiden söz etmek mümkündür. Devenin konuşması mu'cizesi her iki hikâyede ortak bir motiftir. Bununla birlikte *Mu'cizâtü'n-Nebî* mesnevisi; özellikle kişiler, olay örgüsü ve motifler bakımından *Deve Hikâyesi*'ne göre daha girift bir yapı sergiler. Aynı durum *Dede Korkut Hikâyeleri*'nden *Deli Dumrul Hikâyesi* için de söz konusudur. Deli Dumrul'dan canına karşılık can bulmasının istenmesi, *Mu'cizâtü'n-Nebî*'de Ebu'l-Mehcen için ashabdan ömür talep edilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Eşinin Deli Dumrul'a canını bağışlamasına benzer bir davranışı Hz. Ali sergilemiş ve her iki hikâye de

² Bu durumda, devenin konuşması mu'cizesinin hikâyede ölüyü diriltme, ateşe atarak cezalandırma motifleriyle birlikte ele alınması daha anlaşılır olmaktadır. Zira Hz. Muhammed'in mu'cizeleri arasında cansız varlıkları ve hayvanları konuşturması, mu'cize eseri olarak devenin dile gelmesi, Müslümanların savaşta kopan azalarını yerine koyup duasıyla onları iyileştirmesi, mu'cize eseri olarak bazı ölüleri geçici olarak diriltip onları konuşturması kaynaklarda zikredilir. Hikâyede aktarıldığı tarzda deveyi konuşturma, ölüyü diriltme, münafıkları ateşte yakarak cezalandırma ise ancak hayal ürünü olabilir.

³ Aruzun Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün kalıbıyla yazılan *Deve Hikâyesi*, 61 beyitten oluşan oldukça kısa bir mesnevidir. Eserde; sahibinden eziyet gören bir devenin, kesileceğini anlayınca Hz. Muhammed'in huzuruna gelerek dile gelip derdini anlatması, deve sahibinin bu duruma şahit olarak Müslüman olması, Hz. Peygamber'in deveyi satın alması, Peygamber âşığı devenin Hz. Muhammed'in vefat haberiyle başını mescidin eşiğine vura vura canını O'nun yolunda kurban etmesi hikâye edilir (*Deve Hikâyesi*'nin tam metni ve dil içi çevirisi için bk. Özalp 2014: 150-161). Bu anlatıdaki deve mu'cizesinin hadis rivayetleriyle büyük ölçüde uyumlu olduğunu belirtmekte fayda vardır. Devenin anlatılardaki rolü sebebiyle *Mu'cizâtü'n-Nebî* ve *Deve Hikâyesi*'nin birbiriyle karşılaştırılması da söz konusudur. Bu sebeple, *Mu'cizâtü'n-Nebî*'nin kendi adıyla anılıp genel bir nitelime dâhilinde de olsa *Deve Hikâyesi* isimlendirmesinin bu eser için kullanılmaması söz konusu karmaşanın önünü almak adına doğru bir yaklaşım olacaktır.

kahramanlara uzun bir ömür verilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu üç anlatı, özellikle de *Deve Hikâyesi* ile *Mu‘cizâtü’n-Nebî* arasındaki benzerlikleri aynı medeniyet dairesine mensup insanların ortak duygu ve düşünceleri şeklinde değerlendirmek mümkündür; fakat devenin başını taşa vurarak canına kıyması, cana karşılık can istenmesi mühim bir benzerlik olarak dikkat çeker. Dolayısıyla Türk-İslam düşüncesi ve edebî zevkine ait halkın ortak duygu ve düşüncelerini yansıtan *Deve Hikâyesi* ile *Deli Dumlul Hikâyesi*’ni *Mu‘cizâtü’n-Nebî*’nin beslendiği kaynaklar arasında zikretmek gerekir.

2.3. Müellifi / Şairi

Hikâyenin yazma nüshalarında herhangi bir müellif ya da müstensih adı zikredilmemiştir. Tezkirelerde ve diğer biyografik eserlerde de *Mu‘cizât-ı Nebî*, *Hikâye-i Mu‘cizât-ı Nebî*, *Mu‘cizâtü’n-Nebî* ya da *San‘a Padişahının Hikâyesi* adı altında bir esere rastlanmamıştır. Bu durum, söz konusu anlatının daha çok sözlü gelenekte yaşamış olduğu ve adı bilinmeyen müellifler tarafından yazıya geçirilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Müellifin belli olmayışı, hikâyenin anonim oluşuyla ya da çeşitli sebeplerden dolayı müellifin adını gizlemesiyle ilgili olabilir. Nitekim klasik Türk edebiyatında nazmın ayrıcalıklı bir yeri olduğu bilinen bir gerçektir. Mensur eserler arasında daha çok süslü bir dil, sanatlı bir üslupla yazılan, edebî değeri yüksek inşa örnekleri rağbet görmüştür. Genel anlamda nesrin itibar görmediği, hatta küçümsendiği devirlerde halk için sade bir dille yazılan mensur hikâyelerde müelliflerin büyük bir kısmı tenkit edilmek, alaya alınmak korkusuyla isimlerini zikretmemiştir.⁴ Bununla birlikte, hikâyenin manzum nüshalarından 223 beyitten oluşan *Mu‘cizâtü’n-Nebî*’nin 217. beyti olan

Bu Habîbî bendeye rahm eyleyüp

Kıl şefâ‘at yâ Habîb-i lâ-yezâl

beytinde şair, mahlasına yer vermektedir. Aynı beyit içinde, mahlas olan “*Habîbî*” kelimesinden sonra Resul-i Ekrem’in pek çok isim ve sıfatları arasında “*Habîb-i lâ-yezâl*” tamlaması bünyesinde şairin, tekrar “*Habîb*” kelimesine yer vermesi de anlamlı görünmektedir.

Mu‘cizâtü’n-Nebî’nin içinde bulunduğu yazma eserin zahriyyesinde bir çeşit fihrist mahiyetinde bazı şair ve eserlerin isimleri yazılıdır: Muhammed Sufî, Cemâlî, Yahyâ, Habîbî, *Muhammed Hanefî Kıssası*: Dursun Fakîh, İbrahim, *Şefâ‘at-nâme*: Yahyâ, *Hikâyet-i İbrahim Edhem*: Mürîdî, *Hikâyet-i Eyyûb*: ‘İydî, *Hikâyet-i Bey‘u’l-Arz*: Mürîdî. Bunlar arasında Habîbî isminin de geçiyor olması *Mu‘cizâtü’n-Nebî*’nin Habîbî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınmış olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Kaynaklarda, Habîbî mahlaslı beş farklı şair bulunmakla birlikte bunlardan *Mu‘cizâtü’n-Nebî* adında bir eseri olana rastlanmamıştır. Hâl böyle olunca *Mu‘cizâtü’n-Nebî* şairi Habîbî hakkındaki tek bilgi eserindeki

Bu Habîbî bendeye rahm eyleyüp

Kıl şefâ‘at yâ Habîb-i lâ-yezâl

⁴ Klasik Türk edebiyatında mensur hikâyenin yeri için bk. Kavruk 1998: 5-7.

beyti olmaktadır. Habîbî hakkında fikir yürütmek için öncelikle bu mahlası kullanmış şairleri kısaca tanıtmakta fayda vardır:

1. Habîbî Çelebi: Yavuz Sultan Selim dönemi (1512-1520) şairlerinden olan Habîbî Çelebi, Aydın'ın Badra kasabasıdır. Bugün Yunanistan sınırları içerisinde yer alan Narda'da Faik Ali Paşa Camii'nde uzun yıllar hatiplik yapmıştır. Zamanla akli melekelerini yitiren Habîbî, hatipliği bırakarak memleketi Badra'ya dönmüş ve kendini tasavvufa vermiştir. Sehî Bey'in "iyi nefisli, hoş tabiatlı" sözleriyle tavsif ettiği şairin eserleri ve edebî kişiliği hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır (Mehmed Süreyya 1996: 551; Akçay 2014; Sehî Beg 2017: 127-128).

2. Azerî Habîbî: Acem Habîbî, Habîbî-i Azerbaycânî, Habîbî-i Bergüşâdî, Habîbî Çelebi gibi adlarla da anılan şair, II. Bayezid döneminde İran'dan gelmiştir. Tahminen 15. yüzyılın ikinci yarısında doğmuş, Yavuz Sultan Selim döneminde (1512-1520) vefat etmiştir. Tezkirelerin verdiği bilgiye göre Acem şivesine sahip, kendine has bir üslubu olan şair, şiiirlerinde âşikâne bir tarz sergilemiştir (Mehmed Süreyya 1996: 551; Latifi 2000: 221-222; Babacan 2014).

3. Bosnalı Habîb Dede: Bosnalı Habîb Dede, Habîbî mahlasının yanı sıra bir ara Hasîbî mahlasını da kullanmıştır. Genç yaşlarda İstanbul'a gelmiş, Mevlevî tarikatına intisap ederek Belgrad'da Mesnevîhanlık yapmıştır. Asıl adı Habîb'dir. Habîbî'nin doğum tarihi bilinmediği gibi ölüm tarihi de ihtilâflıdır. Kaynakların verdiği bilgilerden Şeyhî'nin *Vekâyüü'l-Fuzalâ*'da bildirdiği 1053/1643-44, şairin ölüm tarihi olarak kabul görmüştür. Anlamsız kelime ve ifadelerle, alışılmamış bir tarzda yazdığı şiiirlerini *Dîvân*'ında toplamıştır. Bu tarzı sebebiyle döneminde eleştirilmiştir (Altun 1997: 26; Abdulkadiroğlu 1999: 67; Esrar Dede 2000: 129-131; Çapan 2005: 151; Zavotçu 2009: 160; Aksoyak 2013).

4. Şeyh Seyyid Habîbî İsmail Efendi: Habîbî İsmail Efendi'nin (ö. 1090/1679-80) nerede ve ne zaman doğduğu bilinmemektedir. Ümmî Sinanzâde Hasan Efendi'ye intisap etmiş, bir Halvetî tekkesi olan Mimar Acem Tekkesi'ne şeyh olmuştur. Câmi Ahmed Dede'ye de intisap eden İsmail Efendi, aynı zamanda Mevlevî'dir. *Dârü'r-Rahmân*, *Şehbâ-yı Kudsiyye*, *Tuhfetü'l-Berere* ve *Hırz-ı Cân* adlı eserlerinin yanında çeşitli güfteleri de bulunmaktadır (Kesik 2014). Habîbî İsmail Efendi, *Hırz-ı Cân* adlı eserinde

*Bu Habîbî derdmendi kıl kabûl
Rahmetün hânında n'ola bir gedâ*

beytine yer vermektedir. Bu beyit, *Mu'cizâtü'n-Nebî*'nin mahlas beyti olan

*Bu Habîbî bendeye rahm eyleyüp
Kıl şefâ'at yâ Habîb-i lâ-yezâl*

beyti ile dil ve üslup bakımından benzerlik göstermektedir.

5. Habîb-i Karamanî: Bursalı Mehmed Tâhir Efendi'nin *Osmanlı Müellifleri*'nde verdiği bilgiye göre Habîb-i Karamanî, Yahyâ-yı Şîrvânî'nin halifelerinden yüksek bir zattır. *Etvâr-ı Seb'a* adlı manzum eserinden başka *Kitâbü'n-Nasâyih* adlı mensur bir eseri vardır. 902/1496'da Amasya'da vefat etmiştir (Bursalı Mehmed Tâhir Efendi 1972: 106). Mehmed Süreyya, Habîb Ömerî adıyla kaydettiği şairin Karaman bölgesinden olduğunu söyler. Niğdeli olan şairin soyu baba tarafından Hz. Ömer'e, anne tarafından Hz. Ebu Bekir'e ulaşır. Akaide kadar ders gördükten sonra Yahyâ-yı Şîrvânî'den hilafet alarak tasavvuf erbabı arasına girmiştir (Mehmed Süreyya 1996: 551). Mustafa Özağaç, hazırlanmış olduğu doktora tezinde kaynaklarda zikredilen iki eserine ek olarak *Vuslat-nâme* adlı tasavvufî eserin de Habîbî'ye ait olduğunu ortaya koymuş, *Etvâr-ı Seb'a*'nın şaire aidiyetini tartışmıştır (bk. Özağaç 2016).

Eldeki bilgiler doğrultusunda, *Mu 'cizâtü'n-Nebî*'nin sözü edilen beş şairden hangisi tarafından yazıldığını kesin olarak söyleyebilmek olanaksızdır. Badralı Habîbî Çelebi ile Bosnalı Habîb Dede'nin kaynaklarda zikredilen şiirlerine yansıyan üslup özellikleri *Mu 'cizâtü'n-Nebî*'den farklıdır. Bu sebeple *Mu 'cizâtü'n-Nebî*'nin bu şairler tarafından yazılması mümkün görünmemektedir. Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri gösteren *Mu 'cizâtü'n-Nebî*'nin 15. yüzyılda yaşamış Habîbî-i Azerbaycânî ya da Habîb-i Karamanî tarafından yazılmış olması mümkündür. Bununla birlikte, Acem Habîbî'nin Azerî Türkçesiyle yazdığı şiirlerinde kendine has bir üslubu olduğuna bakılırsa *Mu 'cizâtü'n-Nebî*'nin Acem Habîbî'ye ait olması uzak bir ihtimal olarak görünür. Diğer taraftan, Habîb-i Karamanî mutasavvıf bir şairdir. *Vuslat-nâme*'de ortaya koyduğu üslup ve derin tasavvufî bilgi göz önüne alınırsa onun *Mu 'cizâtü'n-Nebî*'yi yazmasına pek ihtimal verilmez. Ancak her ne kadar *Mu 'cizâtü'n-Nebî* sade bir dille halk için yazılmış bir mesnevi olsa da *Vuslat-nâme*'ye benzer bir tarzda anlatımında coşku ve lirizmin etkisi hemen fark edilir. Bu bağlamda, *Mu 'cizâtü'n-Nebî*'nin,

Nâr-ı hicret yanmayan pervâneler

Ruhların şem'ine bulmazlar vişâl

Mu 'cizâtü'n-Nebî/215.

beyti ile *Vuslat-nâme*'deki

Habîbünîşî pervâneliktür

Şu dem kim yana şem'-i nâr-ı ma'sûk

Vuslat-nâme/1759.

beyti arasında bir paralellik söz konusudur. Burada olduğu gibi yer yer tasavvufî bir söyleme ulaşan lirizmi sebebiyle *Mu 'cizâtü'n-Nebî*'yi Habîb-i Karamanî gibi mutasavvıf bir şairin yazması akla yakın durmaktadır. Ayrıca *Mu 'cizâtü'n-Nebî* şairinin *Vuslat-nâme*'de olduğu gibi "abdest" kelimesi yerine "destümaz"ı tercih etmesi, eğer sadece vezin kaygısından ileri gelmiyorsa eserin az da olsa Azerî Türkçesi özelliği gösterdiğinin kanıtı olarak değerlendirilebilir. Bu durumda, "*Azerbaycan'da Yahyâ-yı Şîrvânî'nin yanında yaklaşık on iki yıl kalmış olan Habîb-i Karamanî'nin*" (Özağaç 2016: 46) o bölgeye has bazı dil özelliklerini eserinde yansıtması anlamlı olmaktadır.

2.4. Bakış Açısı ve Anlatıcı

Mu'cizâtü'n-Nebi mesnevisinde olaylar, 3. tekil ve 1. tekil kişi ağzından anlatılmıştır. Buna bağlı olarak da eserde hâkim anlatıcı ve kahraman anlatıcı olmak üzere iki farklı anlatıcı ve bakış açısı mevcuttur. Eserin genelinde anlatıcı; olayların öncesi ve sonrasını, kahramanların duygu ve düşüncelerini hatta rüyalarını bilen bir konumda olduğu için eser, ilahî bakış açısıyla yazılmıştır. Kahramanların duygu ve düşüncelerini kendi ağızlarından okuyucuya aktarmak için ise kahraman anlatıcının bakış açısına başvurulmuştur. San'a padişahının, oğlu Ebu'l-Mehcen'e vasiyet etmesi, devenin dile gelip olanları anlatması vb. kahramanın bakış açısıyla aktarılmıştır. Anlatımı güçlendirmek, heyecanı artırmak amacıyla söz konusu bakış açılarının mesnevide iç içe geçmiş bir şekilde ustaca kullanıldığı görülür.

2.5. Olay Örgüsü

Mu'cizâtü'n-Nebi, küçük ama kuvvetli bağlarla birbirine sıkı sıkıya bağlı olay halkalarından oluşur (Bülbül 2008: 140). Mesnevinin olay örgüsünü beyit aralıklarını da vermek suretiyle şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. San'a padişahının rüyasında Hz. Peygamber'i görüp iman etmesi (2-12).
2. Padişahın, hazırladığı hediyeleri Hz. Peygamber'e iletmesi için oğlu Ebu'l-Mehcen'e vasiyet etmesi ve ölmesi (13-24).
3. Ebu'l-Mehcen'in tahta geçip babasının vasiyetini yerine getirmek üzere Medine'ye doğru yola çıkması (25-39).
4. Ebu'l-Mehcen'in münafıklarla karşılaşması (40-58).
5. Münafıkların Ebu'l-Mehcen'e tuzak kurması (59-65).
6. Münafıkların Ebu'l-Mehcen'e iftira atıp onu Hz. Peygamber'e götürmeleri (66-77).
7. Hz. Peygamber'in Ebu'l-Mehcen'i görmesi, iftiraya inanmak istememesi (78-85).
8. Münafıkların anlattıkları olaya şahit getirmeleri (86-92).
9. Hz. Peygamber'in emriyle Hz. Ömer'in Ebu'l-Mehcen'i şeriata göre cezalandırması (93-102).
10. Ebu'l-Mehcen'in şikâyet etmeyip şükretmesi (103-111).
11. Hz. Hasan ve Hüseyin'in bu olaydan haberdar olmaları (112-123).
12. Hz. Hasan ve Hüseyin'in olay yerine gelmesi, Hz. Hasan'ın Ebu'l-Mehcen'i gördüğünde onu Hz. Hüseyin'e benzetip bayılması (124-131).
13. Hz. Hasan ve Hüseyin'in durumu dedelerine arz etmek için yola çıkmaları, Hz. Peygamber'den Ebu'l-Mehcen'i kurtarmasını istemeleri (132-148).
14. Sırasıyla Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Peygamber'in Ebu'l-Mehcen'i münafıklardan istemeleri, münafıkların kabul etmemesi (149-172).
15. Cebrail'in nüzul edip Hz. Peygamber'e Allah'ın emirlerini bildirmesi (173-179).
16. Hz. Peygamber'in minbere çıkıp dua etmesi (180-181).
17. Ebu'l-Mehcen'in devesinin nutka gelip olayları anlatması (182-186).
18. Devenin Ebu'l-Mehcen'in öldüğünü görüp üzüntüden başını taşaya vurup ölmesi (187-190).
19. Cebrail'in tekrar nüzul etmesi, Ebu'l-Mehcen için ashabdan ömür talep edilmesini bildirmesi (191-194).

20. Ashabın, ömürlerinden kıyabildikleri kadarını, Hz. Ali'nin ise kalan ömrünün tamamını Ebu'l-Mehcen'e bağışlaması (195-201).
21. Cebrail'in nüzul edip Hz. Ali'nin cömertliği hürmetine Allah'ın Ebu'l-Mehcen'e kendi hazinesinden altmış yıl ömür bağışladığını müjdelemesi (202-207).
22. Hz. Peygamber'in duasıyla Ebu'l-Mehcen'in dirilip iman etmesi, kendi hâlini anlatması (208-216).
23. Şairin Hz. Muhammed'in şefaatinin istemesi (217).
24. Münafıkların cezalandırılması, Ebu'l-Mehcen'in malının ashaba dağıtılması (218-220).
25. Ebu'l-Mehcen'in Hz. Peygamber'in hizmetinde kalması (221).
26. Hz. Peygamber'e salat ve selam getirilmesi (222-223).

Olay örgüsünden de anlaşılacağı gibi, mesnevide anlatım "Ebu'l-Mehcen'i kurtarma" çabası etrafında düğümlenmiş, olaylar kronolojik olay örgüsüne göre aktarılmıştır.

2.6. Kişi Kadrosu, Zaman ve Mekân

Mu'cizâtü'n-Nebî'de Hz. Muhammed ve Ebu'l-Mehcen başkahraman; Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Bilal, Cebrail, San'a padişahı ve Ebu'l-Mehcen'in devesi yardımcı kahramanlardır. Eserde "münafıklar" olarak tanımlanan kişiler ise, kahramanların mücadele ettiği hasımlar yani karşı gücü temsil eden kişilerdir. Kahramanlardan Hz. Muhammed, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Hz. Bilal tarihî gerçekliği olan kişiler; Sa'îd adındaki San'a padişahı ile oğlu Ebu'l-Mehcen ise belli bir gerçekliği olmayan hayalî kişilerdir. Siyaset meydanını dolduran halk, eserde dekoratif bir unsur olarak verilmiştir. Ebu'l-Mehcen'in kurtulmasıyla ilgili olarak Allah'ın emirlerini Hz. Peygamber'e getiren Cebrail, gerçekte de olduğu gibi olağanüstü özelliklere sahip bir kahramandır.

Mu'cizâtü'n-Nebî, San'a padişahının sarayında gördüğü rüya ile başlar. Padişahın vasiyetini yerine getirmek üzere Ebu'l-Mehcen'in deve sırtında yola revan olmasıyla kapalı bir mekân olan saraydan sonra olaylar geniş mekân olan çölde devam eder. Yolculuğun ardından, olaylar kapalı bir mekân olan mescidde devam eder, son olarak açık bir mekân olan siyaset meydanında son bulur. Mesnevide geçen San'a ve Medine şehirleri gerçek mekânlar olmakla birlikte bu gerçeklik şehirlerin isimleriyle sınırlıdır.

Mesnevide zaman kronolojik bir şekilde ilerler; zamanın geçişi ba'de zaman, bir zaman, andan sonra, hemîn, hemân, subha dek, nâgehân gibi kalıplaşmış ifadelerle okuyucuya hissettirilir. Alkan İspirli'nin de değindiği gibi Ebu'l-Mehcen'in San'a'dan Medine'ye devesiyle bir gecede gelmesi olağanüstü bir durumdur ve zaman mekân ilişkisi bakımından dikkat çekicidir (2017: 284).

2.7. Motifler

Dil, üslup ve şekil özellikleri bakımından halk tipi bir mesnevi olan eser, aynı zamanda olağanüstülüklerle örülü klasik bir hikâyedir. San'a padişahının rüya görmesi, rüyada iman etmesi ile başlayan hikâyede rüya motifinin olayların gelişiminde önemli bir yeri vardır. Eser, münafıkların ateşe atılarak cezalandırılması ile sona erer. Ceza motifi burada ateşte yakma şeklinde tezahür etmiştir. Mu'cize motifinin hâkim olduğu eserde Hz. Muhammed'in mu'cizelerinden devenin konuşması ve ölülere diriltme ön plana

çıkarılmıştır. Dua etme, ölüyü diriltme, Hz. Cebrail'in nüzulü, devenin konuşması da birer motif olmakla birlikte bunları mu'cize motifinin alt başlıkları olarak değerlendirmek de mümkündür.

Mu'cizâtü'n-Nebî mesnevisi, anlatıdaki bazı kişi ve motiflerin ortak oluşu sebebiyle *Mevlid Hikâyeleri*'nden *Deve Hikâyesi* ile benzerlik göstermektedir. Mu'cize türünde eserler olan *Mu'cizâtü'n-Nebî* ve *Deve Hikâyesi*'nde Hz. Muhammed'in mu'cizelerinden devenin konuşması işlenmiştir. Hz. Peygamber ve deve, her iki hikâyenin de kahramanlarındandır. Devenin mu'cize eseri olarak konuşması, Hz. Muhammed'e âşık olması ve anlatının sonunda can vermesi her iki hikâyede ortak motiflerdir. *Mu'cizâtü'n-Nebî*'nin olay örgüsünde yer alan bazı motifler de *Dede Korkut Hikâyeleri*'ni anımsatmaktadır. Cebrail'in yeryüzüne inerek Allah'ın emirlerini Hz. Peygamber'e iletmesi, Ebu'l-Mehcen için ashabdan ömür talep edilmesi, Hz. Ali'nin kalan ömrünü ona bağışlaması, bu cömertliğin Allah katında hoş karşılanması sonucunda Ebu'l-Mehcen'e Allah'ın kudretinden altmış yıl ömür verilmesi gibi motifler *Deli Dumrul Hikâyesi*'yle benzerlik göstermektedir.

2.8. Dil ve Üslup

Dinî heyecan, duygu ve düşünceleri yansıtan *Mu'cizâtü'n-Nebî*, İslam dinini geniş halk kitlelerine yaymak amacıyla sade bir dille kaleme alınmıştır. Sade bir Türkçe, samimi bir üslup eserin belli başlı özelliklerindedir. Mesnevide Türkçe kelimeler, Arapça ve Farsça kelimelere oranla daha çok kullanılmış, Arapça ve Farsça yapıtlı tamlamalara çok az yer verilmiştir. Eser, dil bakımından Eski Anadolu Türkçesi özellikleri göstermekle birlikte 18. yüzyılda istinsah edilmesi sebebiyle bu döneme ait imla hususiyetleri sergilemektedir. Bazı kelime ve eklerin imlasında gözlemlenen tutarsızlıklar genel olarak bu durumdan kaynaklanmıştır.

Mu'cizâtü'n-Nebî mesnevisinde öğreticilikle beraber lirizmin dalgalanışlarını da görmek mümkündür. Özellikle olayların kahraman anlatıcının ağızından anlatıldığı kısımlarda duygu yoğunluğu artmaktadır. Bu bağlamda; San'a padişahının, rüyasını oğluna anlatması, Ebu'l-Mehcen'in devesiyle söyleşmesi, devenin dile gelip olan biteni Hz. Peygamber'e anlatması söz konusu edilebilir. Mesnevinin sonlarına doğru Ebu'l-Mehcen'in Hz. Peygamber'e hitaben söylediği

Nâr-ı hicret yanmayan pervâneler

Ruĥlarıñ şem'ine bulmazlar vişâl

Mu'cizâtü'n-Nebî/215.

beyti, hem sözünü ettiğimiz lirizmin hem de eserde yer yer kendini gösteren tasavvufî söylemin bir ifadesi olarak dikkat çeker.

3. Metin

[122a]

Hāzā Hikāyet-i Pādişāh-ı Şan‘ā* Mu‘cizātü’n-Nebī (A.S)**Fâ‘ilâtün / Fâ‘ilâtün / Fâ‘ilün**

1. Bu arada bir hikāyet kılalum
Mu‘cizātından rivāyet kılalum
2. Şan‘ānuñ bir pādişāhı var idi
Baht u devlet kim anuñla yār idi
3. Cāme-ḥābında yaturken düş olur
Gözleri bir ḥüb cemāle düş olur
4. Didiler kim bu durur Fahr-i cihān
Bunuñ için oldı bu kevn ü mekān
5. Pādişāh tırdı ziyāret kıılmağa
Ḥāzret-i Aḥmed kıomadı varmağa
6. Didi ki bilmiş olasın yā Sa‘īd
Sen beni kıılmağ ziyāret key ba‘īd
7. Küfr-ile sen başa irmeklik muḥāl
Müslimān ol kim bulasın sen vişāl
8. Pes hemān İmāna geldi anda ol
‘Arz-ı İslām eyledi aña Resül
9. Didi andan dünyāda bil yā emīr
Sen yigirmi bir gün olursın esīr

* Şan‘ā: Şan‘a S. Bu kelime yazmada “Şan‘ā” ve “Şan‘a” olarak iki farklı şekilde yazılmıştır. Çeviri yazıda tutarlılık sağlamak açısından kelime aslı imlasiyla “Şan‘ā” olarak okunmuştur.

2a Şan‘ānuñ: Şan‘ānuñ S.

3a Cāme-ḥābında: Bu kelime yazmada yanlış olarak “Cāme-ḥābında” şeklinde yazılmıştır.

4a Didiler: Dediler S.

6a Didi: Dedi S.

10. Andan irersin civār-ı rahmete
Mübtelā olmayasın sen zaḥmete
11. Uyanup gördi sarāyuñ içi nūr
Sīnesi ol nūr-ıla buldı sürür
12. Bildi kim bu gördügi yalan degül
Aña anı 'arz iden Şeyṭān degül
13. Bu feraḥdan ḥaznesine girdi ol
İki şanduk ḥoş teberrük düzdi ol
14. Hem daḥı bir nāka aldı key laṭīf
Şaydı pes dört biñ altun aña ol şerīf
15. 'Abdu'r-rahmān adlu oğlu var idi
Kim laḳab Ebū'l-Meḥcen dirler idi
16. Da'vet idüp anı getürdi nihān
Ḳıṣṣasınuñ cümlesin ḳıldı 'ayān
17. Didi cānum ben neler itsem gerek
Gözlerümle ḥüb cemāl görsem gerek
18. Luṭf-ıla cān-ıla ḥayrān olmuşam
Elinden ḥoş ben Müslimān olmuşam
- [122b]
19. İki şanduk ḥoş teberrükler aña
Ḥāzır itdüm şimdi ḥoş virem saña

12b degül: degil S.

15: Bu beytin vezni hatalıdır.

17a cānum: cānım S.

20. Anuğ için olmuşam ben bī-devā
Ola řāyed derdüme benüm devā
21. Yükleğüp üstine bingil sen hemān
Key şağın bu işde tutmağıl gümān
22. Șapřur aña bu emānetüm benüm
Ėurbān olsun aña bu cānum benüm
23. Diler iseñ řāz u ĥandān olasın
Ėāzretinde sen Müsilmān olasın
24. Oğlına bu resme ta‘līm eyledi
Cānın andan şonra teslīm eyledi
25. Ba‘de zamān geğdi atası taĥtına
Mālik oldı milkine vü raĥtına
26. Bir zamān bu resme esdi rüzigār
Yād idüp ‘ahdını Ștdı ol nigār
27. Yirine bir kişiyi řāh eyledi
Aĥmedüñ řevķine bir āh eyledi
28. Geldi bindi nāķasına ol emīn
Yola girdi ĥoř revān oldı hemīn

20a Anuğ: Anığ S.

20b derdüme benüm: derdime benim S.

21a üstine: üstüne S.

22a benüm: benim S.

22b cānum: cānım S.

23b: “Müsilmān” kelimesi vezin gereği “Müsilmān” olarak okunmuştur.

24a Oğlına: Oğluna S.

25a taĥtına: Bu kelime yazmada yanlış olarak “taĥtına” şeklinde yazılmıştır.

25b vü: Bu kelime yazmada “ve” okunacak şekilde üstün ile harekelenmiştir.

27a Yirine: Kelime “yerine” okunacak şekilde harekelenmiştir.

27b Aĥmedüñ: Aĥmedüñ S.

29. Gider iken yolına ol hûb cemâl
Hâtırına düşdi ğurbetden melâl
30. Döndi andan nâkasına söyledi
Nâr-ı ğurbetden şikâyet eyledi
31. Ger bu cevri gördüğüm yokdur benüm
Lîk maşşûdum Muḥammeddür benüm
32. Bu murâda ger beni irgüresin
Ol Resûlün yüzini sen göresin
33. Bu kelâmı söyler iken uyudu
Lâ-cerem gönlinde fikri bu idi
34. Kim ireydi Hâzret-i Peyğambere
Cândan İmân getüreydi servere
35. Pes deveye düşdi şevk-i Aḥmedî
Hoş revân oldu vü bir dem ṭurmadı
36. Ol uzak yolları kıldı Hâk yakın
Şubḥa dek bu şehre irdi ol hemîn
37. Çün Medîne şehrini gördi ṭurur
Silkinüben şâhibini uyarur
- [123a]
38. Uyanup gitdi gözinden çünkü ḥ'âb
Gördi kim üstine ṭoğmuş âfîṭâb

29a yolına: yoluna S.

29b Hâtırına: Bu kelime yazmada yanlış olarak “Hâtırına” şeklinde yazılmıştır.

31 benüm: benim S.

35b vü: ve S.

38a gitdi: getdi S; ḥ'âb: ḥâb S.

38b üstine: üstüne S.

39. İlerüde gördi bir Şehr-i laŦif
Aña varmak ‘azm kıldı ol Şerif
40. Geldi bu Őehrün ucına nev-civân
On kiŦiye tuŦ oldu ol nâ-gehân
41. AĶ ŐaĶallu cümlesi geymiş ‘abâ
Her birinün elinde hoş bir ‘aŐâ
42. Tesbîh oĶurlar Şalavât virürler
Böyle bu vech-ile anlar tururlar
43. Çün Ebü’l-Meĥcen buları gördi hoş
NâĶasın bunlara ĶarŐu sürdi hoş
44. Ol nigârî daĶı bunlar gördiler
Ne kiŦisin diyübeni Őordılar
45. Didi oĶlan bunlara kim ey yâr
Bu ne yirdür bunda kimdür Şehr-yâr
46. Didi bu durur Medîne ey Őafâ
Şehr-yâridür Muĥammed MuŐtafa
47. Güş idicek anuĶ adın ol hemân
ŐevĶ-ıla âh idüp oldu Őâzumân
48. Didi var mı araĶuzda diĶ baĶa
Tâ ki Őaçular Őaçaydum ben aña

40a Őehrün: ŐehrîĶ S.

42: Bu beytin vezni hatalıdır.

43a buları: “bunları” kelimesi vezin gereĶi “buları” olarak okunmuştur. Eserin orijinalinde “buları” Şeklinde olan kelime müstensih tarafından “bunları” olarak yazılmış olmalıdır.

45a Didi: Dedi S.

45b yirdür: yerdür S.

46b Şehr-yâridür: ŐehrîĶ yâridür S. Bu kelime, müstensih hatasından dolayı yanlış yazılmış olmalıdır.

47a anuĶ: anıĶ S.

49. Didi Şan'ā mālikinüñ oğlyam
Muşafā 'ışķına cānı tağluyam
50. Atası ĩmān getürüp öldügin
Bu kadar nesne vaşıyyet kılduğın
51. Yola girüp yalıñuzca getdügin
Gider iken n'eyleyüben n'etdügin
52. Deve üstün uyķu tutup yatduğın
Bir gicede gelüp anda yetdügin
53. Vaşf-ı hālin cümle takrİR eyledi
Hüs-n-i hulķ-ıla bulara söyledi
54. İşidicek bunlar oğlanuñ sözin
Kaşdı kıldılar tutalar kendüzün
55. Didiler kim bu cāzū gör oturur
Sihr-ile Şan'ādan ādem getürür
56. Dir Ebū'l-Meħcen bulara koñ beni
Sizden artuķ bilmişemdür ben anı
- [123b]
57. Bu ne sözlerdür ki söylersiz baña
Cān u dilden 'āşık olmışam aña
58. İnşā'allāh ben aña varsam gerek
Hāk-i pāyine yüzüm sürsem gerek

49a Şan'ā: Şan'a S; oğlyam: oğluyam S.

52a üstün: Yazmadaki "üstünde" kelimesi vezin gereği "üstün" olarak okunmuştur.

53b bulara: "bunlara" kelimesi vezin gereği "bulara" şeklinde okunmuştur. Bu kelime, muhtemelen müstensih hatasından dolayı "bunlara" şeklinde yazılmıştır.

54a İşidicek: Eşidicek S; oğlanuñ: oğlanuñ S.

55a Didiler: Dediler S.

56a bulara: "bunlara" kelimesi vezin gereği "bulara" olarak okunmuştur. Eserin orijinalinde "bulara" şeklinde olan kelime müstensih tarafından "bunlara" olarak yazılmış olmalıdır.

59. Böyle diyüp döndi bunlardan revān
Gör ne fitne kırdılar bunlar hemān
60. Birbirine didiler kim bu civān
Bizi varup söyler ise nā-gehān
61. Ger ‘Alīye dirler ise hālümüz
Öldürüp bizi alurlar mālumuz
62. İmdi bu derde bulalum biz devā
Cümlemüz bizüm kırılmağ ne revā
63. Çünkü bu tedbīri anlar itdiler
Yetişüp ardından anı tutdılar
64. İçlerinde biri key mel‘ün idi
Taş bağırlu kelb idi mağbūn idi
65. Şaçına yapışdı çekdi oğlanı
Nākasından yire bırağdı anı
66. Devesiyle mālın aldı qalanı
Ağmede iletdi biri oğlanı
67. İçerü girdi Resūle söyledi
Yā Muḥammed deyu efğān eyledi
68. Muştafā çün anda gördi bu işi
Didi feryāduş senüş nedür kişi

59a diyüp: deyüp S.

60a didiler: dediler S.

61a dirler: derler S; hālümüz: hālümüz S.

61b mālumuz: mālumuz S.

62b bizüm: bizim S.

63a itdiler: etdiler S.

65b yire: yere S.

68b senüş: seniş S.

69. Didi yâ Aḥmed vaşiyet itdiñüz
 ̖onuğunuz ḥoşca tutuñ didiñüz
70. Milk-i Şan'adan bir oğlan bu gice
 Baña konuğ oldu kim işit nice
71. Yedük içdük tā olunca vaqt-i ḥ'āb
 Ḥāzır itdüm yatmağ-içün cāme-ḥ'āb
72. Bilmedüm ki uğrı imiş ben anı
 Gör ne mağbūn eylemişdür ol beni
73. Mālumu almış ḥıyānet eylemiş
 Oğlum öldürmiş cināyet eylemiş
74. Nesne virüp şaldum ādemler aña
 ̖utuben getürdüm uş şimdi saña
75. Baña degdügi mālum kıldum kabūl
 İllā oğlum kanı kaldı yâ Resūl
- [124a]**
76. Didi Aḥmed ne қadardur ol şabī
 Didi on dört yaşında ola ey Nebī
77. Bu қadar yaşında bir ıfıl-ı ġarīb
 Sen didiğün kārı kıлмақ key 'acīb
78. Қanı yādun şimdi oğlan қandedür
 Yâ Resūl'allāh getürdüm bundadur

69a itdiñüz: etdiñüz S.

70b işit: eşit S.

71 ḥ'āb: ḥāb S.

73a mālumu: mālımı S.

75a mālum: mālımı S. Yazmadaki “mālımı” kelimesi vezin gereği “mālum” olarak okunmuştur.

77b didiğün: didiğün S.

78a yādun: yādın S.

79. Aḥmed eydür yâ Bilâl ol oğlanı
Yüri al gel görelüm kimdür anı
80. Pes hemân çıkdı getürdi ol emîn
Kana ğarķ olmış yaturdı tâ zemîn
81. Hâzret-i Aḥmed Bilâle söyledi
Başını kıaldur yüzini sil didi
82. Çünkü sildi yüzini anuḡ Bilâl
Nür içinde zâhir oldu hûb cemâl
83. Şanasın çıkdı bulutdan bedir ay
Rüşen oldu şu‘lesinden cümle cây
84. Didi bû Bekre Muḥammed n’ola hâl
Bu tıfıldan bu fesâd gelmek muḥâl
85. Gerçi kim bilinmez kimdür bu civân
Lîk sîmâsında var nür-ı îmân
86. Aḥmed eydür eyledüġün da‘vâye
Şâhidüġ var mı getür bu ma’nîye
87. Getüreyin diyüben gitdi ol er
Geldi yoldaşlarına virdi ḡaber

79b görelüm: görelim S.

81b didi: dedi S.

82a anuḡ: anıḡ S.

84a Didi bû: Dedi Ebû S. “Ebû” kelimesi vezin gereġi “bû” olarak okunmuştur.

85b sîmâsında: şîmâsında S.

86b ma’nîye: ma’niye S.

87a diyüben gitdi: deyüben getdi S.

88. Ol münâfıklara didi tîz tûruŋ
İtdügüm bühtâna ŧanuŋluŋ virüŋ
89. Ođlamı bu cāzūya öldürdelüm
Sizüŋ ile mālı taŋsım idelüm
90. Ol münâfıklar Resüle geldiler
Girdiler yalan ŧehâdet itdiler
91. Didiler 'ayân bilürüz bu işi
Da'vâsında ŧādık durur bu kiŧi
92. ŧâhidüz buŋa ŧehâdet iderüz
Bu ŧehâdetde ŧadâkat iderüz
93. Diŋleyüben bunlaruŋ Ağmed sözin
Pes 'Ömerden yaŋa dönderdi yüzin
94. Dīnümüzde yā 'Ömer budur āsān
ŧer'le alasın kışāŧ bunda sen
- [124b]
95. Tūrdı yirinde 'Ömer kıldı bir āh
N'idelüm çün böyledür emr-i ilāh
96. Emr idüp elin ayağın bağladı
Merđamet idüp velī çok ağladı

88a didi: dedi S.

88b İtdügüm: Etdügüm S; ŧanuŋluŋ: ŧanıŋlık S.

89b Sizüŋ: Siziŋ S.

90b itdiler: etdiler S.

91a Didiler: Dediler S.

91b: Bu dizenin vezni hatalıdır.

94a Dīnümüzde: Dīnimüzde S.

95a yirinde: yerinde S.

95b N'idelüm: N'idelim S.

97. Kimseye bu resme bühtân olmasun
Bu belâdan cigeri hûn olmasun
98. Yâ ilâhî kullarunı kıl ırak
Görmesünler zûlm-ile derd-i firāk
99. Çün ‘Ömer geldi nigârın yanına
Āteş-i firķat bıraķdı cānına
100. Kūlına didi ki al bu ođlanı
Var siyāset yirine ilet anı
101. Didi yā Mevlā buyurgıl sen baŗa
Tā cezāsın virem ben bu oğlana
102. Serika itmiş elini kesün didi
Geldi şol dem kesdi yanında ķodi
103. Bu Ebū’l-Meħcen nihānī söyledi
Kendü nefsinden bu sözi söyledi
104. Dir kesün şu elleri degdi puta
Ne revādur Aħmedün elin şuta
105. Şükr ider ol hālîne ğuşşa yimez
Şāz olup anlara hıç nesne dimez
106. Kesdiler ayaklarını hem anuñ
Mü’min isek yaķıla cānuñ senün

99a nigârın: nigârın S.

100a Kūlma didi: Kūluna dedi S.

100b yirine: yerine S.

101b: Bu dizenin vezni hatalıdır.

102a kesün didi: kesin dedi S.

104b Aħmedün: Aħmediñ S.

105a yimez: yemez S.

106b cānuñ senün: cāniñ seniñ S.

107. Didi virün ayağımı anlara
Kim varup secde kılırdı putlara
108. Anlara hüküm eyleyeler kim vara
Cem' ola odlar içinde bir yire
109. Didi yanarsam revâdur ben garîb
Zîrâ vaşluḡda cüdâyem yâ Ḥabîb
110. Ğurbet içre tâc u taḡtdan ayruyam
Bu sebebden derde düşdüm şayruyam
111. Ruḡların şem'ine hem pervaneyim
Yâ Nebîya'llâh ki saḡa bendeyim
112. Bu ṡarafdan ġurretâ 'ayn-i Resûl
Ya'nî kim ol meyve-i ḡayru'l-Bütûl
113. Ol sa'âdet ġülşeninün ġülleri
Ol firâset bâġınuḡ bülbülleri
- [125a]
114. Cân içinde cân olurlar cânlara
Ḥürî rıḡvân cân virürler anlara
115. Ḥavz-ı kevşer şerbetinün sâḡası
Ol Ḥüseyn ile Ḥasan kim ikisi
116. Ḥ'âceden gelür iken ol şems-vâr
ġördiler kim ḡalk içinde fitne var

107a ayağımı: ayağımı S.

108b yire: yere S.

110a "taḡtdan" kelimesi yazmada yanlış olarak "taḡtdan" şeklinde yazılmıştır.

111a Ruḡların: Rûḡların S.

116a Ḥ'âceden: Ḥocadan S.

117. Bir kişiden Őordılar kim ey kişî
Di nedür böyle bu halkuñ cünbüşi
118. Didi kim az yaşında bir hüb civân
Kān idüp serika itmiş nā-gehān
119. Diñledi da‘vāsını anuñ Resül
Şer‘-ile kātline hüküm itdi Resül
120. Bu halāyık diler anı yaķalar
‘Ömri dīvānını yaķup yıķalar
121. İşidüp ol iki serv-i nāzenīn
Āh idüp derd-ile kıldılar enīn
122. Birbirine didiler gel varalum
Dedemüze varuben yalvaralum
123. Umaruz kim alup āzād eyleye
Anuñ ile bizi hoş şāz eyleye
124. Çünkü bunlar geldi meydāna revān
Halk didiler bilmiş ol kim yā civān
125. Uş saña irdi Hüseyn ile Hasan
Ola kim sen kırtulasın şağ āsān
126. Şabrı gidüp bī-ķarār olmuş idi
İşi dā’im āh u zār bolmuş idi

117b halkuñ: halkıñ S.

118a Didi: Dedi S.

118b serika: serika S.

121a İşidüp: Eşidüp S.

122a didiler: dediler S.

127. Anlara çün gördi ta'zîm eyledi
Cânını şükkrâne yuş germ eyledi
128. Gördügi demde Hasan anuñ yüzini
'Aklı gidüp yavı kıldı kend'zini
129. Şandı kim oldur Hüseyn-i şeh-r-yâr
Yire düşdi âhi kıldı zâr zâr
130. Yüzine şu sepdiler şordı Hasan
Dir Hüseyne kandesin ey cân sen
131. Seni şandum göricek ol oğlamı
Şöyle beñzetmiş ki saña ol Ğanî
132. Böyle diyüp gitdiler yollarına
Aldılar dilbendlerin ellerine
- [125b]
133. Başlarını açup oldılar revân
Yolna cânlar fidâ olsun hemân
134. Dökdiler saçlarını yüzlerine
Misk ü 'anber reşk ider tozlarına
135. Mescide irişdiler kim âh deyu
Girdiler Aḥmed kıatına ağlayu
136. Didiler gerçi edebdür bilürüz
Uş saña senden şikâyet kıluruz

128b: "kendüzini" kelimesi vezin gereği "kend'zini" şeklinde okunmuştur.

130b Dir: Der S.

131a şandum: şandım S.

131b ki: "kim" kelimesi vezin gereği "ki" olarak okunmuştur.

132a diyüp gitdiler: deyüp getdiler S.

133b Yolna: Yoluna S.

136a Didiler: Dediler S.

137. Çün Resūlu'llāh işitdi sözlerin
Yaşa ğarķ itdi mübārek gözlerin
138. Gördi bunlar kim dökerler yaşları
Yaş aķıdur cūşa gelür taşları
139. Ger degülseñ sen daħı taşdan ķatı
Ķan dökesin yād idüp bu firķati
140. Ey ciger-güşem diñ imdi n'ola ħāl
Size de mi ķıldı kim mekr-ile āl
141. Didiler kim dimedüñ mi yā Resūl
Kim Ħüseyne beñzer olsa bir oğul
142. Ol kişi uğrı ħarāmī olmaya
Yavuz işler herģiz andan gelmeye
143. Muştafā döndi anlara söyledi
Şimdi daħı direm anı ben didi
144. Yā dede bu sözi sen dimek neden
Ķutup aña bunca cevr itmek neden
145. Anı ħod Ħaķ şöyle beñzetmiş aña
Yüzini gören kişi ķalür taña
146. İmdi senden dilerüz ki biz hemīn
Ol ğarībi ķurtarasın yā Emīn

137a işitdi: eşitdi S.

137b itdi: etdi S.

139a degülseñ: degilseñ S.

141a Didiler: Dediler S.

142b herģiz: Yazmada bu kelime yanlış olarak “ħergiz” şeklinde yazılmıştır.

143b didi: dedi S.

147. Elin ayağın yirine koyasın
Luḫf idüp aña du'alar kılasın
148. Yine ola cümle a'zâsı temâm
Ol civânı ḥaşm-ıla al gel hemân
149. Vardı anları getürdi tîz Bilâl
Şoralar tâ kim nedür bu ḳâl ü ḥâl
150. Geldiler mescid içine girdiler
Muştafâya 'izzet idüp tûrdılar
151. Gördiler kim n'ola seni olmuş ol
Dîn yolına cân virüben ölmüş ol
- [126a]
152. Ebū Bekr tûrdı yirinden söyledi
Bu ğarîbi baña bağışlañ didi
153. Ger uyar olursañuz siz bu söze
Yarın anda dest-gîr olam size
154. Görmediler bu sözi anlar revâ
Ol niğaruñ derdine ola devâ
155. Tûrdı yirinden 'Ömer hem kıldı cüş
Baña bağışlañ budur dir sözüüm uş

147a yirine: yerine S.

149a: Bu dize yazmada “Vardı getürdi anları tîz Bilâl” şeklinde iken vezin gereği “anları” kelimesi öne alınmıştır.

151b yolına: yoluna S.

152a yirinden: yerinden S.

152b didi: dedi S.

153a olursañuz: olursañız S.

155a yirinden: yerinden S.

155b dir: der S.

156. Tıtmadılar sözün anuñ ey kibār
Tırdı geldi bu kez ‘Oşmān zār zār
157. Gelün bağışlañ didi baña anı
Size cennet vire luğından Ğanī
158. Bunlara hoş ‘izzet ikrām eyledi
Baña virüñ deyu iğdām eyledi
159. Kılmadılar sözünü anuñ qabül
Hâıırı şındı anuñ oldu melül
160. Tırdı andan Fahr-i cümle kâ’ināt
Ol Hâbīb-i Hâq Resül-i mümkināt
161. Serv-i dībâ kıddine hayrān idi
Kıddini güller görüp ħandān idi
162. Ayaq üstüne tırup virdi selām
Söyledi şırīn zübānı hoş kelām
163. Server-i sırr-ı tāk-ı şırīn-nihād
Ol Muħammed Muştafā ħayru’l-‘ibād
164. Didi kim ben sizi Hâqdan dileyem
Rüz-ı maħşerde şefā‘at eyleyem
165. Cennete girüp göresiz raħmeti
Nār içinde çekmeyesiz zaħmeti

156a anuñ: anıñ S.

157a didi: dedi S.

159 anuñ: anıñ S.

162a üstine: üstüne S; virdi: verdi S.

162b şırīn zübānı: şırīn zübānı S.

163a şırīn: şırīn S.

164a Didi: Dedi S.

166. Bu civānı tek başa virüñ didi
Yarın anda ecrini görüñ didi
167. Biz anı bağışlamazuz didiler
Kamlumuzdur ol komezuz didiler
168. Kıpdi aşhāb arasında bir figān
Ol figānı gūş ider zīr ü zübān
169. Didiler kim bu ne dertdür yā Resūl
Hak Resūlinüñ sözi olmaz kabūl
170. Pes Hüseyin-ile Hasan kıldı nidā
Yoluña cānlar fidā olsun dede
- [126b]
171. Var ise bunlar münāfıklar durur
Birbirine hem muvāfıklar durur
172. Anuñ için şıdılar senüñ sözüñ
Bilmediler kadrünüz bunlar sizüñ
173. Bu tefekkürde iken Aḥmed hemīn
Nāzıl oldu aña Cebrā'ıl-emīn
174. Yā Muḥammed Hak selām eyler saña
Ol selām ile kelām eyler saña
175. Didi mi'rāc gicesi tonlarını
Ol Habībüm geysün anuñ varını

166 didi: dedi S.

167 didiler: dediler S.

168b zübān: zübān S.

169a Didiler: Dediler S.

172a Anuñ için şıdılar senüñ sözüñ: Anuñ için şıdılar sinüñ söziñ S.

172b sizüñ: siziz S; kadrünüz: kadriz S.

175a Didi: Dedi S.

175b anuñ: anıñ S.

176. Menberin meydāna iletsün didi
Çıķup anda halka va‘z itsün didi
177. Ol civānuᅇ bindügi devesini
Menberüᅇ öᅇine çökersin didi
178. Hem ‘imāmeᅇ bürüyesin başına
Göresin Perverdigāruᅇ işi ne
179. Sen du‘ā kıᅇl yā Resül-i muᅇterem
Müstecāb ola du‘āᅇ çün bī-elem
180. Her ne kim didise aᅇa Cebra‘īl
Anı daᅇı öyle kıᅇldi ol cemīl
181. Menbere çıķdı münācāt eyledi
El getürüp ‘arz-ı ᅇācāt eyledi
182. Ol deve çok söyledi anda kelām
‘İzzet idüp Aᅇmede virdi selām
183. Nuᅇka geldi ᅇoş şehādet eyledi
ᅇālını andan şikāyet eyledi
184. Didi āgāᅇ olasın sen yā ᅇabīb
Milk-i Şan‘ādan gelürdüm ben garīb
185. Pādişāᅇ düşinde gördi çün seni
Oᅇlı ile saᅇa gönderdi beni

176 didi: dedi S.

177a civānuᅇ: civānuᅇ S.

177b Menberüᅇ öᅇine çökersin didi: Menberin öᅇüne çökersin dedi S.

178b Perverdigāruᅇ: Perverdigāruᅇ S.

180a didise: dedise S.

182b virdi: verdi S.

184a Didi: Dedi S.

186. Tā ki gelüp ḥazretüñe ire ol
Ayağuş tozına yüzün süre ol
187. Cān u dilden ḥazretüñe bendedür
Kanı gelsün göreyüm ol kandedür
188. Muşafā emr eyledi getürdiler
Menber öñinde anı yaturdılar
189. Ol nigāri çünki böyle gördi ol
Tāşa çaldı başını cān virdi ol
- [127a]
190. Bu figānı görüp efğān itdiler
Gözlerinüñ yaşların kan itdiler
191. Peyk ḥazrete geldi eydür yā Resūl
Yā Ḥabîbî ağlama sen sākin ol
192. Kim saña Rabbün selām eyler didi
Ol selām ile kelām eyler didi
193. Ger dilerse ol civānı dirgürem
Cümle maqşūdına anı ırgürem
194. Söylesün aşḥābına dīn serveri
Vire 'ömrlerinden aña her biri

187b göreyüm: göreyim S.

188b öñinde: öñünde S.

189b virdi: verdi S.

190 itdiler: etdiler S.

191a: Bu dizenin vezni hatalıdır. Ayrıca "Peyk" kelimesi yazmada "Peyik" okunacak şekilde harekelenmiştir.

192a Rabbün: Rabbün S.

192 didi: dedi S.

194a Söylesün: Söylesin S.

194b: Bu dizedeki "Vireler" kelimesi vezin gereği "Vire" olarak okunmuştur.

195. Döndi aşhâbına Aḥmed söyledi
Cebrâ'îlüh sözlerin 'arz eyledi
196. Güş idüp şevk-ıla anlar turdılar
Kıyabildükleri kadar virdiler
197. Faḥr-i 'âlem döndi eydür yâ 'Alî
Menba'-ı luḫf-ı keremsin yâ velî
198. Yâ niçün sen bu arada tırmadıñ
'Ömrüñüñ sen ba'zısından virmedüñ
199. Didi 'ömrüm ne kadardur bilmezem
Bu kadar 'ömrüm anuñ olsun disem
200. Lîk mühlet vir baña sen gideyüm
Destümâz idüp vaşıyyet ideyüm
201. Cānumı kırbān ideyüm ben temām
Baḳî 'ömrüm anuñ olsun ey hümām
202. Böyle diyüp söyler iken nā-gehān
Ḥāzır oldı pes yine sulṫān-cihān

196b virdiler: verdiler S.

198a tırmadıñ: tırmadıñ S.

198b 'Ömrüñüñ: 'Ömrüñüñ S; virmedüñ: vermedüñ S.

199a Didi 'ömrüm: Dedi 'ömrüm S.

199b 'ömrüm: 'ömrüm S.

200a vir: ver S; gideyüm: gideyim S.

200b Destümâz: Dest ü namâz S; ideyüm: ideyim S.

201a ideyüm: ideyim S. Bu dizenin son kelimesi yazmada "hemān" olmakla birlikte bunun hemen üstüne de "temām" yazılmıştır. Kafîye gereği "temām" kelimesi tercih edilmiştir.

201b anuñ: anıñ S.

202a diyüp: deyüp S.

203. Hâk selâm eyler saña dir yâ Resûl
Kamu hâcetlerünj oldı bil kabûl
204. Ol 'Alînüj hürmetine pâdişâh
Virdi 'ömrin yine aşhâbuñ ilâh
205. Kendi kudret haznesinden Girdigâr
Aña altmış yıl 'ömür virdi ey yâr
206. Didi kim kılsun Hâbîbüm bir du'â
Ol du'âsını anuñ kılam revâ
207. Çün Muhammed el getürdi hânümân
Didiler âmîn zemîn ü âsumân
208. Hâk te'âlâ kudretinden ol nigâr
Başını yirden getürdi şems-vâr
- [127b]
209. Tırdı yirinden şehâdet eyledi
Kendü hâlinden şikâyet eyledi
210. Gördiler bu mu'cizâtı hâş ü 'âm
Didiler hoş e'sş-şalâtü ve's-selâm
211. Menberinden endügi demde Hâbîb
Ayağına düşdi bü'l-Meḥcen ğarîb

203a dir: der S.

203b hâcetlerünj: hâcetlerinj S.

204b aşhâbuñ: aşhâbıñ S.

205b virdi: verdi S; "ey" kelimesi "i" şeklinde okunursa bu dizedeki vezin hatası düzelir.

206a Didi: Dedi S.

206b anuñ: anıñ S.

207b Didiler: Dediler S.

208b yirden: yerden S.

209a yirinden: yerinden S.

210b Didiler: Dediler S.

211b "Ebü'l-Meḥcen" vezin gereği "bü'l-Meḥcen" olarak okunmuştur.

212. Ol dem anda hoş Müsilmân oldu ol
Ğuşşadan kırtuldu ħandân oldu ol
213. Ey sa‘âdet menba‘ı şâhib-cemâl
Saña virmişdür kemâli Zü’l-celâl
214. Kaḫresi la‘lünden ireydi eger
Cümle deryâlar olaydı hoş zülâl
215. Nâr-ı hicret yanmayan pervâneler
Ruħlaruħ şem‘ine bulmazlar vişâl
216. Ĥazretüħe ben gelürken yâ Resül
Ĥüzün ü ħamdan bulmasunlar ħiç mecâl
217. Bu Ĥabîbî bendeye raħm eyleyüp
Kıl şefâ‘at yâ Ĥabîb-i lâ-yezâl
218. Varup evlerini yaħma kıldılar
Ol iki şandığı alup geldiler
219. Ol münâfıħları bulup tutdılar
Oda yaħup anları kül itdiler
220. Muşafâya mâlı teslîm kıldılar
Mâlımı aşħâba taħsîm itdiler
221. Faħr-i ‘âlem ħizmetinde kıaldı ol
Tâ‘ate şevħ-ıla meşħül oldu ol

212a “Müslimân” kelimesi vezin gereği “Müsilmân” olarak okunmuştur.

213b virmişdür: vermişdür S.

214a la‘lünden: la‘liünden S.

215b Ruħlaruħ: Rûħlarıħ S; vişâl: vişâl S.

216a: Bu dize yazmada “Ĥazretüħe gelürken ben yâ Resül” şeklinde iken vezin gereği “ben” kelimesi öne alınmıştır.

219b itdiler: etdiler S.

220b itdiler: etdiler S.

222. Ol Muhammeddür ki Hâkdan beyyinât
Nâzil olup gösterürdi mu'cizât
223. Ger dilersiz bulasız 'âlî makâm
Şevk-ıla diñ e'ş-şalâtü ve's-selâm

Sonuç

Bu çalışmada, Habîbî'nin İslam dini ve Hz. Muhammed'in mu'cizelerini konu alan *Mu'cizâtü'n-Nebî* adlı mesnevisi incelenmiş ve çeviri yazıya aktarılmıştır. Aruzun remel bahrinin Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün kalıbıyla yazılan *Mu'cizâtü'n-Nebî* 223 beyitten oluşmaktadır. Merak unsurunun ön planda olduğu eserde San'a padişahının, gördüğü rüyada iman etmesi, iki sandık hediye oğlu Ebu'l-Mehcen ile Hz. Muhammed'e göndermesi hikâye edilir. *Mu'cizâtü'n-Nebî* Anadolu'da teşekkül eden İslamî Türk edebiyatının ilk mahsullerinden olmalıdır. İslamiyet'i geniş halk kitlelerine yaymak amacıyla son derece yalın bir Türkçe ile kaleme alınmış olan bu eseri *Kesikbaş*, *Güvercin* ve *Deve Hikâyeleri* gibi *Mevlid Hikâyeleri*'nden addetmek yerinde olacaktır. *Mu'cizâtü'n-Nebî*'nin *Mevlid* ile birlikte istinsah edilmiş olması da kanaatimizce bu fikri desteklemektedir. Türk edebiyatında Habîbî mahlasını kullanmış birden çok şair olması ve eldeki bilgilerin yetersizliği nedeniyle *Mu'cizâtü'n-Nebî*'nin Habîbî mahlaslı şairlerden hangisi tarafından yazıldığını kesin olarak söyleyebilmek olanaksızdır; ancak Eski Anadolu Türkçesi dil özellikleri gösteren eserin 15. yüzyıl şairlerinden Habîb-i Karamanî tarafından yazılmış olması mümkün görünmektedir. Eserde Cebrail'in yeryüzüne inerek Allah'ın emirlerini Hz. Peygamber'e iletmesi, Ebu'l-Mehcen'in ömrüne mukabil ashabdan ömür talep edilmesi, neticede oğlana Allah'ın kereminden altmış sene ömür bağışlanması gibi motifler *Dede Korkut Hikâyeleri*'ndeki *Deli Dumrul Hikâyesi* ile benzerlik göstermektedir. Aynı zamanda, Hz. Muhammed'in deve mu'cizesine müstakil olarak yer veren *Deve Hikâyesi* ile *Mu'cizâtü'n-Nebî* arasında metinlerarası ilişkiden söz etmek mümkündür. *Mu'cizâtü'n-Nebî*, insanımızın geçmiş asırlardaki dinî duygu, düşünce ve heyecanını yansıtmaları bakımından önem taşır. Hikâye motiflerinin yanı sıra dil ve anlatım bakımından da zengin bir içeriğe sahip olan eser, halk bilimi ve dil araştırmaları için de ihmal edilmemesi gereken bir kaynaktır.

Kaynaklar

- Akçay, Gülççek. (2014). “Habîbî”.
<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=4278>
 (Son Erişim Tarihi: 04.02.2019).
- Aksoyak, İsmail Hakkı. (2013). “Habîbî (Hasibî), Habîb Dede”.
<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=1036>
 (Son Erişim Tarihi: 04.02.2019).
- Alkan İspirli, Serhan. (2017). “Müellifi Bilinmeyen Bir Eser: Hikâye-i Mucizâtü'n-Nebî”.
IBAD Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi Journal of International Scientific Researches, 2/2, 281-295.
- Altun, Kudret. (1997). *Tezkire-i Mucîb İnceleme-Tenkidli Metin-Dizin-Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Arnak, Neslihan. (2019). *Hikâye-i Mu'cizât-ı Nebî (vr. 30b-43b)*. Bitirme Tezi. Bartın: Bartın Üniversitesi.
- Atalan, Mehmet. (2011). “Cenknâmelerde Hazret-i Hüseyin'in Yeri”. *E-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 4/2, 7-30.
- Babacan, İsrâfil. (2014). “Habîbî, Acem Habîbî, Habîbî-i Azerbaycânî, Habîbî-i Bergüşâdî, Habîbî Çelebî”.
<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=3876>
 (Son Erişim Tarihi: 04.02.2019).
- Birnbaum, Eleazar. (2015). *Ottoman Turkish and Çağatay MSS in Canada A Union Catalogue of the Four Collections*. Boston: Brill.
- Bursalı Mehmed Tâhir Efendi. (1972). *Osmanlı Müellifleri*. C. 1, İstanbul: Meral Yayınevi.
- Bülbül, Eda. (2008). *Hız Ali Cenkleri Üzerine Bir Tetkik (İnceleme-Metin)*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Canım, Rıdvan. (2014). *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çakır, Müjgân (haz.). (2015). *Mu'cizeler Kitabı Klasik Türk Edebiyatında Müstakil Mu'cizât Metinleri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Çapan, Pervin (haz.). (2005). *Mustafa Safâî Efendi Tezkire-i Safâî (Nuhbetü'l-Âsâr Min Fevâ'idü'l-Eş'âr) İnceleme-Metin-İndeks*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Dalkılıç, Sercan. (2013). *Hikâye-i Mu'cizât-ı Nebî*. Proje Ödevi. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Demir, Necati ve Mehmet Dursun Erdem. (2007). *Hazret-i Ali Cenkleri*. C. 1, Ankara: Destan Yayınları.
- Diyanet İslam Ansiklopedisi. (1992). “Bekrî, Ebü'l-Hasan el-Kasas”. C. 5, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 366.
- Esrar Dede. (2000). *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*. haz. İlhan Genç, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Gül, Aysun. (2019). *Mu'cizât-ı Nebî (vr. 17a-30a)*. Bitirme Tezi. Bartın: Bartın Üniversitesi.
- Gürkan, Zeynep. (2017). *Hikâye-i Mu'cizât-ı Nebî (vr. 1b-20a)*. Bitirme Tezi. Bartın: Bartın Üniversitesi.
- Hikâye-i Mu'cizât-ı Nebî*. Milli Kütüphane, No: 06 Hk 4334/1.
Hikâye-i Mu'cizât-ı Nebî. Milli Kütüphane, No: 452/3.

- İsmail Belig. (1999). *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'ar*. haz. Abdülkerim Abdulkadiroğlu, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Karaman, Gülay. (2017). "Milli Kütüphanede Kayıtlı Bulunan Mensur Bir Hikâye Üzerine". *Avrasya Zirvesi 1. Uluslararası Piri Reis Dil-Tarih-Coğrafya Kongresi*, 17-21 Temmuz 2017, Ankara, 97.
- Kavruk, Hasan. (1998). *Eski Türk Edebiyatında Mensûr Hikâyeler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kesik, Beyhan. (2014). "Habîbî, Şeyh Seyyid Habîbî İsmail Efendi". <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=3131> (Son Erişim Tarihi: 04.02.2019).
- Latîfî. (2000). *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*. haz. Rıdvan Canım, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Levend, Ağâh Sırrı. (1989_a). "İslâmî Edebiyatın Esasları ve Kaynakları". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1971*, Ankara: TDK Yayınları, 186-187.
- Levend, Ağâh Sırrı. (1989_b). "Dinî Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1972*, Ankara: TDK Yayınları, 35-80.
- Mehmed Süreyya. (1996). *Sicill-i Osmanî*. C. 2, Yayına haz. Nuri Akbayar, Eski Yazıdan Aktaran Seyit Ali Kahraman, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mu'cizât-ı Nebî*. Yapı Kredi Sermet Çifter Yazma Eser Kütüphanesi, No: 0933/1.
- Mu'cizâtü'n-Nebî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, No: 4042.
- Özağaç, Mustafa. (2016). *Habîbî'nin Vuslatnâme Adlı Mesnevîsi (Metin-Muhteva-Tahlil)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özalp, N. Ahmet (haz.). (2014). *Hikâye-i Mevlidi'n-Nebî Mevlid Hikâyeleri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Sehî Beg. (2017). *Heşt Bihişt*. haz. Halûk İpekten, Günay Kut, Mustafa İsen, Hüseyin Ayan, Turgut Karabey, Ankara. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR-78460/tezkireler.html> (Son Erişim Tarihi: 18.03.2019).
- Zavotçu, Gencay. (2009). *Rıza Tezkiresi (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.

122

هَذَا كَلِمَاتُ يَادِشَاهِ صُنْعُهُ مَجْرَاتِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ

<p>مُعْجَزَاتِنْدَنْ رَوَايَتِ فِيهِ لَوْ مَرَّ بِحَيْتِ دَوْلَتِ كِنَمِ اَنْوَظَلَهْ يَارَايْدِي كُوْزَلَرِي بِرْحَوْبِ جَمَالَهْ دُوْشَن اَوْلُوْز بُوْنَاك اِبْحُوْن اَوْلَادِي بُوْكَوْن مَكَان حَضْرَتِ اَحْمَدِ قَوْلُمَادِي وَانْمَغَه سَنَنْ بِنِي قَلْمِي زِيَارَتِ كِي بَعِيْد مَسْئَلَمَان اَوْلَانِم بُوْلَه سَيِّدِي نِ وَصَال عَرْضِ اِسْلَامِ اَيْلَدِي اَكْطَارِ سُوْل سَنَنْ يَكْرَمِي بَزْ كُوْن اَوْلُوْرِنِي نِ اَيْلَر مَيْتَلَا اَوْلِيَه سَيِّدِي سَنَنْ رَحْمَتَه سَيِّئَه سِي اَوْلَنْ نُوْرَهْلَه بُوْلَدِي سُرُوْر اَكَا اَفِ عَرْضِ اَيْدَنْ شَيْطَانِ دَكْل اَيْكَه صَانْدَقِ خُوْشَنْ نَبْرَكْ دُوْزْدِي اَوْل صَايْدِي بَسْرِدْ وَرَبِيْكَ اَلْوَنْ اَكَا اَوْلْ شَرِيْف كَدْ لَقَبْ اَبُو الْمَحْجَنْ دَهْر لَرَايْدِي قِصَه سَيِّتَاك جَمَلَتِي نِ قَلْدِي عِيَا ت كُوْز لَرْمَلَه حَوْبِ جَمَالِ كُوْز سَمْ كَرَاكْ اَيْلَدَنْ حُوْشَنْ نِ مَسْئَلَمَان اَوْلِيَتِم</p>	<p>بُوْلَرِدَه بِرْحَايَتِ فِيهِ لَوْ مَرَّ صَنَعْتِكْ بَرِيَادِ شَاهِي وَارَايْدِي جَامَه حَايِنْدَه يَانُوْرَكَنْ دُوْشَن اَوْلُوْر دَدِي اَيْلَر كِنَمِ بُوْدُر زُرْخَرِي جِيْهَان بَارِدِ شَهْ طُوْرَدِي زِيَارَتِ قَلْمَه دَدِي كِي اَيْلَشِي اَوْلَه سَيِّدِي يَاسَعِيْد كَهْرِيْلَه سَنَنْ بِيكَا اِبْرَمَكْ اَكْ مَحَال بَسْ هَمَان اِبْتِمَانَه كَلْدِي اَنْدَه اَوْل دِيْدِي اَنْدَنْ دُنِيَادَه بِيْل يَا اَمِيْر اَنْدَنْ اِبْرَسِي نِ جُوْا رَحْمَتَه اَوْ يَانُوْب كُوْرَدِي سَرَايَكْ اِبْحِي نُوْر بِلْدِي كِنَمِ بُوْكَوْر دَاكُوْ كِي يِلَا نِ دَكْل بُوْ فَرَحْدَنْ خَرَنْدَه سَيِّئَه كَرْدِي اَوْل هَمِ دِي نِي بَرِاقَه اَلْدِي كِي اَلطَيْْف عَبْدُ الرَّحْمَنْ اَذَلُوْ اَوْغَلِي وَارَايْدِي دَعُوْتِ اَيْدُوْب اَفِ كُوْرَدِي بِيْهَان دِيْدِي جَانِمِ بِنَنْ نَرَا اَيْسَمْ كَرَاكْ لُطْفَه جَانِلَه خَيْرَان اَوْلِيَتِم</p>
---	--

<p> كَتَدُو حَالِنْدَه بِنَسَايَتِ اَيْلَدِي دَدِيلَر خَوْشِ الصَّلَوةِ وَالسَّلَامِ اَيَا عَيْنَه هُو شَدِي بُو الْمَجْنُونِ عَزِيبِ غَضَه دَن قَوْر تَوْلِي خَنْدَانِ اَوْلَدِي اَوْلِ سَكَا وَرَمَشْدَه كَرَامَالِ ذُو الْجَلَالِ جُهْلَه دَر يَا كَرِ اَوْلِي دِي خَوْشِ ذُلَالِ رُو خَلْبِكِ شِعْنَه بُو لَزْزَرِ وَيَصَاكِ حَزَنِ عَمْدَانِ بُو لَسُو لَرِ هَيْجِ مَجَاكِ قِيلَ شَفَاعَتِ يَا حَبِيبِي لَا تَزَالِ اَوْلِ اَيْكِي صَنْدُو عِي التَّوْبِ كَلْدِيلَرِ اَوْدَه يَا قَوْبِ اَنْلَرِي كَوْلِ اَتَدِيلَرِ نَالِي اَصْحَابَه تَقْسِيمِ اَتَدِيلَرِ طَاعَتَه شَوْ قَلَه مَشْغُولِ اَوْلَدِي اَوْلِ نَا زِيلِ اَوْلُوبِ كُو سَرَرِي مُعْجَزَاتِ </p>	<p> طَوْرِي بَرَنِدَن شَهَادَتِ اَيْلَدِي كَوْرِي دِيلَر بُو مُعْجَزَاتِي خَاصِ عَامِ مَنَبَرِنْدَه اَنْدُو كِي دَمَكِ حَبِيبِ اَوْلَدِمُ اَنْدَه خَوْشِ مُسْلِمَانِ اَوْلَدِي اَوْلِ اَي سَعَادَتِ مَنِيحِ صَاحِبِ جَمَانِ قَطْرِ سِنِي اَعْلَانِ اَبْرِي دِي اَكْرِ نَارِ هِجْرَتِ يَا نَيْمَانِ بَرَوَانَه لَسْرِ حَضْرَةِ تَوَكُّلِ كَوْرِي بِنِ يَا رَسُولِ بُو حَبِيبِي بِنْدَه يَه رَحْمَةِ اَيْلُوبِ وَارُوبِ اَوْلَرِي بِنِي يَغْمَا قِلْدِيلَرِ اَوْلِ مَنَافِقَرِي بُو لُوبِ طَوْتَدِيلَرِ مَضْطَفَايَه مَا لِي تَسْلِيمِ قِلْدِيلَرِ مَخْرَجِي عَالَمِ خِدْمَتِنْدَه قَلْدِي اَوْلِ اَوْلِ مُحَمَّدِ دَر زَكِي حَقْدَن بَيِّنَاتِ </p>
<p>بِشَوْ قَلَه كَرِيكَ الصَّلَوةِ وَالسَّلَامِ</p>	<p>كِرْدِيلَرِ سَبِيْرِ بُو لَه سَبِيْرِ عَالِي مَقَامِ</p>

EK 2: Mu'cizatu'n-Nebi, 127b.



MERSİYE TÜRÜNÜN MİZAHÎ ELEŞTİRİSİ:
MEÂLİNİN MERSİYE-İ GÜRBESİ
HUMOROUS CRITICISM OF ELEGIES: MERSİYE-I GÜRBE OF MEÂLÎ

MUNİSE KOÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Asst. Prof. Dr. Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Science and Literature, Turkish Language and Literature

munise.koc@erzincan.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-3579-8414>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 03.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 05.07.2019

Sayfa-Pages : 127-139

 <http://dx.doi.org/10.14292/Turkiyat4212>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

MERSİYE TÜRÜNÜN MİZAHİ ELEŞTİRİSİ:
MEÂLİNİN MERSİYE-İ GÜRBE Sİ*
HUMOROUS CRITICISM OF ELEGIES: MERSİYE-I GÜRBE OF MEÂLÎ

MUNİSE KOÇ

Öz

Hayatın evrelerinden biri olan ölümü ve ölenin kaybı karşısında insanoğlunun acısını ifade etme şekli çeşitli biçimlerde gerçekleşmiştir. Bu ifade edişin edebî biçimlerinden biri de mersiyelelerdir. Mersiyeye ölen kişilere yapılan güzellemeleler de denebilir. Mersiyelelerde, kaybedilen varlığın iyilikleri, meziyetleri, yaşarken sergilediği başarıları ve ayırt edici özellikleri çoğu zaman abartıya kaçacak şekilde sıralanır. Bu şiirler, padişah, şehzade, devlet bü-yüğü, din adamı, akraba veya arkadaş için yazılabildiği gibi kaybedilen şehirler ve hayvanlar için de yazılmıştır. Bunlardan biri de 16. yüzyıl şairlerinden Meâlî'ye aittir. Meâlî, kaynaklarda neşeli mizahçı, hafif meşrep, görenlerin gülmeden duramadığı, köse bir adam olarak tanımlanmıştır. Şiirlerinde, hicve ve mizaha devrin şiir anlayışını zorlayacak ölçüde yer vermiştir. Meâlî, ölümün acı verici bir ifadesi olan mersiye türünü, ince ve zarif zekâsıyla "Mersiye-i Gürbe" adlı 21 bentlik şiirinde hicvetmiştir. O, mersiye geleneğinin abartılı unsurlarını mübağalalı bir şekilde, ölmüş olan kedisini üzerinden mizahî bir üslûpla eleştirir. Çalışmamızın amacı, ilk anda güldüren 21 bentlik "Mersiye-i Gürbe"yi mersiye geleneği içinde ele alarak, onun yapı özelliklerini ve türünün mizahî bir hicvi olduğunu ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: mersiye, Meâlî, mizah, hiciv, mersiye-i gürbe

Abstract

Death which is one of the life stages and various ways to express the suffering of human beings in the face of the loss of the deceased have been demonstrated in a variety of ways. The literary form of this expression is an elegy. Elegies are a kind of folk lyrics in praise of the deceased or the lost. Favours, virtues, successes and distinguishing characteristics of the lost are listed often in an exaggerated way. These poems have been composed to sultans, princes, statesmen, the religious leaders, relatives or friends as well as to lost cities. They are also elegies written to animals apart from those written to persons and places. One of them was written by the 16th century poet Meâlî. In several sources, Meâlî is described as a beardless man who was cheerful and frivolous by temperament, and it is also mentioned that those who saw him could not stop laughing. Meâlî featured satire and humor in his poems to such an extent to push the understanding of that time. Using his subtle wit and elegant intelligence, Meâlî satirized/criticized an elegy that is the literary expression of the painful experience death in his 21-stanza poem entitled "Mersiye-i Gürbe" (literally translated as "Elegy to the Cat"). He criticized the extravagant elements of the Ottoman elegiac tradition via this dead cat in a humorous and exaggerated style. The aim of the present paper is to reveal that the 21-stanza cat elegy that amuses at first is, in fact, a humorous satire/critique on the elegiac literature on the basis of classical elegiac patterns and parts.

Key Words: Meâlî, humor, satire, mersiye-i gürbe

* Bu makale Antalya'da 14-16 Ekim 2016 tarihleri arasında gerçekleşmiş olan "International Conference of Strategic Research in Social Science and Education" adlı sempozyumda sözlü olarak sunulan "Mersiyelelerin Mizahî Eleştirisi: Mersiye-i Gürbe" başlıklı bildirinin genişletilmiş, gözden geçirilmiş hâlidir. Bildirinin Türkçe özeti basılmıştır.

Giriş

Ölüm, her canlı için kaçınılmaz bir son olmakla beraber kabul edilmesi de zor bir gerçektir. İnsanoğlu bu acı gerçek karşısında acısını çeşitli şekillerde ifade etmiştir. Bu ifade edişin klasik edebiyattaki yansıması mersiyelerdir. Mersiye, ölenin ardından şairler veya yakınları tarafından onun fiziksel ve karakter özelliklerini çoğu zaman abartılı bir yolla dile getiren, bir nevi ölenin sevdiklerini rahatlatma görevini üstlenen şiirlerdir.

Mersiyenin sözlük anlamı “ölen birinin ardından iyiliklerini sayıp dökerek ağlamak”tır; terim olarak ise ölen kişinin ardından duyulan üzüntüyü, ona duyulan sevgiyi, ölen kişinin vasıflarını anlatmak üzere yazılan şiirlere verilen genel addır (Mermer ve Koç Keskin 2005: 67). Mersiyeler genelde, feleğe sitem ve bu dünyanın geçici oluşunu vurgulayan bir giriş ile kaybedilen yakının övgüsü ve onun kaybindan doğan üzüntü ile ölenin mekânının cennet olmasını dileyen dua ve temenniler bölümünden meydana gelirler (İsen vd., 2009: 255). Mersiyeler başlangıçta sadece insanların ölümü üzerine yazılmakla birlikte kelimenin çağrışım alanı zamanla genişlemiş ve kaybedilen kişiler yanında, yitirilen her şey için mersiye söylenmeye başlanmıştır. Edebiyat tarihimizde çok sevilen bir atın, hatta kedinin ölümüne yazılmış mersiyeler bulunmaktadır (İsen, 1994: 134). Hayvanlar için yazılan mersiyelerden biri de 1490-1535 yılları arasında yaşamış olan Meâlî adlı şaire aittir.

İsen'in (2013) aktardığına göre Meâlî'nin asıl adı Mehmed'dir. II. Bâyezid devrinin ünlü bilgin ve kadılarından Mustafa bin Evhâdüddin Yarhisari'nin oğludur. Babasına istinaden Yarhisari'ye, köse oluşuna atfen de Köse Meâlî lakabıyla tanınmıştır. Anne tarafından da ünlü Fenârî ailesine mensuptur. Arapça ve Farsça bilmesinin yanı sıra iyi bir öğrenim de görmüştür. Meâlî, uzun burunlu, garip görünüşlü ve köse biri olduğu için kaynaklar fizikî görüntüsü hakkında da ayrıntılı bilgiler vermiştir. Şair, güleç yüzlü, şirin sözlü, zayıf vücutlu, alingan, şakacı biri olarak tarif edilmiştir. Âlim, kadı bir babanın oğlu olması ve buna uygun bir öğrenim görmesine rağmen hak ettiği görevlerde çalışma imkânı bulamayarak kasaba kadılıklarında çalışmıştır. Bunun sebebi ise hezliyata düşkünlüğü ve gençliğinde toplumun ayak takımıyla düşüp kalkması olarak belirtilmiştir. Niyeti müderrislik olmasına rağmen ahlakî zaafı yüzünden bu göreve atanmamıştır. Şehzadeliğinden beri tanıdığı Kanûnî Sultan Süleyman'ın tahta çıkması üzerine Gelibolu kadılığına, Bolayır tevliyeti de eklenerek atanmıştır. Bu yolla on yıl kadar rahat bir ömür sürdükten sonra Gelibolu'da ölmüş ve oraya gömülmüştür.

Meâlî'nin ele alıp incelenecek eseri 21 bentten oluşan bir murabbadır. 16. yüzyıl Anadolu'sunda mersiye türü, hem nicelik hem de nitelik bakımından en muhteşem dönemini yaşar. Şair sayısındaki artışa paralel, bir gelenek olarak mersiye toplumu gösterdiği ilginin de sonucunda bu yüzyılda toplam 68 mersiye yazılmıştır ki bunun genel toplama oranı %49.27'dir (İsen, 1994: 9). Verilerden de anlaşılacağı üzere şairin eserini meydana getirdiği bu yüzyılda mersiye yazıcılığına ilgi çok fazladır. Samimi duygularla yazılan mersiyelerin yanı sıra ölenin akrabalarına yaranma ve onlardan makam talep etme gibi durumların yaşandığı mersiyeler de vardır. Örneğin Bâkî'nin Kanûnî Sultan

Süleyman'ın ardından söylemiş olduğu 8 bentlik mersiye'nin 7. bendinin büyük bölümü yeni padişah II. Selim'in övgüsüne, son bendi ise devrin veziri Sokullu Mehmet Paşa'nın övgüsüne ayrılmıştır. İsen (1994: 11), mersiyelerin yazılış sebebini üzüntünün azlığı ya da çokluğunun ifade edemeyeceğini bu şiirlerin bir geleneğin sonucu olarak ortaya çıktığını belirtir. Bunun kanıtı olarak ise 16 ve 17. yüzyıllarda geleneğin etkisiyle sayıca çok olan mersiyelerin 18. yüzyıldan itibaren sayı ve hacimce küçülmeye başlamasını gösterir Meâlî, ölen kedisini mersiyecilerin abartılı ifadeleriyle överek mersiye yazıcılığı ve geleneğinin abartılı yönlerini eleştirmiştir.

Meâlî'nin ele alınan söz konusu manzumesi hakkında şiirden bahsetme, İngilizceye çevirme ve Namık Kemal'in Hirre-nâmesi ile karşılaştırma şeklinde çalışmalar yapılmıştır. İsen (1994: 138), şairin, sevdiği kedisinin ölümüne mütekerrir murabba olarak bir mersiye söylediğini ve şiirin toplam 21 bentten oluştuğunu belirtir. Kocatürk (2016: 288-89), şairin mecmualarda bir hayli şiirine rastlandığını ve bunların en meşhurunun Namık Kemâl tarafından taklit edilen Hirre-nâme (Kedi Manzumesi) olduğunu söyledikten sonra 21 bentlik şiirin tamamını incelemeyi verir. Son olarak da manzumenin 16. yüzyılın Divan edebiyatı içinde canlılığı ve gündelik hayat yankıları ile parıldadığını sözlerine ekler. Kortantamer (2004: 150-151), bu şiirde Meâlî'nin mersiyelerle inceden inceye alay ettiğini; mersiyelerde ölenler hakkında söylenenleri çok esprili bir dille kendi kedisi hakkında yazdığını; şiirin mersiyelerdeki ölüm haberi veren yakınma ile başladığını; bir yandan da ölenin özellikleri hatırladığını, ölenin övüldüğünü; ona duyulan sevginin, ölümün doğurduğu hasret duygusu dile getirildiğini belirtir.

Halman (2013: 193-194), bu mersiyede kaside türünün tümüyle, mübalağa tekniği gibi bir özelliğin de alaya alınması söz konusu olduğunu; kedinin, abartılı mecazlarla övülürken bir yandan da komik bir kişilik olarak sunulduğunu; alelade bir yaratık olarak sevilmeyle beraber aslanı ve kaplanı ürküten güçlü bir varlık gibi gösterildiğini; aklının, İbni Sina'yı imrendirecek çapta olduğunu; soylu ve zarif bir insana benzerse de bağırdığında dünyayı sarstığını; Me'âli'nin, ölen sevgili kedisi hakkında duyduğu melâli dile getirirken, kedinin dindarlığını, sofu mu, sufi mi olduğunu da sorgular gibi olduğunu söyler.

Ardından mersiye'nin İngilizce çevirisini verir. Halman'ın, "Bu mersiyede kaside türünün tümüyle, mübalağa tekniği gibi bir özelliğin de alaya alınması söz konusudur." demesinin sebebi Mine Mengi'nin de (1983: 92) belirttiği üzere mersiyelerin bir nevi ölenin ardından yazılan övgü kasideleri olmasından dolayıdır. Şahin (2017: 217), Nâmık Kemal'in dönemin sadrazamı Mahmûd Nedîm Paşa'yı hicveden şiirinin Meâlî'nin kedisine yazdığı mersiyeyle aynı vezin ve benzer redifle kaleme alındığı için nazire özelliği taşıdığını belirtir. Hiciv ve hezel kavramları hakkında bilgi verdikten sonra müelliflerin biyografik bilgilerini aktarır. Son olarak da bu iki şiirin muhteva ve şekil özelliklerine kısaca değinir.

1. Mersiye-i Gürbe ve Mersiye Geleneği

Mersiye yazıcılığının revaçta olduğu bu yüzyılda Meâlî'nin 21 bentlik kedi mersiyesi ilk okunuşta her ne kadar güldüren sevimli bir şiir gibi dursa da devrin mersiye geleneğini inceden inceye eleştiren/hicveden mizahî bir eserdir. Meâlî, mersiyelerdeki abartılı övgü cümlelerinin benzerini ölen kedisi için kullanarak mersiye geleneğini hicveder. Bunu yaparken de mizahî bir üslup kullanır.

Günümüzde genel anlamda “eleştiri” denilen tür, Klâsik edebiyatta farklı farklı kavramlarla karşılanmıştır (Kılıç, 2012: 1742). Bu kavramlardan biri de “hiciv”dir. Arapça hicv “*bir sözü harflerini sayarak ve heceleyerek okumak; bir kişinin veya bir toplumun ayıp ve kusurlarını sayıp dökmek, yermek*” anlamlarında sözlüklerde tanımlanmıştır (Mermer ve Koç Keskin, 2005: 40).

Meâlî, mersiye geleneğinin eleştirisini söz konusu şiirinde yaparken küçük bir istisna dışında kabalığa düşmemiştir. Ağır ve çirkin hicve gitmeyen geniş zevkin kahkaha maskaralığını değil, olgun ve ince görüşün tebessüm mizahını yapan şair çağdaş meslektaşları arasında sempati ile göze çarpmaktadır (Kocatürk, 2016: 289). Bu açıklamalardan yola çıkarak Meâlî'nin eleştiri / hiciv kabiliyetinin kuru ve saldırgan olmadığını bunun aksine zarif ve mizahî bir üslup içerdiğini söyleyebiliriz. Şiirdeki hiciv, mizah perdesi altından yapıldığı için okuyanda rahatsızlıktan ziyade keyif uyandırmaktadır. Bu durum mizahî üslubun güldürme ve rahatlatma işlevlerinin olduğunun göstergesidir.

Mizah (Gülmece), “*eğlendirmek, güldürmek ve birine, bir davranışa incitmeden dokunmak amacını güden ince alay*”dır (Kılınc, 2007: 1, Türkçe Sözlük 1988'den). “... mizah bir edebiyat türü değil, bütün türler için söz konusu olabilen bir tutumu, konuya yaklaşım biçimini ve anlatım özelliğini niteler. Başka bir deyişle bir şiir, bir öykü, bir romanın mizahî olabilmesi, yazarının konuya bakış açısına ve o konuyu yansıtış biçimine bağlıdır.” (Kılınc, 2007: 1, Özkırımlı 1991'den). Mizahî bir eserden beklenen sinirlendirmesinden ziyade güldürmesidir. Mizahî bir eserin edebî vasfını haiz olması için, ince bir nüktayı zarif bir mazmunu ihtiva etmesi ve asaba değil zekâyâ hitap etmesi lazımdır (Levend, 198: 522).

Meâlî, Mersiye-i Gürbe'de belli kişileri hedef almaz, hedef aldığı mersiye geleneğinin eleştirisini zarif bir şekilde yapar. Dolayısıyla şiir okunurken rahatsız etmez aksine güldürür. Meâlî'nin hayata bakış açısı mizahî olduğu için meydana getirdiği eserlerde de bu bakış açısının izlerini görebiliyoruz. Bu bakış açısını üzüntünün, kaybın ifadesi olan mersiye türünde de ortaya koyabilmiştir. Ölümün, geride kalanların üzerindeki etkisi ölene abartılı övgüler şeklinde gerçekleşebilir. Meâlî'nin bu abartılı övgülere karşı olan eleştirisi bahsedilen şiirde tatlı ve tuzlu suların bir arada akması gibi bir diğerini incitmeyen bir üslupla verilmiştir.

2. Mersiyenin Yapısı

Mersiye, 21 bentlik mütekerrir murabbadır. Bu nazım şekli, “övgü, yergi ve mersiyelerde, dinî ve öğretici konularda, manzum mektuplarda kullanılmıştır (İpekten, 1994: 75). Son mısranın her bendin sonunda nakarat şeklinde tekrarlanması lirizmi ve ahengi sağlamıştır. Acının ifadesi olan mersiye türünde bu tür bir kullanım okuyanda

hüzün duygusunu uyandırır. Fakat söz konusu şiirde kullanımın amacı üzme değil eleştirmek, eleştirirken de güldürmek olduğu için nakarat her okunduğunda gülümsedir.

Şiirin kafiye örgüsü “aaaX bbbX cccX dddX...” şeklinde devam etmektedir. Her üç mısranın kendi arasında kafiyeli oluşu ve son mısranın da nakarat şeklinde tekrarlanması şiire canlılık vermiştir. Her bendin sonundaki nakarat kısmı mersiyelerin terennümünü alaya alan mısradır. Meâlî, her bendin sonunda tekrarlanan bu mısrayı okuyanın diline dolandırır. Ölü arkasından ağlayıcıların sürekli aynı şeyi tekrarlamalarını eleştirir. 21 bendin 19'unun sonu ünlü harf ile biter. Bu durum terennümü kolaylaştırmıştır.

Redif, simetrik tekerrürü ile şiiri belirli bir kavram veya konu etrafında toplayan, bir atmosfer yaratan mihver olmuştur. Çok defa şiirde belirli bir duygu ve düşünceye zemin hazırlayan redif ona “yek-âhenk” diye vasıflandırılan konu bütünlüğünü kazandırır (Akün, 1994: 402).

bent numarası	kelimenin başı	kafiye	redif
1	eyv... nâ-g... r...	âh âh âh	pisi pisi pisi
3	k... ... p...	işi işi işi	-y-idi -y-idi -y-idi
5	b ... t	anla anla anla	-r idi -r idi -r idi
12	y ma'm n	ur ûr ûr	idi ol idi ol idi ol
16	y sav k	aşlu aşlu aşlu	idi idi idi
17	mahb h câr	ûb ûb ûb	gibi gibi gibi

Tablo 1: Seçili Örnekler Üzerinden Kafiye ve Redif Tablosu

Şiirden seçilen örneklerde (Tablo 1) görüldüğü gibi rediflerin çoğu kelimelerden ya da ek+kelimelerden oluştuğu, kafiyelerin ise tam kafiyeden zengin kafiyeye kadar çeşitlilik gösterdiği tespit edilmiştir.

Şiirin vezni “Fe’ilâtün / Fe’ilâtün / Fe’ilâtün / Fe’ilün” dür. Bu kalıpta ilk tefilenin “fâ’ilâtün” ve son tefilenin “fâ’lün” şeklinde de değiştirilerek kullanılması gibi bir özellik vardır. Bu değişiklikler kalıba canlılık ve kolaylık getirmiş ve dört ayrı şekilde yararlanılmasını sağlamıştır. Bu kolaylık yanında, aslında âhenkli ve kıvrak olması ve Türkçenin kısa hece özelliğini de karşılamasıyla bu kalıp edebiyatımızda her tür nazım şeklinde ve özellikle kaside, gazel ve kıt’alarda çok kullanılmıştır (İpekten, 1994: 215). Meâlî'nin sade ve eğlenceli üslûbunun yanı sıra veznin esnek ve canlı oluşu 21 bendi

sıkıcılıktan uzaklaştırmıştır. Şiir, veznin esnekliği, her bendin sonundaki nakaratlar ve mısralar arasındaki kafiye ve redif uyumlarından dolayı 21 bentlik uzunca bir şarkı gibidir.

Mersiye türünün kendine has bir takım hususiyetler taşıdığı muhakkak gibidir. Bir kere şair, söylemek istediklerini daha iyi vurgulamak ya da pekiştirmek için mersiyelede tekrarlar daha çok başvurmuştur. Bilindiği gibi tekrarlar şiirde ahengi sağlamaları yanında anlamı pekiştirmede de görev üstlenen unsurlardır (İsen, 1994: 19). İlk bendin mısra sonlarındaki *pisi* redifi ölene duyulan hasreti, ikinci bendin her mısrasının başındaki mısra başı redifleri olan *kanı ol* kelimeleri kedinin yarattığı boşluğun ve acının ifadesi, 24 kere mısra sonunda 33 kere de mısra ortasında redif olarak kullanılan *idi* ek fiili ise kedinin ölümünü ve üstün özelliklerini belirten kelimelerdir.

3. Muhteva Özellikleri

Mersiyele muhteva açısından kendi içlerinde bir düzeni yansıtmaktadır. Bu tür şiirler genelde dünyanın geçiciliği, gaddarlığı ve zalimliği, feleğe sitem, yas, övgü, olayın tasviri ve dua, temenni olmak üzere başlıca bölümlerden meydana gelir (İsen, 1994: 22). Meâlî kedisini için yazdığı bu mersiyede bir insana yazılmışçasına bu başlıkların her birine bentlerde örnek verir. Mersiyele 1. bendi ecele sitem / yas, 2, 6. bendi kediye tutulan yas, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 16, 18. bendi övgü, 12. bendi devrin kıymet bilmeyişinden yakınma, 14. bendi dua, 15. bendi övgü ve zamana sitem, 17. bendi yakınma ve yas, 19. bendi ölüm tarihi, 20. bendi yas ve 21. bendi beddua başlığına örnektir.

3.1. Yakınmaların Hicvi: Felek ile Devre Sitem

Ölüm gibi kabullenilmesi zor bir durum karşısında biriken öfke bir tarafa doğru akıtılmak zorundadır. İslâm inancına göre bu öfkenin yaratıcıya yöneltilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla insanlar bir fail arar ve yine kendi kafalarında yaratıcıya en yakın buldukları feleği ya da eceli suçlar.

Batlamyos sistemine göre dünya kâinatın merkezidir ve bunu dokuz felek çevreler. İlk yedi felek gezegenler, sekizinci felek sabit yıldızlar ve burçlar, dokuzuncu felek ise, bütün felekleri saran en büyük atlas feleğidir. Bu felek dönerken diğer felekleri de kendi istikametinde dönmeye zorlar. Kendi istikametleri dışında dönmeye zorlanan sekiz felek insanların talihleri ve mutlulukları üzerinde aksi durumlara sebep olur. Dokuzuncu felekten sonra Allah'ın ilmi başlar. Dolayısıyla insanlar kaderlerinden dolayı ettikleri şikâyetleri Allah'a değil de dokuzuncu feleğe bağlar (Pala, 2009:149-150).

15. bentte tam da bu duruma uygun olarak yaratıcıya değil zamana/feleğe sitem edilmiştir. Yazıklar olsun zamana/feleğe onun defterini dürdü/canını aldı. *Defterini dürmek* deyimini insanlar için kullanılan bir deyimdir. Kedinin ölümü insanla bir tutularak ya da ölen insanların ardından kullanılan deyimler kedi için kullanılarak mersiyelecin yakınma ve sitem ritüelleri alaya alınıp eleştirilmiştir.

*Anrasa heybet ile inler idi kevn ü mekân
Mavlasa sît ü sadâsile tolar idi cihân
Defterin dürdi anun (havf) bu devrân-ı zamân
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi¹*

Meâlî, kedisinin ölümünden dolayı yaşadığı kaybın üzüntüsüyle ahlayıp vahlamaktadır. Kaybın verdiği üzüntüyü *eyvâh*, *hasretâ*, *âh*, bu ölümü beklemeyişini de *ansızun*, *çıkduñ elden*, *nâ-gâh* kelimeleri ile ifade etmiştir. Eceli/ölümü aslana benzeterek ölümün korkunçluğunu vurgulamıştır. 1. bent klasik mersiye tertibindeki yakınma faslıdır. Ölüm arslanının bir şekilde kediye ulaşmış canını almasından esef duyulur. Cüsse olarak küçük bir varlık olan kediye cesaret, heybet ve gücün simgesi olan arslanın ecel şekline bürünüp gelmesi her ne kadar trajik gibi dursa da bendin sonundaki pisi nidaları durumu komik hâle getirmektedir. Bendin sonundaki *pisi* redifi olmasa bu bendin bir insan için yazıldığını düşünebiliriz. *Pisi* redifi şiire bir mersiye değil de mersiyenin alaya alınmış hâli olarak yaklaşmamızı sağlamaktadır.

*Çıkduñ elden n'edelüm ansızun eyvâh pisi
Yandun ölüm odına derd ile nâ-gâh pisi
Hasretâ şîr-i ecel buldı sana râh pisi
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

Ölenin ardından ağıtlar yakan ve mersiyeler düzen kişinin feleğe ve ecele karşı siteminden sonra hâlâ içi rahatlamamıştır. Bu sefer sitem etmek üzere gözünü yaşadığı devre ve insanlara çevirir. Onları ölenin kıymetini yeterince bilmemekle suçlar.

Meâlî, 12. bentte insanların kedisinin kıymetini bilmediğini vurgular. Bir insanın kıymetinin bilinmemesi karşılaşılabılır bir durumdur. Fakat bir kedinin zaman tarafından kıymeti nasıl bilinebilir? Meâlî, ölenin ardından ister hak etsin ister etmesin sürekli kıymetinin bilinmediği vurgusunun yapılmasını eleştirmiştir.

*Her seher kalkar elini yüzünü yur idi ol
Katı pâk idi vü her vech ile ma'mûr idi ol
Kimse bilmezdi anun kadrini bir nûr idi ol
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

3.2. Samiyetsizliğin Hicvi: Yas

Yas, sözlükte “Ölüm veya bir felaketten doğan acı ve bu acıyı belirten davranışlar, matem.” (Türk Dil Kurumu, 2005: 2140) olarak tanımlanır. Mersiye şairi/yazarı ölenin kaybindan dolayı büyük acı çeker ve ölümünü kabullenemez. Bu ölümün acısına tabiatı, bitkileri, gök cisimlerini kısacası tüm kainatı ortak eder. Bunu yaparken de çoğu zaman abartılı ifadeler kullanır. Bu abartılı durumların ifadesinde en çok mübalağa ve hüsn-i talil sanatları kullanılır.

Şiirin 6. bendinde kedinin ölümünden dolayı köstebeğin ağlamaktan kör olduğu, maymunun kanlı yaş akıtma akıtma teninin kızıla döndüğü, kurt ve tilkinin bu ölümün acısından

¹ Şiirin Latin harflerine aktarılmış şekli “İsen, M. (1994). *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye*, s. 138-142, Ankara: Akçağ Yay.” adlı eserden alınmıştır.

dolayı delirip dağlara düştükleri söylenmiştir. Bu sayılanların hepsi tabiatta doğal olarak var olan şeylerdir. Bu olağan şeyler bir nedene (kedinin ölmesine) bağlanarak hüsn-i talil sanatı yapılmıştır. Hüsn-i talil sanatı yaparken de mübağala/abartı sanatından faydalanılmıştır. Yani köstebek zaten kördür; maymun kızıl derilidir; kurt ve çakal da dağlarda gezen hayvanlardır. Bu sayılanların hiç birinin kedinin ölümüyle alakası yoktur. Kedinin ölümüne bağlanan bu sonuçlar bizi güldürürken bir yandan da Meâlî'nin hicvetmedeki ince zekâsına hayran bırakmaktadır. Adeta devrin mersiyecilerine “*Bakın bu saydıklarım ne kadar doğruysa sizin de ölümlerin ardından sıraladığınız abartı ifadeler o kadar doğrudur.*” demektedir.

*Aglamakdan ana gözsüz sepel oldu a'mâ
Kıldı maymûn tenini kanlu yaşı kızıl ala
Kurd u dilkü taga düşdiler oluban şeydâ
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

17. bentte kedinin ölümünün yarattığı boşluk Meâlî'yi matem havasına sokmuştur. Meâlî kedisini bir sevgili gibi sevdiğini, her gece koynuna bir güzel gibi aldığını söyler. Üçüncü mısra bu matem havasını bozar. Kedinin kuyruğunun süpürge gibi evi süpürmesinden bahseder. Yani kedinin kendisine dokunan faydasının eksikliğini yaşar. İlk iki ve üçüncü mısradan hareketle diyebiliriz ki bu mısralar ölen kişinin kaybından çok sağladığı faydaların eksikliğine duyulan özlemin eleştirisidir. Yani ölenin ardından kalanların ölene değil ölenin kendilerinde yarattığı boşluğa üzülmelerine eleştiridir.

*Sever idüm ben anı cân ile mahbûb gibi
Her gece koyar idüm koynuma bir hûb gibi
Pâk iderdi ev için kuyruğu cârûb gibi
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

20. bentte Meâlî mersiyecilerin ölen kişinin kaybına herkesi ortak edip, herkesin birden ağlamasını ve dövünmesini istemesine göndermede bulunuyor. Bunları bir kedi için sarf ederek ölünün arkasından abartılı bir şekilde yanıp yakılmanın absürtlüğüne hicvetmiştir.

*Ey Me'âlî anun öldüğünü kim aklamaya
Acıyup hasret ile cânını kim dağlamaya
Cûş idüp kanlu yaşı seyl oluban çağlamaya
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

Meâlî, yas ve övgü bendi olan 2. bentte bir ağıtçı edasıyla ilk üç mısrayı *Kanı ol* nidalarıyla başlatmıştır. Bent okunurken insanın gözünün önüne bir düziye sallanan ve sallanırken de bu mısraları okuyan bir ağıtçı gelmektedir. Bu ağıtçının/Meâlî'nin dediklerine göre kedi, aslanın bile korktuğu canavar bakışlı; kaplana aman vermeyen, bulunduğu evde fare bırakmayan bir varlıktır. Kedinin bulunduğu evde fare bırakmayışı ifadesi dışındaki övgüler abartılı mersiye geleneğinin gerçekliğine yapılmış bir eleştiridir.

*Kanı ol bebr bakışlu kanı ol şîr-i zamân
Kanı ol virmeyen aslan ile kaplana emân
Kanı ol olduğu evde komıyan hiç sıçan
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

3.3. Mübalağalı İfadelerin Hicvi: Övgü

Şairler, övmek istedikleri kimseleri, gerek cesaretle ve kahramanlıkta, gerek cömertlikte ve fazilette adları efsanevî mahiyet almış kahramanlarla mukayese etmekle kalmamışlar, bu sahada aklın hududunu aşarak, akla ve hayale gelmeyen mübalağalarda bulunmuştur (Levend, 1984: 543). İsen (1994: 32), övgü bölümünde yer alan benzetme yönlerinin mersiye yazılan kişinin mesleği ve meşrebi ile alakalı olduğunu belirtir.

Kedinin övülme yönü övülen kişilerin meslekleri, yetenekleri ve onlara isnat edilen abartılı özellikler ile alakalıdır. Mersiyelerde kişilerin günlük hayatları, fiziksel ve karakter özellikleri mübalağalı bir şekilde övülür. Meâlî, söz konusu mübalağalı ifadeleri kedisi için kullanarak mersiye geleneğinin kalıplaşmışlığına, samimiyetsizliğine mizahî bir üslupla eleştiride bulunur.

Kedinin karakter özelliklerinin övüldüğü bentlerde, mersiye yazılan her kesimden kişinin eleştirisi kedi üzerinden yapılmıştır. Bu şiir bir mersiye geleneği eleştirisi olduğu ve mersiyeler de padişah, vezir, devlet adamı, bir şehrin ileri gelenleri, akrabalar olmak üzere geniş bir yelpazeyi kapsadığı için kediyeye yazılan bu mersiye de söz konusu kişiler övülürken kullanılan abartılı kalıplarla yazılmıştır.

4. bentte kedinin doğasında var olan sıçan öldürme olayının gazilik, öldürdüğü sıçanın da kâfir olarak yansıtılması mersiye geleneğinin habbevi kubbe yapmasına örnektir. Ölenin dindarlığına yapılan aşırı vurgular kedinin bir kâfir avcısı gazi olarak nitelendirilmesiyle gülünçleştirilip eleştirilmiştir.

*Serçe dutar gibi dutardı tavukla kazı
Kendü akranı gibi şîr ile iderdi bâzî
Nice kâfir sıçan öldürmüş idi ol gâzî
N'edelüm âh pisi n'eyleyelim âh pisi*

5. bentte, yaşarken dindar olmayan kişinin ölümünün ardından dindar birisiymiş gibi övülmesine eleştiri yapılarak kedi aşırı dindar bir varlık olarak övülmüştür. Bu övgüye göre kedinin bağırıp çağırması ezan okumaya benzetilmiştir. Ayrıca bu kedi ahiret korkusunu bilen, İbn-i Sina'nın bile zekâsına hayran kaldığı bir varlık olarak övülmüştür. Kedinin zekâsına İbn-i Sina'nın şaşırıp kalması mersiyecilikte ölen kişilerin olduklarından daha zeki ve akıllı gösterilmesine bir eleştiridir.

*Gâh tesbîh geçürürdi gehî banlar idi
Âhiret korkusunu bilür idi anlar idi
Bû Ali görse zekâsını anun tanlar idi
N'edelüm âh pisi n'eyleyelim âh pisi*

7. bentte, çok yaşlı insanların ölümü ardından *daha çok gençti* şeklinde yapılan hayıflanmalara karşı bir tavır alınmıştır. Kedi, cesur bir arslan, yiğit ve güçlü olarak nitelendirilmiştir. Hemen sonrasında ise *yaşlı sanmayın onu gençti çok körpeydi, bıyıklarının her biri adeta bir süngüydü* diye över. Ölen çok yaşlı da olsa ardından körpe birisiymiş gibi övülmesi kedi üzerinden alaya tabi tutularak eleştirilmiştir.

*Şîr-i merd idi bahâdurdı yavuz gürbeyidi
Yaşlu sanman anı genc idi katı körpeyidi
Bıyığı kullarınun her biri bir harbeyidi
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

Bir padişahın övgüsünde padişahlığa dair kelimelerin kullanılması gibi kedinin övgüsünde de kedilere ait özellikler kullanılmıştır. Mersiye geleneğinin övgü kalıpları kediye uyarlanıp, gülünçleştirilmiştir. Bu övgüler o kadar abartılıdır ki neredeyse ölenin kedi değil de aslan olduğu sanılacaktır.

8. bentte, kedinin savaşta erkek aslanı yenmesi, pençesi ile büyük bir yılanı öteye atması, kertenkeleyi hiç kaçırmadan yakalaması mersiye yazarlarının ölen kişinin övgüsünde aşırıya kaçıp; onu adeta bir kahraman gibi resmetmesine yapılmış bir eleştiridir.

*Cenge basar idi kasd idicek şîr-i neri
Pençesile tutar atar idi evranı beri
Hiç kaçırmazdı yetişüp tutardı keleri
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

10. bentte, normalde ürkek bir hayvan olan kedinin av köpeğini boğabilecek, çakalı ise kovalayabilecek kadar güçlü ve cesaretli olarak övülmesi yaşarken korkak ve güçsüz olan kişilerin öldükten sonra hiç de hak etmediği sıfatlarla övülmesinin eleştirisidir.

*Görse bogardı baragı kovar idi çakalı
Yolar idi eline girse keçinün sakalı
Her ögünde yir idi keklik ile boz bakalı
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

11. bentte, ölen kişinin dış görünüşünün abartılı bir şekilde övülmesi küçük bir hayvan olan kedinin, derileri kıymetli kakum ve samur hayvanlarıyla bir tutulması ve daha sonra da vaşaktan üstün tutulması ile hicvedilmiştir.

*Derisi kakum u semmûr ü vaşakdan yeg idi
Râst idi hüsni gibi hulki dahi gökçeğ idi
Kedi sanman anı ol bir ala gözli beg idi
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

13. bentte, belki de kendisinde hiç var olmayan özelliklerle övülen insanların medhiyelerine, kedinin miyavlamasının/sesinin klasik edebiyatta feleğin sazendenesi olarak nitelendirilen Zühre'ye bile sazını bıraktırca kadar güzel olduğu övgüsüyle eleştiri yapılmıştır.

*Degme gûyendede yog idi anun âvâzı
Zühre işitse sadâsın bıragurdı sâzı
Hiç sevmezdi ne sûfîyi vü ne gammâzı
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

Yukarıda ele alınan övgü bentlerinden başka övgü bentleri de vardır. Konuyu uzatmaması ve tekrara düşürmemesi için ayrıca ele alınmamıştır. Övgü bentlerinin sayıca bu kadar fazla olması şiirin ciddi anlamda mersiyelerin ölü övücülüğüne eleştiridir.

19. bentte kedinin ölümüne tarih düşürülmüştür. Üstelik bu tarih öyle alelade bir tarih değildir. Recep ayı gibi kutsal bir aydır. Güz mevsimi olması ise ölümün trajikliğini arttırır. Mersiyelerde ölen kişinin ölüm tarihinin bile kutsanmasının alaya alındığı ince bir göndermedir.

*Kâmil idi hem edebli idi hem uslu idi
Akıl idi eyü soy idi kişi aslu idi
Receb ayıdı vefât itdüği güz faslı idi
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

Mersiyelerin dua kısımları ölene ve geride kalanlara yönelik olmak üzere iki kısımdır. Şair ölene rahmet diler.

Meâlî bunu 14. bendin ilk mısrasında *Rûhı şâd ola ki incitmez idi kimseneyi* mısrasıyla gerçekleştirmiştir. Bundan sonraki mısradaki ise mersiye yazıcılarının ölenin arkasından ona ait özelliklerin abartıya kaçılacak şekilde övülmesini eleştirir. *Ne gönindeki biti ne kulağında keneyi* mısrası kedinin kimseyi incitmeşiğine dair delil olarak sunulmuştur. Fakat bir kedinin kaşınmaması ya da bitini, kenesini öldürmemesi mümkün değildir. Bunun mümkün olmayışı gibi ölen her kişinin kendisi hakkında söylenen övgüleri barındırması da mümkün değildir.

*Rûhı şâd ola ki incitmez idi kimseneyi
Ne gönindeki biti ne kulağında keneyi
Paça ile başı hoş idi severdi teneyi
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

Meâlî kediye rahmet okuduktan sonra 21. bentte kalanlara direnme gücü ya da sağlık ve afiyet dileyeceğine onlara *Bu saatten sonra bütün dünyayı fareler kaplasın/Heybe ve torbaları delsin/Yoksulu inletip zengini fakirleştirsın* şeklinde beddua eder. Mersiyelerde, şairlerin abartı feryatları kedinin ölümünden sonra dünyayı sıçan bassın temennisiyle komik bir şekilde eleştirilir.

*Şimdidengiru sıçan duta bütün dünyâyı
Gemüre hegbeyi çuvalı dele torvayı
İnlede yohsulı vü yohsul ede hem bayı
N'edelüm âh pisi n'eyleyelüm âh pisi*

Sonuç

Hem Doğu hem de Batı kaynaklarında, mizah yazarlarının, hiciv, hezel, alay ve maskaralığa baş vurmalarının temelinde yatan faktörün, fiziksel özürülük, yüz çirkinliği ya da ruhsal bozukluk ve de seçkin sınıflarda kabul görülmemeleri gibi nedenlere de dayandığı kaydedilmektedir. Daha açık bir ifade ile bu insanlar, toplumun kendilerini ciddiye almadıklarını gördükleri için, onlar da toplumu ve toplumsal yapıyı ciddiye almayarak alaycılık silahına sarılırlar (Çiftçi, 1998: 159, Halebi 1364 HŞ'den).

Kaynaklar Meâlî'yi yüzüne bakılınca gülmeden durulmayan köse ve garip görünüşlü bir adam olarak tanımlar. Bunun yanı sıra şair ömrü boyunca istediği müderrislik makamına getirilmez. Meâlî'nin gerek dış görünüşünden gerekse de istediği makamı elde edememekten dolayı oluşan öfkesi şiirlerinde hiciv olarak kendisini göstermiştir. Bu öfkesinin hiciv şeklinde şiirlerinde görünmesi gibi beğenmediği kişi, gelenek ve davranış şekilleri de benzetmeler yoluyla kedi ve onun ölümü üzerinden eleştirilerek verilmiştir. Bunun sebebi ise kişinin can korkusu ve toplumsal değerlerin baskısından korkmasıdır.

Can korkusu veya toplumsal değerler, birçok hicivci ve mizahçı ekibin takiye yapmasına neden olmuştur. Daha açık bir ifadeyle hâkim güce ve toplum geleneklerine karşı eleştirilerini açık bir şekilde dile getirmekten korkan halk ya da yazar kesimi, genelde çift anlam taşıyan, yeterince açık olmayan, güldürü niteliğini andıran ve bazen de ısırtıcı olan ifadelerle eleştirilerini dışa vurmaya zorunda kalırlar (Halebi 1364 HŞ'den aktaran Çiftçi, 1998: 142). Meâlî'nin bir kediye mersiye yazması da bu yüzdendir. Kişileri ve gelenekleri direkt eleştireceğine kurgu bir ölüm üzerinden hoşuna gitmeyen abartı övgüleri, yanıp yakılmaları ve her türlü mübalağalı tavrı inceden inceye alaya alarak hicvetmiştir.

Meâlî'nin kediyi akla hayale sığmayacak şekilde övmesi, onu kendinden fiziksel olarak güçlü hayvanlara benzetmesi, bir insanın gösterebileceği karakter özelliklerini kediye isnat etmesi mersiye geleneğine eleştirel bir göndermedir. Aslında kedinin bu nitelikleri taşıyamayacağı gibi mersiyelerde övülen kişilerin de kendilerine atfedilen özellikleri taşımadığı gösterilir. Adeta *Sizin ölüyü medh ederken kullandığımız kelimelerle bir kedi de övülebiliyor* demektedir.

Kaynaklar

- Akün, Ö. (1994). “Divan Edebiyatı”. *İslâm Ansiklopedisi*, (C.9, s.389-427). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Çiftçi, H. (1998). “Klâsik İslâm Edebiyatında Hiciv ve Mizah”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 10, 139-162.
- Halman, T. S. (2013). “Me’âlî’nin Melâli Hirre-nâme veya Mersiye-i Gürbe”. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Semih Tezcan’a Armağan*, 13, 191-197.
- İpekten, H. (1994). *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yay.
- İsen, M. (1994). *Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye*. Ankara: Akçağ Yay.
- İsen, M., Horata, O., Macit, M., Kılıç, F. ve Aksoyak, İ. H. (2009). *Eski Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yay.
- İsen, M. (2013). “Meâlî”. <http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=30> [erişim tarihi: 17.01.2016]
- Kılıç, Z. (2012). “Türk Edebiyatında Birbirine Yakın Üç Kelime: Hiciv, Medih ve Hezel”. *Turkish Studies* 7/3. 1741-1750.
- Kılınç, A. (2007). “Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Ömer Seyfettin’in Halk Anlatı Kaynaklı Hikâyeleri”. *I. Düünden Bugüne Ömer Seyfettin Sempozyumu*. İstanbul: Gönen Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kocatürk, V. M. (2016). *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi Başlangıçtan Bugüne Kadar Türk Edebiyatının Tarihi, Tahlili ve Tenkidi*. İstanbul: İkü Yayınevi.
- Kortantamer, T. (2004). “Kuruluştan Tanzimat’a Kadar Osmanlı Dönemi Türk Mizahının Kısa Bir Tarihi”. *Eski Türk Edebiyatı Makaleler*, s. 138-169. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10720,eskiturkedebiyatipdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 13.10.2016)
- Levend, A. S. (1984). *Divan Edebiyatı Kelimeler ve Remizler Mazmunlar ve Mefhumlar*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Mengi, M. (1983). “Eski Edebiyatımızın Mersiyelerine Toplu Bir Bakış”. *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları II, Prof. Dr. Harun Tolasa Özel Sayısı*, 91-101, İzmir: Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Mermer, A. Koç Keskin, N. (2005). *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yay.
- Pala, İ. (2009). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yay.
- Şahin, Ö. (2017). Meâ’lî’den Nâmık Kemâl’e Kedi Mersiyesi. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, (Yaz 2017) 12/1: 217-238 / (Summer 2017) 12/1: 217-238.
- Şentürk, A. A. (2013). *Osmanlı Şiiri Antolojisi*. İstanbul: YKY.
- Türk Dil Kurumu. (2005). *Türkçe Sözlük* (10. bs.). Ankara: Türk Dil Kurumu.



METALEPSİS ÜZERİNE ON METALEPSIS

BAHAR DERVİŞCEMALOĞLU

Doç. Dr. Ege Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
Assoc. Prof. Dr. Ege University, Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences Education
bahardervis@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1313-991X>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 13.04.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 06.09.2019

Sayfa-Pages : 141-154

 <http://dx.doi.org/10.14922/Turkiyat4160>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

METALEPSİS ÜZERİNE ON METALEPSIS

BAHAR DERVİŞCEMALOĞLU

Öz

Metalepsis, antik dönemdeki hukuki söylemlerden kaynaklanan ve Gérard Genette tarafından anlatı düzeyleri arasındaki geçişleri betimlemek için anlatı teorisine transfer edilen bir terimdir. Genette tarafından “ekstradiegetik anlatıcının ya da kurgusal okuyucu/dinleyicinin (“anlatılan”) diegetik dünyaya (ya da diegetik karakterlerin meta-diegetik dünyaya) izinsiz bir giriş yapması ya da bunun tam tersi” olarak tanımlanan metalepsis, postmodern kurmacadaki ve popüler kültürdeki yaygın kullanımına bağlı olarak son yıllarda büyük bir popülerlik kazanmıştır. Genette’in metalepsis tasnifini müteakiben Monika Fludernik, Marie-Laure Ryan, Dorrit Cohn, Klaus Meyer-Minnemann, Sabine Schlickers gibi anlatıbilimciler ve edebiyat araştırmacıları tarafından birçok farklı tasnif yapılmıştır. Hiyerarşik düzene meydan okuyan ve düzeyler arasındaki sınırları ihlal eden bir anlatsal araç olarak metalepsisin etkileri ve işlevleri kullanıldığı bağlama göre değişiklik arz edebilmektedir. Bu makalede sırasıyla metalepsisin tanımı ve kaynağı, çeşitli araştırmacıların (Genette, Ryan, Fludernik, Cohn, Meyer-Minnemann ve Schlickers, Bell ve Alber) yaptığı metalepsis tasnifleri, metalepsisin işlevleri ve postmodern kullanımları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Metalepsis, Metonimi, Anlatı Düzeyleri, Postmodern Kurmaca

Abstract

Metalepsis is a term originated in ancient legal discourse and integrated into narrative theory by Gérard Genette to describe crossovers between narrative levels. Defined as “any intrusion by the extradiegetic narrator or narratee into the diegetic universe (or by the diegetic characters into a metadiegetic universe, etc.) or the inverse” by Genette, metalepsis has gained popularity in recent years due to its extensive usage in postmodern fiction and popular culture. Since Genette’s definition, various typologies of metalepsis have been devised by narratologists and literary scholars such as Monika Fludernik, Marie-Laure Ryan, Dorrit Cohn, Klaus Meyer-Minnemann, Sabine Schlickers etc. As a narrative tool which challenges the hierarchical organization and violates the boundaries between levels, metalepsis can have different effects and functions depending on the contexts in which it occurs. In this paper the definition and origin of metalepsis, different typologies of metalepsis (Genette, Ryan, Fludernik, Cohn, Meyer-Minnemann and Schlickers, Bell and Alber), functions and postmodern usages of metalepsis will be discussed respectively.

Key Words: Metalepsis, Metonymy, Narrative Levels, Postmodern Fiction

Giriş

Son dönemde yapılan çalışmalarla¹ anlatı teorisi açısından büyük önem arz ettiği ortaya konan “metalepsis” esasında antik dönemdeki hukukî söylemden kaynaklanan oldukça eski bir kavramdır. Yapısalcı (klasik) dönemde Genette’in anlatıbilime transfer ederek yeniden tanımlamasıyla birlikte anlatıbilimin gündemine giren “metalepsis”in özellikle yapısalcılık sonrası (klasik sonrası) dönemde sistemli bir incelemeye tabi tutulduğu görülmektedir. Genel olarak bakıldığında metalepsis, bir düzeyden bir başka düzeye izinsiz geçiş yapılmasını yani düzey ihlalini ifade etmektedir. Mesela yetkili yazar anlatıcının birdenbire öykü dünyasının içine dalması ya da anlatıdaki karakterlerin yazarla tartışmaya girmesi vb. durumlar metalepsise örnektir. Ancak antik dönemden beri örneklerini gördüğümüz metalepsis; metonimi ve diğer retorik figürleriyle ilişkileri, metaforik boyutları, öykü düzeyindeki ve söylem düzeyindeki tezahürleri, postmodern kurmacadaki işlevleri vb. açısından ele alındığında ortaya son derece çeşitli bir tablo çıkmakta, metalepsisle ilgili net tespitlerde bulunmak zorlaşmaktadır. Nitekim Genette’ten sonra birçok edebiyat araştırmacısının ve anlatıbilimcinin metalepsisle ilgili tasnifler ve kavramlaştırmalar oluşturma çabası içerisine girdikleri görülmektedir. Sadece roman ve hikâye gibi türlerde değil, tiyatrodaki, resimde, dijital medyada ve popüler kültürde de sıkça karşılaştığımız metalepsis, son yıllarda oldukça popüler bir araştırma konusu hâline dönüşmüştür. Bu çalışmada öncelikle metalepsisin tanımı ve kaynağı, daha sonra da başta Genette olmak üzere çeşitli araştırmacıların metalepsis tasnifleri ele alınacaktır. Ayrıca metalepsisin işlevlerine ve postmodern kurmacadaki kullanımlarına da değinilecektir.

Metalepsisin Tanımı ve Kaynağı

Metalepsis en genel anlamıyla hiyerarşik bir yapı içerisinde konumlanmış düzeylerin birbirine karışmasını ifade eden bir manevra, işleyiş ya da stratejidir. Bilindiği gibi anlatıbilimde bazı temel ayrımlar vardır; bunlardan en önemlisi anlatma yani söylem düzeyi ile anlatılan olaylar yani öykü düzeyi arasındaki ayrımdır. İşte metalepsis, bu ayrımın içerdiği düzeyleri ihlal eder, gözardı eder, bunların geçerliliklerini sorgular, hatta bu düzeyler arasındaki sınırların uydurulmuş sınırlar olduğunu bile öne sürer. Anlatıbilimsel terminolojiyle, bir diegesisten (yani anlatıda anlatılan olayların içinde vuku

¹ *Metalepsis* ile ilgili zikredilmesi gereken ilk eser Gérard Genette’in *Métalepse: De la figure à la fiction* başlıklı çalışmasıdır. Daha önce birkaç sayfada ele aldığı *metalepsisi*, kavramın beklenenden fazla ilgi görmesi üzerine daha detaylı bir şekilde irdeleme gereği duyan ve bunu yaparken yine retorikten hareket eden Genette’in temel başvuru kaynağı niteliği taşıyan bu eseri için bk. Genette, Gérard, *Métalepse: De la figure à la fiction*, Paris: Éditions du Seuil, 2004. Genette’in çalışmasını müteakip, *metalepsis* ile ilgili en önemli çalışmalardan biri 2002 yılında Paris’te düzenlenen ve farklı disiplinlerden araştırmacıların katılımıyla *metalepsis*in etraflıca tartışıldığı *La Métalepse Aujourd’hui* (Günümüzde Metalepsis) başlıklı uluslararası kolokyumun 2005 yılında yayınlanan bildiri kitabıdır. *Metalepsis*in geçmişten günümüze çeşitli açılardan irdelendiği ve teorileştirilmeye çalışıldığı bu kapsamlı eser için bk. Pier, John ve Jean-Marie Schaeffer (Ed.), *Métalepses: Entorses au pacte de la représentation*, Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2005. Son dönemde yayınlanan bir diğer önemli çalışma da *metalepsis*in popüler kültürdeki yansımalarını edebiyattan sinema ve televizyona kadar uzanan geniş bir yelpazede ele alan *Metalepsis in Popular Culture* başlıklı eserdir. Bk. Kukkonen, Karin ve Sonja Klimek (Ed.), *Metalepsis in Popular Culture*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011. Julian Hanebeck’in 2017 yılında yayınlanan çalışması ise *metalepsis*in hermenötüğü üzerine odaklanan bir monografidir. Meseleyi hem anlatıbilimsel hem de felsefi açıdan enine boyuna tartışan bu ufuk açıcı çalışma için bk. Hanebeck, Julian, *Understanding Metalepsis: The Hermeneutics of Narrative Transgression*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2017.

bulduğu kurmaca dünyadan ya da başka bir tabirle “öykü dünyası”ndan) bir başka diegesise izinsiz giriş yapmayı, iki farklı diegetik düzeyin birbirine karışmasını ifade eden metalepsise örnek olarak ekstrapdiegetik bir anlatıcının aniden anlatılan durumların ve olayların dünyasına giriş yapmasını verebiliriz (Pier 2008: 303; Prince 2003: 50). Anlatıbilimciler tarafından metalepsisi tanımlamak için “anlatma ile öykü arasındaki ayrımın baltalanması”, “anlatı düzeylerinin yapısında alışılmadık bir döngü”, “kurgusal dünya ile yazarın yer aldığı ontolojik düzey arasında bir tür kısa devre”, “anlatı sisteminin birdenbire çökmesine yol açan anlatsal bir kısa devre”, “anlatının dokusunda yıkıcı bir etki yaratan bir şey” gibi tabirler kullanıldığı görülmektedir (Pier 2009:190).

Yunanca *meta-* (üstte olan) ve *lambanein* (almak, ele geçirmek) kelimelerinin birleşiminden oluşan “metalepsis”, tarihsel açıdan eşanlamlılık (synonymy) ve metonimi ile ilişkilendirilmiştir. Metalepsisin retorik açıdan tasnifi hiçbir zaman tam olarak ortaya konamamıştır ancak bir taraftan kinaye, öfemizm, litot, hipotipoz ve alegoriyle ilişkili görülmüş, öbür taraftan ise bir metonimi biçimi olarak zamansal transfer ile yani daha önce olanı sonuç ile açıklama ya da sonucu daha önce olmuş olanla açıklamayla ilişkili görülmüştür (Pier 2008: 303). Ancak metalepsis ile metonimi arasındaki ilişki tartışmalıdır. Her ne kadar Aquien ve Molinié (1996: 247) metalepsisi metonimi ile ilişkilendirip onu metoniminin bir çeşidi olarak görse de Fontanier, metalepsisin metonimiye benzetilmesine karşı çıkmıştır. Fontanier’e göre (1977: 127) metalepsis, uygunsuz bir şekilde metonimi ile karıştırılmıştır; metalepsis hiçbir zaman tek bir isim ya da kelime olarak karşımıza çıkmaz, aksine hep bir cümle şeklindedir; buna göre metalepsis “dolaysız ifadenin yerine dolaylı ifadenin konmasına, bir şeyin başka bir şey –yani ondan önce gelen, onu takip eden ya da ona eşlik eden, onu destekleyen, onu hemen akla getirecek şekilde ona bağlanan ya da eklenen herhangi bir durum– vasıtasıyla anlaşılmasına” dayanmaktadır.

Genette’e Göre Metalepsis

Anlatıbilimle ilgili çığır açıcı çalışmasında metalepsise birkaç sayfalık yer ayıran Genette (1980: 234-237), verdiği kısa bilgiler ve örneklerle metalepsise bakış açısını ana hatlarıyla ortaya koymuş, ayrıca metalepsisin kavramlaştırılmasının içerdiği güçlükleri de vurgulamıştır. Böylece metalepsis, anlatıbilimsel açıdan ilk kez Genette tarafından tanımlanmış ve klasik sonrası dönemde daha detaylı ve sistemli olarak ele alınmaya başlanmıştır. Genette’e göre metalepsis, bir düzeyden bir başka düzeye geçişi ifade etmektedir; mesela ekstrapdiegetik anlatıcı ya da okuyucu/dinleyici (anlatılan) diegetik dünyaya izinsiz bir giriş yaptığında, diegetik karakterler meta-diegetik bir dünyaya izinsiz bir giriş yaptığında ya da bunların tam tersi olduğunda mesela meta-diegetik karakterler diegetik düzeye izinsiz bir giriş yaptığında metalepsis gerçekleşmiş demektir. Dolayısıyla burada hiyerarşik olarak düzenlenmiş düzeyler arasında aşağı ya da yukarı yönlü bir hareket, yani bir düzey ihlâli söz konusudur. Genette’in metalepsis anlayışının hareket noktası “yazar metalepsisi” olarak adlandırılan ve kaynağı çok eskiye dayanan bir retorik figürdür. Yazar metalepsisinin tipik örnekleri Vergilius’un *Aeneias* eserinde geçen “Vergilius Dido’yu öldürdü” ifadesiyle Diderot’un *Kaderci Jacques ve Efendisi*’nde geçen “Efendi’yi evlendirip üstüne bir de boynuzlatmaktan beni kim alıkoyabilir?” ya da “şimdi ... bırakalım gitsinler, biz iki gezgine geri dönelim” ve benzeri ifadelerdir.

Görüldüğü gibi yazar metalepsisinde yazar, zikredilen şeylerin hepsinin bizzat kendisinden kaynaklandığını (sonucun sebebinin kendisi olduğunu) yani kontrolün kendisinde olduğunu ima eder. Genette'e göre (1980: 234-235) bu tarz metalepsisler komik ya da fantastik bir tuhaflık etkisi yaratır

Genette “anlatısal metalepsis” tabirini ise örnek olarak verdiği tüm kasıtlı ihlalleri içerecek şekilde, yani genel olarak ekstradiegetik anlatıcının² ya da kurgusal okuyucunun öykü dünyasına (diegesis) ya da iliştilenmiş diğer iç anlatılara davetsiz giriş yapması ya da tam tersi” anlamında kullanır (1980: 234-235). Balzac'ın bir romanından aldığı “*Saygıdeğer rahip Angouleme'in yokuşlarını turmanırken, şu açıklamayı yapmakta fayda var ...*” cümlesini örnek göstererek, bazı anlatısal metalepsislerde anlatı düzeylerinin birbirine çok yaklaştığını, bir tür eşzamanlılık etkisi yaratıldığını ve dolayısıyla anlatma zamanı ile öykü zamanının kesiştiğini vurgulamıştır. Genette ayrıca metalepsisin bu şekilde kullanılmasına Proust'tan da örnekler vermiş, biraz farklılık arz etmekle birlikte *Tristram Shandy*'de de zaman oyunlarına başvurmak suretiyle bu ilkeyi örnekleyen kısımlar olduğunu belirtmiştir. Pirandello ile Genet'nin oyunlarındaki ve Robbe-Grillet tarzı anlatılardaki düzey değişikliklerinin de genişletilmiş metalepsis olarak değerlendirilebileceğini vurgulamıştır. Genette'e göre bu tarz oyunlar bir taraftan gerçeğe benzerliğe karşı koyarken, bir taraftan da aşmak için yaratıcılıklarını zorladıkları sınırın önemini kanıtlarlar. Bu sınır, anlatma eyleminden başka bir şey değildir: “Birinin içinde anlattığı, birinin de kendisinden bahsettiği iki dünya arasındaki değişken ama kutsal sınır” (1980: 236). İşte bu sınırların ihlaliyle ortaya çıkan metaleptik etki ya da yer değiştirmeler, gerçek ile kurmaca arasındaki sınırın sorgulanmasına yol açar, bu bağlamda bir tür huzursuzluk da yaratır. Buradan hareketle Genette şöyle bir tespit yapmıştır: “Metalepsisin en sıkıntılı tarafı, ekstradiegetiğin belki de her zaman diegetik olduğu ve anlatıcı ile hitap ettiği kurgusal okuyucuların (“anlatılanlar”ın) belki de aynı anlatıya ait olduğu yönündeki kabul edilemez ve ısrarcı varsayımdır” (1980: 236). Genette, metalepsisle ilgili görüşlerini sonlandırırken sözde-diegetik ya da indirgenmiş metadiegetik (yani diegetiğe indirgenmiş) şeklinde adlandırdığı bir figürden de bahsetmiştir. Burada metadiegetik olarak sunulan ya da öyle olduğu kolayca tahmin edilebilen bir şeyin diegetikmiş gibi anlatılması söz konusudur (1980: 236). Tabii Genette'in metalepsisle ilgili bu kavramlaştırmalarına bazı eleştiriler de gelmiştir, ancak gerek Pier'in (2009:193) gerekse Kearns'ün (1999: 119-120) vurguladığı gibi Genette kurmacayı retorik ve pragmatik açıdan irdelemiştir, dolayısıyla bu eleştirilerin büyük bir kısmı yersizdir.

Sonuç olarak Genette, retorik temelli bir metalepsis anlayışı geliştirmiş, bu bağlamda “figural” ile “kurgusal” metalepsis arasındaki ilişkiyi vurgulamıştır. Hem “figure” hem de “fiction” kelimelerinin Latince *finere* (şekillendirmek, temsil etmek, uydurmak, yaratmak) fiilinden türediğini belirten Genette, kurmacanın esasını ya da “embriyo”sunu da metafor, metonimi, litot gibi yer değiştirmeye dayalı bir figürün oluşturduğunu vurgulamıştır. Neden için sonucun ya da sonuç için nedenin ifade edildiği belirli bir metonimi çeşidi olarak yazar metalepsisine ve bunun yol açtığı figüral ve kurgusal ihlallere yaptığı vurguyla, kurmacayı “kelimesine kelimesine olduğu gibi kabul

² Genette'in terminolojisinde “ekstradiegetik” tabiri öykü dünyasının yani “diegesis”in dışını ifade etmektedir. Türkçeye “öykü-dışı anlatıcı” olarak aktarabileceğimiz “ekstradiegetik anlatıcı”dan kasıt da anlatılan olayların ve durumların gerçekleştiği kurmaca dünyanın yani “diegesis”in (ya da diegetik düzeyin) dışında yer alan anlatıcıdır.

edilen ve gerçek bir olay muamelesi gören bir figür” olarak tanımlamıştır (Pier 2009: 191). Bir fiilin yani eylemin “genişlemesi” olarak değerlendirilen anlatının aksine kurmaca “harfi harfine kabul edilen bir figür” olarak görülebilir ve metalepsis durumunda da “kurmaca bir şekilde harfi harfine kabul edilmiş”tir; bu da anlatıbilime, temsilde ontolojik ihlal meselesini sokmuştur. Metalepsis diğer betimlenebilir kategorilerle (prolepsis, analepsis vb.) birlikte bir sistem oluşturan anlatısal bir kategori olarak ele alınan bir şey olmaktan çıkmış; artık temsilin işleyişi ve anlatı ile kurmacanın kesişmesi üzerine odaklanılmaya başlanmıştır. Pier’in (2009: 192-193) vurguladığı gibi metalepsiste okuyucunun inanmaması değil inanması askıda bırakılır, yani okuma anlaşması gerçeğe benzeme üzerine değil, “illüzyonla ilgili ortak bir bilgi”ye dayanır.

Ryan’ın Metalepsis Tasnifi

Genette’in metalepsisle ilgili kısa açıklamaları daha sonra birçok anlatıbilimci tarafından açıklanmış, yorumlanmış, genişletilmiş, eleştirel bir gözle yeniden değerlendirilmiş ve tasnif edilmiştir. Günümüz anlatıbiliminin önde gelen isimlerinden Marie-Laure Ryan, *Avatars of Story* (2006) başlıklı kitabında metalepsis ile bilgisayarlar arasındaki ilişkileri ve metalepsisin dijital kültürdeki çeşitli tezahürlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Retorik ve anlatısal bir figür olarak kaynağı çok eskiye dayanan metalepsisin günümüz postmodern kültüründe ve çağdaş eleştirel söyleminde oldukça popüler bir kavramsal oyuncak hâline dönüştüğünü belirten Ryan, metalepsisin dijital alandaki kullanımlarına geçmeden önce kavramın etimolojisi ve edebiyattaki kullanımıyla ilgili görüşlerini dile getirmiştir (2006: 204). Etimolojik olarak –yukarıda da belirttiğimiz gibi– Yunanca “üstte olan ya da kapsayan, kuşatan” anlamındaki *meta-* ön ekiyle “gasp etmek, ele geçirmek” anlamındaki *lambanein* fiilinden türemiş bir son ekin birleşmesinden oluşan “meta-lepsis”, düzeylerin ötesine uzanan ve sınırları gözardı eden, yukarıya ait olanı aşağı indiren ya da tam tersi aşağıya ait olanı yukarı çıkaran gasp edici bir harekettir. Ryan, metalepsisin anlatıbilimciler tarafından sistematik bir şekilde tasnif edilmediğini, ancak terimin güncel kullanımından hareketle iki ana kategoriye ayrılabilirliğini öne sürmüştür: Birincisi Genette tarafından tanımlanmış olan “retorik” metalepsistir; ikincisi ise McHale tarafından postmodern anlatıyla bağlantılı olarak tanımlanmış olan “ontolojik” metalepsistir. Yirminci yüzyıla kadar edebiyatta görülen metalepsislerin neredeyse tamamı retorik metalepsistir. Ryan’a göre (2006: 207) retorik metalepsis düzeyler boyunca şöyle bir bakış atmamıza imkân sağlayan küçük bir pencere açar, ancak birkaç cümle sonra pencere kapanır ve bu işlem sınırların varlığını tekrar ileri sürerek neticelenir. Bu kısa süreli ihlal, anlatı evreninin temel yapısını tehdit etmez; retorik tarzdaki metalepsislerde yazar, karakterleriyle ilgili bir şeyler söyleyebilir, onları müstakil insanlardan ziyade kendi muhayyilesinin yaratması ürünler olarak sunabilir, ancak onlarla konuşmaz çünkü farklı gerçeklik düzeyine aitelidir. Ontolojik metalepsiste ise birbirinden tamamen farklı dünyalara ait düzeylerin birbirinin içine nüfuz etmesi, karşılıklı bir bulaşma söz konusudur. Mesela bir romandaki karakterlerin örgütlenip yazarı öldürmeye çalışması ya da heterodiegetik bir anlatıcının eserdeki kadın karakterle evlenmesi vb. ontolojik metalepsise örnektir. Görüldüğü gibi ontolojik metalepsis, retorik metalepsisin aksine anlatının yapısını zedeler (Ryan 2006: 207-209). Ryan’ın metalepsisle ilgili tasnifinin söylem ile öykü

arasındaki ayrımla birebir uyuştuğunu, retorik metalepsisin söylemsel boyutla, ontolojik metalepsisin ise öykü düzeyiyle ilişkili olduğunu vurgulamakta fayda var.

Fludernik'in Metalepsis Tasnifi

Genette'in metalepsis anlayışını esas alarak ilk sistemli tasnifi yapan Ryan'dan sonra Monika Fludernik biraz daha kapsamlı bir metalepsis anlayışı geliştirmiş ve aslında Genette'in anlatsal metalepsisinin, Ryan'ın ayrımıyla bütünleşen örtülü bir tipoloji içeren şemsiye bir terim olduğunu göstermiştir (Pier 2009: 191). Fludernik öncelikle Genette'in metalepsisle ilgili görüşlerini tek tek irdeleyip bunların beş tane metalepsis çeşidini içerdiğini ortaya koymuştur. Buna göre Genette'in Diderot'dan verdiği örnek (anlatıcı, yazar rolündedir ve okuyucuyu kızdırmaktadır) birinci metalepsis çeşidini oluşturur; burada anlatıcının sadece üzerinde yetkisinin olmadığı bir hikâye anlattığına dair gerçekçi beklentiyi sarsarak mimetik ilüzyonu açığa çıkarmak söz konusudur. Dolayısıyla yazar metalepsisleri kurmaca olarak anlatının tabiatını, öyküyü yaratanın anlatıcı olduğunu ön plana çıkarmaktadır (Fludernik 2003: 384). Genette'in önerdiği ikinci metalepsis, anlatıcının iliştilmiş *diegesis*deki ("öykü dünyası"ndaki) bir alt düzeye ya da bir karakterin daha alttaki bir (intra) diegetik düzeye ciddi ciddi girmesiyle oluşur. Bu hareket, postmodern örneklerde sık görülür, mesela Woody Allen'in "Kugelmass Episode" adlı hikâyesinde Kugelmass, Madame Bovary'nin dünyasına gider ve Emma'yı ayartır. Ancak sıkça karşılaşılan bu metalepsis çeşidi anti-ilüzyonistik etkilerden ziyade ilüzyonistik etkiler göstermektedir. Burada amaç okuyucunun kurmacanın içine iyice dalmasını sağlamaktır. Genette'in önerdiği üçüncü metalepsis türü, kurgusal okuyucuyu ("anlatılan") öykü düzeyinde içerir ya da ana karakteri kurgusal okuyucu olarak daha üst bir (söylem) düzeyinde içerir. Genette'in önerdiği dördüncü metalepsis türü, Fludernik'in verdiği tarihsel örneklerle fazlasıyla ilişkilidir; Genette'in –yukarıda belirttiğimiz gibi– Balzac'ın bir romanından aldığı "*Saygıdeğer rahip Angouleme'in yokuşlarını tırmanırken, şu açıklamayı yapmakta fayda var ...*" örneği, söylem düzeyinde gerçekleşen bir duraklama esnasında anlatıcı tarafından yapılan metaleptik hamleyi ifade eder. Proust'ta da örneklerine sıkça rastlanan bu durumda, öykü zamanı ve anlatma zamanı ile oynanır, bunlar eşzamanlıymış gibi bir izlenim uyandırılır. Bu metalepsis çeşidinde, olay örgüsündeki olaylar okuyucuya bahsetmeye değmeyecek olaylarsa, anlatıcı, fırsattan istifade okuyucuya birtakım arka plan bilgileri verir. Yine yukarıda belirttiğimiz gibi Ryan bu tür metalepsis örneklerini retorik metalepsis şeklinde nitelendirmiştir. Fludernik, Genette'in neden bu teknik taktığı metalepsis ile ilişkilendirdiğini ilk başlarda anlamadığını belirtmiş ve "Sınır ihlali nerede?" sorusunun cevabını aramıştır. Vardığı netice ise özetle şu şekildedir: Balzac örneğinde anlatıcı, ekstradiegetik düzeyde kalmaya devam etmekte, karakter ise bu esnada yokuşu tırmanmaktadır. Öykünün anlatılması ile anlatılan dünya düzleminde ilerleyen zaman arasında varsayılan eşzamanlılık, ilk bakışta düzey ihlali içeriyor gibi görünmemektedir. Ancak burada yansıtılan eşzamanlılık, anlatıcıyı metaforik olarak kurgusal dünyanın alanına taşımakta ve bu noktada sınır geçişi gerçekleşmektedir. Rahip yokuşu tırmanırken, ekstradiegetik anlatıcı konuşabilmek için öykünün içinde bulunmak zorundadır; aksi halde "–ken" yapısı, aynı çeşit zamansallığı birbiriyle birleştiremez. Genette bunu 19. yy'daki gerçekçi eserlere dayandırmıştır ancak Fludernik'e göre bu tarz örnekler çok daha eskiye dayanmaktadır. Bundan dolayı retorik

metalepsis uzun geçmişi olan bir araç ya da düzenektir ve sadece ilüzyonistik etkilere sahip olmak zorunda da değildir (2003: 387-388). Genette'in beşinci ve son kategorisi, sözde-diegetik ya da indirgenmiş meta-diegetik olarak adlandırdığı şeyden oluşmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi burada prensip olarak ya da kaynağı itibarıyla metadiegetik olan bir şeyin diegetikmiş gibi anlatılması söz konusudur. İntra- ya da meta-diegetik düzeyde çerçeve anlatıcının, anlatıcının yerini alması, çok yüzeysel bir biçimde metaleptik sınır geçişlerine örnektir; netice itibarıyla çerçeve anlatıcı dinlemiş olduğu şeyi özet ya da o kişinin sözlerinin aktarılması şeklinde özet olarak anlatabilir. Dolayısıyla bu durum Fludernik'e göre (2003: 388) sözün aktarımının genişletilmiş versiyonu olarak değerlendirilebilir ve tam olarak bir metalepsis sayılamaz.

Fludernik, Genette ve Ryan'dan hareketle yaptığı tasnifi dört madde halinde özetlemiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Genette'in sözde-diegetik metalepsisini tam bir metalepsis olarak değerlendirmede için tasnifine dahil etmemiştir. Fludernik'in dört maddeden oluşan tasnifi şu şekildedir (2003: 389):

1. Yazar metalepsisi ("Vergilius Dido'yu öldürdü" örneği)
2. Ontolojik metalepsis 1: Anlatıcı metalepsisi (anlatıcı, kurgusal okuyucu yani anlatılan ile birlikte öyküye dahil olur)
3. Ontolojik metalepsis 2: Okuyucu metalepsisi (kurgusal okuyucu/ana karakter değiş tokuşu)
4. Retorik metalepsis ya da söylem metalepsisi (-ken formülü)

Bu metalepsis çeşitlerinin hiçbirinin saf bir biçimde gerçekleşmediğini vurgulayan Fludernik, özellikle metalepsisin 4. çeşidi yani retorik metalepsis üzerinde durmuş, kaynağı çok eskiye dayanan bu stratejinin işlevsel ve tarihsel boyutlarını örnekler eşliğinde etraflıca irdelemiştir. Ayrıca metalepsisin metaforik boyutları, serbest dolaylı söylemle ilişkisi ve bir sahne değişimi stratejisi olarak kullanılması üzerine dikkat çekici tespitlerde bulunmuştur.

Metalepsinin *Mise en Abyrne* (Yavru Anlatım) ile İlişkisi ve Cohn'un Tasnifi

Sanat teorisinden alınmış bir kavram olan *mise en abyme*, çerçevelenmiş unsurlar çerçeve ile benzerlik taşıdığına ortaya çıkan yapıdır. Kurmaca anlatıdaki *mise en abyme* ise bir alt-anlatı kendi matris anlatısının içine iliştiirildiği zaman yaratılan sonsuz döngüyü ifade eder; yani eğer iliştiirilen öykü ana öyküyle olay örgüsü unsurları, yapısal özellikler ya da temalar açısından ortaklıklar içeriyorsa *mise en abyme* vardır denebilir ve olay örgüsü ile alt olay örgüsü birbiriyle uyumlu görülebilir. Matisse'in bir odayı resmettiği ve bu resmin küçük bir hâlinin aynı odanın bir duvarında asılı olduğu meşhur tablosu resimde görülen *mise en abyme*'e güzel bir örnektir. Edebiyattaki kullanımı için ise André Gide'in romandaki karakterlerden birinin, içinde karakter olarak yer aldığı romana benzer bir roman yazmakla meşgul olduğu *Kalpazanlar* romanı örnek olarak verilebilir (Fludernik 2009: 156; Jahn 2010: 59-60).

Bu tanım ve örneklerden hareketle metalepsis ile *mise en abyme* arasında bazı benzerlikler ve farklılıklar olduğu öne sürülebilir. Öncelikle *mise en abyme* ile metalepsisin ortak özelliğinin iliştiirme özelliği olduğu göze çarpmaktadır. Ancak *mise en abyme* aynı zamanda düzeyler arasında benzerliği ve ikilemeyi içerir, ayrıca düzeylerin ihlalinden ziyade dönüşlülük söz konusudur. Sadece "aporistik ikileme"de (yani içinde yer aldığı

eseri içeren bölüm) *mise en abyme* ile metalepsisin örtüştüğü görülmektedir; aşağıda daha ayrıntılı aktaracağımız gibi okuyucunun sonsuz bir kurmaca dizisine aitmiş izlenimine kapıldığı bu döngüyü Dorrit Cohn “saf *mise en abyme*” olarak adlandırmıştır (Pier 2009: 199).

Metalepsis ile *mise en abyme* arasındaki ilişkiyi kapsamlı bir şekilde ele alan Dorrit Cohn, Genette’in metalepsisle ilgili görüşlerini genişlettiği ve eleştirdiği çalışmasında metalepsisin mekanizmalarının kurmaca anlatının sınırlarının ötesine uzandığını belirterek metalepsisle ilgili kendi düşüncelerini ve tasnifini ortaya koymuştur (2012: 105). Cohn öncelikle Genette’in –yukarıda değindiğimiz– metalepsis tanımını açıklamış ve söylem düzeyindeki metalepsis ile öykü düzeyindeki metalepsis ayrımını vurgulamıştır. Söylem düzeyindeki metalepsis –Genette’in ortaya attığı anlamda– bir çeşit “figür”dür: Bazı anlatıcıların konu dışına çıkmak suretiyle karakterlerinin eylemlerinin betimlenmesini kesme alışkanlığına dayanmaktadır. Cohn, çalışmasında nispeten daha masum olarak nitelendirdiği bu söylemsel metalepsis çeşidi yerine çok daha cüretkar ve sarsıcı bulunduğu öykü düzeyinde görülen metalepsise odaklanmayı tercih etmiştir. Genette’in verdiği Cortazar örneğini alıntılıyan Cohn (2012: 106), okumakta olduğu romanda işlenen cinayetin kurbanı olan bir adamın hikâyesinin anlatıldığı bu metaleptik anlatıyı tedirdin edici olarak nitelendirmiş, burada birincil öykü (okuyucunun öyküsü) ile ikincil öykü (çerçevelemiş roman) arasındaki sınırın ihlal edildiğini, bunun da farklı ontolojik düzeyler arasında bir karışıklığa yol açtığını belirtmiştir.

Cohn, Genette’in net bir şekilde ifade etmediği ancak ima ettiği önemli bir ayrım da yapmıştır. “Dış metalepsis” ve “iç metalepsis” şeklinde adlandırdığı ayrımında Cohn’un dış metalepsisten kastı, ektradiegetik ile diegetik düzey yani anlatıcının evreni ile anlattığı öykünün evreni arasındaki bütün metalepsislerdir. İç metalepsis ise aynı öykünün iki düzeyi arasındaki yani birincil ile ikincil öykü ya da ikincil ile üçüncül öykü arasında gerçekleşen metalepsislerdir. Cohn (2012: 106), iç metalepsisin dış metalepsisin aksine sadece moderniteye aitmiş gibi görüldüğünü, daha eski bir geçmişi olmadığını da dile getirmiştir.

Daha çok iç metalepsis üzerinde duran Cohn, bu bağlamda metalepsis ile *mise en abyme* arasındaki ilişkiye değinmiştir. Genette’in de çalışmasının metalepsis bölümünde Borges’ten alıntılıdığı “eğer kurgusal bir eserin karakterleri okuyucu ya da izleyici olabiliyorsa, bizler yani onun okuyucuları ya da izleyicileri de kurmaca olabiliriz” ifadesini *mise en abyme* ile ilişkilendirerek yorumlayan Cohn “işte bu noktada metalepsis, okuyucunun, birinin içinden anlattığı, birinin de kendisinden bahsettiği bir dünya arasındaki sınır ortadan kalktığına neden böyle kuvvetli bir baş dönmesi yaşadığını açıklamaya yarıyor” tespitinde bulunmuştur (2012: 236). Cohn ayrıca Genette’in fazla cesur davranarak *mise en abyme*’in etkisini yani rahatsız edici etkiyi, baş dönmesi etkisini metalepsisle ilişkilendirdiğini; saf *mise en abyme* ile iç metalepsis arasındaki bağlantıyı kuran tek kişinin Genette olmadığını, bu iki standart anlatsal ontolojinin birleşmesinin, edebiyat teorisinde klişeye dönüşmek üzere olduğunu belirtmiştir (2012: 236).

Metalepsis ile *mise en abyme* arasındaki bağlantıyı daha yakından analiz etmenin gerekliliğine vurgu yapan Cohn, konuyla ilgili düşüncelerini sistemli bir şekilde sıralamıştır (2012: 108-109). Buna göre *mise en abyme*’de sonsuz bir tekrar izlenimi uyandırılır; “izlenim uyandırmak” ifadesi çok uygundur çünkü saf yani katıksız bir *mise*

en abyme ancak teoride mümkündür, pratikte kesinlikle olamaz. Nitekim edebiyatın zamansal ve lineer kısıtlılıkları buna engel olur, ya gittikçe artan hızda bir özet ya da basit bir tekrar olmak zorundadır, ancak böyle kullanılabilir. Edebiyattakinin aksine grafik sanatlarında bu mümkündür, orijinal resim daha küçük versiyonlarıyla aynen tekrarlanabilir, bozulma olmaz. Saf yani tam bir *mise en abyme* gerçekleştiren bir edebiyat, kendini yok eder, etkisini sıfıra indirir, hatta romanı matematiğe, kimyaya, biyolojik verilere dönüştürür. İşte bu yüzden Gide, *Kalpazanlar* romanında bu sonsuz yapıyı sadece hissettirmiştir. Aksi halde sıkıcı bir durum ortaya çıkar, okuyucu bulmak da zorlaşır.

Cohn, bu gibi potansiyel olarak sonsuz bir yapı arz eden örneklerin iç metalepsis içeren bir anlatıyla ilgisi olmadığını belirtmiştir. Nitekim iç metalepsis ani ve şaşırtıcı bir kopma ile gerçekleşir, okuyucularda kesinlikle kurgusal varlıkların sonsuz bir serisine aitmiş izlenimi uyandırmaz. Cohn'a göre bu durum, metalepsis ile saf *mise en abyme*'in ortak hiçbir özellik taşımadığı anlamına da gelmez. En azından iki ortak özellikleri vardır (Cohn 2012: 110): Birincisi, bu iki figür sadece en az iki anlatı düzeyi olan eserlerde görülebilir; ikincisi ise her ikisi de okuyucuda bir karışıklık hissine, huzursuzluğa ya da baş dönmesine sebep olur. Bu açıdan bakıldığında ikisi de okuyucuda sıkıntı verici bir durum yaratır. Tabii metalepsis mizahi bir romanda kullanıldığında okuyucunun huzursuzluğu eğlenceye dönüşebilir, yani metalepsis her zaman sıkıntı vermez.

Meyer-Minnemann ve Schlickers'in Tasnifi

Klaus Meyer-Minnemann ve Sabine Schlickers, sınırların paradoksal ihlaline dikkat çeken bir tasnif ortaya koymuş ve bu bağlamda anlatı fikrini ihlal eden dört temel paradoksal işleyiş olduğunu öne sürmüştür: silepsis (çiftleme), *mise en abyme* ya da epanalepsis, metalepsis, sözde-diegetik ya da hiperlepsis. Eşitleyici metotlar ve ihlal edici metotlar şeklinde bir tipoloji ortaya atan Meyer-Minnemann ve Schlickers'a göre eşitleyici metotlarda anlatıdaki sınırların aynı hizaya getirilmesi öncelikle anlatıdaki farklı düzeylerdeki zamanın ve mekânın birbirine yaklaştırılmasına (böylece hepsi aynı düzeye çekilir) dayanmaktadır; ihlal edici metotlarda ise sözcelemelerin ve sözcelerin analoji biçiminde anlatsal yapılandırılmasına dayanmaktadır. Mesela Genette'in Balzac'tan verdiği örnek ("Saygıdeğer rahip Angouleme'in yokuşlarını tırmanırken...") Meyer-Minnemann ve Schlickers'a göre silepsistir, ancak Genette buna metalepsis (*métalepse*) demiştir. Burada anlatıcının sözcelemesi ile sözcü arasındaki zaman ve mekân paradoksal bir biçimde birbirine yaklaşır; anlatı –geriye dönük bir bakış açısıyla birlikte– zamansal ve mekânsal açıdan anlatılmakta olan olayların öncesindeki bir düzeye çekilir. Meyer-Minnemann ve Schlickers (2010: 92) retorik figürü olan silepsisten ilham alarak buna silepsis demiştir.

Meyer-Minnemann ve Schlickers'a göre Genette'in metalepsis tasavvuru iki farklı anlatsal işleyişi içermekte ve bunları birbirinden ayırt etmek gerekmektedir. Birincisi, silepsistir yani ya aynı anlatı düzeyinin içerisindeki ya da farklı anlatı düzeyleri arasındaki (...şimdi bırakalım X odasında dinlensin, biz diğer bölüme geçelim) zamanı ve mekânı eşitleyen usuldür. Bir de sözde-diegetik ya da hiperlepsis olarak adlandırılacak bir ihlal durumu vardır. Meyer-Minnemann ve Schlickers'a göre (2010: 92-93) metalepsis, anlatıdaki sözceler ya da sözcelemeler arasındaki sınırların yatay ya da dikey ihlalidir;

sözde-diegetik ya da hiperleptis durumunda ise hipodiegetik ile diegetik arasındaki anlatmanın işlevleri tersyüz edilir.

Tıpkı Meyer-Minnemann ve Schlickers gibi metaleptisin paradoksal boyutuna odaklanan ve Pier'e göre şimdiye kadarki en incelikli tipolojiyi geliştiren Lang'a göre anlatma, "biri ya da diğeri" ilkesi ihlal edildiğinde, yani bu tutarlılık çürütüldüğünde paradoksal hâle dönüşür. Lang, buradan hareketle paradoksal anlatma tipolojisini ikiye ayırmıştır: Sınırları ortadan kaldıran düzenekler (sileptis, epanaleptis) ve sınırları ihlal eden düzenekler (metaleptis, hiperleptis). Buradaki "epanaleptis" terimi *mise en abyme* gibi yansıtıcı araçları ifade eder; hiperleptis ise Genette'in sözde-diegesisine yani diegetikmiş gibi sunulan meta-diegetik anlatıya denk düşer. Meyer-Minnemann ve Schlickers'in tipolojisine benzer şekilde bu düzeneklerin her biri dikey (aşağıdan yukarı, yukarıdan aşağı) ve yatay biçimde söylem ile öykü ilişkileri çerçevesinde analiz edilir. Bu ve benzeri tipolojiler, diğerlerinin aksine metaleptisi paradoksal anlatma biçimleri arasında değerlendirir (Pier 2009: 199).

Bell ve Alber'in Metaleptis Tasnifi

Alice Bell ve Jan Alber, dünya sınırlarının ihlalinin doğal olmamanın bir göstergesi olduğu fikrinden hareketle doğal olmayan metaleptislerin, başka bir tabirle fiziksel ya da mantıksal olarak imkânsız olan metaleptislerin üç türü arasında (yükselen, alçalan ve yatay) bir ayırım yapmış ve bunların işlevlerini saptamaya çalışmış; ayrıca Genette'in yapısalcı modelini değiştiren ve tamamlayan bilişsel bir model önermiştir. Geliştirdikleri klasik-sonrası metodun metaleptisi analiz etmek için daha etkili bir yol sunduğunu savunan Bell ve Alber (2012: 166), bu metodun ontolojik metaleptisin tabiatını daha isabetli betimlemeye imkân sağladığını ve ayrıca yorumlamayı da içine aldığını vurgulamıştır.

Sırayla Genette'in, Ryan'ın ve Fludernik'in metaleptis tasniflerine değinen Bell ve Alber, yazar metaleptisleri ile retorik (söylemsel) metaleptislerin, gerçek bir sınır geçişinin gerçekleşmediği tamamen metaforik metaleptisler olduğunu öne sürmüştür. Onlara göre sadece ontolojik metaleptisler fiziksel ve mantıksal açıdan imkânsız olan kafa karıştırıcı sınır ihlallerini içerir. Bütün metaleptis örnekleri fiziksel olarak imkânsızdır, çünkü gerçek dünyada iki farklı ontolojik alanda bulunan varlıklar etkileşime geçemezler. Mesela kurgusal karakter, yazarıyla gerçek anlamda iletişim kuramaz ve bir yazar da yarattığı kurgusal dünyaya giriş yapamaz. Bazı ontolojik metaleptisler de mantıksal açıdan imkânsızdır, çünkü iki çelişkili durumun aynı anda doğru olamayacağı ilkesini ihlal ederler, mesela aynı karakter aynı anda ontolojik açıdan iki farklı düzeyde yer alamaz. Dolayısıyla Bell ve Alber (2012: 167), Ryan'ın bu konudaki görüşüne katılarak "ontolojik ihlallerin gerçek dünyanın mantık ve fizik kurallarına uyduğunu iddia eden kurgusal bir dünyada gerçekleşemeyeceği"ni savunmaktadır.

Bell ve Alber, incelemeleri neticesinde üç tane doğal olmayan metaleptis çeşidi saptamıştır: Yükselen, alçalan ve yatay metaleptis. Buna göre yükselen metaleptiste kurgusal bir karakter ya da anlatıcı, iliştilmiş bir öykü dünyasından hiyerarşik olarak daha üstte yer alan bir başka öykü dünyasına atlar. Alçalan metaleptiste ise bir anlatıcı ya da karakter iliştilmiş bir öykü dünyasına atlar ya da bir yazar gerçek dünyadan öykü dünyasına atlar. Bu iki dikey türe ek olarak bir de yatay metaleptis vardır. Yatay

metalepsiste kurgusal bir karakter bir başka kurgusal metinde karşımıza çıkar. Burada metalepsis vardır, çünkü ontolojik açıdan farklı alanlar arasındaki sıçrayışlar vesilesiyle öykü dünyasının sınırları ihlal edilir (2012: 168).

Ontolojik metalepsis kategorisini yatay göçleri içerecek şekilde genişleten Bell ve Alber, düzey temelli modelin aksine dünya temelli bir modeli gerekli görmektedir: Başka bir metinden çıkan kurgusal bir varlık aynı diegetik düzeyde bulunabilir ya da bulunmayabilir ancak daima bir başka öykü dünyasına ait olacaktır; mesela herhangi bir romandaki anlatıcı, bir başka romandaki ikincil bir karakter olabilir. Burada karakter, bir ontolojik düzeyden bir başka ontolojik düzeye geçiş yapar. Buradaki geçiş diegetik olmaktan ziyade ontolojiktir. Bu yüzden hem dikey hem de ontolojik metalepsisler için Genette'in düzey modelinden ziyade dünya temelli bir model daha uygundur, bu sayede ontolojik metalepsisler esnasında ortaya çıkan şeyi ve okuyucu üzerinde yarattığı kafa karıştırıcı etkileri açıklamak daha mümkün olur (2012: 169-170). Ontolojik metalepsisin ontolojik alanların birbirine karışmasından ziyade ayrılmaya dayandığının altını çizen Bell ve Alber, bu tarz metaleptik sıçramaların değişik bağlamlardaki anlamlarına ve yorumlanmasına da değinerek kapsamlı bir çalışma ortaya koymuş, ontolojik metalepsisin tabiatı ve işlevleriyle ilgili en incelikli çalışmalardan birini gerçekleştirmiştir.

Metalepsisin İşlevleri ve Postmodern Kullanımları

Metalepsisin işlevlerinin ve yarattığı etkilerin geçmişten günümüze değişiklik gösterdiğini ya da dönüştüğünü söylemek mümkündür. Şüphesiz, metalepsis sadece modern ya da postmodern bir araç değildir; antik döneme kadar uzanan bir geçmişi vardır. Ancak antik edebiyatlardaki metalepsis, modern pratiklerin aksine komik ya da anti-ilüzyonistik bir etki yaratmak için kullanılmıyordu; bunun yerine anlatıcının otoritesini arttırmak ve anlatının güvenilirliğini kuvvetlendirmek için bir vasıta olarak kullanılan ciddi bir teknikti. Dolayısıyla Pier'in belirttiği gibi (2016: 11) pragmatik ve argümantasyon teorisiyle bağlantılı olarak metalepsisin retorik boyutuyla ilgili daha fazla çalışma yapılması gerekmektedir. Genel olarak bakıldığında ise metalepsisin anti-ilüzyonistik bir işlev taşıdığı söylenebilir. Ancak burada amaçlı mı amaçsız mı kullanıldığı önemlidir. *Don Kişot* ve *Tristram Shandy* gibi eserlerde de metalepsis vardır ama bunlar postmodernizmdeki gibi kasıtlı mı kullanılmıştır acaba? Bilindiği gibi postmodernizmde metalepsis ve benzeri araçlar anlatsal tutarlılığın tamamını altüst etmek ve anlatsal söylemin en temel özelliklerini sarsmak için bir araya toplanmıştır. İşte bu yüzden Fludernik'in vurguladığı gibi postmodernizmle iştigal eden edebiyat eleştirisi kişisel kimliğin kademeli bir şekilde parçalanmasına ve çözülmesine, gerçekçi motivasyonun eksikliğine, neden-sonuç şablonlarının yok edilmesine yoğunlaşmaktadır (1996: 204). Postmodern tarzda yazılan deneysel eserlerde, eserin yapaylığını ve yapılandırılmışlığını ön plana çıkarmak suretiyle anlatma eylemine dikkat çekmek söz konusudur.

Hofstadter'den ilham alarak metalepsisi "girift hiyerarşiler" dahilinde gerçekleşen "garip bir döngü" olarak nitelendiren McHale'in belirttiği gibi (1987: 119) postmodern kurmaca, ontolojik sınırlara ve hiyerarşilere bağlı kalmayı reddeder. Dolayısıyla postmodern eserlerde bir taraftan sınırların varlığının onaylandığı öbür taraftan ise bu ontolojik sınırların altüst edildiği metalepsis örnekleriyle sıkça karşılaşılır. Özellikle ontolojik metalepsislerin ön planda olduğu günümüz edebiyatında bunların değişik tematik

işlevler üstlenerek kullanıldıkları görülmektedir. Mesela bir kaçış biçimi olarak kullanılabilir. Bunun tipik örneği Woody Allen'ın 1980 yılında yazdığı “Kugelmass Episode” adlı kısa hikâyesinde görülmektedir. Bu hikâyede mutsuz bir evlilik hayatı olan üniversite profesörü Kugelmass bir büyücüye gider ve ondan kendisini Madam Bovary'nin öykü dünyasına yollamasını ister. Bu alçalan metalepsis örneğinde Kugelmass, mutsuz geçen ikinci evliliğinden kurtulmak için teselli arar. Emma'yla güzel vakit geçirirler ve Emma da 20 yy. New York'unu merak eder. Bu sefer de yükselen bir metalepsis örneği olarak Emma gelir ve geri dönemez. Bir süre modern hayatın zorlukları devreye girer, Emma iş bulamaz ve Kugelmass onun masraflarının altından kalkamaz, dolayısıyla Emma kendi dünyasına geri döner. Hikâyenin sonunda Kugelmass yanlışlıkla eski bir İspanyolca ders kitabının içine gönderilir. Burada bir kıssadan hisse olduğu da aşikardır. İki karakter de haddini aşan arzulara sahiptir, ulaşamayacakları şeyler isterler. İkisi de ait oldukları öykü dünyasından kaçmak isterler, birbirlerinin dünyasını daha ilginç bulurlar. Bu hikâyede her metaleptik atlayış bir kaçış vasıtası olarak kullanılmaktadır. Ancak Emma 19. yy'a dönerken, Kugelmass metaleptik çabalarına devam etmektedir. Burada esasında modernitenin karakterlerin mutsuzluğundan ve gerçekten kaçış isteğinden sorumlu olduğu öne sürülmektedir (Ayrıntı için bk. Bell ve Alber 2012: 176-177).

Ontolojik metalepsisler güç gösterisi olarak da kullanılabilir; mesela kurmaca eserdeki anlatıcı otoritesini ispatlar, her şeyin onun elinde olduğunu ve isterse her şeyi yapabileceğini gösterir, böylece gücün kötüye kullanıldığında ne kadar tehlikeli olabileceği de ima edilmiş olur. Benzer şekilde kurmacanın potansiyel tehlikelerinin altını çizen metalepsisler de vardır. Bunlar gerçek ile kurmacayı birbirinden ayrı tutmamız ve kendimizi anlatıya kaptırmaktan sakınmamız konusunda uyarı işlevi görür. Ayrıca anlatıcının kendi yarattığı anlatı üzerindeki otoritesini yitirdiği metalepsisler de postmodern bir araç olarak kullanılır. Mesela bir karakter anlatıcıyla diyaloga girip onu öldürmemesini ya da evlendirmemesini ister, anlatıcı da bunu kabul eder; böylece kontrolün tamamen anlatıcıda olmadığı ve anlatıcının her şeye kadir olmadığı gösterilir (Bell ve Alber 2012: 181-184).

Tabii postmodern anlatılardaki kullanımına bakarak metalepsisin sadece anti-ilüzyonistik bir araç olduğunu ve sadece yukarıda değindiğimiz işlevlere benzer tematik işlevler icra ettiğini iddia etmek doğru olmaz. Mesela realist romanlarda gerçeklik etkisini dikkate değer ölçüde arttırdığı görülmektedir; yani ilüzyonistik işlevleri ön plandadır. Ayrıca okuyucunun anlatıya dalmasını yani istişrak hâlini sağlamak için metalepsislerden sıkça faydalandığı aşikardır. İşlev bahsinde de sadece tematik işlevler değil, sahne değişimi stratejisi olarak kullanılmasında olduğu gibi önemli yapısal işlevler taşıdığı da bir gerçektir.

Sonuç

Kurmaca anlatının sınırlarını aşan bir işleyişe sahip olan metalepsis, disiplinlerarası bir anlayışı benimsemiş olan günümüz anlatıbiliminin temel konularından biridir. Çalışmamızda özellikle kurmaca anlatı bağlamında ele aldığımız bu kavramın gerek dijital medyadaki gerekse popüler kültürdeki yaygın kullanımını, araştırmacıları yeni tasnifler yapmaya ve metalepsisin işlevleri ile etkileri üzerinde daha fazla düşünmeye sevk etmektedir. Ayrıca postmodern edebiyatta son derece yaratıcı örneklerini gördüğümüz metalepsis, bu açıdan edebiyat araştırmacılarının da ilgisini çeken bir strateji ya da mekanizmadır. Bütün anlatıların temelde metaleptik bir potansiyel taşıdığı düşünüldüğünde, bu stratejinin anlatı teorisi açısından neden bu kadar merkezî bir konumda yer aldığı anlaşılabilir.

Henüz tam olarak açıklığa kavuşturulamamış yönleri olmakta birlikte, Batı dünyasında metalepsisle ilgili en azından bir genel çerçeve ortaya konduğunu, mevcut tipolojilerin sürekli olarak güncellenip geliştirildiğini, metalepsisin yapısal işlevleriyle ilgili tarihsel incelemeler ve projeler yapıldığını, postmodern edebiyattaki kullanımının irdelendiğini, en önemlisi de dijital medyadaki ve popüler kültürdeki görünümlerinin incelediğini görmekteyiz. Ancak ülkemizde metalepsisle ilgili farkındalığın henüz istenen düzeyde olmadığı bir gerçektir. Gerek klasik gerekse modern Türk edebiyatında örneklerini gördüğümüz metalepsisle ilgili ne yazık ki sistemli çalışmalar henüz yapılmamıştır ve bu bağlamda cevap bekleyen birçok soru bulunmaktadır. Mesela Tanzimat dönemi için şu soruların cevabı aranabilir: Tanzimat dönemi eserlerinde kullanılan metalepsisler genellikle hangi amaca hizmet ediyordu? Yapısal bir işlevi var mıydı? Daha çok bir sahne değişimi stratejisi olarak mı kullanılıyordu? Gerçeklik ilüzyonunu arttırmak için mi yoksa baltalamak için mi kullanılıyordu? Bu eserlerdeki metalepsis kullanımı postmodern edebiyattaki gibi kasıtlı bir amaca mı hizmet ediyordu? Bu gibi dönem odaklı çalışmaların yanısıra genel çalışmalar da yapılabilir. Mesela modern Türk edebiyatında geçmişten günümüze metalepsisin kullanımı ve işlevleri açısından ne gibi değişim ve dönüşümler görülmektedir? Ayrıca metalepsis kullanımı açısından Türk edebiyatının çeşitli dönemlerini ya da Batı edebiyatında metalepsisin geçirdiği dönüşümle Türk edebiyatında geçirdiği dönüşümü mukayese etmek de mümkündür. Acaba günümüz Türk edebiyatında Batı'daki gibi ontolojik metalepsisler mi ön plandadır? Retorik metalepsis, edebiyatımızın hangi döneminde yaygın olarak kullanılmıştır? Bu metalepsislerin kullanımında hangi dönemde hangi işlevler ön plandadır? Bu ve benzeri sorular, konuya ilgi duyan edebiyat araştırmacılarımız tarafından cevaplanmayı beklemektedir.

Kaynaklar

- Acquien, Michèle ve Georges Molinié. (1996). "Métalepse". *Dictionnaire de rhétorique et de poétique*. La Pochothèque, 247-248.
- Bell, Alice ve Jan Alber. (2012). "Ontological Metalepsis and Unnatural Narratology". *Journal of Narrative Theory*. 42.2 Summer, 166-192.
- Cohn, Dorrit. (2012). "Metalepsis and Mise en Abyme". çev. Lewis S. Gleich. *Narrative*, Vol 20, No. 1, 105-114.
- Fludernik, Monika. (1996). *Towards a Natural Narratology*. Routledge.
- Fludernik, Monika. (2003). "Scene Shift, Metalepsis, and the Metaleptic Mode". *Style*, Vol. 37, No. 4, 382-400.
- Fludernik, Monika. (2009). *An Introduction to Narratology*. Routledge.
- Fontanier, Pierre. (1977). "Métalepse". *Les figures du discours*. Champs classiques, 127-128.
- Genette, Gérard. (1980). *Narrative Discourse*. (Çev. Jane E. Lewin). New York: Cornell University Press.
- Genette, Gérard. (2004). *Métalepse: De la figure à la fiction*. Paris: Éditions du Seuil.
- Hanebeck, Julian. (2017). *Understanding Metalepsis: The Hermeneutics of Narrative Transgression*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Jahn, Manfred. (2012). *Anlatıbilim: Anlatı Teorisi El Kitabı*. (Çev. Bahar Dervişcemaloğlu). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kearns, Michael. (1999). *Rhetorical Narratology*. University of Nebraska Press.
- Kukkonen, Karin ve Sonja Klimek (Ed.). (2011). *Metalepsis in Popular Culture*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- McHale, Brian. (1987). *Postmodernist Fiction*. Routledge.
- Meyer-Minnemann Klaus ve Sabine Schlickers. (2010). "La mise en abyme en narratologie". *Narratologies Contemporaines*, John Pier ve Francis Berthelot (Ed.). Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 91-108.
- Pier, John ve Jean-Marie Schaeffer (Ed.). (2005). *Métalepses: Entorses au pacte de la représentation*. Paris: Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Pier, John. (2008). "Metalepsis". *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*. David Herman, Marie-Laure Ryan ve Manfred Jahn (Ed.). Routledge, 303, 304.
- Pier, John. (2009). "Metalepsis". *Handbook of Narratology*. Peter Hühn, John Pier, Wolf Schmid ve Jörg Schonert (Ed.). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 190-204.
- Pier, John. (2016). "Metalepsis". *The Living Handbook of Narratology*. Peter Hühn, John Pier, Wolf Schmid, Jan Christoph Meister (Ed.). Hamburg University, <http://www.lhn.uni-hamburg.de/article/metalepsis-revised-version-uploaded-13-july-2016> (Son Erişim Tarihi: 10.03.2019).
- Prince, Gerald. (2003). "Metalepsis". *A Dictionary of Narratology*. University of Nebraska Press, 50, 51.
- Ryan, Marie-Laure. (2006). *Avatars of Story*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.



ABDULLAH HARMANCI'NIN ÖYKÜLERİNDE AYDINLAR INTELLECTUALS IN ABDULLAH HARMANCI'S STORIES

TURAN GÜLER

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Asst. Prof. Dr. Mus Alparslan University, Faculty of Art and Sciences, Department of Turkish Language and Literature
turanguler@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9227-9299>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 02.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 29.08.2019

Sayfa-Pages : 155-176

 <http://dx.doi.org/10.14929/Turkiyat4171>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

ABDULLAH HARMANCI'NIN ÖYKÜLERİNDE AYDINLAR INTELLECTUALS IN ABDULLAH HARMANCI'S STORIES

TURAN GÜLER

Öz

Yazarların eserlerinde biyografilerinden istifade etmeleri yaygın bir durumdur. Muhteris, Ertesi Dünya, Yerlere Göklere, Seni Ne İhtiyarlattı?, Melek Kayıtları, Behçet Bey Neden Gülümsedi? adı ile yayınlanmış altı öykü kitabı bulunan akademisyen yazar Abdullah Harmancı da öykülerinde bu türden biyografik unsurları sıklıkla kullanır. Ailede başlayan, lise ve üniversite yıllarında gelişerek devam eden düşünce inşası sürecinin yanı sıra öğretmenlik ve akademisyenlik gibi mesleki tecrübeleri de öykülerinde yer alır. Ayrıca iyi bir dergi ve öykü yazarı olan Abdullah Harmancı varlık ve mana yolculuğunu yayınladığı öykülerde okura yansıtmıştır. Bu çalışmada öykü kitaplarında yazarın bu yolculuğunu doğrudan yansıtan öyküleri, aydın problemi bağlamında değerlendirilmiştir. Bundan dolayı öykü karakterleri olarak aydın sınıfı oluşturan öğretmen, akademisyen, yazar gibi kimlikler ön plana çıkarılmıştır. Toplumsal boyutla ele alındığında bu kişilerin aynı zamanda birer aydın kimliğe sahip oldukları göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan giriş bölümünde aydın kavramı üzerinde durulmuş, otobiyografik unsurların gölgesinde gelişen aydın kimliği hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır. Çalışmanın ana inceleme bölümünde ise bu öykülerde geçen öğretmen, akademisyen ve yazarlar çeşitli yönleri ile ele alınmıştır. Bu kişilerden hareketle yazarın toplumun aydın sınıfı hakkındaki düşünceleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hikâye, Aydın, Abdullah Harmancı

Abstract

It is common for authors to take advantage of their biographies in their stories. Abdullah Harmancı, an academician writer who has six story books published with the names Muhteris, Ertesi Dünya, Yerlere Göklere, Seni Ne İhtiyarlattı?, Melek Kayıtları and Behçet Bey Neden Gülümsedi? frequently uses such biographical elements in his stories. His professional experiences gained as a teacher and an academician take place in his stories as well as his thought construction process which developed and lasted in high school and university years. Moreover, as a good journalist and story writer, he reflects his adventure of being and meaning to the reader in his stories. In this study, the stories of the author directly reflecting this adventure are evaluated within the context of intellectual problem. For this reason, teachers, academicians and writers who make up the intellectual class come to the fore as the story characters. It should not be overlooked that these people also have an intellectual identity when they are taken into consideration with the social dimension. In this respect, the concept of intellectual is dealt with in the introduction and a general evaluation is made about the intellectual identity which develops in the shadow of autobiographical elements. In the main review section of the study, the teachers, academics and writers mentioned in these stories are handled with various aspects. Based on these people, the thoughts of the author about the intellectual class of the society are tried to be put forward.

Key Words: Story, Intellectual, Abdullah Harmancı

Giriş

12 Mayıs 1974’de Konya’da doğan Harmancı, eğitimine Kıbrıs Girne’de başlar. Edebiyat öğretmeni olan babası ile birlikte Konya, Sivas, Karaman’da yaşar. 1995’de *Dergâh dergisine* gönderdiği “Ezilmiş Bakırdan Yapraklar” ile ilk öyküsünü yayımlar. Sonraki yıllarda yazacağı öykülerde Joyce, Woolf, Proust, Sevim Burak, Leyla Erbil gibi isimlerin metinlerinden hareketle daha modern bir öykü dilinin imkânlarını arar. Deneysel öyküler de denebilecek türde yazılan modern üsluplu bu öykülerini ilk olarak 2002’de yayınladığı *Muhteris*’te kitaplaştırır. 2003 yılında ise klasik üslupla kaleme aldığı öykülerini *Ertesi Dünya* isimli kitabında bir araya getirir. Türkiye Yazarlar Birliği (TYB) tarafından 2007’de öykü ödülüne layık görülen *Yerlere Göklere* öykü kitabının ardından 2011’de *Seni Ne İhtiyarlattı?* ve 2017’de ise *Melek Kayıtları*’nı yayımlar (Mahalle Mektebi 2016: 56-58). Yazar son olarak 2019’da *Behçet Bey Neden Gülümsedi?* isimli kitabını yayımlar.

Öykülerinde gündelik hayatın kapanına kısılmış, debelenen, ondan çıkmaya çalışan belki de çıkamayan insanların bir felakete doğru evrilmeleri anlatılır. Bunun yanı sıra öykülerinde, taşrada yaşamının verdiği acıyı içinde taşıyan ve merkezle adeta Don Kişot’un değirmenlerle savaşı kinyile metropollerle savaşan entelektüel adayları görülür (Sarı 2016:65). Öykülerinde modern insanın ve postmodern aydın zihniyetinin sıkıntıları ve bunalımlarını da irdeleyen Harmancı, Türk romanının da önemli konularından biri olan aydın/entelektüel problemi üzerinde durur.

Harmancı’nın öğretmen, yazar, akademisyen rolündeki aydınları daha çok kendi dünyalarında yaşamakta ve bireysel bir sorgulama içindedirler. Toplumu kurtarmak gibi ciddi arzuları vardır ancak bunu eyleme dönüştüremezler. Bu durum aslında modern aydın kavramının yaşadığı aşınmayı da tartışmaya açmaktadır. Bu çalışmada Abdullah Harmancı’nın öykülerinin aydın karakterleri üzerinde durulacaktır. Farklı yönleri ile konuya temas etmeden evvel aydın kavramının anlamı ve kavram dünyası ile ilgili kısa bir giriş faydalı olacaktır.

Aydın kavramı geçmişten günümüze birçok farklı kelime ile karşılanmıştır. Münevver, mütefekkir, müceddid, entelektüel, intelijensiya bunlardan bazılarıdır. *Türkçe Sözlük*’te aydın kelimesinin ikinci anlamı, “Kültürlü, okumuş, görgülü, ileri düşünceli (kimse), münevver” olarak verilir. Aydın kelimesi münevver kavramı ile hemen hemen aynı anlamı karşılayacak şekilde tarif edilir (TDK 2005:157). Zira aynı sözlükte münevver kelimesinin karşılığı “aydın kimse” (TDK 2005:1436) olarak verilir. Aydın, bir bakıma ‘intellectual’in¹ aydınlanmacı yönüne karşılık gelirken, münevver ışık saçma anlamından

¹ Aydın, entelektüel, mütefekkir, münevver gibi birçok farklı kelimenin aynı anlamda kullanıldığı günümüzde entelektüel kavramı ise ilk olarak batıda Dreyfus davası ile ortaya çıkar.(Cemil Meriç, Mağaradakiler, İletişim Yayınları, İstanbul 2017, s. 16) Kavram bugünkü anlamıyla on dokuzuncu yüzyılda Fransa’da kullanılmaya başlanır. Fransa’daki Dreyfus davası ile ilgili olarak Emile Zola, Andre Gide, Marcel Proust gibi düşünürler Yüzbaşı Alfred Dreyfus’un serbest bırakılmasını sağlamak üzere, adalet adına siyasetin kamusal alanına müdahale eder ve çeşitli çalışmalar yürütürler. 14 Ocak 1893’de L’Aurore gazetesi *Entelektüellerin Beyannamesi*’ni yayımlar. Kurulu düzene karşı bir savaş ilanı olan bu beyanname ile bugün anladığımız anlamıyla entelektüel imgesinin ortaya çıktığı söylenebilir. Kavramın ortaya çıkışında Zola’nın tam karşıt konumunda yer alan, gazeteci ve romancı Maurice Barres, Zola ile birlikte manifestoyu imzalayan düşünürleri aşağılamak üzere “entelektüel” kelimesini kullanır. Bu adlandırma bir müddet sonra manifestoyu imzalayan grup ve davayı takip eden kesimler tarafından da kabul edilir. Dava sonrası Zola ve arkadaşlarının haklı olduğu görülünce bu kavram kendiliğinden olumlu bir anlama bürünür ve doğruyu yanlıştan ayırt etme noktasında müktedir olan kişileri nitelendirmek için kullanılmaya başlanır (Rasime

zamanla eğitilmiş birey anlamına kayarak 'intellect'in zihin ile alakalı yönüne karşılık kullanılmıştır. Müfekkür ve mütefekkür kelimeleri ise doğrudan akıl yürütmekten Arapça *fikr* kökünden yani tefekkür etmekten gelir (Ankay 2018:8).

Antonio Gramsci entelektüel işlevi görenleri iki tipe ayırır. Bunlardan birincisi nesilden nesile aynı şeyi yapmayı sürdüren öğretmen, din adamı gibi geleneksel entelektüeller ve ikincisi ise iktidar ve denetim gücü ile yakından ilişki içinde bulunarak yeni bir sistemin/kültürün kurucusu olabilecek reklamcı, halkla ilişkiler uzmanı, pazarlama uzmanı gibi organik entelektüeller (Said 2013:22). Julien Benda'nın entelektüelleri ise insanlığın vicdanı olan süper yetenekli, ahlaki donanımları gelişkin filozof-krallardan oluşan Sokrates ve İsa gibi özelliklere sahip bir avuç insandır (Said 2013:22). Said'in entelektüeli ise kendisi gibi sürgündür, ötekidir ve sorumludur (Ankay 2018:11-13). Şeriatî'ye göre ise aydın olarak tarif edilen entelektüel sınıf;

"...öğretmenler, üniversite hocaları, avukatlar, hâkimler, politikacılar, parti liderleri, gazeteciler, muhabirler, mütercimler, yazarlar, şairler, ressamalar, heykeltıraşlar, sanatçılar, memurlar, mühendisler, doktorlar, çeşitli bilim dallarındaki uzmanlar, edebiyatçılar, din âlimleri, din adamları, antropologlar, filozoflar ve tarihçiler gibi fikrî çalışma yapan topluluklardan oluşmaktadır. Bütün bunlar entelektüel sınıfı teşkil etmektedir"

(Şeriatî 2017:12).

Bu çalışmada öykülerin yazarı olan Abdullah Harmancı'nın öğretmenlik, akademisyenlik, dergicilik ve yazarlık özelliklerinden beslenen öykü kahramanları üzerinden hareketle "derûnî mirırlılarda gizlenen dramı keşfet"mek amacıyla yazarın aydın kavramını mücessem hale getirdiği öğretmen, akademisyen ve yazarlar tahlil edilmiştir. Yazara ait biyografik unsurların öyküde su yüzüne çıktığı en önemli hususların başında yarattığı bu karakterlerdir. Kendisi gibi dini bilgiye vakıf öğretmen, akademisyen ve yazar olan bu karakterler öykülerde aşağıda ele almaya çalıştığımız hususiyetleri ile yer alır.

Aydın Tipler/Karakterler

Gerçek dünyada, gündelik hayatta, iletişim ve etkileşim ağı nasıl insan etrafında kurulmuşsa, gerçek dünyayı yansıtmak iddiasında olan romanın/öykünün kurmaca dünyasında da insan aynı konumdadır. Bununla birlikte gerçek dünyadaki insanı, romanın/öykünün kurmaca dünyasına taşımak beceri ve yetenek isteyen bir faaliyettir (Tekin 2004:71). Söz konusu kişi unsurunu şekillendiren temel faktör ise yazarın kişisel dünyasıdır. Abdullah Harmancı'nın öykülerinde kişisel hayatından izler taşıyan geniş bir öykü kadrosu bulunmaktadır. Öğretmen, akademisyen, yazar olan Abdullah Harmancı bu meslek gruplarına dâhil bir çok karakteri yine kendi hayatından izlerle öykülerine taşır.

Öykülerinde sıklıkla otobiyografik bilgiler barındıran Harmancı, *Seni Ne İhtiyarlattı?*² kitabında geçen "Büyü mü, Gizem mi, Şiir mi, Düş mü... Aşk mı yoksa?" epeyce uzun isimli öyküsünde de otobiyografisinden gerçek isimler ve unsurlar kullanarak

Demir, Oğuz Atay Romanlarında Aydın Problemi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi,) Afyonkarahisar, 2015, s. 9)

² Abdullah Harmancı, *Seni Ne İhtiyarlattı?*, Profil Yayıncılık, İstanbul 2011. (Metinde bu kitaptan yapılacak alıntılarda eser ismi SNI? olarak kısaltılacaktır.)

söz eder. 1978’de dört yaşındayken başlayan öykü babasının öğretmenlik yapmak için Konya’nın bir ilçesine gidiş gelişte kullandığı tren istasyonunun sonraki yıllarda da hayatındaki yeri üzerinde durur. Bunun haricinde kendi öykü serüveni, ilk öykü kitabının çıkışı, TÜYAP kitap fuarına katılışı, Konya garının lokalinde şair arkadaşları, Mehmet Aycı, Osman Özbahçe, Akif Kuruçay, Sami Aldur ile gecenin ilerleyen saatlerine kadar yaptıkları şiir sohbetinden söz eder. Tren istasyonlarında olan ama başka hiçbir yerde (havalimanı, otopark, liman, gemi, otobüs, uçak) olmayan gizem, şiir, rüya, düşün nedenini sorar. Bu ve benzer diğer öykülerinde bu anlamda parçalı bir anlatım ile de olsa biyografik unsurlara yer verir. Öykülerdeki aydın karakterler yukarıdaki tanımlar ve tasnifler çerçevesinde öğretmenler, akademisyenler, dergicilik faaliyeti yürütenler ve yazarlar olarak sınıflandırılmıştır. Şimdi sırası ile bu karakterlerin öykülerdeki varlık serüvenine ve yazarın bu karakterlere yüklemiş olduğu aydın rollerine değinilecektir.

Öğretmenler

Harmancı’nın hayat hikâyesinden izler taşıyan öykü serüveninde yer alan önemli öykü karakterlerinden biri öğretmenlerdir. Babası gibi kendisi de bir öğretmen olan Harmancı, *Muhteris*³ adlı kitabında geçen öykülerinin büyük çoğunluğunu 1999’da öğretmen olarak atandığı Rize’nin Güneysu ilçesinde kaleme almıştır. Bu kitabında anlatılan öykülerin her biri ayrı öyküler olarak yazılmış olsa da bir bütün olarak öykü kahramanı ortaokul öğretmeni Umur Bey’in günlerini, akşamlarını, ukdelerini nihayetinde serüvenini anlatan uzun bir anlatı olarak değerlendirilebilir.

Umur Bey, okuldaki diğer öğretmen arkadaşları; Ali, Gökben, Melek, Tuncer, Nazan, Güneş, Osman ve okulun yaşlı kadın aşçısı, okul müdür vekili, öğrencileri ile birlikte bir hayat sürer. Öykünün mekânı, Rize’nin Karasu ilçesi ve görev yaptığı okuldur. “Umur Bey Günleri” adlı öyküde ismi verilmeyen anlatıcı öğretmenin (Umur Bey) Pazartesi’den Cuma’ya beş günlük okul günleri anlatılır. Eşinin dürtmesi ile başlayan gün, traş, duş, toplu taşıma aracı ile okula varış, öğretmenler odası, ders, teneffüs, dönüş yolu, yine toplu taşıma, araçtan iniş şeklinde devam eder. Bu durum haftanın beş günü tekrar eder. Bu haliyle monoton bir hayatın içinde yaşar. Yazar bu tekdüze akıp giden hayatın içinde teneffüs aralarında kıldığı namazlardaki eksik durumlara göre Allah’a sığınır. Öykünün sonunda servis arabasını uçurumdan aşağı doğru düşürür. Öykü bir bakıma Umur Bey’i cezalandırarak sonlandırılır. Öğretmenin bir dönemini anlattığı bir diğer öyküsü ise “Taşra Lisesi”dir. Aksaray’a atanan edebiyat öğretmenin bir dönem boyunca yaşadıkları ve hissettiklerini öyküleştirilen yazar, ara tatilin gelmesini askerlerin terhis olacakları günü anar gibi beklemektedir.

“Umur Bey Akşamları” adlı öykü ise bu defa öğretmen Umur Bey’in akşam eve gelişi ve evde geçirdiği zamanı anlatır. Öykü kahramanları eşi ve kendisidir. Ancak ne eşinin ne de kendisinin ismi verilmemektedir. Anlatıcı pozisyonundaki öğretmenin (Umur Bey’in) şiirleri yayımlanan bir şair olduğu ve okumayı sevdiği bu yüzden eşi ile yeteri kadar da ilgilenmediği hissettirilir. Farklı dünyaların insanları olarak öyküde yer alan Umur Bey ile eşinin evlilikleri/birliktelikleri devam etmez. Aydın karakterinin kendine ve topluma

³ Abdullah Harmancı, *Muhteris*, Timaş Yayınları, İstanbul 2002. (Bundan sonra eserden yapılan alıntılarda eser ismi M. şeklinde kısaltılacaktır.)

yabancılaşmasının bir neticesi olarak eşinin kendisini terk ettiğini bıraktığı bir not ile okuyucuya iletir.

*konsolun üzerinde değil sehpanın üzerinde
akşam karanlığı artarken işte
vazoyla sehpa camı arasına sıkıştırılmış ve
anladım ve anlayarak evet hem bir de anlayınca
üzgünüm...
üstelik sen...
çocuklardan...
kitaplarınla... (M. s. 23-24)*

Okuma ve yazmayı seven aydın rolündeki öğretmen, yazar, akademisyenlerin eşleriyle, kendileriyle, toplumla yaşadıkları sorunlar yazarın diğer öykülerinde de sıklıkla değinilen bir konudur.

Saz çalmayı ve türkü söylemeyi seven Umur Bey, “Umur Bey/Doğu Anlatısı” adlı öyküsünde ise “öğretmen”ler hakkındaki düşüncesini dile getirir: “Bu ülkede muhafazakâr öğretmen adında bir yaratık yaşıyor”(M, s.26) sözleri ile muhafazakâr öğretmenleri eleştirel bir nazarla dikkate sunar.

*Muhafazakâr öğretmenlerden hoşlanmıyorum
Geriye kalanlardan nefret ediyorum
Ve eğer üçüncü bir grup varsa
Evet onları sevebilirim
Şiir yazan saz çalan
Sessiz mütebessim
Siyaset ekonomi konuşmayan
Çantasında edebiyat dergileri (M, s. 35)*

Yazarın şair/okur/yazar/aydın/öğretmen rolünden beklentisini bu düşünceler etrafında okumak mümkündür. Zira bir yönüyle öte aleme bağlanmasını istediği aydının diğer bir yönüyle bu dünya ile münasebetini devam ettirmesini ister. Saz çalan, şiir yazan, sessiz ve mütebessim, siyaset ve ekonomi yerine edebiyat konuşan öğretmenleri muhafazakar ve geriye kalan diğer öğretmen gruplarından ayırarak önceler.

“Umur Bey Caddelerde” öyküsünde ise yazar, çocukluk ve öğretmenlik yıllarının geçtiği yerleri hatırlar. Önceki öyküleri gibi deneysel bir üslupla yazılan öyküde neredeyse kurallı bir cümle bulunmamaktadır.

*“sanat tarihçisi haşim karpuz, konya tarihi okumaları, münakaşalar,
unrumda bile değilsiniz diyerek, hep tablonun dışındasın abi diyen murat,
kumral saçları, yeşil gözleri, buğday teni, murat, suskulu, bekleyişli, efendi,
asabi, lokman gibi, anımsama bunu, bekleyişli, efendi, asabi, lokman gibi,
anımsama bunu, bunu geç, elinde bir çiçekle çıkagelmişti...”(M, s.46)*

Bu üslup öykü boyunca devam eder. Bazı yerlerde ise yazar tamamı büyük harflerden oluşan bölümlere yer verir;

“FUARIN GİRİŞİ, EMNİYETİN ÇIKIŞI, YILMAZ’IN ALTI KURŞUNLA VURULDUĞU YER, YENGEMİN ÜÇÜZ DOĞURDUĞU BİNA, İNTİHAR EDEN KADININ EVİ,” (M, s. 46)

Yazarın hem bu öykü kitabında hem de diğer öykülerinde bu türden farklı üslup ve denemelerle yazdığı birçok öykü bulunmaktadır.

Muhteris’in neredeyse yarısını oluşturan “Edebiyat Tarihiçisine Notlar” bölümünde büsbütün yukarıda sözünü ettiğimiz aydınının içinde patlayan kini ve öfkesi anlatılır. Öykülerdeki anlatıcılar genelde entelektüel, okumuş taifededir. Umur bey öykülerinde bir şekilde öğretmenlikten, okuma yazma bilen bir sosyal statüden; “Edebiyat Tarihiçisine Notlar” bölümünde de taşrada bir şekilde yine kendi şiir kitabını, kendi edebi ürünlerini ve dergilerini çıkarmaya çalışan entelektüel çabalar sarf eden bir tipolojiden söz edilir (Sarı 2016: 65).

Muhteris’te daha çok günlük serüvenini anlattığı öğretmenin öyküsünü diğer eserlerinde derinleştirmeye başlar. *Ertesi Dünya*⁴ kitabında yer alan “Ermîş” adlı öyküde yazar, Hidayet isminde bir öğretmenin yaşadığı ikilemi anlatır. Günah ve tövbe arasında gidip gelen Hidayet öğretmen, öykünün sonunda günahlarından arınıp ermiş biri olduğunu düşünür. Ya da yazar öyle olmasını ister. Uzak bir kasabada geçen öyküde Hidayet öğretmen, bu kasabanın güler yüzlü, parmakla gösterilen, alkışlarla uğurlanan, yalnız bırakılmayan bir öğretmeni değildir. Farelî evinin odasında bir başına oturan bir öğretmendir. Hafta sonlarında şehre inip arkadaşları ile buluşur. Sohbet ve eğlence içinde hafta sonunu geçirir ama bunlardan sıkılmaktadır. İyi öğretmen olmak ile iyi öğretmen olmayı istemek arasında bunalım yaşar. Hidayet öğretmen kasaba sakinlerinin ruhlarını sarmak, bir anıt gibi yüreklerine dikilmek, hanelerinin içine girmek ister. Ama buna dair bir inancı kalmamıştır. Bunun için daha önce 64 kez karar almış 64 kez başlamıştır. Abdest alıp camiye gitmiş, namazlarına dikkat etmiş, Kur’an okumaları yapmış, bunun yanı sıra *Kierkegaard*, *Bakara*, *Çorak Ülke*, *Günce* gibi eserleri okumuştur. Bu kararı verdiği dönemde az konuşup, az yiyip, az uyumaya dikkat etmiştir. Okulda sigara içmeyerek çeşitli kurallar ve prensipler geliştirmiştir. Ancak bu kararlar ve uygulamalar henüz iki günlüktür. Her akşam yeni kararlar almaktadır. Kur’an saatleri, kaza namazı sayıları, hadis ezberlenmesi, kitap okunması, oruç tutulması, çocukları kıssa anlatılması gibi planlamalar yapar. Bu defa başaracağına inanmaktadır. Fıkıh, hadis, tefsir kitapları alıp okuyacak, temizlenecek ve temizleyecektir. Önünde okunacak binlerce sayfa, kılınacak yüzlerce namaz, konuşulacak onlarca insan, kotarılabilecek sayısız iş bulunmaktadır. Bu düşünceler içindeyken birilerinin yolunu kesip kendisini bunlardan alıkoyacağından korkar. Bu düşüncelerle evine dönerken yolda karşılaştığı arkadaşları Salih ve Atilla onu okey oynamaya davet eder. *Atilla* “*gine sofuluk dönemi mi girdin lan hurto?*” der. Ve Hidayet öğretmen tüm kararlarına rağmen kahveye gidip okey masasına oturur. Böylece öyküsünün ikinci yarısı da başlar. Kahvedeyken bir yıl önceki günahı tekrar hatırlar. Aynı günahı arkadaşları ile birlikte tekrar yapmaya gider. Bu günaha ve arkadaşlarının isteklerine karşı gelebilmesi mümkünken bunu yapmaz. Yenilmeyi mağlubiyeti tercih eder.

⁴ Abdullah Harmancı, *Ertesi Dünya*, Profil Yayıncılık, İstanbul 2015. (Bu eserden yapılacak alıntılarda eser ismi ET şeklinde kısaltılacaktır.)

Bu öyküde yazar aydın rolünde gösterilen öğretmenin yaşadığı bunalımı dile getirmektedir. Toplumunu kurtarmakla görevlendirilmiş aydın tipi üzerinde durur. Bu aydının yaşadığı ruhsal bunalımı ele alır. Bunalımdan kurtuluşu İslam'a girmekte bulur. Ancak nefsi ile İslam arasında tercihte bulunmak zorunda kalan bireyin gerçekçi bir eda ile nefesine meylettığı anlatılır.

“Yaşam Bir Iska” öyküsünde ise öğretmen bir yazarın öyküsü anlatılır. Yaz tatili ile birlikte Konya'ya gidecek ve oradaki arkadaşları ile tadı çoktan kaçmış edebiyat sohbetleri yapacak, bezdirici kitap çıkarma muhabbetleri olacak, edebiyat dünyasını kurtaracak olay projelerden söz açılacaktır. Ancak bu defa Konya'ya gitmeden önce öğretmenlik yaptığı yerde odasında yaza dair hayaller kurar. İsmail ile çıkarmayı planladığı şiir kitabı hakkında konuşacaktır. Arkadaşları olan İsmail, Yusuf, Kerem şiir kitabını çıkartacak bir editörün olduğunu düşünüp bu editörün kim olduğu ile ilgili önce Konya'dan sonra şiir dergilerinin editörlerinden isimler tahmin ederler. Sonunda arayanın Kemal Tunay olduğunu tahmin ederler. Bu hayal burada biterken yaz gelir ve yazar Konya'ya gider ama gördükleri hiç de beklediği gibi değildir. Kerem İstanbul'a taşınmış, İsmail, memleketine gitmiş, Nokta kitapevi el değiştirmiş vs. Harmancı, bu öyküsünde bir yandan edebiyat dünyasının içinde bulunduğu durumu anlatırken diğer yandan bir şairin hayal dünyasını yansıtır.

Seni Ne İhtiyarlattı kitabında geçen “Beni Almaya Gelen Bulut” öyküsü bir öğretmen ile mezun olan öğrencileri arasındaki ilişkiyi anlatır. İsmi verilmeyen bir öğretmen farklı zamanlarda karşılaştığı üç öğrencisini anlatır. Biri simit satan Murat'tır. Murat ile sohbet eder ama Murat'ın sözleri yazarın bakış açısıyla okuyucuya ulaştırılır;

“Bizimki de iş değil ki hocam, diyordu, zamanında olacaktı ne olacaksa, diyordu, millet parayı “hamuduyula” götürüyordu. Hayat okuldaki gibi değildi. Askerlik yaklaşıyordu. Nişanlısının babası bir taraftan hık mık ediyor, nişanlısı bir yandan somurtuyordu. ... şimdi ben liseyi bitirsem ne olacak? Bitirmesem ne olacak? Valla Allah sonumuzu hayreylesin amma...”

(SNI?, s. 9)

Yazar'a (Öğretmen'e) göre Murat'ta “*Tavırlarından vaktinden evvel olgunlaşmış bir insanın ağırbaşlılığı. Sakinliği.*” vardır.

Diğeri mor kıyafetler içinde süslenmiş Selin'dir. Bileğindeki ince eşarp, gerdanındaki fular, küpeleri, dudağındaki pirsing, başparmağındaki yüzük, belindeki kemer, hepsi mordur. Yine onun ile yaptığı sohbeti öğretmenin ağzından anlatır; “*Hocam en süper hocamız sizdiniz yeminle... Siz başkaydınız, siz... Hocam duyduunuz mu, Necati “Popstar”a çıktı. Millet gülmekten yıkıldı... Okan'la tanıştırmadım sizi değil mi? Okan erkek arkadaşım hocam, bakmayın biraz odundur ama...*” (SNI?, s. 11).

Üçüncüsü de “popstar” yarışmasına katılmış Necati. Yazar-öğretmen onu televizyon programında görür. Yarışma esnasında kötü şarkı söylediği için elenir. O ikinci bir şans daha ister, jüri bu şansını da verir ama yine elenir. O bu defa dizleri üzerine çöküp “*lütfennn*” diye yalvarmaya başlar.

Yazar/öğretmen akşam gökyüzündeki bulutu kendisini almaya gelen bir gemiye benzetir. Kendisini bulutun yumuşacık kollarına bırakır, yolda Murat ile Selin'i de alıp Necati'yi de teselli ederiz diye düşünür. Bir öğretmen olarak öğrencilerinin yani aydınlık bir geleceğe ulaştırmak istediği neslin içinde bulunduğu durumdan şiddetli şekilde rahatsız olur.

Realitenin dışına çıkarak bir hayal gemisi ile de olsa onları ayrı bir âlemin yolculuğuna çıkarmak ister.

Harmancı, aynı kitapta geçen “İz” öyküsünde ise birbirinden farklı sekiz ayrı öğretmen tipinden söz eder. Özellikle erkek öğretmenleri bıyıkları üzerinden tanımlar. Öğretmenlere isim vermeyerek onları daha çok düşünceleri ve görünüşleri ile tasvir ve tasnif eder. “Yeni Roman” akımıyla birlikte değişen karakterin kimliği hadisesi kahramanların isimsiz bir şekilde hikâyeye dâhil olması şekline kadar ilerler (Tekin, 2004:75). Bu yaklaşım romanda olduğu gibi öykülerde de karşılaşılan bir durum haline gelir. Harmancı’nın bu öyküsünde de kahramanlar isimleri ile değil dış görünüşlerindeki özelliklere göre tarif edilerek bireyi değil temsil ettikleri anlayışlarıyla ön plana çıkarılmıştır.

Bıyığı iyice sararmış ve ağarmış pos bıyıklı öğretmen, sessiz, soğuk, insanı tedirgin eden bir tebessümü olan biridir. Ona karşı bir öfke duymaktadır. Durmadan şiirler okuyan, tarihe ilişkin çok şey bilen, Özay Gönlüm gibi anlatılar yapan ve Ruhi Su’dan “türküler patlatan” biridir. Şiirleri Nazım’dan, türküler Ruhi Su’dandır. “Kızıl” laflarını çoklukla kullanır. Öğrenci olarak pos bıyıklı öğretmenin solculuğunun farkındadırlar.

İnce ve kısa bıyıkları olan uysal bıyıklı öğretmen ise küçük ve kibar görünür. Sesini yükseltmeyi sevmeyen derviş bir adamdır. Bir serçeyi, bir azizi andırır. Önce tarihin derinliklerine götürür, oradan hafifleşmiş, derinleşmiş, değişmiş, durulaşmış kişiler olarak geri getirir. Hocanın çevresindeki herkesin hayranlığını kazanmış bir meleksiliği vardır. Hayat onu kirlenmemiş, onu oyunlarına alet etmemiştir. Yazar bu hoca hakkındaki düşüncelerini “Çocukluğumuzun, ilk gençliğimizin saflığıyla abartıyorduk elbette.” sözleri ile abarttığını itiraf eder. Zira teyze oğlu Yusuf’a göre dünyada hiç kimse öğrencilerin bu öğretmene yüklediği sıfatlara sahip olamazdı. Hatta insanın bu kadar masum olmaması hatta günah işlemesi gerekir der. Anlatıcı da Yusuf’a katılır, kimseyi abartmamak ve idealleştirmemek fikrini dile getirir.

Uzun boylu hilal bıyıklı öğretmen ise Tercüman gazetesi ile gezer, kompozisyonlardaki “özgürlük” kelimesinin üzerini çizer; “Hürriyet” denmeliydi der. Fatih’i, Mehmet Akif’i, Kızıl Elma’yı anlatır. Kenan Evren’i sorar. Tabutluklardan söz eder. Nihal Atsız’ın kitabını okur.

Bıyıksız öğretmen ise sert mizaçlı ancak şakacı, yenik, karamsar, zaman zaman kontrolden çıkan bir gevezelik ve neşelilikle birlikte genellikle ketum, dünyadan çoktan vazgeçmiş, hatta belki de ahretten umudunu kesmiş bir adamdır. Korkak ve ürkektir, insanlardan kaçır, durmadan kitap okur, öğretmenler odasına pek uğramaz, filmlerden, kitaplardan, İstanbul’dan bahseder. Nasıl biriydi, ne düşünürdü, ne beklerdi hayattan bilemezdik. İnançlı olmasına inançlıdır. Ama diğer inançlılara benzemez, mesela Mehmet Akif’ten söz etmez, bıyık bırakmaz, nasihat etmez, elinde İngilizce kitaplarla koridorda dalgın dalgın dolaşır. Bıyıksız, Proust’tan, Farjad’dan söz eder. Cennet Çocukları’nı izletmediğini düşünür.

Bayan öğretmenleri ise daha çok saç renkleri ile tasvir ve tasnif eder. Bu bayan öğretmenlerden biri sarıdır. Kısa etek giyer, Wagner’i sorar, hak ettiği yerlere gelememiş bir insanın kırıklığını, gücencikliğini, yenikliğini yaşar. Genç, güzel ve alımlıdır. Sesi güzeldir. Hazzetmedikleri besteler, yabancı sözlü şarkılar okur. Şuhluğuna, hoppalığına, güzelliğine ve gençliğine rağmen kederli hüznü bir kadındır. Teneffüslerde kılınan namazlarda onun

için de dua edilir. Okulda uysal bıyıklı ile aşk yaşadıkları dedikodusu vardır. Bir diğer dedikodu ise sarışın öğretmenin sınıf başkanı Reşit'e âşık olduğudur.

Müzmin bekâr olan kumral öğretmen ise kız kurusudur. Kırık bir aşk hikâyesi yaşadığı halinden anlaşılmalıdır. Yazar, onunla ilgili fazla detaya girmez.

Başörtülü öğretmenin alını uzun, teni beyazdır. Sonradan kapanmış biridir. Annesine babasına kocasına rağmen kapanır. Kapalı öğretmenlerin birer birer okuldan atıldığı günlerde ben eşsiz, evsiz, aşsız da kalsam başımı açmam demiştir. Nihayetinde de okuldan atılır.

Minyon tipli, mevzun vücutlu esmer öğretmen, elinde roman ile öğretmenler odasında kaloriferin başında tek başına oturur, kimselere ilişmez. Anlatıcı ile sıra arkadaşı Resul'ü yemeğe davet eder. Evlerine giderler. Resul sarışın hoca ile uysal bıyıklı hakkında yaptıkları konuşmaları anlatınca esmer öğretmen, bunların normal olduğunu söyler. Öğretmen sene sonunda ayrılır. Ayrılmış olmasa anlatıcı ona âşık olabileceğini düşünür.

Öykülerin sonunda anlatıcı bunca yıl sonra geriye dönerek düşündüğü bu öğretmenlerinden en çok hangisine benzediğini merak eder. En çok hangisine benzediği konusunda cevap vermekte zorlanır. Hepsinden bir iz taşıdığını görür; *“Ellerim, kollarım, kravatlarım, ceketlerim, öksürüşüm, gülüşüm, öğrenciler karşısında duruşum, sesim, sessizliğim... le, her geçen gün biraz daha, biraz daha benziyorum onlara.”* (SNİ?, s 92) diye düşünür.

Yazar, öğretmenler hakkında sahip olduğu düşünceleri anlattığı çeşitli öykülerinin yanı sıra eğitim sistemimiz ve ürünleri olan öğrenciler hakkındaki düşüncelerini de öykülerinde okuyucusuyla paylaşır. Bunlardan biri olan “Yaşam Başka Yerde” öyküsü *Seni Ne İhtiyarlattı?* kitabında geçer. Devlet okullarındaki eğitimin yanlışlarından söz eden bu öyküde, çocukları ideallerinden hayallerinden uzaklaştıran onları herkes gibi sıradanlaştıran bir eğitim anlayışının problemlili bir anlayış olduğundan söz eder; “Yaşamın kendisi burada değil” giriş cümlesi ile başlayan öyküde yazar, okulların ya da eğitim sisteminin bir yanılsamadan ibaret olduğunu düşünür. Ne yarışmaların, ne galibiyetlerin, ne mağlubiyetlerin gerçek olmadığını düşünür. Sadece yaşama benzeyen bir şeylerin olduğunu söyler. “Devletin okullarında olup biten eğitim değil, devletin okullarında olup biten şeye maskaralık demek gerekir, nezaket gereği böyle söylenmiştir.” der. Eğitim sistemini;

“Bir bağırmaca bu. Bir kovalamaca. Bir savmaca. Bir bıktırmaca! Bir oyalamaca! Başaramayınca ağlayacak insanlar... başarınca ağlayacak insanlar... Burada yoklar. Yahut onları biz yok ediyoruz. Orta 1, orta 2, lise 3 derken... tıpkımız olup çıkıyorlar. Bizden bir farkları kalmıyor. Gözlerinde ışıltı bitmiş. İdealsiz. Oyalanmak telaşında!” (SNİ?, s. 116) sözleri ile eleştirir.

Okuldayken resme, tiyatroya, şiire kabiliyeti olan öğrenciler olduğunu ancak zamanla bunların şişman, sessiz, idealsiz, sahipsiz, iştahlı, iddiasız, heyecansız bireylere dönüştüğünü yaşamlarının kuru ve boş olduğunu düşünür. Bunun nedenini yaşamın kendisi olmayan, bir “yutturmacadan, oyalamacadan, kandırmacadan, savmacadan, bıktırmacadan” başka bir şey olmayan okulda ve eğitim sisteminin kendisinde görür. Sınıfların insanların düşlerini unutturmak için dizayn edildiğini düşünür.

Yazar öykülerinde hem öğretmenlik mesleği hem de eğitim sistemi hakkında sahip olduğu düşünceleri öğretmenleri merkeze alarak anlatır. İdeolojik düşünceleri, dünya ile

kurdukları ilişkiler üzerinden sınıflandırmalara tabi tuttuğu öğretmenleri şiir ve edebiyat ile kurdukları münasebet noktasından değerlendirir. Öğretmenlerin bir şekilde yetişmelerine vesile oldukları gençler üzerinde önemli bir tesirinin olduğuna vurgu yapar. Bunun yanı sıra öğretmenlerin mesleklerini icra ederken yaşadıkları bunalımları da anlatır. Öykülerdeki öğretmenler kimi zaman olması gerektiği gibi ideal bir öğretmen olamamanın sıkıntısını yaşarken kimi zaman da ideal eğitimi verememenin sıkıntısını yaşar.

Akademisyen

Kendisi de bir akademisyen olan yazarın öykülerinde geçen önemli aydın mesleklerinden biri de akademisyenliktir. Öykülerde “genelde olumsuzlanan ve eleştirilen bir akademik üslup ve ortam dikkat çeker” (Alver 2016: 62). *Ertesi Dünya* kitabında yer alan “Sorgu Akşamı” öyküsünde isimsiz bir fakültede görevli isimsiz bir akademisyen anlatılır. İsimlendirme Harmancı için bir genelleştirme yöntemi gibi kullanılmıştır. Bu karakter, kitaplar yayımlamış ama insanlar arasında ses getirmemiştir. Kadınlar, okurlar, öğrenciler, editörler yani başkaları tarafından aranmayan kendi halinde bir karakterdir. Arabasına binip maça gideceği sırada kendisini ve çevresini hem tanımlar hem de sorgular. Uzun bir sorgu olur. Sorgunun neticesinde şehri terk etmek ister. Arabasına atlar şehrin dışına çıkar, bir müddet göl kenarında yürüdükten sonra tekrar yıllardır gittiği halı sahaya dönerek arkadaşlarına katılır. Hikâyede yazar kendini tanımlarken bir yandan da aydın / yazar / akademisyen kimliğini sorgular. Yazar bu ve benzer öykülerinde kendinden kaçış ya da yeniden doğuş algısı içinde hareket etmek ister ama bunu bir türlü başaramaz. Hem “Ermış” öyküsünde hem de bu öyküde yazar yine gündelik yaşama geri dönüş yapar. Bu durum aynı zamanda aydın rolünün zorluğu ile ilgili bir yorumu da ortaya koyar. Bir başka akademik karakterin yer aldığı öykü ise *Yerlere Göklere*⁵ kitabında yer alan “Esas Fiil” öyküsündeki Sadi Bey’dir. Bu öyküsünde yazar, hem akademik süreç hem de akademik ilişkiler üzerine düşüncelere yer verir. Bunun yanı sıra bir akademisyenin aşk hakkındaki düşünceleri ve tecrübesi de insanî boyutuyla öyküye yerleştirilir. Üniversitede bir öğretim görevlisi olan öykü kişinin yine üniversitede bir asistana duyduğu platonik aşkı anlatır. Otuz dört yaşındaki Sadi Bey’in bir başka akademisyene duyduğu ancak açılmadığı aşk macerasında aydın/akademik kimliğin insanî bir meseledeki tutumuna işaret eder.

Yirmi Sekiz Şubat süreci, İslami hassasiyete sahip hemen her yazar üzerinde önemli bir etki yaratmıştır. Abdullah Harmancı da yirmi sekiz şubat sürecini bir akademisyen üzerinden anlatır. *Seni Ne İhtiyarlattı?* kitabında geçen “Kitaplar ve Çiçekler” öyküsünde yazar, Türk Dili ve Edebiyatı alanında doktora savunması yapmış, öğretim üyesi olarak atanmasına iki hafta kalmış bir kadın kahramanın serüvenini anlatır. Alev, başörtülü bir asistanken doktorasının ardından yardımcı doçent olarak atanmayı bekler. Ancak aynı zamanda bir tanıdığı olan Rektör tarafından uyarılır ve başörtülü bir şekilde atanamayacağı söylenir. Amcası, amcasının kızı, annesi gibi kişiler verdiği emeği düşünmesini isteyip, üniversitede kalmasının gereklilikleri yönünde tavsiyelerde bulunur. Rektör de bu yönde tavsiyelerde bulunur. Aslında Alev de bunu bir iç mesele olarak ister. Ancak “*imanım denenmişti*” diyerek bunları kabul etmez. Çevresindekiler bir “peruk” operasyonu ile durumun düzeleceğini söylemekte, düşünmekte, telkin etmektedir. Alev de yıllarca verdiği

⁵ Abdullah Harmancı, *Yerlere Göklere*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017. (Bu kitaptan yapılacak alıntılarda eser ismi YG olarak kısaltılacaktır)

emeği ve katlandığı çileleri düşünmekte ve bu yüzden karar almakta zorlanmaktadır. Çevresindekiler de aslında ondan bir “başkaldırı” bir “rest” beklememektedir. Akşam sabah Haşim, Sezai, Cemal, İsmet okuyan sessiz bir edebiyatçıdır onlara göre. Ancak annesine peruk takmayacağını söyler. Başını açar ve fakülteye gider. Başını açık olarak fakülteye gittiği ikinci gününde odasına Rektör gelip övünç dolu sözler eder. Ancak durumdan memnun olmayan Alev, büyük bir sıkıntı hisseder. Başörtüsünü çıkarmanın vicdanî sorumluluğunu hisseder. İstifa dilekçesini yazar. Çiçeklerine ve kitaplarına veda ederek duyduğu koku ve tenine değen rüzgâra doğru arabasını sürerek gider. Bu durumu girdiği bütün sınavlardan daha çetin bir sınav olarak değerlendirir.

Bu öyküde yazar yirmi sekiz şubat sürecinde bir aydının/akademisyenin hayatı ve hayalleri ile sadece inançları yüzünden oynanmasını eleştirir. Öykü bir diğer açıdan o süreci yaşayan aydın kadınların nasıl zorlu ve sıkıntılı kararlar verdiğini de gözler önüne serer.

Kitapları ile mutlu yaşayan bir akademisyenin macerası olan “Bahar Olup Gökyüzüne Karışacaksın” öyküsü Harmancı'nın *Seni Ne İhtiyarlattı?* kitabında geçer. Öykü kahramanı olan Mehmet Çıkrıkçıgiller, lise yıllarında katıldığı bir şiir yarışmasında aldığı mansiyon ödülü ile kitap serüvenine başlar. Mehmet üniversiteye kadar sahip olduğu kararsız karakterini üniversitede Necat Hancı isimli hocası sayesinde düzeltir:

“Necat Hoca, onun tabiatının vazgeçilmez özelliği gibi duran dalgalılığının, derbederliğinin; geleceğinin aleyhine tehlike oluşturmaya engel olmuş, onu insanların şerrinden kurtarmış, ama onu kendine, onu kitaplara, onu insanlara, onu ilme, bir daha dönüşü olmamacasına sınıksız bağlamıştı” (SNİ?, s. 31)

Bu durum Mehmet'i ilme ve kitaplara bağlamıştır. Vaktinin çoğunu arkadaşları ile birlikte Konya'da Koyuncu Pasajı'nın bodrum katında bulunan kitapçıda geçirir. Mehmet, bu pasajla değişmiş, bu pasajda değişmiş, her şeyden önce, uçsuz bucaksız cehaletini görüp yutkunmasını öğrenmiştir. Kitaplarla ilişkisi üniversitede hoca olduktan sonra da devam eder. Bir gün bu kitapların kendisinden sonra ne olacağını düşünür. Üniversite kütüphanesine bağışlayabileceğini düşünür. Ancak yine aynı üniversitede hatırlı bir hocanın kitaplarını almayan kütüphaneyi görünce karamsarlığa düşer. Kitaba yaptığı onca yatırım ve bu kitaplar için katlandığı onca sıkıntının ardından “sonunda elinde bir hiçlik kalsın, bir yokluk, bir boşluk kalsın, sonunda elinde...” Sahaf Reşat Bey ise bizim bütün okuma faaliyetlerimiz hakikatin aşkına değil midir, kazandığımız güzellikler için değil midir, güzellikler kazanmak için değil midir, diye sitem eder.

Kendisi ile ilgili bir öz eleştiride bulunur Serhat'a. Bu aynı zamanda Harmancı'nın aydın eleştirisidir;

“Elimizden ve dilimizden Mevlana düşmüyor. Kitaplıklarımızın en hatırlı yerinde Mesnevi var. Ama biz hala kitaplarımızı insanları aşışılacak için kullanıyoruz... kelimelerden bir ağ örmüşüz toplumla aramıza. Ancak kendimiz gibi mağruru olanlara geçit var. Ancak bizim gibi olanlara karşı alçak gönüllüyük.” (SNİ, s.36)

Kitap alma işi yaş ilerledikçe yavaşlamış ama bitmemiştir. Çünkü “kitap almak, kitap okşamak, kitap karıştırmak bir aşka, bir vecde, bir dine dönüşmüştü.” Kitaba ve kitapsevire

karşı birey ve kurumların takındığı tavrı da kabul etmez. Bu durumu eleştirmek için de kitaplarını meydana üzerine mazot dökerek yakmak ister. Necat Hancı da aynı fikirdedir. Bu ülkenin kendilerini hak etmediğini düşünür. Onlara göre bu ülkenin hatalı üretimleridirler.

Harmancı'nın *Melek Kayıtları*⁶ adlı kitabında geçen ve altı kısa bölümden oluşan "Eksi Bir" öyküsünde de Ayşenaz isminde bir lise öğrencisi ile öykü yazarı akademisyen Mustafa Hoca arasında geçen bir diyalog ön plana çıkar. Yazar/akademisyen/anlatıcı'ya seslenen Ayşenaz; "Gençlik anılarınız, çocukluk anılarınız, anneniz, şiir geceleri, aşklarınız, vicdan azaplarınız, evlilik sorunlarınız, her şeyi her şeyi yazdınız da, bir gün de benim öykümü yazmadınız (MK, s. 74)" diyerek sitem eder.

Annesine de seslenen Ayşenaz okuldan ayrılarak bir Kur'an kursu hocası olmak istediğini söyler. Yazar/akademisyen Mustafa Hoca'nın doktora yapması, yazma eserler kütüphanesinde seneler geçirmesi, İngilizce sınavlarına girmesi, uzak şehirlerde sempozyumlara gitmesi gibi işlerini "salih amel" olarak görmez. İçindeki sesi susturmak için bu yolda ilerlediğini söyler. Mustafa Hoca ise bunu kısmen kabul etmekle birlikte yaptıklarının Allah rızası için güzel işlere de vesile olduğunu düşünür. Öykünün "Eksi Bir" bölümüne gelindiğinde Ayşenaz, annesini ve Mustafa Hocasını üzmemek adına okula gitmeye karar verir.

Bu öyküde yazar, Ayşenaz aracılığı ile günümüz entelektüel sınıfından biri olan yazar/akademisyen Mustafa Hoca gibi öykü yazarlarının ve idealist olduğunu söyleyen hocaların aslında dünya denen maddenin tuzağına düştüğünü ve bundan arınmadığını, muhalif tavrını kaybettiğini ve kendilerinin de bu muhalif tavırdan zaman ilerledikçe uzaklaştığını ifade etmektedir.

Yazarın akademik dünya hakkındaki düşüncelerini anlattığı öykülerinden bir diğeri ise *Behçet Bey Neden Gülümsedi?*⁷ kitabında bir felsefe profesörünü anlattığı "Fenomen" öyküsüdür. Öykü felsefe profesörünün üniversitedeki çalışma odasının tasviri ile başlar. Odaya giren herkesin dikkatini ve takdirini çekecek kadar güzel, seneler içinde edinilmiş, yüzlerce birbirinden değerli eşyalar, hediyeler bulunmaktadır. Bütün bu güzelliğe rağmen profesör odada bir aynanın eksik olduğunu görür. Bunu düşündüğü sırada odasına Afganistanlı bir öğrencisi elinde ayna ile girer. Odada güzel bir noktaya koyduğu aynasında sürekli kendisine bakmaya başlar ve bunu bir alışkanlığa dönüştürür. Aynada kendisini genç, dinç, sessiz ve mutmain görür. Aynaya baktıkça kendisini sevmeye, dünyaya heyecanla bağlanmaya başlar. Kendisine ait birçok olumlu tarafı fark eder. Ona baktıkça kusursuzlaştığını, güzelleştiğini düşünür. Kendisindeki güzel hasletleri göremeyen insanlığa öfke duyar. Zamanla aynanın başından ayrılamaz olur. Kendi ben'inin esiri olur. Her anını onunla geçirir. Bu ayna bağımlılığı yüzünden yakın çevresi ile de sorunlar yaşar. Evinden ayrılıp okuldaki odasında yaşar. Eski ben'ini sıradan, iddiasız, ortalama, kendi halinde, sakin, rahat, rehavet içinde biri olarak tanımlar ve zaman zaman buna geri dönmek isterse de bundan hemen vazgeçer ve aynasından özür dileyerek tekrar onunla konuşmayı ve ona bakmayı sürdürür. Aynayı ve onun verdiklerini kaybederek acılı bir hayat yaşamaktansa, herkesi ve her şeyi karşısına alarak aynasıyla yaşamayı tercih eder. Zira aynada zaman zaman

⁶ Abdullah Harmancı, *Melek Kayıtları*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017. (Metinde yapılan alıntılarda eser ismi MK şeklinde kısaltılmıştır.)

⁷ Abdullah Harmancı, *Behçet Bey Neden Gülümsedi?*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2019. (Metinde bu eserden yapılacak diğer alıntılarda eser ismi BBNG? şeklinde kısaltılacaktır.)

bir krala, bir gök insanına, bir şelaleye, bir nergise, bir dolunaya, bir evliyaya dönüşür. Profesörün eşi Yeşim bu duruma çok üzülmemektedir. Eşinin ruhsal bir hastalık yaşadığını düşünür. Bir köylük yerde eşini bulur. Elindeki aynada kendisini olduğundan çok farklı gören felsefe profesörünün elinden aynayı polisler alıp kırarlar. Onun “kafayı ütüle”diğini söylerler. O günün sosyal medya organlarında gündem olur. Bu öykü ile yazar diğer bazı öykülerinde olduğu gibi yine akademik dünyaya bir eleştiride bulunur. Kendi içine kapalı ve kendisini olduğundan farklı gören akademik camiyayı kendisine hayran olan bir profesör üzerinden anlatmaya çalışır.

Yazarın akademisyeni merkez karakter olarak aldığı öykülerinde genel olarak olumsuz bir tablo çizilir. Kendi bireysel sorunları olan, zaman zaman çıkmaza giren, kendisi ile çelişen bir hayat süren karakterlere sahip akademisyenlerin hayatla ve insanla bağı koparmış olmalarından dolayı insanî ve toplumsal yaralara merhem olamayacağını düşünür (Alver, 2016, s. 62). Öykülerinin çoğunda yeniden doğmak isteyen aydın/akademisyen karakteri bulunur ancak dünya endişesi veya bir başka faktör devreye girerek bu doğumun önüne geçer. Yaşam kaldığı yerden devam eder. Yine birçok öyküsünde aydın/akademisyen karakterin fildişi kulelerde kendi dünyalarında yaşadığını düşünür/eleştirir.

Dergiciler/Dergicilik

Öğretmen ve akademisyenlerin yanı sıra Abdullah Harmancı, genç dergicileri de öykülerinde konu edinir. Birçok dergide öykü ve yazıları yayımlanan Harmancı yakından tanıdığı dergi ve yayım dünyasına içerden bir gözle bakmaya çalışır. *Muhteris*'te geçen “Filika” adlı uzun öyküsünde yine kendi hayatından tecrübelerle şekillendirdiği Ercan isminde bir karakterin dergi çıkarma hevesi ve heyecanına yer verilir. Öyküde bir il belediyesinin her ağustos ayında düzenlediği ve protokolün de katıldığı şiir dinletisi ile Ercan isminde genç bir dergicinin bir grup arkadaşı ile Filika isminde bir dergi çıkarma isteği ve serüveni birlikte anlatılır. Öyküde iki ayrı serüven, biri tamamen büyük harflerle diğeri ise tamamen küçük harflerle karışık yazılarak verilir. Dergicilik ile ilgili bölümde yazar günümüz edebiyat çevrelerindeki yayıncılık sorunlarına değinirken dinleti bölümünde ise şiir ve şairler hakkında değerlendirme ve eleştirilerde bulunur. Filika ismindeki dergi bir grup “Taşra” aydını/edebiyat heveslisi genç tarafından çıkarılmaktadır. Ancak merkez (Ankara-İstanbul) bu çabayı hor görür. Yazara göre önemli sorunlardan biri belki de en önemlisi sağ ve sol düşünceli aydınlar arasında yaşanan kavgadır. Bir de bu iki grubun dışında kalan İslamcı düşünceye sahip aydınlar.

Sağ solu tanımıyor sol sağı duymuyor

...

Bir de İslamcılar var onlar da ayrı bir âlem

Sağı küçümseyip sola iç geçiriyorlar (M., s. 97)

Dergi çıkarma düşüncesinin yer aldığı bir diğer öykü ise *Muhteris*'te “Edebiyat Tarihçesine Notlar” başlığını taşıyan bölümde geçer. Altmış bir gün kala ile başlayan öykü sırasıyla altmış gün, elli dokuz gün şeklinde devam eder. Yine “Taşra”da bir dergi çıkarma düşüncesinin yer aldığı öyküde odak noktalardan biri taşra ile merkezin çatışmasıdır. Merkezde yoğunlaşan aydın kesime karşı taşrada var olma mücadelesi veren aydın kesim arasındaki mücadeleye değinilir. Harmancı'ya göre; “*taşra umuttur. taşra yozlaşmayanın.*”

taşra satılmamışlığın. taşra aşk'ın. taşra sessizliğin ama gençliğin. şiirin öykünün taze kanıdır taşra... taşra dirilticidir. diriltir.” (M., s. 123)

Öykünün devamında yazar kendisini şiir kitabı yayımlanmış İlhan Elbilir olarak tanıtır. Taşrada şiir yazmanın edebiyat yapmanın zorluğuna işaret eder. Hayali bir atmosfer yaratır. Kendisini Türkiye’de ve dünyada tanınan bir şair olarak görür. Kendisi ile yapılan röportaja konuşur. Fen Edebiyat fakültesini okumak için terminalden yolcu ediliş ile öykü biter.

Öykülerde geçen dergi çalışmaları ve dergi çalışmaları etrafında bir araya gelen genç aydın edebiyatçı kesimin hem eserleri hem de dergicilik faaliyetleri dikkatli bir gözleme tabi tutulur. Yazarın taşra – merkez çatışması etrafında değerlendirdiği bölümlerde de taşrada aydın-geç-edebyatçı olmanın zorluğu ve sıkıntıları üzerinde durulur.

Yazar

Yazarın aydın kahramanlarından biri de yazarlardır. Daha çok edebiyat dergileri etrafında bir araya gelen, ya şiir veya öykü kitabı yayımlanan ya da yayımlanma arzusunu taşıyan genç yazarların hikâyeleri anlatılır. *Muhteris*’te yer alan “ardıç acı” öyküsünde Mart 1971’de başlayan bir kitap çıkarma serüveni anlatılmaktadır.

Mart 1971

Kitap çıkartmalıyım

Artık mutlaka olmalı (M. s.106)

Cümleleri ile başlayan öykünün kahramanı bir öğretmen olan Bekir’dir. Bekir çeşitli dergilerde şiirleri yayımlanan öğretmen şairdir. Bu öyküde yazar içinde bulunduğu yalnızlıktan ve sıkıntılardan kurtulmak için sarılacak değerler arar:

Mayıs 1983

Sarılacağı ne var ki

Dergiler ve yazmak delice delice delice

Ya allah?

Yazmak ona rağmen bir şey değil ki

Ama bazen de hırs ihtiras muhteris

...

Sarılacak bir şeyler din namaz oruç

Şiir başka bir şey mi (M, s. 114)

Şair, şiir ile dinsel olanı bir görür.

Nihayetinde kitap Eylül 1985’de Ankara’daki bir yayıncı olan Ramiz Abi tarafından yayımlanır. Ancak kapakta ciddi bir hata oluşmuştur. Bu yüzden bütün kitapları üzerine gaz döküp yakarak imha eder. Bunun acısını da “o ki oğlumu boğazlıyorum” cümlesi ile dile getirir. Yazarın kitap yayınlama süreci daha önce 1982’de Nureddin Abinin tutuklanması ile de akamete uğramış olması yazarda bu kitabın yayımlanmasında Allah’ın rızasının olmadığı düşüncesini oluşturur.

Abdullah Harmancı’nın bir yazarın hikâyesini anlattığı bir diğer eseri ise *Ertesi Dünya*’da yer alan “Tırnak İçinde” öyküsüdür. Bu öykü sevilen, sayılan, inancına iradesine güvenilen, zekâsı, kabiliyeti ile övülen bir yazarın öyküsüdür. Bu yazar önündeki kâğıda;

“İNSANOĞLU DENEN VARLIĞIN GERÇEKTE KİMİN OĞLU OLDUĞUNU MERAK EDİYORUM. SIRADAN BİR BETİMLEMEYLE DE OLSA ŞUNU SÖYLEMEK GEREKİR Kİ, BİZ “ÂDEMOĞULLARI” BİLİNMEZLER ÇUKURUNA YUVARLANAN AVARE BİR TAŞTAN BAŞKA NEYİZ? NE OLABİLİRİZ? GEÇMİŞİMİZ VE GELECEĞİMİZ KARANLIK. ÖNÜMÜZ VE ARDIMIZ İSE AYDINLIK DEĞİL.” (ED, s. 49)

Şeklinde bir cümle yazar. Yazar yıllardan beri dergiler çıkarmakta ve kitaplar yazmaktadır. Aynı yazar, yukarıdaki düşüncelere devamlı, insanların tek bir sorunun bile cevabını bulamadığını, sadece avunup avuttuklarını söyler. Sorulara cevapsız yaşamaktansa asılsız cevaplarla yaşamak daha az acı vermektedir. Avutmak içinse söz gelimi “Tanrı” düşüncesi seçilmiştir. “Ey insanoğlu söyle sen kimin oğlusun?” sorusunu sorar. Bu soruyu okuyan çevresindeki arkadaşlarından birisi bu düşünceleri dile getiren birinin mürted olduğunu söyler. Hatta o kişinin kellesinin alınmasını tavsiye eder. Bu esnada yazar; yazdığı cümlelerin sonuna bir tırnak işareti koyarak, bu şekilde düşünen bir insanın bile gözden çıkarılıp harcanamayacağını kimin kurtuluşa ereceğini yalnız Allah’ın bilebileceğini söyler. Bu öyküsü ile yazar, İslamcı aydın bir yazarın düşünceleri ile o düşünceleri etrafında bir araya gelen dostları (talebeleri, müridleri) arasındaki ilişkiyi gözler önüne sermeye gayret gösterir. Öykü, İslamcıların bazı düşünceler karşısındaki ani kararlarının ve diğer bazı yönlerinin eleştirisi olarak da okunabilir. Çabucak gözden çıkarmak yerine sabırla ele almak özelliğinin önemi üzerinde durur. Bir aydın gibi halka ışık olur.

Harmancı'nın, yazar olarak tanımladığı aydın ile ahali arasındaki ilişkiyi ve farkları ortaya koymak adına kaleme aldığı öykülerinden biri de *Ertesi Dünya*'da geçen “Orhan Batibey Olmak” öyküsüdür. Gerçek ile kurmacanın yoğrulduğu öyküde birinci tekil anlatıcı ile yazarın aynı kişi olduğu izlenimi uyanmaktadır. Öykü kahramanının adı da Abdullah Harmancı'dır. Anlatıcı Abdullah Harmancı Kayalı Park'ta bir hayale dalar ve teyze oğlu Orhan Batibey'e benzemenin düşünüyü kurar. Ancak onun da kendine göre dertlerinin olduğunu düşünür ve bu hayalden, öykünün sonunda vazgeçer.

Orhan Batibey, zeki, geveze, cömert, fırlama ama haysiyetli fırlama, kadirşinas, dost canlısı, alicenap, becerikli, işbitirici, anasının gözü... biridir. Abdullah Harmancı ise kitaplarla, dergilerle, konferanslarla, armağan kitaplarla, özel sayılarla uğraşan ama bunların hiçbirisiyle uğraşmak istemeyen biridir. Kitapçılara yeni gelenler, dergilerin son sayılarında çıkanlarla ilgilenmek istemez. Ne büyük romanlar yazmak acısı, ne boşa geçen saatler için kaygılanmak, ne de gidemediği filmlerin sızısını duymak istemez. O da tıpkı Orhan Batibey gibi, okey masalarında, geyik muhabbetlerinde, mesire yerlerinde, diğer illerdeki düğün davetlerinde, gülmecelerde, eğlencelerde olmak ister. Bütün acılarından bir kıyafetten kurtulur gibi kurtulmak ister. Ruhun kendi ıstırabından kurtularak, onunla baş başa kalmak yerine, koşturmaktan, eğlenmekten, gülmekten, sayıklamaktan, sabuklamaktan, şaklabanlık, soytarlık, fırlamalık yapmaktan acılanmaya, ruhu ile baş başa kalmaya vakit bulamamayı ister. “Zirvesinde kaynayan cehennem kıyısındaki gömme taşlı yollardan gidilen gizem dolu bir ada gibi, mütebessim bakışlarımın ardında kaynayan benliğimin kudurmuş kuyularına zerre kadar taviz vermeseydim.” (ED, s. 71) diye düşünür. Hayale daldığı bu esnada Orhan çıkıp gelir ve ona selam verir. Onu ve onun gibileri görmek yazara daima acı vermektedir. Orhan sonra bir şeyler anlatır Abdullah'a. Orhan bambaşka bir insan ve dünyanın varlığına inandırır Abdullah'ı. Her insan gibi Orhan'ın da hayallerinin olduğunu görür. Yazar kendi

hayalleri ile Orhan'ın hayallerini verir ve bütün insanların kendi hayatlarının dışında hayallerinin olduğuna şahit olur. Bu diyalogun sonunda yazar, Abdullah Harmancı olarak kalmayı tercih eder. Çünkü kendisi gibi bütün insanların da acı çektiğini düşünür ve bilir. "Dünyada gamsız kedersiz, acısız ıstırapsız Orhan Batıbey olmadığını biliyorum" der. Bu öyküde bir aydın olarak bütün aydınların ve insanların ruhlarını kemiren hayallerin varlığına işaret eder. Herkesin kendi yaşamına göre kendi hayalleri bulunmaktadır. Ancak aydın çilesi bir fikir çilesi olarak ele alındığında diğerlerinden ayrılır.

Abdullah Harmancı yazarlık poetikası diyebileceğimiz düşüncelerini *Yerlere Göklere*'de geçen "Karşılaşma"da dile getirir. Öyküde bir çocuk ile karşılaşan yazar bu karşılaşma esnasındaki düşüncelerini dile getirir. Yaşanılan her şeyi yaşadığına inan, futbolcu, aktör, yönetmen, muhabir, tüccar, Mevlevi, köşe yazarı, ahçı yamağı, terzi çırağı, debbağ kalfası, ressam, şair, inşaat mühendisi vb. her şeyi yaşayan kişi olsa olsa bir öykü ya da roman yazarı olur. Çünkü çok yer gezmiş, çok insan tanımış, çok yol yürümüş, çok şey merak etmiş, birçok farklı "göz"den bakmıştır. Bu özellikler daha çok bir yazarda görülebilir. Bu özellikleri ile öyküde karşılaşılan küçük kız çocuğunun adının "Zeynep" olduğunu dahi bilir. Yazar anlatma işini heyecanını bastırmak, acılarını unutmak için yaptığını söyler. Her şey olan ve her şeyi bilen yazar, daha önce hiçbir şey bilmeyen bir çocuk olmamıştır. Çocuk ile kast edilenin sıradan insan olduğu düşünülebilir. Yazar sıradan bir insan olmayı ve sıradan insanın öyküsünün ne'liğini merak eder. Yazar, yazarlık yolculuğuna çıkmadan önceki hayatını özler. Tüm korkularından ve yalnızlığından sıyrılmak için mescide girip namaz kılıp dua eder. Kurtuluş için Allah'a sığınır. Yazar yaşamış kabul edilen ancak yaşanmadığı yaşanılarak anlaşılan hayatların peşinde koşar. Hayatı yaşamalıyım diyen gence cevabın hayat tarafından verileceğini düşünür. Bu öykü bir poetika gibi ele alınacak olursa yazar için öykü sıradan insanın öyküsünün anlatılması olarak özetlenebilir.

Abdullah Harmancı'nın bir yazar ve senaristin öyküsünü anlattığı "Yokuş Aşağı"da *Yerlere Göklere*'de yayımlanmıştır. Öyküde Mehmet isminde bir yazar/senaristin eşi Kısmet ile sevgilisi Nazan arasında yaşadığı gelgitler anlatılır. Mehmet, Kısmet isminde bir bayan ile evlidir. Kısmet, kendine özgü kendine göre dünyası olan bir kadındır. Temiz, namuslu, yoksul, samimi, sıcak, dindar ama küçücük bir dünyası vardır ve bu dünya kocasını boğar. Nazan ise düzgün, akıllı, temiz simalı, itiraza hazır, kendinden emin, resim yapan bir kadındır. Mehmet, Nazan'la bir ömür boyu şiir yiyip resim içmek, hayal kurmak, hayallerinde özgür olmak ister. Bu anlamda yazar ve senarist olan Mehmet, eşi Kısmet ile sevdiği kadın Nazan arasında gelgitler yaşar. Nazan'ın yanında mutludur. Ancak bir yanılla da köylüdür ve Kısmet'i arar. Çünkü Kısmet'in de kendine göre özellikleri vardır. Bunlar daha çok yemek yapabilme ve örf'e göre hareket etmedir. Yazar, eşinin örf'e göre hareket etmesinden ayrı bir mutluluk duyar. Bununla birlikte Kısmet ile Mehmet arasında ciddi bir uçurum vardır. Kısmet olabildiğine ev işlerinde hamarattır. Ancak Mehmet, sinemaya, kitapçılara gitmek ister. Eşine dergide çıkan son yazısını, kendisini ziyarete gelen gençleri, kendisinden söz eden yazıları, kitaplarını, tezini göstermek ister. Eşinin bunlarla ilgilenmesini bekler. Ama eşi onlarla ilgilenmez. Bir aydın yalnızlığı yaşayan Mehmet, eşi ile Nazan arasında gelgitlerle yaşarken, Nazan'ın entelektüel tavrına karşı hayranlığını dile getirir. Eşi ile olan beraberliğini ise köylülüğüne bağlar; "Benim hiç öldürmediğim bir tarafım var. Köylüyüm ben. Bunca yazıya, bunca filme, bunca kitaba rağmen, evet! Köylüyüm ben!" der. (YG, s. 54)

Kısmet ile birlikte olması onu rahatsız etmektedir ancak Nazan ile olması durumunda da farklı problemlerle karşılaşacağını düşünür; “*Yok bu etek fazla kısa, yok bu ayakkabı çok pahalı. Yok ona fazla güldün. Buna samimi davrandın... Babamın elini öpmedin... anamla bulaşık yıkamadın...*” (YG, s.54).

Her iki durumda da yazar “entelektüel kimlik” ile “taşra geleneği” arasında ikilem yaşar. Bu ikileme çözüm bulamayan yazar, öykünün sonunda bir karar verir ve evden ayrılır. Ancak nereye daha doğrusu kime gittiği kesin değildir.

Yazarın unutulmuş ya da hatıradaki kalan yazarlar ile ilgili topluma dönük eleştirisine bir örnek olarak *Yerlere Göklere*'de yer alan “Ölüm Sayı” öyküsü ele alınabilir. Yazar, ölmüş bir yazarın özel sayısına yazı yazarken kendisi için yazılacak yazıyı düşünür. Kısa öyküdür. Yaklaşık altı satır dört cümleden oluşur. Kendisinin merhum bir şair için yazdıklarına bakıp kendisi için de birilerinin buna benzer şeyler yazacağını düşünerek hüznlenir. Toplumun kendi değerleri arasında görülen aydın kesime karşı bu umarsızlığı yazarı derinden sarsar.

Yazarlardaki kitap çıkarma arzusunun ele alındığı öykülerinden biri de *Yerlere Göklere*'deki “Ukde” öyküsüdür. Harmancı bu öyküsünde, yazar olma hayali kuran Tevfik'in hikâyesini anlatır. Tevfik tüm çevresinden yazar olmak hayali ile uzak durur. Bütün istediği kitabının yayınlanması ve ünlü olmaktır. Ancak bunu bir türlü başaramaz. Bir gün kitabının basıldığına ve apartman girişindeki posta kutusuna konulduğuna dair bir hisse kapılır. Ancak hayali yine boşa çıkar. Başarılı olamaması ile ilgili sorunu “Niçin Allah'ım” sözleri ile dile getirir.

Harmancı'nın *Seni Ne İhtiyarlattı?*’da geçen “Ötegeçe” öyküsünde de altmışlı yaşlarda ömrünün kırk beş yılını şiir yazmaya ayırmış ancak bundan hiçbir şey elde edemediğini düşünüp şiir yazmayı bırakmış bir şairin öyküsü anlatılır. Harmancı'nın aynı zamanda sanat poetikası hakkındaki düşüncelerini de içeren bu öyküde öykü kahramanı şair için şiir; “*kaburgalarımı saran demir bir külçe*”, “*sabahları uyandırdığımda dışlerimin arasında akan kan*”, “*dışlerimi sıktığım zaman duyduğum gıcırta.*” (SNİ?, s 41) gibidir.

Şiirin bedelini ve acısını ödemekten yorulan şair, avare ve azade olmak ister. Bekleyişten, umuttan, kederlenişten, kaygılanıştan kurtulmak ister. Akşamları televizyon karşısına geçip Avrupa Yakası seyretmek, insanlardan bir insan olmak, insanlaşmak ister. Şiir yazamamak, şiir hakkında düşünmek, dergilerde güzel şiir okuyamamak gibi entelektüel endişeler duymak istemez. Her gün yüzlerce insanın bombalarla kurşunlarla öldürüldüğü bir çağda şiirin anlamının olmadığını düşünür. Sanatın hiçbir zaman bir namluya dönüşmesinden yana olmamıştır, şiirden toplumsal sonuçlar beklemez. Ancak yazıyla kimseye ulaşamamanın ıstırabını duyar. Yazara göre yazı, yazı değilse bile kitap bitmektedir. Cin Net'in (yazar sanki cinnet kelimesini hatırlatmak ister.) önünde durup akıp yürüyen gülüşüp giden insanlardan biri olmak ister. Vitrinleri seyreden, teyzesini arayarak misafir olan, halı saha maçına adam toplayan, araba faizlerini düşünen, enflasyonu konuşan sıradan insanlardan olmak, yazı hayatına “nokta” koymak ister. Şair birçok kitap yazmış, birçok ödül almış olmasına rağmen, yeni kitapları için birkaç yıl beklemesi gerekirken, hala “telif istemezseniz” teklifleri almaktadır. Bu bile alışılması zor anlardır. Bunların ötesinde en büyük sorun kendi sesini beğenmemiş olmasıdır.

Şiir davasının zamanla asıl dava olmasından rahatsızdır. Asıl dava “*kendini inşa denen şey olmalıydı*” der. Bu dava, insan olma, temiz kalma, dünyanın saldırılarına elden geldiğince mukavemet etme davasıdır. Belki bu bilinci yitirmenin bir cezası olarak iyi şiirler

yazamaz olduğunu düşünür. Şiir asıl davanın bir süsü olması gerekirken başlı başına bir mesele olmuştur. Hem davayı hem de şiiri kadınlar ortaya çıkınca iyice unuttur. Altmış senenin sonunda ne bir mümin ne de bir şair olabilmıştır. “Şiir değil belki ama şiire ya da hayata bakış biçimi, hayatı ve edebiyatı algılayış biçimi onun bu yoksunluğunun, yoksulluğunun sebebi” (SNİ?, s. 45) olur. “şiir onun kibri”, “dünyalığı” haline dönüşür. Şiir yazmayan herkesi küçümsemeye, yanlarından geçip gittiği insanları kendisini kutsamadığı için yadırgamaya. Kendinde ayrı bir renk görmeye, farklı olduğu zehabına kapılmaya başlar. Ancak yine de Cin Net kafesinin dışardaki sandalyelerinden birinde oturup, karşıda asılan pankartta görülen güzel kadın resmindeki kadının gözlerine bakıp peçeteye yeni bir şiir yazmaktan kendisini alamaz. Yazarın kendinden kaçma, yaptığını anlamlandırma sorunu yaşama teması “Orhan Batıbey Olmak” öyküsünde de kendisini gösterir. Yine kendisini bu defa bir bilim adamı olarak ahaliden üstün ve farklı görme hastalığı ise bir başka öyküsü olan “Fenomen”de de ele alınır.

Şair ve yazarların kendileri ile diğer insanlar hatta diğer şair ve yazarlar arasındaki farkı ve ilişkiyi anlattığı bir öyküsü ise *Behçet Bey Neden Gülümsedi?*’de geçen “Güvercin Kanadı”dır. Aydınlar arasındaki kıskançlığı ve çekememezliği anlatan bu öyküde bir şair ile İrfan isminde bir romancı arasındaki ilişki anlatılır. Anlatıcı saire göre İrfan, aklını tanınmış olmakla, takipçi sayısıyla, romanlarının tirajıyla, hakkında çıkan yazılarla, gazetelerde kendisiyle söyleşi yapılmasıyla, ödül jürileriyle, imza günleriyle bozmuştur. Hayatını buna göre kurgular, insanlara buna göre davranır, onları daima bir şöhret aracı olarak görür. Kendisinden başka hiç kimsenin de başarılı olmasını kibirli karakterine yakıştıramaz. Dergiye gidip hırs ve kibir abidesi haline gelen İrfan’ı bulacak ve ona haddini bildirecektir. Ancak dergiye gittiğinde İrfan’ın mide kanseri olduğunu öğrenince edebiyat, insan ve eser hakkındaki tüm düşüncelerini yeniden sorgular.

Yazarın, yazmak eylemi üzerinde düşündüğü bir diğer öyküsü ise *Melek Kayıtları*’nda yayımlanan “Alabora”dır. Bu öyküde ortaokul yıllarından beri yazmayı ve okumayı bir alışkanlık haline getirmiş olan yazar/anlatıcının çeşitli sebeplerden ötürü yazmaktan vazgeçmek istemesi konu edilir. Bir şeylerin çivisinin çıktığı, şirazesinin bozulduğu, uğursuzluğun, özsüzlüğün, heyecansızlığın, ışıksızlığın, kirpiklerimize, göz bebeklerimize, içtiğimiz suya, cami avlularına, seccadelerimize bulaştığını düşünür. Heyecansızlığın, iğretliliğin, sentetikliğin, sığığın, cibilliyetsizliğin ve hatta bunların daha ağır, daha acımasız, daha uğursuz bir halin insanlara bulaştığını insanların beyinlerine kazımak gerektiğini çünkü ancak bu şekilde şu ülkede, şu kafede, şu gün’de uğursuz bir şey olduğunun anlaşılabileceğini söyler. Bir yazar olarak heyecan duymayan, soru sormayan, çılgık atmayan, itiraz, kabul, isyan, inkâr, hayret etmeyen bir insanlığın varlığından rahatsız olur. Bu hikâye aracılığı ile yazar yazmak ve yaşamak arasında bir bağ kurar. Yazmanın yaşama bağlı olduğunu dile getirir.

Bir yazarı var eden en temel unsurlardan biri de merakı olsa gerektir. Bu merakın dışı vuruluş biçimi de sorulardır. Harmancı, *Seni Ne ihtiyarlattı?*’da geçen “Cinayet Süsü”nde özel bir anlatım kullanır. Kafasındaki bütün soruları bir araya getirerek öyküyü oluşturur. Soru cümleleri ile oluşturulmuş bu öyküde, öykü kahramanı aynı zamanda yazarın kendisidir. Yazar, hayatın her alanı hakkında sorular sorar. Hayat, aile, kitap, sanat ve ilham, yazarlık, edebiyat, dünya, kader, konuşmak, mutluluk, yalan-gerçek, aşk, arayış, varoluş, ölüm, çocuklar-çocukluk, kadın, başarı, gençlik, sessizlik, başkası olmak, kendi olmak gibi

daha birçok konuda birer ikişer sorular sorarak yazarlık ve insanlık serüveninde kafasına takılan konuları bir araya toplar. Bir aydın tavrı olarak değerlendirilebilecek olan bu durumda yazar, cevabını bulabildiği sorularla topluma rehberlik misyonunu üstlenmiş olur. Öyküleri bir bakıma bu sorulara cevap arama yolculuğudur.

Yazarın yazarlık serüveni ise *Melek Kayıtları*'nda yayımlanan “Görünmez Öyküler”de bir hikâye okuyucusu üzerinden ifade edilmektedir. Çene altında üçgen biçimli bir sakalı olan genç ile bir ihtiyarın karşılıklı konuşmasına dayanan öyküde daha çok bir monolog gibi sakallı gencin konuşması ön plana çıkar. Bir öykü arayışında olan genç okuduğu binlerce öykü arasında nihai noktaya ulaşmayı hedefler. Bunun için kendi içinde bir tasnife gider. Kendisini etkileyen beş yüz öykünün ilk yüzünden sonra ilk ellisinden, sonra ilk onundan, sonra en etkilisinden söz eder. Nihai öykü durağına ulaştığını düşünür. Bu noktada ihtiyar devreye girer ve asla bir son öykü olmayacağını söyler.

Üçgen sakallının bu öykü serüveni bir bakıma yazarın öykü yolculuğuna göndermedir. Okurun öykü serüveni uzun tasvirlerle başlayıp, uzun tasvirlerle devam eden ve yine uzun tasvirlerle sona eren öykülerle başlar. Ardından “bir iç geçirmeden” ibaret olan öyküler dönemi başlar. An'lık durumların öyküsüdür bunlar. Zaman, mekân, kişi ve eylemden uzak öykülerdir. Sadece bir ses vardır öyküde insanlığın an'lık acılarını imleyen bir ses. Üçüncü aşamada gündelik hayata dokunan öyküler gelir. Sadece kışı, yazı, sabahı, çiçeği, kadını, kuşu, kadının kalbini, delikanlının isyanını anlatan öykülerdir bunlar. Son aşamada ise sıra dışı öyküler dönemi başlar.

“*Gıcır Kitap Cix Telefon*” öyküsünde de dördüncü öykü kitabı çıkan ve üniversitede hoca olan yazarın kitabı eline alış sürecindeki heyecanı ile ilk kitabını eline alışındaki heyecanı anlatılır. Öykünün sonunda ise bu kadar heyecanlanmasını anlamsız bulur. Televizyonda gördüğü belgeselden etkilenerek ölüm ve unutulmuşluk karşısında çaresiz olduğunu düşünür. On yıl, elli yıl belki de yüz yıl sonrasında büyük umutlar bağladığı kitabından geriye bir şey kalmayacağını düşünür. Kendisini vişne çürüğü rengindeki bir cep telefonu ile özdeşleştirir. İşi bittiğinde bir çöplüğe fırlatıldığında bundan habersiz olacak olan telefona özenir.

Benzer bir tema *Behçet Bey Neden Gülümsedi?*'de yer alan “*Emekli öğretmen Suphi durup dururken elini masaya neden vurdu?*”da da geçer. Üç kez evlenmiş ama evlilikleri kısa sürmüş emekli öğretmen Suphi bir gazetede köşe yazarıdır. Ayın dört haftasını konulara göre ayırmıştır. İlk Cuma günü anı haftası, ikinci Cuma günü kitap kritiği, üçüncü Cuma günü sinema veya tiyatro kritiği, dördüncü hafta ise doğrudan hayata ilişkin denemeler yazar. Bu yazılardan oluşan dört adet kitap çıkarmayı planlamaktadır. Suphi'ye göre “insan yalnızlıktan hoşlanmamalı. İnsan insanları sevmeli. İnsan insanları yapamamalı. İnsan için insanlık sorun olmalı. İnsan insan olmalı. Değerini bilmeli. Sevmeli. Dengelemeli. Sorunlar çıkınca insanları silip veya çizip geçmemeli” dir (BBNG?, s.70). Ancak Suphi'nin beceremediği şey de budur. O bir sorunla karşılaştığında çözüm olarak uzvu kesip atmaya düşünür. Bu kesip atmalar neticesinde kırk yıldır yaşadığı şehirde neredeyse çevresinde kimse kalmamıştır. Bu derin yalnızlık neticesinde Suphi'nin içinde “*Yazacaksın da ne olacak?!!!*” ıstırabı vardır. Bu fikri; belalı, iğrenç, feci, berbat, korkunç, caydırıcı, yıldırıcı, bunalıtıcı, bıktırıcı, utandırıcı, kahpe, namussuz bir fikir olarak görür.

Son olarak yazarın yazarlık amacı ve poetikasını anlattığı düşünülebilecek öyküsü *Seni Ne İhtiyarlattı?*'da geçen “*Yazı Uçar*” kaleme alınır. Bu öykü Harmancı'nın neden yazı

yazdığı ile ilgili düşüncelerinin olduğu biyografik bir öykü olarak da kabul edilebilir. Harmancı, öykücülüğünün ya da yazarlığının kuramsal boyutuyla ilgili işaretler verir. Öz eleştirel bir yaklaşımla yazıdan beklediği anlamın; insanları “*emri bilmarif nehı anılmünker*”⁸ çizgisine çağırarak olduğuna inanmış ancak bu kudreti çeşitli sebeplerden ötürü kendisinde bulamamıştır. Hayatı boyunca bir “iman neşesi”, bir “yaşama zevki”, bir “*çalışma ve başarıma sevinci*”ne de sahip olamamıştır. Hasbelkader yazdığı öykülerinde de bu “*neşve*” bulamamanın ıstırabını duyar. Çevresinde çok güzel müminler tanımış, bu insanların varlığı onda daima bir kıskançlığa, korkuya, öfkeye sebep olmuştur. Burada kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermek yerine, niyetinin yazıya yüklediğimiz anlamın, işlevin, giderek belirsizleştiğini, silikleştiğini, anlamsızlaştığını vurgulamak ister.

Dergi çıkarmak istedikleri yıllarda bazı büyükler; dergi çıkarmanın bir sorumluluk olduğu, yazı yazmanın her yiğidin harcı olmadığı, yazı ile bir önderliğe soyunulduğu, bunun bir misyon bir yük olduğu buna hazır olunması ve sonuna ulaşmak için çaba verilmesi gerektiği şeklinde nasihatlerde bulunur.

Yazarın gördüğü “*her şey gibi, yazı'nın da, yazın'ın da, yazarın da dünyadaki malum “çözülmeden”, yozlaşmadan, çirkinleşmeden, çirkeleşmeden, çiğleşmeden payını aldığıdır.*” (SNİ?, s.111). Yazarak dünyayı daha bir kararttığını düşünür. Yazı bir hırs olmuştur. Bir kavga, bir hınç olmuştur. Bir caka’dır. Fiyaka’dır. Rakam’dır. O kadar. Yazı ile fitneye sebep olmamak, sözü yormamak ister. Ama bu kudreti de kendinde bulamaz. Yazının bir yük olduğunu düşünür ve kendine ağır gelen yükü taşımak istemez (Alver 2016: 62).

Sonuç

Bir öğretmen, akademisyen ve yazar olan Abdullah Harmancı, yayımladığı öykü kitaplarındaki öykülerinde kendi hayatını merkeze alarak geleneğini takip ettiği öykü anlayışını ortaya koymuştur. Teknik bakımdan farklı üslup ve yöntemleri kullanmakla birlikte içinde yaşadığı toplumun sorunlarını sahip olduğu kimlikler aracılığı ile yakından görme imkânına sahip olan Harmancı, öyküleri ile bu sorunları ortaya koyma ve çözüm yolları arama anlayışını ortaya koyar. Özellikle taşra – merkez çatışmasında taşranın da edebiyat üretebileceği ve bu ürettiği edebiyat aracılığı ile topluma yön verebileceği kanaatini dile getirir. Zaman zaman düştüğü karamsarlığı öykülerine de yansıtan yazar, çoğunlukla bu karamsarlığı aşmış ve hikâyelerini umut ile tamamlamıştır. İslam inancı ile beslediği aydının hayatında karamsarlığın yerini umut alır. Geleceğe dönük beklentisi ve hayalleri bu umut ikliminde yeşerir.

Bu umudun yanı sıra aşırı idealizme de sığınmak istemez. Bir öğretmenin, akademisyenin, yazarın aşırı yüceltilmesini, idealize edilmesini, bütün kötülüklerden soyutlanmış şekilde sunulmasını ağır bir yük olarak görür. Öykülerindeki öğretmenleri idealize etmeden, hayatı tüketen insanlar olarak resmeder. Öğretmenleri sahip oldukları düşünceler üzerinden bir tasnife tabi tutar. Sanat ve edebiyattan uzak öğretmen kimliğine karşı eleştirel bir tavır takınır. Bunun yanı sıra eğitim sistemi hakkında da sahip olduğu düşünceleri yine öğretmenler ve öğrenciler üzerinden dile getirir.

Öğretmenlerin yanı sıra akademisyenleri merkeze aldığı öykülerinde de akademisyenlerin bireysel hayatlarının yanı sıra öğrenciler aracılığı ile topluma dönük

⁸ Ali İmran Suresi, 104.

yönleri üzerinde de durur. İçerden bir kişi olarak akademik dünyaya genel hatları ile olumsuz bakar. Özellikle kendilerini ahaliden üstün gören tavırlarını kabullenmez.

Dergiler ve dergiciliği merkeze aldığı öykülerinde ise toplumsal eleştirilerin yanı sıra yayın dünyasına yöneltilecek eleştiriler de ön plana çıkar. Burada özellikle taşra-merkez çatışmasına yer verir. Taşra aydınının da dergi çıkarabileceğine ve bu dergiler aracılığı ile de insanın hayatına nüfuz edilebileceğine vurgu yapar.

Yazarlar ve yazarlık ise onun öykülerinde önemli bir yekûnu oluşturur. Kendi yazarlık serüvenini ve anlayışını da zaman zaman hikâyelerde dile getirerek yazıdan ve yazardan beklentilerini kaleme alır. Modern dönemde yazının her ne kadar ciddi bir yozlaşma ve çözüme içine girdiğini düşünse de kendi Müslüman dünyasında amacını “*emri bilmarif nehyi anilmünker*” ayeti ile özetler. Abdullah Harmancı için ne oranda gerçekleştirdiği kendisini ilgilendiren bir durum olmakla birlikte bu ayetin ifade ettiği düstur hem öğretmenlik, hem akademisyenlik, hem dergicilik, hem de yazarlık serüveninin de odak noktasını oluşturur denebilir. Ayetin ortaya koyduğu tavır Müslüman aydın tavrının en özet halidir.

Sonuç olarak bu dünya ne yazar için ne de okuyucu için bilinen ve kabul gören bir dünya değildir.

Kaynaklar

- Alver, Köksal, (2016). “Hayatın Ortasından Abdullah Harmancı Öyküsü”, *Mahalle Mektebi Dergisi*, 27, 59-63.
- Ankay, Nurcan, (2018). *Türk Romanında Entelektüel Suç*, Eskişehir: Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- Demir, Rasime, (2015). *Oğuz Atay Romanlarında Aydın Problemi*, Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Harmancı, Abdullah, (2002). *Muhteris*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Harmancı, Abdullah, (2011). *Seni Ne İhtiyarlattı?* İstanbul: Profil Yayınları.
- Harmancı, Abdullah, (2015). *Ertesi Dünya*, İstanbul: Profil Yayınları.
- Harmancı, Abdullah, (2017). *Melek Kayıtları*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Harmancı, Abdullah, (2017). *Yerlere Göklere*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Harmancı, Abdullah, (2019). *Behçet Bey Neden Gülümsedi?* İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kur'an-ı Kerim*.
- Mahalle Mektebi, (2016). “Tarihçe-i Hayat”, *Mahalle Mektebi Dergisi*, 27,56-58.
- Meriç, Cemil, (2002). *Mağaradakiler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Peyami Safa, (1970). *Sanat Edebiyat Tenkit*, (der. Ergun Göze), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Said, Edward, (2013). Entelektüel, Sürgün, Marjinal, Yabancı, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sarı, Ahmet, (2016). “Bize Ait Bir Acının Kazısına Dair: Abdullah Harmancı Hikâyeciliği”, *Mahalle Mektebi Dergisi*, 27, 64-70.
- Şeriati Ali, (2017). *Aydın*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Tekin, Mehmet, (2004). *Roman Sanatı 1*, İstanbul: Ötüken Yayınları.



“A’MÂK-I HAYAL” ROMANINDA TASAVVUF, BUDİZM, HİNDUİZM
VE ZERDÜŞTİLİK AÇISINDAN VAHDET-İ VÜCÛD
KARŞILAŞTIRILMASI
COMPARISON OF UNITY OF EXISTENCE IN THE NOVEL "A'MAK-I
HAYAL" IN TERMS OF SUFISM, BUDDHISM, HINDUISM AND
ZOROASTRIANISM

SEMA NOYAN

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü
Asst. Prof. Dr. Karabuk University, Faculty of Communication, Department of Journalism
semanoyan@karabuk.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5232-8348>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-Received Date : 09.05.2019
Kabul Tarihi-Accepted Date : 29.08.2019
Sayfa-Pages : 177-211

 : <http://dx.doi.org/10.14292/Turkiyat4174>



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunited>

This article was checked by

 iThenticate

“A’MÂK-I HAYAL” ROMANINDA TASAVVUF, BUDİZM, HİNDUİZM VE
ZERDÜŞTİLİK AÇISINDAN VAHDET-İ VÜCÛD KARŞILAŞTIRILMASI
COMPARISON OF UNITY OF EXISTENCE IN THE NOVEL "A'MAK-I HAYAL"
IN TERMS OF SUFISM, BUDDHISM, HINDUISM AND ZOROASTRIANISM

SEMA NOYAN

Öz

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin önemli fikir ve ilim adamlarındandır. Kısa ömrüne rağmen çok sayıda eser sahibidir. Mutasavvıf yazar, fikrî ve kurmaca eserlerinde İslâm, tasavvuf, felsefe, pozitivizm, materyalizm, spiritüalizm, sosyal meseleler gibi konulara yer vermiştir. “A’ māk-ı Hayal” (1910) romanı, felsefî ve tasavvufî fikirleri içeren en ünlü eserlerinden biridir. Osmanlı toplumunda tasavvufî ilk roman olarak kabul edilmektedir. Yazar, diğer eserlerinde olduğu gibi, söz konusu romanında da dönemin pozitivizm, materyalizm gibi maddî fikirlerine karşılık tevhid/vahdet-i vücûd anlayışını savunur. Romanın baş kişisi Râci, ilim sahibi bir gençken varlık, ruh, hakikat gibi konularda cevaplayamadığı sorularla şüpheye düşer. Râci eğitimi genişletme çabalarına, ispiritizma, manyetizma toplantılarına katılmasına rağmen bir kara leke gibi bütün benliğini kaplayan şüpheyi gideremez. Bu yönüyle bir arayış romanı olan “A’ māk-ı Hayal”, Râci’nin insân-ı kâmil olan Aynalı Baba rehberliğinde seyr ü sülûkünü tamamlayarak vahdet-i vücûda erişmesini konu alır. Filibeli Ahmed Hilmi, vahdet-i vücûd tezini öne sürerken Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik gibi Doğu dinlerinin tevhid anlayışından da yararlanır.

Anahtar Kelimeler: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, pozitivizm, materyalizm, vahdet-i vücûd, Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik

Abstract

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) is among the significant intellectuals and scientists of the periods of Tanzimat and Mesrutiyet. He has many works despite his short life. Mystic author subjected Islam, Sufism, philosophy, positivism, materialism, spiritualism, and social issues in his intellectual and fictional works. The novel of A’ mak-ı Hayal (1910) is one of his most famous works involving philosophical and sufi ideas. It is regarded as the first sufi novel in the Ottoman society. The author defends the understanding of unity of existence against the material ideas of that period such as positivism, materialism in his novel as in his other works. Raci, the main character of the novel, gets into doubt with unanswered questions about existence, soul, and reality while he was an educated young man. Raci, could not reassure his doubts, which covered his self like a black mark, despite his struggles of improving his education and attending spiritualism and magnetism meetings. A’ māk-ı Hayal, which is a novel of seeking in this respect, subjects Raci’s reaching to unity of existence by completing his seyr-u suluk under the guidance of Aynalı Baba. Filibeli Ahmed Hilmi benefits from the understanding of oneness of Eastern religions of Hinduism, Buddhism, and Zoroastrianism while suggesting his unity of existence thesis.

Key Words: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, positivism, materialism, unity of existence, Buddhism, Hinduism and Zoroastrianism

Giriş

Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin önemli fikir ve ilim adamlarındandır. Filibe’de dünyaya gelir. Babası Şehbender Süleyman Bey, Filibe konsolosudur. Ahmed Hilmi, lise eğitimini İstanbul’da tamamlar. Posta memuriyeti görevlerini İstanbul, İzmir ve Beyrut’ta yerine getirir. Mısır’da Terakkî-i Osmanî Cemiyeti’ne girer. Çaylak adlı bir gazete çıkarır. II. Meşrutiyet’le birlikte İstanbul’a döner ve gazetelerde yazmaya başlar, kısa süre sonra fikrî ve kurmaca eserlerini arka arkaya verir. Kısa ömrüne onlarca eser sığdırır. İttihâd-ı İslâm, Millet ile Muhasebe, Hikmet, Münâkaşa gibi birçok gazete çıkarır. Eserlerinde İslâm, tasavvuf, felsefe, pozitivism, materyalizm, spiritüalizm, sosyal meseleler gibi konulara yer verir. Fizan’da iken Arusiyye tarikatına giren Ahmed Hilmi, tasavvufu “hikmet” kaynağı olarak görür, fikrî eserlerinin çoğunda İslâm’ın savunuculuğunu üstlenir. Roman, hikâye gibi kurmaca eserlerinde hem İslâmî/tasavvufî konuları ele alır hem de dönemin meselelerine değinir.¹ En ünlü eseri ilk olarak 1910 yılında yayımlanan “A’ mâk-ı Hayal” adlı romanıdır. “Bâtıniler-İblis Behmen”, “Melekzâde Ailesi” gibi romanları ise tefrika sırasında yarım kalır. “Öksüz Turgut” adlı tarihî bir romanı da vardır.

“A’ mâk-ı Hayal”², bir seyr ü sülûk³ hikâyesi olarak Râci’nin insân-ı kâmil olan Aynalı Baba rehberliğinde vahdet-i vücûd mertebesine ulaşmasını konu alır. Hakîkate ulaşan kimselere insân-ı kâmil denir. Dolayısıyla Râci’nin hakikat yolculuğunda Aynalı Baba önemli bir role sahiptir. Roman, dönemin eğitim, bilim ve din hayatını etkileyen pozitivism, materyalizm gibi maddeyi ve akli yücelten fikir akımlarına karşılık vahdet-i vücûd anlayışını alegorik bir anlatımla savunur. “Bütün eser boyunca ruh ve kâinâtın sırrı, yaratılışın gayesi araştırılarak maddeci görüşün sığılığı ve insanı saâdete ulaştırmaktaki yetersizliği ortaya konur. Buna göre, kâinatta olan biteni anlamak ve hâdiseleri doğru değerlendirmek için vahdet-i vücûd fikrinin iyi bilinmesi lâzımdır” (Birinci, 1989: 555).

¹ Bu konuda bk. Emine Bektaş. (2015). *II. Meşrutiyet Dönemi Entelektüel Hayatının Önemli Bir Siması: Filibeli Ahmed Hilmi*, (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi) Hacettepe Üniv., Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara, s.44-58.

² Çalışmada “A’ mâk-ı Hayal” romanının “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. (2016). *A’ mâk-ı Hayâl-Karşılaştırmalı Tam Metin*. 2. Bs. N. A. Özalp (Haz.) H. Aktaş (Res.) İstanbul: Büyüyen Ay” baskısı esas alınmıştır.

³ Seyr, tarikat prensiplerinin yerine getirilmesi neticesi mânevî yükselme yerine kullanılan bir istilâhtır. Sufiyye istilâhında seyr ü sülûk şeklinde ifade edilir. Seyr, lügatte yürüme, bakmak, sülûk ise yola gitmek anlamlarına gelir. Sülûk cehâletten ilme, fenâ huylardan güzel ahlâka, kendi vücudundan Hakk’ın vücûduna harekettir. Seyr ü sülûkün tam anlamıyla gerçekleşmesi için bir mürşide ihtiyaç vardır. Sülûk için iki yol vardır. Bu yollar mürşidin sâliki irşad için lüzumlu olan bir vâsitadır. İlki nefsi terbiye ederek sâliki nefsi-i emmâreden nefsi-i kâmileye yükseltmektir. Diğer, rûhu tasfiyedir. Emir âleminden olan kalb, ruh, sır, hafi ve ahfâyı fenâ bulması söz konusudur. Selçuk Eraydın (2008). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. 8. Bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, s. 317-320. “Sülûk üç çeşittir: Birincisi cisimle olur. Cisimle oluştâ sûret kaybolur sûret (bir kişinin içi, hâli) gelir. İkincisi, kalp ile olur ki, gönüln muhabbetle dolması çabasıdır. Üçüncüsü ruhla olur. İnsan vücüt şehrinin görür, sadece ruh ve rûha ait olanları görür. Gerçekte sülûkün sonu yoktur. Sülûkle insanın gözüne bir sürme çekerler ki o, artık gerçeği görür ve başkasını görmez. Gönülü açılır, göğsü genişler, arş gibi olur. O zaman insan bütün eşyada tecelliyi görür, gizliler aşikâr olur. Bütün eşyâda bir gerçek bulunduğu, ondan gayri zerre bulunmadığı anlaşılır. Yâni bütün uzantılar da asıl gözüktür. Gökten yağarla, yerden akanın o asıldan olduğunu, ilâhî hikmet denen sırrın ekilirse biçileceği öğrenilir. Kendi vücûdunun, aklının ve rûhunun ne olduğu sezilir. Böylece yakınlık ama mutlak yakınlık, “Şahdamarından daha yakınım.” (Kaf Suresi/6) buyruğundakinden ileri yakınlık makamı bulunur. İki cihânın da sultanı olunur. O zaman ne sultan kalır ne iki cihan... Başlangıç O’ndandır, dönüş O’nadır. Bu sülûk yolu, insanın terbiye ve terakkisini gerçekleştirmek içindir.” Pakize Aytaç. (2011). *Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramlar. Alevîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, Ankara, s. 11.

“Kitap, müellifin muhayyilesinin genişliğini, tasavvuf ve felsefedeki vukufunu, bunu ifâde etmekteki büyük kabiliyetini açıkça ortaya koyar” (Aksun, 2018: 35). Roman Birinci Kitap ve İkinci Kitap adları altında iki bölümden oluşur. İlk bölümde Râci’nin Aynalı Baba ile karşılaşması ve dokuz⁴ hayal/rüyâ aracılığıyla çıktığı seyr ü sülûk anlatılır. İkinci bölümde Râci’nin Aynalı Baba ile Manisa Tımarhanesi’nde karşılaşması ve hayal yolculukları hikâye edilir. Bölümün sonunda Aynalı Baba’nın defterinden bazı notlara yer verilir. Romanda anlatıcı Râci’dir, bu nedenle 1. Tekil kişi anlatımı kullanılmıştır.

“A’ mâk-ı Hayal”, felsefi ve sembolik içeriğiyle Tanzimat döneminden itibaren edebiyatımızda var olan roman anlayışından ayrılır. Batılı anlamda ilk roman örneklerinde henüz karakter gelişimi, mekân ve kişi ilişkisi, neden-sonuç bağlantısı yeterli derecede tutarlılık sağlayamamıştır. Özellikle Servet-i Fünûn dönemi romanının bir devamı olan Meşrutiyet dönemi romanları teknik ve estetik yönlerden büyük gelişme göstermelerine rağmen, günlük konuşma dilinden ayrı, süslü ve sanatlı bir dile sahip olmasıyla eleştirilmiş, halk tabakasına uzak kabul edilmiştir.⁵ Tanzimat dönemi romanları içerik yönünden Tanzimat döneminin fikrî, kültürel ve siyasî-sosyal şartlarına uygun olarak Batılılaşma, evlilik, aşk, hürriyet ve dönemin sosyal meselelerine yer verir. Servet-i Fünûn döneminde ise daha çok bireysel konular ağırlık kazanmış, hatta “Aşk-ı Memnû”, “Eylül”, “Kırık Hayatlar” gibi başarılı romanlarda yüksek tabakadan ailelerin aşk ve aile yaşantıları, psikolojik boyutları yaygın konular olarak işlenmiştir. “A’ mâk-ı Hayal” ise ilk romanlarla karşılaştırıldığında tasavvufi ve felsefi içeriği, sembolik anlatımıyla bilgi ve kültür seviyesi yüksek okuyuculara hitap etmesiyle dikkat çekmektedir. Roman, bir âlim, düşünür ve mutasavvıf olan yazarın fikir dünyasına, dönemin fikrî ve dinî meselelerine yer veren bir araç konumundadır. Romanın yapısında rüyâ anlatıları, mektup, hâtıra ve şiir türlerinden yararlanılmıştır. Romanda geniş bir yere sahip olan rüyâlar hem bir kurmaca tekniği hem de seyr ü sülûkün en çok başvurulan aracı olarak kullanılmıştır. Romanda bazı kusurlar da dikkat çekmektedir: Örneğin, Aynalı Baba’nın hâtraları ile romandaki seyr ü sülûk içeriği arasındaki bağlantı çok zayıftır. Bazı rüyâlar arasında tam bir bütünlükten söz edilemese de başkişi Râci’nin nefsi emmâre mertebesinde tevhid mertebesine ulaştırılması, romanın diğer unsurları arasındaki tutarlılığı gösterir.

Filibeli Ahmed Hilmi, “A’ mâk-ı Hayal”de roman başkişisini tevhid/vahdet-i vücûda ulaştırmada doğunun bilgeliğinden, eski dinlerden de yararlanır. Böylelikle eski dinlerin, Allah’ın gönderdiği tevhid dini olduğunu sezdirmeye çalışır.⁶ “Allah’tan başka

⁴ “Hint-Germen ve Orta Asya mitolojik tasarımlarında “dokuz gök katını” simgeleyen sayı. İslâm heterodoksi zemininde, “dokuz aşamalı” varoluş tasarımını, bu tasarımın son aşaması olarak algılanan hayvan, sebze ve mineral krallıklarının”3x3 halini” simgeleyen sayı. Tasavvufta, yaşamdaki değişimlerin sayılarla anlatılmasında “evrensellik” simgesi. Esat Korkmaz. (2010). *Simgeler Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar, s.328

⁵ bk. R. Korkmaz. (2006). Servet-i Fünûn Topluluğu (1876-1901). T. S. Halman. O. Horata. Y. Çelik. N. Demir. M. Kalpaklı. R. Korkmaz. M. Ö. Oğuz (Ed.) *Türk Edebiyatı Tarihi* içinde, 3. Cilt, s.126-139. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

⁶ René Guénon da eserlerinde özellikle an’anevî dinlerin tevhid dini olduğunu ifâde eder: “*Vahdet doktrini, yâni her varlığın öz bakımından Prensipli Bir’dir şeklindeki beyan ve ifâde, bütün sahih dinlerde müşterek olan temel noktadır. Hattâ temeldeki ayinîyetlerinin tâbirlerde bile kendini göstererek en açık bir şekilde bilhassa bu noktada ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Gerçekten “Vahdet” bahis mevzuu olduğu zaman bütün farklılıklar ortadan kalkmakta, ancak “kesret”e doğru inildiğindedir ki şekil farkları meydana çıkmaktadır. (...) Fakat “Vahdet” doktrini tektir*”; Araçça ifâdesiyle “et-Tevhidü vahidün” yâni tevhid de asla değişmez ve sâdece mümkinât

varlık olmadığı için tüm dinler, mensuplarına “Allah’tan başka ilâh olmadığı”nı anlatmaktadır. Bu ibâre tüm dinlerde vardır. Çünkü “Başka ilâh yoktur” demeden “var olan” a yâni Allah’a ulaşamaz (Filiz, 2017: 90). Roman başkışısı Râci, rüyâlarında Buda, Brahman, Hürmüz, Ehrimen ve Yunan Antikçağ filozofları ve birinci bölümün sonunda Hz. Peygamber (S.A.V.)’i görür; böylece Doğu bilgeliğinin çeşitli aşamalarından ve Batı düşüncesinden geçerek İslâmî tevhide ulaşır. Romanda vahdet-i vücûd düşüncesiyle bağlantılı olarak doğu dinlerindeki ölmeden evvel ölmek/fenâ ve aşk konularına yer verilir.

Doğu dinleri ve düşüncesi alanında çalışmalarıyla dikkat çeken Fransız yazar ve mutasavvıf René Guénon, “*Doğu metafiziğinde yâni Çin, Hint ve İslâm tasavvufunda panteizm yoktur, vahdet-i vücûd vardır*” sözleriyle (Tahralı, 2018: 89) İslâm’a göre dinlerin hepsinin tevhid esası üzerine inşâ edildiğini ifâde eder. Bugün her ne kadar değiştirilmiş ve çok tanrıcılık bulaştırılmış Budizm ve Hinduizm öğretileri söz konusu ise de Guénon (2002: 48), esas îtibâriyle bu dinlerin tevhid dini olduğunu ve İslâm ile aynı öze sahip olduğunu belirtir: “Varlık birdir ve hatta metafizik mânâda bizzat Birliktir.”

“An’anevî ruh ve zihniyet, hangi şekle bürünürse bürünsün, her yerde ve dâima esasta aynıdır. Dıştaki şekil farklılıkları sadece zaman, mekân ve zihni şartların zarûri kıldığı, aslında bir tek ve aynı hakîkatin muhtelif ifâdelerinden ibârettir. Bunu anlayabilmek için saf irfan noktasına yükselmek lazımdır.” (Tahralı, 2018: 131)⁷

Selçuk Eraydın (2008: 46), René Guénon’un dinler hakkındaki tezini destekleyici olarak bütün topluluklarda tek tanrı inancının hâkim olduğunu ifâde eder ve şu yorumu

sahasındaki tatbikatı alâkadar eden kesret ve tahavvülden müstağnidir. Yaygın kanâatin aksine olarak şunu da söyleyebiliriz ki hiçbir yerde, gerçekten “çok tanrılı”, yâni azaltılması katiyen mümkün olmayan ve mutlak prensipler çokluğunu kabul eden bir doktrin asla mevcut olmamıştır. Bu çokçuluk, beşer kütlelerinin cehâlet ve idraksizliğinden, onların münhasıran mazharın çokluğuna bağlanma temâyüllerinden ileri gelen, ancak bir dalâlet olarak mümkündür. İşte buradan da bizzat sembol ile onun ifâde etmeye mâtuf olduğu şeyi birbirine karıştırmaktan doğan her nevi “putperestlik” ve ilâhî sıfatların müstakil varlıklar olarak telakki edilip tescimi keyfiyeti ortaya çıkarmaktadır ki bu da fiilen mevcut bir “çok tanrıcılık”ın ortaya çıkmasını mümkün kılan yegâne menşedir. (...) An’anevî doktrinler arasında bu husustaki yegâne fark; Tevhid her yerde mevcuttur; fakat başlangıçta bütün hakikatlerin en âşikârı olarak ortaya çıkması için, onu açık bir şekilde formüle etmeye lüzum bile yoktu. Zira o vakit insanlar tevhide bilmezlikten gelmeyecek yahut onu gözden kaybetmeyecek kadar Prensip’e çok yakın idiler. Şimdi ise, bunun aksine, denilebilir ki insanların ekserisi tamamen “kesret”e kapılmış ve ulvî sâha hakikatlerine dâir keşfi mârifeti kaybetmiş bulduklarından “Vahdet”in idrâkine güçlüklerle ulaşabilmektedirler. İşte bunun içindir ki yeryüzü beşeriyetinin tarihin seyri içinde bu Tevhid’i gün geçtikçe daha net, hattâ gün geçtikçe daha enerjik bir şekilde ve tekrar tekrar formüle etmek yavaş yavaş zarûri olmaktadır. Eğer hâlihazır durumu göz önüne alacak olursak tevhid anlayışının bâzı an’ane (din) şekillerinde âdetâ daha üstü kapalı bir halde bulunduğunu ve hattâ bâzan, kelimenin en geniş mânâsıyla an’anenin bâtını kısmını teşkil ettiğini görürüz. Diğerlerinde ise tevhid her hususta kendini göstermektedir. Öyle ki artık tevhide başka şey görülmez olur. Gerçi onlarda da başka şeyler varsa da bunlar tevhid karşısında tâlî şeyler olmaktan öte bir mânâ ifâde etmezler. İşte bu hal İslâmiyet’in, hattâ zâhiri İslâmiyet’in durumudur. Burada tasavvuf, bu tevhid ifâdesinde mündemiç olan her şeyi ve ondan doğan neticeleri izah etmek ve geliştirmekten başka bir şey yapmamaktadır. Eğer bunu yaparken Vedanta ve Taoizm gibi başka an’anelerde rastladığımız ifâdelerin ekseriya benzerlerini kullanıyorsa, bunda hayret edilecek bir şey yoktur ve târihen îtiraz edilmesi mümkün iktibasların tesirini görmek için de hiçbir sebep bulunmamaktadır. Bu böyledir, çünkü hakikat birdir; çünkü, yukarıda söylediğimiz gibi, “tevhid” zarûri olarak tâbirlerde bile aynen kendini göstermektedir.” René Guénon. (2018). *Tevhit. Mustafa Tahralı, Çağ ve Hakikat, René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar.* (2018) içinde, s.203-205, İstanbul: Kubbealti.

⁷ René Guénon’un *Modern Dünyanın Bunalımı (La Crise du Monde Moderne)* (1864) adlı kitabının 1978 yılında Prof. Dr. Mustafa Tahralı tarafından bir konuşma hazırlığı için yapılan özet tercümesinden alınmıştır. Mustafa Tahralı, Çağ ve Hakikat, *René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*, İstanbul: Kubbealti, s. 274-283.

ekler: “Mazhariyetlerin birer müstakil varlık olarak telâkkîsi, çok ilâhlî dinleri ortaya çıkarmıştır.”

Çalışmanın temel konusu olan “vahdet-i vücûd”, tek varlık inancıdır. İslâm dininin özünü, tek varlık olan Allah inancı oluşturur. İbn Arabî’nin “Varlık birdir ve o da Hakk’ın varlığıdır” sözü, vahdet-i vücûdun en önemli dayanağıdır (Demirli, 2013: 111). Kâinata bulunan her şey Yüce Allah’ın isim ve sıfatlarının birer tecellîsinden ibârettir. Hiçbirinin gerçek bir varlığı yoktur.

Allah Teâlâ kendi zâtıyla kâim, kadîm, vâcib, değişme, parçalanma ve eksilmeden münezzeh, bâkî ve tektir. Eşyâ ise kendi zâtıyla ma’dûm, hadîs, mümkün, değişen, parçalanıp eksilebilen, fânî, çeşitli ve çoktur. İşte eşyâya nispet edilen bu vücûd, gerçek vücûd olmayıp, O’nun esmâ ve sıfatının tecellîlerinin çeşitli şekillerde görüntüsüdür. Allah Teâlâ’yı zâtı ile bilmemiz ve idrâk etmemiz mümkün değildir. Ancak O’nu, mahlûkatta görünen (zâhir olan) sıfatlarıyla anlayabiliriz. Şu halde mevcut olan varlıklar, tasavvuf ehline göre hakikat, yâni vücûd itibârıyla Hakk’ın aynı, taayyün itibârıyla gayrıdır (Eraydın, 2008: 218).

Esas itibârıyla tek Tanrı bir din olan Hinduizm’de de vahdet-i vücûd ve fenâ (Nirvana)⁸ anlayışı vardır. Hinduizm’de diğer çok sayıdaki Tanrı, tek Tanrı’nın tezâhürleridir. İlahî rûhun tecrübesine dayanan ve varoluşun birliğine inanan Hinduizm mistik bir dindir. Dünyayı terk etme ve inzivaya çekilme, dilencilikle geçinme Hinduizm’in rûhunu yansıtır (Nikhilananda, 2003: 28). “Brahma (varlık olarak) birdir ve aşkın ilke olarak ikiliksizdir, tahavvüllerinden ayrı değildir” (Guénon, 2002: 68). “Her fiil ancak O’nunla mümkündür. O’nun irâdesi haricindeki hiçbir cüz’i niyet ya da amaç kâinata müessir değildir” (Guénon, 2002: 69). Aryahılar teslis inancından sonra Ganj nehri ovalarına yerleştikten sonra vahdet-i vücûd anlayışı ortaya çıkar: “Aryahıların kendi zâtıyla kâim, sonradan olanlara benzemeyen bir Allah’ın varlığına inanmaları, ilk inançlarındaki sâfiyete dönük bir düşüncenin neticesi olabilir. Bu tek Allah’ın Sanskrit dilindeki ismi Brahma’dır. Brahma’yı düşünmek için, insanlardan uzaklaşmak, münzevî bir hayat sürmek ve hep onu zikretmek lazımdır. Hint mistikleri rûhun kurtuluşunun ölümle gerçekleşeceğine inanırlar.” (Eraydın, 2008: 46)

Gulamrıza Âvânî (1997: 55), Hint kültürü hakkında yapılan ilk çalışma olan Bîrûnî’nin *Tahkîku Mâ li’l-Hind’in* iki faslının çevirisinde Bîrûnî’den şu sözleri paylaşır: “Hintlilere göre Allah, ezeli, başlangıç ve sonu olmayan tektir. Fiillerinde özgürdür. Güçlü hakîm, diri, diriltici, tedbir alan, bâkî kıldandır. Kendi melekûtunda zıtlar aynıdır. O ne bir şeye benzer ne de bir şey ona.” Görüldüğü üzere Hinduizm’deki Küllî, başlangıcı ve sonu olmayan, bölünmeyen tek varlık olan bir Tanrı inancı, İslâm inancındaki Allah inancıyla benzerdir ve insanın amacı, tasavvufî düşüncede olduğu gibi dünyadan ve benlikten

⁸⁾ Nirvana ve fenâ makâmı arasındaki ilgiden bahsedilmişti, ancak Afifi ve Sâmiha Ayverdi gibi, iki kavram arasında benzerlik kabul etmeyen sūfilere de vardır. Afifi’ye göre fenâ, Hinduizm’deki Nirvana’dan farklıdır. Nirvana genel olarak pesimizmden kaynaklanan selbî bir tavır ve düşünce içerir, fenâ ise varlık anlayışı yönüyle tamamen pesimist değildir. bk. Ebu’l-Alâ Afifi. (2009). *Tasavvuf-İslâm’da Mânevî Hayat*, 4. Bs. (E. Demirli, A. Kartal, Çev.) İstanbul: İz, s.76. Mutasavvıf yazar Sâmiha Ayverdi ise Hint tasavvufu ile İslâm arasında aksiyon ve yaşama tarzı arasında fark olduğunu, Nirvana’ya erip dünyadan el etek çekenin artık dünyayı kaybettiğini, zira yokluktan sonra terk ettiği dünyaya ve insanların içine bir daha karışmanın mümkün olmadığını söyler. bk. Aysel Yüksel. (2018). *Sır Kâtibi, Sâmiha Ayverdi ile 36 Yıl*, İstanbul: Kubbealtı, s. 252.

uzaklaşarak tek varlık olan Tanrı ile özdeşleşmektir. Reenkarnasyon⁹ olarak adlandırılan, dünyaya başka bir bedende tekrar gelme, Hint geleneği hakkında günümüze ait bazı kaynaklarda yanlış anlaşılan ve metinlerin yanlış yorumlanmasından kaynaklanan bir konu olarak yer almıştır. Hinduizm ve Budizm hakkında çalışmalarıyla tanınan Ananda Coomasraswamy (2012: 36-7) bu yanlış anlaşılmayı şöyle düzeltmektedir:

Hint geleneğinde bu, tekrar tekrar babanın oğulda ve oğul olarak tekrar doğumu şeklinde tarif edilebilir. Modern bilimde buna “ataların karakterlerin yinelenmesi” denmektedir. Bir müddet yeryüzünde yaşamış ve şimdi ölmüş olan bir kimsenin dünyevi bir anneden tekrar doğacağını öngören bir yeniden bedenlenme öğretisi Hindistan’da, hatta Budacılık’ta veya başka bir sahih gelenekte hiçbir zaman öğretilmemiştir. Bu dünyayı bir kez terk etmiş olanların ebediyen ayrıldıkları ve yaşayanlar arasında bir daha görülmeyecekleri, Brahmanalar’da, Eski Ahit’te olduğu gibi açıkça ifade edilir.

Hinduizm’den sonra gelişen Budizm’de bu konuda yeterli bilgi yoktur. Zerdüştilik’te ise Tanrı İzid, Nur/iyilik tanrısı Hürmüz ve karanlık/kötülük tanrısı Ehrimen’den söz edilir. İzid, Hürmüz ve Ehrimen’in üzerinde, onlara hâkim tanrı şeklinde tanımlanır. Hürmüz ve Ehrimen ise Allah’ın cemal ve celâl sıfatlarına benzemektedir. Romanda Budizm’in temsilcisi Buda, vahdet sarayına girmek için nefsanî ve şehvânî arzulara hâkim olmak gerektiğini ifade eder. Görüldüğü üzere Filibeli Ahmed Hilmi, doğu dinlerini, İslâmî tevhid anlayışıyla özdeşleştirmiş, tasavvufî tevhid/vahdet-i vücûd anlayışının yanı sıra doğu dinlerinin ortak hakikat ya da tevhid anlayışını da vurgulamıştır.

Tasavvufta vahdet-i vücûd mertebesine erişmek için insanın Allah’ı bilmesine engel teşkil eden benliğini ve tüm gölgeleri aradan kaldırmaya gerekmektedir. Bunun karşılığı nefis terbiyesi yoluyla gerçekleşen ölmeden evvel ölmek yâhut fenâ’dır. “Tevhîdi bulan ve onunla tahakkuk edenin ilk makamı, mâsivânın kalbinden fenâ bulması ve sadece Allah’la kalmasıdır” (Afifi, 2009: 165-6). Bütün dinlerde insanın arzu ve hırslarına, daha genel bir ifadeyle nefsinin kötülüklerine, hâkim olması, hayvânî niteliklerini insânî niteliklere dönüştürmesi gerekliliği vurgulanır. Dolayısıyla Budizm, Hinduizm, Zerdüştilik ve tasavvufta nefis terbiyesi yâni ölmeden evvel ölmek bahsi söz konusudur. Tüzer (2006: 62), “Hindu Mokşa tecrübesi, Budist Nirvana tecrübesi, fenâ tecrübesi aslında bir ve aynı tecrübedir. Hepsî evrensel birlik tecrübesini yansıtır”, sözleriyle doğu dinlerindeki bu ortaklıkları ifade etmektedir. Ölmeden evvel ölmek, insanın benliğinin, isteklerinin, dünyaya dâir meylinin henüz hayatta iken yok olmasıdır. Fenâ, insandaki kötü sıfatların yok olması, bekâ ise insanın güzel vasıflar edinerek bunda devam etmesidir (Kuşeyri, 2016: 161). “Fenâ, bekâyı da birlikte getirir. Günahlardan fânî olmak taatlerle bâkî olmayı gerektirir. Beşerî sıfatlardan fânî olmak, ilâhî sıfatlarla bâkî olmayı gerektirir. Mâsivâdan fânî olmak, Allah ile bâkî olmayı gerektirir” (Afifi, 2009: 160). “Sonunda Allah’tan başkasını müşâhede etmez bir halde, kendisinden ve kendisini çevreleyen âlemden fânî olarak Allah ile bâkî kalır” (Afifi, 2009: 177). “İbnü’l Arabî, sūfînin fenâ hâlini müşâhedenin en kâmilî olarak kabul ederken, felsefî anlamdaki fenâyı, vahdetin anlaşılmasının en kâmil şekli olarak görmektedir” (Afifi, 2009: 178).

⁹ René Guénon da Hinduizm’de reenkarnasyonun yeri olmadığını ve basit bir saçmalık olduğunu belirtmektedir. Hiçbir özgün geleneksel öğretide asla reenkarnasyondan söz edilmediğini, bunun tümüyle modern ve batılı bir buluş olduğunu ifade etmektedir. bk. René Guénon. (1996). *Ruhçu Yanılgı*. (L. F. Topaçoğlu, Çev.) İstanbul: İz, s. 171-212.

Tasavvufta insanı dünyevî ve nefsanî isteklerinden en hızlı uzaklaştıran araç, aşk olarak kabul edilir. Aşk, romanda sadece Zerdüştilik ve tasavvuf düşüncesinde ele alınmıştır. Ancak Hinduizm’de de aşkın, insanı Allah’a yaklaştırdığı ve birliğe ulaştırdığından söz edilir. Schimmel (2004: 151), tasavvufta her ölümün âşığı mâşûka götüreceğini ifade eder: “Ölmeden önce ölüünüz” hadîsi, mânevî dirilişi dünyada iken gerçekleştirmenin imkânını gösterir. Bedensel ölüm aracılığıyla âşık ile mâşuk arasındaki “Ben” engeli ortadan kalkmaktadır. Coomaraswamy (2000: 27), Hinduizm’de aşk anlayışını şöyle ifade eder: “Kendini veya başkalarını gerçekten seven bir adam, kendindeki veya başkalarındaki ölümsüz Zât’ın, rûhun karşılığı olan Zât’ı sever. Her şeyin sevimli olması, bu Zât’a olan yegâne sevgi nedeniyledir. Seven kimse varlıkların tamamında Zât’ı, Efendi’yi görür, aynı şekilde Zât’ın efendiliğinde de diğer bütün varlıkları görür (Coomaraswamy, 2000: 27).

“A’ mâk-ı Hayal” yukarıda bahsedildiği üzere kurmaca yapısında tasavvuf ve doğu dinlerinin tevhid/vahdet-i vücûd, ölmeden evvel ölmek/fenâ ve aşk kavramlarından yararlanmıştı. Bu nedenle çalışmada Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik ve tasavvufta, sözü edilen dînî kavramlar karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

1. Romanda Doğu Dinleri Çerçevesinde Seyr ü Sülûk ve Tevhid /Vahdet-i Vücûd

Roman başkişisi Râci, iyi bir dînî ve ahlâkî eğitim ile yetişmiş, çok iyi derecede tahsil görmüş, akıllı ve zeki bir gençtir. Kendini sürekli geliştirmiş hem batınî hem de zâhirî dinde iyi bir mertebeye ulaşmıştır. Ancak bir süre sonra maddî ve mânevî dünyasının karmakarışık olduğunu fark etmiş ve şüphe tohumları bütün mânevîyatını kemirmeye başlayınca arayışa yönelmiştir. Râci, bâtınî ilimlerle meşgul büyük zâtlarla görüşmesine rağmen, kendi bilgisini alt üst edecek, hakikat bilgisini işaret edecek olgun bir zat bulamaz. İspirite cemiyeti ve manyetizm cemiyetlerinin faaliyetlerine merak sarsa da o alanlarda da derdine derman bulamaz. Giderek en dibe sürüklenen Râci, zihninde sürekli çatışan fikirlerden uzaklaşmak ve rahatlamak için kendini içkiye ve eğlenceye verir. Birlikte eğlendiği arkadaşları iyi bir tahsil görmelerine rağmen varoluş meseleleri hakkında kayıtsız kalmayı tercih ederler. Bu gençlerin büyük bir kısmı din ve hikmete, efsane ve masal gözüyle bakmakta, bir kısmı ise Müslümanlığın gereklerini Ramazan ayında sadece oruç tutarak yerine getirmektedir. Arkadaşlarının aksine Râci’nin hayata dâir soruları vardır: “İnsanda bekâ var mı? Dünya hayatını hüznle kapılmayarak seyretmek mümkün mü? Nereden geldik, nereye gidiyoruz?” Fen bilimleri bu sorulara cevap vermede yetersiz kalır. Râci yeryüzünün güzelliklerinin geçici olduğunun bilincinde olarak kâinatı “yokluk” anlamında “hiç” mesâbesinde görür. Sorularına aradığı cevabı bir kır gezisinde iki meczup dervişin konuşmalarında sezer: Dervişlerden biri diğerine “Bu âlemden her ne varsa, benim sıfatımdır. Ben olmasam, bir şey olmazdı. Ben hep’im yahut hiç’im; ben hiçim yahut hepim. Zaten hiçle hep, ayn-ı vâhit, şey-i vahittir. Lakin cehl-i fark, bir şeyi iki adla yâd ediyor!” Bu sözler tevhid/vahdet-i vücûd düşüncesini ifade etmektedir. Tevhid/vahdet-i vücûd, varlık ve yokluğu eşit kılar. Râci, henüz var ile yok’un eşit olmasını anlayacak seviyede değildir, bu nedenle kendisini var zannetmektedir: “Var isem niçin yok olacağım? Yok olmayacağım, ruhum bâki mi kalacak?” (s.49) Meczup ise fenâ ve tevhid/vahdet-i vücûd mertebesini işaret eden şu sözlerle irfan sahibi olduğunu sezdirir: “Ancak ben var’ım, zirâ ki hiç’im, yok’um. Vücûdum mutlaktır. Fenâ, mukayyede vardır. Mutlak

vücûddur. Mevcuddur.” (s.49) Burada sözü geçen “hiçlik” tasavvufta “yokluk”, maddî benlikten uzaklaşma anlamında kullanılır. “*Fenâ deneyiminde; ilâhî ışık, mutasavvıfın bilincinde tam olarak belirlediğinde, her şey görünür hâle gelecek yerde görünmez olur, mutasavvıf, bu karanlığın “aslında Mutlak’ın kendi ışığı” olduğunu kavrayıncaya kadar her şey kararır; çünkü varlık saf hâliyle görünmez, hiçlik olarak görünür*” (Schimmel, 2004: 160). Dolayısıyla hakîkate mazhar olan meczuplar için varlık ve yokluk birdir. Meczuplar, Râci’yi “hayvan” mertebesinde görerek ortamı terk ederler. Zîrâ nefis tezkiyesi yoluyla hayvânî niteliklerini insânî niteliklere değişmeyen beşer, henüz insan seviyesine yükselememiştir. Râci, dönemin Batılı fikir akımlarının ve ilminin yetersiz kaldığı bu soruların cevaplarını seyr ü sülûk tecrübesi ile bulacaktır. Aynalı Baba, Allah ilminin tek başına kitaplarla öğrenilmeyeceğine inanır. Aynalı Baba’nın hakîkat bilgisi ile kast ettiği “kendi nefsinin bilen Rabbini bilir” hadîs-i şerifindeki tevhid/vahdet-i vücûd anlayışıdır. Buradaki “nefs” kelimesi, “ayn” mânâsında yâni “hakîkat”, “Hakk’a ait hakîkat”, “mânevî hakîkat” ve “hakîkî varlık” şeklinde yorumlanmıştır” (Tahrâlı, 1992: 14). Bu mertebeye kitaplarla ulaşılabilecek bir hal değildir. Seyr ü sülûk ile hakîkatler, keşif ve müşâhede¹⁰ yoluyla bilinebilir. O halde vahdet ve vâhidiyet mertebelerine nispetle “Hak, eşyânın ve kulun hakîkati, zâtı, nefsi, hüviyeti, rûhu, bâtını ve mânâsıdır” (Tahrâlı 1992: 15-6). Aynalı Baba’nın mertebesi hakkında şu sözler açıklayıcı olabilir: “Vahdet-i vücûd öğretisine dayalı fenâ düşüncesine göre insanın amacı, beşerî varlığını Allah Teâlâ’nın varlığında eritmektir. Bu mertebede insân-ı kâmil ilâhî aşkla kendinden geçer ve gerçekliği başka bir gözle görmeye başlar, bütün ilâhî nitelikler kendisinde tecelli etmeye başlar” (Çelik, 2010: 28). Râci, Aynalı Baba’nın hakîkat yolundaki rehberliği ile zamanda ve mekânda yolculuk yaparak Allah ile arasında engel olan nefsinin kötülüklerini birer birer aşmaya çalışır.¹¹ Romanda her bölümde tevhid/vahdet-i vücûd ve fenâ makamı ile ilgili hikemî şiirlere yer verilir. Şiirin romanda önemli bir yer tutması, irfânî geleneğimizin şiirle olan bağlantısıyla ilgilidir. Bilal Kemikli (2017: 87), şiirin tasavvufi edebiyattaki yerini şöyle açıklar: “Seyr ü sülûk, irfânî ölümle ifâdelendirilen yeni bir hayatı, içsel dönüşüm sürecini ifade eder. Bu bakımdan insanı sınırlayan zihnin kavramlarıyla açığa vurulmaz. Görünmeyen iç âlemi, görünür kılmak, ancak şiirle ve sanatla mümkündür. Dolayısıyla bu hakîkatler, teşbih,

¹⁰ Sözlükte, görme, temâşa ve seyr, anlamına gelen müşâhede, tasavvufta Hakk’ın gönüllerde hazır olması; zâtî tecelli; eşyâyı tevhid diliyle görmek; hakka’l-yakîn hali demektir. Karaman, F. Karagöz, İ. Paçacı, İ. Canbulat, M. Gelişken, A. Ural, İ. (2006). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, s.505.

¹¹ René Guénon, hakîkat hakkında şu bilgileri verir: “Tasavvuf sadece “hakîkat”i değil, aynı zamanda hakîkate ulaşmak için gerekli olan vâsıtaları da ihtivâ eder. Bu vâsıtaların tamamına “şeriat”ten “hakîkat”e götüren “yol” veya “patika” mânâsında “tarikât” ismi verilmiştir. Eğer sembolik dâire şeklini tekrar ele alırsak, “tarikât” bu dâirenin çerçevesinden merkeze doğru giden yarıçaplarla temsil edilmiş olacaktır. Bu takdirde şunu görürüz: Çemberin her noktasına bir yarı-çap tekabül etmektedir ve bütün yarıçaplar -ki gayr-i muayyen bir çoklukta dır- hepsi de merkeze ulaşmaktadır. Bu yarıçaplar, ferdî tabiatların farklılığına göre çemberin muhtelif noktalarında “yer almış” olan insanlara uyarlanmış bir o kadar sayıda turuk (tarikâter) demek olur. Bu sebepten denilmiştir ki “Allah’a giden yollar (tarikâter) Âdemoğullarının sayısındadır.” (et-turukuilla’ llâhi ke-nüfûsi Benî Âdem). Böylece “tarik”ler hem pek çok ve hem de çember üzerindeki çıkış noktaları göz önünde bulundurulduğu takdirde birbirinden o nisbette farklıdır. Fakat hedef “bir”dir. Zira ancak bir tek merkez ve bir tek hakîkat vardır. Gerektiğinde, başlangıçtaki bu farklar bizzat “benlik”le beraber silinmeye başlar. Yâni vücudun (varlığın) yüksek mertebelerine vâsıl olduğu ve abdin veya mahlûkun sâdece birer tahdiden ibâret olan sıfatları fenâ bulduğu ve yerlerine Allah’ın sıfatları ikame edilmek suretiyle bekâ bulduğu vakit, insan kendi “hüviyet” veya zâtında Allah’ın sıfatlarıyla aynileştiği için başlangıçtaki bu farklar yok olur.” bk. René Guénon. (2018). *İslam Tasavvufu*. Mustafa Tahrâlı, Çağ ve Hakîkat, René Guénon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar içinde s.195, İstanbul: Kubbealtı.

istiâre, kinâye, alegori, irsâl-i mesel gibi söz ve mânâ sanatlarıyla kalıplaşmış mazmunlarla dile getirilmiştir.”

Romanda tevhid /v ahdet-i vücûd ve ölmeden evvel ölmek / fenâ ile ilgili bir diğer sahne ise Aynalı Baba’nın dış görünüşünün anlatıldığı Râci ile ilk karşılaşma sahnesidir. Aynalı Baba’nın cübbesinin üzerinde ve takkesinde ayna ve teneke parçaları vardır. Ayna, tasavvufî bir sembol olarak Allah’ın tüm isim ve sıfatlarının tecellî ettiği insân-ı kâmilî temsil eder.

“Mümin, müminin aynasıdır.” (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 49; Tirmizî, “Birr”, 18) hadisinde geçen ayna kavramı, Müslümanların birbirlerinin iyi veya kötü tarafını yansıttığı gerçeğini ifâde etmektedir. İbnü’l Arabî, âlemi cilasız bir aynaya benzetmiştir. Ona göre kişi, aynada nefisini kendisine bakılan cismin yansıttığı biçimde görür (Sümer, 2013: 151-162).

Aynalı Baba’nın takkesine ve elbisesine ayna ve teneke parçaları yapıştırmasının nedeni, Râci’ye ve diğer insanlara kendi nefislerinin hakikatini göstermektir. Aynalı Baba, bir insân-ı kâmil olarak Allah’ın sonsuz isim ve sıfatlarının tecellisi olduğu için kendini şu sözlerle ifâde eder; “Benim adım çoktur, her yerde bir isim ve vasıfla yâd edilirim. Burada, üzerimdeki aynalardan dolayı, “Aynalı Dede” nâmıyla be-nâmım. Ama sen istersen, “Âdem Baba” de” (s. 52)

Varlıkların tamamı insanda mevcuttur ve insan, varoluşun gayesi olan gözdür ki Hak, varlığı onunla seyrederek. İnsan, Yarattıcı için bir aynadır. O, bütün varlıkları kün/ol emriyle “iki elimle yarattım” dedi ve insana ruh verirken de “ona kendi ruhumdan üfledim” diye buyurdu. Hak Teâlâ, tecellileri yönünden kemâle, insân-ı kâmil ile erişir. Bu nedenle İbnü’l Arabî “insan Hakk’tır” demiştir. Allah insanı en güzel sıfatlarla donatmış onu kendi sûreti kılmıştır, ancak Allah Teâlâ mutlak anlamda vâcibü’l-vücûddur. Bunu hiç kimseyle paylaşmaz. Bu durumda yaratılmışların en yücesi olan insan, makamı yönüyle yücedir (Çelik, 2010: 110-111).

Aynalı Baba, Râci ile karşılaştığı ilk günden itibâren Râci’ye önce kahve ikram eder, sonra ney üflemeye başlar. Böylelikle Râci, her defasında rüyâya dalar. Kahve, bilinci uyanık hale getirir, mûsikî de Allah’ı hatırlatır. Bu nedenle romanda her hayal/rüyâ öncesi kahve ve ney, Râci’yi yolculuğa hazırlayan temel unsurlar olarak yer alır. Roman boyunca Aynalı Baba, Râci’yi on yedi ayrı hayal/rüyâ yolculuğunda seyr ü sülûke çıkartır. Romanda rüyâ, müridin Allah’ı bilmesinde önemli bir vesile rolü üstlenir. “Nitekim sûfîlerin bilgi yollarından biri de rüyâdır. Mistik rüyâlar vahyin değil, ilhâmın ifâdeleridir, ifâde tarzı ise semboller ve benzerlikler âlemi olan âlem-i misâle işâret eder” (Bahtiyar, 2006: 128). Dünyevîlikten uzaklaşma ve doğru sözlü olmanın sâdik rüyâ görmekle yakından ilgisi vardır. Hz. Peygamber (S.A.V)’in bu konuda hadîs-i şerîfleri vardır: “Mü’minin rüyâsı, nübüvvetin kırk altı cüzünden bir cüzdür” (Abdullatif Ez-Zebîdî, 1985: 33). Yine Buharî’nin Ebû Hureyre’den rivâyetine göre Resûl-i Ekrem Efendimiz bir kere; “Nübüvvetten ümmete yalnız mübeşşirât kalmıştır.” buyurmuşlardır. “Mübeşşirât nedir yâ Resûlallah diye sorulduğunda cevâben; “Rüyâ-yı sâlihahadır” buyurmuşlar (Abdullatif Ez-Zebîdî, 1985: 34). “Sâlik bedenini temizledikten sonra içi de temizlenir ve gayb âleminde olan her şey sâlikin içinde belirir. Nitekim birbirine karşı duran iki saf aynadan birinde ne varsa, diğerinde de o görüntü belirir. Sâlik bu yol vâsıtasıyla ilim ve mârifet sahibi olur. Gerçek uyku, vecd, vârid, ilham ve ledünnî ilim yine bundan ibârettir. Gönül aynasını

saflaştıran kimse bu eserleri bulabilir. Bu mânâ pek çok kimsenin rüyâsında gerçekleşir” (Nesefî, 1990: 49).

İlk gün Aynalı Baba'nın okuduğu gazelde, yolculuğun amacına uygun olarak dünyanın ve maddî zevklerin geçiciliği, kemâl sahiplerinin aşkla Allah'a yakınlaşması vurgulanır:

*Bu fenâ mülküne ibretle nazar kıl ey can
Gafleti eyle hebâ, hâlî değildir meydan*

...

*Tama u hursa uyup nefis ile makhûr olma
Râhatın zâil olur nâm ile¹² meşhur olma
Sohbet-i ârif-i billaha eriş, dâr olma
Saltanat mesned-i dünyâ ile mağrûr olma
Zevk-i dünyâyâ firib olmadılar ehl-i kemal
Bildiler hâsılı hep zull ü hüve'l-la'bü ve'l-hayal
Zevke teşbîhi cihânın hele rü'yâyâ misal
Dâmen-i aşkı tutup buldu kamu kurb-i visal*

Şiirde, varlığın geçiciliği, büyük sultanların geçip gittiği, dünya ömrünün bir an kadar kısa ve hızlı olduğu ifade edilir. Dünya bahçesi kimseye kalmaz. Aç gözlülük ve hırta uyup nefisine yenilme, rahatın boşta gider, meşhur olma, Allah'ı bilenlerle arkadaş ol, dünya saltanatıyla kendini beğenme gibi nasihatler dile getirilir. Kemâl sahipleri dünya zevkine aldanmamışlar, hepsinin gölge ve hayal olduğunu bilmişler, dünya zevkinin rüyâ misâli olduğunu görerek aşk yoluyla vuslata ermişlerdir. Dünya, insanın maddî yanını temsil etmektedir. İnsanın Allah'la arasındaki en büyük engel maddî benliğidir.

Şiirde belirtildiği gibi; “Âlemin hakîkî ve müstakil bir vücûdu yoktur. Hakîkî vücûd, Hakk'ın, izâfî vücûd ise âlemin vücûdudur. Âlem ancak Hakk'ın varlığına nisbet ve izâfetle mevcuttur. Bu nisbet ve izâfet “gölge” mefhumu ile anlatılmaktadır. Şehâdet âlemi ve içindeki varlıklar, “hakîkî vücûd”un gölgesidir” (Tahrâlî, 1990: 51).

Hakk'ın Zât'ına nisbetle diğer mertebelerden sırasıyla bir sonraki bir önceki mertebeye göre “gölge” olarak kabul edilmektedir. Bu durumda Hakk'a daha yakın bir mertebede olan misâl âleminin daha hakîkî olacağı söylenebilir. “Hayal âlemi”ne göre kesif ve katı bir gerçek olarak görünen cisimler âlemi daha az hakîkî ve daha fazla hayal'dir. Bu nedenle şehâdet âlemi de bir “hayal ve gölge”den ibârettir. Ancak basîret gözü açık olan kimseler, şehâdet âleminin gölgelerinde tecellî eden Hakk'ın Nûr'unu görürler. Dolayısıyla tıpkı rüyâ esnasında görülenler gibi dünyada görülenlerin de gerçek olmadığını ancak “ölmeden evvel ölenler” idrak edebilir (Tahrâlî, 1990: 44-6).

İlk günkü rüyâ, “Zirve-i Hiçî” adı altında Buda'nın rehberliğinde nefsânî arzularından uzak durmak gerektiğini anlatır. Râci, rüyâda yanında görmediği, ancak konuştuğu refik-i esîri (rûhu) ile Hindistan'da Zirve-i Hiçî'ye gitmektedirler. Yükselişi Zirve-i Hiçî adı verilen bir dağ sembolü temsil eder. Neredeyse her bölümde bir dağ sembolü ve bir rehberin varlığı dikkat çeker. “A'mâk-ı Hayal”ın şerhini hazırlayan Bahaeddin Sağlam'a

¹² “Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. (1341/1925). *A'mâk-ı Hayal: Râci'nin Hâtıraları*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası” baskısında “Râhatın zâil olur nâm meşhur olma” şeklinde yazılan dizeye “fâilâtün feilâtün feilâtün fa'lün” veznine uygun olması için baskı hatası olarak unutulmuş olabilecek “ile” kelimesi tarafımızdan eklenmiştir.

göre Zirve-i Hîçî; mânevîyat, soyut varlık ve oluşun zirvesine çıkışı anlatır. Bu zirve Nirvana’dır (Sağlam, 2011: 31). “Budizm ve İsevîlik gibi mânevî, mistik akımlar bu Mîraç noktasını zirve-i hîçî, saf-soyut zirve diye yaşatmışlar. İslâm ise orta yolda gitmek demek olan sırât-ı müstakim üzere normal ve fitrî gelişmeyi insana yaşatır” (Sağlam, 2014: 45). Bu yolculukta nefis-i emmâre mertebesindeki insan anlatılır. Nefis-i emmâre dâima kötülük emreden, insanın arzu ve isteklerinin, hayvânî niteliklerinin canlı olduğu mertebedir.

Mutasavvıflara göre bu nefis, Allah’ın kün/ol emriyle maddesiz olarak vücûda gelmiş cevherdir. Cisim ve araz değildir. Hem kendini hem Rabbini bilir. Ma’kulâtı idrâk eder; hâdistir, fakat ölümlü değildir. Hayvânî ruh ise ölümlüdür, insânî ruhla irtibatı hayat devam ettiği sürecedir. İnsanın hakîkî hüviyetine vâkıf olabilmesi son derece latif ve hafif olan insânî nefsi, hayvânî nefsin hâkimiyetinden kurtarabilmesine bağlıdır. Bu da ancak seyr ü sülûk mertebelerini katetmekle mümkündür (Çelik, 2010: 70-1).

Romanda Râci’nin her bir rüyâ ile nefsinin çeşitli mertebelerine ulaştığı görülmektedir. Zirve-i Hîçî’ye yolculukta Râci’ye Buda Gautama Şakyamuni¹³ rehberlik edecektir. Zirve-i Hîçî’ye kendine hâkim olan ve kalbinde bir arzu olmayan biri çıkabilir, gerisi yolda kalır. Oraya ancak canlı cenazeler çıkabilmektedir; canlı cenaze, ölmeden evvel ölenlere karşılık gelmektedir. İlk gün Buda’nın öğretisine yer verilmesinin, nefis terbiyesinin gerek tasavvufta gerekse Hinduizm ve Budizm’de Allah’a ulaşmak için ilk aşama olarak benimsenmesinden kaynaklandığı söylenebilir.¹⁴ Buda’ya göre kurtuluşa

¹³ İÖ VI. Yüzyılda yaşamış ve arayış içinde olan Siddharta Gautama’nın hayatına ve öğretilerine gönderme yapılır. Babası Suddhodha Şakva soyundan gelen bir kralmış. Budha’nın doğum tarihi ve doğumu ile ilgili çeşitli rivâyetler vardır. M.Ö 558 ya da 560 yılları kaynaklarda en çok geçen tarihlerdir. Budistlerin inancına göre, uyanışa adanmış olanlara Bodhisatva denir. Gautama, Budha olmadan önce bir Bodhisatva’dır. Gautama Siddharta’nın, ilâhî doğuş silsilesinde yeniden doğan Budhalardan yedincisi olduğuna inanılır. Gökteki diğer Bodhisatvaların bütün varlıklar kurtuluşa ermeden budha olmayacaklarına dâir and içtikleri söylenir. Kaynaklarda Prens Gautama Siddharta’nın 29 yaşında her şeyi bırakarak acıya son vermenin yollarını ararken budha olduğundan bahsedilir. Çeşitli ustalardan felsefe ve yoga dersleri alarak bu konularda ustalaşır. İnziva hayatına çekilen Gautama, yedi yıl ağır bir çile hayatı yaşadıkdan sonra müridler edinir. Çile döneminde iyice güçten düşen Gautama hayat ağacı olan ve diğer budhaların da uyanışa erdiği Uyanıklık ağacı altında dört gün sonunda dört hakikati elde eder. Böylece budha olur. Selamet öğretisini diğer insanlara anlatmak için seyahate çıkar. Budizm’in özünde de ferdi şahsiyetin yok edilmesi, dünya nimetlerinden uzaklaşılması ve ruhun her türlü arzudan arınması esastır. bk. Cavit Sunar. (2003). *Tasavvuf Tarihi*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul, s.31.

¹⁴ “Sâlikin mânevî eğitimindeki terakkîsi, öncelikle bâtmî latifeleri tanımına, bunların birbirleriyle olan ilişkilerini bilmesine ve aralarında kuracağı dengeye bağlıdır. Bu anlamda karşısına çıkan ilk latife nefistir. Mutasavvıflar, çoğunlukla bedene bırakılmış, latif ve mânevî bir cevher olarak tanımladıkları nefsi, insandaki kötü sıfat ve huyların kaynağı kabul etmişlerdir. Haddizatında rabbânî ve nûrânî bir latife olan nefis, bedene bırakılması esasında belirli bir süreç içinde çeşitli feleklerden ve varlık mertebelerinden geçmiş, kesâfet ve madde âleminde olan yolculuğunda uğradığı her aşamada belirli bir özellik ve tesir olarak gittikçe daha karanlık hâle gelmiştir. Nefsin bu şekildeki nüzulü sadece kesâfet ve madde âleminde ortaya çıkması demek değil, ezeli ilim âleminde bilmiş olduğu şeyleri de unutmaya anlamına gelir. Nefsin ezeli bilgiyi unutmaya gibi, bu bilgiye ulaşması da aynı süreçle gerçekleşir ki bu süreç, birincinin mukabili olarak “urûc” adı verilir. Urûc sürecinde nefis, şehâdet âleminde geldiği nüzul yolunu takip ederek ilk mertebedeki aslı hâline kavuşmaya çalışır; sırasıyla kötülüğü emretme (emmâre), kötülüğü kınama (levvâme), itminânâ erme (mutma’inne), râzî olma (râziye), râzî olunma gibi sıfatları edinerek aslına dönüş sürecini tamamlar. Nefis kendisindeki ezeli bilgiyi unutup, cehâlet, karanlık ve zulmet içinde kalınca kötü ahlâkın mahalli olmuştur; kendini beğenir, kendine tapar, kendine hayrandır, bencildir, şımarıktır, kibirlidir. Birincil özelliği, kötülüğü emredip, doğruluktan sapması ve saptırması; şerri sevip hayırdan hoşlanmamasıdır. Nefisteki söz konusu özellikler sebebiyle sâlikin öncelikli olarak dikkat etmesi gereken şey, nefsin hile ve tuzaklarını, ona karşı korunmanın çarelerini, onu eğitmenin ve denetim altına almanın yollarını bilmesidir. Riyâzet, mücâhede, takvâ, zikir

giden yolda ‘ben’ en büyük engellerden biridir (Yılmaz, 2007: 98-9). Nirvana, benliğin yok edilmesiyle oluşan bir durumdur (Yılmaz, 2007: 104). Arzu, saldırganlık ve aldanış zehirlerinden arındırıldıkça benlik ortadan kalkar. İnsan bu durumda kişisel varlığını bütün içinde eritip bütünle birleşmiştir. Böylelikle ben’in yok edilmesi, sonsuza ulaşmak ve gerçek benliğin elde edilmesi için şarttır. Sönme anlamına gelen Nirvana; düşünce, irâde ve duyular ortadan kalkması yönüyle tasavvufî bir hal olan fenâ ya da ölmeden evvel ölmek kavramlarına benzer. Nirvana tıpkı “fenâ” mertebesi gibi uzun ve çileli bir yol gerektirir. Guénon (2002: 147), Nirvana’ya fenâ ve fenâü’l-fenânın tekabül ettiğini ifade eder. Bu yolculukta “nev’i beşerin en büyüklerinden” olarak tanıtılan Buda, maddî benliğinden fânî olduğunu şu sözlerle sezdirir: “*Ben hiçim; nezdimde hürmetle hakaret müsâvîdir.*” (s. 60) Râci’nin Buda’nın rehberliğinde dağa tırmanışı, nefsânî arzulara hâkim olabilmeyi amaçlayan mânevî bir yolculuktur. İlk imtihan, dinlenmek için girdikleri küçük bir sarayda nefis kokulu yemeklerin karşısında yeme -içme duygularına gem vurabilmektir. Bir süre sonra bir gılman (genç) gelir ve altın tepsi içinde üç tane billûr kâse getirir. Su, şerbet ve şarap var. Râci şarabı eline alır, içecekken Buda izin vermez. Ardından Râci’yi uyaran şu dizeler duyulur: “*Yürü ey sâyih-i âvâre, yürü durma yürü/Koymasın râh-i visalden seni ezvâk-ı misal*” (s. 37) diye devam eden şiir, nefsi terbiye etme ve Nirvana’ya ulaşma yolculuğunda hazlara, nefse kapılmamayı ifade etmektedir.

Zirve-i Hîçî’ye yolculuğun ikinci gününde Râci’nin şehvânî arzuları sınanmaya devam eder. Nefsin kötülüklerine aldanma tehlikesi bulunan bir saraya gelirler. Bu aşamayı nefsinin isteklerine uymadan geçebilirse Zirve-i Hîçî’ye varabileceklerdir. Buda, nefs-i emmâre mertebesinde olanların ayaklarının kaydığını, kolaylıkla nefsânî arzulara kapıldıklarını, ancak en zor olan bu aşamayı geçtikten sonra dertlerin biteceğini, yolun büyük bir kısmını atlatacaklarını ifade eder. Tasavvufta da nefs-i emmâre en tehlikeli ve aşılması en zor aşama olarak kabul edilir. Nefsin tüm isteklerine sırt çevirmeyi ve istiğfar etmeyi, salât ü selam ve kelime-i tevhîde devam etmeyi gerektirir (Çelik, 2010: 71). Râci, tek başına saraya girdikten sonra son derece güzel hûriler tarafından karşılanır, hamamda yıkanır, sofraya getirilir, mûsikî dinletilir, içki içirilir. Böylece nefsânî ve şehvânî arzularının had safhaya çıkması temin edildikten sonra güzeller güzeli bir peri tarafından halvete çağrılır, ne yazık ki Râci nefsânî arzularına, dünyevî nimetlere aldanır. Güzeli bir peri ile yakınlaştığı anda, gök gürlemesine benzeyen bir ses ile bir deprem meydana gelir, daha önce gözüne güzel görünen her şey vîrâneye döner, hûriler, korkunç, çirkin yaratıklar haline gelir. Böylece gazelde dile getirilen uyarılar gerçek olur; dünya ve zevkler birer hayalden ve aldatmacadan ibârettir, hiçbirinin gerçek varlığı ve güzelliği yoktur. Hakikat, sadece Allah ve ona duyulan aşktır. Nefse câzip gelen dünyevî nimetlerin aslı yoktur ve aşılması gerekmektedir. Buda, nefesine yenilen Râci’yi öfkeyle huzurundan kovar: “*Sarây-ı vahdete girmedin, visâl-i itlâka ermedin. Zîrâ ki zirve-i hîçîye çıkmadın. Ey gâfil adam, in, bu yerlerden git. İn, huzurunda diz çöktüğün, hüviyet ve rûhunu eline teslim ettiğin acûz-ı bed-likâya, dünyâyâ git!*” (s. 70-1) Bu hayal/rüyâ yolculuklarında Râci, genelde bir yerden düşmeyle ya da hayret, özlem, ıstırap gibi duygularla kendine gelir. Her

ve murâkabe gibi çeşitli temrinlerle nefesine hâkimiyet kurmaya, onu kötü vasıflardan temizleyip, iyi sıfatlarla tezyin etmeye çalışır. Bunun sonucunda Cenâb-ı Hak, salike, birtakım nurlar, tecelliler, mârifetler ve müşâhedeler ihsân eder.” Abdurrezzak Tek. (2008). *Tasavvufî Mertebeler, -Hâce Abdullah El-Ensârî el- Herevî Örneği*, Bursa: Emin, s.33-4.

hayal/rüyânın sonunda Aynalı Baba, içinde bulunulan hal ve mertebe ile ilgili ya bir gazel okur ya da yorumda bulunur. Birinci rüyânın sonunda; “Zirve-i Hiçî’ye varmak kolay değil,” diyerek nefsin kötülükleriyle mücadele etmenin zorluğuna değinir.

İkinci hayal/rüyâ öncesi okunan gazelde dünyanın geçiciliğinden, içinde bulunulan anın iyi değerlendirilmesinin öneminden bahsedilir. Filibeli Ahmed Hilmi, Râci’yi bu kez Zerdüş dini ile karşılaştırır ve tasavvuf ile Zerdüştilik’in hakikate dâir ortak yönlerini sezdirir. Râci, “Meydan-ı Mübâreze” adlı rüyâda Belh şehrinde kırk gün sürecek iyd-i temâşâyâ katılır. Herkes gibi o da imtihan olmak için Zerdüş’ün¹⁵ huzuruna çıkacaktır. Aralarından hangisi kelime-i hakkı söyleyebilirse temâşâ-yı hakâyika mezun olacak, alınına hatt-ı saâdet çekilecek, söyleyemeyenler ise mahrum kalacaktır. Onların alınına satr-ı şekâvet çekilecektir. Râci, ikinci gün de nefs-i emmârenin azılı kuvvetleriyle karşı karşıya gelir. Hikâyede bahsedilen savaş, Peygamber Efendimiz’in “büyük cihad” dediği nefsin kötülükleri ile yapılan savaşa benzemektedir.¹⁶ Râci, Zerdüş’ün huzuruna çağrılır, kendisine nerden geldin, niçin gönderildin gibi birçok sorular sorulur. Râci, kalbine ilham edilen şu cevapları verir:

-Nereden geldin?

-Îzid-i bî-çün ve çirâdan (Yaptıklarından sorulmayan Tanrı’dan)

-Niçin gönderildin?

-Îzid, nur ile zulûmâtı ayırmak, nur ile âdil, zulûmât ile kâhîr olmak murad etti.

Nûruna “ben” zulûmâtına “gayrım” dedi. (s. 78-9) Burada dikkat çeken husus, Zerdüştilik’teki Hürmüz ve Ehrimen’in, Allah’ın cemal ve celâl sıfatlarıyla benzerlik gösterecek zıtlıklara sahip olmasıdır. Râci, savaşın sonunda “En sonunda Hürmüz Ehrimen’e galip gelecek. Âlem hep nur olacak.” der. Nitekim Zerdüştilik’te âlemin sonunda hayrın yâni Hürmüz’ün galip olacağı fikri hâkimdir.¹⁷ Râci, sorulara doğru

¹⁵ Zerdüştilik, tahmini olarak M.Ö VI. yüzyılda Ahamenişlerin son devirlerinde yaşanmış, Sâsânîler zamanında resmi din olarak kabul edilmiştir. Avesta, kutsal kitabıdır. Aydınlığı ve iyiliği temsil eden Hürmüz ile karanlığı ve kötülüğü temsil eden Ehrimen adlı tanrılarla birlikte en büyük Tanrı Ahoramazda’ya inanılır. Hürmüz, dünyayı; Ehrimen de devleri, yılanları ve zararlı hayvanları yaratmıştır. bk. Çetindağ, Y. (2009). Edebiyatımızın Kaynaklarından: Doğu Medeniyeti ve Metinleri. *Turkish Studies. International Periodical For the Languages. Literature and History of Turkish or Turkic*. S.4/1 (II), s. 2051. Zerdüş dininde ibadet ateşe tapmaktır, yüksek tepelerdeki ateşgedelerde sönmeyen yanan ateşlerin alevi Hürmüz’ü temsil eder. Sonradan tek tanrı Ahoramazda inancı yayılmıştır. Zerdüş haksızlık, adaletsizlik ve yalancılığa karşı çıkmaktadır. Hindistan’daki gibi dünyadan el etek çekip hazların bağından kurtulmayı değil; çalışmayı öğütlemekte hatta şart koşmaktadır (Çetindağ, 2009, s. 2052). Burada kişinin kendi nefsiyle mücadelesine ve kendini zelim kılmasına yer yoktur. Zerdüştilikteki munganlar mânevî rehberlik mevkiine ve rûhani bir makama sahiptirler. Bkz.: Keyânî, M. (2013). *Hankâhlar Tarihi*. (A. Ertuğrul, S. Gökbülüt, Çev.) İstanbul: Büyüyen Ay, s. 49. Allah’ı arama yolu olarak toplumdaki kaçma ve dağda ya da ateşgedede kalmak Zerdüş dininde benimsenen ibadetlerdendir (Keyânî, 2013, s. 51-2). “Zerdüş de ibadet etmek ve peygamberlik makamına ulaşmak için bir müddetliğine Sevelan Dağı’nda halvete girmişti” (Keyânî, 2013, s. 52).

¹⁶ Hakk Teâlâ; “Bizim uğrumuzda mücâhede edenleri, elbette yollarımıza eristireceğiz” (Ankebut, 29/69) buyurmuştur. Peygamber (S.A.V); “En küçük cihaddan en büyük cihada dönmüş bulunmaktayız” deyince: “Ya Resûlullah en büyük cihad nedir?” diye soruldu. Buyurdular ki “Dikkat edin, o nefis mücâhedesidir”. Resul (S.A.V) nefis mücâhedesini gazadan üstün tutmuştur. Zira onun meşakkatı, savaşın ve gazanın meşakkatından daha fazladır. Buna ek olarak da hevâ ve hevâse muhalefet etmek nefis kahrelemek cidden büyük bir iştir.” Hücvirî. (2010). *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, 3. Bs., Süleyman Uludağ (Haz.) Dergâh Yay. İstanbul, s.263.

¹⁷ İran dini olan Zerdüştilikte hayır ve şer ezelden beri mevcuttur. Hayrın yanında şer de vardır. Bütün mevcûdâtın tarihi bu iki prensip arasındaki mücâdeleden ibârettir. Hilkat gereği bu mücâdele vardır ve sonunda hayır zafer

cevaplar verdiği için iki kaşının ortasına dikey bir yeşil çizgi çizilir. Halk ona hürmet gösterir. Yanına bir rehber verilerek Cebel-i Fark dağında yukarıda bahsettiğimiz büyük cihâda hazırlanır. Dünyanın bir tarafı karanlık, bir tarafı da nurdan parlaktır. Nur tarafında nurdan taht üzerinde nurdan Hürmüz oturmakta, karanlığın nihâyetinde korkunç ve çirkin Ehrimen oturmaktadır. Râci ve rehberi Hürmüz'ün tarafına geçer. Gökte Ehrimen ile Hürmüz'ün tahtları arasında muallak bir tahtta elinde dünyanın aydınlık ve karanlık taraflarını gösteren bir küre ile peri yüzlü İzid vardır. Bu meydan adâlet ve imtihan meydanıdır. Hürmüz, İzid adına halkı nûra, kendine çağırır ve İslâm'ın da esasını oluşturan nasihatlerde bulunur: Hemcinslerini nefislerine tercih etmeleri, buğz ve haset, nifak ve gazap, gasb ve taaddî, hırs ve hisset gibi kötülükleri nefislerinden uzaklaştırmaları, İzid'e şükretmeleri, kanaatkâr olmaları, bu imtihan dünyasından nur olarak ayrılmaları, böylece sonsuza kadar nur âleminde olmaları tavsiye edilir. Ehrimen ise İslâm'daki şeytanın temsilcisi kabul edilebilir, çünkü insanları kötü yola sevk etmek ister. Hürmüz'ün sözlerine aldanmamalarını, yiyip içip eğlenmelerini zevk etmelerini ister. İnsanları kibir ve şehvete çağırır. Benliklerini tek varlık, zevklerini tek amaç olarak benimsemelerini telkin eder. Hürmüz ise Ehrimen'in sözlerine karşı çıkarak insanları doğru yola sevk etmek ister. İnsanlara, Ehrimen denilen kötülük ifritini dinlememelerini tavsiye eder. Şehvânî zevklere karşılık mânevî zevkleri över. Ehrimen'in putlaştırdığı benliğin hayvana mahsus bir içgüdü olduğunu ve ancak ahlâk ile terbiye edilebileceğini sözlerine ekler. Tasavvufta, zulmet ve nûrun karşılıkları Zerdüşî dininde Hürmüz ile Ehrimen'in sıfatlarına karşılık gelmektedir: zulmet karanlık; nur ise aydınlık anlamında birbirinin zıddıdır. Nur, hakkı; zulûmat ise bâtılsı temsil eder. Bu nedenle hak tek, bâtlı ise çoğuldur. Nur, îman ve hidâyet, zulûmat ise küfür, şirk, nifak, isyan, sapıklık, cehâlet ve dalâlettir. Allah, Kur'ân ve İslâm; nurdur. Kur'ân'a uymayan her şey ise zulûmattır (Karaman, Karagöz vd., 2006: 531).

A. Avni Konuk, Yusuf Fassî'nin şerhinde, bu âlemde bir nesnenin gölgesi ışıqla zuhûra geldiği gibi, bütün âlemin bir gölgeden ibâret olan varlığının da Hakk'ın Nûr ismi

kazanır. Denilebilir ki İnan dini, ilâhın irâdesinden haber vermeyi ve bu sûretle beşerin eylemlerine bir düzen ve maksat bulmayı düşünmüyor. Sadece belki âlemin mânâsını izâhı kastediyor. Âlemin mânâsı anlaşıldıktan sonra beşeriyetin hareketleri kendiliğinden düzene sokulur. Bu âlemin nizamının mârifetinden bilgisinden beşer için düzenler bulunur. Zerdüşîlik, Sâmi dinlerinden farklı olarak irâdî değil âlemin mânâsının izâhidir. Bilhassa şer-hayır tezadının nasıl vücûda geldiğinin izâhidir. Bu tezat ezeldir, fakat istikbalde halledilecektir. Başlangıçta hayrın temsilcisi Ahuramazda, şerrin ise Ehrimen'dir. Ahuramazda nur ile çevrili ve sınırsız zaman içinde yaşıyordu. Ehrimen ise karanlık ve sınırlı zaman içindedir. Ahuramazda her şeyi oldu bilir, tabiatı latiftir. Ehrimen ise her şeyi sonradan bilir, tabiatı hırstır. Hürmüz, Ehrimen'in hırsı yüzünden kendisine taarruz edeceğini evvelden bilir ve savaşta silah olmak için ulvî halkı yaratır. Yaratılış üç bin yıl bu halde kalır. Bu mânevî bir haldir. Yâni Allah dünyayı yaratmadan evvel üç bin sene tasavvurunda tutmuştur. Ehrimen hiçbir şey bilmiyordu, hatta Hürmüz'den bile haberi yoktur. Fakat günün birinde hırsının etkisiyle süflüyattan yükselir. Hürmüz'ün sakin nûruna çarpar. Hürmüz üzerine orayı zapt etmek niyetiyle süfliyata döner ve ordusunu teşkil edecek olan devleri yaratır. Hürmüz iyi bir dünya yaratmak için barış teklif eder, fakat Ehrimen râzî olmaz. O zaman Ahuramazda, Ehrimen'e karşı etkili bir dua okur. Ehrimen bu duayı duyunca hemen kendinden geçer ve baygın bir halde üç bin sene kalır. Bu zaman içinde mahlukat ulvî halden süflî hale getirilir. Âlemdeki mevcudat yaratılır. Mevcûdâtın sonunda ilk öküç ve ilk adam vücûda gelir. Bu devre "Bundahiş" devri derler. Bu devirden sonra savaşın ikinci aşaması gelir. Bu aşamaya ise "Gümecişn" safhası derler. Ehrimen, birinci devri teşkil eden ilk çarpışma ve üç bin senelik uykudan uyanır. Yılan şekline girerek mahlûkat içine karışır. Ordusu da böyle yılan, akrep ve haşerat şeklinde bütün dünyayı kaplar. İlk öküç ve insân-ı evvel ölü. Bu Ehrimen'in hüküm sürmesi de üç bin yıl devam eder. Nihâyet son devir gelir. Bu devre "Viçarişn" denir. Ehrimen mağlup olur ve yaratılış tamamen eski, temiz hâline döner. Zerdüşîliğin sistemi budur." Helmut Ritter. (2011). *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi*. (M.Kanar, Çev.) İstanbul: Ayrıntı, s.33-35. Ayrıca bkz. Esat Korkmaz. (2004). *Zerdüşîlik Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar, s.61.

ile zâhir olduğunu, “nurlar nûru” olan Hakk’ın “hakîkî nûr” olduğunu söylemektedir. (...) “Hakîkî nûr”un görülebilmesi için de ancak, onun mazharı olan bu kesif âlem perdesi arkasından bakmak ve görmek gerekmektedir. Hakîkî nûr, “mutlak vücûd” olan Hakk’ın varlığına mugâyir değildir. Zirâ mutlak vücûd zıddı olan “âdem” ile taakkul edilebilir. “Vücûd” hakkında nûr oluş, “âdem” için de zulmet, karanlık söz konusudur. Karanlık zıddı olan aydınlık olmaksızın idrâk olunmadığı gibi, âdem için de bir taayyün ve tahakkukun olması aklen muhaldir (Tahrâlî, 1990, s. 37-8).

Bu nedenle “Hakk’ın varlığına nisbetle “mutlak yokluk” yoktur. Sadece sonradan yaratılmış varlıklara göre izâfî yokluk, âdem vardır. Bu varlıklar, izâfî yokluktan, izâfî varlık âleminde ancak Hakk’ın “vücûd nûru”nun tecellîsi ile zâhir olmuşlardır. Ayrıca hakîkî nûr ancak zulmet mukabilinde idrak olunabilir” (Tahrâlî, 1990: 38). Dolayısıyla Zerdüştilik’e benzer olarak zulmet olarak nitelendirilebilecek izâfî yokluk, Hakk’ın nûrunun tecellîsine muhtaçtır.

Hürmüz ve Ehrimen’in savaşıları gün boyu birbiriyle savaşıır. Bu savaş insan nefsindeki iyi ile kötünün mücadelesine benzer. Hürmüz’ün pehlivanı ilk günlerde Ehrimen’in taraftarlarını yener. Ehrimen, Nifak adlı cadıyı meydana çıkarır, Nifak çok sayıda kişiyi yener. Hürmüz, Nifak’a karşılık Muhabbet adlı pehlivanını meydana çıkarır. Muhabbet her zaman Nifak’ı yener. Ehrimen tarafından görevlendirilen Gazap, üçüncü günün sonunda Muhabbet’i parçalar, kalbini söker atar. Gazap’ın karşısına Hikmet çıkarılır. Hikmet iyi savaşıır ve Gazap’ı hile ile öldürür. Hikmet’in ikinci düşmanı beyaz bir fil üstünde Nefs-i emmâredir. Nefs-i emmâre kötülük emredici nefis olarak insanları yoldan saptırmakta son derece mâhirdir. Bu nedenle Hikmet’i kendisinde bulunan kin ve hiddet, mekr ve adâvet, buğz ve şehvet gibi kötülüklerle korkutur. Hikmet, mücadele etmeye karardır, ancak nefs-i emmârenin peçesinin altındaki olağanüstü güzelliği görünce karşısında direnecek gücü kalmaz ve esir alınır. Böylece karanlık giderek yayılır. Semâvî dinlerde nefs-i emmâreyi yenecek tek güç aşktır, bu nedenle “Dört ayaklı, alnı boynuzlu ve kanatlı nefsi yeşil renkte bir ejderhaya binmiş olan” Allah’ın cemal isminin temsili, güzelliğin kaynağı aşk meydana gelir ve küre tamamen nûra boyanır. Nefs-i emmâre aşkın önünde boyun eğer, secdeye kapanır. Aşk, İzid’e (peri-i nur): “Ey nûr-i cemal!... Yalnız senin kulunum” diyerek secde eder (s. 99). İki tarafı da selamlar. Küre yeniden dengeli hâline döner. Her iki taraf, efendisinin elini öper, Hürmüz ile Ehrimen, el sıkışırlar. Zerdüştilik’te iyi ile kötünün mücadelesi tasavvufta nefis terbiyesine benzer. Nitekim, “İslâm’dan önce İran’da Zerdüşt dini hakkında yazılmış kitapların bir kısmında nefsi öldürme gibi bazı ahlâkî tutumlara dâir bilgiler söz konusudur” (Keyanî, 2013: 50). Keyanî’nin bahsettiğine göre “riyâzet, açlık, az yeme, sükût, uyumama, halvete girme ve üç darb ve dört darb gibi çeşitli zikirler mücâhede sahibi Zerdüştilerin yaptıkları amellerdendir” (Keyanî, 2013: 51). Hürmüz ve Ehrimen, dünyada sürekli var olacak zıtlıklar ve ikiliklerdir, iyilik ve kötülük kavramlarını temsil ederler. İkisi de birbirine muhtaçtır. Zerdüştilik’te de “kişinin iyi düşünerek, iyi söz söyleyerek ve iyi iş yaparak kendini Ehrimen güçlerinden temizlemesi” aracılığıyla arınması söz konusudur (Korkmaz, 2004: 25). “Ben’in geçici isteklerine aldanma, Ehrimen’in hizmetine girmek demektir. Benlikten arınmak için nefsin terbiye etmek, bu yolla akıl, ruh ve candaki Ehrimen güçlerini uzaklaştırmak gerekir” (Korkmaz, 2004: 39). Ayrıca “dünyanın yarısı nasıl karanlık diğer yarısı aydınlıksa, sadece iyilik veya sadece aydınlık olması mümkün

olmuyorsa, karanlıkla aydınlığın birlikteliği de dünyanın devamlılığı için gereklidir” (Filiz, 2017: 170). Bunun gibi Zerdüştilik’te de iyilik ve kötülüğün birlikteliğinin gerekliliği ve sonunda iyiliğin kalıcı olacağı vurgulanır.

Üçüncü gün “Devr-i Dâim” adı altında on iki yaşında bir çocuk olarak babası tarafından kendini ve kâinâtı tanıması için bir rehberle yolculuğa çıkar. Babası 110 yaşındadır. Kadim bir dil olan Sanskritçe konuşur. Rehberi Râci’yi doğuya yönlendirerek önüne içi su dolu çanak koyar ve şöyle dua eder: “Ey Brahma!... Ey vücud-u aslî, ey Nuru Azam, derekât-ı vücûdunu safahât-i rûhunu göster.” Kırk gün sonra önüne konan bir çanak suda yaratılışın, varlığın mertebelerini ve rûhun aşamalarını mükâsefe yoluyla gözlemleyen Râci, aynı zamanda tevhid/vahdet-i vücûdu ayne’l-yakîn mertebesinde yaşar. Râci, Azamet ve Kibriya’nın hakîkatiyle kendisine görüldüğünü, sonra da sonsuzluk içinde hiç olduğunu hisseder, Sonra yine kendini içine almış gibi hissettiği sonsuz sâhayı gözlemler. Bir an nur meydana gelir ve gizli bir ses gizli bir huruf ile Ezân-ı İsrâfiliyi okur. Sonra bir an içinde asırlar geçmiş gibidir, bütün âlemler elinde küçük bir âleme benzemiştir. Dikkatini çeken bir suyun içine girer ve kendini milyonlarca garip hayvanla iç içe geçmiş gibi görür. Kendini hayvanlardan kurtarmak istese de milyonlarca sene onlarla birlikte kalır. Hayvanlar şekillenmeye başlar. Sonra kendini karada hayvancıkların vücûdunda görür. Türlerin oluşmasını anlatan bu bölüm en son olarak ilk insanın ortaya çıkışına yer verir. Bütün âlem insana secde eder ve Râci gözlerini açar.

Varlığın mertebelerinin mükâşefesinin başlangıcında duyulan bir ses şunları söyler:

*Ey dayf-ı bezm-i vücûd
Anla nedir sırr-ı şûûn.*

...

*Yok dem-i vahdette hudûd
Her ne desen nâmı anın,
Cümlede o nokta nihân.
Kâhî esir, kâhî cihân,
Mevt ü hayat câmi anın*

...

Şiirde varlık ve varlığın birliğinin sırrı anlatılır. Her şey Allah’ın adıdır, nokta bütün varlıkların başlangıcıdır. Varlıklar, güneş, ay, yağmur, taş, bitki, karınca, aslan ve son olarak insan mertebesinde Allah’ın varlığı sezilir. İnsan, Hakk’ın görünüş yeri olur. İnsan varlığa geldiğinde melekler ve varlıklar ona secde eder. İnsan, Tanrı’nın bir tecellisi olarak noktanın başlangıcı ve secde edilen yer, Tanrı’nın kiblesidir. Râci, bu yolculuk ile her şeyin başladığı yere döneceğini öğrenir (Birinci, 1989: 556).

Râci’nin varlık mertebelerini gözlemlemesi, seyr ü sülûkte tevhid/vahdet-i vücûda ulaşması ve kendi mîrâcını tamamlaması demektir. Buna tasavvufta “devir nazariyesi” de denir. Bu bölümün başlığının “Devr-i Dâim” olmasının nedeni de bu “devir” ya da “uruc” dolayısıyla: Mutasavvıflar, “vücûdun mertebeleri görüşüne, seyr ü sülûk neticesinde fenâ-fillâh ve bekâ-billâh makamlarını bilfiil yaşayıp keşf ve müşâhede yoluyla ulaştıklarını, bunun aklî ve nazarî bir görüş mahsûlü olmadığını” ifâde etmekte idler (Tahrâli, 1990: 11-12). Sûfiler, Hak varlığını “kalb ve basîret” gözüyle müşâhede

ettiklerini ve bu müşâhedede muhtelif derecelerin olduğunu söylemişlerdir (Tahrallı, 1990: 11).

Cebecioğlu (2004: 165-6) devir nazariyesini şöyle açıklar:

Maddî olarak görülen şu âleme düşen bir mevcud, önce cemad (cansız), sonra bitki, sonra hayvan, sonra insan şekillerinde tecellî eder ve sonunda “insân-ı kâmil” şekline dönüşür, Hakk’a vâsıl olur. İnsân-ı kâmile kadar olan çizgiye kavs-i nüzul (iniş yarım dairesi), insân-ı kâmil ile başlayan Allah’a dönüş çizgisine (ulaşma) de kavs-i urûc (çıkış yarım dairesi) denir. Kavs-i urûc ile varlık, vücûd-u mutlaka yâni aslına döner. Mebde ve meâdden bahseden bu harekete devir denir. Buna Bir’den gelen Çok’un tekrar Bir’e dönmesi denir.

Mustafa Tahrallı (1990: 14) ise uruc sırasında geçilen varlık mertebeleri hakkında şu bilgileri verir:

Cisimler âlemi denilen bu görülen varlıklar âlemi, “mertebeler”in sonuncusudur. Bu mertebenin üstündeki mertebeler “gayb âlemleri” adıyla anılmaktadır. Bu gayb ve şehâdet mertebelerinin hepsinin “asl”ı, başlangıç ve menşei de Hakk’ın vücûd-ı mutlakıdır. (...) “Vücûd birdir; fakat büründüğü örtüler muhtelif ve pek çoktur. Bu vücûd bütün mevcudlarının hakikati ve bâtındır. Bütün kâinat, hatta bir zerre bile bu “vücûd”dan hâlî değildir. (s. 14) Başka bir ifâdeyle bütün mertebelerde zuhur eden Hakk’ın bir olan vücûdudur. Mevcud varlıkların “hakikat” ve “bâtın”ı bu vücûddur. (...) Cisimler âlemindeki her varlık zâhir olduğu şehâdet âleminden önceki mertebeleri “bilkuvve” kendi “hakikat” ve “bâtın”ında taşımaktadır. Bütün mevcûdât bir olan “mutlak vücûd”un mertebe mertebe tenezzülü neticesinde zuhûra gelmiştir.

Varlığın mertebeleri, şüphesiz tevhid/vahdet-i vücûdun ve Râci’nin seyr ü sülûk aşamalarının daha iyi anlaşılması için açıklanması gereken önemli bir konudur. Ancak makalenin sınırlarını korumak adına Mustafa Tahrallı’dan alıntılanan varlık mertebelerine dipnotlar kısmında yer verilmiştir¹⁸

¹⁸ Pek çok olan vücûd mertebeleri yedili taksime göre şu şekildedir:

1. Lâ-taayyün ve vücûd-ı mutlak: “Vücûd-ı mutlak” varlığı kendi zâtından ve kendi zâtı ile olan varlıktır. Diğer varlıklar da bu vücûddan olup varlıkları bu “vücûd” ile kaim olur. Bu vücûda “vücûd-ı mutlak” denilmesi, bu mertebede hiçbir isim, sıfat ve fiil ile mukayyed olmamasındandır. Taayyün kayıtlarından berî ve mutlak olduğu için “taayyünsüzlük” (lâ-taayyün) mertebesi olarak adlandırılır. “Allah vardır, O’nunla berâber hiçbir şey yoktur” hadîsi bu mertebeyi ifâde eder.

2. Taayün-i evvel, hakikat-i muhammediyye: “Vücûd”un muhtelif mertebelere tecellî sûretiyle tenezzülü, zuhûra meyl ve yönelme ile mümkün olur. “Meyl” ise meşiyet ve dilemek demektir. Bu bir sıfat olduğu için Hak, lâ-taayyün mertebesinde meşiyet sıfatından da münezze, “mutlak vücûd” ve zâfî cemâl’inde müstağrak idi. Onun için ilk taayyün olan bu mertebeye tenezzülü, yâni ilk tecellîsi meşiyet sıfatı ile olmayıp “iktizâ-yı zâfî” yâni Zât’ının bir gereğidir. Bu, “istiğrak”tan “âgâhî”ye, yâni “uyanıklık”a bir geçiştir ki böylece Zât’ın bütün sıfatları kendisinde zâhir olur. Zâtının gereği olan bu ilk tenezzül neticesinde, bu mertebede, zât-ı sırf kendisindeki bu sıfat ve isimleri mücmelen bilir. Sıfatlar bu mertebede Zât’ının aynı olduğundan, bu biliş de Hakk’ın kendi zâtını bilmesinden ibâret olur. İşte bu mertebede Cenâb-ı Hak bütün sıfat ve isimlerle sıfatlanır. “Allah” ismi bütün bu sıfat ve isimleri câmi olan bir isim olduğundan, bu mertebe Allah ism-i câmi”inin mertebesi addolunur.

3. İkinci taayyün, vâhidîyyet mertebesi: bu mertebede “vücûd”un isim ve sıfatlarının gerektirdiği bütün küllî ve cüz’î mânâların sûretleri birbirinden ayrılırlar. İmkân âleminde hâdis olacak bütün varlıkların “hakikat”leri bu mertebedeki sûretlerdir. Bu sûretlerin her birinin gerek kendi zatlarına ve gerekse kendilerinin benzerlerine asla şuurları yoktur. Zirâ onların varlıkları ve birbirinden farklılaşmaları “ilmî”dir. Bir olan Hakk’ın “vücûd”u bu “ilmî sûretler” sebebiyle, bu mertebede, hârice çıkmaksızın çokluk olarak zâhir olur. Bu ilmî sûretler ilâhî zâtın varlıkları

icâd etmesine “illet” ve sebep olurlar. (...) Bu üçüncü mertebede taayyün eden her ilmî sûret, şehâdet âleminde görülen varlıkların her birinin “hakikat”i ve onu terbiye eden “rabb-i hâss”ıdır. Tasavvuf istilahınca bu ilmî sûretlere “ayn-ı sâbite” ve bunların hepsine “a’yân-ı sâbite” denilir. İkinci taayyün mertebesindeki bu “ilmî sûretler” hariçte vücûd kokusu koklamamışlardır. Aslı olan ademleri üzere devam ederler. Şehâdet âleminde zuhûra gelmiş olan bütün varlıklar bu “a’yân-ı sâbite”nin akisleri ve gölgeleridir.

4.Ruhlar mertebesi: Bu dördüncü mertebede “vücûd” bir önceki mertebedeki “ilmî sûretler”e göre ruhlar mertebesine tenezzül eder. Böylece her bir ilmî sûret birer basit cevher olarak zâhir olurlar. Bu cevherlerin şekil ve rengi yoktur, zaman ve mekân ile vasıflanmış değildir. Çünkü zaman ve mekân cisim ile alâkalı i’tibârlardır. Ruhlar cisim olmadığı için yarılma (hark) ve bitişme (iltiyân) kabul etmezler. Bu mertebede her bir ruh kendini, kendi mislini ve kendinin mebd-i olan Rabb’ini bilir. “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?” (A’râf, 7/172) âyeti bu mertebeye işârettir. Bu merete, Zât’ın bir nevi aynlık ve gayrılık ile hâricte zuhûrundan ibârettir. Gayriyetin başladığı mertebedir. Ruh kendi zât ile kaim olup bekâ husûsunda beden varlığına muhtaç değildir. Tecerrüd bakımından bedene mugayirdir. Fakat tedbir ve tasarruf cihetinden bedene bir çeşit taalluk ve alâkası vardır. Şehâdet âleminde beden, rûhun sûreti ve kemâlinin mazharıdır. Ruh, bütün bedene sâirdir. Bu sereyan “hulûl” ve “ittihâd” suretiyle değildir. Onun insan bedenindeki sereyânı, “mutlak vücûd’un bütün mevcut varlıklardaki sereyânı gibidir. Bu mertebede a’yân-ı sâbitenin gölgeleri olan ruhlar birbirinden ayrılmışlardır. Bu merete de zât bakımından “bir”, fakat nisbetleri ütbâriyle pek çoktur. Her bir ruh “tek bir ayn”nın nisbetlerinden biridir.

5.Misâl âlemi: Zât’ın yâni “vücûd’un yarılma, bitişme ve parçalara ayrılması mümkün olmayan latif sûret ve şekillerle hariçte zuhûrudur. Bu mertebeye “misâl” adının verilmesinin sebebi, ruhlar mertebesinde zâhir olan her bir ferdin, cisimler âleminde iktisâb edeceği sûrete “benzer” bir sûretin beşinci merete olan bu âlemde hâsıl olmasıdır. Yâni şehâdet âleminde zuhûra gelecek her bir varlığın bu mertebede bir misâl ve sûreti mevcut olur ve bu sûrete göre de şehâdet âleminde zâhir olur. Misâl âlemi, kendinden önceki merete olan ruhlar âleminin feyzini cisimler âlemine ulaştırma vâsıtasıdır. Ruhlar ile cisimler arasında bir berzahdır. Onun için “âlem-i berzah” da derler. Berzah olduğu için hem ruhlar ve hem de şehâdet âleminin hükümlerini kendinde toplamıştır. Hem zâhir hem de bâttır. Ruhlar âlemine nisbetle kesif, cisimler âlemine nisbetle latiftir. Cisimler gibi uzunluk, genişlik ve derinliğe sahiptir. Bu âlemin sûretleri idrak edilebilir, ancak ruhlar gibi latif ve nûrânî olduğu için el ile tutulamaz ve bıçakla kesilemezler. Misâl âleminin sûretleri insana rüyada ve “havass”a hem rüyada hem de uyanıklık hâlinde münkeşif olabilir. Rüyada görülen bazı vakalar şehâdet âlemine aynen zuhur edebilir. (...) Riyâzetler ve mücâhedeler ile kalp aynası saflaşmış ve “şehvet”lerden kurtulmuş ve mâsivâdan uzaklaşmış âriflerin hayâl aynasında görülen sûretler misâl âleminden aksediyorsa, bu hayâller ister uykuda ister uyanıklık hâlinde görülmüş olsun, gerçek ve doğrudur. Zîrâ misâl âlemi Cenâb-ı Hakk’ın ilim hazinesi olduğu için oradan akseden “hayal”ler bir hakikati aksettirir. İnsan “hayal kuvveti” sayesinde misâl âlemine dâhil olup orada temessül etmiş gayb mânâlarına muttali olur.

6.Şehâdet âlemi: Bu merete “Zât”ın hariçte görülen cisimlerin sûretinde tecellisidir. Misâl âlemindeki aksine olarak bu âlemdeki varlıklar cüz’ler haline konabilir, bölünebilir, yarılabilir, bitişebilirler. Bu mertebeye “şehâdet âlemi” denilmesinin sebebi beş duyu ile idrâk edilmesi ve âşikâr müşâhede edilebilmesidir. Misâl âlemindeki sûretleri el ile tutmak mümkün olmadığı halde bu mertebenin varlıklarını el ile tutmak ve başkalarına göstermek mümkündür. Şehâdet âlemindeki her sûretin a’yân-ı sâbite mertebesinde sâbit olan bir ayn’ı yâni hakikati vardır. Bu hakikat, bu sûretin müdebbiri, mutasarıfı ve ruhudur. Hepsinde hayat kemâl halinde tezâhür etmemiştir. Bazısında hayat bâttır, bazısında zâhir ve bazısında ise, hayvanda olduğu gibi pek zâhirdir. İnsandaki hayat ise hem en âşikâr hem de en mükemmeldir. Şehâdet âlemine “kevn ve fesâd” (oluş ve bozuluş) âlemi de denilmiştir.

7.İnsân-ı kâmil: Bu merete, “mutlak vücûd’un en son tecellisi ve mazharlarda zuhûr bakımından en son “libâs”ı, “örtü”südür. Şehâdet âleminden ibâret olan cismânî, misâl ve ruhlar âleminden ibâret olan nûrânî âlemleri ve “isimler” mertebesi olan “vahidiyyet”, yâni a’yân-ı sâbite ve sıfatlar mertebesi olan “vahdet” mertebelerini kendinden toplayan bir mertebedir. Mutlak vücûd bütün ilâhî sıfat ve isimleri ile şehâdet âlemine tenezzül ettikten sonra, O’nun en mükemmel tecellisi “büyük âlem”in hulâsası olan “küçük âlem”de yâni “insan”da, yâni insân-ı kâmil’de vuku bulmuştur. Şehâdet âlemi bir aynaya benzetilirse âdemin yaratılması ile âlem, cilâlî ve parlak bir ayna durumuna gelmiştir. Âlemin hulâsası olan ve kendinden önceki mertebeleri kendinde toplayan “âdem”de Hak, kendi Sûretini, yâni sıfat ve isimlerini en mükemmel şekilde müşâhede eder. Fakat bu uzaktan ve kendi vücûdunun hâricinde bulunan bir şeye bakış gibi düşünülmemelidir. Zîrâ bütün mertebeler, “mutlak vücûd’un dışında olmadığı gibi, her bir mertebede tecellî ve zuhur eden de bu vücûddur. Bu müşâhede Hakk’ın bütün zerrelere Zât’ı ile zuhur ve huzuru ile vuku bulan zevkî bir müşâhededir. İnsân-ı kâmil bütün ilâhî isimlerden ibâret olan “ilâhî sûret”i kabule müsâit bir taayyüne sahiptir. İlahî “emânet”i taşımaya ehil olarak yaratılmıştır. Kendisinde ilâhî sıfat ve isimlerin

Dördüncü gün “Meydân-ı İmtihan/Mecma-ı Ârifân” adlı bölümde dönemin ilim anlayışı eleştirilir. Âlim kabul edilenlerin son derece gereksiz ve anlamsız ayrıntılarla fikrî çatışmalarla vakit geçirmeleri, hakikat ilminden uzak kalmaları parodi yoluyla eleştirilir. Beşinci gün, Râci, Sâha-i Azamet adı altında Sîmurg’un¹⁹ sırtında sonsuz kâinâtın çok küçük bir kısmını hayretle müşâhede eder. Sîmurg, insân-ı kâmilî temsil eder. Râci, bir insân-ı kâmil rehberliğinde yaklaşık bir sene süren mânevî bir yolculuğa çıkar. Seyr ü sülûkte söz konusu zaman ifâdelerinin de izâfî olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yolculuk sonunda Allah’ın binlerce âlemlerinden bir tanesinin milyonda birinin bile bilinmeyeceği ve müşâhede edilemeyeceğini kavrar. Bu sonsuz âlemler vücûd-ı mutlak olan Allah’ın sonsuzluğunun ve kudretinin tecellisidir. Son olarak güneşten binlerce büyük bir güneşin ateş patlamalarına şahit olur.

Aynalı Baba’nın şu şiiri vahdet-i vücûd düşüncesini dile getirir:

*“Ey vahdet! Bahr-i bî-pâyân! Sensin mevce-zen,
Kesret-i emvâc içinde rû-nümâ sensin yine,
Bin isim, yüz bin çeşit vermiş isen de kendine,
Her ne dense, âsumân, eflâk, ervâh-ı beden,
Yalnız sensin, sen!”*

...

Şiirdeki fikirler şöyle sıralanabilir; bütün mevcûdatta görünen, tek varlık olan Allah’tır. Allah’ın bin çeşit ismi olsa da isimlerin arkasında sadece kendisi vardır, âlemde, canlı cansız her şeyde, insanın bütün unsurlarında, sonsuzluğun arkasında Allah tek gerçekliktir.

Altıncı gün, “Kaf ve Ankâ” adlı bölümde on sekiz yaşında bir Hind padişahının oğlu olarak ülkelerine yedi senede bir musallat olan bir ejderhanın “bu kervan nereye gidiyor”

hükümleri fiilen zâhir olur. İnsân-ı kâmil mertebesindeki kemâl ve zuhur diğer mertebelerde müşâhede edilemez. Mustafa Tahralı. (1990). “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, M. Tahralı ve S. Eraydın (Haz.) *Ahmed Avni Konuk, Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, s. 13-25, III. Cilt, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı. Ayrıca “Varlık Mertebeleri” hakkında bkz.: Abdülganî en-Nablusî. (2003). *Âriflerin Tevhidi*. (E. Demirli, çev.) İstanbul: İz, s.32-42/120-123. Bkz.: Pakize Aytaç. (2011). Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramlar. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, Ankara, s.7-11

¹⁹ Sîmurg: Vücûd-ı mutlak. Seyyid Mustafa Rasim Efendi. (2008). *Tasavvuf Sözlüğü-İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, İhsan Kara (Haz.) İnsan Yay., İstanbul, s.640.

sorusunun cevabını Kaf Dağı'ndaki²⁰ Ankâ'dan²¹ almak için bir yolculuğa çıkar. Bu soru, Râci'nin Aynalı Baba ile karşılaşmadan önceki, kâinatta olup bitenleri anlamak

²⁰ Kaf Dağı, seyr u sülûke engellerden ve cismânî âlemlerden kinâyedir (Seccâdi, Ferheng, 673). Tasavvuf edebiyatında mürşid-i kâmilin kalbi olarak nitelendirilmiştir (Pala, Divan Şiiri Sözlüğü, 248) Bkz.: Aktaran: Selami Şimşek, Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s.189. Mitolojide ise şu anlamlara sahiptir: “Yeryüzünün mâmur olan dörtte biri ve harap olan kısımları Bahr-i muhit ortasında karpuz gibi durmuş. Yaratıkların kalabilmesine elverişli değilmiş. Tanrı yetmiş altı bin altı yüz yetmiş üç dağ yaratıp bunlarla arzi yerinde durdurmak istemiş. Yine arz sükûnete erişememiş. Nihâyet bir melek Tanrı'nın emri ile cennet derelerinden bir lacivert cevher çıkarıp yerine etrafına bastırılmış. Bundan Kaf Dağı peyda olmuş. Böylece Kaf Dağı arzı sarmış. Kaf Dağı'nın yüksekliği beş yüz fersah imiş. Bu dağın altında cinler bulunur, ejderhalar da melekler tarafından oraya götürülmüş. Kaf Dağı insanlar tarafından aşılması imkânsız bir bölge ile dünya kursundan ayrılmıştır. Bazılarının kanaatine göre de arz kendi kendine dönmez. Bu cinsten bir desteğe ihtiyacı vardır. Eğer Kaf Dağı mevcut olmasaydı arz durmadan sarsıntılar geçirir, hiçbir yaratık orada yaşamazdı. Meşhur Ankâ Kuşu bu dağın üzerinde durur, oradan her tarafa hükmeder. Mitolojide dağlara ve taşlara yakın olmak onları yaratmış olan Tanrıya ve tanrılara yakın olmak anlamlarına gelmektedir. Bazı taşlar da çeşitli sebeplerle kutsal sayılmışlardır. Tanrının yeryüzünü yaratırken üzerinde oturduğuna inanılan ve yaratmanın sembolü olan taş kutsaldır ve dünyanın merkezini meydana getirdiğine inanılır. Kaf Dağı da bu nedenle kutsal sayılmıştır. Bu dağların üzerinde bir de Ankâ Kuşu olduğuna inanılır. Kuşların bilinmeyen esrarengiz bir âlemle bu dünya arasında haber getirip götürdüklerine inanılır. Kaf Dağı'nda da böyle bir kuş oturmakta ve her tarafa hükmetmektedir.” Bkz.: Bilge Seyidoğlu. (2009). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar, Metinler ve Tahliller*, İstanbul: Dergâh, s.46-48. “Kaf Dağı bütün dağları ihata ettiği gibi hakikat-i Muhammediye de bütün mevcûdâtı ihata etmiştir. Kaf Dağı insanın vücûdu demektir. Kaf Dağı'nı aşmak; sâlikin eî'alinin, sıfatının ve zâtının Hakk'ın olduğunu bir insân-ı kâmil ile zevk etmesidir. Uzun ve yorucu yola giden kişi, Kaf Dağı'nı aşmak zorundadır. Kaf Dağı'nın arkasındaki geniş ve karanlık alanda Dünya Ağacı'nın var olduğu söylenir. İnsanoğlunun ötelere tutkusu olan Kaf Dağı için İsmail Hakkı Bursevî; “Bütün yeryüzü pınarları Kaf Dağı'ndan çıkar. Her iyi ve kötü, ondan içer; onu niyet ve amelîne uygun olarak bulur. Allah Kaf Dağı'ndan önce altı dağ yaratmıştır. Yedinci Kaf Dağı'dır. O, yerin etrafında bir kayaya oturtulmuştur.” demiştir. Ayrıca Allah'ın Kaf Dağı'nı, “yerin yedinci tabakası altındaki cehennem ateşinden yer halkını korumak için yüksek bir kale gibi yaratmış” rivâyet etmektedir (Bursevî, 2005: 102). Kaf harfi en'e, eniyet'e işaret eder. İnsan zâtının üç mertebesi olan; ahadiyet, eniyet, hüviyet tecellilerinden ilk açığa çıkış olan eniyet=ene=ego=ben noktasına işaret eder. Kaf Dağı, benlik dağı olarak tasavvufta sembolleştirilir. Dağ, benliğin sembolüdür. Kün “ol” demektir. Kün, kaf ile nun'un birleşmesidir. Kaf, Allah'ın bütün isim ve sıfatlarıdır. O, insân-ı kâmilî ortaya çıkarmak, aşikâr etmek için üzerine nur vurmuştur. Allah'ın nûru onun üzerine vurunca “kün” emri, “ol” emri gelmiştir. Ol emri yalnız isim ve sıfatların tümünü taşıyan kişiler içindir yani Nur Dağı'nda (Hira) zuhur eden peygamberlik gibi Hz. Muhammed ve onun varisleri içindir.” bk. Pakize Aytaç. (2011). *Devriye Metinlerinde Geçen Omurğa Kavramları. Alevilik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, Ankara, s.21-2.

²¹ Masal kuşu, şîmurg. Heyûlâdan kinâyedir. Zira heyûlâ, ankâ gibi göze görünmez ve idrak olunmaz, illâ sûretle bilinir (Kâşânî, Istilâhâtü's-Sûfiyye, 150). Rûzbihân-ı Baklî, şîmurga, ruh; Hz. Peygamber ve şîmurg-ı ezeliye de mücerret akıl ve kudsi feyz anlamlarını vermiştir (Baklî, Şerh-i Şathiyât, 76, 170, 283). İrfânî edebiyatta genellikle insân-ı kâmil anlamında kullanılmıştır (Seccâdi Ferheng, 491). Tasavvufta “kutb”a ve “maddenin her şekli almasına” ankâ adı verilmiştir (Kürkçüoğlu, Osman Şems, 227). Şîmurg, insanın hakikatinden ibârettir yahut mutlak olan bir zâttır (Hulvî, Câm-ı Dei-Nûvâz, 156) (Aktaran: Şimşek, 2017: 39-40). “İbn Arabî, Ankâ'nın özelliklerini şöyle belirtir: “Ben garip Ankâ'yım. Anam taçlanmış Güvercin, babam güçlü Kartal, Oğlum, simsiyah kartal. Ben ışık ve karanlık unsuru, emanetin ve töhmeti mahalliyim. Saf ışığa dönmem; çünkü o benim zıddım! Bilgiyi de tanımam, çünkü ben ne diriltildim ne de ortaya çıkarıldım. Beni öven herkes, anlayıştan uzak, vehim sultanı altında ezilmiş demektir. Ben öyle bir hakikatim ki katımdaki genişliği, ona yerleşen herkese giydirim. Hiçbir sûreti taşımaktan âciz değilim. Bilgin olmadığım halde, bilgileri vermek özelliği bahşedilmiştir; hüküm vermeme ama, hükümleri insan ederim.” Suad El-Hakîm (2005). *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, (Ekrem Demirli, Çev.) İstanbul: Kabcacı, s.74. “Şîmurg şu vasıflara haizdir: * Yüzü insana benzer. * İnsan dili bilir. * Mesajcıdır. * Sırdaştır. * Hikmet sahibidir. * Kahramanlara uzak mesafelere yolculuk yaptırır. * Yakıp kendisini tekrar çağırabilenler diye onlara kendi tüylerinden birkaç tane bırakır. * Öldükten sonra küllerinden doğan harika bir kuştur. * Kendini aramanın sembolüdür. Kahramanlar, uzakta aradıkları şeyin aslında çok yakınında olduğunu, kendi içinde olduğunu idrak eder. Bu kendini bilme sembolizmi, inisiyatik ifadelerle, inisiyatik ölüm ve başkalaşım geçirerek yeniden doğuş

maksadıyla sorduğu sorulardan biridir. Râci, rüyâ aracılığıyla Himalaya dağlarının ötesinde inzivâya çekilmiş ilim ve keşif sahibi bir bilgeden Kaf Dağı’nın yerini öğrenmeye çalışır. Yedi sene sonunda aradığı cevabı bulur ve ülkesini ejderhadan kurtarır²²: “Ey ifrit-i bî-iz’ân! Bu muhtâc-ı tekâmül ekvân, bu mahkûm-ı deverân kervân, sırr-ı bedî’-i hayâle, nûr-ı cezzâb-ı cemâle doğru koşup gidiyorlar.” Böylece Râci, “bütün mevcûdâtın eşsiz sırta, aşk nûruna doğru gittiğini, bu seyran ve bu devrânın ezeli ve ebedî olduğunu” anlar” (Birinci, 1989: 556). Ejderha, nefsi ya da hayvânî rûhu temsil etmektedir. Nefis, yukarıda da bahsedilen urûcu yâni mîrâcını tamamladığında Allah’ın varlığını ve birliğini bildiğinde, bütün âlemi Allah’ın bir tecellisi olarak görür. Herkes geldiği yere dönecektir. Bunun dünyada iken gerçekleşmesine “mîraç” denir (Filiz, 2017: 80). Mîraç, aslına kavuşup aslında fenâ bulmak demektir ve canlı cansız her varlığın mîrâcı vardır (Filiz, 2017: 75-6).

Râci’nin, Milset Harabeleri civarında bir kuyuda sandık içinde bulunduğu şiirde, kâinâtın sırrı vahdet-i vücûd idrâkiyle dile getirilir:

*Matla-ı şems-i hüviyyet, menşe’-i ekvân benim
Menba’-ı mânâ-yı kesret, mahzen-i ebdân benim.
Ben oyum ki kendi emrimden yarattım âlemi,
Hep şü’ûnumdur bu mevcûd, dehr-i bî-pâyân benim
Ben oyum ki lâ-mekânım, lâ-zamânım lâ-kuyûd,
Her zamandan, her mekândan müncelî imkân benim.*

...

Şiirde, Mutlak Varlık olan Allah’ın evrenin, çokluğun hikmetinin kaynağı, mutlak gerçeklik güneşinin doğuş yeri, bedenlerin hazinesi olduğu ifade edilir. Allah, evreni yarattığını, mevcûdâtın, sınırsız zamanın kendi eseri olduğunu bildirir. Allah zamansız ve mekânsız, kayıtsız ve şartsızdır, görünen sadece O’dur. Bütün arş ve kürsî, canlı ve cansız, madde ve cevher, mutlak nur, mutlak sır, “nun” harfinin noktası hep Allah’tır. Ruh, melek, âdem, insan hep Allah’tır. Bütün varlıkların tecellisi olan Rahman’dır. Başka bir sırlı levhada ise şu şiir vardır:

“Âlemde meşhud olan bu devrân,
Tekâmül içindir, kemâle doğru.
Her nokta cevval, her zerre raksân
Uçup giderler, visâle doğru.”

...

mistisizmindeki ifadelerle, uyanma, aydınlanma, kurtulma olarak ifade edilir. * Bir tekâmül sembolüdür. Nefsini alt etme ve “dünya okulu”ndan mezun olacak düzeye gelme olarak ifade edilir. * Ölümsüz olduğu da söylenir. * Yuvası Bilgi Ağacı’nın tepesindedir. Her şeyi bilir. * Yere bereket bahşettiğine inanılır. * Dünya ile göğün arasındaki birliği sağlar. * En önemli özelliği öleceği zaman, kül haline gelerek yanması ve bu küllerden yeniden Ankâ Kuşu olarak doğmasıdır. Yanıp kül olan ve bu küllerden doğan kuş, efsane içinde kendi içinde de anlamları olan bir semboldür. Yeniden doğuş (ruh göçü) ile birlikte ölümsüzlüğü betimlemektedir. Bir şekilde kuşun yanması ve kül olması, sonra da küllerinden yeniden yaşama dönme sembolüne farklı toplumların mitoloji ve efsanelerinde rastlanmaktadır. * Kaf Dağı kanaatin ve yüceliğin de timsali olarak bilinir. * Ankâ kelimesinin tersi kaf-nun, ayn=kün demektir.” bk. bk. Pakize Aytac. (2011). Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramlar. *Alevîlik Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2, Ankara, s.21.

²² Kötülüğün ve şeytani eğilimlerin sembolü olan “ejderha ile mücadele” motifinin kaynağı Orta ve Uzak Doğu görünmektedir. Masal ve efsanelerde, özellikle Bektâşî menkıbelerinde dikkat çeker. bk. Ahmet Yaşar Ocak. (1983). *Bektâşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, s.172.

Şiirde evrenin dönüşünün olgunlaşmaya doğru olduğu, her atomun, noktanın dans ettiği, varlıkların, insanların mutlak varlık olan Allah'a kavuşmaya doğru gittikleri dile getirilir. İnsanın da yok oluşa, celâle değil, cemâle gitmesi gerektiği ifade edilir. Bilge, birinci şiirin Kaf ile Ankâ'yı bildirdiğini söyler ve Râci'nin kulağına gerekli açıklamaları yapar. İkinci şiirin ise ejderhanın suâline cevap verdiğini ifade eder. Buna göre sonsuz olan kâinat, varlık kervanı, manzumeler, güneşler, âlemler, sonsuz alan, Rahman'ın arşı içinde mekânsız, nişansız olan yaratılış sırrına, aşkın nûruna doğru uçup gitmektedir. Bu gidiş, bu devran, ezeli ve ebedidir. Görüldüğü üzere her iki şiir de Râci'nin sorularına birer cevap niteliği taşımaktadır

Yedinci günde "Ummân-ı Azamet ve Girdâb-ı Kibriyâ" adlı bir rüyâ hikâye edilir. Tek gözlü, tek kol ve tek ayaklı Râci, kervanla birlikte coğrafi olarak meçhul Cablika şehrinden Câbilisa şehrine gider. Yedi sene sürecek yolculuğun nedeni, baş kadıya iki gözlü, iki kollu ve iki ayaklı olmak için verdikleri dilekçedir. Cablika şehri gümüşten Câbilisa da altındandır. Burada Cablika ve Câbilisa ruhun Allah'a doğru yolculuğunda aşması gereken mertebeler olarak yorumlanabilir, çünkü ilgili kaynaklarda her iki şehir de misâl âlemi olarak, ruhların geldiği yer şeklinde tanımlanmaktadır.²³ Râci ve beraberindekiler, bir pîrin rehberliğinde Cennet-i İrfân'a giderler ve Tecellî Şelâlesi'ni müşâhede ederler. Bu sonsuz şelâleden akan suyun bir fındık kabuğuna girip orada gizli kalması herkesi hayrete düşürür: "Bu deryâ-yı azamet, işte görüyorsunuz ki girdâb-ı kibriyâda bir zerre-i hîcî imiş gibi nihân ve gâib oluyor. Girdâb-ı kibriyâya bu nâ-mütenâhi ummânın suyu ezelden beri akıyor." (s. 160) Mahlûklar, Tecellî Şelâlesi'nin gürültüsünü duyar duymaz kendilerinden geçerler. Kendilerine geldiklerinde göz, el ve ayaklarının çift olduğuna şahit olurlar. Burada bahsedilen "hayret" ifâdesi tasavvufi makamlardan biridir. Suad el-Hakîm (2005: 273-4), "hayret" kavramını "Fütûhât-ı Mekkiye" aracılığıyla şöyle açıklar:

Tanrı'da hayrete ulaşmak, O'na ulaşmanın tâ kendisidir. En büyük hayret, tek hakikatte sûretlerin farklılaşması nedeniyle tecellî ehlinde gerçekleşir. (...) Söz konusu hayret, gerçekte doğru yolu bulmaktır. İbnü'l Arabî, "hayret"i şöyle tanımlar: "Hayret", tecellîlerinin sürekliliğine bakmak ve her tecellide kendisini tanımakla birlikte Allah'ı bilmenin dalgalarında boğulmaktır. İşte bu akılcı ve dîni düşüncenin veya Allah'ı bilme yolundaki her sülûkün vardığı son noktadır. O halde hayrete düşen ilim deryasında boğulan kimsedir.

²³ Câbilisa, Cablika: Cabilsa'nın doğuda bir şehir olduğu, bin kapısının olduğu ve her kapısında bin muhafızın bulunduğu rivâyet edilir. Aynı şekilde batıda bulunan Cabilka'nın da bin kapısı vardır ve her kapısında bin muhafız yer alır. Lahicî şöyle demektedir: "Cabilka misâl âlemi olup ruhların doğu tarafında yer alır ve gayb ve şehâdet arasında berzahdır. Câbilisa da misâl âlemi olup ruhlar dünyevî bağlardan ayrıldıktan sonra oraya uçarlar." Bazı kitaplarda Cabilka ile Câbilisa ya da Cabirsa'nın Kaf Dağı'nın ardında yer aldıkları ve Yecüc ve Mecüc kavminin bu şehirlerde yaşadığı gibi rivâyetlere yer verilmiştir. Bazı rivâyetlerde ise bu şehirlerin meleklerin yaşadığı şehirler oldukları zikredilmiştir. Yine söz konusu şehirler Medine-i Fâzıla anlamında kullanılmış, bazen de ruhlar ve cesetler âlemine işaret etmek için kullanılmışlardır. Doğru, ruhlar âlemi iken batı cesetler âlemidir. Şeyh İşrak Cabilka ve Câbilisa'yı miktar ve misal âlemleri olarak zikretmiş ve sekizinci iklim olarak da bahsetmiştir. O şöyle demektedir: "Bazen bu nurların onları alarak taşıdıkları da olur, bu sayede su üzerinde veya havada yürürler. Bazen de cisimleri ile birlikte onları göğe götürürler ve o âlemin büyükleri ile görüşürler. Bu özellikler sekizinci iklimin özelliklerindedir. Cabilka ve Câbilisa da bu iklimde yer alırlar." Dr. Seyyid Cafer Seccâdi. (2007). *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, (Hakkı Uygur, Çev.) İstanbul: Ensar, s.79.

Görüldüğü üzere insan seyr ü sülûk sonucunda elde edeceği irfan bilgisiyle Allah’ı bilebilir. Bu tecrübe sırasında kulların Allah’ın büyüklüğünü, sonsuzluğunu ve birliğini müşâhede etmeleri hayrete yol açar. Râci’nin beraberindeki tek göz, tek kol ve tek ayaklı mahlûkların teklikten sonra çift organlara sahip olmaları, birliği anlama seviyesi olan irfan mertebesine geldiklerini gösterir.

Yedinci günde Aynalı’nın okuduğu gazel vahdeti anlatır:

...
Âyîne eşyâ, manzûr sensin!..
Vahdetle her şey, ma’rûf-i vicdân,
Vicdânla âlim, eşyâyı insan
Âyîne eşyâ, manzûr sensin!..
Bâtın tecellî eyler şüûnda,
Zâhir taayyün eyler butûnda
...

Şiirde Allah’ın tecellî ettiği kalbin ışık saçtığı, varlıklar aynasında tek varlık olan Allah’ın tecellî ettiği, insanın bunu ancak vicdânı ve kalbiyle bilebileceği, açık gizli görünür olan her şeyde tek görünenin tek varlık olan Allah olduğu ifade edilir. Aynalı Baba, Râci’nin uyanışı üzerine ikiliğin birlik için olduğuna ve şirk koşmadan vahdete varmak gerektiğine dâir gazeli okur:

“Hep ikilik, birlik için,
Bak, iki göz, bir görüyor!
Birlik ise, dirlik için.”
...

“Âlemde iyilik kadar kötülük de gereklidir. İnsan dâima iyi düşünmeye ve iyi görmeye çalışmalıdır. Çünkü Allah’tan kötü bir şey sâdır olmaz. Kötü gibi görünen de aslında iyidir. Kötülük, fenâlık ve çirkinlik dünyevî kavramlardır. Her renkten görünen O’dur. Özde birlik, gözde ayrılık olduğunu bilerek göz, ayrı görmekten kurtarıldığında “Bak iki göz bir görüyor” gerçeğine ulaşılmış olur. Mürşitlerin rehberliğiyle mürid, ikilikten kurtulup bir görmeye başlar” (Filiz, 2017:343-4). Seyr ü sülûk, sâlikin “nefsânî âlemden, rûhânî âleme geçmesi, nefsiyle rûhunu birleştirmesi ve bir görmesi içindir.” (Filiz, 2017: 345)

Râci’nin sekizinci gün yolculuğu “Muammâ-yı Ebedî” adını taşır ve ilim arayışında olan Çinli bir genci anlatır. İlim ve mârifet konusunda sorularının cevabını Çin’de bulamayan Râci, Hind ülkesine gider, ünlü âlimlerle görüşür. Ancak hiçbir merakını gideremeyince, tavsiye üzerine çok bilinen bir Brahmana ulaşır. İlk derste, Râci, “Muammâ-yı ebedî”yi yâni rûhun hakikatini aradığını söyler. Bütün öğrencilerin aradığı budur, Brahman, tasavvufî ifâdeyle ölmeden evvel ölmek gerektiğine işaret eder: “Rûhu diriler bilemez, ölmeye râzı mısın?” (s. 165). Râci, hayal/rüyâda Hinduizm’e göre ölmeden evvel ölmeyi yâni seyr ü sülûkü kabul eder. Aslında Aynalı Baba’nın rehberliğinde seyr ü sülûk yapan Râci bir rüyâ olan dünya hayatında gördüğü rüyâ içinde rüyâda bir Brahman rehberliğinde tasavvuftaki karşılığı ile çileye/halvete girer. Tıpkı tasavvuftaki çilede

olduğu gibi zikir ve az yemek söz konusudur. Râci, halvet sırasında Hinduizm ve Budizm’de bir zikir olan “Om, Om, Om” diyerek maddî benliğinden uzaklaşmaya çalışır. “Brahman’a delâlet eden ve yüce amaç olan “Om” hecesi, varlığın en yüksek mertebesidir, bütün varlıkların dayanağıdır, ulu bir semboldür. Bu hecenin anlamını bilen kişi, amacına ulaşmış olur ve Tanrıyı tanıyan bir kimse olarak, bütün insanlardan saygı görür” (Işım, 1976: 25). Tasavvufta ise zikir yâni Allah’ı anma, amellerin en hayırlısıdır. Allah Teâlâ, “Beni zikrediniz ki ben de sizi zikredeyim.” buyurmuştur (Bakara, 2/152) (Kuşeyrî, 2016, s. 303). Kuşeyrî (2016: 301), zikir hakkındaki açıklamalarına şu ifadelerle devam eder: “Zikir, Hakk Sübhânehu ve Teâlâ’ya giden yolda kuvvetli bir esastır, hatta bu yolda temel şart zikirdir. Devamlı zikir müstesna, başka bir şekilde hiçbir kimse Allah’a ulaşamaz.” demiştir. “Zikir iki nevidir: Dilin zikri, kalbin zikri. Kalbin dâimî zikri mertebesine, kul lisan zikri ile vâsıl olur. Tesirli olan kalp zikridir. Kul hem dille hem kalple zikir halinde olursa sülûk halindeki vasfı îtibârıyla kemâle ulaşmış olur.”

Râci’nin halvette yemeği giderek azaltılır ve yedi sene sonunda maddî benliğini yok etmeyi başarır.

Açlık sûfilerin de vasıflarındandır. Yahya b. Muâz; “Açlık müritler için riyâzet, temrin; tevbekârlar için tecrübe, zâhitler için siyaset, ârifler için ikrâmıdır,” demiştir. Sehl b. Abdullah ise, “Allah Teâlâ dünyayı yaratınca günahı ve cehâleti tokluğun içine, ilmi ve hikmeti açlığın içine iskân etti,” demiştir (Kuşeyrî, 2016: 230).

Tasavvufta çile kırk gündür. Sâlik bu sürede sürekli ibâdet ve zikirle meşgul olmalı, düşünce ve hayallerini kontrol altında tutmaya çabalamalıdır.²⁴ Çilenin sonunda Râci’de birtakım değişimler meydana gelir. Havada uçarak yürüyebilmekte²⁵, eşyâ üzerinde bakışlarıyla etkide bulunabilmekte ve eşyânın şeklini ve renklerini çok iyi görememekte, ayrıca baktığı kimsenin düşüncelerini okuyabilmektedir. Tasavvufta da benzer şekilde hevâsını ayağının altına alan Zünnûn (r.a) gibi havada uçabilenlerden söz edilir (Hucvirî, 2010: 271). Râci’nin eşyâyı iyi görememesi ve kendi hâlinin farkında olamaması tasavvufta cem’ makamında olduğuna dâir delil olabilir. Cem’-fark, mârifet elde etme yollarındandır. “Sâlik cem’ makâmında Rûh’a, tefrika makamında bedene bağlanır. Cem’ makamında sâlik kendini ve amellerini görmez, buna cemü’l-cem makamı denir. Cem’, nesneleri örter ve gizler; tefrika ise Allah’ı mahlukatta gizler ve örter” (Bahtiyar, 2006: 114). Râci, Brahmanla havada asılı kalabilmesine, duvarlardan geçebilmesine rağmen yine de rûhu bilemediğini îtiraf eder. Brahman, Râci’nin maddî benliğinden uzaklaşarak yâni ölmeden evvel öler bir ruh olduğunu görmesini sağlamaya çalışır, ancak Râci, bir ruh mertebesine geldiğini fark etmemiştir. Kendini hâlâ bir ceset sanmaktadır. Brahman aynı anda birçok yerde olabileceğini, yansımalarının sayısını arttırabileceğini gösterir, ancak Râci “görmek”ten ziyâde “olmak” ile hakîkatî kavramak ister. Tasavvufta hakîkatî görmek ayne’l-yakîndir; duyu organlarının deney ve gözlemlerine dayanarak bilgi edinmektir (Karaman, Karagöz vd., 2006: 45). “Olmak” ise Hakka’l- yakîndir; “yaşayarak elde edilen bilgidir. Kalp ile sezilip bizzat duyulan ve basîretle müşâhede olunarak yaşanmak sûretiyle

²⁴ Bkz.: Neseî, A. (1990). *Tasavvufta İnsan Meselesi-İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: Dergâh, s.55.

²⁵ Havada uçmaya dâir sadece iki menkibe vardır. Mevlânâ, Hz. Ali ve bazı Hristiyan azizlerinin de havada uçtuklarına dâir birçok menkibe vardır. Eliade’ye göre, tipik bir Budist inançtır. Yogiler de yoga sırasında uçuşa kabiliyeti elde etmekteydiler. Bkz.: Ahmet Yaşar Ocak. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, Enderun Kitabevi, s. 180-1.

hâsıl olan bilgi mertebesidir. Bu bilgi yakîn ifâde eden bilgilerin en yükseğidir” (Karaman, Karagöz vd., 2006: 220-1). Brahman, ilminin “olmak”a yetmeyeceğini çünkü önce “olmamak” gerektiğini söyler. Olmamak ise fenâ aşamasıdır. Brahman, “hayât-ı ebediyeyi” fedâ ederek yâni ebedî zevkten vazgeçerek “olmak” mertebesine ulaşabileceğini açıklar. Râci, rûhun mârifetinin endişesini ebediyen taşımaktansa hayât-ı ebediyeyi fedâ etmeyi tercih eder. Brahman’ın, Râci’yi temsili olarak Kûh-ı Nur (Nur Dağı)’a göndermesinin anlamı, Râci’nin mârifet ve hakikat bilgisine erişmesini sağlamaktır. Râci, bu yükseliş sırasında “olmak”ın, varlıkla yokluğun²⁶ aynı şey olduğunu hakka’l-yakîn mertebesinde bilmek, yâni tevhid/vahdet-i vücûda erişmek demek olduğunu öğrenir. “Ruh bedenden hâriç de değildir, bedene dâhil de değildir. Bunu idrâk edebilmek için bedeni terk etmek ve bedenden kurtulmak gerekmektedir” (Tahralı, 1990: 33). “İnsan uyuduğu vakit nefs-i nâtıkası “aslî vatan”ına döner; ruhlarla karşılaşır ve melekût âleminin, yâni misâl ve ruhlar âleminin müşâhedesiyle ünsiyet kurup rahatlar ve gayb âlemine yükselir. Onun için insan (nefs olarak adlandırılan) hayvânî ruh perdesini yarıp ilâhî rûhun cemâline nazar etmelidir. Dünyada garip olduğu için, bir gurbet diyarı olan âlemden aslî vatana ulaşmak için gayret göstermeli, dünya ve kâinâtın bir hayal olduğunu anlamalıdır” (Tahralı, 1990: 32-3).

Râci, uyandığında Aynalı Baba; ademle vücudun aynı şey olduğunu ancak “bilmek ile bilmemeyi bir tutan deliller ispat edebilir” der. Deli yâni meczup, “cezbeli, tasavvufta Allah tarafından kendisine cezbedilmiş, yüce mertebelere erişmiş demektir. Allah’ın rızâsını kazanan ve yakınlığına lâıyk görülen, her türlü hevâ ve heves lekesinden temizlenen ve bu sayede mânevî makam ve mertebelere ulaşan ermiş kimselere denir.” (Karaman, Karagöz vd., 2006: 415). Dolayısıyla Aynalı Baba, birçok defa vurguladığı gibi vahdet-i vücûda ulaşmak için Allah’ın cezbesine kapılarak nefsin terbiye etmek gerektiğini tekrarlar. Rüyada anlatılan tasavvuf ve Hinduizm benzerliğinin bir diğer yönü de tevhid anlayışıdır. “Hinduizm’de asıl maksat, kâinâtın aslî hakikatini bulmak ve kendi nefsinin onunla özdeş kılmak sûretiyle mutlak kudret sahibi olmaktır. Böylece insan küçük arzular peşinde dolaşmaktan vazgeçecek ve varılabilecek en yüksek hedefe kavuşacaktır. En yüksek hedef ise rûhun ölümsüz özünün Tanrı ile birleşmesidir. Yâni Nirvana denen vecd halidir. Bu da vahdete yâni birliğe ulaşmaktır. Nefsin vahdete ulaşması için kendisini her şeyden, dünyevî arzulardan boşaltmasıyla mümkündür” (Noyan, 2016: 50).

Hinduizm’de de tasavvufta insân-ı kâmil (mürşid-i kâmil/mürşit/seyh)in karşılığı olan rehber vardır, buna “yogi” denir (Guénon, 2002: 146). Yogi, birliğe giden yolun hazırlık merhalelerini geçmiştir (Guénon, 2002: 145). Ananda Coomasraswamy (2000), Hinduizm’de kurtuluş yolunu ölmeden evvel ölmeye benzetir: “Bu hayattan kurtulan kimse hiçbir zaman ölmez. Yaşı olmayan ve ölümsüz olan, kendisinde hiçbir eksiklik

²⁶ Filibeli Ahmed Hilmi’nin yokluk hakkındaki yorumlarını Uludağ ve Bayraktar şöyle özetler: “Sonsuz kuşatamayan insan düşüncesi varlıktan şekil, renk ve değişimi çıkardığında varlığı niteleyemediği için ona yokluk adını verir. Birliğin zıddı, çokluk da düşüncenin keyfiyeti ve birliğin gerçeği olduğundan yokluk vicdanın bir sınıflandırmasıdır. Bu iki gerekçeyle yokluk varlığın hakikatinden başka bir şey olamaz. Allah’ın varlığı tenzih düşüncesi ile kabul edildikten sonra O’nun sıfatlarının ortadan kaldırılması halinde bile vardır. Allah’ın var olduğu durumda ise yokluk diye bir kavramın olmayacağını ve bunun insan zihninin bir kavrayışı olduğunu söyler. Dahası, yokluk kavramının hiçlik şeklinde kavranmasının da problemlere yol açacağını vurgular.” bk. Z. Uludağ ve O. Bayraktar. (2017). “Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi”. S. Eren. A. Öztürk (Ed.) *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni* içinde, s. 193, 9. Cilt, 2.bs., İstanbul: İnsan.

olmayan ve hiçbir şeyde eksik olmayan müşâhede halindeki Zât'ı anlayan kimsenin, ölümden korkusu yoktur. Zaten öldüğü için o, âdeta bir sûfi gibi yaşayan bir ölü gibidir. Böyle bir kimse ne kendini ne başkalarını sever, o kendinin de başkalarının da zât'ıdır." (s. 32)

Râci'nin rehberi gibi bu tür insanlar kendisinden, her türlü şartlanmalardan her türlü ödevden ve haklardan kurtuldukları için ruh gibi istedikleri yere giderler. "Kendi zâtını bulan kimselerin insanüstü bir kişiliğe sahip olmaları işte bu yüzdendir" (Coomaraswamy, 2000: 33).

Dokuzuncu gün Mahfil-i Eâzım adlı bölümde bir sarayın içinde büyük bir odayı seyrederek halde kendini bulan Râci, çok sayıda kürsülerde oturan insanları görür. İnsanlığı temsil eden Beşeriyet'in suâline sırayla cevap verilir. Beşeriyet, dünya hayatının çilesine rağmen intihar edememenin, nefret ve vazgeçememenin bir arada olmasının sebeplerini ve saâdetin ne olduğunu öğrenmek ister. Sırayla bütün devirlerin din ve felsefe büyükleri olan Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Âdem, Konfüçyüs, Eflatun, Aristo, Zerdüş, Brahma, Hz. İsa, Lokman, Hızır ve Buda sırayla cevap verirler. Ancak Beşeriyet, cevaplardan tatmin olmaz. Topluluğun reisi olan Hz. Muhammed'in "Saâdet, hayatı olduğu gibi kabul, eşkâline rızâ, ıslâhına sa'yededir." sözüyle Beşeriyet, derdine devâ bulur. Böylelikle tüm beşeriyet için saâdetin İslâm dini ile gerçekleşeceği mesajı verilir. Râci'nin Birinci Kitap'ın sonunda Hz. Peygamber'i görmesinin sebebi şöyle açıklanabilir:

Muhammediyet bulunmadan Allah'ı bulmak mümkün değildir. Çünkü Allah'ı tam anlamıyla bildiren Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'e bağlanmak, Allah'a bağlanmaktır. Çünkü Peygamber'in özüne bağlanmak, özün sahibi olan Allah'a bağlanmaktır. Hz. Peygamber'i rüyâda görmek, kendisini görmek gibidir. Çünkü kendisi, "Beni rüyâsında gören, hakikatimi görmüş gibi olur. Şeytan benim sûretime giremez" demiştir. O'nu rüyâsında görenler kâmil insanlardır, zîrâ insan o mertebeye çıkmadıkça O'nu göremez (Filiz, 2017: 63-4).

Râci uyandıığında Aynalı'nın veda mektubu bıraktığını görür. Böylece Birinci Kitap son bulur. İkinci Kitap başlar. Râci, Aynalı'yı Anadolu'nun birçok yerinde aramış ve bulamamıştır. Aklını yitirmişçesine uzlete çekilir. Birçok sorusunun cevabını bulamamış, ancak dünyadan yüz çevirerek fenâ mertebesine erişmiştir: "Ben öyle bir ruh oldum ki benim için uzak-yakın, kesif ve latif kalmadı maddiyat emrimin mahkûmu; mâneviyat irâdemizin zebûnudur. Böyle iken, ben yine açım!... Rûhum, kendisini doyuracak gıdâ-yı kanaati henüz bulmadı. Arıyorum, arıyorum, "ne mi?" diyeceksin. Hiç!" (s. 188) Râci, niçinsiz bir âlemi ve vücudu bulmak için uzlete çekilmiştir. Âlemden hiçbir beklentisi kalmamıştır. Bir süre sonra Manisa Tımarhanesi'ne düşer. Hâtıralarında burada delileri seyrederek düşünmekten kendini kurtardığını, bu nedenle rahat ettiğini dile getirir. Râci, bu sarhoşluğa benzeyen halinden fenâ halindeki bütün sûfiler gibi zevk almaktadır. Râci'nin şu sözleri vahdet-i vücûdu anlamaya çalıştığını gösterir:

"Aşkın ne olduğunu, ikilik yokken bir zâtın kendi kendini nasıl sevebildiğini düşünüyordum... Düşünüyordum ki ben, sen, hava, taş, demir hep bir şey iken, neden demir ağlamıyor, taş çıldırmıyor, hava yalvarmıyor da insan. Neden aşk var, neden sefalet var, neden zevk var, neden kahır var? Niçin, niçin? Cevap yok, değil mi?" (s. 192)

Râci bir süre sonra Aynalı ile Manisa Tımarhanesi'nde karşılaşır. Yeniden hayal aracılığıyla yolculuk devam eder. Birinci hayal "Âb-ı Hayat" adı altında anlatılır. Tibet'te

mutlu bir hayatı olan otuz yaşındaki adam her şey gibi mutluluğunun da sonsuza kadar sürmeyeceğini bilir ve ölümden kaçmak ister. Bir Brahman ile birlikte âb-ı hayâtı aramaya çıkmaya karar verir. Âlim bir lama, hayatın zevkinin yokluk yâni ölüm ümidi olduğunu söyler. Lama, ademin hakikat-i vücûd olduğunu söyler. Nihâyet yolculuk başlar. Zulûmat Memleketi’ne varırlar. Orada uzun yaşadığı ve ölemediği için feryat edici bir şiir söyleyen bir yaşlı bir adam ile karşılaşılır. Âb-ı hayat arayan ziyaretçiler, olmayacak bir isteğin peşinden gittiklerini anlarlar.

İkinci hayal “Hüsn ü Hayâl” adını taşır. Râci maddesinden sıyrıldığı halde var olduğunu hisseder:

Mevcûdiyetim o derece latifti ki haz ve meserretten başka bir şey hissetmiyordum ki bu da lâ kayd bir mevcudiyet idrakten ibâretti. Cismânîlere mahsus kesâfet, sıklet ve endişe bende yoktu. Sadâsız konuşuyor, benim gibi sadâsız konuşanları işitiyordum. Meskenimiz fezâ, meşgalemiz rızâ, gıdamız meserret, uykumuz vahdet, gündüzümüz güneşsiz, gecemiz renksizdi. Zaman ve mekân kaydımız, yalnız husûsiyet-i mevcûdiyetimizi bilmekten ibâret kalyordu. (...) Gönlüm tamamıyla hâlî idi ne bir emel ne bir keder, hiçbir heves ve hevâ bende yoktu. Ne kadar vakitten beri bu hâlette bulunduğumu bilemiyordum. Ömrümü ölçmek için hiçbir mi’yâra mâlik değildim. Pek mufassal ve mükemmel bir mecmûa-i hâtıratım vardı. Lâ-yuhsâ şeyler biliyordum. Lâkin bu hâtırat bende hiçbir hiss-i muayyen uyandırmıyordu.” (s. 215)

Râci, bu latif halden kurtulmak ister, kendisi gibi bir zat olan Hızır ona rehberlik eder. Nâsut ve Şehâdet âlemlerini gösterir. Nâsut âlemi ile şehâdet âleminin ayrı olduğunu, ancak nâsutsuz şehadet olamayacağını, şehâdetsiz nâsut’un olabileceğini, bir şâhit olmazsa meşhûdât denilen şeylerin bir hayal ve vehimden yâni ademden ibâret olduğunu öğrenir. Nâsut, “insanlık, insan tabiatı anlamındadır. Lâhut’un mahalli; şehâdet âlemi, yani dünya” (Cebecioğlu, 2004: 465). “Lâhut ise ilâhî âlemin adıdır” (Cebecioğlu, 2004: 392). Râci, Birinci Kitap’ta üçüncü hayal vesilesiyle bahsedilen varlık mertebelerinden misâl ya da ruhlar mertebesindedir. Yeniden şehâdet âlemine gelecektir. Çünkü insan âlemi olmadan şehâdet âlemi olmaz. Eğer bir gören ve şâhit olmasa her şeyin bir vehimden ibâret olduğu zannedilir.

Dördüncü hayal “Sa’y ve Ceza” adı altında “kader ve nasip” meselesine yer verir. Râci, toplumbilim âlimlerinden biridir. Feleğin rızık paylaşımını yapacağı meydana gider ve “Menfaat-i Umûmiye ve Ticarete Fazilet” adlı yazdığı eserlerini yanında götürür, ancak payına çürük domatesler düşer. Aynalı Baba ona, “nasibinde ne varsa, kaşığında o çıkar,” der. Çünkü “Kâlû belâ”da, “belî” yâni “evet” demiş, yâni ezel-i âzal’de nasip almış olanlar, burada nasiplenirler” (Filiz, 2017: 317). Râci “kâlû belâ”da kendisine verilen nasîbi, Aynalı Baba ile karşılaşınca, ona teslim olarak almıştır. Râci’nin nasîbinin kendisine verilmesi hakkında anlatılan masalsi anlatıya eski kitaplarda da rastlanır:

Herkes bir meydana toplanmıştır ve Kambur Felek’in gelip kendilerine nasiplerini vermesini beklemektedir. Felek, uzaktan görünür ve yanında getirdiklerini rastgele atmaya, savurmaya başlar. Bu savurma sonunda kiminin suratına domates çarpar ve patlar, kimininkine yumurta, kimininkine altın, kimine de daha başka şeyler. Herkes bir şeyler alır, ama çok kimse kendine isâbet edenden memnun olmaz. Bu arada suratına domates çarpıp parçalanan, yumurta bulaşanın yanına gider ve ona kendindeki domatesle, ondaki yumurtayı karıştırıp, menemen yapmayı teklif eder. Böylece onlar, bu iki unsurdan da

istifâde etmiş olurlar. Eğer herkes bunu yapabilse o zaman kimse sıkıntı çekmez. Fakat kimse fedakârlık edip elindeki paylaşmak istemediği için herkes huzursuz olmaktadır. Nasîbin taksimi konusunda Allah'ın işine karışılmaz. Allah bildirici olarak peygamberi göndermiştir. (...) İslâmiyet teslim olmak demektir. Teslim olana Allah nasîbini mutlaka verir (Filiz, 2017: 314-5).

Beşinci hayal “Zincir-i Murassa” adlı bölümde Râci kendini Berzah-ı âlemde uçur halde bulur. Fisagore, Sokrat, Eflâtun ile karşılaşır. Onların Berzah-ı âlemde bile dünyevî uğraşı, hırs ve gücenciklikten kurtulamadıklarını göreyerek hayret eder.

Altıncı hayal başlıksızdır. Karınca olarak kendini gören Râci, karıncaların düzenine hayran kalır, ancak karıncaların yaşamından yola çıkarak âlemde hakîkatin tam olarak bilinemeyeceğini kavrar.

Yedinci hayal, “Leylâli Mecnunlar” bölümünde konu aşktır. Râci, Emel şehrinin zenginlerinden birinin oğludur. Bir gün kalbinde kimse olmamasına rağmen aşk hastalığından yataklara düşer. Âyine-i Aşk Bânû'nun aşkıyla bir hedef bulur ve onu aramaya başlar. Yukarıda da vurgulandığı gibi “Sûfilerin hepsi, Allah'ın “sevenlerin Kâbesi”, sevginin de O'na götüren en müessir metot olduğu hususunda ittifak etmişlerdir” (Afifi, 2009: 186). Râci, rehberi Kâhin ile birlikte Câbilisa ülkesine doğru aşk yolculuğuna çıkarlar. Bir sene sonra Câbilisa'nın Maksud şehrine varırlar. Maksud, istenilen, niyet edilen şey anlamına gelir ve Râci'nin isteği olan “Allah aşkı”nı temsil eder. Râci, aşk şehrinde Âyine-i Aşk Bânû'nun sorularını cevaplamak üzere huzura çıkar. Bânû'nun peçesini açmasıyla bayılır ve rüya sona erer.

Sekizinci hayal olan “Leylâsız Mecnunlar” ile hikâyenin devamına yer verilir. Kâhin, Râci'ye Bânû'nun sorularının cevabını Vâdi-i Cünûn'da yâni delilik vadisinde bulabileceğini söyler. Vâdi-i Cünûn, tasavvuftaki aşk-akıl karşıtlığından yola çıkarak aşkın cezbettiği kulların hakîkate olan yakınlıklarını vurgulamaktır. Aşk gelince akıl gider ve Allah'ın câzibesi, kulu kendine çekmeye başlar.

Hz. Peygamber, Mîraç sırasında Sidre-i Müntehâ'ya akli temsil eden Cebrâil'den ayrılıp aşkı temsil eden refref ile ulaşmıştır. “Bundan sonraki kısım, kendinden kendine olan bir alışveriştir. Onun için geri döndüğünde “Beni gören O'nu gördü” demiştir. Bu görüş, insanın kendini aynada görmesine benzer (Filiz, 2017: 83).

İşte Râci'nin bu son yolculuğu da mîrâcının vahdete ulaştırarak olan en yüksek aşamasıdır. “İnsan, aşktan yaratılıp aşka mîraç ettiği için Cebrail, akıl hududunun sonu olan sidre-i müntehâyâ geldiği zaman “Ben bir adım daha atarsam yanarım” demiştir. Çünkü akıl, mahlûk; aşk, Hâliktir ve her şey o Hâlik'ten yaratılmıştır” (Filiz, 2017: 83-4). Râci ve rehberi üç ay süren yolculuğun sonunda bir mezarlıkta karşılaştıkları yedi cünûn ehlinden, kırkıncı günde, “Elif mi noktadan nokta mı eliften” sorularının cevabını alırlar: Kendilerine “Elif ve nokta birdir” denir. (s. 285) Görüldüğü üzere Âyine-i Aşk Bânû'nun sorularının cevabı tevhid/vahdet-i vücûdu ifade etmektedir. Şöyle ki: “Arap alfabesinin ilk harfi olan Elif, İlâhî Zât'ın simgesidir. Elif sayısal olarak birdir ve Allah'ın mutlak tekliğini anlatır. Elif yazıda hiçbir harfle bitişmez. Bu durum Allah'ın âlemlerden uzak oluşuna ve hiçbir şeyin doğrudan kendisine ilişmeyeşine işaret eder. Bu anlamda Elif, bütün harflerin maddesi gibidir. Bütün harfler Elif'in farklı şekiller almasıyla meydana gelir. Bu yönüyle Elif, varlığın birliğini teknik olarak temsil eder” (Demirli, 2013: 174-5). “B harfi ise çokluğu ve âlemi ifade eder. İbnü'l Arabî, B harfinin her şeyin ve her türlü

çokluğun aslı olduğunu belirtir. Bu anlamda B insanı ifâde eder. Hz. Ali de “Ben B harfinin altındaki noktayım” demiştir. İbnü’l Arabî şöyle der: “B harfi ile varlık zuhur etmiş, nokta ile ibâdet eden, edilenden ayrılmıştır” (Demirli, 2013: 175). “Nokta bütün varlıklardır” (Demirli, 2013: 176).

“Evrensel zuhûrun iki aracı karşılıklı olarak İlâhî Alfabenin ilk iki harfidir, yâni Elif ve Ba’dır. Öteki bütün harfler Ba harfinin altındaki ayırıcı noktanın içinde bilkuvve olarak mevcuttur, çünkü Ba harfi Tanrı’nın Birliğinin yansımış sûretidir. O nokta Kalem’den düşen Mürekkebin ilk damlasıdır ve onun anlamı Rahmet’tir” (Schuon, 2010: 76).

Nihâyetinde Râci’nin kalbinde Âyine-i Aşk ya da başka bir sûret kalmamıştır. Kalpte sadece Allah aşkı yer aldığında Allah o kalbe tecellî eder. Aşk aynasına yansıyan Bânu, vahdetle birlikte varlığını kaybeder, Râci, gerçek aşkı bulur ve tevhîde ulaşır. Çünkü Mecnun, Leylâ olmuştur. Leylâ, dünyâyı, benliği ve beşerî aşkı temsil etmektedir. Râci, dünya sevgisini bırakıp Allah’a yönelmiş, Allah’ın sevgisiyle kendi benliğinden geçmiştir. Aynalı bu mertebeyi şöyle açıklar: “Ona Mecnun mu denilir ki onun Leylâsı/Yeni bir cilve-i şevket ile Mevlâ olmuş” (s. 287) Yâni, Leylâ’ya duyulan aşkın yerini Allah aşkının almasıyla ikilik aradan kalkar ve Râci, yolculuğun son aşamasında tevhid/vahdet-i vücûda erişir. Sûfiler aşkla ilgili olarak ‘Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler’ (Mâide Sûresi, 5:54) âyetine dayanırlar (Schimmel, 2004: 154). Hz. Peygamber (S.A.V), ‘Kişi sevdiğiyle beraberdir.’ buyurmuştur. Bu yüzden âşık her şeyi bir yana bırakmış bir halde, sürekli Allah’la birlikte (Schimmel, 2004: 157).

İkinci Kitap’ın sonunda yer alan “Aynalı’nın Uzlet-i Ebedîsi” bölümünde Aynalı’nın ölümüne ve vasiyetine yer verilir. Râci günlük işlerinden sonra kulübede uzlete çekilir. Böylece Râci, Aynalı Baba’nın yerine geçmiş, insân-ı kâmil mertebesine yükselmiştir. Son bölümde Aynalı’nın defterinden “Saâdet”, “Bir Kahve Âlemi”, “İksir-i Şebâb” adları altında üç hâtıraya yer verilir.

Bir seyr ü sülûk hikâyesi olan romanda bir rehber eşliğinde yapılan yolculukların hepsi tevhid/vahdet-i vücûda ulaşma amacını taşır. Seyr ü sülûkün her aşaması kendi içinde bir yolculuk içermektedir. Bu nedenle Râci’nin rüyâ aracılığıyla gerçekleştirdiği yolculukların her biri, kendi mîrâcını gerçekleştirmek için ulaştığı mertebelerin sembolik bir dille temsilidir. Bu nedenle romanda sembolik bir dile sahip olan masal ve mitoloji unsurlarından da yararlanır. Erich Fromm, rüyâların da tıpkı masal ve mitler gibi sembolik bir dili olduğunu dile getirir.²⁷ Lale Bahtiyar, dinde sembolizmin çok sık kullanıldığını vurgular. “Semboller İlâhî hakikatlerin nakil vasıtalarıdır. Kişi semboller yoluyla uyandırılır, dönüştürülmesi ve tecrübelerini ifâde etmesi de semboller yoluyla gerçekleşir. Allah’ta yolculuğun tamamı sembollerde bir yolculuktur” (Bahtiyar, 2006: 33). Bu nedenle Filibeli Ahmed Hilmi, Râci’nin mânevî yolculuğunu semboller yoluyla anlatır. Nitekim Râci’nin arayışı da bir dönüşümle sonuçlanır. Rüyâlar, âlem-i misâli işaret ettiğinden semboller de âlem-i misal, arketipler âlemi ile hissedilir (Bahtiyar, 2006: 33).

²⁷ bk. Erich Fromm. (2017). *Rüyâlar, Masallar ve Mitler*, 3. Bs., (A. Arıtan, K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Say.

Romanda, 3²⁸, 7²⁹, 40³⁰ gibi birçok dinde ve kültürde kutsal kabul edilen sayılar sıklıkla kullanılmış, bir işten sonuç almak, yolculuğun hayırla sonuçlanması en az kırk gün,

²⁸ Hindistan'da tanrı üçlemeleri vardır; Agni, soma ve Gandharva gibi. Güneşin üç özelliği onları sembolize eden Vişnu'nun 3 adımı kadar önemlidir. Büyük üçleme Hinduizm'de ortaya çıkar: Yaratıcı Brahma, yok edici Şiva ve güç veren Vişnu; bu daha sonra ulaşılamaz bir gerçekliğin 3 yönü olarak açıklanmıştır. Mahayana Budizmde özellikle Japonya'da amida, sheishi ve Kwannon göksel güçleri temsil ederler. bk. Annemarie Schummel. (2018). Sayıların Gizemi, (M. Küpüşoğlu, Çev.) Alfa Basım Yay., İstanbul, s. 61-64. Yaratılışın Nasıl'ı: Yaratılışın nasıl'ı bir üçlü şeklinde tasavvur edilir. Bir sayısı mükemmeldir ve tarifin ötesindedir. Bütün sayıların temeli ve kaynağıdır. İlk tek sayı üçtür. Üç teklil sayısı olarak tasavvur edilir ve bu bilgi ile beraber Hakk'tır. Bilgi ile olmak üç şey gerektirir ki bilen, bilgi ve bilinendir. Yaratılış teklileğe sahip olduğu noktada Bir ile başlar. Bu teklilin üç vechesi vardır. İrade, Emir ve Zat Bilgisi üçlüsü ile yukarıdaki üçlü uyuştuğunda yaratılış gerçekleşebilir. Bahtiyar, L. (2006). *Sufi-Tasavvufi Arayışın Dışavurumu*, (M. Temelli, Çev.) İstanbul: İz, s. 18.

²⁹ İslâmî bağlamda Rabb'in Duası'nın karşılığı olan Kur'an'ın ilk süresi Fatıha'nın aynı yapıya sahip olması, dikkat edilmesi gereken bir noktadır. 7 âyetin 3'ü Tanrı'ya hitap ederken 4 tanesi insanlığın yakarışlarından ve ihtiyaçlarından bahseder. İslâmî inanç ikranı olan "Allah'tan başka tanrı yoktur, Muhammed O'nun elçisidir" 7 sözcükten oluşur: La ilaha illa Allah Muhammed resul Allah. Kur'an'a göre Allah cenneti ve dünyayı 7 katlı yaratmıştır. Hac sırasında Mekke'deki Kâbe 7 kez tavaf edilmek zorundadır ve Safa ve Merve durakları arasında 7 şavt, gidiş dönüş yapılır ve haccın sonunda Mina yakınlarında her defasında 7'şer taşla olmak üzere 3 defa şeytan taşlanır. Buhârî'nin aktardığı bir hadise göre 7 büyük günah vardır. Hristiyanlığın ilk dönemlerinden beri bilinen 7 Uyurlar Kur'an'da da ortaya çıkar. Geç dönem süflilik, gizemcilerin ruhsal güçlerini üzerinde yoğunlaştırdıkları bedenin 7 letafetinden hassas noktasından söz eder; bunlar Hint gizemcilik sistemlerindeki çakras'la bir paralellik taşır. Süfliler, letafet aracılığıyla derin düşünmeye dayanan kesintisiz duaları sırasında bilincin daha yüksek ve yüce düzeylerine ulaşabilirler. Bu letafet, Tanrı'nın, Âdem'den Muhammed'e kadar 7 büyük peygamberde kendisini dışa vuran 7 temel niteliğiyle ilişkili görülür. Bu nedenle yedililer rüyalarda önemli bir rol oynar. İslâm'da mistik hiyerarşi 7 derecelidir, en yüksek varlık kutb yani yaratılışın ekseni ve en düşük olanı 4000 gizli ermiştir. 7 ermişli gruplara çok sık rastlanılır. Kitaplar ve masallar çok sık olarak yedili oluşturacak şekilde derlenirler. 7, Hindistan'da da çok sık ortaya çıkmıştır. 7, 3'ün yanı sıra, Vedalar'daki en önemli sayıdır. Özellikle de 7 eş, annesi ve kız kardeşi, 7 alevi, ışığı, dili olan kendisine yedi katlı şarkılar adanan ateş tanrısı Agni'yle bağlantılıdır. Güneş tanrısının 7 atlı arabasını gökter boyunca çeker. Rigveda, 7 yıldızdan ve tanrıların içeceği olan cenneti soma'dan oluşan 7 dereden söz eder. Fırtına ve yağmur tanrısı İndra "7 katil"dir ve dünya 7 kısımdır, mevsimler 7 tanedir ve cennette 7 orman bulunur; okyanusun 7 en derin yeri vardır ve ortak merkezli 7 kıtadan söz edilir. Kadim Hintlilerin 3 ve 7'ye duydukları bu yakınlık Rigveda'da iki sayının kombinasyonunda da görülür: 7 ırmak 21'e çıkar ve ineğin bile 3*7 adı vardır. Böyle önemli bir sayı ayinlerde de kullanılır. Budizm'de de 7 rakamı önemlidir. Yenidoğan Buda, bunun son doğuşu olduğu gerçeğini ifade etmek için 7 uzun adım atar. Arınmayı 7 yıl boyunca arar ve meditasyon için altına oturmadan önce Buda ağacının çevresinde 7 tur atar. Budist cennetin 7 terası vardır ve 7 dinsel iş bu hayatta inanana meyve verecektir. 7 aynı zamanda bir büyü sayısı olarak kullanılmaktadır. 7, kadim tıpta da önemlidir. Hipokratik gelenekte, 7 sayısının hastalıkları ve bedende yıkıcı olabilecek her şeyi yönettiği söylenir. Antikite dönemi hekimleri acı verici hastalıkların 7 gün ya da 7'nin katı sürdüğünü bilirlerdi. Pythagorasçılar 7'ye dönemi noktasi derlerdi. bk. Schimmel, A. (2018), *Sayıların Gizemi*. (M. Küpüşoğlu, Çev.) İstanbul: Alfa, s.123-148. "İnsanın genetik karakterleri yedi batın geriye kadar etkilenmektedir. Hafta yedi gündür, arz ve sema yedişer tabakadır. Aklin ve nefsin yedişer mertebesi vardır. Bir çocuğun ana rahmindeki kalış süresi yedi erbindir vs." Lütfi Filiz. (2017). *Noktanın Sonsuzluğu*, 3. Cilt, S. Öztan, S. Besin, A.Ş. Filiz (Haz.) İstanbul: Pan.

³⁰ 40, kutsal metinlerde geçen 40 gün ya da 40 yıl gibi gruplandırılmaların kamtladığı üzere bekleme ve hazırlama süresidir. Kırkı bir yaşam aşamasının tamamlanışı olarak alan Talmud ve daha sonraki Katolik Kilisesi onun insanın kanonik çağı, yani zekânın bütünüyle geliştiği bir dönem olduğunu ilân etmişlerdir. İslâmî gelenekte 40'ın önemi hem Kur'an'dan hem de ilk vahyini 40 yaşlarında alan Hz. Muhammed'in sözlerinden açıkça anlaşılır. Yahudi-Hristiyan geleneğinde olduğu gibi bu sayı yas vaktiyle ya da sabırla beklemeyle bağlantılıdır. Yahüdilik ve İslâm'da, 40 gün arınma dönemidir: doğumdan sonra kadınlar 40 gün yataktan çıkmazlar. 40 gün İslâmî yas dönemidir. Arınmanın daha modern biçimi, adının da işaret ettiği gibi 40 gün süren karantinedir. Arınma İslâmî gelenekte başka bir rol oynar, kurban edilecek hayvanların kesilmeden önce 40 gün özel bir yemle beslenmesi gerekir; ayrıca saç ve tırnakların 40 günde bir kesilmesi öğütlenir. Müslüman folklor baştan başa 40'lı gruplarla doludur. 40 sütunlu saraylar, 40 atlı kahramanlar, masallarda bir batında 40 oğlan ya da 40 kız doğuran anneler. Kahramanlar 40 macera

bir sene veya yedi sene süre olarak verilmiştir. Lütfi Filiz (2017: 191), eski tarikatlarda insanları maddeden mânâya yöneltebilmek için, seyahat, çile, riyâzat gibi yöntemlere başvurulduğunu, o devirlerde insanların, okuma yazma dahi bilmemeleri göz önünde bulundurularak gözlerinin açılması için genelde yedi sene süre verildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla romanda üç rüyada geçen “yedi sene”, Râci’nin nefsânî terbiyesi ve mîrâci için zorunlu bir süre olarak görülmelidir. Romanda masal, mitoloji ve efsanelerde sözü geçen Sîmurg, Ankâ gibi kuşlara ve Kaf Dağı Cabilika, Câbilisa gibi mekânlarla yer verilir. Bu kavramlara dâir farklı açıklamalar söz konusu olduğu için net bir yorum yapmak pek mümkün görünmemektedir. Ancak sözlüklerde ve tasavvufi kaynaklarda yer alan açıklamalara dipnotlarda yer verilmiştir. Birçok hayal/rüyâda, ulaşılması ve aşılması hâlinde sırların çözüleceğine işaret eden Zirve-i Hîçî, Cebel-i Fark, Kaf Dağı, Himalaya Dağları, Kûh-ı Nûr gibi bir dağ motifi yer alır. Dağ kimi zaman insanın benliğini temsil eden bir engel olarak yorumlanabilir. Râci’nin sorularının cevabı genelde bir rehber eşliğinde dağa yapılan yolculuklarda gizlidir. Râci, bu süreçte nefsin terbiye ederek mânevî anlamda dönüşür. Bu durumda dağın zirvesi, Râci’nin seyr ü sülûk sonunda vardığı tevhid/vahdet-i vücûddur. Nefsin mertebeleri olduğu gibi dağa varmanın, dağa doğru yükselişe geçmenin de mertebeleri vardır. Kozmolojik sembollerden Kaf Dağı, Lale Bahtiyar’ın (2006: 36) açıklamalarına göre âlemin yenilenmesine, kâinâtın gençleşmesine îmâda bulunur. Kozmik dağın tepesine varan kişinin adı Sîmurg’tur (Bahtiyar, 2006: 36). Bir yönüyle Sîmurg, insân-ı kâmilidir. Öte yandan Kaf Dağı, insan ile Allah arasındaki engel olarak da yorumlanabilir. İnsan, Allah’ın adıyla kazmaya devam ederse dağ ortadan kaybolur (Bahtiyar, 2006: 67).

Romanda felsefi kavramlar ve semboller oldukça fazladır. Bazı yolculuklar, dönemin bilim, din ve toplumsal meseleleri hakkında parodi yoluyla yapılan eleştirileri de içermektedir. Romanda kâinâtın yaratılışı, dönemin bilim anlayışı, varlık mertebeleri, hakikat, mârifet, nefis terbiyesi, ruh, kader, vahdet-i vücûd, ölüm ve aşk gibi konular çeşitli hikâyeler aracılığıyla ele alınmıştır. Râci her yolculukta bir putundan uzaklaşır ve romanın sonunda tevhid/vahdet-i vücûda ulaşmış irfan sahibi bir gence dönüşür. Yani insân-ı kâmil mertebesine ulaşır.

ya da sına ma yaşarlar, 40 düşman öldürürler ya da 40 hazine bulurlar. Gizemci İslam’da 40 ermiş önemli rol oynar. İslâmî gelenekte 40’ın başka bir önemli işlevi daha vardır: Hz. Muhammed’in adının başında ve ortasında bulunan mim harfinin sayısal değeri 40’tır. Bu nedenle Peygamber’in kendisine has bir sayı olduğu düşünülür, ayrıca cennetsel adı Ahmed’de bulunur ve mim’ler atıldığında Ahad sözcüğü kalır ki bu da Tanrı’nın asıl adlarından “Bir” anlamına gelir. İlahî Bir ile insanlığın temsilcisi olarak yaratılan peygamber arasındaki fark, ölümlüleri Tanrı’dan ayıran ve insanlığın gelişiminde geçilmesi gereken 40 basamağa işaret eder. Bu dinsel bağlantılar Müslümanları deyişleri ve Peygamber’in sözlerini 40’lı gruplar halinde toplamaya teşvik etmiştir. Sûfiler, salt tefekkür ve duayla geçirilen 40 günlük bir inzivaya çekilirler. Schimmel, A. (2018). *Sayıların Gizemi*. (M. Küpüşoğlu, Çev.) İstanbul: Alfa, s. 236-243.

Sonuç

“A’ mâk-ı Hayal”, felsefi, dinî-tasavvufi içeriği ve sembolik anlatımıyla Meşrutiyet dönemi romanlarının oldukça dışındadır. Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, romanda, diğer fikrî ve ilmî eserlerindeki konuları kurmaca düzeyinde ele almış, dönemin pozitivizm, materyalizm gibi akımlarına karşılık tevhid/vahdet-i vücûdu savunmuştur. Ahmed Hilmi, romanda Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik ve tasavvufun vahdet-i vücûd, fenâ/ölmeden evvel ölmek, aşk gibi konularına yer vermiş, böylelikle tevhid esaslı doğu dinlerinin ortak özelliklerine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, söz konusu doğu dinlerinin, tasavvufun kavram dünyasına yakın olarak ele alındığı görülmektedir. Yazar, Budizm ve Hinduizm öğretilerinde yer alan nefsin arzularından uzaklaşarak sonsuzluğa erişme temasına yer vermiş, Râci’nin nefis terbiyesi aşamalarını Budizm, Hinduizm ve Zerdüştilik öğretilerinden yararlanarak ele almıştır. Tasavvufi fenâ mertebesi, Hinduizm ve Budizm’de Nirvana ile benzerlik göstermektedir. Zerdüştilik ise benliğin Ehrimen’in kötülüklerinden arınmasını amaçlar. Zerdüştilik’teki nûru temsil eden Hürmüz ile bâtılı temsil eden Ehrimen arasındaki savaş, rûhun, nefsin kötülükleri ile mücâdelesini temsilen ele alınmıştır. Bu mücâdelenin sonunda aşk kazanır. Çünkü tasavvufta nefsin kötülüklerinden uzaklaşmasında en etkili araç “aşk”tır. Râci, aşk aracılığıyla nefsinin kötülüklerinden ve maddî benliğinden uzaklaşarak tevhid/vahdet-i vücûda erişir. Romanın başlıca konusu olan tevhid/vahdet-i vücûd, romanda Hinduizm, Budizm ve Zerdüştilik öğretileri içinde işlenir. Sonuç olarak Ahmed Hilmi, başkişisi Râci’yi, Hinduizm, Budizm, Zerdüştilik gibi Doğu dinlerinin hikmet anlayışından yararlanarak tasavvufi anlamda vahdet-i vücûda ulaştırır.

Kaynaklar

- Abdullatif Ez-Zebidi. (1985). *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı, Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 4. Cilt. 8. Bs. Mütercimi ve Şârihi: Kâmil Miras, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Aytaç, Pakize. (2011). Devriye Metinlerinde Geçen Omurga Kavramlar. *Alevîlik Araştırmaları Dergisi*, 2, 1-40.
- Bahtiyar, Lale. (2006). *Sufî-Tasavvufî Arayışın Dışavurumu*. (M. Temelli, Çev.). İstanbul: İz.
- Bektaş, Emine. (2015). *II. Meşrutiyet Dönemi Entelektüel Hayatının Önemli Bir Siması: Filibeli Ahmed Hilmi*. (Yayımlanmamış YL Tezi). Hacettepe Üniv. Sosyal Bil. Enstitüsü, Ankara.
- Birinci, Necat. (1989). “A’ mâk-ı Hayal”. *DİA*. (2.cilt). 555-556). İstanbul: TDV
- Cebecioğlu, Ethem. (2004). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 2. Bs., İstanbul: Anka
- Coomarasway, Ananda. (2000). *Hinduizm ve Budizm*. (İ. Taşpınar, Çev.). İstanbul: Kaknüs.
- Coomarasway, Ananda. (2012). Vedanta ve Batı Geleneği. A., Coomaraswamy, R., Guénon, S., Dasgupta (Haz.), *Doğu Bilgeliği* içinde 19-47. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say.
- Çelik, İsa. (2010). *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: Kaknüs.
- Çetindağ, Yusuf. (2009). Edebiyatımızın Kaynaklarından: Doğu Medeniyeti ve Metinleri. *Turkish Studies. International Periodical For the Languages. Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume: 4/1 (II), 2043-2088.
- Demirli, Ekrem. (2013). *İbnü’l Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi.
- Ebu’l-Alâ Afifi. (2009). *Tasavvuf-İslâm’da Mânevî Hayat*. 4. Bs. (E. Demirli, A. Kartal, Çev.). İstanbul: İz.
- Eraydın, Selçuk. (2008). *Tasavvuf ve Tarikatlar*. 8. Bs., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Filibeli Ahmed Hilmi. (2011). *Â’ mak-ı Hayal (Osmanlıca Aslı, Şerh ve İzahı)- Şerh ve Açıklamalar*: B. Sağlam. İstanbul: Tebliğ.
- Fromm, Erich. (2017). *Rüyâlar, Masallar ve Mîtler*. 3. Bs. (A. Arıtan, K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Say.
- Guénon, René. (1996). *Ruhçu Yanılgı*. (L. F. Topaçoğlu, Çev.). İstanbul: İz.
- Guénon, René. (2002). *Vedanta’ya Göre İnsan ve Halleri. Hind Felsefesinde Kâmil İnsan*. A. Ataman (Çev.) İstanbul: Gelenek.
- Gulamrıza Âvânî. (1997). *Hikmet ve Sanat*. (M. Kanar, Çev.). İstanbul: İnsan.
- El-Hakîm, Suad. (2005). *İbnü’l Arabî Sözlüğü*. (E. Demirli, Çev.). İstanbul: Kabcacı.
- Filiz, Lütü. (2017). *Noktanın Sonsuzluğu*, 3. Cilt, S. Öztan, S. Besin, A.Ş. Filiz (Haz.) İstanbul: Pan.
- Hücvirî. (2010). *Keşfu’l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*. 3. Bs. S. Uludağ (Haz.) İstanbul: Dergâh.
- İşim, M. A. (1976). *Upanişadlar. Tanrının Soluğu*. İstanbul: Dergâh.
- İbni Arabî. (2003). *Füsûsü’l-Hikem*. (M. N. Gençosman, Çev.). İstanbul: Kırkambar.

- Karaman, Fikret. Karagöz, İsmail. Paçacı, İbrahim. Canbulat, Mehmet Gelişken, Ahmet. Ural, İbrahim. (2006). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Kemikli, Bilal. (2017). *Şiir ve Hikmet*, İstanbul: Kitabevi.
- Keyanî, Muhsin. (2013). *Hankâhlar Tarihi*. (A. Ertuğrul, S. Gökbulut, Çev.). İstanbul: Büyüyen Ay.
- Korkmaz, Esat. (2004). *Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Korkmaz, Esat. (2010). *Simgeler Sözlüğü*, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Korkmaz, Ramazan. (2006). *Servet-i Fünûn Topluluğu (1876-1901)*. T. S. Halman. O. Horata. Y. Çelik. N. Demir. M. Kalpaklı. R. Korkmaz. M. Ö. Oğuz. (Ed.), *Türk Edebiyatı Tarihi* içinde (3. Cilt). (s. 126-139). İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Kuşeyri. (2016). *Kuşeyri Risâlesi*. 8. Bs. S. Uludağ (Haz.). İstanbul: Dergâh.
- Nablusî, Abdulgani. (2003). *Âriflerin Tevhidi*. (E. Demirli, Çev.). İstanbul: İz.
- Nesefî, Azizüddin. (1990). *Tasavvufta İnsan Meselesi-İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: Dergâh.
- Nikhilananda, Swami. (2003). *Hinduizm*. (A. Özer, Çev.). İstanbul: Ruh ve Madde.
- Noyan, Sema. (2016). *Romanda Mistik Eğilimler*. İstanbul: Hece.
- Ocak, Ahmet, Yaşar. (1983). *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun.
- Ritter, Helmut. (2011). *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi*. M. Kanar (Ed.) İstanbul: Ayrıntı.
- Sağlam, Bahtiyar. (2014). *Marîfet ve Velayet*. İstanbul: KLMN.
- Schuon, Frithjof. (2010). *İslam'ın Metafizik Boyutları*, 2. Bs. (M. Kanık, Çev.). İstanbul: İz.
- Schimmel A. (2005). *Halifenin Rüyaları. İslamda Rüyâ ve Rüyâ Tâbiri*. (T. Erkmén, Çev.). İstanbul: Kabalıcı.
- Schimmel, Annemarie. (2018). *Sayıların Gizemi*. (M. Kıpüşoğlu, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Schimmel, Annemarie. (2004). *İslamın Mistik Boyutları*. 2. bs. İstanbul: Kabalıcı.
- Seyidoğlu, Bilge. (2009). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar, Metinler ve Tahliller*, 3.bs. İstanbul: Dergâh.
- Seyyid Cafer Seccâdi. (2007). *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. (H. Uygur, Çev.). İstanbul: Ensar.
- Seyyid Mustafa Rasim Efendi. (2008). *Tasavvuf Sözlüğü-İstülâhât-ı İnsân-ı Kâmil*. İ. Kara (Haz.) İstanbul: İnsan.
- Sunar, Cavit. (2003). *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı.
- Sümer, Ncati. (2017). Mitolojik ve Dinsel Bir Sembol Olarak Ayna. *The Journal of International Social Research*. Cilt: 10, Sayı: 52(10), 1367-1375.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. (1341/1925). *A'mâk-ı Hayal: Râci'nin Hâtıraları*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. (2018). *İslam Tarihi*. 2. Bs. Z. N. Aksun (Haz.) İstanbul: Ötüken.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. (2016). *A'mâk-ı Hayâl- Karşılaştırmalı Tam Metin*. 2. Bs. N. A. Özalp (Haz.) H. Aktaş (Res.) İstanbul: Büyüyen Ay.
- Şimşek, Selami. (2017). *Tasavvuf Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Litera.
- Tahrallı, Mustafa. (2018). *Çağ ve Hakikat, René Guénon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar*. İstanbul: Kubbealtı.

- Tahralı, Mustafa. (1992). Ayn ve Ayniyet. M. Tahralı ve S. Eraydın (Haz.), *Ahmed Avni Konuk, Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde 9-26. IV. Cilt, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Tahralı, Mustafa. (1990). Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık. M. Tahralı ve S. Eraydın (Haz.) *Ahmed Avni Konuk, Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde 9-63. III. Cilt, İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- Tek, Abdurrezzak. (2008). *Tasavvufî Mertebeler, -Hâce Abdullah El-Ensârî el- Herevî Örneği*, Bursa: Emin.
- Tüzer, Abdüllatif. (2006). *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergâh.
- Uludağ, Süleyman. (2009). *Dört Kapı Kırk Eşik, İslâm Toplumlarında Sûfî Gelenekler ve Derviş Tipleri*, İstanbul: Dergâh.
- Yitik, Ali, İhsan. (2014). *Doğu Dinleri*. İstanbul: İsam.
- Yüksel, Aysel. (2018). *Sır Kâtibi, Sâmiha Ayverdi ile 36 Yıl*. İstanbul: Kubbealtı.
- Uludağ, Zekeriya ve Bayraktar. Olcay. (2017). Şehbender-zâde Filibeli Ahmed Hilmi. S. Eren. A. Öztürk (Ed.), *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde (9. Cilt). 2.bs. 173-204. İstanbul: İnsan.



İHTİRASIN BEDELİ BAĞDAT HATUN PİYESİNDE İNTİKAM
PEŞİNDE İKİ İNSAN: TOGAY VE BAĞDAT HATUN
THE PRICE OF LUST TWO VENGEFUL PERSONS IN BAĞDAT
HATUN: TOGAY AND BAĞDAT HATUN

MEHMET GÜNEŞ

Doç. Dr. Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assoc. Prof. Dr. Marmara University Faculty of Sciences and Letters Department of Turkish Language and Literature
mgunes@marmara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-2330-6339>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-Received Date : 15.05.2019
Kabul Tarihi-Accepted Date : 03.09.2019
Sayfa-Pages : 213-224

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4252>



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

İHTİRASIN BEDELİ BAĞDAT HATUN PİYESİNDE İNTİKAM
PEŞİNDE İKİ İNSAN: TOGAY VE BAĞDAT HATUN
THE PRICE OF LUST TWO VENGEFUL PERSONS IN BAĞDAT HATUN:
TOGAY AND BAĞDAT HATUN

MEHMET GÜNEŞ

Öz

Güngör Dilmen, Bağdat Hatun piyesinde tarihî hadisedeki ana hikâyeyi bazı değişiklikler yapıp yeniden kurgulayarak tarihî tiyatro örneği oluşturur. Kişisel ihtirasların yoğunluğu oluşturduğu Bağdat Hatun piyesinde Bahadır Han'ın en yakınında bulunan Togay eylem ve tavırlarıyla “kötü adam” arketipine örnek oluşturur, kişisel hırsları ve intikam arzusuyla İlhanlı hakanı Bahadır'ı hep olumsuz yönlendirir. Bahadır Han kendisine evlilik teklif etmeden önce geleneksel Türk kızı/kadınına örnek oluşturan Bağdat Hatun da Bahadır'ın evlilik teklifi sonrası ihtiraslarıyla hareket eden kötücül kadına örnek oluşturur. Hem Togay hem de Bağdat Hatun intikam arzusu ve ihtiraslarıyla hem kendilerinin hem de birçok kişinin feci şekilde ölümüne neden olurlar. Bağdat Hatun piyesi, daha önce piyese ilişkin müstakil yayınlarda ya da Güngör Dilmen'in piyeslerine ilişkin çalışmalarda farklı açılardan incelenmiştir. Bu çalışmada ise Bağdat Hatun piyesi arketipçi eleştiri yönteminden de yararlanılarak simgesel okumayla değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bağdat Hatun, İlhanlı Devleti, piyes, tarihî tiyatro, ihtiras, intikam.

Abstract

Güngör Dilmen creates an example of historical drama by making some changes and reconstructing the main story in the historical event in Bağdat Hatun. Togay, who is the closest to Bahadır Khan in Bağdat Hatun, a play full of personal ambitions and passions, is an example of the villain archetype with his actions and attitudes; he also always affects Bahadır, the Ilkhanid khan, in a negative way. Bağdat Hatun, who sets an example for the traditional Turkish girl/woman before Bahadır Khan proposed marriage to her, exemplifies a female villain acting with her lust and passion after the marriage proposal of Bahadır Khan. Togay and Bağdat Hatun, with their lust and desire for revenge, cause both themselves and many others to die terribly. Bağdat Hatun was examined from different perspectives in independent publications or other studies related to the plays of Güngör Dilmen. In this study, Bağdat Hatun was analyzed and investigated by means of symbolic reading through archetypal literary criticism.

Key Words: Bağdat Hatun; The Ilkhanid State; Play; Historical Drama; Lust; Revenge

Giriş

Güngör Dilmen'in *Bağdat Hatun* piyesi tarihî tiyatroya örnek oluşturur. Tarihî tiyatro "Bir tarih olayını ele alıp o olayın geçtiği çağı ve çevreyi yansıtarak yazıldığı döneme ışık tuta[r]" (Nutku 1983: 134) Yazar, tiyatro metninde tarihî hadisedeki ana hikâyeyi bazı değişiklikler yapıp, yeniden kurgulayarak tarihî tiyatro örneği oluşturur. Tarihî tiyatrolar konularını her ne kadar tarihten alsalar da kurgusal metinler olup yazarının bakış açısına ve esere yüklediği işleve göre biçimlenir. *Bağdat Hatun* piyesinde eğitici ya da ideolojik kaygı değil estetik kaygının öne çıktığı görülür.

Piyese kaynak oluşturan tarihî hadise(ler) özetle şu şekildedir: 1317-1335 yılları arasında İlhanlı hükümdarı olan Ebu Said Bahadır Han, Emir Hasan ile evli olan Bağdat Hatun'la evlenmek ister. Cengiz yasalarına göre hakanın beğendiği kadın başkasıyla evliyse o kişiden boşanıp hakan ile evlenmek zorundadır. Bahadır Han, Cengiz yasalarının kendisine tanıdığı haktan yararlanarak Bağdat Hatun'u eşinden boşanmaya zorlar. Bağdat Hatun'un babası Emir Çoban, Bahadır Han'm bu isteğine karşı çıktığı için oğullarıyla birlikte katledilir. Bağdat Hatun bu katliama rağmen Bahadır Han'la evlenir, zaman içinde etraftakilerin kıskançlık ve nefretleri dolayısıyla Bahadır Han ile Bağdat Hatun arasında güvensizlik oluşur. Daha sonra Bahadır Han, Bağdat Hatun'un yeğeni Dilşad ile evlenir. Bağdat Hatun bu evliliğe çok tepki gösterir, zaman içinde bu tepki kin ve nefrete dönüşür. Özbek Han'a karşı harekete geçen Bahadır Han'ın Karabağ'da şüpheli ölümünden Bağdat sorumlu tutulur. Bağdat'ın Bahadır'ı zehirlediği söylentisi dolaşır. Bu rivayeti doğrulayanlar arasında İbn-i Batuta da vardır. Bahadır Han'ın ölümünden sonra tahta geçen Arpa Han da eski hakanın ölümünden Bağdat'ı sorumlu tutup onun öldürülmesini emreder. Bağdat'ın eski eşi Emir Hasan Irak'ı ele geçirdiğinde Bahadır Han'ın son eşi Dilşad'la evlenerek ondan intikamını alır. (Konukçu 1991: 444), (Yuvalı 1994: 219) İlhanlılar dönemindeki bu tarihî süreç daha önce Abdülhak Hâmit'in *İlhan* piyesinde de işlenmiştir.¹

Kişisel ihtirasların yoğunluğu oluşturduğu *Bağdat Hatun* piyesinde, başta Togay ve Bağdat Hatun olmak üzere kişilerin tutku/hırsları hem kendilerinin hem de çevrelerindeki birçok kişinin felaketine neden olur. Nitekim Sevda Şener de Bağdat Hatun piyesini "tutku dramı" olarak nitelendirir. (Şener 1974: 595). Özellikle intikam arzusuyla hareket eden, İlhanlı ülkesinde fitne ateşini yakan Togay hem Bahadır Han'ın hem Bağdat'ın hem de daha birçok kişinin sonunu hazırlar.

İntikam Peşinde Bir "Kötü Adam": Togay

Masal, destan, halk hikâyesi vb. geleneksel anlatılarda en sık rastlanan arketiplerden biri bilge kişi arketipidir. Jung bu arketipten "yaşlı adam" şeklinde söz eder. Olumluya yönlendirici, yol gösterici, güngörmüş vb. şekilde de adlandırılan bu arketipin tam karşıt yönünde olan "kötü adam" arketipi de gelenekselden moderne edebî metinlerde okurun karşısına çıkar. Geleneksel halk anlatılarındaki bilge kişiler, özellikle ana kahramanın yanında bulunup onları hep olumluya ve doğruya yönlendirirken, "kötü adam" arketipine örnek oluşturanlar ise etraflarındakileri olumsuz, kötülüğe yönlendirirler. Onların bu tavırları ihtiras ve intikam duygularından ileri gelir.

¹ *İlhan* ve *Bağdat Hatun* piyeslerinin karşılaştırmalı incelemesi için bk. (Arslan 2003: 221-237)

Bağdat Hatun piyesinde Bahadır Han'ın en yakınında bulunan Togay eylem ve tavırlarıyla “kötü adam” arketipine örnek oluşturur, kişisel hırsları ve intikam arzusuyla İlhanlı hakanı Bahadır'ı hep olumsuzya yönlendirir. Jung, geleneksel metinlerdeki yaşlı adamın “akıllılık, bilgelik ve idrakin yanı sıra, ahlaki özelliklere de sahip” (Jung 2003: 94) olduğunu ifade eder. Togay'ın eylem ve tavırlarına bakıldığında onun “yaşlı/bilge adam”ın tam karşıtı kişilik özellikleriyle donatıldığı, eserde tersinleme yönteminin kullanıldığı görülür. “Kötü adam” arketipine örnek oluşturan kişiler, çoğunlukla maskeli yüze sahip olup personalarıyla hareket ederler. Togay daha çok içinden geldiği biçimde duygularını çok fazla bastırmadan yaşasa da Bahadır'a karşı maske takar, onunla birlikteyken personasıyla hareket eder; Bahadır Han ile ilişkisinde kendisi gibi hareket etmez, “kendine uygun rol biçer” (Fordham 2011: 63). Bu rol, Bahadır'ı olumsuzya yönlendirerek intikam hesaplarını bir bir görmektir. Togay bazen “ego”suyla hareket etse de çoğu zaman “id” seviyesinde kalır. Sembolik anlamlı Togay'ın şahsında örneklenen bu insan tipinin en belirgin kişilik özelliği bencilliklidir. Kendileriyle barışık ol(a)mayan bu kişiler, başkalarını da kendileri gibi mutsuz ve huzursuz etmek isterler; en büyük hedefleri intikam almak, “kötü emel”lerine ulaşmak; temel yöntemleri de fitne çıkarmak, iftira atmak ve tahrik etmektir. Kendilerinden başkasını sevmesi söz konusu dahi değilken, kendilerini sevmeleri de pek mümkün değildir. Erich Fromm'un bencil insanlara ilişkin tespitleri çarpıcıdır:

“Bencil insan, kendisini çok sevmez, bilakis pek az sever; hatta kendisinden nefret eder. Yaratıcılıktan yoksun olmanın belirtilerinden biri olan kendinden hoşnutsuzluk ve kendine ilgisizlik, o insanda hayal kırıklığı yaratır, o insanı sıkıntılı kılar. Bundan ötürü mutsuzdur, kaygılıdır; elde edemediği doyunluğu yaşamadan kopararak almaya çalışır. Kendisiyle çok ilgiliymiş gibi görünür, ama bu, aslında hakiki benliğine gösteremediği sevgiyi dengelemek ve örtmek adına yaptığı beyhude teşebbüslerdir.”

(Fromm 2004: 69)

Fromm'un bu şekilde portresine ilişkin tasvirler yaptığı bencil kişilere daha ilkel anlatılarda rastlanır. Freud da her bakımdan kötücül özelliklere sahip olan bencil kişilerin “sevgisini başkalarından çekip kendine yöneltmesinin narsislik olduğu”, onların başkalarını sevmedikleri gibi kendilerini de sevmedikleri görüşündedir. (Fromm 2004: 69)

Bağdat Hatun piyesinde Togay her bakımdan olumsuz/kötü insan arketipine örnek oluşturur. Onun olumsuz davranışları, kötücül planları geçmişteki olumsuz anıları ve deneyimleriyle ilintilidir. Bahadır, Togay'ı özel elçisi sıfatıyla Emir Çoban'dan kızı Bağdat Hatun'u istemeye gönderir. Aslında Bağdat Hatun evli olup Togay da Bahadır da bu gerçeği bilmektedir. Emir Çoban, bu isteğe oldukça sert tepki gösterse de Cengiz Han'ın yasalarına göre, ülkenin hakanı evli bir kadınla dahi isterse evlenebilir. Ancak evli kadının çocuğu varsa ya da kadın hamile ise onunla evlilik mümkün değildir. Bağdat Hatun da hamiledir.

Togay daha önce Bağdat Hatun'la evlenmek istemiş, ancak Bağdat Hatun'un babası Emir Çoban bu evliliğe olumsuz bakmıştır. Togay'ın Bağdat Hatun'la evlilik isteğini bildiren mektup da hâlâ Emir Çoban'da saklıdır. Aslında Togay, Bağdat Hatun'a hâlâ âşiktir; ama kendisiyle değil de Hasan ile evlendiği için Bağdat Hatun ve ailesinden intikam almak ister. Togay “*Seni sayar severim, Emir Çoban, damadın olmadım ya,*

düşmanın da olmadım. Söz veriyorum, Hakanı caydırmak için elimden geleni yapacağım, bu bir iyilikse.” (Dilmen 2008: 98) dese de, Emir Çoban onun sinsi planlarının ve emellerinin farkında olup söz ve vaatlerine hiç inanmaz.

Emir Çoban’ın ailesinden intikam almaya ant içen Togay, Bahadır’ı tamamen hırslarıyla hareket etmeye yönlendirir. Bahadır Han her ne kadar Cengiz yasaları kendisine evli bir kadınla evlenme hakkı verse de Bağdat’ın kendisinde gönlü olmaması durumunda onunla evliliğe olumlu bakmaz. Togay ise Bağdat’ın biraz gururlu davranmak isteği biraz da Bahadır’ın gözünde daha yüce, ulaşılmaz olmak için belirsiz konuştuğunu, açıktan “evet” cevabı vermediğini söyler. Togay bu tahmininde yanılmıyordu; Bağdat teklifi duyar duymaz İlhanlı ecesi olma hayalleriyle yaşamaya başlar. Togay ise tamamen intikam duygusuyla hareket eder.

Bahadır Han yasalara, törelere tam hâkim olmadığı için Togay onu dilediği gibi yönlendirir. Bahadır *“çok kolay etki altında kalır, çok kolay aldanır”* (Arslan 2003: 225); onun güçlü bir hayat tecrübesinden yoksunluğu yönlendirilmesini ve tesirde bırakılmasını kolaylaştırır. Örneğin Togay, zina yapmak suçundan dolayı bir kadının halk tarafından taşlanması gerektiğini savunurken, halk tarafından işlenen eylemin yöneticiler için hak olabileceğini iddia eder. Cengiz yasaları evli ve hamile kadınla birlikte olmayı ya da evlenmeyi yasakladığı için Bahadır kararsız kalır. Togay’a göre Bahadır’ın töresi *“İyi kötü kavramlarının dışında kalıp/ sırf güçlü olmak, her zaman güçlü olmak”* (Dilmen 2008: 131) olmalıdır. Bahadır insani, vicdani duygularını tamamen kaybetmiş değildir, onu olumsuz, “kötü” eyleme yönlendiren hep Togay’dır. Nitekim Togay kendisini *“Ben de insan denen yaratığın/ kanlı hamurundan yoğrulmuş değil miyim?”* (Dilmen 2008: 132) şeklinde tarif eder. Tıpkı *Othello* piyesinde *Othello*’nun İago’dan sürekli *“dostum İago”, “dürüst İago”, “İago çok namushudur.”* (Shakespeare 2003: 34, 41, 52) vb. şekilde söz etmesi gibi Bahadır da Togay’ın *“olduğu gibi görüldüğü”*nü sanır. Oysa Togay’ın yüzünde kat kat maske vardır. Her biri çıkınca altından farklı bir yüz ortaya çıkar. Kendisi de bu yönünü şu şekilde ifade eder:

“Altından olduğum gibi görünmenin başka maskesi çıkar. Ben kendime bile olduğum gibi görünmem insan yalnız umudunu yitirince olduğu gibi görünebilir.” (Dilmen 2008: 132)

Togay birçok yönden *Othello* piyesindeki İago’ya benzer. Desdemona ve babası Brabantio’dan intikam almak isteyen İago hem Desdemona’nın hem *Othello*’nun hem kendisinin ve eşinin hem de birçok kişinin felaketine neden olur. Togay da hem Bağdat Hatun ve ailesinin hem Bahadır’ın hem de kendisinin felaketine neden olur. Togay *“Aşkta zafer savaştakinden güçtür, hünkârim.”* (Dilmen 2008: 117) diyerek Bahadır’ı tahrik eder. Bahadır da -tıpkı *Othello*’nun İago’nun olumsuz yönlendirmeleriyle hareket etmesi gibi- Togay’ın olumsuz telkin ve tavsiyeleriyle hareket ederek sonunu hazırlar.

Togay, Bahadır’ın yanında maskesiyle dursa da çoğu zaman içinden geldiği şekilde davranmakta kötücül yönünü gizleme gereksinimi duymamaktadır. Togay, Bahadır’ı sadece Emir Çoban’a değil bütün aileye karşı kıskırtır. Sözde Bahadır ile Bağdat Hatun arasındaki engelleri kaldırmaya çalışıyor görünse de asıl amacı tüm aileden intikam

almaktır. Nitekim kendisinin Bağdat Hatun ile evlenmesine karşı çıkan baba ve oğullarından intikamı çok ağır olur; Çobanlı ailesinin her birine ayrı ayrı iftiralara atar. Bağdat'ın babası ve kardeşleri Bahadır'ın Bağdat ile evliliğine karşı çıktıkları, engel olmaya çalıştıkları için vahşice öldürülürler. Çobanlı ailesi katliamından sonra Togay'ın intikam planlarının hedefinde artık tamamen Bağdat Hatun vardır. O nedenle onun halka yardım etmesini, sevgi gösterisini ozanların da ona desteğini Bahadır'a geleceği için olumsuz bir durum olarak gösterir. Emir Çoban ailesinin haksız yere öldürüldüğü inancının yayılması durumunda halkın Bahadır'a karşı kışkırtılacağını iddia eder. Bahadır'ın

*“Sorumu sen almadın mı üstüne? Ben Hakan olarak
eylemlerimde sorumsuzum, güven verici bir durum.
Ne güzel düşünmüş Cengiz Han.
İyi bir iş yapılmışsa onur benim
kötü bir iş çıkmışsa elimden, danışmanlarım
beni yanıltmış demektir. Ben suç işleyemiyorum
Cengiz yasalarına göre. Kurbanlarımın kanı
akıp gidiyor bana bulaşmadan.”* (Dilmen 2008: 149)

şeklindeki sözlerinden Togay, olumsuz durum ya da gelişmelerde halkın asıl suçlu olarak kendisini göreceğini fark eder. Togay, Bağdat Hatun'un İlhanlı yönetimini ele geçirdiğini Bahadır Han'ı edilgen konuma ittiğini böylece kendisinin de gücünü kaybettiğini fark eder; onun zihninden geçenler iç monoloğu andıran tıratla şu şekilde yansıtılır:

*“Hakan'ın buyruğu
Hatun'un buyruğundan sonra gelir oldu.
Kocasını iyice avucunun içine aldı,
ben etkimi yitiriyorum Bahadır'ın üstünde
Togay, hadi koca simyacı
insan yüreği kızıl kristal
bir pota gibi avucunda
Bağdat Hatun'un ölçüsü fazla geldi.
Dilşad Hatun'la alıştıralım.”* (Dilmen 2008: 157)

Piyeste devleti yönetmekle yükümlü olan Bahadır Han'ın portresi, yönlendirilmeye çok müsait bir kişiliğe sahip olduğu şeklinde çizilmiştir. Evlenmeden önce onu yönlendiren Togay, evlilikten sonra bu görevi baskın karakter olan Bağdat'ın aldığı fark eder. Bahadır'ı Bağdat'a karşı kışkırtarak onu yine (olumsuz) yönlendirmek isteyen Togay, bu kez çözümü Bahadır'ı Dilşad'a aşık etmekte bulur. Bahadır başlangıçta, Dilşad'ın daha çocuk ve Bağdat'a emanet olduğunu söylese; Togay'ın *“En derin hazlar günahın/oyluları arasında gizlidir.”* şeklindeki sözüne de *“Haram bir meyve bana sunduğun.”* (Dilmen 2008: 158-159) karşılığını verse de zaman içinde Togay onu yönlendirmeyi başarır.

Bahadır, Togay'ın tavırlarından zaman zaman şüphelenir; onun Bağdat Hatun'a tavrı alması, kendisine Dilşad'a ilgi duymasını telkin etmesi üzerine kuşkuları daha da artar. Buna karşın Togay'ın (olumsuz) telkinleri Bahadır üzerinde hemen tesirli olur.

Bağdat, Bahadır'ın Togay'a çok fazla güvenmesinden rahatsız ve tedirgin olur. Bağdat Hatun, iktidarı tamamen ele geçirmesi yolunda en büyük engelin Togay olduğunun farkındadır. Bu nedenle bir oyunla onun gerçek yüzünü Bahadır'a göstermeye çalışır. Bir gün Kam'dan da yardım alan Bağdat, başkasına ait bir bedenle Bahadır'ın yüz kalıbı alınarak yapılan maskı birleştirip Bahadır'ın öldüğü görüntüsü verir. Bundan maksat Togay'ın gerçek yüzünü ortaya çıkarmaktır. Nitekim planı başarıya ulaşır Togay'ın maskesi düşer, Bağdat ondan intikamını alır. Bahadır'ın sözde ölüsünü gören Togay'ın tepkisi şu şekilde olur:

*“Gözlerime inanamıyorum, ama doğru
Bahadır'ın ölüsü bu! Aramızdaki aşılmaz uçurum
Birden ters yüz oldu. Önünde titriyordum bu sabah
Bahadır Bahadır, Moğol'un şımarık çocuğu
Ayaklarımın dibinde leşsin şimdi.
Bu ne güzel bayram Ecem. Ne eşsiz şölen!”* (Dilmen 2008: 169-170)

Togay, bu sevinç dolu tiradıyla maskesini düşürür; Bahadır da en yakınındakinin ihanetiyle yüzleşir. Bahadır'ın en yakınındaki hainin ölüm fermanı yanındaki ikinci - aslında daha büyük ve sinsice hareket eden- hain olan Bağdat Hatun tarafından verilir. Bağdat'ın Togay'ın katliyle ilgili buyruğu şu şekildedir:

*“Diri çengellerle asın çıplak,
iri bir köpek leşiyile sarmaş dolaş
kıvıl kıvıl kurtlar üşüşünler etine
yesinler, leş kurtlarına şölenim var”* (Dilmen 2008: 170)

Bağdat, bu fermanıyla içinde biriktirdiği intikam hislerinin yarısını boşaltır. Maskeli yüze sahip olan Bağdat da kısa süre içinde Bahadır'dan intikam almayı arzular.

Sadakat ve İtaatten İhanete “Tutkulu Bir Kadın”: Bağdat Hatun

Bahadır Han kendisine evlilik teklif etmeden önce geleneksel Türk kızı/kadınına örnek oluşturan Bağdat Hatun, Bahadır'ın evlilik teklifi sonrası ihtiraslarıyla hareket eden kötücül kadına örnek oluşturur. Şahika Karaca *“Kadının kötücül imgeyle simgesel alanda yer alması[nın] ataerkil sistemin sınırlarını muhafaza etmeye çalıştığıının göstergesi”* olduğunu söyler. (Karaca 2019: 74). Ortaçağ Doğu toplumunda yaşayan Bağdat Hatun her ne kadar eylemiyle bir başkaldırı gerçekleştirse de bu eylemi gizli biçimde olur. Bahadır, Bağdat Hatun'u ağabeyi Timurtaş'ı affetmesi için divanına gittiğinde görür. Bahadır'ın Timurtaş'a karşı çok katı iken birden yumuşamasında Bağdat Hatun'un alımlılığı ve güzelliği tesirli olur. Bağdat güzelliğiyle Bahadır'ı büyüler; biraz bu büyüünün etkisi, ama daha çok “kötü adam” ya da olumsuz yönlendirici Togay'ın tesiriyle Bağdat Hatun ile evlenmek ister. Babasından Bahadır'ın kendisini eşinden boşanmaya zorlayıp İlhanlı cesi yapmayı planladığını duyması Bağdat Hatun'u hayatındaki en keskin kararı almaya sürükler; bu durum onun hayatındaki baht dönüşünün başlangıcıdır. Bağdat Hatun o vakitten sonra vereceği kararlar, hayatının olumluya evrileceğini sanırken aslında hem kendisinin hem de tüm ailesinin istikbalini nasıl karartacağını farkında değildir. Togay ile bizzat kendisi konuşan Bağdat Hatun, onun tamamen art niyetli ve felaket eksenli

telkinlerinin hemen tesirinde kalır. Togay'ın "(...) siz de elinizin tersiyle itiyorsunuz yeryüzünün en parlak tacını." (Dilmen 2008: 109) şeklindeki sözleri Bağdat Hatun'u büyüler. O her ne kadar

*"Önerisi duygulandırdı bizi. Yazık ki olanağı yoktur.
Güçtür pek.
Dilerse, Bahadır unutsun beni,
olanağı yoktur bu kavuşmanın
töreler yasalar elverse bile
babam kardeşlerim engeldir."* (Dilmen 2008: 110)

şeklindeki sözleriyle, Bahadır'ın teklifine olumsuz karşılık veriyor görünse de aslında onu sınava tabi tutar. Saçından bir tutam keserek ona armağan gönderir, bu saçları kendisini unutacağı güne kadar saklamasını ister. Böylece ona gönlünün kaymaya başladığı mesajını verir. Bahadır'ın teklifinden önce mutedil, makul bir kadın iken ondan sonra oldukça muhteris bir kişiliğe sahip olur. Nitekim ilk iş olarak rahmindeki bebeği kendi elleriyle koparır. Bu süreci aktardığı tirat ondaki keskin değişimi göstermesi, onun nasıl muhteris bir kişiliğe büründüğünü yansıtmaları bakımından çarpıcıdır:

*"Şeyh Hasan'ın çocuğunu rahmimden söküp attım.
Beceriksiz ebe işi uzatıyordu,
mesleğinin tersini yapmaya alışkın değilmiş elleri.
Bir yana ittim kadını, kendi elimle çekip
kopardım içimden
yıldızı benimle bağdaşmayan talihsiz yavrumu.
Sıcak bir pelte gibiydi avuçlarımda
onu ilk ve son okşayışım oldu bu
ve yumuşak her şeye karşı yüreğimde
bin kez çoğaldı nefretim.
(...)
Şimdi bir bakireninkinden
daha ıssız rahmim
bekler Cengiz'in, Hülâgû'nun, torunlarını.
İran'da yozlaşmaya yüz tutan cihangirler soyu
benden irkilip güçlenecek."* (Dilmen 2008: 116)

Bağdat'ın çocuğunu düşürmesi, anneliği reddetme ve çocuğu kabullen(e)memekten değil, hedefi önündeki engeli kaldırma arzusuyla ilintilidir. Onun kendisinden başka hiçbir kimseyi sevdiği de söz edilemez, onun bastırdığı narsis kişiliği böylece gün yüzüne çıkar. Bağdat'ın Bahadır'a hiçbir zaman duygusal ilgi duyduğu söylenemez, onun Bahadır'la ilgisi tamamen iktidar hırısından ileri gelir. Bahadır'ın evlilik teklifinden önce yüreği kötüyeye olduğu kadar iyiye de eğilimli olan Bağdat, o vakitten sonra tamamen kötücül bir kişiliğe bürünür; iktidar hırsıyla gözüne perde iner, karanlık emelleri hedefleyen dürtülerle hareket etmeye başlar. Bağdat, hırslarıyla hareket ederek insani duyarlılığını kaybetmeye başlamasıyla Shakespeare'in ünlü eseri *Macbeth*'teki Lady Macbeth'e benzerken, sevdiği ya da hırsları uğruna bütün ailesinin felaketine neden oluşu yönüyle Euripides'in ünlü eseri

Medea'nın ana kişisi *Medea*'yı andırır. *Medea* da *Iason*'a aşkı ve hırsları uğruna, ailesinin ölümüne neden olur. *Iason*'un ona ihanet edip *Kreon*'un kızıyla evlenmesi gibi *Bahadır* da *Bağdat*'ın yeğeni *Dilşad* ile evlenmek ister. İki eser arasında her iki kadının da ihtiraslı olması ve daha birçok yönden dikkate değer benzerlik vardır.²

Tamamen muhteris bir kişiliğe bürünen *Bağdat*, "*kötücül yer altı ruhlarıyla işbirliği yap[ar]*" (Şener 1974: 595), "*kötü ruhların Tanrısı*" *Erlık Han*'a tapmaya başlar, onun yönlendirmeleriyle hareket ettiğini söyler. Kam ona artık "Ulu Tanrı" inancının hâkim olduğunu söylese de o, ısrarla Kam'dan kendisini *Erlık Han*'a ulaştırmasını ister. Nitekim Kam'ın yardımıyla büyü yapmaya başlar. "*Kara Kam'a uyduk/ kara dine girdik/ Erlık Han işit bizi/ önünde divan durduk.*" (Dilmen 2008: 126-127) şeklindeki sözleri *Bağdat*'ın sağduyuyla değil tamamen kötücül duygu ve planlarla hareket ettiğini gösterir. Yedi kardeşinin ve biricik babasının "töz"ünü *Erlık Han*'a sunar. Büyü töreninin sonunda göğsünden çıkardığı kırmızı çevrenin *Bahadır*'a ulaşmasını ister. Çevrenin kırmızı rengi sembolik anlam taşır. Kırmızı renk aşk ve şehvetin olduğu kadar ihtiras ve savaşın da sembolü olup aşk ve şehvetle başlayan bu ilişkinin sonunun kanlı biteceğinin işaretidir.

Bağdat Hatun bir yandan Kam ile büyü yaparken bir yandan da babasına kendisini eskisi gibi halim selim, iffet abidesi bir kız/kadın olarak gösterir. Etrafındakilere babası *Emir Çoban* ile *Bahadır* arasında çıkan iç savaştan çok endişeleniyor görüntüsü verir. Babasına sürekli bir düş gördüğünü söyleyen *Bağdat*, bu düşü şu şekilde anlatır:

"Hayırlı bir düş değil baba, kötü kötü.

Bütün ailemiz ufacak insanlarmış

gök ipek kara atlasmış

bir kötü ruh

bu karanlığı biçmiş

sargı sargı, şerit şerit...

Büyük bir el

Seni ve kardeşlerimi birer birer

Mumya sarar gibi

bu sargılara sarıyor, baba

kimldayamıyorsunuz." (Dilmen 2008: 138-139)

Piyeste "kara" sıfatı laytmotif olarak tekrarlanarak oyunun sonunun son derece olumsuz biçimde biteceği hissettirilir. *Bağdat*'ın maskeli tavrına karşın babası son derece teslimiyetçidir; ancak kızının kendisine anlattığı düş, onu psikolojik olarak çökertir. Aslında savaşı *Bahadır*'ın kazanmasını kendisinin de İlhanlı ecesi olmasını hayal ederken "*Tanrı bütün buyrukları indirmiş de/ hep haklı kazanır diye/ bir buyruk indirmemiş yeryüzüne.*" (Dilmen 2008: 139) diyerek babasının muzaffer olmasını istiyor görüntüsü verir. Kısa süre sonra ailesinin Rey'de bozguna uğradığını öğrenir. İlk önce Yağıbastı ve Suyuk Han adlı kardeşleri katledilir. Sırasıyla kardeşleri *Cılav*'ın kaçarken öldürüldüğünü, *Celayuk Han*'ın başının kesildiğini, *Bayram*'ın pusuya düşürüldüğünü; ağabeyini *Şeyh Mahmut*'un yakalanıp *Tebriş*'de boğdurulduğunu, *Timurtaş*'ın da boğdurulduğunu öğrenir. Babası *Emir Çoban* da sırtında kefen şeklinde beyaz gecelikle, *Aka Lulu*'nun

² Sevda Şener de *Bağdat Hatun* piyesiyle *Medea* ve *Macbeth* arasındaki benzerliklere dikkat çeker. Bkz. (Şener 1974: 596)

önünde ölümü bekler. Emir Çoban'ın Aka Lulu'ya hitaben söylediği “*Sen iyi meslek seçmişsin kendine, oğlum bu ülkede bunca zalim bunca sersem kafa oldukça sana hep iş düşecektir. Ben ölmüyorum, yok oluyorum. Var saydığım, tutduğum değerlerin benden önce geçtiğini gördüm.*” (Dilmen 2008: 142) şeklindeki sitem ve kırgınlık dolu sözleri, Bahadır ve Toygar gibi zalimlere olduğu kadar, hırsı uğruna ailesinin felaketine yol açan kızı Bağdat'adır. Bağdat Hatun her ne kadar İlhanlı ecesi olsa da kendisinin artık lanetli olduğunun bilincindedir. Bağdat'ın ailesinin ölümünü arzuladığı söylenemez, ancak ölümleri nedeniyle üzülmeyen de. Babasının onurlu yaşamayı ilke edindiğini bildiği ve onun yaşaması durumunda hayallerine kavuşmasının mümkün olmayacağından emin olduğu için ölmesine üzülmeyen. Bağdat'ın babası ve kardeşlerinin onuruyla savaşıp ölmelerine karşın, eşi Şeyh Hasan ne Bahadır'ın ne de Emir Çoban'ın tarafında yer alır. Şeyh Hasan, Bağdat'tan da kendi rızasıyla ayrıldığını, Bahadır ve Bağdat'ın evliliğini kutsadığını ilan ederek son derece korkak ve onursuz bir kişiliğe sahip olduğunu gösterir. Ancak zaman içinde o da üzüntü ve kendi kendisinden nefret duygularını birlikte yaşar. Kayınbabasının ve kayınbiraderlerinin onurlu bir duruş sergilemesine karşın kendisinin ise onursuzca yaşamaya nasıl devam ettiğini sorgular.

Bağdat Hatun, Bahadır ile evlendikten sonra iktidara her bakımdan ortak olur; iktidardaki rolünü şu şekilde açıklar:

*“Devlet sorunun ben de paylaşacağım.
Bütün kararlar benim de onayımdan geçecek.
Bundan böyle yayınlanan bütün yasaların başına
Hakan'ın ve Hatun'un buyruğuyla diye yazılacak?
Gümüş ve altın sikkelere benim de adım kazınacak,
otağım Hakan'ın otağından ayrı
ama onun yanında, ona eş kurulacak.
Barışta seferde, yürüyüşte, kışlada benim köşüm
Hakan'ın kösüyle birlikte vurulacak.”* (Dilmen 2008: 144)

Bu sözlerle kadının devlet yönetiminde ne kadar etkin rol üslendiği vurgulanır. Bağdat Hatun'un yasaların başında kendi adının/mührünün de bulunmasını istemesi bir kadın olarak varlığını hissettirmek istemesinden ileri gelir. Bahadır ise “*Tam size yaraşan bir buyruk oldu Ecem.../ Tahtıma yüreğime eş ağırlıkla kuruldunuz.*” diyerek onu taltif eder.

Bağdat Hatun, Bahadır ile evlendikten sonra Kam ile arasına mesafe koymaya, Erlik Han'ın/kötü ruhların tesirinden uzak kalmaya çalışsa da gölge arketipine örnek oluşturan Kam da Erlik Han/kötü ruhlar da onu takip edecektir. Kam'ın ona söylediği “*Erlik yoluna girenlerin dönüşü yoktur ki./ Sen bıraksan da Erlik Han, bırakmaz seni.*” (Dilmen 2008: 147) şeklindeki sözler, artık onun gölge arketiplerinin/hırslarının elinde esir olduğunun göstergesidir. Jung'un ifadesiyle “*gölgesi tarafından ele geçirilen*” Bağdat, “*kendi ışığını keser ve kendi tuzağına düşer*” (Jung 2003: 56).

Bağdat olumlu eylem ve tavır sergileyerek halk tarafından sevilen Ece olmaya çalışır; fakat o vakitten sonra istese de “kötü kadın” görüntüsünden kurtulması mümkün olmaz. Bağdat Hatun, İlhanlı Devleti'nin kendi istek ve buyruklarına göre biçimlenmesini ister:

“Bağdat, Ulu Ece

halkına kol kanat gerdi, aç çıplak komadı,

bilginleri korudu, ozanları yüreklendirdi.

Barış sağladı büyük kara parçaları üstünde.” (Dilmen 2008: 153)

Buyruk ve eylemlerini sahne sahne gösteren betiğin minyatürlerle süslenmesini isteyen Bağdat, Bahadır’ı olumsuz yönlendirenin Togay olduğunun farkındadır. Çobanlı ailesinden geriye kalan bir kişi de Demeşk’in kızı Dilşad’dır. Yeğenini Togay’a karşı dikkatli olması hususunda uyarın Bağdat, kısa süre içinde Togay’ı ortadan kaldırmayı planlar.

Bağdat Hatun, tarihçi İbrahim’den Hülâgû’nun Bağdat’ı yakıp yıkışını anlatan bir betik yapmasını ister. Bu betikte Hülâgû’nun katliamıyla birlikte Emir Çoban ailesinin de katledilişi resmedilir. Aynı betikte Bahadır’ın ölümünün de Bağdat’ın elinden olacağını işaretleri verilmiş, Togay da Bahadır’ın kapısında “kanlı çanaklar yalayan bir cehennem köpeği” olarak çizilmiştir. Bu tabloda en çok Bahadır rahatsız olur. Bu hadiseden sonra Bağdat Hatun, Togay ile işbirliği yapıyor görüntüsü verir, ondan Bahadır’ı kendisine karşı kıskırtmama sözü alır.

Bağdat, Togay’ın maskesini düşürüp onu ortadan kaldırırsa da Bahadır’ın Dilşad’la evlenmesi hırs ve intikam duygularını alevlendirmiştir. O vakitten sonra Dilşad onun güzünde rakip ya da “öteki kadın” olur. Öteki kadın” imgesinin oluşmasında en belirgin ve önemli kaynak Hz. Hacer’in hikâyesidir. (Benslama 2017: 151; Akt: Karaca 2019: 30) Piyeste Hz. İbrahim kıssasının anıdırılması olasıdır. Hz. Sara’nın çocuğu olmayınca Hz. İbrahim, Hz. Hacer ile evlenir. Hz. Sara, Hz. Hacer’in çocuğunun olmasını arzularken, Bağdat ise yeğeni Dilşad’ın hamile kalmasını istemez. Çocuğunu elleriyle kopardığı için rahmi zarar gördüğünden Bağdat’ın tekrar hamile kalması mümkün olmaz. O, Kam’dan da destek alarak Dilşad’ın da hamile kalmasına engel olmak ister. Böylece ruhundaki kötücül duyguları aralıksız hareket ettirir. Dilşad’ın rahminin zarar görmesinin arzulanması, ona ve Bahadır’a kişisel tepkisiyle ilintili olsa da sembolik anlama da sahiptir. Dilşad’ın kısırlaştırılması durumunda Çobanlı ailesinin nesli tamamen tükenecektir. Bağdat Hatun hem Bahadır’ın hem de Çobanlı ailesinin soyu kendisiyle devam edemeyeceği için başkasıyla devam etmesine de izin vermez.

Bağdat, Bahadır’dan intikam almak için Arpa’dan destek ister; ona İlhanlı Devleti’nin başına onun geçmesi gerektiği telkininde bulunur. Bir yandan da Kam’ın desteğiyle Bahadır’ı zehirlenme planları yapar. Bahadır’ın başkası yemeden o yemekten yememesi, başkası içmeden o içecekten içmemesi planı biraz zorlaştırırsa da Bağdat intikam almakta, onu katletmekte kararlıdır. Bağdat, Bahadır’ın vücuduna havluyula sürdüğü ilaçla yavaş yavaş onu ölüme sürükler. Bağdat Hatun bu eylemiyle iktidarı tamamen ele geçireceğini sanırken kendi sonunu hazırlamıştır. (Aslan 2018: 177) Bu cinayete tek tanık ve ortak olan Arpa’dır. Arpa da Bağdat’a oyun oynar. Bu oyunun farkında olmayan Bağdat ise ona övgüler düzer; İlhanlı Devleti’ni bu tehlikeden yalnız Arpa Han’ın kurtaracağını söyleyerek mecliste onun lehine oy kullanır. Arpa Han ise Bahadır Han’ın eşi Bağdat Hatun tarafından zehirlenerek öldürdüğünü meclistekilere ilan ederek onun maskesini düşürür, İlhanlı tahtına da kendisi geçer. Bağdat Hatun da hançeri yüreğine kendi saplar. Mecliste bulunan Noyanlar “*Kan dinsic artık, fitne durulsun İlhan’da*” şeklindeki seslerine Sevinç’in “*Fitne durulmaz İlhan’da/ Cengiz yasaları sürdükçe / fitne durulmaz İlhan’da.*” şeklindeki sözleri de dikkate değerdir. Bu sözler ülkede daha uzun yıllar kargaşanın egemen olacağını işaretidir. Ülkede

huzur ve barışın sağlanamamasında Cengiz yasaları kadar, yasayı uygulayanların hırsları ve basiretsizlikleri de etkilidir. (Sav 1981: 44)

Sonuç

Sevda Şener; Bahadır Han, Bağdat Hatun, Togay'ın üçünün de “bilmeden yazgılarını yaratan kişiler” olduklarına dikkat çeker. (Şener 1974: 597) Bu üç kişi arasında en ihtiraslı olan, gizli bir savaşı başlatan hiç şüphesiz Togay'dır. En büyük hedefi intikam almak olan Togay, sadece kendisinin kurnaz olduğunu sanırken yanılır; Bahadır Han, Bağdat Hatun'la evlenip mutlu olacağını zannederken ne uzun süredir yanında bulunan Togay'ı ne de güzelliğiyle kendisini büyüleyen Bağdat'ı tanıyabilir, elim bir sonla hayata veda eder. Bağdat Hatun da deneyimsiz ve öngöründen uzak yöntemiyle, tamamen hırslarıyla hareket ettiği için yenik düşer, feci biçimde ölür.

Piyeste Togay ve Bağdat Hatun, Şeytan'ın iki yüzü olarak resmedilir. Togay tamamen “bilge adam arketipi”nin karşısı olarak çizilmiş olup Bahadır'ı olumsuz yönde etkiler, tamamen kötücül bir kişiliğe sahiptir. Bağdat Hatun, geleneksel Doğu yasalarıyla yönetilen bir toplumda yaşadığı için eylemini, başkaldırısını açıktan yapamasa da Bahadır ile evlendikten sonra gücü ele geçirip eylemini daha açıktan yapar. Şu da bir gerçektir ki piyeste Bağdat Hatun'un portresi de ihtiraslı bir kadın olarak çizilir, ancak onun o derece muhteris bir kişiliğe bürünmesinde de Togay'ın sinsî planları tesirli olmuştur. Yurtsever olduğu kadar sağduyusuyla da öne çıkan Emir Çoban ise Togay'ın sinsî planları, Bağdat Hatun'un ihanetiyle ölür. Emir Çoban ve oğullarının ölümünden sonra ihtiras savaşı Togay-Bağdat Hatun, Togay'ın ölümünden sonra Bağdat Hatun ile Bahadır Han arasında geçer, en son ihtiras savaşı ise Bağdat Hatun ile Arpa arasında olur. Arpa planlı hareketiyle hem Bağdat Hatun'un kirli emellerini ifşa eder hem de “hakan” konumuna yükselir.

Kaynaklar

- Arslan, Nur Gürani. (2003). “Bağdat Hatun ile İlhan Üzerine”, *Journal of Turkish Studies Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 27/II, 2003, s. 221-237.
- Aslan, Celal. (2018). “Güngör Dilmen’in *Bağdat Hatun* Oyununun Dramatik Yapısı ve İçerik Analizi”, *Milli Eğitim*, S. 217, Kış 2018, s. 167-178.
- Dilmen, Güngör. (2008). *Kurban, Bağdat Hatun, Aşkımız Aksaray’ın En Büyük Yangını*, İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.
- Fordham, Frieda. (2011). *Jung Psikolojisinin Ana Hatları*, Çev. Aslan Yalçiner, İstanbul: Say Yayınları.
- Fromm, Erich. (2004). *Sevme Sanatı*, Çev. Murat Batmankaya, İstanbul: Say Yayınları.
- Jung, Carl Gustav. (2003). *Dört Arketip*, Çev. Safet Murat Tura, İstanbul: Metis Yayınları.
- Karaca, Şahika. (2019). *Kötücül Kadın Türk Edebiyatında Kötücül Kadın İmgesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Konukçu, Enver. (1991). “Bağdat Hatun”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 4, İstanbul: TDV Yayınları, s. 444.
- Nutku, Özdemir. (1983). *Gösterim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sav, Atilla. (1981). “Durulmayan Fitne”, *Milliyet Sanat Dergisi*, S. 19, 1981, s. 44.
- Shakespeare, William. (2003). *Othello*, Çev. Orhan Burian, İstanbul: MEB Yayınları.
- Şener, Sevda. (1974). “Tutkunun Dramı”, *Türk Dili*, S. 271, Nisan 1974, s. 595-597.
- Yuvalı, Abdülkadir. (1994). “Ebu Sâid Bahadır Han”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 10, İstanbul: TDV Yayınları, s. 218-219.



**TÜREYİŞ DESTANIYLA İLGİLİ TÜM RİVAYETLERİN
KARŞILAŞTIRILMASI VE KÜLTÜREL KODLAR ÜZERİNE BİR
İNCELEME**

THE COMPARISON OF ALL NARRATIVE ACCOUNTS AND AN
INVESTIGATION ON CULTURAL CODES RELATED TO THE
TÜREYİŞ (REPRODUCTION) EPIC

NURİYE BASTEM

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of Education

nuriye-demirci@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0359-6191>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 02.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 02.09.2019

Sayfa-Pages : 225-236

 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4197>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

TÜREYİŞ DESTANIYLA İLGİLİ TÜM RİVAYETLERİN KARŞILAŞTIRILMASI VE KÜLTÜREL KODLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

THE COMPARISON OF ALL NARRATIVE ACCOUNTS AND AN
INVESTIGATION ON CULTURAL CODES RELATED TO THE TÜREYİŞ
(REPRODUCTION) EPIC

NURİYE BASTEM

Öz

İlkel insanların bir nevi inançları olarak ele alınan mitoloji, halkın din ihtiyacını manevi yönden doldurduğu için halk hafızasında önemli bir yer tutar. Bir topluma ait inançlar, o toplumun sözlü edebiyat ürünlerine de yansır. Bunlardan biri olan destanlarda ise mitolojik unsurlara, halk hafızasının seçtiği sembollere sıkça rastlanır. Destanlar hem edebiyatın hem sözlü tarihin taşıyıcısıdır. Türk destanları açısından düşünüldüğünde araştırmacıların özellikle bu ikincisini ihmal ettikleri, destanın bu özelliğinin üzerinde pek durmadıkları görülür. Tarihini ve edebiyatını okuyan/bilen kişi, bu bilincin farkına varacaktır. Bu sebepten destanlara hayali ürünler olarak değil, sosyolojik bir metin olarak bakmak gerekmektedir. Buna göre Türk destanlarını incelemek; Türk kültürünü, tarihini vb. de incelemek demektir. Bu çalışmada, Türeyiş destanları ile ilgili beş rivayet karşılaştırılarak bu rivayetlerde yer alan kültürel kodlar üzerine bir inceleme yapılmıştır. Türeyiş destanı ile ilgili beş rivayet bulunmaktadır. İlk üç rivayet Çin kaynaklarından alınmıştır. Dördüncü rivayet Reşideddin Fazlullah'ın Cami'üt-Tevarih adlı eserinde, son rivayet Ebu'l-Gazi Bahadır Han'ın Şecere-i Türk'ünde yer almaktadır. Çalışmada Türklerin türeyişini anlatan menş mitlerinden Türeyiş destanının Cami'üt-Tevarih'teki rivayeti esas alınarak karşılaştırmaya gidilmiştir. İnceleme için İran kaynaklı Cami'üt-Tevarih'in esas alınmasının sebebi, Türeyiş destanlarının en tarihî nüshası olmasıdır. Cami'üt-Tevarih nüshasının özetinden sonra diğer rivayetlerle karşılaştırılması yapılmış, ardından bu

Abstract

Mythology, which is considered as a kind of belief system of the primitive people cover an important place in community mind as it satisfies the spiritual needs of people. The beliefs of a society are reflected in its oral literature works. Of the oral literature works, epics frequently include mythological elements and the symbols chosen by the memory of the community. Epics are the carriers of both literature and oral history. Considering Turkish epics, it is understood that the researchers have neglected the latter in particular, and have not accentuated this feature of epics. Anyone who reads/knows their history and literature can realise the role of epics. For this reason, epics should be considered as a sociological texts rather than a work of imagination. Therefore, examining Turkish epics also means investigating Turkish culture, history and the like. In this study, five narrative accounts of the Türeyiş epic were compared and the cultural codes embedded in those accounts were investigated. There are five narrative accounts regarding the Türeyiş epic. The first three narrative accounts were taken from Chinese sources. The fourth account was in the book 'Cami'üt-Tevarih' by Reşideddin Fazlullah, and the final one was in the book Şecere-i Türk by Bahadır Han. The comparison was made on the basis of the narrative account of the Türeyiş epic, which is one of the origin myths that narrates how the Turks came into existence, in Cami'üt-Tevarih. The reason for grounding the investigation on Cami'üt-Tevarih originating from Iran is the fact that it is the most historical transcript of the Türeyiş epics. After

destanlarda yer alan kültürel kodlar üzerine bir değerlendirmeye gidilmiştir. İnceleme sonucunda Türkler için soy devamlılığının önemi ve Türklerin devlet/millet/aile bilincine verdikleri değer ortaya çıkmaktadır. Bu tür destansı metinleri okuma, anlamlandırma ve kültürel kodlarını çözme, Türk kültürünün ne kadar zengin olduğunu, Türk tarihinin ve edebiyatının da bir o kadar köklü olduğunu göstermek açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türeyiş destanı, kültürel kodlar, mitoloji, Türk kültürü

summarizing the transcript of Cami'üt-Teravîh, the summary was compared to the other narrative accounts, and then the cultural codes embedded in these epics were investigated. The investigation revealed the value attached to the continuity of the blood and to the notion of country, nation, and family by the Turks. It is important to read, interpret, and decode the cultural codes of such epic transcripts in terms of showing how rich the Turkish culture is and how deep-rooted the Turkish history and literature are.

Key Words: Türeyiş epic, cultural codes, mythology, the Turkish culture

Giriş

Kişiliğin oluşmasında, aile bireyleri arasındaki bağların sağlam bir yapıya oturmasında, toplum üyeleri ile olan ilişkilerin düzenlenmesinde, gelişmesinde ve yürütülmesinde inançların rolü büyüktür (Araz 1996). Bir topluma ait inançlar, o toplumun sözlü edebiyat ürünlerine de yansır. İlkel insanların bir nevi inançları olarak ele alınan mitoloji, halkın din ihtiyacını manevi yönden doldurduğu için halk hafızasında önemli bir yer tutar. “Mitolojiler, destan devrini bugüne taşıyarak, gizemli varoluş değerlerini açımlayan bütünleyici imgelerdir. Evrenin, insanın, tabiattaki varlıkların vb. gibi ilk yaratılışını, toplumsalın sosyokültürel değerlerini aktaran inanca dayalı kutsal anlatılardır.” (Şenocak 2013: 2527).

Prof. Dr. Bilge Seyidoğlu, mitlerin özelliklerini şöyle sıralamaktadır:

Mit kutsal bir hikâyeyi ihtiva eder. İlkel zamanlarda meydana gelmiş bir olayı anlatır. Mitte her zaman bir yaratma söz konusudur. Bazı şeylerin nasıl meydana geldiğini ve oluştuğunu ele alır. Gerçekte olan şeyleri anlatır. Mitlerdeki karakterler olağanüstü varlıklardır. Onların ne yaptıkları çok eski zamanlarda 'Başlangıç' zamanında biliniyordu. Mitler bu kahramanların yaratıcılıklarını gösterir. Onların kutsal ve olağanüstü oluşlarını açıklar. Kısaca mitler, çeşitli kutsal, olağanüstü değerleri açıklarlar. Bunlar bütün dünyayı kuran ve bugüne kadar getiren gerçek değerlerdir (1990: 5).

Destanlar ise mitolojinin içerisinde ayrı bir yere sahiptir. Destanın birçok tanımı mevcuttur: “Destanlar, bir milletin kültürel yaşantısı, millî şuur ve hafızasını edebî bir zevkle sunan tarihî aynalardır.” (Şenocak 2013: 2527). Nesilden nesile aktarılan ve bir millî kahraman veya ait olduğu toplumca sevilen kişilerin hayatlarını, mücadelelerini, sözlü veya yazılı şiirimsi bir dille anlatan manzumelerdir (Eroğlu 1996: 39). Destanlar bir milletin hayatında yer alan tarihî, siyasi, sosyal estetik, dinî olgu ve vakalara odaklanmaktadır (Düzgün 2007: 8).

Destanlarda yer alan mitolojik unsurlar, halk hafızasının seçtiği sembollerdir. “Destanlar, bir milleti geçmişine bağlayan pek çok mitolojik sembol ile örülmüştür. Destanlarda geçen ağaç, dağ, su, ateş, demir, rüya, vb. semboller, Türk milletinin yaşam öyküsünü ve geçmişine dair bilgileri çözümleyebileceğimiz bir yol haritası gibidir.”

(Şenocak 2013: 2527). Sembolleri iyi okuyabilmek, bizi doğru yola götürecektir, Türk kültürünü ve Türklerin kültürel zenginliğini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Bu açıdan bakıldığında “Türk destanları, İslam öncesi Türklerin kozmogoni anlayışlarını, inanışlarını, tarihlerini, edebiyatını ve hatta yasalarını içinde toplayan bir mahiyet arz etmektedir.” (İnan 1987: 223).

Destanlar hem edebiyatın hem sözlü tarihin taşıyıcısıdır. Türk destanları açısından düşünüldüğünde araştırmacıların özellikle bu ikincisini ihmal ettikleri, destanın bu özelliği üzerinde pek durmadıkları görülür. Hâlbuki “Tarih ve edebiyat, geçmiş ve gelecek arasında bir köprü gibidir. Yaşanmışlıklar ağıyla örülmüş anlatmaya dayalı türlerin amacı, deneyimlerden faydalanılarak kendilik bilincimizi kurabilmemizdir.” (Şenocak 2013: 2535). Tarihini ve edebiyatını okuyan/bilen kişi, bu bilincin farkına varacaktır. Bu sebepten destanlara hayali ürünler olarak değil, sosyolojik bir metin olarak bakmak gerekir. Buna göre Türk destanlarını incelemek; Türk kültürünü, tarihini vb. de incelemek demektir. Türkler için vatan, millet ve devlet kavramlarının önemi açıktır.

Vatan/yurt, kişinin kendi öz değerleriyle beslenerek, aynı dili, dini, tarihi, kültürü ve yaşanmışlıkları paylaştığı kendisi gibi olanlarla varlığını özgürce büyütebildiği, güvende olduğunu hissettiği kutsal bir anadır. Yurtsuz/anasız kalan bir milletin sonu, köksüzlük içinde yok olur. Ergenekon Destanı'nda, bir milletin değerler dünyasını özgürce gerçekleştireceği ata yurt özlemi demir dağda, erginlenme aşamasının tamamlanmasıyla gerçekleşir (Şenocak 2013: 2531).

Eski Türklerin dini denildiğinde Şamanizm ön plana çıkar; ancak Türkdoğan bunun yanlışlığını şu şekilde dile getirmektedir: "Eski Türklerde dinî inançlarla ilgili olarak bazı kültürel rastlamaktayız ki, "Şamanizm" bunlardan biridir. Sosyoloji ve antropoloji açısından kült; bir dinin ibadet ile birleşen uygulamaları ve merasimler kümesidir. Bu nedenle, Şamanizm bir din değil bir kültürdür. (Türkdoğan 1996: 190, Bekki 1996: 26). Eski Türkler tek tanrılı bir din olan Gök Tanrı inancına bağlıdır.

Eski Türk dini üzerinde çalışmalar yapan Ziya Gökalp de Avrupalıların, Türklerin bütün dini sistemlerine “Şamanizm” demekle hataya düştüklerini, Türklerin eski dinlerinin “Töyünizm” olduğu görüşünü savunmaktadır. Türklerin tarih sahnesine çıktuktan sonra eski Türk dinine “Töyünizm” yahut “Nom” demek gerektiğini belirtmektedir (Gökalp 1976: 40).

Abdulkadir İnan ise Şamanizm’i eski Türk dini olarak kabul etmektedir. Şamanlığın bulunduğu saha itibarıyla de gelişmiş bir durumda olduğunu belirtmektedir (İnan 1976: 2).

1.1. Türeyiş Destanı

Türeyiş Destanı ile ilgili beş rivayet bulunmaktadır. İlk üç rivayet Çin kaynaklarından alınmış, dördüncü rivayet Reşideddin Fazlullah’ın *Cami’üt-Tevarih* adlı eserinde, son rivayet Ebu’l-Gazi Bahadır Han’ın *Şecere-i Türk*’ünde yer almaktadır. Bu çalışmada Türklerin türeyişini anlatan menşeyat mitlerinden Türeyiş Destanı’nın *Cami’üt-Tevarih*’teki rivayeti üzerine bir inceleme yapılmıştır. Türeyiş destanlarının en tarihî nüshası olması hasebiyle inceleme için İran kaynaklı *Cami’üt-Tevarih* esas alınmıştır.

Cami'üt-Tevarih nüshasının özetinden sonra diğer rivayetlerle karşılaştırılması yapılmış, ardından bu destanlarda yer alan kültürel kodlar üzerine bir değerlendirmeye gidilmiştir.

1.1.1. *Cami'üt-Tevarih* Nüshasının Özeti

Türeyiş destanlarının *Cami'üt-Tevarih* dışındaki diğer rivayetlerinde Köktürkler konu edilirken Reşideddin Fazlullah'ın *Cami'üt-Tevarih* adlı eserinde Köktürkler'in değil Moğolların yeniden dirilişi, türeyişi esas alınmıştır. Türkler üzerine söylenen bu türeyiş destanının *Cami'üt-Tevarih*'te Moğollara uydurulduğu görülüyor. Zaten destanın giriş cümlesinde de Moğol boylarının Türk kabilelerinden olduğu belirtilmektedir.

“Bu kutsal kitabın girişinde de söylendiği gibi Moğol boyları genel olarak Türk kabilelerinin bir bölümüdür. Her iki kavmin fikirleri ve dilleri birbirine benzer. Bunların hepsi Nuh Peygamberin oğlu Bulca Han'dan türemişlerdir. Bulca Han bütün Türk kavimlerinin atası idi.” (Gömeç 2009: 195).

Türklerin başlangıçta kitapları ve yazılarının olmadığı, tarihî olayları kaydedemedikleri, tarihî olayların ancak yakın zamanda anlatılanlara ve nesilden nesile aktarılan bilgilere göre öğrenildiği bilgisi ilk paragrafta verilir. Daha sonra Moğolistan'ın şimdiki yeri belirtilir.

Yüzyıllar önce Moğolların Türklerle araları açılır. Yapılan savaşta Türkler galip gelir ve Moğolları dağıtır. Burada anlatı, durgunluktan coşkunluğa doğru bir seyir hâlinindedir. Moğollardan geriye sadece iki kadınla iki erkek kalır: Kıyan ve Negüz. Bunlar Ergenekon denilen bölgeye sınırlar, orada yıllarca kalır ve çoğalırlar. Artık oraya sığmayacak duruma geldiklerinde tek geçidin yanındaki demir madeni eritir ve dışarı çıkarlar. Demir madeni eritirken körükleme işinde Kıyanlara yardımcı olan Negüz ve Uranhay boylarıdır.

Kongrat aşireti ile ilgili de bir rivayet nakledilir: Madenin erimesi sırasında herkesten önce çıkmaya çalıştıkları için Tanrının onları cezalandırdığı düşünülür. Çünkü bir hastalıktan dolayı bacakları ve ayaklarının ağrımaması buna yorarlardı. Ergenekon denilen bölgede şimdi bir Moğol kabilesinin oturduğu bilgisi ile destan sonlanır. Destanın sonlarına doğru coşkunluktan durgunluğa doğru bir geçiş söz konusudur. (Gömeç 2009: 195-198).

1.1.2. *Cami'üt-Tevarih* ile Diğer Rivayetlerin Karşılaştırılması

Karşılaştırma yapmadan önce diğer rivayetler hakkında kısa bir bilgi verilmesi uygun görülmektedir:

Birinci ve Üçüncü Çin Rivayetleri hemen hemen birbirine yakındır. Bu rivayetlerde Lin adlı bir devlet, Köktürklerle son verir. Geriye küçük bir çocuk kalır. Onu öldürmeye kıyamazlar; ancak kolları-bacakları kesik halde bataklığa atarlar. Dişi bir kurt çocuğa yardım eder. Bir süre birlikte yaşarlar. Kurt, çocuktan gebe kalır. Çocuğun yaşadığını haber alan düşman askerleri kurtla çocuğu öldürmeye gelirler. Kurt dağa kaçır. Bir mağaraya girer ve orada on çocuk doğurur. Birkaç nesil sonra mağaradan çıkarlar. Birinci rivayet, mağaradan çıkan Börülü sülalesinin Juan-juanlara tabi olarak onların demircileri olduğunu yazar.

İkinci Çin rivayetinde kurttan olmuş ve bazı olağanüstü (yağmur yağdırma, rüzgâr estirme gibi) yetenekleri olan İçin Kutlug'un, iki eşe sahip olduğu belirtilir. Bunlar, yaz ve kış tanrılarının kızlarıdır. Burada Türk kağanının Tanrı'dan kut aldığına ve kutsallığına dikkat çekilmektedir. İçin Kutlug'un dört çocuğunun en büyüğü ateşi bularak bir kavmi ölümden kurtarır. Bundan dolayı kardeşleri onu başkan seçer ve ona Türk unvanını verirler. Gerçek ismi Apa Tuglu'dur. Kardeşlerden biri leylek (ya da kuğu) olmuştur. Börülü ailesi Apa Tuglu'nun on karısından en küçüğünün neslinden gelir. Türk ölünce on anneden doğan erkek çocukları aralarından birini kağan yapmak isterler. Ağaca doğru kim daha yükseğe zıplarsa o başkan olacaktır. Börülü'nün oğlu en yükseğe zıplar ve başkan seçilir.

Şecere-i Türk'te Moğolların başındaki Sebinç Han, Türklerin başına geçen İllig Han'ı savaşlarla yenemeyince hileye başvurur ve Türklere bir katliam uygulanır. Herkesi öldürdüklerini, soylarını tükettiklerini düşünürler. Ancak İllig Han'ın en küçük oğlu Kıyan ve yeğeni Negüz eşleriyle birlikte esir düşmüşlerdir. Düşman elinden kaçmayı başarır ve Ergenekon denilen bölgeye yerleşirler. 400 yıl burada yaşayan ve gittikçe çoğalan Türkler tekrar memleketlerine dönmek için bu sarp, geçit vermez dağların ortasındaki ovadan çıkmak isterler. Demir madenini eriterek kendilerine yol açarlar. Ergenekon'dan çıktıkları o günü ve saati unutmaz, bu günü bayram olarak kutlarlar. Düşmanlarından da öçlerini alırlar.

Cami'üt-Tevarih rivayetinin farklı kısımları şöyle sıralanabilir:

- a) Türklerin türeyişini anlatan bu destan *Cami'üt-Tevarih*'te Moğollara uyarlanmıştır.
- b) *Cami'üt-Tevarih*'te Türklerin Nuh Peygamberin oğlu Bulca Han'dan türediği belirtilir. Diğer rivayetlerde Nuh Peygamber'den bahsedilmez.
- c) Türklerin başlangıçta kitapları ve yazılarının olmadığı, tarihi olayları kaydedemedikleri, tarihi olayların ancak yakın zamanda anlatılanlara ve nesilden nesile aktarılan bilgilere göre öğrenildiği anlatılır. Diğer kaynaklarda böyle bir bilgiye rastlanmaz.
- d) *Cami'üt-Tevarih*'te Moğollardan geriye sadece iki kadınla iki erkek kalır: Kıyan ve Negüz. Bu isimler *Şecere-i Türk*'te Türklerin başı İlhan'ın oğlu ve yeğeni olarak geçer.
- e) Kurt ve mağara kavramları bu nüshada yer almaz.
- f) Demiri eritme sırasında Kongratlar herkesten önce fırlamış ve kimseye sormadan öbür tayfaların ocaklarını, ateşlerini çigneyerek dışarı çıkmışlardır. Bundan dolayı da Tanrı bu kavmi cezalandırmıştır. Kongratların ayak ağrılarını herkes bu pervasız davranışın cezası olarak görür. Tanrı'nın Kongratları cezalandırması sadece bu varyantta yer alır.
- g) Kan davası ifadesinin de İran kaynaklı bu rivayette görülmesi dikkate değerdir. Türklerle Moğollar arasındaki anlaşmazlığın git gide büyüğü ve kan davasına dönüştüğü ifade edilir. Günümüzde de kan davası özellikle güneydoğu illerinde görülen önemli sorunlardan birini teşkil etmektedir.

1.1.3. Türeyiş Destanlarında Yer Alan Kültürel Kodlar

Erkek Çocuk: Türeyiş destanının bir menşe miti olmasından dolayı Türk soyunun devamlılığı açısından beş rivayette de erkek çocuk kavramına rastlanır. Bir ve üçüncü rivayetlerde kurdun on erkek çocuk doğurması, ikinci rivayette Apa Tuglu'nun on karısından on erkek çocuğunun olması, *Cami'üt-Tevarih*'teki mağlup olan boydan geriye kalan iki erkek ve iki kadın, *Şecere-i Türk*'te ise kağanın esir düşen oğlunun ve yeğeninin eşleriyle birlikte kaçması; soyun devamlılığında erkek çocuğun ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Erkek; aileyi, devleti, milleti temsil eder.

Türk destanları, Türk milletinin millet olma aşamalarına göre bir sıra izler. İlk sırada Altay yaratılış miti yer alır. Erkek çocukla ailenin oluşması bu destanla ön plana çıkar. İkinci sırada Türeyiş ve Bozkurt destanları görülür. Bu destanlar birer menşe mitidir, tükendi denilen bir soyun erkek çocukla tekrar türemesi ve Türklerin nereden geldikleri anlatılır. Üçüncü sırada Oğuz Kağan Destanı yer almaktadır. Bu destanla millet- devlet aşamasına gelinir. Türklerin bir millet olduğunu anlatan ilk destandır. Son sırada ise, devletin ileri boyutta teşkilatlanmasını anlatan Dede Korkut Hikâyeleri yer almaktadır.

Çin kaynaklı birinci ve üçüncü rivayetlerde soykırıma maruz kalan Türklerden geriye kalan küçük çocuğu düşmanlar öldürmeyip elleri ve ayakları kesik bir vaziyette bataklığa atarlar. Metinde küçük çocuğa acıdiklarından böyle yaptıkları anlatılır. Ancak bu şekilde bataklığa atılmak, ölmekten daha beter bir durumdur. Erkek çocuğun aileyi ve genel anlamda da devleti temsil ettiği düşünülüğünde geriye kalan küçük çocuğa acımdan ziyade elleri ve ayakları kesik bataklığa atılması katliama uğramış bir soyun aynı zamanda ne kadar da aciz bir konuma düştüğünü göstermeleri açısından dikkat çekicidir. Çünkü el ve ayak, insan vücudunda kişinin kendi işini kendisinin yapabildiğini sağlayan iki önemli uzuvdur. El ve ayağın olmaması, başkalarına muhtaç olmak anlamındadır. Bunun için Türkçede “elden ayaktan düşmek (kesilmek)” diye bir deyim de vardır. Özellikle Türkler, savaşçı, asker bir millettir; ok atar, güreşir, at biner vs. Bütün bunlar elle, ayakla yapılabilecek ve gücü gösteren etkinliklerdir. Düşmanların son kalan çocuğa bunları yapması, Türklerin gücünü yok ettiklerini, başkalarına muhtaç hâle getirip yavaş yavaş ve daha büyük bir acıyla ölüme terk ettiklerini gösteren büyük bir düşmanlığa işaret etmektedir.

Aynı zamanda *Cami'üt-Tevarih*'te geçen Kongratların ateş daha yanarken söz dinlemeyip dışarı çıkmaya çalışmaları sonucu oluşan ayak ağrıları da buna işarettir. Birlik ve beraberliği hiçe sayan bu boyun daha sonra oluşan ayak ağrıları, güçten düştüklerini, dağılmaya yüz tuttıklarını gösterir.

Dağ: Türkler için iki sebepten dolayı dağ önemlidir: Birincisi Tanrı ile insanın en yakın olduğu mekân dağdır. Göğe yakın olması ve yüksekliğinden dolayı Allah'a yakınlık hissi verir. İkincisi de dağ, Türk kavminde bozkırdan yerleşik hayata geçişe engel teşkil eden bir unsurdur. Dağ, sığınak olarak görülür. Yalnızlık duygusu hâkimdir. Türklerde her soyun bir dağı vardır. Özellikle de erkek soyunun bir dağı vardır. Soyun en yaşlı üyesi dağ ile temsil edilir. Dağ bir merkez olarak görülmektedir. Kağan'ın oturduğu yer, kutup yıldızı yani orda/ordu bu merkezdedir. Kozmik dağın zirvesi, yalnızca dünyanın en yüksek noktası olmakla kalmaz; aynı zamanda dünyanın göbeği, yaradılışın da başladığı yer olarak kabul edilir (Eliade 2002: 26).

Dağ bir mikrokozmos (evrenin daha küçük bir parçada yansıması) olarak görülebilir. Dağın kökleri de aynı ağacın kökleri gibi yer-sub denilen yerin altındadır. Yerin ve suyun kutsallığı kadar dağın kutsallığı da vardır. Mezarların dağların üstüne yapılması da eski bir inanış ile ilgilidir. Ruhların Allah'a daha yakın olduğu düşünülür. Eski Türkler, her dağın bir koruyucu ruhu olduğuna inanmışlardır. Kurbanlar, yüksek dağ tepelerinde kesilmiş, toplumda ün kazanmış saygı duyulan kimselerin mezarları yüksek dağ başlarına yapılmıştır (Ögel 1971: II/290).

Dağ kodu, ele alınan rivayetlerin -ikinci Çin rivayeti hariç- hemen hemen hepsinde görülür.

Kurt- Mağara: Mağara, sığınılacak yer olarak görülür, soyun devamını sağlayıcıdır. Kurdu gidip mağarada doğurması, çocuklarını orda büyütmesi bunu açıkça göstermektedir. Yer; üretkenliği, dişiliği temsil ettiği için kutsaldır. Mağaranın manevi anlamda bir ana rolü vardır. Hz. Muhammed'e ilk vahiy bir mağarada gelmiştir. İnsanın kendini dinlediği, gerçekle yüzleştiği bir mekândır.

Kurt, Türk kavmi için önemli kültürel kodlardan biridir. Türkler neden kurdu kendilerine bir simge olarak seçmişlerdir? Çünkü kurt güçlüdür, gücü temsil eder. Gücün Türk'e geçişini kurt sağlar. Özellikle kurdu sütünü içmek, ondaki bütün gücün, özelliklerin o kavme geçtiğini gösterir. Burada sadece "güç", bir gösterge değildir. Aynı zamanda kurt, sosyal bir hayvandır; aile sahibi olan tek hayvandır. Türkler devlete, dolayısıyla devletin en küçük birimi olan aileye de oldukça önem vermektedir. Kurt, Türklerin yaşadığı coğrafya ile uyumlu bir hayvandır. Hatta kurt için bozkıra en uyumlu hayvan, denilebilir. Kurt, yol göstericidir, askerdir. Çünkü yol gösterici, asker o bölgeyi en iyi bilendir. Yaşanılan bölgeyi iyi bilmek bir saldırı anında gerekli önlemleri alabilmek için şarttır. Kutsal kurt, adı veya varlığıyla esareti, tükenişi ve acizliği kendisine yediremeyen yoktan var olan soylu bir milletin ilerlemesine dinamizm kazandıracak sonsuz enerji kaynağıdır (Şenocak 2013: 2534).

Sadece Çin kaynaklarında kurt ve mağara koduna rastlanır. *Cami'üt-Tevarih* ve *Şecere-i Türk*'te görülmez. Bu rivayetlerde mağlup edilen boylardan iki kadın ve erkekten başka kimse kalmaz. Nesil, bu iki aileden türer ve çoğalır. Çin kaynaklarında Türkleri kurtla özdeşleştirme devlete, aileye önem veren, güçlü, asker, değerleri uğruna savaşan bir millete işaret etmektedir.

Üçüncü Çin kaynaklı rivayette "zavallı bir hâlde bırakılmış küçük çocuğa yardım eden kurdu kutsal ruhlarla ilgisinin olduğu"ndan bahsedilir. Kutsal bir varlık olarak görülen kurt, burada da kutsal ruhlardan dolayı bataklığa bırakılan çocuktan haberdardır ve o çocuğa yardım etmeyi bir görev bilir, ona et ve yiyecek taşıyarak sağlığına kavuşmasını sağlar. Gömeç (2009: 189), bu destanlarda sözü edilen dişi kurdu (börü) tamamen çocuğu koruyan ve büyüten bir kadın olduğu görüşündedir. Fakat daha sonraki çağlarda bu olay, Türklerin kendilerine çok yakın gördükleri ve kutsal saydıkları kurdu kişiliğinde özdeşleşmiştir. Kurdu, Köktürk Yazıtlarında geçen Umay'ın bizatihi kendisi olabileceğinden de bahseder. Umay'ın bütün Türk milleti tarafından bilinmesi ve geçmiş çağlardan beridir Türkler arasında yaşaması, ona sonsuz bir saygı duyulması, ayrıca soyun devamı olan çocukları koruduğuna inanılmasının altında farklı bir anlam yatıyor olabileceği düşünülür (Gömeç 2009: 205). Kurt motifinin koruma, uğur, bereket ve tedaviye çağırışım yaptığı bilinmektedir (Kalafat 2006: 274). Kurt, türeyiş destanında bu özelliklerin yanı sıra önder, yol gösterici roller üstlenmiştir.

Türeyiş destanları köken miti olarak değerlendirilir. "Bütün bu köken mitlerinin ortak yönü, Tanrı tarafından gönderildiğine inanılan kutsal bir kurt yardımıyla Türklerin yok oluştan kurtuluşlarını ve yeniden türeyişlerini anlatmasıdır." (Oğuz 2009: 52).

Ağaç: Sadece ikinci Çin rivayetinde göze çarpar. Türk kavmi ağacın altına gider ve şu karar verilir: Ağaca doğru kim daha yükseğe zıplarsa o, başkan olacaktır. Ağaç, aile ve soyun sembolüdür. Verilen bu kararlar soyun kimden devam edeceği anlaşılır.

“Türk ölünce, on değişik anneden doğan çocukları toplandılar ve aralarından birini kağan yapmak istediler. Hepsi büyük bir ağacın altına gittiler ve orada şuna karar verdiler: Ağaca doğru kim daha yükseğe zıplarsa, o başkan olsun. Börülü'nün oğlu diğerlerinin içinde en genç olması hasebiyle en yükseğe zıpladı. Böylece onu önder seçtiler.” (Gömeç 2009: 192).

Osmanlı Devletinin kurucusu Osman Bey'in babası Ertuğrul'un gördüğü rüyadaki ağaç da buradaki gibi simgesel bir anlatımın göstergesidir. Türk literatüründe yer alan hayat ağacı, soy ağacı gibi ifadeler, eski Türk inancındaki ağaç kültürünün günümüze değin varlığını sürdürdüğünü gösteren yansımalarıdır.

Ergun (2010: 120), Türk kültüründe yalnız ağacın Tanrı'yı, teklifi, kutsal temsil ettiğini belirtmektedir.

Anadolu'nun pek çok yöresinde, türbelerin, tekkelerin ve ulu ağaçların takdis edilerek, çaput bağlanması ve mum yakılması fenomeninin altında, İslam öncesi Türklerdeki ağaç kültü ve buna bağlı inanışlarının bir izi olduğu açıktır. Türkler, Müslüman olduktan sonra, kutsal ağaç inancı ve buna dayalı bir takım uygulamaları İslamiyet'le birlikte yaşatmaya devam etmişler veya bu inanç ve uygulamaları İslami unsurlarla uzlaştırmışlardır. (Işık 2004: 104-105).

Demir: Türeyiş destanlarında demir madeni eritme *Cami'üt-Tevarih* ve *Şecere-i Türk*'te yer almaktadır. Çin kaynaklarındaki rivayetlerde bu olayın olmadığı görülür. Demir madeni eritme; bir sınanma, zorluk karşısında zekânın ortaya konmasıdır. Zorlukların üstesinden gelmeyi, önüne çıkan bir engeli aşmayı ifade eden demir, Türeyiş destanlarının temelini oluşturan önemli bir kültürel koddur.

Demir, gücü temsil eden bir kavramdır. Savaş stratejisindeki tek araç demirdir. Demir, bir nevi silah sanayisinin simgesidir. Oğuz Kağan Destanında da Oğuz Kağan'ın düşmanı yenmesinin sebebi elinde demir olmasıdır: “Canavar geyiği ve ayıyı yedi. Kargım demir olduğundan dolayı onu öldürdü. Canavarı da ala doğan yedi, okum bakır olduğu için onu öldürdü.” (Gömeç 2009: 49).

Birinci Çin kaynağında ise demir olmasa da demirci kavramı geçmektedir. Kurdun mağarada on çocuk doğurmasından uzun bir süre sonra Türk kavmi oradan çıkar ve Juan-Juanlara tabi olurlar. Bu devletin demircileri olurlar. Juan-Juanlara tabi olmak, bir başka devletin emri altına girmek anlamındadır. Hele ki o devletin silahlarını yapmak, gücünü koruyabilmesi adına silah sanayisinde çalışıyor olmak, Cengiz Aytmatov'un bahsettiği mankurtlaştırma şekline bir örnektir. Bu rivayette kendi devletini kuramayan, gücü elinde bulundursa da başka bir devlet için çalışan bir Türk profili çizilmiştir.

Şecere-i Türk'te de aynı şekilde “demirci” kavramını görürüz. Demircinin yol göstermesi, önerisi sayesinde demir dağın eritilmesi kararlaştırılır: “O zaman bir demirci dedi ki: Benim bildiğim bir yerde demir madeni var. Eritip kendimize yol açarız.” Gidip orayı gördüler ve bu fikirde karar kıldılar.” (Gömeç 2009: 201). Türkler için ordunun ne

kadar önemli olduğu bilinir. Savaş sırasında vatani-milleti koruyacak gücü elinde bulunduran, silaha sahip asker/ordu, “demirci” ile temsil edilmektedir.

Asker kimliğindeki bir kavim için demir kodunu içeren bir destana sahip olmak büyük önem taşımaktadır.

Ateş: Ateş, Türk milleti için önemli bir kod içermektedir. Türk mitolojisinde ateş çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Çin kaynaklarında demir madenini eritme ya da ateş yakma olmasa da ateşin keşfi dikkat çekicidir. İkinci Çin rivayetinde Köktürklerin kabile reisinin kardeşlerinden İçin Kutlug’un en büyük çocuğu ateşi bulup bir kabileyi ölümden kurtarmıştır. Bu sebepten diğer kardeşleri onu başkan seçer ve ona “Türk” unvanını verirler. Ateşi bularak bir kabilenin soğuktan yok olmasını engellemesi, metnin görünen kısmıdır. Buzdağının altındaki kısım ise bizi çok daha farklı bir yerlere götürmektedir. Ateş; ocak, yuva, halk anlamlarına gelen kültürel bir koddur. Türk, ateşi bularak yani birlik ve beraberlik içinde olmalarını, ailelerine sahip çıkmalarını sağlayarak, onlara millet olma yolunu göstererek onların toplumsal varlıklarını yok olmaktan kurtarmıştır. Türk, sadece kendi birlik beraberliğini değil, başka milletlerin birliğine de önem vererek Türk’ün özünde, ruhunda bencillik olmadığını kanıtlamıştır. “Ateş, erginleyici bir sınav aracıdır. Temizlenme ve dönüşme aracı” (Eliade 1992: 115) olarak da kabul edilmektedir.

“Demirciler, özel ruhlarca korunurlar. Mitlere göre ateşi bulan, insanlara tarımı, hayvanları evcilleştirmeyi öğreten ilk demircidir. Eğitmen-Demirci, insanı gizleri anlayabilecek hale getirerek Tanrı’nın işini tamamlar ve kusursuzlaştırır.” (Eliade 1992: 87, 100, 103).

Cami’üt-Tevarih’te de ateş kodu görülmektedir. Demiri eritme sırasında Kongratlar herkesten önce fırlamış ve kimseye sormadan öbür tayfaların ocaklarını, ateşlerini çiğneyerek dışarı çıkmışlardır. Bundan dolayı da Tanrı bu kavmi cezalandırmıştır. Başka tayfaların ocaklarını, ateşlerini çiğnemek; onları hiçe saymak, aile birliğine önem vermemek, halk olarak bir bütünlük içinde hareket etmemek, halk- millet kavramına sırt çevirmek şeklinde yorumlanabilir ki sonrasında el ve ayaklarındaki ağırlar onların güçsüzlüğüne, acizliğine delalettir. El ve ayak kavramları Türk milletinin savaşıllığını, bilek ve akıl gücünü yansıtır. Kongratlar, bu pervasız hareketleri sonucu yalnız kalmış, birlik ve beraberlik içinde olmadıklarından güçten düşmüşlerdir.

Cami’üt-Tevarih ve *Şecere-i Türk*’te geçen ve “dağı eriten ateş, Türk birlik ve beraberliğidir.” (Şenocak 2013: 2533).

Çadır: Kağan’ın oturduğu yer, dünyanın merkezidir. Bu merkezin kutup yıldızının tam altında olduğu düşünülmektedir. Bir göçebe çadırının tepe noktasında dünyanın dönüşünü temsil eden bir simge bulunmaktadır. Göçebe yaşayan Türk kavmi için çadır büyük bir önem arz etmektedir.

Göçebe otağı, kozmoloji anlayışına uygun olarak kâinatın bir modeli, bir tür mikrokozmoz şeklinde tasarlanmıştır. Yeryüzü dört köşelidir ve gökyüzü bunu örten bir çadır şeklindedir.

On Sayısı: Özellikle Çin kaynaklarında on sayısına rastlanır. On yaşındaki çocuğun ayakları kesik bataklığa bırakılması, kurdun mağarada on çocuk doğurması, Türk unvanını

alan Apa Tuğlu'nun on karısının olması gibi. *Şecere-i Türk*'te de çarpışmaların on gün sürmesi ile eşleriyle birlikte esir düşen Kıyan ve Negüz'ün on gün sonra kaçmaları yer almaktadır.

İlk Türk devlet teşkilatı, Hunlar zamanında kurulmuştur. Onluk teşkilat, on asker, On Uygurlar vd. bu sayının önemine ve kutsallığına işaret eder.

On sayısı gibi dokuz da Türk mitolojisinde sık kullanılan bir sayıdır. "*Dokuz, Türklerde kutsal rakamdır. Dokuzun as ve üs katları da yine önemli rakamlardandır. Dokuz Tuğ, Dokuz Oğuz, Dokuz Boy, Dokuz Yer, Dokuz Gök gibi... Tuva Cumhuriyetinin başkenti olan Kızıl şehrinin yakınlarında Dokuz Bulak adı verilen bir su kaynağı vardır. Türklerde 9, 19, 90, 99, 900 şeklinde bir sıralama önem kazanır.*" (Karakurt 2011: 77). Dokuz Oğuzlar ifadesindeki ses benzerliği de dikkat çekicidir.

İncelenen metinlerde on sayısı dışında başka sayılar da dikkat çekmektedir: Türklerin yedi günde suları/boğazları geçmeleri, 400 yıl Ergenekon'da kalmaları, 900 deve derisinden körukler dikilmesi gibi anlatımlarda görüldüğü üzere farklı sayılarla da karşılaşmaktadır.

Leylek-Kuşu: İslamiyet'ten önceki dönemlerde bazı Türk toplulukları kuşları ongun (totem) saymışlardır. Kuşun insan ruhunu temsil ettiğine inanılırdı (Çoruhlu 2010: 174). İkinci Çin rivayetinde Türk'ün kardeşlerinden birinin leylek (kuşu) olduğu söylenir. Türk'ün babası da yaz ve kış tanrılarının kızlarıyla evlidir. Burada mitolojik uzantılar sebebiyle Türk soyunun kutsallığına vurgu yapılmakta olduğu görülür.

Yağmur-Rüzgâr: İkinci Çin rivayetinde geçen kavramlardır. Kurttan olan İçin Kutlug'un yağmur yağdırma, rüzgâr estirme gibi yetenekleri vardır. Eski insanlar mitlerle çeşitli doğa olaylarının sebeplerini açıklama yoluna gitmişlerdir. Böylelikle nesnelere hâkim olma, kökenini bilme, kişiyi psikolojik bir doyuma ulaştırmıştır. Tanrıdan kut almış birinin doğa olaylarına hâkim olması, yadırganamaz bir durumdur.

Sonuç

Bu çalışmada, Türeyiş destanları ile ilgili beş rivayet karşılaştırılarak bu rivayetlerde yer alan kültürel kodlar üzerine bir inceleme yapılmıştır. Sonuç olarak Türkler için soy devamlılığının önemi ve devlet/millet/aile bilincine yönelik değer ortaya çıkmaktadır.

Tüm rivayetlerde yer alan ortak kültürel kod, "erkek çocuk" kodudur. Ele alınan diğer kültürel kodlar ise, kimi rivayetlerde görülürken bazısında da hiç yoktur. Erkek çocuktan sonra en çok değinilen kod, dört rivayette de yer alan dağ kavramıdır. Bunu on sayısı ve ateş kodları takip etmektedir. Ağaç, leylek-kuşu, yağmur-rüzgâr kavramları ise sadece 2. Çin rivayetlerinde karşımıza çıkmaktadır. Çin kaynaklarında görülen "kurt- mağara" kodu ise diğer rivayetlerde yoktur. Sadece *Cami'üt-Tevarih* ve *Şecere-i Türk*'te yer alan ama Çin kaynaklarında olmayan tek kültürel kod ise demirdir. Bu bilgiler ışığında, erkek çocuk, dağ, on sayısı, ateş ve demir kodlarının türeyiş destanlarının çoğu rivayetinde sıkça yer aldığı tespit edilmiştir.

Erkek çocuk, devleti temsil eder ve devletler de ailelerden oluşur. Türk inancında ailenin temelinde erkek vardır. Çin rivayetlerinde soyu tükenen Türklerden geriye sadece ayakları- kolları kesik bir çocuk kalır. Türklerin bu kadar aciz bir durumda dahi nasıl ayağa

kalktıkları, tekrardan bir devlet oldukları, düşmanlardan öçlerini aldıkları, hem de kutsanmış bir millet olarak tekrar bu güçlerini tüm dünyaya gösterdikleri Çin kaynaklarından okunmaktadır.

Destanda yer alan dağ, ağaç, mağara, kurt sembollerinin hepsi tek şeye işaret etmektedir: Soyun devamını sağlama. Türkler için soyun devamlılığı esastır. Günümüzde de erkek çocuğa duyulan aşırı istek bunu göstermektedir.

Bu tür destansı metinleri okuma, anlamlandırma ve kültürel kodlarını çözme, Türk kültürünün ne kadar zengin olduğunu, Türk tarihinin ve edebiyatının da bir o kadar köklü olduğunu göstermek açısından önem arz etmektedir.

Kaynaklar

- Araz, Rıfat. (1996). "Doğu ve Güneydoğu Anadolu Sûfilîği ile Yatır ve Türbelerin Çevresinde Yaşayan Eski Türk İnançları", Erdem, *Atatürk Kültür Merkezi der.* (Türklerde Hoşgörü Özel Sayısı III), C.8, S. 24, 783-827.
- Bekki, Selahaddin. (1996). "Türk Mitolojisinde Kurban". *Akademik Araştırmalar*. I (3). 16-28.
- Çoruhlu, Yaşar. (2010). *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Düzgün, Ülkü Kara. (2007). "*Başkurt Destanlarının Tipolojisi*". Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Eliade, Mircea. (1992). *İmgeler Simgeler*. (çev. M. Ali Kılıçbay). Ankara: Gece Yayınları
- Eliade, Mircea. (2002). *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, İstanbul: Kabalcı Yayınları
- Ergun, Pervin. (2010). Türk Kültüründe Ruhlar ve Orman Kültü. *Millî Folklor*. S. 87.
- Eroğlu, Cemal. (1996). "*Türk Sosyokültürel Yapısı İçinde Manas Destanı*". Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sos. Bil. Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Gökalp, Ziya. (1976). *Türk Medeniyeti Tarihi*, Haz. İsmail Aka-Kazım Yaşar Koparaman, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Gömeç, Saadettin. (2009). *Türk Destanlarına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Işık, Ramazan. (2004). "Türklerde Ağaçla İlgili İnanışlar ve Bunlara Bağlı Kültler". Elazığ: *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:2, 89-106.
- İnan, Abdülkadir. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İnan, Abdülkadir. (1987). *Makaleler ve İncelemeler I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.
- Kalafat, Yaşar. (2006). Türk Halklarında Kurt Ağzı Bağlama İnanç. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 20, 273-280.
- Karakurt, Deniz. (2011). Türk Söylence Sözlüğü. *e-kitap*.
- Oğuz, Öcal. (2009). Kul Himmet ve Sözlü Gelenek Tanıklığında Kozmogonik Mitin Eskatolojik Serüveni. *Millî Folklor Dergisi*. S. 84. s.51-56.
- Ögel, Bahattin. (1971). *Türk Mitolojisi*, İstanbul: Kültür Bak. Yay, II
- Seyidoğlu, Bilge. (1990). *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları
- Şenocak, Ebru. (2013). Göç ve Ergenekon Destanlarında Mitostan Ütopyaya Yolculuk. *Turkish Studies*. 8/1, 2525-2537.
- Türkdoğan, Orhan. (1996). *Türk Tarihinin Sosyolojisi*. İstanbul: Turan Yayınları



BİR HALK HİKÂYESİ PARODİSİ,
BAĞLAMINDAN KOPAN BİR KAHRAMAN: ASRÎ KEREM
PARODY OF A FOLK STORY, A HERO OUT OF CONTEXT: ASRÎ KEREM

AHMET ÖZGÜR GÜVENÇ

Doç. Dr. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assoc. Prof. Dr. Atatürk University Faculty of Letters Department of Turkish Language and Literature
aozgurguvenç@gmail.com aoguvenç@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-7232-7219>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-Received Date : 21.05.2019
Kabul Tarihi-Accepted Date : 11.07.2019
Sayfa-Pages : 237-260

 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4186>



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

BİR HALK HİKÂYESİ PARODİSİ,
BAĞLAMINDAN KOPAN BİR KAHRAMAN: ASRÎ KEREM
PARODY OF A FOLK STORY, A HERO OUT OF CONTEXT: ASRÎ KEREM
AHMET ÖZGÜR GÜVENÇ

Öz

Parodi, kısa tanımıyla, önceki metnin komik bir şekle dönüştürülmesidir. Yeni metni hazırlayan kişinin niyeti, ortaya konan metnin parodi olup olmadığının belirlenmesinde önemli bir rol oynar. Çünkü parodide asıl mesele, önceki metnin mizah yapma gayesiyle yeniden yorumlanmasıdır. Diğer taraftan okurun da parodisi yapılan metni algılaması gerekir. Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında birçok parodi örneğine rastlamak mümkündür. Bunların arasında geleneksel anlatılarla ilişkilendirilebilecek genel ve özel parodi türünde numuneler vardır. Orhan Seyfi Orhon'un kaleme aldığı "Asrî Kerem" bu örneklerden biridir. Ünlü halk hikâyesi "Kerem ile Aslı"nın parodisi olan eser, devletin halk anlatılarına müdahalesini eleştirmek amacıyla ortaya konmuştur. Eserde, Kerem'in modern dünyaya sınavı gözler önüne serilmiştir. Eleştirinin çıkış noktası, "Dâhiliye Vekâleti Matbuat Umum Müdürlüğü" tarafından 11.05.1937 tarihinde yayınlanan tamimdir. Tamimde Cumhuriyet'in temel değerlerini halkın özümsemesi ve bu değerlerin yeni nesle sağlıklı bir şekilde aktarılması amacıyla halk kitaplarının önemine dikkat çekilmiş, toplumun ilgi gösterdiği halk anlatılarının milli unsurlar ve Cumhuriyet'in temel değerleriyle donatılarak yeniden kaleme alınmasının gerekliliği belirtilmiş ve bu hususta ilgili kişi ve kurumlar göreve davet edilmiştir. Devam eden süreçte ideolojik eğilimleri olan birçok yazar ve yayınevi bu davete icabet etmiştir. Böylelikle birçok halk anlatısı yeniden yazılarak yediden yetmişe her kesimden okurun zevkine sunulmuştur. Bağlamından kopularak resmî makamların istediği forma dönüştürülen Kerem'in 1930'lu yıllardaki macerası uyumsuzluklarla dolu olduğu için gülünçtür. Bu çalışmada asıl metinle parodi formuna dönüştürülmüş metin karşılaştırılarak geleneksel anlatının hangi dinamiklerinin parodi malzemesi olarak kullanıldığı ve anlatının başkahramanının hangi yönleriyle modernleştirildiği tespit edilecektir. Ayrıca kurgulanan modern anlatı evrenine geçiş için hangi unsurların eklendiği ve anlatıda hangi unsurların öne çıkarıldığı gözler önüne serilecektir.

Anahtar Kelimeler: Parodi, Mizah, Yeniden Yazım, Halk Hikâyesi, Kerem ile Aslı.

Abstract

Parody is a literary process which aims to transform a text into comic form. In this process the importance is not to transform the style of the writer but the subject of the literary text. Because in the parody the essential aim is reinterpret the current subject with a humorous style. On the other hand, the reader should underestimate the works which is subjected to parody. It's possible to see many parodic works during Republic period Turkish literature. Between these there are examples which can be contact to general and specific parody genres. Asrî Kerem which was written by Orhan Seyfi Orhon is a parodic version of famous folk story Kerem ile Aslı. This literary work which was written as a response to the states interfering attitude towards to folk tales, we see Kerem's trials in the face of modern world. The starting point of the criticism is the circular published on 11.05.1937 by the Ministry of Internal Affairs. In the circular, the importance of public books has been pointed out in order to people internalize the core values of the republic and transfer of these values to new generation in a truthfully way. In this context, it is stated that folk narratives should be rewritten by including national elements and Republican values. In line with this demand, all relevant persons and institutions were invited to the task. In the ongoing process, many authors and publishers who had ideological tendencies attributed to this invitation. Thus, many folk narratives have been rewritten and presented to the taste of readers from all sides. Kerem as a story hero was brought out of his context and converted into official form had a humorous qualification because of the disharmonies that he encountered in 1930's. In this article we will compare main text with transformed text and try to find which conventional elements were used as parodic figures in the parodic narrative. Another point emphasized in the study is how the hero is modernized. In addition, it will be emphasized which elements are added to the modern narrative universe and which elements are highlighted in the narrative.

Key Words: Parody, Humour, Rewrite, Folk Story, Kerem ile Aslı.

Giriş

Parodi terimi sözlüklerde, “Ciddi sayılan bir eserin bir bölümü veya bütününü alaya alarak, biçimini bozmadan ona bambaşka bir özellik vererek biçimle öz arasındaki bu ayrılıktan gülünç etki yaratan bir oyun türü”, “Ciddi bir eserin gülünçleştirilmiş taklidi”, “Şiirin veya şarkının alaycı bir şekilde taklit edilmesi”; “Yazar veya konuşmacının üslubunun eğlenceli ya da alaycı taklidi”; “Bir metnin veya performansın zayıf olduğu düşünülen noktalarının düşmanca veya dostça bir üslupla vurgulanması, abartılı bir şekilde ele alınması”; “Edebi eserlerin stillerinin alaycı taklidi”; “Bir yazarın kelimeleri, stili, davranışları, ruh hâli ve fikirleriyle gülünç yapma yolu” (Türkçe Sözlük 2005: 1578; Doğan: 2008: 1316; McArthur 1992: 750-751; Baldick 2001: 185; Cuddon 1999: 661) ifadeleriyle tanımlanmaktadır. Parodinin edebi bağlamdaki tanımı sözlük düzeyinde bilgi veren kaynakların birçoğunda yukarıda verilen tanımlara benzer ifadeler içermektedir. Ancak bu tarifler parodinin etimolojisi, komik özellikleri, parodistin parodisini yaptığı esere karşı tutumu, okurun parodiyi alımlayışı ve parodinin diğer komik türlerle ilişkisi göz önünde bulundurularak yapılmıştır (Rose 2016: 18). Oysa parodi, antik dönemden postmodern döneme kadar birçok yönüyle ele alınmış ve yüzyıllar içinde farklı bakış açılarıyla açıklanmıştır. Yapılan tanımların değişiklik göstermesinin sebebi parodinin tarihsel süreçteki kullanım şeklidir.

Parodinin temelinde yeniden yazma eylemi vardır. Yeniden yazma, hangi türden olursa olsun bir metnin kendinden sonra ortaya konan başka bir metinde yinelenmesidir. Yineleme işi, önceki metnin taklit edilmesi, başka bir forma dönüştürülmesi veya önceki metne yapılan açık ya da kapalı biçimde göndermelerle olabilir (Aktulum 2004: 304). Her hâlükârda bir metinle başka bir metnin ilişkisinin söz konusu olduğu parodi, bu özelliğiyle metinlerarası bir yapıya sahiptir. Yeniden yazma, yalnızca bir yazara ait metinlerin başka bir yazar tarafından ele alınması demek değildir. Herhangi bir yazar farklı amaçlarla kendi yazdığı bir metni yeniden yazabilir (Aktulum 2007: 236). Başka bir yazarın eserinin yeniden yazılmasının ya da bir yazarın kendi eserini yeniden yazmasının arkasında farklı nedenler olabilir. Düzeltmek, derinlik katmak, kısaltmak, genişletmek, sadeleştirmek, başka bir türe dönüştürmek, yeni bir işlev kazandırmak, ciddileştirmek, komikleştirmek, başka bir dile çevirmek bu nedenlerden bazılarıdır.

Parodinin iki şekli vardır. Özel parodi olarak anılan birinci şekilde, parodisi yapılan metinden sayfalarca alıntı yapılmaz, alıntı çoğu zaman bir sözcük ya da dizeyle sınırlıdır. Genel parodi olarak anılan ikinci şekilde ise herhangi bir yapının, parçanın ya da tümcenin tamamının yinelenmesi söz konusudur (Aktulum 2004: 303; Dentith 2000: 7).

I. Kerem ile Aslı Hikâyesi

Kerem ile Aslı Hikâyesi, Kerem’in doğumundan ölümüne kadar geçen süreci bütün hâlinde anlatan bir romandır. Hikâyenin başkahramanı Kerem, saz şairliğinin esaslarından olan seyahat ve herhangi bir sebeple saz eşliğinde şiir söyleme işiyle özdeşleştiğinden tipik bir saz şairidir. Aynı zamanda Müslümanlık görüşlerine bağlı, kadere inanmış bir Hak âşığıdır (Elçin 1997: 116-117). Tipik bir saz âşığı olsa da Kerem, sevdiği Aslı uğruna katlandığı sıkıntılar ve yaptığı fedakârlıklarla büyük bir coğrafyada halkın zihnine yerleşmiş bir kahramandır. Hikâyesi baştan sona bilinmese bile anlatının bazı varyantlarında rastlanan Kerem’in kendi kendine tutuşarak yanıp kül olması motifine

gönderme yapan “Kerem gibi yanmak” deyimini yaygın bir kullanıma sahiptir. Anadolu dışında Azerbaycan, İran, Bulgaristan, Kırım, Dobruca, Türkmenistan, Dağıstan’ın yanı sıra Ermeni ve Gürcü sözlü geleneğinde var olan anlatının İstanbul kaynaklı matbu formlarının ve yazma nüshalarının Özbekler, Başkurtlar, Yumut ve Teke Türkmenleri tarafından okunduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Kırım’da ve Selanik, Manastır gibi vilayetlerde de İstanbul neşirlerinin okunduğuna tesadüf edilmiştir (bk. Duymaz 2001: 24-35). Rastladığı her genç kıızı Aslı sanan, nerede bir düğün görse sevdiğini başkasına veriyorlar zanneden, gördüğü bütün güzel şeyler bir şekilde ona sevdiğini hatırlatan Kerem, derdini her zaman sazla anlatmayı yeğler. Kerem, gittiği her yerde rastladığı kişilere “buradan bir keşiş kıızı geçti mi?” sorusunu sorar ve onlardan aldığı cevap neredeyse hep aynıdır. Aslı, geçmiştir ancak o geçeli bir hayli zaman olmuştur. Sazla anlatamadığı, ya da kelimelerin aşkını anlatmasında kifayetsiz kaldığı yerlerde arkadaşı Sofu devreye girer. Ancak Kerem, Edmond Saussey’in ifadesiyle saziyla birlikte tabiatüstü bir güce sahiptir (Saussey 1952: 61). Sazıyla soru sorduğu insan dışındaki canlılar ve cansız varlıklar bile dile gelerek ona cevap verirler. İlahi gücün koruması altında olan bu Hak âşığına kötülük edenler de bir şekilde cezalarını bulurlar. Yaygın bir anlatı olması sebebiyle yüzyıllar içinde birçok şair, yazar ve anlatıcının vasıtasıyla gerek sözlü gelenekte gerekse yazılı ortamda varlığını sürdüren hikâyenin defalarca yeniden üretim sürecinden geçtiği söylenebilir. Yalnızca edebi bağlamda değil sanatın diğer dalları tarafından da ele alınan hikâyenin yeni şekilleri hem metinlerarası hem de göstergelerarası özellikler içermektedir. Tiyatro¹, opera², sinema³ türlerinde örnekleri olan hikâye aynı zamanda halk resmine⁴ de esin kaynağı olmuştur.

Hikâyenin birçok varyantı mevcuttur. Ali Duymaz, hikâyeyle ilgili mukayeseli incelemesinde ele aldığı varyantların ortak yapısını maddeler hâlinde sıralamıştır. Çalışmanın asıl konusu olan “Asrî Kerem” anlatısıyla yapılacak karşılaştırmada fikir sahibi olunabilmesi amacıyla söz konusu ortak yapıya değinmekte fayda vardır. Varyantların ortak noktalarından hareketle oluşturulan özetle Duymaz’ın çalışmasının yanı sıra başka “Kerem ile Aslı” metinlerinden de yararlanılmıştır.

Hikâye çocuksuzluk motifiyle başlar. Siyasi ve iktisadi açıdan birbirlerine denk iki aile dinî, millî ve sosyal bakımdan birbirlerinden ayrılmaktadır. Çocuksuz bu iki aile dinî-kutsi hüviyete sahip kişilerin yardımıyla çocuk sahibi olurlar. Babalar, çocuklar doğmadan önce çocukların cinsiyetlerinin farklı olması hâlinde onları birbirleriyle evlendireceklerine

¹ Geleneksel tiyatronun önemli bir kolu olan gölge oyunu repertuarının “Nev-icâd” kolunda birçok halk anlatısının Karagöz’e uyarlanmış formu bulunmaktadır. Bunlardan biri de “Kerem ile Aslı” oyunudur (bk. Kudret 2004: 19). Tanzimat’tan sonra “Kerem ile Aslı”yı tiyatro eseri olarak konu edinen ilk metin A.F imzalı eserdir. 1914 tarihinde Fuad Hulûsi, “Kerem ile Aslı” adlı manzum bir tiyatro eseri kaleme almıştır (Ulusoy Tunçel 2007: 55).

² Muhlis Sabahaddin’in yazıp bestelediği “Bir Masal” adlı revü, konusunu “Kerem ile Aslı”dan alır (Ulusoy Tunçel 2007: 55). Ayrıca librettosunu (senaryo) Salâhattin Batu’nun yazdığı, Ahmet Adnan Saygun’un bestelediği 3 perde 8 sahnelik bir “Kerem” operası mevcuttur (bk. Batu-Saygun 1953).

³ Senaryosunu Ragıp Şevki’nin yazdığı, yönetmenliğini Adolf Körmer’in yaptığı 1942 yapımı “Kerem ile Aslı” filminin başrollerinde Türk sanat müziği sanatçısı Müzeyyen Senar Işıl ve halk müziği sanatçısı, besteci ve tambur ustası Malatyalı Fahri Kayahan yer almıştır. 1971 yapımı Orhan Elmas’ın senaryosunu yazdığı ve yönettiği “Kerem ile Aslı” filminin başrollerini Fatma Girik ve Kadir İnanır paylaşmıştır (Özgüç 2009: 326).

⁴ Taş baskı hikâyeleri görsel açıdan destekleyen taş baskı resimler bu bahiste örnek olarak verilebilir (bk. Aksel 2010: 33-34).

dair söz verirler. Kerem ile Aslı'nın karşılaşmaları varyantlarda farklılık gösterir. Genellikle belli bir yaşa gelince birbirleriyle görüşürler ve âşık olurlar. Birbirlerini görmeden büyüdükleri varyantlarda rüyada görerek âşık olma ve tesadüfen karşılaşılması sonucu âşık olma söz konusudur. Buna bağlı olarak Aslı'nın Kerem'den uzaklaşması da varyantlara göre değişiklik gösterir. Kahramanların ayrı büyüdükleri varyantlarda kızın babası (keşiş) doğumdan sonra karısının da desteğiyle kızının başına bir felaket geleceğini tahmin ederek veya ayrı din ve milletlerden olduklarını ileri sürerek başka şehre taşınır. Kahramanların nişanlandıkları varyantlarda ise kızın babası dinî ve millî ayrılıkları gözeterek kızını başka memlekete kaçıtır. Kerem, ailesinin karşı çıkmasına rağmen Aslı'nın peşinde diyar diyar dolaşır. Bu uzun seyahatinde yanında sazı ve arkadaşı Sofu vardır. Seyahati sırasında başına çeşitli olaylar gelir. Rastladığı herkese, hatta insan dışındaki canlılara ve cansız varlıklara bile Aslı'yı sorar. Yeri geldikçe halktan kimseler, beyler ve padişahlar Kerem'e yardımcı olurlar. Ancak onun en önemli yardımcısı Hızır'dır. Kerem'in uğradığı iller genellikle Erzurum, Kayseri ve Halep'tir. Karşılaşmaların çoğunda Aslı bir şekilde kaçar veya kaçırılır. Sevdiğinin kayıtsızlığına üzülen Kerem, onun da kendisine âşık olması için dua eder ve duası Allah katında kabul olunur. Seyahati sırasında Kerem'in çeşitli kerametleri de görülür. Sazıyla dilediği bazı şeyler olağanüstü bir şekilde gerçekleşir. Bu hususta özellikle cansız varlıkların Kerem'in sözünü dinledikleri, ona yardımcı oldukları, Aslı'nın nerede olduğu konusunda bilgi verdikleri dikkat çeker. Anlatı bazı varyantlarda Kayseri'de sona erse de aslında Halep'te son bulur. Burada tanıdığı devlet adamlarının yardımlarını alan Kerem, Aslı'yla evlenir. Kızın babası diktirdiği sihirli gömleği kızına giydirir. Gerdek gecesi sihirli gömleğin düğümleri bir türlü açılmaz. Kerem bir düğümü açınca diğer düğüm tekrar kapanır. Buna dayanamayan Kerem, derin bir ah çeker ve kendi kendine tutuşur. Aslı, yanıp kül olan Kerem'in başında kırk gün bekler. Sonunda uzun saçlarıyla külleri süpürmeye başlar. Küller arasında bulunan bir kıvılcım Aslı'yı da tutuşturur. Böylece iki âşığın külleri birbirine karışır. Bazı varyantlarda âşıkların seyircinin isteği üzerine diriltildikleri ya da hiç öldürülmedikleri görülür.⁵ Hikâyenin sonunda iki âşığın kavuşmasını engelleyen keşiş ve karısı cezalandırılır. Diğer taraftan Kerem'e macerasında eşlik eden Sofu ise yöneticiler tarafından evlendirilir (Duymaz 2001: 74-75; Başgöz 2012: 243-247; bk. Öztürk 2009).

II. Asrî Kerem Hikâyesi

Orhan Seyfi Orhon'un kaleme aldığı, 1938 yılında yayımlanan "Asrî Kerem", tanınmış halk hikâyesi "Kerem ile Aslı"nın bir yansılamasıdır. Yazar, kitabın ilk sayfasında "Başlarken" serlevhası altında "Matbuat Umum Müdürlüğü"nin halk destanlarının modernize edilmesi yönündeki isteğinin hayata geçirilebilirliğini tecrübe

⁵ Burada akıllara Pertev Naili Boratav'ın aktardığı bir olay getirir. Rivayete göre, Posflu Müdâmi'nin hikâye anlatıcısı dedesi Süleyman Usta, bir ağanın tehdidi üzerine Kerem ile Aslı'yı muradına erdirir. Ağa, kahramanların hüznünlü sonlarına razı gelmediği için bir sohbet sırasında âşığın Kerem ile Aslı'yı birbirine kavuşturması durumunda ona 100 lira vereceğini aksi hâlde alınma bir kurşun sıkacağına söyler. Bunu duyan âşık, anlatısının sonunda sevgilileri kavuşturur. Yine Boratav'ın aktarımıyla benzer bir durumu Şikrî Elçin, Kilisli Rifat'tan derlemiştir. Bu rivayete ise bir âşık, hikâyenin sonunda sevgililerin nasıl öldüğünü anlatır. Bunun üzerine seyirci arasında bulunan bir sipahi tabancasının çekerek "Kerem öldü, sen ne diye yaşıyorsun!" diyerek âşığı öldürmeğe niyetlenir. Zor durumda kalan anlatıcı, hikâyenin sonunu değiştirerek sevgilileri kavuşturur (Boratav 2002: 69).

etmek amacıyla bu eseri kaleme aldığını belirtir ve eseri beğendirebilirse bu yolda çalışacağını vadeder. Eserin absürt bir yapıya sahip olduğu göz önünde bulundurulduğunda yazarın halk anlatılarının modernize edilmesi konusuna neden temkinli yaklaştığı anlaşılır. Çünkü bağlamından koparılan kahraman ister istemez komik bir görüntü oluşturur. Orijinal halk hikâyesinin tamamının yansılanarak vücuda getirildiği eser, geleneksel olanın modern ortamla uyuşmamasına bağlı olarak gülünçleştiği için genel parodi türünde değerlendirilebilir. Öyle ki bu uyumsuzluğun farkında olan yazar, eserin kapağına “Mizahi Destan” ibaresini eklemiştir. Yazarın kitabın kapağında eserin mizahi bir yapıya sahip olduğuna dikkat çekmesinin altında ironik bir tavır yatmaktadır. “Kerem ile Aslı” hikâyesi, Âşık Kerem’in Aslı uğruna katlandığı destansı fedakârlıkları konu edinir.⁶ Modern Kerem de Aslı’ya kavuşmak için modern zamanın (1937/38) elverdiği ölçüde birçok sıkıntı çeker. Çünkü asıl Kerem’in Aslı’yla önündeki en büyük engel, aile dışında, yollardır. Geçit vermeyen dumanlı dağlar, azgın nehirler, susuz bozkırlar vb. coğrafi engeller her yola çıktığında Kerem’le Aslı arasına girer. Modern Kerem, 20. yüzyıl şartlarında taşıtları kullanır. Onun en büyük engeli ise bu taşıtlara binecek parası olmamasıdır. Aslında eseri mizahi yapan, Kerem’in modern dönemin şartlarına uyum sağlayamamasıdır. “Kerem ile Aslı” hikâyesi 16. yüzyılın sonları, 17. yüzyılın başlarında Doğu Anadolu ve Güney Azerbaycan sahasında teşekkül etmiştir (Duymaz 2001: 206, 217). Konusu yaklaşık üç yüz yıl önceki şartlarda geçen bir hikâye kahramanının bağlamından koparılarak 20. yüzyıla taşınması anlatıyı ister istemez gülünç yapmıştır.

Yazarın “Asrı Kerem”i kaleme almasının altında yatan sebep halk anlatılarının bağlamlarından koparılmasının nasıl sonuçlar doğuracağını gözler önüne sermektir. Eser, “Matbuat Umum Müdürlüğü”nün 11.05.1937 tarihinde halk kitaplarının ıslahı konusunda yayımladığı tamime eleştirel bir tepkidir. Tamim, dönemin Dâhiliye Vekili (İçişleri Bakanı) ve aynı zamanda CHP Genel Sekreteri olan Şükrü Kaya imzasıyla yayımlanarak yazar ve kitapçılara gönderilmiştir. “Matbuat Umum Müdürü” Vedat Nedim Tör’ün tasarladığı tamime göre o dönem yayımlanmakta olan bazı halk anlatıları, irticayı telkin edici ve hurafelerle dolu içeriklere sahip olduklarından yetiştirilmek istenen ideal nesle uygun değildir. Köylerdeki ve kasabalardaki geniş halk yığınlarının okuma ihtiyacını karşılayacak, onların millî ve kültürel terbiyeleri üzerinde etkili olacak, telkin yapıldığı hissi vermeden onları gerek sevindirerek gerek acındırarak tesiri altına alacak yeni halk hikâyeleri ve romanları yazılmalıdır. Bunun için halk anlatıları millî ve kültürel değerlerle donatılmalıdır. Halkın gayet iyi tanıdığı halk anlatısı kahramanları Türk inkılap ve

⁶ Eserin mizahi bir destan olarak tanımlanmasının altında, bu soylu mücadeleye dair gösterilen fedakârlıklara gönderme yapılmak istenmesi yatmaktadır. Bu çaba, eserde kurgulanan 20. yüzyıl koşullarında, özellikle dönemin entelektüelleri tarafından kabul görmediğinden pek fazla desteklenmemiş, dolayısıyla komik bir sergüzeşt olmaktan ileri gidememiştir. Yazar, eseri oluştururken bir halk hikâyesi anlatıcısı üslubu takınmamış, fakat bir halk hikâyesinin konusunu işlemiştir. Yazarın oluşturduğu Kerem, yalnızca görünüşü itibarıyla moderndir, düşünsel ve duygusal açıdan asıl Kerem’e benzer. Bu da onun 20. yüzyıl şartlarında aşkını tam anlamıyla yaşayamamasına neden olur. Çünkü modern şehir hayatında yaşam şeklinin yanı sıra fikirler de değişmiştir. Yeni Kerem, anlatı boyunca, kendi görüşleriyle uyuşmayan bireylerle diyalog kurarak onlara duygu ve düşüncelerini anlatmaya çalışır. Diğer taraftan modern dünyada parasız hiçbir yere gidemeyeceğini, saygı göremeyeceğini ve hatta bir kıza âşık olamayacağını da anlar. Bütün bu olumsuzluklara karşı direnen Kerem’in mücadelesi yazara göre destansıdır. Ancak kendi yüzyılında gerçekçi bir destan olarak takdir ve destek gören bu kavuşma mücadelesi, modern dünyada gereksiz bir gayret olarak algılandığından komik bir destana dönüşür.

medeniyeti gayelerine uygun telkinler veren yepyeni maceralarda yaşatılmalıdır. İstenen doğrultuda yeniden yazılması istenen hikâyelerin on eserden oluşan ilk serisi Âşık Garip, Köroğlu, Ferhatla Şirin, Leyla ile Mecnun, Yedi Âlimler, Tahirle Zühre, Arzu ile Kamber, Şahmeran, Kerem ile Aslı, Nasrettin Hoca kitaplarından oluşacaktır (Elçin 1997: 61-63). Tamimden sonra dönemin aydınları farklı platformlarda konuyla ilgili olumlu ya da olumsuz görüşlerini bildirmişlerdir.⁷

Anlaşılabileceği üzere Orhan Seyfi Orhon, bu eseriyle halk anlatılarının ideolojiler etrafında şekillenemeyeceğini somut bir örnekle gözler önüne sermeye çalışmıştır. “Matbuat Umum Müdürlüğü”nün istediği forma dönüştürdüğü Âşık Kerem’i 1930’lu yılların modern dünyasına taşıyan yazar, bağlamından kopan geleneksel anlatı kahramanının nasıl bir görünüme sahip olacağına dair bir tablo çizmiştir. Hatta modern unsurlarla donatılan yeni Kerem, halk kitaplarının ıslahı meselesinin fikir babası Vedat Nedim Tör’e bile garip gelmiştir. Anlatının sonunda Kerem’i gören Tör, halk anlatılarının ideolojiye göre yeniden tasarlanması hususunda görüşlerinin değiştiğini söyler ([Orhon 1938: 189-190]).

Halk anlatılarının yeniden yazılması ya da daha açık bir ifadeyle dönemin sosyal ve siyasal şartlarına göre yeniden ele alınmaları bağlamında yazarları ve yayınevlerini vazifeye çağıran tamimden sonra ilk seride çıkarılması istenen halk anlatıları, çeşitli yazarlar ve yayınevleri tarafından istenilen ölçütlerde kaleme alınarak yayımlanmıştır. Bu yayımlar incelendiğinde tıpkı modern Kerem’de olduğu gibi geleneksel anlatının ruhuna uymayan ve bağlamı dışında olduğu için garipsenecek sahnelerle karşılaşılır. Örneğin Bekir Sıtkı Kunt’un kaleme aldığı 1940 yılında “Matbuat Umum Müdürlüğü”nün yayımladığı halk kitapları serisinin üçüncü kitabı olan “Arzu ile Kanber”de âşıkların düğünü “Halkevi”nde yapılır. Kanber, ölen kocasından Arzu’ya kalan mirası kabul etmediği için mirastan elde edilen para “Hava Kurumu”na bağışlanır (Kunt 1940: 35).

III. Yeni Metne Dair Tespitler

Asıl metin, Kerem’in Aslı’yı bulmak için atıldığı macera boyunca başından geçen olaylar üzerine kuruludur. Parodi metni de aynı kurguya sahiptir. Kerem, 1937-1938 yılında Aslı’ya kavuşmak amacıyla yollara düşer. Anlatıda zamana dair herhangi bir bilgi verilmese de tamim yayımlandığı tarih ile eserin yayımlandığı tarih olay örgüsünde geçen zamanın 1937-1938 yılları arasında olduğunu göstermektedir. Ayrıca anlatıya yeri geldikçe dâhil olan gerçek kişiler de yaşadıkları ve etkin oldukları dönem itibarıyla bu tahmini doğrulamaktadır. Tıpkı asıl metin gibi yeni metin de nazım-nesir karışımı bir yapıya sahiptir. Geleneksel anlatılarda kahramanların duygu ve düşüncelerinin belirtilmesi amacıyla kullanılan şiir, işlevsel açıdan yeni metinde de aynı görevi yüklenmiştir. Parodi metni müşahit bakış açısına sahip olmakla beraber tıpkı bir tiyatro metni gibi diyaloglar üzerine kuruludur. Öyle ki metne ilk bakıldığından şekil açısından bir tiyatro metni izlenimi verir.

⁷ Faruk Rıza Güloğul, “Halk Kitaplarına Dair” adlı çalışmasında Burhan Cahit Morkaya, Peyami Safa, Nurullah Ataç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Hüseyin Cahit Yalçın, Halit Fahri Ozansoy ve Behçet Kemal Çağlar’ın konuyla ilgili görüşlerine yer vermiştir (bk. Güloğul 1937).

Yeni metnin başkahramanı Asrî Kerem'in metnin muhtelif⁸ yerlerinde bir kurmacanın içinde olduğunu anımsatan sözler söylemesi eserde üstkurmaca tekniğinden de yararlandığını göstermektedir.⁹ Kahramanın bir kurmacanın içinde olduğuna dair en belirgin ifadeler olay örgüsünün sonunda yer almaktadır. Bu bölümde Asrî Kerem'in kurguyla gerçek arasında kalışını sorguladığı dikkat çeker. Modern çağda Aslı'ya ulaşamayacağını anlayan Asrî Kerem, 1937 tamiminin fikir babası "Matbuat Umum Müdürü" Vedat Nedim Tör'ün yanına giderek ondan derdine çare bulmasını ister. Artık fikirlerinin değiştiğini, eskisi gibi düşünmediği söyleyen Tör, fikirlerini değiştirmesi yönünde Kerem'e tavsiyelerde bulunur. İkilinin yüzleştiği diyalog şöyledir:

... *Kerem doğruca Vedat Nedim'in önüne gidip diz büktü ve valvaran bir sesle: "Ay benim sahibim, velinimetim, mürşidim; başımın tacı, gönlümün ilacı efendim. Aylardır derdime aradığım derman, sevgilimi sormadığım insan kalmadı. Hiç kimseden sadre şifa, derde deva bulmadım. Artık takatim, tahammülüm tükendi. Kapına geldim, yüksek irfanından, temiz vicdanından yardım diliyorum. Beni sen koru, sen kurtar, bana sen yol göster!" Dedi. Vedat Nedim kaşlarını çattı: "Sen kimsin? Seni tanımıyorum!" Dedi. Kerem: "Ben senin kulun, mahlûkun, değil miyim? İlminin eseri, zekânın hüneri değil miyim? Beni ne çabuk unuttun? Benim adım Kerem değil mi?" Dedi. Vedat Nedim: "Şu gülünç haline bak, hiç bu kıyafette Kerem olur mu?" Diye cevap verdi. Kerem: "Beni bu hale sen sokmadın mı? Beni asrî Kerem sen yapmadın mı?" Dedi. Vedat Nedim: "Ha... Bir zamanlar öyle bir şey düşündüm ama, şimdi fikrimi değiştirdim..."* ([Orhon 1938: 189]).

Yazar, olay örgüsünü oluştururken asıl metindeki ana motiflere bağlı kalmıştır. Ancak bunları modern zamana göre uyarlamıştır. Çocuksuzluk, çocuksuzluğa çare arama, bir duacı veya veli kişinin duasıyla çocuk sahibi olma, doğacak çocukların birbirleriyle evlendirileceklerine dair söz verilmesi, ilk görüşte aşk, sevgilileri ayırmak isteyen zalim anne-baba, sevgiliyi bulmak için gurbete çıkma, yolda çeşitli engellerle karşılaşma, engelleri aşmada yardım alma, bulunan sevgilinin kaçırılması, kahramanın çeşitli kerametler göstermesi ve sevgiliye kavuşma/kavuşamama gibi başlıca motifler yeni metinde de yer almaktadır. Parodi metninin başında tıpkı orijinal metindeki gibi iki varlıklı ailenin çocuk sahibi olma süreci işlenmiştir. Bu süreç Cumhuriyet öncesi döneme, Abdülhamit zamanına, denk gelir. Nasır Paşa ve Hamparsun, yardımını istedikleri Ebülhüda'nın¹⁰ duasıyla çocuk sahibi olurlar. Çocuklarını birbirleriyle evlendireceklerine

⁸ Kerem, yapay, hatta direktme bir kahraman olduğunu anlatının farklı yerlerinde dile getirir. Örneğin Mehmet Emin Yurdakul yeni tanıştığı Kerem'i kılığından dolayı eleştirir. Bunun üzerine Kerem, tüm suçun Vedat Nedim Tör'de olduğunu söyler [(bk. Orhon 1938: 29)]. Lebon şekercisinde tanıştırıldıklarında Sadrettin Celal, "Bu hangi Kerem? Bizim Vedat Nedim'in Keremi mi?" sorusunu sorarak kurgunun içinde olduklarına dair bir ipucu verir [(bk. Orhon 1938: 156)].

⁹ Üstkurmaca her ne kadar postmodernizmle birlikte anılan bir teknik olsa da geleneksel anlatılarda da üstkurmaca tekniğinden yararlanılmıştır (Ecevit 2004: 159). Bilhassa meddahların anlatının bazı bölümlerinde kurgunun dışında bulunan dinleyiciye yönelmeleri üstkurmamacanın geleneksel anlatıdaki kullanımına verilebilecek yerinde bir örnektir. Dolayısıyla yazarın tahminen 1937-1938 yıllarında yazdığı eserde üstkurmacadan faydalanması şaşırtıcı ya da garipsenecek bir durum değildir.

¹⁰ Bir tarikat şeyhi olmaktan ziyade büyücü, falcı, yılanlı gibi sıfatlarla anılan Ebülhüda, Meşrutiyet'in ilanından sonra Anadolu'ya veya Rumeli'ye sürgün edilmesi düşünülürken göz hapsindeyken vefat etmiştir (bk. Buzpınar 2009: 217-218). Anlatının bu bölümünde çocuk sahibi olunması hususunda geleneksel anlatılarda olduğu gibi Hızır veya benzeri bir Hak dostundan ziyade büyücülükle uğraşan birinden yardım alınması da manidardır.

dair söz verseler de II. Meşrutiyet'in ilanıyla (1908) saraydan atılırlar ve böylece yolları ayrılır. Beşik kertmesi iki gencin yolu Yalova'da, bir kır balosunda kesişir. Dans eden, yiyip içip eğlenen gençler nişanlanmaya karar verirler. Kızın annesi Hayganuşa, oğlanın kim olduğunu öğrenince bu evliliğe karşı çıkar ve Aslı'nın Kerem'den kaçırılması süreci başlar ([Orhon 1938: 5-6]). Parodi metninin bu bölümünde gençlerin karşılaşmalarını, tanışmalarını ve birbirlerine âşık olmalarını sağlayan balo ve dans faktörleri modern zaman unsurlarındandır. Bilhassa 20'li yılların ikinci yarısında çıkan "Türk Hayatı", "Resimli Gazete", "Resimli Ay", "Sevimli Ay" ve "Aylık Mecmua" gibi dönemin önde gelen yayın organları dansı asri yaşamın bir gereği olarak gösteren haberlere ve yazılara yer veriyorlardı. Asrileşmenin bir göstergesi olan dans için en uygun ortamlar balolardı. Hatta eğlenceye dayalı sosyal yaşamın kapalı mekânlardaki adı "salon hayatı" ifadesiyle tanımlandı. Bu hayat, beraberinde farklı toplum katmanlarına göre şekillenen balo çeşitleri oluşturdu. "Türk Hayatı" dergisinin 15 Mart 1926 tarihli 26. sayısında balo çeşitlerine değinilen bir yazıda Türkiye'deki balolar aile baloları, hayır kurumları baloları, resmî balolar ve maskeli balolar başlıkları altında dört grupta ele alınmıştır (Toprak 2017: 283-298). Diğer taraftan yazarın kır balosunun yapıldığı yer olarak Yalova'yı tercih etmesi de tesadüfi değildir. Atatürk'ün "Benim Kentim" olarak tanımladığı Yalova, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yapılan yatırımlarla o dönemin sayfiye merkezi hâline dönüşmüştür.

Ailesi Aslı'yı önce Bursa'ya kaçırır. Aslı'yı "Çekirge Palas" otelinin terasında bulan Kerem, hemen sazına asılarak bir türkü söyler. Aslı ise mandoliniyle karşılık verir. Burada sembolik bağlamda geleneksel olan saz ile modern mandolin¹¹ karşı karşıyadır. Yazar, modern zamanda da yaşasa Kerem'i geleneksel yönünü korumaya çalışan bir tip olarak göstermeye çalışmıştır. Ancak Kerem'in geleneksel olanla modern arasında kalmış bir durumu vardır. Giyiniş tarzıyla modern görünen bu adam, davranışlarıyla 17. yüzyıldan çıkıp gelmiş gibidir. Örneğin anlatının bir bölümünde Kerem'le tanışan ünlü şair Mehmet Emin Yurdakul bu zıtlığa dikkat çeker. Yurdakul, Kerem'in kılığını "*Hiç Kerem senin gibi giyinir mi? Ayağında golf pantolonu, sırtında omuzları kalkık spor ceket, favorilerini uzatmış, bıyıklarını Duglasvari¹² kestirmiş, kaşlarını aldırmissin. Bu ne maskaralık?*" (Orhon 1938: 29) sözleriyle eleştirir.

Kerem'in otele geldiğini öğrenen kızın ailesi onu dönemin gözde turistik yerlerinden biri olan Keşiş Dağı'na (Uludağ'a) kaçırır.¹³ Aslı'nın peşinden giden Kerem yolda Uludağ'a bir şiir söyler. Aslı dağa çıkar çıkmaz kayaklarını ayağına takıp arkadaşlarıyla kaymaya başlar. Kerem'in otele girdiğini gören Hamparsun'la karısı odalarına çıkarak valizlerini toplarlar. Kerem, kayak yapan kızlardan birini Aslı'ya benzeterek ona bir şiir okur. Bu durum diğer kızların ilgisini çeker ve hepsi Kerem'in etrafında toplanır. Kerem, kızlardan birine Aslı'nın güzellikte benzeri olmadığını belirtir. Kız, bu sözlere almır ve bir genç kızla nasıl konuşacağını bilmediğini söyleyerek Kerem'i tersler (Orhon 1938: 12). Yazarın bu ayrıntı üzerinde durmasının sebebi, zamane gençliğinin bir Hak âşığını tanımadığını vurgulamaktır. Genç kız, bir bayana başka bir

¹¹ Yeni Çağ'ın başlarında İtalya'da icat edilen bir müzik aletidir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında okullardaki müzik eğitiminde mandolin tercih edilmiştir.

¹² Dönemin ünlü Amerikalı aktörü Douglas Fairbanks kastediliyor.

¹³ Uludağ'da kayak faaliyetleri 1933 yılında başlar. Dağdaki "Özel İdare" tarafından yapılmış, yalnızca yaz aylarında açık olan otel, aynı yıl kurulan "Dağcılık Kulübü"nü kayak çalışmalarını başlatmasıyla kış aylarında da hizmet vermeye başlar. Dağda birkaç yıl içinde kış turizmi için oteller yapılır (URL 1).

bayanı övmeyi zamanın görgü kuralları çerçevesinde yanlış bir davranış olarak görmüştür. Ancak geleneksel aşk hikâyelerinde âşıklar sevdiklerinin güzelliklerini ve onları ne kadar gönülden sevdiklerini anlatarak aşklarını ifade ederler. Başka bir kız ise saflığından faydalanarak Kerem'e kayak, dans plastik, İsveç usulü jimnastik bilip bilmediğini sorar. İkinci genç kız, bunların hiçbirini bilmediğini ifade eden Kerem'e İstanbul'a döndüğünde ona beden terbiyesi dersleri verebileceğini, ayrıca "Dağcılık Kulübü"ne yazılması gerektiğini, yoksa dağlarda sevgilisini arayamayacağını söyler (Orhon 1938: 12-13). İkinci kızın üzerinde durduğu konular da yine o dönem gençliğinin ilgilendiği etkinlikler arsındadır ve tüm bunlar Kerem için hiçbir şey ifade etmemektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında çocuk sağlığı konusu, yetişkinler için kamusal bir mesele hâline gelmiştir. Çocuk sağlığı için sporun gerekliliği birçok platformda tartışılmıştır. Çocuklar için hazırlanan "ideal yaşam programları"nda jimnastik ve spora ağırlıklı bir şekilde yer verilmiştir. Dönemin çocuk ve gençlere yönelik dergilerine bakıldığında "sağlam kafa sağlam vücutta bulunur" düsturunun her fırsatta tekrarlandığı, sportif başarı gösteren çocuklardan övgü ile bahsedildiği, kahramanlık ile spor arasında bağ kurulduğu, çeşitli spor dallarının faydalarının sıralandığı ve bu konuların Batılı çocuk dergilerinden alınan görsellerle desteklendiği dikkat çeker (Öztan 2013: 134-137). Diğer taraftan modern şartlarda sevgilisini dağ-taş demeden arayan birinin "Dağcılık Kulübü"nde eğitim görmesi gerektiği vurgulanarak geleneksel âşık tipiyle özdeşleşen yürüyerek seyahat olgusuna ironik bir şekilde gönderme yapılmıştır. Kızların yanından ayrılan Kerem, biraz ötede dönemin ünlü kayak hocası Vedat Abud'un Aslı'ya kayak öğrettiğini öğrenir. Abud'un kayak öğretirken Aslı'nın belinden tuttuğunu görünce bayılan Kerem, ayıldığında kayak hocasına beddua içeren bir türkü söyler ve otele gittiğinde Aslı'nın Bandırma yoluyla İstanbul'a gittiği haberini alır (Orhon 1938: 13-15). Kerem'le Sofi, vakit geç olduğu için Aslı'nın ardından hemen gidemezler. Geceyi Tanrı misafiri olarak otelde geçirmek isterler ancak paraları yoktur. Otelci, Kerem'in Necmettin Sadık Sadak¹⁴'ın viyolonselıyla misafirlere dinleti sunması karşılığında otelde bedava kalmalarına izin vereceğini belirtir. Gece boyu ağlayarak misafirlere viyolonsel çalan Kerem, neden ağladığını soranlara elindeki çalgı aletini göstererek Aslı'nın tabutuna benzetiyorum cevabını verir (Orhon 1938: 15-16). Orijinal anlatıda gittiği yerlerde Tanrı misafiri olarak kalan Kerem'in modern zamanda bir gece bile otelde bedava kalmasına izin verilmez. Kerem'le Sofi'nin özellikle Tanrı misafiri olduklarını vurgulamalarına rağmen otelcinin konuya kâr amaçlı yaklaşımı, modern dünyada kapital düşüncenin değerler sisteminin önüne geçtiğini göstermektedir. Zira otelci Kerem'i bir çalgıcı olarak çalıştırarak amacına ulaşır. Kerem'e Batı müziğine özgü bir müzik aletinin çaldırılması geleneksel anlatı kahramanının kendisiyle özdeşleşmiş icra bağlamından da koparılması anlamına gelmektedir. Bu duruma Kerem'in tepkisi ise çaldığı aleti sevdiği kızın tabutu olarak görüp ağlamaktır. Yazar bu ayrıntıyla modern dünyaya ait unsurların Kerem ile Aslı'yı gitgide birbirlerinden uzaklaştırdığını vurgulamıştır. Sembolik anlamda tabuta benzetilen viyolonsel, âşıkların bu dünyada birbirlerine kavuşamayacaklarına işaret etmektedir.

Otelcinin verdiği vapur parasını alıp yürüyerek İstanbul'a doğru yola çıkan Kerem'le Sofi yolda bir otobüse rast gelirler. Kerem, sevgilisinin içinde olduğunu ümit

¹⁴ Sosyolog-gazeteci-siyasetçi (Sivas milletvekili) (Büyük Larousse 1992: 10037). Viyolonsel çalan kardeşi müzisyen Muhittin Sadak'tır.

ederek otobüse bir şiir söyler. Şiiri beğenmeyen Sofi, güzel söylediğini ancak Nazım Hikmet gibi söylemediğini belirtir. Kerem, Nazım'ı âşık zannederek onun mani mi, destan mı, koşma mı, semai mi yoksa tekerleme şeklinde mi söylediğini sorar. Bunun üzerine Sofi, otobüse uygun olacağı düşüncesiyle modern bir şiir söyler. Söz konusu şiir, Nazım Hikmet'in makineyi ve makineleşme ihtiyacının gerekliliğini hissettirdiği ve bunu yaparken makine seslerini dil taklidiyle kelimelere döktüğü (Kaplan 1998: 331-332) "Makinalaşmak" şiirinin bir parodisidir. Yazar bu şiirde "Makinalaşmak"ın üslubunu ve biçimsel yapısını taklit ederek Nazım Hikmet'in düşünce sistemine ve tarzına mizahi bir şekilde yaklaşmıştır (bk. Orhon 1938: 17-18). Bu durum aynı zamanda parodi içinde parodi olarak değerlendirilebilir. Yazar, eserde metinlerarası bağlamda parodinin yanı sıra alıntı ve üslup taklidi anlamına gelen pastiş tekniklerinden de yararlanmıştır. Alıntı bahsine verilebilecek örnek, Kerem'in otobüsten sonra rastladığı kağnyı söylediği şiire karşılık Sofi'nin söylediği şiirdir. Sofi, Kerem'in kağnyı söylediği şiiri güzel bulur ancak Mehmet Emin Yurdakul tarzında olmadığını belirterek kastettiği şekilde birkaç mısra sıralar. Şiirde Yurdakul'un "Ey Türk Uyan" sözlerinin geçtiği dikkat çeker (bk. Orhon 1938: 19-20]. Yazarın Nazım Hikmet'in "Makinalaşmak" şiirinden sonra Mehmet Emin Yurdakul'a yer vermesi tesadüfi bir durum değildir. Öyle ki "Kurtuluş Destanı" bir nevi kağnyın makineye karşı zaferidir. Sofi'nin millî şair Yurdakul üslubunda söylediği şiirde geçen "Gıcirtından hazetmiyen, anlıyamaz Türk sazından" (Orhon 1938: 20) ifadeleri Nazım Hikmet'in makine sesleri üzerine kurduğu şiirine bir göndermedir. Burada ayrıca Yurdakul'un 1914'te yayınlanan, vezni, dili ve içeriğiyle Türk halkına ait olan ve Türk halkını anlatan şiirlerin yer aldığı "Türk Sazı" adlı esere gönderme yapılmıştır. Eserdeki bir diğer parodi şiir örneği ise yine Sofi'ye aittir. Kahramanlar kağnydan sonra çıkıksız bir kuyuya karşılaşırlar. Kerem bu sefer de şiir yoluyla kuyudan su ister. Buna karşılık Sofi, Yahya Kemal gibi söylemediğini belirterek kuyuya bir şiir söyler. Yahya Kemal'in "Mehlika Sultan" şiirinin bir parodisi olan bu şiir, birbirinden ahmak iki gencin çıkıksız kuyudan su içememelerini konu edinir (Orhon 1938: 21-22). Bahsi edilen iki ahmak Kerem'le Sofi'den başkası değildir. Asıl şiir, farklı bakış açılarıyla okunabilecek bir niteliktedir. Cemil Meriç, "Mehlika Sultan"ı Türk aydınlarının Batılılaşma serüvenlerinin bir hikâyesi, Orhan Okay ise masal motifleriyle süslenmiş, ideal güzelliğin sembolik anlatımı olarak yorumlar (Güneş 2014: 52). Kuyu metaforu bir yandan ulaşılmazı veya çözümsüzlüğü, diğer taraftan geleneksel anlatılarda ise yenilenmeyi ya da olgunlaşmayı sembolize eder (Balkaya 2014: 63). Ancak yazar, asıl şiiri her iki bağlamından da çıkararak Kerem ve Sofi'nin susuzluklarını giderecekleri bir kaynak olarak göstermiştir. Çıkrığı olmadan kuyudan su almak mümkün değilken Sofi'nin şiirinden sonra yakındaki bir bağdan elinde bakraçla çıkagelen bir kız kahramanlara su verir.

Yürüyerek Mudanya iskelesine varan kahramanlar vapura binerler. Kerem'in vapura birkaç mani söylemesinin ardından rüzgâr diner, deniz durulur, vapur hareket eder. Anlatının Mudanya'dan İstanbul'a giden vapurda geçen bölümünün şahıs kadrosu dönemin tanınmış simalarından oluşmaktadır. Kerem sırasıyla Abidin Daver¹⁵, Peyami

¹⁵ Gazeteci-yazardır. Bir dönem Cumhuriyet gazetesinde "Hem malına hem mihına" başlıklı denizcilik konularını içeren yazı dizisiyle tanınmış, bu yüzden "sivil amiral" lakabıyla anılmıştır. Ölümünden sonra adı denizcilik bankası şileplerinden birine verilmiştir (Büyük Larousse 1992: 2905).

Safa, İzzet Melih Devrim¹⁶, Mehmet Emin Yurdakul ve Selahaddin Refik Sırmalı¹⁷, ya Aslı'yı sorar. Konuştuğu bu kişiler Kerem'i kendi ilgi alanlarına göre yönlendirmeye çalışırlar. Böylece ilginç diyaloglar ortaya çıkar. Kaptanın yönlendirmesiyle Abidin Daver'e şiir yoluyla Aslı'yı anlatır. Şiirdeki anlatıma göre Aslı o kadar güzeldir ki Bolşevik onu görünce Marks'ı ve Lenin'i unuttur, faşiste Musolini vız gelir (Orhon 1938: 24). Aslı'nın çok güzel bir kız olduğunu duyan Daver, onun Cumhuriyet gazetesinin güzellik yarışmasına katılmış olabileceğini söyleyerek Kerem'i gazetenin patronuna yönlendirir¹⁸ ve o da Peyami Safa'nın bu konu hakkında bilgi sahibi olabileceğini söyler. Burada yazar, Peyami Safa'nın güzellik yarışmasında yaptığı jüri üyeliğine ve yazılarında bu konuya değinmesine gönderme yapmıştır. Kadınların yüz ve vücut güzelliklerinin dikkate alındığı güzellik yarışmasının tarihteki bilinen ilk örneğine Yunan mitolojisinde rastlanır. Zeus'un hakem olarak atadığı Troya prensi Paris, Afrodit'i güzel seçer (Can 1997: 94-95). Cumhuriyet tarihindeki ilk resmî güzellik yarışması organizasyonu 1929 yılında Cumhuriyet gazetesi çatısı altında yapılmıştır (bk. Cumhuriyet) ancak geleneksel hikâyelerde bu tür yarışma motiflerine rastlanmaz. Çünkü kahramanın âşık olduğu kız güzelliğiyle herkesin dikkatini üzerine çeken, bakanın bir daha bakacağı, görenlerin dillerinin tutulacağı özelliklere sahiptir. Öyle ki bazı hikâyelerde kahraman, kızın silüetini ya da resmini görerek ona âşık olur. Bununla birlikte yazar, güzellik kavramını çağın gereklerine göre ele almış, Aslı'nın güzelliğinin tescillenmesi hususuna vurgu yapmıştır. Peyami Safa, artık o işlerle uğraşmadığını söyleyerek Kerem'i İzzet Melih'e o da Mehmet Emin Yurdakul'a yönlendirir. Yurdakul, şiir söylediğini öğrendiği Kerem'e eski şairlerden olup olmadığını sorar. Hayır, cevabını alınca Kerem'i Behçet Kemal, Yaşar Nabi, Vasfi Mahir ve Ahmet Muhip gibi yeni şairlerden birisi zanneder. Kerem ise on birli hece ölçüsüne sahip bir şiirle bunların hiçbirini olmadığını belirtir ve Yahya Kemal seviyesinde lirik, Behçet Kemal kadar atik, Ahmet İhsan Tokgöz'le ortak¹⁹ olmadığını, Reşat Nuri gibi kendi etini yemediğini vurguladığı bir şiir okur (Orhon 1938: 28-29). İekli arasında geçen diyaloga daha önce de değinildiği üzere Yurdakul, görünüşü konusunda ağır bir şekilde eleştirdiği Kerem'i üstüne başına düzgün kıyafetler giymesi hususunda uyarır. Yurdakul'un önerisiyle modacı Selahattin Refik'in yanına giden Kerem, parası olmadığı için yardım alamaz. Selahattin Refik, parası yoksa ölünceye kadar görüntüsüyle dünyaya kepaze olacağını belirterek Kerem'i yanından uzaklaştırır (Orhon 1938: 30). Bunun üzerine Kerem, başka birinin yanına gider. Dünya güzeli Aslı'nın aşığı olduğunu söyleyince adamın dikkatini çeker. Adam²⁰, Kerem'i bir kenara çekerek Aslı'yla ilgili ahlaksız bir teklifte bulunur. Anlatıda teklife dair ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Kerem'in

¹⁶ Şair, romancı ve oyun yazarıdır. "Paris Yazarlar Birliği" daimi üyeliğine seçilmiştir (Necatigil 2007: 148-149). Edebiyatın yanı sıra ticaretle de uğraşmış, bir dönem gösterişli bir yaşam sürmüştür. Fransızlara ait "Reji İdaresi"nde çalışmış, buradaki tasarruflarını New York borsasında değerlendirmiştir. Borsanın çökmesiyle servetini, Cumhuriyet'in ilanından sonra şirketlerin millileştirilmesiyle ise idaredeki işini kaybetmiştir (URL 2).

¹⁷ İç mimar, dekoratör, marangoz, mobilya tüccarı, antikacı bir iş adamıdır. "Art Deco" şeklinde mobilya tasarımlarıyla dikkat çekmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerek devlet gerekse özel kurumların iç tasarımlarını yapmıştır (Tosun-Özsu 2014: 217-218).

¹⁸ Yunus Nadi kastedilmektedir.

¹⁹ "Ahmed İhsan ve Şürekâsı" adlı matbaa şirketine gönderme yapılmıştır.

²⁰ Yazarın esere dâhil ettiği bütün kişiler gerçektir ve hepsi, gerçek isimleri veya lakaplarıyla eserde anılmıştır. Bu olayda isim vermeden "adam" diye bahsedilen kişi de büyük bir ihtimalle gerçektir, ancak ahlaka aykırı bir diyalogdan bahsedildiği için adamın adının verilmediği düşünülmektedir.

adamın yanından ağlayarak dönmesi ve “Sofi kardeş şu adamın bana ne teklif ettiğini söylesem utancından yerin dibine geçersin” (Orhon 1938: 31) sözü teklifin ahlaksız boyutta olduğunu göstermektedir. Bu olaya bir hayli içerleyen Kerem, âşıkların zamandan şikâyet ettikleri şiirlere benzer hecenin sekizli kalıbında bir şiir söyler. Üç dörtlükten oluşan şiirin ilk dörtlülüğü şöyledir:

*Hey bayanlar, behey baylar,
Özü sadık yâr kalmamış!
İğrilikte menfaat var,
Doğrulukta kâr kalmamış... (Orhon 1938: 28-29)*

İstanbul’a vardıklarında Kerem, İstanbul’un çeşitli semtlerini öven bir şiir okur. On bir heceli bu şiir, halk şairlerinin İstanbul için söyledikleri güzellemelelere benzer. Ayrıca şiirde dönemin İstanbul’unun aksayan yanlarına da mizahi bir dille dokunulmuştur. Dört kıtadan oluşan şiirin son iki mısraı hem güzelleme tarzına hem de eleştirel bir içeriğe sahip olması bakımında dikkat çekicidir.

<i>Yoktur Beyoğlunun Paris’ten farkı;</i>	<i>Halicin misli yok guruptan yana;</i>
<i>Güzeller barlarda okurlar şarkı.</i>	<i>Mezbaha boyuyor deryayı kana.</i>
<i>Görünür yemyeşil Gülhane parkı,</i>	<i>Lâhzada kesilir bin semiz dana,</i>
<i>Gençler çimenlerde yatar eş ile!</i>	<i>Bu yüzden doludur deniz leş ile!</i>

(Orhon 1938: 35-36)

Sofi, Aslı’yı arama işinde gazetecilerden yardım alabileceklerini söyleyerek Kerem’i Babıali’ye götürür. Buradaki ilk durakları “Tan matbaası” olur. Sofi, burasının vaktiyle “Sabah” ve “Milliyet” gazeteleri olduğunu belirtir. “Tan Matbaası”nda sırasıyla dönemin ünlü gazetecileri Burhan Felek, Ömer Rıza Doğrul, Selahattin Güngör ve Halil Lütfü Dördüncü ile görüşürler. Bunlardan Selahattin Güngör, Aslı’yı aradıklarını öğrenince bir kâğıda “Bir elmas tüccarının kızını kaçırdılar!” başlığını atarak şişirme bir haber yazar ve haberi son baskıya yetiştirmek için oradan ayrılır. Halil Lütfü ise Aslı’yı alacak, borç, senet gibi parasal mevzulardan dolayı mı aradıklarını sorar. Hayır, cevabını alınca ‘o hâlde neden arıyorsunuz?’ diyerek tepki gösterir. Gazetecinin sözlerini işiten Kerem o devirde her şeyin parayla olduğundan yakındığı bir şiir söyler. Üç kıtadan oluşan on birli hece ölçüsüne sahip bu şiir, halk şairlerinin para ve züğürt destanlarına benzemektedir.

*Cihanda ne varsa hepsi parayla!
Yalnız vaad ile yemin bedava.
Uğraşma öyle pek akla karayla,
Çekil bir köşeye sevin bedava! ... (Orhon 1938: 39)*

Diğer taraftan yazarın burada vurgulamak istediği şey, gazetelerin modern devirde kayıp kişileri bulma vasıtalarından biri olduğudur. Bu amaçla “Vakit” gazetesine giderler. Burada gazetenin sahipleri Tarık, Asım ve Rasim Us kardeşlerle görüşürler. Tarık Us’un

önerisiyle Aslı'yı gazete ilanıyla aramaya karar verirler ancak ilan müdürü her satır için yirmi kuruş ister. Paraları olmadığı için ilan veremezler. Kerem para bulmak için sazını rehin vermeye karar verir ve sazına bir ağıt yakar. Ancak sazından ayrılamayacağını anlayınca başka bir yerde çare bulmaya karar verir. Böylece "Akşam" gazetesine varırlar. Gazetede yine dönemin ünlü gazetecileri Selami İzzet Sedes, Vala Nurettin, Enis Tahsin Til, Hikmet Feridun Es ve Kazım Şinasi Dersan'a rastlarlar. Sofi, rastladıkları kişilerle ilgili çeşitli bilgiler vermekten geri kalmaz. Selami İzzet'in çeviri yaptığını²¹, Vala Nurettin'in "Haber" gazetesine alakası olduğunu²², Enis Tahsin'in dakikliğini anlatır. Son olarak görüştüğü gazetelerin genel yayın müdürü Kazım Şinasi, "gazetecilikte söz parayla ölçülür" diyerek kahramanlardan para ister. Hak rızası için konuşup konuşmayacağı sorulunca burada olmaz cevabını verir. Parası olmadığı için üzülen Kerem, paranın önemi ve değerler üzerindeki olumsuz etkisini anlatan bir şiir söyler. Sekiz heceli bu şiir de âşıklık geleneğindeki para konulu şiirlere benzemektedir.

*Hey arkadaş, bugün artık
Para ile oldu her iş.
Para ile arkadaşlık,
Para ile alışveriş... (Orhon 1938: 51)*

Ancak Aslı'yı bulmak için gazete ilan vermenin gerekli olduğunu düşünen Kerem, idare memurunun yanına giderek sazını rehin vermek istese de başarılı olamaz. İdare amiri, ağabeyinin (gazetelerin sahibi Necmettin Sadak) duymaması kaydıyla onlara bedava bir nasihat vererek sazı konservatuara götürmelerini tavsiye eder. Kerem parasızlığına bir kere daha kahrederek paranın her kapıyı açtığını anlatan bir şiir okur (Orhon 1938: 53). On bir heceli bu şiir de âşıkların söyledikleri züğürt destanlarını andırır.

*Arkadaş, zenginsen doluyrsa kesen,
Her gören uzaktan koşup etekler.
Hiç kimse aldırılmaz, eğer züğürtsen.
Sade alacaklının yolunu bekler. (Orhon 1938: 53)*

Kahramanların devrin önemli gazetelerini gezdikleri bu bölümde haber alma, bilgi edinme gibi konularda gazetelerin ve gazetecilerin modern zamanda önemli bir yere sahip olduklarına dikkat çekilmiştir. Halk hikâyelerinde bezirgânlardan, büyücülerden, müneccimlerden veya halktan haber alan kahramanların yerini modern dünyada basın almıştır. Halk hikâyelerinde âşık, Allah rızası için ve Hak âşığı olması sebebiyle karşılıksız yardım görürken modern dünyada haber ve bilgi edinme sisteminin merkezinde yer alan gazeteler bunu kâr amaçlı yaparlar. Özellikle kayıp vb. ilanların gazetede yayınlanması için kelime veya satır hesabı yapılmaktadır. Parası olmayan Kerem, her şeyin hatta nasihatın bile parayla olduğu modern zamanda sanatını icra ettiği, bir arkadaşı olarak gördüğü en kıymetli varlığını Aslı'yı bulmak uğruna rehin vermeyi bile düşünür. Çünkü modern dünyada tek genel-geçer şey paradır. Halk hikâyelerinde sanatını icra edip yeteneğini göstererek beylerin, paşaların, hükümdarların, prenseslerin yardımını alan

²¹ Arsen Lüpen ve Sherlock Holmes romanlarının çevirisiyle tanınmıştır.

²² Eserde, yazılarında kullandığı Yürük Çelebi adıyla anılmıştır.

âşığın bu yeteneği modern zamanda bir işine yaramamaktadır. Geleneksel bağlamda sanatını sergilerken en önemli vasıtası olan saz, modern bağlamda elden çıkarılarak para temin edilecek bir materyale dönüşmüştür. Anlaşılacağı üzere yazar, Asrî Kerem’i modern dünyanın samimi olmayan, çıkar ilişkileri üzerine kurulu yönüyle yüzleştirmek için onu her ortama sokmuştur.

Kendilerine yapılan öneriyi dikkate alıp konservatuara giden Kerem’le Sofi sırasıyla folklor araştırmacısı ve konservatuar müdürü Yusuf Ziya Demircioğlu, koro şefi ve çello üstadı Muhittin Sadak, bestekâr Cemal Reşit Rey, halk ezgilerini ilk defa notaya alan kişiler olarak bilinen Seyfettin ve Mehmet Asaf kardeşler ile karşılaşılır. Bunların her biri Kerem’in sazına kendi müzik anlayışı çerçevesinde yaklaşır. Son görüştükları kişi olan Mehmet Asaf, kahramanları İstanbul radyosuna yönlendirir. Diğer taraftan konservatuar ziyaretinde kahramanların Cemal Reşit’le aralarında geçen konuşma dikkat çekicidir. Cemal Reşit, sazı işaret ederek ne olduğunu sorar. Kerem, “sizin armonize ettiğiniz halk türküleri yok mu, işte onların çalındığı sazdır” der. Cemal Reşit, üzerinde modern değişiklikler yapmak şartıyla (gitar veya mandoline dönüştürmekten bahsediyor) sazı rehin alabileceğini söyler. Kerem, sazına dokunulmasını istemediğinden kabul etmez (Orhon 1938: 54-56). Cemal Reşit, Türkiye’nin ilk yaylılar orkestrasını kurmuş, çok sesli Türk sanat müziğinin oluşmasında önemli rol oynamış, ilk dönem yapıtlarında halk ezgilerinden, son dönem yapıtlarında klasik Türk müziğinden yararlanmış bir bestekârdır (Büyük Larousse 1992: 9800). Dolayısıyla geleneksel müziğin modernizasyonu konusunda o dönemin söz sahibi kişilerinden biridir ve sazın modern bir müzik aletine dönüştürülmesi gerektiği düşüncesine sahiptir. Bu da “Matbuat Umum Müdürlüğü”nün isteğiyle örtüşmektedir.

Konservatuvarda umduğunu bulmayan Kerem, Sofi’yle “İstanbul Radyosuna” gider. Radyo evinde spiker Mesut Cemil Tel, haber bülteni yazarı Ömer Rıza Doğrul, Türk musikisi ses sanatçısı Münir Nurettin Selçuk, Ermeni asıllı besteci Bimen Dergazaryan (Şen), Türk sanat müziği yorumcusu Safiye Ayla Targan ve keman üstadı Josef Zirkin’le karşılaşılır. Bu kişiler de sazı almazlar. Mesut Cemil, saz alaturka olduğu için radyoyu kapatabileceklerini, kendisini işten atabileceklerini iddia eder. Ömer Rıza müzikten anlamadığını, yalnızca okumasını bildiğini ileri sürerek sazı geri çevirir. Münir Nurettin, eğer Yahya Kemal saza özgü bir güfte yazarsa o da bestesini yapıp sazı alacağını, Yahya Kemal’in her mısraı beş sene süreceğinden bunun zaman alacağını belirtir. Bimen, kadın şarkıcılar çıktıktan sonra kendilerine ilginin azaldığından şikâyet ederek sazı kabul etmez. Safiye Ayla âşık zırlıtısından bıktığını, bir de üstüne para mı vereceğini söyler. Zirkin ise müzisyenlerin parası olmadığını, sazı ancak musiki seven bir zengin alabileceğini ifade ederek kahramanları “İstanbul Kulübü”ne yönlendirir (Orhon 1938: 56-58). Anlatının bu bölümünde sazın alaturka olduğu için iyi karşılanmadığı ve bir zırlıtı olarak görüldüğü dikkat çeker. Burada önemli olan yazarın bu sözleri kimlere söylediğinden ziyade o dönemde sazın toplumun belirli bir kesimi için neler ifade ettiğidir.

“İstanbul Kulübü”ne giden Kerem’le Sofi kulübün idare heyeti başkanı Bay Ethem’le karşılaşılır. Kahramanlarla yakından ilgilenen Bay Ethem sazı eline alarak yedekli bir koşmayla kendi aşkını anlatır ve sazı çok beğendiğini söyleyerek satın almak ister. Kerem, sazın satılık olmadığını, sevdiğini bulmak için gazeteye ilan vermek istediğini, bunun için sazını rehin vereceğini söyler. Bay Ethem, gazetecilerin yardımcı

olamayacağını, Aslı'yı sporculara sorması gerektiğini belirterek Kerem'i "Moda Deniz Kulübü"nde Zeki Sporel'e yönlendirir (Orhon 1938: 60-61). Kulübe giden Kerem'le Sofi sırasıyla Cumhuriyet dönemi Türk sporunun önde gelen isimlerinden Zeki Rıza Sporel, nüktedanlığı ve güzel fıkra anlatmasıyla tanınan Mahmut Baler, dönemin zenginlerinden Sabur Sami Draz, futbolcu ve spor yöneticisi Yusuf Ziya Öniş, gazeteci-yazar Kemal Salih Sel, Cumhuriyet döneminin ilk reklamcılık şirketinin sahipleri David Samanon ile Ernest Hoffer ve kitabevi sahibi Semih Lütfi'yle görüşürler. Kulübün şatafatlı görünüşüne kendini kaptırarak hemen hasır bir koltuğa oturan Kerem, koltuğun Osmanzade²³'ye ait olduğunu söyleyen kapıcı tarafından kaldırır. Kerem bunun üzerine Köroğlu'nun "Benden selam olsun Bolu Beyi'ne" mısraıyla başlayan şiirini Osmanzade'ye uyarlayarak söyler. Üç dörtlükten oluşan on bir heceli bu şiir de orijinal şiirin bir parodisidir.

*Benden selam olsun Osmanzadeye,
Gelip şu koltuğa kurulmalıdır.
En edalınsından, en tazesinden,
Bir kaşı hilâle vurulmalıdır... (Orhon 1938: 62)*

Sporel, saf birisi olduğunu anladığı Kerem'i Baler'e gönderir. O da mizacı gereği konuya bir fıkrayla yaklaşır. Sabur Sami ise yardımcı olamayacağını, paraya ihtiyaçları varsa Yusuf Ziya Öniş'e danışmalarını önerir. Dönemin "İş Bankası" yöneticilerinden olan Öniş, bankanın şair ve muharrir²⁴ kadrosunun bir daha açılmamak üzere kapandığını belirterek bir miktar para verir. Reklamcı Samanon ve Hoffer ise kahramanları Semih Lütfi'ye yönlendirirler. O da Aslı'nın kapı komşusu olduğunu, yüreğinin sızladığından şikâyet ettiğini, dolayısıyla doktora gitmiş olabileceğini söyler (Orhon 1938: 63-73). Böylece kahramanlar dönemin ünlü doktorlarını dolaşmaya başlarlar. Çeşitli branşlarda Türkiye'nin ilk uzman doktorlarından olan Mazhar Osman, Neşet Ömer İrdelp, Mehmet Kamil Berk, Muzaffer Esad Güçhan, Ekrem Şerif Egeli, Hafız Cemal Lokmanhekim, Akil Muhtar Özden, Abdülkadir Lütfi Noyan ve Muzaffer Şevki Yener'i ziyaret ederler. Bunlardan ruh ve sinir hastalıkları uzmanı olan Mazhar Osman aşk ile deliliğin aynı şey olduğunu söyler ve mecazi anlamda kalbinden rahatsız olduğu hususunda ısrar eden Kerem'i Neşet Ömer'e sevk eder. Kahramanlar diğer doktorların yönlendirmesiyle son olarak Muzaffer Şevki'ye varırlar ve orada Aslı'nın Büyükkada'da olduğunu öğrenirler. Kahramanların ziyaret ettiği bu kişilerin çoğu aynı zamanda Atatürk'ün doktorlarıdır. Yazar, dönemin Türkiye'sinin önde gelen doktorlarının kişisel özelliklerini ve hastalara yaklaşım şekillerini olay örgüsü içinde ustaca vermiştir. Örneğin Hafız Cemal'in birçok hastayı parasız muayene ettiği, hatta parası olmayan hastaların cebine harçlık bile koyduğu Sofi aracılığıyla verilen bilgiler arasındadır (Orhon 1938: 73-85).

Büyükkada'ya giden vapuru yakalamak için yola çıkan Kerem'le Sofi'ye şehirdeki yaya trafiğini düzene koymasın için yapılan çivili yoldan geçmedikleri için zabıta bir lira ceza keser. Kerem şehrin yabancı olduğu konusunda zabıta'yı ikna etmek için bir şiir söyler. Şehir hayatının kaotik, yorucu ve tekin olmayan yönlerinin ele alındığı altı kıtadan oluşan on bir heceli bu şiir, aslında Kerem'in modern şehir yaşamından anladığı ayrıntıları

²³ Gazeteci, yazar ve siyasetçi (dönemin İzmir milletvekili) Hamdi Aksoy kastedilmektedir.

²⁴ Necip Fazıl ve Ali Naci kastedilmektedir.

içerir. Örneğin şehir ortamında insanların farklı kalıplara sokulabileceği “burada yontarlar koca kütüğü/süsleyip salona korlar hödüğü” ifadeleriyle anlatılmıştır. Şiirin bilhassa beşinci kıtası, Kerem’in şehirle ilgili düşüncelerinin en keskin ifadelerini içermektedir.

*Satarlar sirkeyi burda bal diye,
Taponu sürerler taze mal diye,
Burada yol keser esnaf (Al!) diye;
Burada kafese korlar gafili! ... (Orhon 1938: 87-88)*

Şiiri dinleyen zabıta, Kerem’in saf biri olduğunu anlayarak geçmelerine müsaade eder. Parası olmadığı için vapura kaçak binen Kerem, deniz manzarasından etkilenerek bir şiir okur. Bir deniz güzellemesi formundaki şiiri beğenen yolcuların Kerem’i dilenci zannederek önüne attıkları parayı bilet memuru alır. Burada Kerem’in dilenci zannedilmesi de uyumsuz bir durumdur. Modern dünyada şehir hayatının bir parçası hâline gelen çalgı aleti çalarak dilenme ya da sokak müzisyenliği yaparak para kazanma edimine Kerem üzerinden dikkat çekilmiştir. Halk hikâyelerinin başkahramanı olan âşığın her ortamda derdini sazı ve sözüyle anlatması modern şehir hayatı şartlarında farklı anlaşılmıştır.

Kımalı Ada’ya vardıklarında denizde yüzen, sandalda gezen, sahilde dolaşan Ermeni kızlarını görünce bir şiir söyleyen Kerem, daha sonra vapurdaki yolculardan dikkatini çekenlerin kim olduklarını Sofi’ye sorar. Gıyabında konuşulan kişiler arasında şair Fazıl Ahmed Aykaç, psikiyatri uzmanı Ahmet Şükrü Emed, yazar Nurullah Ataç, şair Mithat Cemal Kuntay vardır. Vapur Burgaz adasına vardığından Kerem bir şiir de bu ada için söyler. Bu sırada Sofi, Eskişehir mebusu Yusuf Ziya Özer’in Heybeli ve Prenkipo (Büyükada) kelimelerinin etimolojisi üzerine yaptığı tespitleri²⁵ dinler (Orhon 1938: 97). Heybeli Ada’ya ulaştıklarında Kerem gençlik yıllarının bu adada geçtiğini söyleyerek o yılları bir şiirle anlatır. Büyükada’ya vardıklarında Türk, Rum, Yahudi kızlarını gören Kerem, bir şiirle kızlara Aslı’yı sorar. Şiirde Aslı’nın güzelliği övülünce dinleyen kızlar sinirlenerek bu kız bizden güzel olamaz düşüncesiyle âşığın üzerine giderler. Kerem sırasıyla Rum, Yahudi ve Ermeni güzeliyle şiir yoluyla atışır. Kızların her biri kendi modern yaşamlarına özgü meziyetlerini (bisiklete binmek, Mozart çalmak) sıralar, Kerem ise Aslı’dan vazgeçmeyeceği yönünde karşılık verir (Orhon 1938: 101-105). Anlatının bu bölümünde dönemin genç kızlarının sosyal ve kültürel yaşamlarında vakit geçirdikleri modern uğraşlara dikkat çekilmiştir. Bu uğraşlar modern kızları kendi dünyalarında öne çıkarmaktadır. Başka bir ifadeyle yalnızca güzellik, beğenileri üzerlerinde toplamak için yeterli değildir. Dolayısıyla Kerem’in tipik bir âşık gibi sevdiğini anlatması modern kızlar tarafından hoş karşılanmaz. Kızlar Aslı’yı kendilerine rakip olarak gördükleri için hemen karşılık verirler. Onlar, sevdiğinin âşığa nasıl göründüğünü anlayacak geleneksel anlatı dünyasındaki kızların duyuş tarzına sahip değillerdir.

²⁵ Burada Yusuf Ziya Özer’in bir hukukçu olmasına rağmen her yabancı kelimenin kökünü Türkçeye bağlaması yönüne dikkat çekilmiştir. Falih Rıfkı Atay, onun Frenkçe ortaya atılan her kelimenin Türkçe olduğunu iddia ettiğini belirtir (Atay 2004: 552). O dönemde yabancı kelimelerin Türkçe kökenli oldukları hususunda birçok kişi, bilimsel olmayan görüşler ileri sürmüştür. Bu konuda aslı olmayan bir hayli örnek mevcuttur (bk. Lewis 2016).

Dönemin en popüler mekânlarından biri olan “Anadolu Kulübü”ne giden Kerem burada tüm dikkatleri üzerine çeker. Oradakiler acayip kıyafetli bu adamın alaturka konser vermek üzere yönetim tarafından getirildiğini düşünürler. Dönemin tanınmış mefruşatçılarından Yahudi iş adamı Lazaro Franco’nun kızı, Sofi’ye Kerem’i işaret ederek yanındaki melankolik yüzlü adamın kim olduğunu sorar. Sofi, Aşık Kerem’dir cevabını verir. Salondaki bütün kadınlar romantik birinin geldiğini düşünerek memnun olurlar. Yahudi zenginlerden biri sazı kastederek ne olduğunu sorar. Ülkenin ilk otomotiv şirketinin sahibi Burla sazı eline alarak yarı Fransızca yarı Türkçe bir şiir söyler. Daha sonra saz birçok kişinin eline geçer (müderri Levi, Yahudi işadamı Kohen, milletvekilleri Hasan Saka, Halil Nihat Boztepe, İbrahim Alaettin Gövsa, İsmail Müştak Mayakon, Ahmet Ağaoğlu, Salih Süreyya Genççağa, Ali Rıza Türel, Abdülmuttalip Öker, Selahaddin Yargı, Ahmet Hamdi Dikmen, Hasan Tahsin Berk, Mehmet Sabri Toprak, Londra büyükelçisi Ali Fethi Okyar, vapur şirketi sahibi Sadıkzade Fehmi, ünlü avukat Ali Haydar Özkent). Bunlardan bazıları dertlerini şiirle anlatırken bazıları ise sazı bir değerine vermeyi yeğler (Orhon 1938: 108-119). Bu sırada Kerem Aslı’yı gördüğünü zannederek derin bir ah çeker. Kulüp üyelerinden Bay Mükerrerem ne olduğunu sorar. Kerem, sevdiği kıızı yürüyüşünden tanıdığını, onu takip etmek, seyretmek, araştırmak, ona mektup yollamak istediğini ifade eder. Kulüp üyesi bütün bu istekleri kulüp nizamnamesine uymadığı için reddeder. Buna karşılık Manisa milletvekili Sabri Toprak, kulüpte Fransızca konuşmanın yasak olduğunu ancak Yahudilerin Fransızca konuştuklarını ileri sürerek Kerem’den yana tavır alır. Bu itiraza bazı milletvekilleriyle Tan gazetesi sahibi Emin Yalman da destek verir. Topluluk bir süre bahçedeki bir adamın yanındaki kadına söylediği “vraiment chérie il fait beau temps” (Hakikaten sevgilim hava çok güzel) cümlesinin telaffuz şekli olan “vremen şeri ilfe botan” ifadesinin Türkçe olup olmadığını tartışır. Bay Mükerrerem verdiği çeşitli uydurma örneklerle bahsi geçen cümlede geçen kelimelerin hepsinin Türkçe olduğunu savunur (Orhon 1938: 123-125). Anlaşılacağı üzere eserinde o dönemler kulüpteki tartışma konularından birine gönderme yapılmaktadır. Vakit ilerleyince Sofi kalabalığa hitaben yatacak yerleri olmadığını, içlerinden birinin kendilerini bir gecelik misafir edip edemeyeceğini sorar. Ancak kimse oralı olmaz. Kahramanları o gece kulüp müdürü Baba Cafer evinde ağırlar. Kerem, evde gördüğü büyük dürbünün (teleskop) ne olduğunu sorar. Ev sahibi dürbünün gökbilimci ve devlet adamı Uluğ Bey²⁶’in dürbünü olduğunu söyler. Dürbünle hem bilinen (içinde yaşanan) hem de bilinmeyen âlemi görmek mümkündür. Evdeki diğer misafirlerin de dikkatini çeken dürbün sırayla herkes tarafından denir. Böylece yazar, anlatıya eklediği, geleneksel metinlerde sıklıkla rastlanan sihirli obje aracılığıyla, dönemin ünlü isimlerinden mürekkep evdeki kişilerin (milletvekilleri İrfan Ferit Alpaya, Selahattin Yargı, Ahmet Ağaoğlu, İsmail Müştak Mayakon, ülkenin ilk mimarlarından Tahsin Sermet Bey, işadamları Kori ve Benjamen, gazeteci Kazım Şinasi Dersan, “Şirketi Hayriye” müdürü Yusuf Ziya, Falih Rıfki Atay, Yahya Kemal Beyatlı,

²⁶ 15. yüzyılın ünlü Türk astronomu Uluğ Bey, Semerkant rasathanesini kurmuş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Rasathanede dönemin en modern rasat aletlerini kullanmıştır. Örneğin “Fahri Sekstant” o döneme kadar yapılmış en büyük alettir ve görünen ufuk çizgisiyle gök cisimlerinin arasındaki mesafeyi ölçmeye yarar (Balıbeyoğlu 1997: 161). Uluğ Bey, dürbün/teleskop olmadan yaptığı gözlemlerle “Zic-i Uluğ Bey” adında döneminin en önemli yıldız haritasını hazırlamıştır. Anlaşılacağı üzere Uluğ Bey’in dürbünü/teleskobu yoktur, ancak o, gökyüzü gözlem biliminde dünya çapında tanınan bir isimdir. Yazar bu ayrıntıyla ünlü Türk astronomu da bir şekilde eserine ekleyerek böyle sihirli bir dürbün ancak Uluğ Bey’e aittir mesajını vermiştir.

Fazıl Ahmet Aykaç) zayıf noktalarına gönderme yapar. Dürbünü eline alan herkes kendisi için hassas olan şeyin o anki durumuna ve geleceğine göz atar. Sihirli dürbünle bakan son kişi olan Kerem, Aslı'yı Ankara'da biriyle dans ederken görür ve gördüklerini şiirle anlatır. Kerem evden ayrılmadan kendilerini sokakta bırakmayan ve harçlık veren ev sahibine ettiği duada onun, dönemin İstanbul belediye başkanı Muhittin Üstündağ ile dost, güzellikte Türkiye'nin ilk dünya güzeli Keriman Ece'ye denk olmasını, ilhamının Yahya Kemal'inki gibi kısır olmamasını, hatalarında Sadri Maksudi Arsal gibi ayak dirememesini diler²⁷ (Orhon 1938: 129-135).

Eserde o yıllarda Büyükkada'da yapılan eşek turlarına da değinilmiştir. Kerem, Baba Cafer'in evinden ayrıldıktan sonra iskeleye bir an önce varmak için koşmaya başlar. Yolda eşek turu yapan kişilere rastlar ve eşekçiyi ikna ederek turistlerin eşyalarını taşıyan eşeklerden birine biner. Eşek, hareket etmemekte inat edince Kerem eşeğe bir şiir söyler. Eşek sazı ve şiiri duyunca dörtlüye kalkar. Kerem'in okuduğu şiir, âşıkların yolda gitmeyen öküz, at, eşek gibi hayvanlarına söyledikleri şiirleri andırmaktadır.

*Başını dik tutup dizgini kanır,
Hurs ile çifte at, şevk ile anır,
Görenler temiz kan küheylân sanır,
Düşünme nereye, sorma nereye! ...*(Orhon 1938: 142-143)

Ankara'ya gitmek için adadan ayrılmadan önce Artin'in lokantasında kahvaltı yapan Kerem'le Sofi, lokantaya uğrayan devrin ünlü simaları hakkında bilgi alırlar. Yazar, anlatının bu bölümünde lokantacı Artin aracılığıyla eleştirmen-yazar Nurullah Ataç, şair Yahya Kemal, ressam İbrahim Çallı, romancı Esat Mahmut Karakurt ve karikatürist Cemal Nadir Güler'le ilgili kısa bilgiler verir. Bu bilgiler daha çok söz konusu sanatçıların o mekânda (lokantada) ne yaptıklarıyla ilgilidir. Artin'e göre Yahya Kemal meşhur "ada şarkısı"²⁸ni bu lokantada kaleme almış, Esat Mahmut nerdeyse bütün eserlerini burada yazmıştır. Artin'in lokantadaki şişman bir adamı işaret ederek Güler'in meşhur çizgi roman tiplemesi "Amcabey" olduğunu söylemesi dikkat çekicidir (Orhon 1938: 147-150). Böylece olay örgüsüne kurgusal bir kahraman da eklenmiş olur.²⁹

Lokantadan ayrılarak vapura binen kahramanlar beklemeye başlarlar. Bir türlü hareket etmeyen İstanbul vapuru Kerem'in şiiriyle hareket eder. Asıl anlatıda saziyle önündeki engelleri bertaraf eyleyen Kerem, modern zamanda da aynı şekilde makinalara söz geçirmektedir. Anlatının bu bölümünde yine İstanbul kültürüne ait bir başka ayrıntıya yer verilmiştir. Şöyle ki, Kerem'in saziyle dil döktüğü "Akay Denizcilik" şirketine ait vapurun adı "Neveser"dir. Bu vapur gecikmeleri ve arızalarıyla ün yapmıştır. Ancak yazarın anlatıyı kaleme aldığı ve anlatıdaki olay örgüsünün geçtiği yıllarda (1937-1938)

²⁷ Bir konu üzerine Atatürk'le arasında geçen diyalogda geri adım atmamasına gönderme yapılmaktadır.

²⁸ "Sessiz Gemi" şiiri kastedilmektedir.

²⁹ İlk Türk çizgi roman bant karakteri olan "Amcabey", karakterisasyon açısından Ömer Seyfettin'in Efruz Bey adlı kahramanından esinlenilerek oluşturulmuştur (Alpin 2006: 43). Diğer taraftan karakterin fiziksel özelliklerinin gerçek bir kişiden mi esinlenilerek oluşturulduğu sorusu cevapsız kalmıştır. Karakterin, melon şapkası, kısa şemsiyesi, ceket atayı, İskoç pantolonu ve iri göbeğiyle Britanyalı politikacı Winston Churchill'e benzerliği de aynı bir tartışma konusudur. Hatta bu sebeple Ankara'dan gelen emir doğrultusunda yeniden çizilmek zorunda kalmıştır (Sipahioğlu 2007: 69-71).

“Neveser” vapuru seferde değildir. Vapur su aldığı gerekçesiyle 1930 yılında seferden alınarak Kınalıada’da iskele olarak kullanılmaya başlanmıştır. Vapur çıkardığı arızalarla, bu arızalara bağlı gecikmeleriyle, bağlı bulunduğu iskeleden koparak başıboş bir şekilde Heybeliada’da bir kıyıya oturmasıyla İstanbulluların anılarında önemli bir yer edinmiştir (Öner 2017: 214). Özellikle aktif olduğu dönemlerde vapurla ilgili karikatürler çizilmiş, fıkralar anlatılmıştır. Vapurun mizah konusu olması yazar tarafından da değerlendirilmiş, trajik bir kazaya sebebiyet vermeden emekliye ayrılan bu kültür ögesi, anlatı aracılığıyla okura hatırlatılmıştır. Kerem’in vapura söylediği on bir heceli dört kıtalık şiirin ikinci kıtası şöyledir:

*Sırtına kurulmuş bütün ahali,
Akayın boynuna olsun vebali.
Çarhların yetmezse bir kuş misali,
Aç yelken bezinden koca bir kanat... (Orhon 1938: 152-153)*

Kahramanlar İstanbul’a vardıklarında Aslı’ya şeker almak için tarihi “Hacı Bekir” şekercisine giderler. Burada tarihçi ve mutasavvıf İbnülemin Mahmut Kemal İnal ile Aslı üzerine konuşurlar. Ardından çikolata almak için “Lebon”’a geçerler. Burada ise akademisyenler Sadrettin Celal Antel, Mustafa Şekip Tunç, grafik tasarımcısı-illüstratör İhap Hulusi Görey, yazar Abdülhak Şinasi Hisar, eğitim bilimci İsmail Hakkı Baltacıoğlu ile sanatları üzerine kısa sohbet ederler. Oradakiler “sanat şahsi mi, yoksa gayri şahsi mi?” tartışmasına girince Kerem’le Sofi oradan uzaklaşarak adadaki lokanta sahibinin davetini hatırlayıp lokantanın Karaköy’deki şubesi olan “Abdullah Efendi” lokantasına gitmek üzere yola koyulurlar. Fakat yanlışlıkla Beyoğlu’ndakine giderler. Lokanta kalabalık olduğu için şairlerin oturduğu masaya oturtulurlar. O sırada masada şair Necip Fazıl Kısakürek, yazar Servet Yesari ve gazeteci-edebiyatçı İsmail Habip Sevük oturmaktadır. İsmail Habip “Edebi Yeniliğimiz” adlı eserine ekleyeceğini söylediği Kerem’i Necip Fazıl, “Bir Adam Yaratmak” piyesinin temsiline davet eder. Yemeğin sonunda paraları hesaba yetmeyince Kerem bir yemek destanı söyler. Lokantadaki yemekleri öven şiiri beğenen lokanta çalışanları hesapta indirim yaparlar. Âşık tarzı şiir geleneğinde örneklerine sıklıkla rastlanan yemek destanlarını andıran bu şiir, on birli hece ölçüsüne sahiptir ve sekiz dörtlükten oluşur.

*Yiyorken ağızda eriyor biftek.
Doğrusu bonfile gevrek mi gevrek!
Yavuz zırhlısı mı nedir bu levrek,
İstakoz değil bu deniz arslanı!*

*Sıyrılmış vitrinde kılıç palayı,
Dağılmış dört yana hamsi alayı.
Bir hafta kim yese şu pirzolayı,
Kesilir Türkiye baş pehlivanı...*

(Orhon 1938: 167-168)

Anlaşılacağı üzere gittiği her ortamda dönemin aydınlarıyla görüşen Kerem, derdine çare bulma hususunda kimsenin yardımını alamaz. Görüştüğü herkes konuyu, bir şekilde, öncel meselelere getirir.

Kerem’le Sofi’nin Ankara trenine binmek için paraları kalmamıştır. Kerem, Aslı’ya ulaşmak için gerekirse Ankara’ya yürüyeceğini, “Millî Mücadele” zamanında nice yiğidin

o yolu yürüyerek kat ettiğini belirtir. O sırada bir grup insanın Ankara'ya gidecek birine bilet almak için birbirleriyle yarıştıklarını görürler. Kerem saf bir tavırla adamlardan birinin yanına yaklaşarak kendisine de bir bilet almasını ister. Buna sinirlenen adam Kerem'i hırsız veya dilenci zannederek polis çağırır. Araya giren Sofi, Kerem'in şair olduğu hususunda oradakileri ikna eder ve adamlardan her biri kahramanların tren, yatak ve yemek paralarını karşılar. Kerem, trenin süslü restoran vagonunu görünce, Aslı'yla balayına seyahate çıktıklarını hayal edip efkârlanır ve bir şiir okur (Orhon 1938: 171-175). Burada modern zamana özgü balayı kavramının da bir şekilde anlatıya işlendiği dikkat çeker. Tren yolculuğu sırasında Kerem ile aynı masada oturan avukat, mühendis ve milletvekili Cevdet İzrap Barlas mani atışması yaparlar. Karşılıklı atılan maniler "kesik/cinaslı" şeklindedir. 19. yüzyılda varlığını sürdürmüş İstanbul "Semai Kahvehaneleri"nde ve İç, Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde özel bir ezgiyle söylenen bu manilerin ilk dizelerinde ayak vazifesi gören hazırlık sözüne yer verilir. Ayak görevindeki kelime veya kelime dizisinin başına "adam aman", "âşık der" vb. bir hitap konulur. Devam eden dizelerde verilen ayağa göre cinas yapılır (Kaya 2007: 477-478). Aşağıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere yazar, bu mani şeklinde başarılı örnekler üretmiştir. Mani atışmasına katılan her kahraman manisinde kendi duygu ve düşüncelerini aktarmış, böylece aşk mevzuunun yanı sıra ekonomik ve siyasi mevzulara göndermeler yapan ilginç maniler ortaya çıkmıştır. Örneğin avukat, manisinde verdiği "ha" ve "sin" harfleriyle bir isme³⁰ işaret etmektedir. Mani bu yönüyle âşıklık geleneğindeki muammalara benzemekle birlikte dolaylı bir göndermeyi de konu edinmektedir.

Aldı Kerem

Adam aman, yarattı!

Deldi geçti bağırum

Aşk okunu yâr attı

Tanrım beni, Aslı'yı

Sevsin diye yarattı

Aldı Mühendis

Adam aman çekile!

Ben bankaya giderken

Elimde bir çek ile!

İsterim ki yolumdan

Ethem İzzet çekile!

Aldı Avukat

Adam aman birisin!

Bellediğim harflerden,

Biri hadır, biri sin.

Anladım ki sonunda

Vefasızın birisin!

Aldı Cevdet İzrap

Adam aman altını!

Şu dünyanın üstüyle

Bir tutsam da altını.

Bir kuruş eksikğine

Bozduramam altını!

(Orhon 1938: 176-177)

Ankara'ya vardıklarında Kerem, bir şiirle Ankara'yı över. Ardından bazı resmî kurumların önünden geçer. Bu gezi sırasında başvekâlet binasının önünde başvekil Celal Bayar'a, "Çankaya Köşkünde" Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'ye, "Dâhiliye Vekâletinde" Şükrü Kaya'ya, "Bayındırlık Vekâletinde" Ali Çetinkaya'ya, "Kültür Bakanlığında" Saffet Arıkan'a, "Gümrük ve İnhisarlar Vekâletinde" Rana Tarhan'a, "İş Bankasında" Muammer Eriş'e birer güzelleme söyler (Orhon 1938: 178-187). Gezinin sonunda Aslı'yı

³⁰ Hasan adına gönderme yapıldığı düşünülmektedir.

bulamayacağını anlayan Kerem, kendisini modern hâle getiren Vedat Nedim Tör'le görüşmeye gider. Vedat Nedim'i "Matbuat Umum Müdürlüğünde" yazar Yaşar Nabi Nayır, siyasetçi Burhan Asaf Belge ve tarihçi-yazar Şevket Süreyya Aydemir'le sohbet ederken bulur. Kendini tanıtan ve derdini anlatan Kerem, Tör'ün fikirlerinden vazgeçtiğini öğrenince hayal kırıklığına uğrar. Tör'e göre Kerem ideallerinden, yani sevdiğinden vazgeçmelidir. Fikirlerin zamanla değişmesi insanın doğası gereğidir. Bu sözleri işiten Kerem, derin bir ah çeker, dengesini kaybeder. Tutunmak için elektrik fişini tutar ancak akıma kapılıp orada yanar, kül olur. Kısa süre sonra Sofi de kahrından ölür (Orhon 1938: 187-190). Asıl hikâyenin sonunda Kerem'in kendi kendine tutuşup yanarak ölmesi motifinin yeni anlatının içerdiği mesaja göre dönüştürülmesi dikkat çeken bir başka ayrıntıdır. Asıl Kerem, Aslı'ya teorik açıdan ulaşmıştır ancak kızın babasının yaptırdığı sihirli gömleğin düğmeleri âşıkların birbirlerine tam anlamıyla ulaşmalarını engellemiştir. Buna dayanamayan Kerem, derin bir ah çeker ve tutuşup yanarak ölür. Kerem'in bu mistik ölümünü içeren motif halk hafızasına öyle kazınmıştır ki, günümüzde sevda çekenler "Kerem gibi yandı, tutuştu" benzetmesiyle tarif edilmektedirler. Yazar, yeni anlatısında bu baskın motifi "Matbuat Umum Müdürlüğü"nü halk anlatılarının yeniden yazılması yönündeki talebine karşı yaptığı eleştiri bağlamında modern zamanının şartlarına göre tasarlamıştır. Asıl anlatıdaki doğüstü yanma olayı yeni anlatıda neden-sonuç ilişkisi içinde verilmiş, yanmanın kaynağı olarak modern dünyayı şekillendiren elektrik ön plana çıkarılmıştır. Böylece tamimde yer alan anlatılardaki hurafelerin kaldırılarak yerine çağdaş yaşama dair gerçekçi unsurların yerleştirilmesi isteği de ironik bir şekilde yerine getirilmiş olur. Yeni metinde Kerem, Aslı'ya hiçbir şekilde ulaşamamıştır. Dolayısıyla karşısında düğmelerini açamadığı için yanıp tutuşacağı bir Aslı yoktur. Modern dünya görüşü onun Aslı'ya kavuşmasındaki en büyük engeldir ve modern dünyaya yön veren elektrik teknolojisinin Kerem'in ölümüne neden olması ise manidardır.

Sonuç

"Asrı Kerem", devletin halk anlatılarına müdahale etme isteğine karşı tepki olarak ortaya konmuş bir eserdir. Yazar anlatının başında "Matbuat Umum Müdürlüğünün" isteği doğrultusunda bir deneme yapmak istediğini söylese de anlatıda dönemin aydınlarının Kerem'e olumsuz yaklaşımları ve Kerem'in yeri geldikçe Vedat Nedim Tör'ün eseri olduğunu şikâyet eder bir üslupla vurgulaması, yazarın konuya eleştirel bir bakışla yaklaştığını gösterir. Yazar, Kerem ile Sofi'nin modern dünyadaki hâllerini gözler önüne sererken en çok ekonomik problemlere dikkat çeker. Parasız olan Kerem, her istediği zaman Tanrı misafiri ya da Hak âşığı olmanın avantajlarını kullanamaz. Çünkü modern dünyada bunlar genel-geçer akçeler değildir. Yazar, eserde Kerem'e dönük mizah yapmak için çok uğraşmamıştır, mizah yapma gücünü, anlatıya dâhil ettiği dönemin tanınmış yüzleri üzerinde kullanmıştır. Eserde özellikle bu kişilerin öne çıkan bazı özelliklerinin karikatürize edilmesi söz konusudur. Kerem modern dünyadaki uyumsuzluğuyla zaten gülünç duruma düşmüştür. İnsanlar onun gibi düşünmemekte ve hareket etmemekte, sevgilisi onun beklediği şekilde davranmamakta, şehir hayatı onun alışık olduğu şekilde akmamaktadır. Hatta modern araçlar bile onun romantik duyuş tarzına karşılık vermemektedir. Bağlamından koparılarak modern dünyaya yerleştirilen âşığın en büyük destekçisi yakın arkadaşı Sofi'dir. Sofi, Kerem'in modern dünyayla iletişimini

sağlamaktadır. Kerem, “Matbuat Umum Müdürlüğünün” isteği üzerine modern olabilmesi için 20. yüzyılda doğar. Eserde, çocuklar evlenme çağına gelmeden Meşrutiyet’in ilan edildiği ve âşıkların yollarının ayrıldığı belirtilir. Bu ayrıntı çocukların 1908 yılından önce doğduklarını göstermektedir. Dolayısıyla Kerem ile Aslı, olay örgüsünün geçtiği 1938 yılında otuzlu yaşlarındadırlar. Diğer taraftan Kerem, 20. yüzyılda yaşamasına rağmen modern dünyayı tanımamakta, ona her şeyi Sofi anlatmaktadır. Yazarın oluşturduğu Kerem, ruhsal olarak 17. yüzyıl, fiziksel olarak 20. yüzyıl özellikleri taşımaktadır. Bu özelliğiyle Kerem sanki zaman içinde yolculuk ederek 17. yüzyıldan 20. yüzyıla gelmiş biri izlenimi verir. Anlatının bir diğer özelliği ise siyaset, ticaret, sanat, bilim, basın-yayın, spor gibi farklı alanlardaki Cumhuriyet’in kurucu kadrolarının anlatıya yeri geldikçe dâhil olmalarıdır. Bunların tamamına yakını Cumhuriyet’in ilk yıllarında öne çıkan yazar, gazeteci, siyasetçi, doktor, sporcu ve işadamlarıdır. Eserde adı geçen bu gerçek kişilerin tamamı anlatıya dâhil olmamış, yeri geldikçe çeşitli vesilelerle adları anılmıştır. Anlatıya somut bir şekilde eklenenler ise gerçek kimlikleriyle, bilhassa öne çıkan özellikleriyle, yansıtılmışlardır. Yazar, aslında, bu kişilerden bazılarıyla Kerem’i görüştürerek bunların modern Kerem’le ilgili görüşlerini aktarmaya çalışmıştır. Böylece yazar, şahsen tanıdığı bu kişilerin, bir şekilde, anlatıların modernleştirilmesiyle ilgili görüşlerine de başvurmuş olur. Ayrıca anlatının satır aralarına bilhassa dönemin İstanbul’u ve çevresinin sosyal ve kültürel yaşamına dair ayrıntılar eklendiği de gözden kaçmaz. Kurumlar, kulüpler, lokantalar, parklar, vapur sohbetleri vb. birçok sosyal ve kültürel öge anlatının her aşamasında işlenmiştir. Ancak ele alınan bu ögeler daha çok zengin ve aydın sınıfın yaşam şekilleriyle ilgilidir. Anlatıda özellikle âşıkların hayat hikâyelerini yansıtan anlatıların en önemli ögelerinden biri olan şiirden vazgeçilmediği dikkat çeker. Yazar, eserinde âşık tarzı şiir geleneğinin güzelleme, taşlama, destan, mani gibi birçok türünde örnekler vererek orijinal anlatının nazım-nesir karışımı yapısına sadık kalmıştır. Ancak anlatıya o kadar çok kahraman girip çıkmıştır ki anlatı, tıpkı tiyatro metni gibi, diyaloglardan kurulu bir yapıya sahip olmuştur.

Kaynaklar

- Aksel, Malik (2010). *Anadolu Halk Resimleri*, (yay. Haz. Beşir Ayvazoğlu). İstanbul: Kapı Yayınları,
- Aktulum, Kubilay (2004). *Parçalılık/Metinlerarasılık*. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Aktulum, Kubilay (2007). *Metinlerarası İlişkiler*. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Alpin, Hakan (2006). *Çizgiroman Ansiklopedisi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Atay, Falih Rıfkı (2004). *Çankaya*. İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Baldick, Chris (2001). *The Concise Oxford Dictionary of Literary*. New York: Oxford University Press.
- Balibeyoğlu, Lâlif (1997). “Büyük Türk Astronomu: Uluğ Bey”, *Bilig*, S.6, s.158-164.
- Balkaya, Adem (2014). “Halk Anlatılarında Kuyunun İşlevselliği Üzerine Bir Okuma”. *Millî Folklor*, S.102, s.53-64
- Başgöz, İlhan (2012). *Türklü Aşk Hikâyeleri Bir Gösterim Olarak*. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Batu, Salâhattin-A. Adnan Saygun (1953). *Kerem*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Boratav, Pertev Naili (2002). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, (Yay. Haz. Sabri Koz). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Buzpınar, Ş. Tufan (2009). “Sayyâdi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.36, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.
- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1992.
- Can, Şefik (1997). *Klasik Yunan Mitolojisi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Cuddon, J. A (1999). *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*. Penguin Books. *Cumhuriyet Gazetesi*, 03.09.1929.
- Dentith, Simon (2000), *Parody*, New York: Routledge.
- Doğan, Mehmet (2008). *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Duymaz, Ali (2001). *Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ecevit, Yıldız (2004). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Elçin, Şükrü (1997). *Halk Edebiyatı Araştırmaları 2*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Güloğul, Faruk Rıza (1937). *Halk Kitaplarına Dair*. İstanbul: Bozkurt Matbaası.
- Güneş, Mehmet (2014). “Mehlika Sultan’dan ‘Masal’a Yedi Doğulu Gencin Batı’yla İmtihanı”. *Künye*, S.4, s. 52-56
- Kaplan, Mehmet (1998). *Şiir Tahlilleri 2 (Cumhuriyet Devri Türk Şiiri)*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kaya, Doğan (2007). *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kudret, Cevdet (2004). *Karagöz I. Cilt*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kunt, Bekir Sıtkı (1940). *Arzu ile Kanber*. Ankara: Alâeddin Kırâl Basımevi.
- Lewis, Geoffrey (2016). *Trajik Başarı Türk Dil Reformu*, (Çev. Mehmet Fatih Uslu). İstanbul: Çeviribilim Yayınları.
- McArthur, Tom (1992). *The Oxford Companion to the English Language*. New York: Oxford University Press.
- Necatigil, Behçet (2007). *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, İstanbul: Varlık Yayınları.

- [Orhon], Orhan Seyfi (1938). *Asrı Kerem*. İstanbul: Bilgi Matbaası.
- Öner, Haluk (2017). “Bir İstanbul Mekânı Vapur ve Türk Edebiyatı”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, S.11, s.209-219.
- Öztan, Güven Gürkan (2013). *Türkiye’de Çocukluğun Politik İnşası*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Öztürk, İsa (2009). *Kerem ile Aslı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rose, A. Margaret (2016). *Parodi: Antik, Modern ve Postmodern*, (Çev. Cansu Dikme). Ankara: Hece Yayınları.
- Saussey, Edmond (1952). *Türk Halk Edebiyatı*, (Çev. İlhan Başgöz). Ankara: Emek Basım-Yayımevi.
- Sipahioğlu, Ahmet (2007). “Bir Kimlik: Cemal Nadir”, *YEDİ Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, S.1, s.66-71.
- Toprak, Zafer (2017). *Türkiye’de Yeni Hayat İnkılap ve Travma 1908-1928*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Tosun, Çiler Buket ve Arda Can Özsu (2014). “Cumhuriyet Döneminin Art Deco Mobilya Tasarımları: Selahattin Refik Sırmalı ve Atatürk’ün Çalışma Odası”. *Ankara Araştırmaları Dergisi*, S.2, s.216-235.
- Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.

İnternet Kaynakçası

- URL 1: <http://www.uludaginfo.com/uludag-tarih/> (erişim tarihi: 06.05.2018)
- URL 2: <https://www.biyografi.net.tr/izzet-melih-devrim-kimdir/> (erişim tari



KULLANIMLIK METİN OLUŞTURMADA EŞ BİÇİMLİLİKTEN /
ADLİLİKTAN VE ÇOK ANLAMLILIKTAN YARARLANMA
BENEFITING FROM THE HOMONYMY AND POLYSEMY IN
CREATING FUNCTIONAL TEXTS

YUSUF TEPELİ

Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
Prof. Dr., Akdeniz University, Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences
ytepli@akdeniz.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-7634-6775>

MUHSİNE BÖREKÇİ

Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi, Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
Prof. Dr., Ataturk University, Kazım Karabekir Faculty of Education, Dep. of Turkish and Social Sciences Education
mborekci@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1687-3810>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-Received Date : 19.05.2019
Kabul Tarihi-Accepted Date : 20.07.2019
Sayfa-Pages : 261-280

 <http://dx.doi.org/10.14922/Turkiyat4218>



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaead>

This article was checked by

 iThenticate

KULLANIMLIK METİN OLUŞTURMADA EŞ BİÇİMLİLİKTEN /
ADLİLİKTAN VE ÇOK ANLAMLILIKTAN YARARLANMA*
BENEFITING FROM THE HOMONYMY AND POLYSEMY IN
CREATING FUNCTIONAL TEXTS

YUSUF TEPELİ-MUHSİNE BÖREKÇİ

Öz

20. yüzyıla kadar dil ve edebiyat incelemeleri genelde dinî ve edebî metinlere yönelik olarak yapılmıştır. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dil ve edebiyat bilimi açısından edebî olmayan yani kullanımlık metinlerin de incelenmeye değer olduğu görülmüştür. Kitle iletişim araçları sayesinde bu metinlerin hem sözlü hem de yazılı ortamda günlük ve anlı olarak ulusal ve uluslararası boyutta kitlelere sunulması imkânı artmıştır. Çağımızın gereği olarak anlı yaşamak zorunda kalan geniş kitleler için bu kullanımlık metinlerin sadece içeriği değil; sadeliği, anlaşılabilirliği, çarpıcılığı, akılda kalıcılığı, kısalığı, canlılığı ve kolay okunurluğu gibi sunuluş özellikleri de önem kazanmıştır. Bu yüzden kullanımlık metinler oluşturulurken şiir dilinin sunuluş özelliklerine de sık sık başvurulduğu görülmektedir.

Kullanımlık metinlerden biri olan reklâmlarda olduğu gibi, haber yazılarında, özellikle manşetlerinde de şiir dilinin sunuluş özelliklerinden biri olan eş biçimli/adlı ve çok anlamlı öğelerden sıklıkla yararlandığı görülmektedir; ancak ulaşılabilen alan yazında, kullanımlık metinlerde eş biçimli ve çok anlamlı öğelerle ilgili söz sanatları üzerine çalışmalara pek rastlanmamıştır. Bu nedenle, gazete manşetlerindeki cinaslı ve çok anlamlı tevriye örnekleri tespit edilip incelenerek alandaki boşluğa bir katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

Bu çalışmanın verileri nitel araştırma yöntemlerinden belge (doküman) incelemesi ve içerik analiziyle elde edilmiştir. Belge incelemesi boyutundaki verilerin elde edilmesinde gazete

Abstract

Until the 20th century, research studies on language and literature were often directed to religious and literary texts. Particularly after the second half of the 20th century, it was observed that the texts, which can be accepted as “non-literary” concerning linguistics and literature, in other words, the functional texts were also worth examining. Thanks to the mass media, the opportunity has increased to present these texts daily and momentarily to the masses in both national and international contexts in oral and written versions. For the large masses, who had to live a momentary life as a requirement of our age, the presentation properties of these functional texts are important not only for their content but also for their simplicity, clarity, attractiveness, briefness, aliveness, and being reader friendly. Therefore, it is observed that the presentation properties of poetry are frequently used in creation of the functional texts.

It is observed that homonymous and polysemic elements, which are among the presentation properties of poetry, are frequently used in news texts, particularly in the headlines as is in the advertisements, which are among the functional texts. However, in the accessible literature, there are not much research conducted on the rhetoric concerning the homonymy and polysemy in the functional texts. Therefore, it was aimed to contribute to the literature by filling this gap, examples of punned and polysemic double-entendre in the newspaper headlines were detected and examined.

The data of this study were analyzed through the document and content analysis methods, which are

* Türk Dil Kurumu tarafından 24-28 Eylül 2012 tarihleri arasında Ankara’da düzenlenen VII. Uluslararası Türk Dili Kurultayı’nda sözlü olarak sunulan bildiriden üretilmiştir.

manşetlerinde kullanılan söz sanatlarını, özellikle eş biçimli ve çok anlamlı yani cinaslı veya tevriyeli kullanımlarını incelemeyi amaçlayan bu çalışmanın evrenini bir kullanımlık metin türü olan gazete haber yazıları; örneklemini ise, Türkiye’de en çok satan Türkçe gazetelerin (Posta, Sabah, Hürriyet, Haber Türk, Bugün ve Fotomaç) internet yayımlarının 2012 Ocak ve Haziran ayları arasındaki altı aylık zaman diliminde yayımlanan manşetler oluşmuştur. İçerik analizi boyutunda ise taranan manşetlerdeki eş biçimli (eş adlı) ve çok anlamlı öğeler, yani cinaslı ve çok anlamlı tevriye örnekleri tespit edilerek değerlendirilmiş; dil bilimsel açıdan sözlüksel ve söz dizimsel boyutta sınıflandırılmış; kelime türü ve manşet konusu bakımından yorumlanmıştır.

Bu çalışmada taranan manşetlerde toplam 38 cinaslı ve çok anlamlı tevriye örneği bulunmuştur. Bunlar ayrıntılı incelendiğinde ise gazete manşetlerinde tevriye türü olarak cinaslıdan (10) ziyade çok anlamlı (28) tevriye örneklerinin kullanıldığı, bunların da manşet konusu bakımından ağırlıklı olarak spor manşetlerinde geçtikleri saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kullanımlık metin, eş biçimlilik, çok anlamlılık, cinas, tevriye

1. Giriş

Çok boyutlu bir sistem olan dilin aynı zamanda çok işlevli olduğu ve farklı bağlamlarda farklı işlevleri gerçekleştirdiği bilinmektedir. Örneğin felsefe bağlamında düşünme, sosyoloji açısından toplumsallaşma, psikoloji bakımından kendini ifade etme işlevleriyle tanımlanan ve genellikle bir ‘araç’ olarak nitelenen dil sistemi, dilbilimin ortaya çıkmasından sonra bilimsel süreçlerin nesnesi olarak belirlenmiş; somut dil yapılarının betimlenmesi amaçlanmıştır. Dili işlevsel bir yapı olarak tanımlayan Prag dil bilim okulu dilin temel işlevinin ‘bildirişim’ olduğunu kabul etmiş; R. Jakobson dilin bildirişim işlevlerini gönderici (Anlatım/duygu işlevi), alıcı (çağrı işlevi), bildiri (estetik / sanatsal-şiiirsel işlev), kanal (ilişki işlevi), kod (üst dil işlevi), bağlam (gönderge işlevi) olmak üzere altı öğeden oluşan bir bildirişim şeması ile görselleştirmiş; dilin bildirişim bağlamı dışındaki işlevlerini dikkate almayan bu model iletişim bilimi ve dilbilim alan yazınında genel kabul görmüş olsa da yeterli sayılmamaktadır: “Dile ilişkin kullanımların tümünü açıkladığı için, R. Jakobson’un iletişim modeli ilgi çekicidir. Ancak bu model tümüyle yeterli sayılamaz. R. Jakobson dilbilimcilerin pek incelediği oyun işlevini dikkate almamıştır” (Kıran ve Kıran, 2013: 110). Yine de işlevsel yaklaşım dil incelemelerinde etkili olmuş; iletişim birimi olarak kabul edilen ve belirli bir bildirişim bağlamında bir ya da birden çok kişi tarafından sözlü ya da yazılı olarak üretilen metinler biçim ve içeriklerine

among the quantitative research methods. The universe of this study, which aimed at examining the rhetoric used in the newspaper headlines, particularly the homonymous and polysemic elements, in other words, the punned or double-entendre elements in the data collection phase of the document analysis, is comprised of newspaper texts, which are functional texts. The sample of the study is comprised of the online headlines of the best-selling Turkish newspapers in Turkey (Posta, Sabah, Hürriyet, Haber Türk, Bugün, and Fotomaç) published in the last six months between January and June 2012. As per the content analysis phase, the examples of the homonymous and polysemic elements, in other words, the punned or double-entendre elements were determined and explained, they were classified concerning the lexicon and the syntax in linguistic terms, and interpreted concerning the word type and headline subject.

Among the headlines scanned in this study, 38 punned and polysemic double-entendre examples were found. Examining in detail, it was determined that, as a double-entendre type, polysemic double-entendre examples were used (28) more than punned (10) ones, and it was also detected that these were predominantly used in the sports headlines.

Key Words: Functional text, homonymy, polysemy, pun, double-entendre

göre sınıflandırılmış; pek çok metin türü belirlenmiş ve tanımlanmıştır (bk. Günay, 2007; Dilidüzgün, 2017). Dilbilimsel ölçütlerin dışında son zamanlarda edebî nitelik taşımayan metinler “kullanımlık metin” olarak adlandırılmaktadır. Edebiyat metni kurmaca olduğu için göndergesi kendi içinde ve kendi kendinedir (Günay, 2007: 44). Dili de günlük dilden oldukça farklıdır; bir dizi söz sanatına başvurur. Kullanımlık metin ise gönderimde bulunduğu gerçeklere sıkı sıkıya bağlıdır. Dolayısıyla nesnel, bilgi verici, aktardığı gerçeklikle uyumludur. Günlük dilin bütün özelliklerini taşır. Kullanımlık metinlerde bilinen kelimelerle yalın cümlelere ve konuya ilişkin basmakalıp ifadeler, deyimler, sloganlar gibi şematik öğelere yer verilir. Bununla birlikte kullanımlık metinlerde değişik nedenlerle zaman zaman edebiyat metinlerine özgü dilsel sanatlara da başvurulduğu görülür.

20. yüzyıla kadar dil ve edebiyat incelemeleri genelde dinî ve edebî metinler üzerinde yapılmış; metin dilbilimin gelişmeye başladığı 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanımlık metinlerin de incelenmeye değer olduğu görülmüştür. Kitle iletişim araçları sayesinde bu metinlerin hem sözlü hem de yazılı ortamda günlük ve anlık olarak ulusal ve uluslararası boyutta kitlelere ulaşma imkânı artmış; kullanımlık metinler sadece içeriği değil sadelik, anlaşılabilirlik, çarpıcılık, akılda kalıcılık, kısalık, canlılık ve kolay okunurluk gibi özellikleri ile de önem kazanmıştır.

Kullanımlık metinlerden biri olan reklamlarda olduğu gibi, haber yazılarında, özellikle manşetlerde de şiir dilinin sunuluş özelliklerinden biri olan eş biçimli ve çok anlamlı öğelerden sıklıkla yararlandığı görülmektedir. Alan yazında farklı tanımlamaları ve kullanımları olmakla birlikte kökenleri ve anlamları farklı biçim birimlerinin söylenişleri ve/veya yazılışları bir olma durumuna *eş biçimlilik* veya *eş adlılık*; eş biçimlilik gösteren biçim birimlere/yapılara da *eş biçimli* veya *eş adlı* denir. Bunlardan söylenişleri farklı, yazılışları aynı olanlara *eş yazımlı*; yazılışları farklı söylenişleri aynı olanlara *eş sesli* terimleri kullanılmaktadır (Tepeli, 2009: 1041-153). Alan yazında eş biçimliliğe çok yakın bir tanımlaması olan, hatta zaman zaman birbirinin yerine de kullanıldığı görülen bir başka kavram ise çok anlamlılıktır. Bir biçim biriminin birçok anlam bildirmesine *çok anlamlılık*, çok anlamlılık gösteren biçim birimine de *çok anlamlı* denir.

Aslında günümüz Türk şiirinde eş biçimli / adlı ve çok anlamlı öğelerden yararlanma Divan ve Halk şiirine göre oldukça azalmıştır (Aksan, 2006: 110-112). Eş biçimliliğe ve çok anlamlılığa bağlı olarak ortaya çıkan *cinas* ve *tevriye* gibi söz sanatları geleneksel Türk edebiyatında oldukça yaygın olarak kullanılmıştır. Hatta halk edebiyatında mâni ve koşma nazım biçimlerinde “cinaslı mâni” ve “tecnis” türleri geliştirilmiş; klasik Türk edebiyatında seçili nesirde de cinas kullanılmıştır. Bu söz sanatlarının farklı işlevleri yanı sıra dilin oyun işlevine örnek oluşturduğunu da vurgulamak gerekir.

Batı retoriğinde *pun* olarak bilinen Türk edebiyatında ise anlamla ilgili edebî sanatlardan biri olan *tevriyeyi* Saraç (2004: 188), “Şiir ve düz yazıda yakın ve uzak iki anlamı bulunan bir lafzın kastedilen anlamının diğer anlam ile gizlenmesi”; Coşkun (2010: 102), “En az iki anlama gelen cinaslı veya çok anlamlı bir kelime, deyim veya ibarenin bir anlamını kullanıp diğer anlamını ifadenin içine gizlemek”; Dilçin (1983: 427), ise “İki ya da ikiden artık anlamı olan bir sözcüğü bir dize ya da beyit içinde yakın anlamını söyleyip uzak anlamını kast etmektir.” biçiminde tanımlamaktadırlar.

Her ne kadar edebi metinlerde günümüzde sıklıkla karşımıza çıkmasa, hatta birçoğu unutulmuş olsa da eskiden eş biçimlilik veya çok anlamlılık gösteren, cinaslı veya çok anlamlı kelimelerin, içinde geçtikleri metinde birden fazla anlamda kullanılmasına bağlı *manevî mugalâta, istihdam, tevcih, tevriye (mücerret, müreşşah, mübeyyen, muheyyi), tecahül-i ârif, irha-yı inan, mukadder suale cevap, mezheb-i kelâmî* gibi pek çok edebî sanat kullanılırdı. Eş biçimliliğe veya çok anlamlılığa bağlı bu kadar edebî sanatın ortaya çıkmasının nedeni, muhtemelen şair ve edibin meramını gizli bir şekilde ifade etmek, ifadeye başka bir anlam katmanı daha ilâve etmek veya gizlemek, anlatımını zenginleştirmek, muhatabı yanıltmak veya şüphelendirmek, ifadenin anlamını kapalı hâle getirmek gibi farklı maksatlarla ifade içinde çok anlamlı veya eş biçimli bir kelime kullanmak istemesidir (Coşkun, 2010: 113).

Bucaria (2004), dil bilimsel bağlamdaki anlam bulanıklığı (ambiguity) konusunun geleneksel olarak sözlüksel (lexical), söz dizimsel (syntactic) ve ses bilimsel (phonological) olmak üzere 3 kategoride incelendiğini belirtir.

Sözlüksel boyuttaki anlam bulanıklıkları manşette yer alan bir kelimeye birden fazla anlam yüklenmesiyle oluşturulur. Söz dizimsel anlam bulanıklığı kelimelerin dilbilgisi kategorilerinin değiştirilmesi yoluyla gerçekleştirilen çok anlamlılıktır. Yapısal anlam bulanıklığı olarak da adlandırılan bu kullanımlarda cümle içindeki unsurların yerleri değiştirilebilir. Ses bilimsel anlam bulanıklığı ise eş biçimli/adlı /sesli sözcüklerin kullanılmasıyla oluşturulur. Edebiyatta ‘*cinas*’ olarak adlandırılan bu kullanım şöyle tanımlanır: “Anlam bakımından farklı, yazılış ve telâffuz bakımından aynı veya benzer olan kelimelerin bir ifade içinde kullanılmasına *cinas*; harflerin (seslerin) cinsi, harflerin sayısı, harflerin heyeti ve harflerin sıralanışı bakımından birbirine uyan kelimelerin oluşturduğu cinaslara *tam cinas*, herhangi bir bakımdan uyumun bozulduğu cinaslara *nakis cinas* veya *tam olmayan cinas* adı verilir” (Coşkun, 2010: 252).

Cinas (pun) iki ya da daha fazla anlam taşıyan ya da benzer şekilde telâffuz edilen bir kelimenin gerek mizah gerekse diğer retorik amaçlar ışığında bir anlam bulanıklığı olarak kullanılması sanattır. Cinas yoluyla ortaya çıkartılan bu anlam bulanıklığı bazen salt bir dile ya da kültüre ait olabilir. Chovanec (2005)’e göre cinas (pun), yapısal olarak eş adlılık (homonymy) üzerine kurulmuş bir kelime oyunu sanattır. Bu sanat ya bir kelimenin aynı yazılıp farklı telaffuz edilmesini ifade eden eş yazılımlılar (homographs) ile ya da farklı yazılan sözcüklerin aynı biçimde telaffuz edilmesini ifade eden eş sesliler (homophones) kullanılarak yapılır.

Cinas, okuyucunun dikkatini kolaylıkla çekmesi ve ifadenin çarpıcılığına katkı sağlaması açısından gazetecilik dilinin en belirgin bir özelliği olarak dikkat çeker (Mc Arthur 1992: 553, 823).

Bu çalışmada *tevriye* en az iki anlama gelen cinaslı veya çok anlamlı bir kelime veya kelime grubunun birden fazla anlamını metinde kullanmak olarak tanımlanmış ve buna bağlı olarak da gazete manşetlerinde geçen *tevriye* örnekleri “cinaslı *tevriye* ve çok anlamlı *tevriye*” olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir.

2. Amaç

Söz sanatlarına estetik veya yazınsal metinler dışında kullanımlık metinlerde de yer verilmesi dilin oyun işlevi bağlamında değerlendirilebilir. Eş biçimli ve çok anlamlı ögelerin farklı biçimde ve farklı çağrışımlarla kullanılmasıyla oluşturulan söz sanatlarına kullanımlık metinlerde -özellikle reklamlarda ve gazete manşetlerinde- sıklıkla yer verildiği gözlemlenmekte; bu yapılar haber başlıklarına özgü bir söylem türünün en belirgin özelliklerinden birini oluşturmaktadır. Dilin oyun işlevini öne çıkaran bu söz sanatlarından biri olan *tevriyenin* de gazete manşetlerine anlam zenginliği kattığı, okuyucuya kısa zamanda birçok bilgi aktarma; okuyucunun dikkatini çekmek, onlarda merak uyandırmak, onları etkilemek ve aynı zamanda eğlendirmek amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Klasik Türk edebiyatında ve halk edebiyatında sıkça kullanılan ancak günümüz edebî metinlerinde fazla yer verilmeyen *tevriyenin* gazete manşet söyleminin önemli bir özelliği hâline gelmiş olması Türk dili incelemeleri bağlamında bu metinlerin de incelenmesini gerekli kılmıştır, ancak ulaşılabilen alan yazında kullanımlık metinlerde eş biçimli ve çok anlamlı ögelerle doğrudan ilişkili çalışmaların oldukça sınırlı kaldığı görülmüştür. Bu çalışmada genelde kullanımlık metinlerin özelde gazete manşetlerinde kullanılan *tevriye* örneklerinin tespit edilmesi, bu yapıların Türkçenin zenginlik incelikleri bağlamında dikkatlere sunulması amaçlanmıştır.

3. Alan Taraması (İlgili Çalışmalar)

Kullanımlık metinlerden biri olan gazete manşetlerinde kullanılan edebî sanatlar, özellikle *tevriye* ile ilgili çalışmalara Türkçe alan yazında pek rastlanmamış; ancak bir başka kullanımlık metin türü olan reklam metinlerinde dil kullanımı (Yılmaz; 2004) ve söz sanatları ile ilgili çalışmalar (Çınar ve Karahan; 2009) yapıldığı görülmüştür. Türkiye dışında özellikle 1990'dan sonra bu konuda birçok çalışmanın yapıldığı görülmüştür. Bell (1991), Fowler (1991), Clifton vd. (1994), Oaks (1994), Reah (1998), Dor (2003) ve Bucaria'nın (2004) çalışmaları örnek olarak gösterilebilir.

Bell (1991) ve Reah (1989) tarafından da vurgulandığı gibi, gazetelerde hem dilsel (linguistic) hem de biçimsel (stylistic) araçların bir arada kullanılması manşet söylemine özgü bir durumdur.

Silaski (2009) spor gazete manşetlerinde kullanılan (metonymy) mecazı Mürsel / ad değişimi ve (metaphors) mecaz yapılarını incelediği çalışmasında manşetlerde kullanılan mecaz yapılarının genellikle özgün olduklarını ve bunların geleneklere uymadığını ortaya koymuştur. Spor gazetelerindeki mecazların genellikle spor kulübünün takma adının (kuş ya da hayvan adı) kullanılarak yapıldığını, zaman zaman da bu hayvan adlarının oyuncuların adlarına gönderme yapılarak kullanıldıklarını ifade eder.

Halliday (1994:392-397)'e göre gazete manşetleri "kısa metin" türlerinin tipik örneklerinden biridir. İfantidou (2009:699) ise gazete manşetlerini gazete içeriğinin merak uyandıran bir kısa yolu olarak tanımlarken başlıca işlevinin tam metin gazete yazısını özetleyerek okuyucunun ilgisini çekebilmek olduğunu belirtir. Bunun için de manşetlerin hem içerik açısından okuyucuya bir ipucu verecek kadar kısa hem de okuyucunun merakını uyandırarak onu yazının devamını okumaya ikna edecek nitelikte olması gerektiğini vurgular. Mecazı mürsel / ad değişimi (metonymy) ve mecaz (metaphor) kullanmak

manşet ifadelerine ekonomiklik, bilgilendiricilik, açıklayıcılık gibi nitelikler kazandırır; bir bakıma karmaşık bir olgunun en yalın ve etkili bir biçimde ifade edilmesine katkı sağlar.

Koller (2004) de benzer bir şekilde manşetlerde mecaz kullanımının gazetecilerin konu başlığını en kestirme bir şekilde tanımlamalarına, yazılarının belli bir boyutuna vurgu yapmalarına katkı sağladığını ifade eder.

Reah (1998)'a göre gazete manşetlerinde aliterasyon (ses tekrarı) ve kafiye gibi bir takım retorik araçların bilinçli olarak kullanılmasıyla sansasyonel bir yapı oluşturulup okuyucunun dikkatinin çekilmesi hedeflenir. Gazete manşetleri genellikle okuyucunun sese olan duyarlılığı üzerine kurulduğu için aliterasyon (ses tekrarı) ve kafiye manşet söyleminin en yaygın özelliği olarak görülür.

Bucaria (2004) gazete manşetlerinde mizah oluşturmak için zaman zaman cinasların, kısa alıntılarının ve kültüre özgü atıflar aracılığıyla ortaya çıkan metinlerarasılık (intertextuality) gibi özel yapıların kullanıldığını belirtmiş; gazetede en az yer kullanılarak okuyucunun dikkatini çekme çabasının manşet yazılarında birden çok anlam taşıyabilen kelime ya da ifadelerin sıklıkla kullanılmasına neden olduğunu, manşetlerin kelime kullanımı açısından oldukça zengin olduğunu ve manşetlerde sıradan kelimeler yerine daha çok argo ve konuşma diline ait unsurların kullanıldığını vurgulamıştır.

4. Yöntem

Gazete manşetlerinde kullanılan söz sanatlarını, özellikle eş biçimli ve çok anlamlı kullanımları, bir başka ifade ile cinaslı veya çok anlamlı tevriye kullanımlarını incelemeyi amaçlayan bu çalışmanın evreni bir kullanımlık metin türü olan gazete haber yazıdır. Örnekleme ise Türkiye'de en çok satan Türkçe gazetelerin (Posta, Sabah, Hürriyet, Haber Türk, Bugün ve Fotomaç) internet yayımlarının 2012 Ocak ve Haziran ayları arasında yayımlanmış olan son altı aylık zaman dilimindeki manşetleridir. Araştırma kapsamına alınan gazetelerin çevrimiçi yayımlarındaki manşetleri öncelikle nitel araştırma yöntemlerinden tarama yöntemi kapsamında rastlantısal olarak taranmış; tespit edilen manşetler ve devamındaki haber metinleri tarihsel bir sıra hâlinde sınıflandırılmıştır. Bu çalışmada kullanılan haber kaynakları sadece birinci sayfalar ile spor sayfalarındaki (son sayfadaki) manşetlerden ve bu manşetlerin yönlendirdiği diğer sayfalardan seçilmiştir. Manşetler dışında diğer sayfalara da başvurulmasının temel nedeni bazı manşetlerin anlaşılmasında haber metninin de önemli rol oynamasıdır.

Gazete manşetlerinin seçiminde ve bunların içerik analizinde Hansen, Cottle, Negrine ve Newbold'un (1998) medya ve iletişim içerikli metinler için önerdiği araştırma yöntemi izlenmiştir. Bu bağlamda öncelikle belirlenen tarih aralığındaki gazete manşetleri sistematik bir şekilde taranmış ve söz sanatlarını içerdiği değerlendirilen tüm manşetler belirlenmiş; daha sonra incelenmek üzere bir tablo üzerinde sınıflandırılmıştır. İkinci adım olarak, taranan manşetlerdeki cinaslı (eş biçimli/ adlı) ve çok anlamlı tevriye örnekleri içerik analizi yoluyla tespit edilmiş ve dil bilimsel açıdan sözlüksel ve söz dizimsel boyutta sınıflandırılarak anlamları, kelime türü ve konularına göre değerlendirilmiş; araştırmacılar tarafından edebi sanatlar içerdiği tespit edilen manşetler uzman görüşü de alınarak yapılan tespitlerin doğruluğu sınanmıştır. Bu doğrultuda şüpheye düşülen birkaç tevriye örneği çalışmanın dışında tutulmuştur. Verilerin çözümlenmesiyle elde edilen bulgular değerlendirilerek sonuca ulaşılmıştır.

5. Bulgular ve Tartışma

Gazete manşetlerinin taranmasıyla elde edilen veriler ‘tevriye’ kavramının alan yazında yer alan tanımları doğrultusunda değerlendirilerek bulgulara ulaşılmıştır. Bu bağlamda gazete manşetlerinde kullanılan cinaslı ve çok anlamlı tevriye örnekleri anlamlandırılarak sözlüksel ve söz dizimsel niteliklerine göre sınıflandırılmış; tevriye yapıları örneklendirilerek kelime türü ve manşet konusu bağlamında tartışılmıştır. Yazarı tarafından renk, punto, tırnak işareti, resim gibi görsel unsurlarla vurgulanmış olan örneklerde bu vurguların da aktarılmasına özen gösterilmiştir.

‘Tevriye’ kavramı edebiyat bilimi kapsamında yüklendiği terim anlamıyla sınırlandırılarak “cinaslı tevriye” ve “çok anlamlı tevriye” olmak üzere iki ana başlık altında incelenmiştir. Bu kullanım biçimleri yazılı iletişimin işlevlerinden biri olan ‘oyun işlevi’ ile ilişkilendirilebilir. “Oyun işlevinde iki tür oyun göze çarpar: biçime ilişkin, anlama ilişkin oyun” (Kıran ve Eziler Kıran; 2013:111).

5.1. Cinaslı Tevriye

Cinaslı tevriye biçime ilişkin bir dil oyunu aracı olarak değerlendirilebilir: “Biçime yani sese ilişkin oyun uyak, tekrar, ses yinelemesi, yarım uyak gibi ses açısından çok yakın sözcüklerle ses değişimleri üzerinde yapılı” (Kıran ve Eziler Kıran; 2013:111). Elde edilen verilerin incelenmesi sonucunda sözlüksel ve söz dizimsel olmak üzere iki alt başlık altında toplam 9 cinaslı tevriye örneği tespit edilmiş; bunlardan birinin sözlüksel, sekizinin ise söz dizimsel cinaslı tevriye örneği olduğu görülmüştür.

5.1.1. Sözlüksel Cinaslı Tevriyeler

Manşetlerde sözlüksel cinaslı tevriyeyle ilgili bir örnek tespit edilmiş, bunun da iki yerde geçtiği görülmüştür:

Kelime	Anlamı	Örneği	Açıklama
Sow-şov	1. Fenerbahçeli futbolcu Moussa Sow	FENER'DEN SÜPER SOW (P 16 Nisan), resimli	1. Fenerbahçe’de süper bir <u>Sow</u> (var). 2. Fenerbahçe’den süper <u>şov</u>
	2. Şov		
Sow	1. Fenerbahçeli futbolcu Moussa Sow	FENER'DE AFRİKA SOW’U (S 6 Şubat), resimli	1. Fenerbahçe’de Afrikalı <u>Sow</u> (var) 2.Fenerbahçe’de Afrika
	2. Şov		(Afrikalıların) <u>şovu</u> (var)

Tabloda yer alan sözlüksel cinaslı tevriyenin tam olmayan cinasla yapıldığı, tevriyeyi oluşturan unsurlardan birinin özel isim birinin de cins isim olduğu ve tevriyenin spor haberinde kullanıldığı görülmektedir. Sow-şov sözcüklerinin ses benzerliğinden yararlanılarak oluşturulan kısa ileti hem birden fazla bilgi içermekte hem de ilgi çekici ve eğlenceli bir söylem özelliği taşımaktadır. Ayrıca farklı renklerin kullanılmış olması gazete sayfasının görünümü dışında görsel okuma / anlama becerisine yönelik bir işlev de taşımakta; anlama ulaşmada görsel dikkati de gerekli kılmaktadır.

5.1.2. Söz Dizimsel Cinaslı Tevriyeler

Ses açısından çok yakın sözcüklerin aynı dizimsel yapılarda kullanılmasıyla oluşturulan bu yapılar ses farkının oluşturduğu birden çok anlamı çağrıştırmak amacıyla kullanılır.

Manşetlerde tespit edilen sekiz söz dizimsel cinaslı tevriye örneği aşağıdaki tabloda dikkatlere sunulmuştur:

Kelime	Anlamı	Örneği	Açıklama
Ağar-ağır	1. Mehmet Ağar'ın soyadı 2. Ağır	İKİ YIL BİR AY 'AĞAR' HAPİS (HT 17 Nisan), resimli	<u>Ağar</u> , iki yıl bir ay <u>ağır</u> hapis (yatacak)
aslı-Aslı	1. Bir şeyin gerçeği, aslı 2. Aslı Nemutlu'nun adı	İŞİN ASLI (P 10 Mart), resimli	<u>Aslı</u> 'nın ölümüyle ilgili işin <u>aslı</u> (ortaya çıktı)
çek-/Çek	1. Çekmek, kura çekmek 2. Çek Cumhuriyeti Futbol Millî Takımı	Yarı final biletini Ronaldo 'Çek'ti (S 22 Haziran), resimli	(Portekiz'in) yarı final biletini (<u>Çek</u> Cumhuriyeti'ne attığı bir golle) Ronaldo <u>çekti</u>
esas-es	1. Esas 2. (Esas'ın "es"i) Es Es/ Eskişehirspor	ESAS DURUŞ (FM 23 Ocak), resimli	<u>Es Es</u> (Eskişehirspor) (Galatasaray'ı) <u>esas</u> duruş(a geçirdi)
inadına-Adın	1. İnadına 2. (İnadına'nın "adın") Trabzonsporlu Olcan Adın'ın soyadı	İNADINA BURAK (FM 1 Ocak), resimli	(Trabzonspor), Olcan <u>Adın</u> (iyi oyunu ve bir gol pası sayesinde) <u>inadına</u> (gol atmaya sürdüren) Burak Yılmaz'ın golleri ile İstanbul Belediyespor'u 2-0 yendi)
şahane-Şahan	1. (Şahane'nin "Şahan") Futbolcu Olcay Şahan'ın soyadı 2. Şahane, harika	ŞAHANE MÜJDE (FM 29 Haziran), resimli	(Tranfer için) <u>Olcay Şahan</u> 'la görüşülmesi <u>şahane</u> bir müjde
şov-Sov	1. Fenerbahçeli futbolcu Moussa Sow 2. Şov	FENER'DEN 'SÜPER' ŞOV (S 16 Nisan), resimli	1. Fenerbahçe'de Süper Finalde süper Sow 2. Fenerbahçe'den Süper Finalde süper şov
201-1 (iki bin on bir)- 1-1 (bir bir)	1. 2011 yılı 2. 1-1 (bir bir berabere kalma)	201-1 MODEL FENER (FM 5 Ocak), resimli	<u>2011</u> yılının son maçında Antalyaspor'la <u>1-1</u> berabere kalan Fenerbahçe'nin 2012 yılının ilk maçında da Orduspor'la 1-1 berabere kalması

Tablodaki örneklerde görüldüğü gibi söz dizimsel cinaslı tevriyeler farklı biçimlerde oluşturulmuştur. Örneğin *çek-/Çek* ve *aslı-Aslı* tam cinaslı tevriye; *Ağar-ağır*, örneği ise tam olmayan cinaslı tevriyedir. Sözcük türü olarak da yukarıdaki 8 örnekte geçen tevriyeleri oluşturan unsurların bir üyesinin özel isim; diğer üyelerinin ise fiil, sıfat, cins isim, zarf vb. olduğu görülmektedir. Bunlardan altısı spor; ikisi de diğer haber manşetlerinde kullanılmıştır.

Söz dizimsel cinaslar dil birimlerinin farklı çağrışımlar oluşturacak biçimde sıra dışı dizimi ile gerçekleştirilir. Örneklerde de yazım ve dilbilgisi kurallarının zorlanarak bir bakıma dil ile oynandığı görülmektedir. Dilin kendi kuralları dışında kural tanımayan bir sistem olduğu gerçeğine karşın söz dizimsel sapmaların bir söz sanatına dönüşmesi ve kendi bağlamında özel anlamlar kazanması, dilin doğasında var olan yaratıcılığını göstermektedir.

5.2. Çok Anımlı Tevriye

Çok anlamlı tevriye, ‘anlama ilişkin oyun’ işlevinde olduğu gibi “birbirine yabancı sözcükler arasında beklenmedik yaklaşımlar kurmak, eşanlamlılıktan, çokanlamlılıktan, anlam bulanıklığından, anlam bozukluklarından” (Kıran ve Eziler Kıran; 2013:111), yararlanılarak oluşturulur.

Elde edilen verilerin incelenmesi sonucunda gazete manşetlerinde kullanılmış olan çok anlamlı tevriye örneklerini sözlüksel ve söz dizimsel olmak üzere iki alt başlık altında sınıflandırılmıştır. Tespit edilen toplam 28 çok anlamlı tevriye örneğinden 16’sının sözlüksel, 12’sinin ise söz dizimsel nitelik taşıdığı görülmüştür.

5.2.1. Sözlüksel Çok Anlamlılar

20 manşette kullanılmış olan 16 farklı sözlüksel çok anlamlı tevriye örneği aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Kelime	Anlamı	Örneği	Açıklama
Ankara	1. Ankara ili 2. Ankaragücü	Ankara’nın taşıma bak (H 9 Ocak), resimli	1. <u>Ankara</u> ’nın taşıma bak! (bir türkü dizesi) 2. <u>Ankaragücü</u> ’nün Beşiktaş’a engeline bak!
Arapşaç- Arap saç	1. Çözümleme- yecek kadar karışık durum 2. Arap/Suriye açmazı	ARAPŞAÇI (P 26 Haziran), resimli	1. (Bu iş) <u>arapşaçı</u> (na döndü) 2. (Bu iş bir) <u>Suriye açmazı</u> (dır)
ateş-Ateş	1. Ateş, vücut ısısı, ateşli oyun 2. Futbolcu Necati Ateş’in soyadı	‘Ateş’iyle eritti: 4-0 (HT 6 Mart), resimli	1. (Galatasaray) <u>ateşli</u> oyunuyla (Sivasspor’u) yendi 2. (Galatasaray Sivasspor’u) Necati <u>Ateş</u> ’(in goller)iyle yendi
	1. Ateş, od, nâr, ateşli oyun 2. Futbolcu Necati Ateş’in soyadı	Aslan’ın ‘Ateş’i Sivasspor’u yaktı (S 6 Mart), resimli	1. Galatasaray’ın ateşli oyunu Sivasspor’u yaktı 2. Galatasaray’ın Necati Ateş’(in goller)i Sivasspor’u yaktı
ayakta	1. Ayağa kalkmış durumda 2. İsyanda, telaşlı ve heyecanlı durumda	FEZLEKE İSYANI CHP AYAKTA (H 11 Ocak), resimli (CHP milletvekillerinin ayakta olduğu resim)	(CHP’nin) fezleke isyanı, CHP (hem düz ve mecazi anlamda) ayakta
fırtına-Fırtına	1. Fırtına, şiddetli rüzgâr 2. Trabzonspor futbol takımı	DİKKAT! ŞİDDETLİ FIRTINA (FM 5 Mart), resimli	1. Dikkat! Şiddetli <u>fırtına</u> (var)! 2. Dikkat! Şiddetli esen <u>Fırtına</u> (/Trabzonspor) (var)!

Halil	1. Çökertme türküsündeki kişi adı 2. Trabzonsporlu Halil Altıntop'un adı	ÇÖKERTMEDEN ÇIKTIM DA HALİL'İM (FM 4 Ocak), resimli	1. "Çökerme'den çıktım da <u>Halil</u> 'im" dizesi 2. (Trabzonspor olarak) ben zor durumdan çıktım da <u>Halil</u> Altıntop'um
	1. Halil İbrahim Peygamberimizin adı 2. Trabzonsporlu Halil Altıntop'un adı	Halil İbrahim bereketi (FM 22 Nisan), resimli	1. <u>Halil</u> İbrahim Peygamberin bereketi 2. <u>Halil</u> Altıntop'un (gol) bereketi
havalı	1. Konforlu, lüks 2. Hava taşıyla (Gyroplane'le) gerçekleştirilen	Parası olana HAVALI ÇÖZÜM (B 18 Mayıs), resimli	1. Parası olana <u>havalı</u> (/konforlu) çözüm 2. Parası olana <u>havalı</u> (hava taşıtlı) çözüm.
koç-Koç	1. mec. Sağlıklı, güçlü genç erkek 2. Koç ailesi	Koç gibi liste (HT 28 Nisan), resimli (Koç ailesinin resmi)	1. <u>Koç</u> gibi (sağlıklı ve güçlü erkek gibi) liste 2. <u>Koç</u> (ailesinden oluşmuş) gibi liste
muhteşem	1. Muhteşem, görkemli 2. Muhteşem Yüzyıl dizisinden biriyle ilgili	Muhteşem ÇİFT (H 15 Haziran), resimli	1. <u>Muhteşem</u> (/görmekli) çift 2. (Biri) <u>Muhteşem</u> (Yüzyıl dizinde rolü olan) çift
	1. Muhteşem, sansasyonel 2. Muhteşem Yüzyıl dizisinden biriyle ilgili	MUHTEŞEM DEDİKODU (P 10 Mart), resimli	1. <u>Muhteşem</u> (/sansasyonel) dedikodu 2. <u>Muhteşem</u> (Yüzyıl dizinden biri ile ilgili) dedikodu
	1. Muhteşem, takdire şayan, övgüye layık 2. Muhteşem Yüzyıl dizisinden birinin bıraktığı	MUHTEŞEM VASİYET (P 12 Nisan), resimli	1. Muhteşem (takdire şayan) vasiyet 2. <u>Muhteşem</u> (Yüzyıl dizisinin senaristinin bıraktığı) vasiyet
ölüm kalım	1. Her türlü tehlikeye göze alma, hayati önemde olma, zorlu 2. Gerçekte ölüm, yaralanma, hastalanma olması	ÖLÜM KALIM SINAVI (P 2 Nisan), resimli	1. (Mecazî anlamda) <u>Ölüm kalım</u> (/zorlu) sınavı 2. (Gerçek anlamda) <u>Ölüm kalım</u> (ın yaşandığı) sınavı
taş	1. Taş 2. Engel 3. Beşiktaş	Ankara'nın taşına bak (H 9 Ocak), resimli	1. Ankara'nın <u>taşına</u> bak! (bir türkü dizesi) 2.-3. Ankara'nın (/Ankaragücü'nün) <u>taşına</u> (/Beşiktaş'a engelina) bak!
tuş	1. Güreşte birinin sırt üstü yere gelerek yenilmesi, sporda yenilme 2. Sırt üstü yere uzanmış olma	SANIYEDE TUŞ (FM 31 Ocak), resimli (Beşiktaşlı bir futbolcunun sırt üstü uzanmış bir resmi)	1. Saniyede <u>tuş</u> (/gol yeme) 2. Saniyede <u>tuş</u> (sırt üstü yere uzanma)

Vulkanik-Volkan	1. Vulkanik, volkanla ilgili, beklenmedik, ani 2. (Vulkanik'in "volkan"ı) Trabzonsporlu Volkan Şen'in adı	VOLKANİK PATLAMA (FM 13 Mart), resimli	1. <u>Volkanik</u> (/ani) patlama 2. <u>Volkanik</u> (/Volkan Şen'in yaptığı) patlama
yıldızlı	1. Üzerinde yıldız olan 2. Önemli	Merak uyandıran YILDIZLI ZİYARET (H 5 Ocak), resimli	1. Merak uyandıran <u>yıldızlı</u> (/apoletindeki yıldız olanın yaptığı) ziyaret 2. Merak uyandıran <u>yıldızlı</u> (/önemli) ziyaret
yiğit-Yiğit	1. Yiğit, kahraman 2. Manisasporlu Yiğit İncedemir'in adı	Bir YİĞİT çıktı meydana (FM 17 Ocak), resimli	1. Bir <u>yiğit</u> (!) (/kahraman!) çıktı meydana (/sahaya) 2. Bir <u>yiğit</u> (/Yiğit İncedemir) çıktı meydana (/sahaya)
Zehirli	1. <i>mec.</i> Zararlı, tehlikeli 2. İçinde zehir olan	Açgözlülerin zehirli oyunu (B 26 Ocak), resimli	1. Açgözlülerin <u>zehirli</u> (/zararlı) oyunu 2. Açgözlülerin zehirli (zehirle) oyunu

Tablodaki örneklerden de anlaşılacağı üzere gazete manşetlerinde geçen sözlüksel çok anlamlı tevriye örnekleri çeşitlilik göstermektedir. Bunlardan birçoğunun, tevriye oluşturmak için sözcük türü olarak ismiyle müsemma olan cins isim/sıfat+özel isim yapısında kurulduğu görülür. Söz konusu sözlüksel çok anlamlı tevriye örnekleri konu bakımında değerlendirildiğinde bunlardan 10'nun spor; 6'sının da diğer haber manşetlerinde kullanıldığı saptanmıştır.

5.2.2. Söz Dizimsel Çok Anlamlılar

Manşetlerde kullanılan on iki söz dizimsel çok anlamlı tevriye örneği aşağıdaki tabloda sıralanmıştır:

Kelime	Anlamı	Örneği	Açıklama
Arka sıradakiler-Arka Sıradakiler	1. Arka plândaki kişiler 2. Arka Sıradakiler dizisi	Arka sıradakiler dizi setinde öldü (B 3 Mayıs), resimli	<u>Arka sıradakiler</u> (/arka plândakiler) <u>Arka Sıradakiler</u> (dizisinin) dizi setinde öldü
ateş-Ateş	1. Ateş, tutuşmuş olan cisim 2. Necati Ateş'in soyadı	'Ateş'i Necati yaktı (S 5 Şubat), resimli	<u>Ateşi</u> Necati <u>Ateş</u> yaktı
ateşle-/Ateş	1. <i>mec.</i> Coşturmak, ateşlemek 2. Necati Ateş'in soyadı	Yine Necati 'Ateş'ledi (H 6 Mart), resimli	Yine Necati <u>Ateş</u> <u>ateşledi</u> .
ateşli-Ateş	1. Ateşli, ateşi olan, golcü 2. Necati Ateş'in soyadı	ATEŞLİ SİLAH (FM 6 Mart), resimli	Necati <u>Ateş</u> (Galatasaray'ın) <u>ateşli</u> silah(ıdır)

baltala-/Balta	1. Baltalamak, sabote etmek 2. Futbolcu Hakan Balta'nın soyadı	CİMBOM, FENER'İN UMUTLARINI 'BALTA'LADI (S 18 Mart), resimli	Cimbom, Fener'in umutlarını Hakan <u>Balta</u> 'yla <u>baltaladı</u>
bin (1000)	1. "Bin Bir Gece Masalı"ndaki 'bin' sayısı 2. Fenerbahçenin lig tarihinde 1000 galibiyeti	BİN BİR GECE MASALI (FM 30 Ocak), resimli	<u>Bin</u> bir gece masalı(nda olduğu gibi Fenerbahçe de) <u>1000</u> (galibiyete ulaştı)
Bir yola baş koy-	1. Bir şey uğruna ölümü göze almak 2. İki futbolcunun başlarını yere koyması	BU YOLA BAŞ KOYDULAR (FM 17 Nisan), resimli (Semih ile Dia'nın başlarını çimlere koymuş haldeki resimleriyle birlikte)	1. (Fenerbahçe futbolcular) bu <u>yola</u> (/Ziraat Kupası yoluna) <u>baş koydular</u> 2. (Fenerbahçe futbolcular) <u>baş(larını)</u> bu <u>yola</u> (/yere) <u>koydular</u>
Buz tut-	1. <i>düz ve mec. anl.</i> Donmak, donup kalmak 2. buz isabet etmek	TRABZONSPOR BUZ TUTTU (FM, 22 Ocak), resimli (Burak'ın yüzüne doğru gelen buz parçalı resim)	1. Trabzonspor <u>buz tuttu</u> (/donup kaldı) 2. Trabzonspor(lu bir futbolcuya) <u>buz tuttu</u> (/buz isabet etti)
çılgın Türkler	1. Çılgın, deli 2. Turgut Özakman'ın Çılgın Türkler-Kıbrıs kitabı	72 helikopterli ' çılgın ' Türkler (H 19 Mart), resimli	<u>Çılgın Türkler</u> -(Kıbrıs romanında) 72 helikopterli <u>çılgın</u> (/deli) <u>Türkler</u> (anlatılıyor)
özel-Özel	1. Özel, istisnaî 2. Genelkurmay Başkanı Necdet Özel	GİZLİ ÜSSE ÖZEL TUR (H 10 Mayıs), resimli	Necdet <u>Özel</u> gizli üsse <u>özel</u> tur (yaptı)
	1. Özel, kişisel, hususî 2. Genelkurmay Başkanı Org. Necdet Özel'in soyadı	Çok 'özel' randevu (HT 10 Ağustos), resimli	Necdet <u>Özel</u> 'e çok <u>özel</u> randevu
şekerpare-Şeker	1. Şekerpare, bir tatlı türü 2. Konya Torku Şekerspor	ŞEKERPARE (FM 13 Ocak), resimli	(Fenerbahçe için Konya Torku) Şeker(spor) şekerpare(dir)
şen-Şen	1. Futbolcu Volkan Şen'in soyadı 2. Şen, mutlu	FIRTINA SON ANDA ŞEN (S 13 Mart), resimli	Fırtına (/Trabzonspor) Volkan <u>Şen</u> 'le son anda <u>şen</u> (oldu)

Tablo incelendiğinde sıra dışı dizimlerin görsel unsurlarla desteklenmesiyle çok anlamlılığın sağlandığı görülmektedir. Söz konusu söz dizimsel çok anlamlı tevriye örneklerinden 9'unun spor; kalan 3'ünün de diğer haber manşetlerinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu sonuç biçim-içerik uyumunu yansıması açısından önemlidir.

6. Sonuç

Bilindiği gibi toplumsal olan dilin bireysel kullanımı sözü oluşturur. Sözü sosyal, kültürel, psikolojik vb bağlamlarda farklı amaçlarla kullanılması ideolojik, şiirsel, felsefi gibi farklı söylem türlerinin oluşmasını sağlar. Haber söylemi de medyada kullanılan dili biçimlendiren özel bir dil kullanımını gerektirir. Kullanımlık metin olarak adlandırılan bu işlevsel söylemlerde ilgi çekici, akılda kalıcı ve haber odaklı manşetler oluşturulur. Az sözcükle çok bilgi ve öznel değer aktarmayı amaçlayan bu analitik yapılar bir bakıma dil oyunu olan söz sanatları ile gerçekleştirilir. Cinas ve tevriye de bu tür anlatıma uygun söz sanatı ya da dil oyunu olarak geleneksel Türk edebiyatında sıklıkla kullanılmıştır.

Bu çalışma kapsamında taranan manşetlerde de okuyucunun dikkatini çarpıcı bir biçimde çekmek amacıyla tevriyeye başvurulduğu saptanmıştır. Toplam 37 tevriye örneğinin tespit edilmiş olması geleneğin kullanımlık metin türlerinden biri olan haber manşetlerinde devam ettiğini göstermesi dikkate değer bir sonuç olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca Türkçenin söz dizimine yansıyan ekonomik yapısını ve günlük dildeki yaratıcılığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Çalışmada çok anlamlı tevriye örneklerinin (28) cinaslı örneklerden (10) daha çok kullanıldığı; söz dizimsel (21) tevriyenin de sözlükse tevriyelerden (17) daha çok kullanıldığı tespit edilmiştir. Cinaslı tevriye örneklerinde sözlüksel cinaslı tevriyenin (1) söz dizimsel cinaslı tevriyeye (8) göre çok az kullanılırken, çok anlamlı tevriye örneklerinde ise sözlüksel çok anlamlı tevriyenin (16) söz dizimsel çok anlamlı tevriyeye (12) göre daha fazla kullanıldığı saptanmıştır.

Tevriye örnekleri haber içeriği bakımından incelendiğinde spor haberleriyle ilgili manşetlerde (27) tevriye sanatının diğer haber manşetlerine (11) oranla daha fazla kullanıldığı ve bunların da daha ziyade sporcu adlarına gönderme yapılarak sağlandığı tespit edilmiştir.

Tevriye örnekleri sözcük türleri açısından değerlendirildiğinde ise ağırlıklı olarak ateş-Ateş, volkan-Volkan, yiğit-Yiğit; özel-Özel, muhteşem-Muhteşem gibi adıyla müsemma olan cins isim+özel isim; sıfat+özel isim yapılarından yararlandığı söylenebilir.

Özellikle spor manşetlerinde kullanılan tevriyelerle sporun oyun, rekabet, yarışma, eğlenme içeriğine uygun olarak dilin de oyun işlevinin öne çıkarıldığı bir 'spor söylemi' oluşturulmuştur.

Bu sonuçlar doğrultusunda şu öneriler dikkatlere sunulabilir:

Farklı kullanımlık metin türleri de dil kullanımı ve söz sanatları bakımından incelenebilir.

Kullanımlık metinler söz sanatlarının sezdirilmesi ve görsel okuma becerilerine katkısı bakımından Türkçe eğitimi süreçlerinde kullanılabilir.

Kaynaklar

- Aksan, Doğan. (2006). *Şiir Dili ve Türk Şiir Dili*. Ankara: Engin yayınevi.
- Bell, Allan. (1991). *The Language of News Media*. Oxford: Blackwell.
- Bucaria, Chara. (2004) "Lexical and syntactic ambiguity as a source of humor" *The case of newspaper headlines. Humor* 17 (3), 279–309.
- Chovanec, Jan. (2005). "Czeching Out Puns and Clichés in Football Reporting". *Theory and Practice in English Studies 3:Proceedings from the Eighth Conference of British, American and Canadian Studies*. Brno: Masarykova univerzita.
- Clifton, Charles Jr., Lyn Frazier and Keith Rayner. (eds.) (1994). *Perspectives on Sentence Processing*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Coşkun, Menderes. (2010). *Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar*. İstanbul: Dergâh yayınları.
- Çınar, Bekir ve Leman Karahan (2009) "Reklam Dilinde Kullanılan Edebî Sanatlar". *Electronic Turkish Studies*. 2009. 4/8 (891-916).
- Dilçin, Cem. (1983). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: TDK yayınları.
- Dilidüzgün, Şükran. (2017). *Metin Dilbilim ve Türkçe Öğretimi Uygulamalı Bir Yaklaşım*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Dor, Daniel. (2003). "On newspaper headlines as relevance optimizers". *Journal of Pragmatics* 35(5), 695–721.
- Fowler, Roger. (1991). "Language in the News". *Discourse and Ideology in the British Press*. London: Routledge.
- Günay, Doğan. (2007). *Metin Bilgisi*. İstanbul: Multilingual.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood. (1994). *An Introduction to Functional Grammar*. London: Arnold.
- Hansen, Andres., Simon, Cottle, Ralph Negrine, Chris Newbold. (1998). *Mass Communication Research Methods*. London: Macmillan Press.
- Ifantidou, Elly. (2009). "Newspaper headlines and relevance: Ad hoc concepts in ad hoc contexts", *Journal of Pragmatics* 41 (4), pp. 699-720.
- Kıran, Zeynel ve Ayşe Eziler Kıran, A. (2013) *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin.
- Koller, Veronika. (2004). *Metaphor and Gender in Business Media: A Critical Cognitive Study*. New York: Palgrave Macmillan.
- McArthur, Tom. (Ed). (1992). *The Oxford Companion to the English Language*, Oxford: OUP.
- Oaks, Dallin D. (1994) "Creating structural ambiguities in humor: Getting English grammar to cooperate". *Humor: International Journal of Humor Research* 7 (4), 377–401.
- Reah, Danuta. (1998). *The Language of Newspapers*. London: Routledge.
- Saraç, Yekta. (2004). *Klasik Edebiyat Bilgisi-Belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu yayınları.
- Silaski, Nadezda. (2009). "Topic triggered metaphors in Newspaper headlines". *Personal Communication and Translation Studies* 2 (1-2).
- TDK, (2005). *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK yayınları.
- Tepeli, Yusuf. (2009). Türkiye Türkçesinde Eş Biçimlilik, *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu, 25-27 Nisan 2007, Erzurum, Bildiriler-2*; s. 1041-1054. Erzurum: Mega Ofset Matbaacılık
- Yılmaz, Engin (2004) Medyatik Dil Alanları: Reklamcılık Dili Üzerine Dil Bilimsel Bir İnceleme, *Türk Dili, sayı:600 –Özel Sayı- Aralık 2004*.

Ek. Gazete Manşetlerinde Geçen Cinaslı ve Çok Anlamlı Tevriye Örnekleri Dizini

Kelime	Anlamı	Türü	Örnek	Açıklama
Ağar	1. Mehmet Ağar'ın soyadı 2. Ağır	Cinaslı tevriye	İKİ YIL BİR AY 'AĞAR' HAPİS (HT 17 Nisan), resimli	Eski İçişleri Bakanı Mehmet Ağar'ın ağır hapis cezasını çekmek üzere cezaevine yatması
Ankara	1. Ankara ili 2. Ankaragücü	Çok anlamlı tevriye	Ankara'nın taşına bak (H 9 Ocak), resimli	Beşiktaş'ın Ankara'da son sıradaki Ankaragücü'yle 0-0 berabere kalarak puan kaybetmesi
arapsaçı	1. Çözümlememeyecek kadar karışık durum 2. Arap (/Suriye) açmazı	Çok anlamlı tevriye	ARAPSAÇI (P 26 Haziran), resimli	Suriye tarafından düşürülen THK'ye ait Phantom tipi keşif uçağının nasıl düşürüldüğü konusunda Türkiye ve Suriye'nin farklı açıklamalarda bulunarak konunun karmaşık bir hal alması
arka sıradakiler	1. Arka plândakiler 2. Arka Sıradakiler dizisi	Çok anlamlı tevriye	Arka sıradakiler dizi setinde öldü (B 3 Mayıs), resimli	Arka Sıradakiler dizisi çekiminde freni boşalan minibüsün, sanat asistanı Selin Erdem ile set görevlisi Ömer Özcan'a çarparak ölümüne neden olması
aslı-Aslı	1. Bir şeyin gerçeği, 2. Erzurum kayak pistinde düşüp ölen Aslı Nemutlu'nun adı	Cinaslı tevriye	İŞİN ASLI (P 10 Mart), resimli	Erzurum Konaklı Kayak Pisti'nde düşen ve kenardaki tahta perdeye çarparak hayatını kaybeden Aslı Nemutlu'nun ölümüne pist kenarına ağ çekilmemesi ve tahta perdenin süngerle kaplanmamasının neden olması
ateş-Ateş	1. Ateş, vücut ısısı 2. Futbolcu Necati Ateş'in soyadı	Çok anlamlı tevriye	'Ateş'iyile eritti: 4-0 (HT 6 Mart), resimli	Galatasaray'ın karlı ve soğuk bir günde Sivas'ta Sivasspor'u Necati Ateş'in de attığı iki golle 4-0 yenmesi
	1. Ateş, od, nâr 2. Futbolcu Necati Ateş'in soyadı	Çok anlamlı tevriye	Aslan'ın 'Ateş'i Sivasspor'u yaktı (S 6 Mart), resimli	Galatasaray'ın deplasmanda Sivasspor'u 4-0 yendiği maçta Necati Ateş'in iki gol atması
	1. Ateş, tutuşmuş olan cisim 2. Necati Ateş'in soyadı	Çok anlamlı tevriye	'Ateş'i Necati yaktı (S 5 Şubat), resimli	Galatasaray'ın deplasmanda Gaziantep'i 2-1 yendiği maçta ilk golü Necati Ateş'in atması
	1. Ateş etmek, sert söz söylemek 2. Necati Ateş'in soyadı	Çok anlamlı tevriye	FENER'E ATEŞ ETTİ (FM 8 Mart), resimli	Fenerbahçe-Galatasaray derbisi öncesi Twitter'da "Fener'i ateş bastı" diye yazan Buse Terim'e yönelik hakaretlere çok sinirlenen

ateşle-/Ateş	1. mec. Coşturmak, ateşlemek 2. Necati Ateş'in soyadı	Çok anlamlı tevriye	Yine Necati 'Ateş'ledi (H 6 Mart), resimli	Necati Ateş'in kızgınlık ve hırs içinde "Fenerbahçe'nin 37 maçlık yenilmezlik serisi acı bir şekilde son bulacak" demesi Galatasaray'ın Sivas'ı 4-0 yendiği maçta Necati Ateş'in 2 gol atarak Galatasaray'ı coşturması
ateşli- Ateş'li	1. Ateşli, ateşi olan 2. Necati Ateş'in soyadı	Çok anlamlı tevriye	ATEŞLİ SİLAH (FM 6 Mart), resimli	Galatasaray'ın Sivas'ı 4-0 yendiği maçta Necati Ateş'in 2 gol ve bir asistle ateşli silah gibi olması
ayakta	1. İsyanda, telaşlı ve heyecanlı durumda 2. Ayağa kalkmış durumda	Çok anlamlı tevriye	FEZLEKE İSYANI CHP AYAKTA (H 11 Ocak), resimli (CHP milletvekillerinin ayakta olduğu resim)	CHP Grubu'nda milletvekillerinin, Silivri Başsavcılığı'nın Kılıçdaroğlu hakkında "Adil yargılamayı etkilediği" iddiasıyla fezleke hazırlamasına neden olan konuşmanın aynısını ayakta okuyarak topyekün tepki göstermesi
baltala- /Balta	1. Futbolcu Hakan Balta'nın soyadı 2. baltalamak, sabote etmek	Cinaslı tevriye	CİMBOM, FENER'İN UMUTLARINI 'BALTA'LADI (S 18 Mart), resimli	Şampiyonluk yolunda Fenerbahçe'nin önde götürüp Galatasaray'la 2-2 berabere kaldığı maçta beraberlik gölünü Hakan Balta'nın atması
bin	1. "Bin Bir Gece Masalı"ndaki 'bin' sayısı 2. Fenerbahçenin lig tarihinde 1000 galibiyeti	Çok anlamlı tevriye	BİN BİR GECE MASALI (FM 30 Ocak), resimli	Fenerbahçe'nin Mersin İdman Yurdu'nu 2-1 yenmesi ve profesyonel lig tarihinde 1000 galibiyete ulaşan ilk takım olması
Bir yola baş koy-	1. Bir şey uğruna ölümü göze almak 2. İki futbolcunun başlarını yere koyması	Çok anlamlı tevriye	BU YOLA BAŞ KOYDULAR (FM 17 Nisan), resimli	(Semih ile Dia'nın başlarını çimlere koymuş haldeki resimleriyle birlikte) Fenerbahçenin Ziraat Türkiye Kupası yarı finalinde Karabükspor'u Semih ve Dia'nın golleriyle 2-0 yenerek finale kalması
buz tut-	1. <i>düz</i> ve <i>mec. anl.</i> Donmak, donup kalmak 2. Buz isabet etmek	Çok anlamlı tevriye	TRABZONSPOR BUZ TUTTU (FM, 22 Ocak), resimli (Burak'ın yüzüne doğru gelen buz parçalı resim)	Trabzonspor'un lig maçında Karabükspor'a 2-1 yenilmesi ve bu maçta seyirci tarafından atılan bir buz parçasının Trabzonsporlu Burak Yılmaz'ın yüzünde parçalanması)
çek-/Çek	1. Çekmek, kura çekmek	Cinaslı tevriye	Yarı final biletini Ronaldo 'Çek'ti	EURO 2012'de Portekiz'in Ronaldo'nun golüyle Çek

	2. Çek Cumhuriyeti Futbol Milli Takımı		(S 22 Haziran), resimli	Cumhuriyetini 1-0 yenerek yarı finale yükselmesi
çılğın	1. Çılğın, deli 2. Turgut Özakman'ın Çılğın Türkler-Kıbrıs kitabı	Çok anlamlı tevriye	72 helikopterli 'çılğın' Türkler (H 19 Mart), resimli	Turgut Özakman'ın yakında piyasaya çıkacak olan Şu Çılğın Türkler-Kıbrıs romanında Türk ordusunun Kıbrıs savaşında büyük bir çılğınlıkla 72 helikopteri aynı anda kullanarak askeri tarihte bir ilke imza atması
Çökertme-çökertme	1. Çökertme türküsünde de geçen yer adı (Ege Bölgesi takımı Manisaspor) 2. Çökertme durumu	Çok anlamlı tevriye	ÇÖKERTMEDEN ÇIKTIM DA HALİL'İM (FM 4 Ocak), resimli	Trabzonspor'un, Avni Aker'de hiç yenemediği Ege Manisaspor maçlarındaki üzerine bir kabus gibi çöken şanssızlığından Manisaspor'u Halil Altıntop ve Burak Yılmaz'ın gollarıyla 2-1 yenerek kurtulması
esas-Es Es	1. Esas 2. (Esas'ın "es"i) Eskişehirspor	Cinaslı tevriye	ESAS DURUŞ (FM 23 Ocak), resimli	Eskişehirspor'un ligde 9 maçtır üst üste kazanan Galatasaray'la 0-0 berabere kalarak Galatasaray'ın galibiyet serisine der demesi
fırtına-Fırtına	Fırtına, şiddetli rüzgâr 2. Trabzonspor futbol takımı	Çok anlamlı tevriye	DİKKAT! ŞİDDETLİ FIRTINA (FM 5 Mart), resimli	Trabzonspor'un Süper Final'de İnönü'de 1-0 yenik durumdayken şiddetli fırtına gibi Burak ve Colman'ın gollarıyla Beşiktaş'ı 2-1 yenmesi
Halil	1. Çökertme türküsündeki kişi adı 2. Trabzonsporlu Halil Altıntop'un adı	Çok anlamlı tevriye	ÇÖKERTMEDEN ÇIKTIM DA HALİL'İM (FM 4 Ocak), resimli	Trabzonspor'un, Avni Aker'de hiç yenemediği Ege Manisaspor maçlarındaki üzerine bir kabus gibi çöken şanssızlığından Manisaspor'u Halil Altıntop ve Burak Yılmaz'ın gollarıyla 2-1 yenerek kurtulması
	1. Halil İbrahim Peygamberimizin adı 2. Trabzonsporlu Halil Altıntop'un adı	Çok anlamlı tevriye	Halil İbrahim bereketi (FM 22 Nisan), resimli	Trabzonspor'un Halil İbrahim bereketi gibi Halil Altıntop'un golüyle Beşiktaş'ı 1-0 yenmesi
havalı	1. Konforlu, lüks	Çok anlamlı tevriye	Parası olana HAVALI ÇÖZÜM (B 18 Mayıs), resimli	Zamanı kısıtlı işadamları için İstanbul'un yoğun trafiğinden kurtarmak için

inadına-Adın	2. Hava taşıtıyla (Gyroplane'le) gerçekleştirilen 1. Trabzonsporlu Olcan Adın'ın soyadı 2. (İnadına'nın "adın") İnadna	Cinaslı tevriye	İNADINA BURAK (FM 1 Ocak), resimli	FG Havacılık'ın, Gyroplane tipi 2 kişilik uçakla konforlu bir çözüm bulması Trabzonspor'un yeni transfer Olcan Adın'ın müthiş oynayıp ilk golü hazırladığı lig maçında İstanbul Belediyespor'u her maçta gol atmaya sürdüren süper forveti Burak Yılmaz'ın golleriyle 2-0 yenmesi Koç gibi vergisine veren gelir vergisi rekortmenleri listesinde ilk 10'a Koç Ailesinden 6 kişinin girmesi Muhteşem Yüzyıl'ın Sultan Süleyman'ı Halit Ergenç ve eşi Bergüzel Korel'in tatile çıkması ve dizilerde bölüm başına 60 ve 30 bin TL alacak olması Muhteşem Yüzyıl dizisinin Süleyman'ı Halit Ergenç'i, kıskançlıktan eşi Bergüzar Korel'in dizi setini birkaç kez basmasının Sırbistan'daki dedikodu dergisi Gloria'da haber yapılması Vefat eden Muhteşem Yüzyıl dizisinin senaristi Meral Okay'ın mal varlığını ve parasını, takdire değer bir vasiyetle Aziz Nesin Vakfı'nın yönettiği Matematik Köyü'ne bırakması
koç-Koç	1. mec. Koç, güçlü erkek 2. Koç ailesi 1. muhteşem, görkemli 2. Muhteşem Yüzyıl dizisi	Çok anlamlı tevriye Çok anlamlı tevriye	Koç gibi liste (HT 28 Nisan), resimli (Koç ailesinin resmi) Muhteşem ÇİFT (H 15 Haziran), resimli	Koç gibi vergisine veren gelir vergisi rekortmenleri listesinde ilk 10'a Koç Ailesinden 6 kişinin girmesi Muhteşem Yüzyıl'ın Sultan Süleyman'ı Halit Ergenç ve eşi Bergüzel Korel'in tatile çıkması ve dizilerde bölüm başına 60 ve 30 bin TL alacak olması Muhteşem Yüzyıl dizisinin Süleyman'ı Halit Ergenç'i, kıskançlıktan eşi Bergüzar Korel'in dizi setini birkaç kez basmasının Sırbistan'daki dedikodu dergisi Gloria'da haber yapılması Vefat eden Muhteşem Yüzyıl dizisinin senaristi Meral Okay'ın mal varlığını ve parasını, takdire değer bir vasiyetle Aziz Nesin Vakfı'nın yönettiği Matematik Köyü'ne bırakması
muhteşem-Muhteşem	1. Muhteşem, sansasyonel 1. Muhteşem Yüzyıl dizisinin Süleyman'ı Halit Ergenç ile ilgili	Çok anlamlı tevriye	MUHTEŞEM DEDİKODU (P 10 Mart), resimli	Sırbistan'daki dedikodu dergisi Gloria'da haber yapılması Vefat eden Muhteşem Yüzyıl dizisinin senaristi Meral Okay'ın mal varlığını ve parasını, takdire değer bir vasiyetle Aziz Nesin Vakfı'nın yönettiği Matematik Köyü'ne bırakması
ölüm kalım	1. Muhteşem, takdire şayan, övgüye değer 2. Muhteşem Yüzyıl dizisinin senaristi Meral Okay'la ilgili	Çok anlamlı tevriye	MUHTEŞEM VASİYET (P 12 Nisan), resimli	Vefat eden Muhteşem Yüzyıl dizisinin senaristi Meral Okay'ın mal varlığını ve parasını, takdire değer bir vasiyetle Aziz Nesin Vakfı'nın yönettiği Matematik Köyü'ne bırakması
ölüm kalım	1. gerçekte ölüm, yaralanma, hastalanma olması 2. Her türlü tehlikeye göze alma, hayatı önemde olma	Çok anlamlı tevriye	ÖLÜM KALIM SINAVI (P 2 Nisan), resimli	1.8 milyon öğrencinin zorlu ve ölüm kalımlara neden olan YGS'ye girdiği, bu sınavın stresi altında da pek çok ölüm, yaralanma, hastalanma gibi vakaların olduğu haberi
özel-Özel	1. Özel, istisnai 1. Genelkurmay Başkanı Necdet Özel 1. Genelkurmay Başkanı Org. Necdet Özel'in soyadı	Çok anlamlı tevriye Çok anlamlı tevriye	GİZLİ ÜSSE ÖZEL TUR (H 10 Mayıs), resimli Çok 'özel' randevu (HT 10 Ağustos), resimli	Necdet Özel'in Amerika'da kendisine brifing de verilen iki stratejik üste özel ziyareti Araları soğuk iddiasının ardından Genelkurmay Başkanı Org. Necdet Özel'in CHP Genel Başkanı Kemal

	2. Özel, kişisel, hususi			Kılıçdaroğlu'nu ziyaret ederek kişisel ve özel bir görüşme yapmaları
Sow-şov	1. Fenerbahçeli futbolcu Moussa Sow 2. Şov	Cinaslı tevriye	FENER'DEN SÜPER SOW (P 16 Nisan), resimli	Fenerbahçe'nin Süper Final maçında Trabzon'u 2-0 yendiği esnada Sow'un mükemmel oynayıp bir de gol atması ve Fenerbahçe'nin süper şov yapması
	1. Fenerbahçeli futbolcu Moussa Sow 2. şov	Cinaslı tevriye	FENER'DE AFRİKA SOW'U (S 6 Şubat), resimli	Fenerbahçe'nin Beşiktaş'ı 2-0 şov yaparak yendiği maçta Afrikalı oyuncuları Yobo ve Sow'un golleri atması
süper-Süper	1. Süper, belli bir normun üzerinde olan 2. Süper Final	Çok anlamlı tevriye	SÜPER GERİLİM (H 4 Mayıs), resimli	"Süper Final'in bitimine iki hafta kala zirvede gerilim rüzgârları esiyor."
	1. Süper, mükemmel 2. Süper Final müsabakası	Çok anlamlı tevriye	FENER'DEN SÜPER SOW (P 16 Nisan), resimli	Fenerbahçe'nin Süper Final maçında Trabzon'u 2-0 yendiği esnada Sow'un mükemmel oynayıp bir de gol atması ve
	1. Süper, mükemmel 2. Süper Final müsabakası	Çok anlamlı tevriye	FENER'DEN 'SÜPER' ŞOV (S 16 Nisan), resimli	Fenerbahçe'nin süper şov yapması
şahane-Şahan	1. Şahane, harika 2. (Şahane'nin "Şahan") Futbolcu Olcay Şahan'ın soyadı	cinaslı tevriye	ŞAHANE MÜJDE (FM 29 Haziran), resimli	Beşiktaş'ın Kaiserslauten'li futbolcu Olcan Şahan'ın transferi için kulübüyle görüşmelerine başladığını borsaya bildirmesi
şekerpare-Şeker	1. Şekerpare, bir tatlı türü 2. Konya Torku Şekerspor	Çok anlamlı tevriye	ŞEKERPARE (FM 13 Ocak), resimli	Fenerbahçe'nin Spor Toto Kupasında Konya Torku Şekerspor'u 4-0 yenerek bir üst tura geçmesi
şen-Şen	1. Şen, mutlu 2. Futbolcu Volkan Şen'in soyadı	Çok anlamlı tevriye	FIRTINA SON ANDA ŞEN (S 13 Mart), resimli	Trabzonspor'un son 20 dakikasına 1-0 yenik girdiği maçta Sivas'ı Alanzinho ve Volkan Şen'in golleriyle 2-1 yenmesi
şov-Sow	1. Şov 2. Fenerbahçeli futbolcu Moussa Sow	Cinaslı tevriye	FENER'DEN 'SÜPER' ŞOV (S 16 Nisan), resimli	Fenerbahçe'nin Süper Final maçında Trabzon'u 2-0 yendiği esnada Sow'un mükemmel oynayıp bir de gol atması ve Fenerbahçe'nin süper şov yapması
taş	1. Taş 2. Engel 3. Beşiktaş	Çok anlamlı tevriye	Ankara'nın taşına bak (H 9 Ocak), resimli	Beşiktaş'ın Ankara'da son sıradaki Ankaragücü'yle 0-0

tuş	1. Güreşte birinin sırt üstü yere gelerek yenilmesi, sporda yenilme 2. Yere sırt üstü uzanma	Çok anlamlı tevriye	SANİYEDE TUŞ (FM 31 Ocak), resimli (Beşiktaşlı bir futbolcunun sırt üstü uzanmış bir resmi)	berabere kalarak puan kaybetmesi (Beşiktaşlı bir futbolcunun sırtı üstü yerde uzandığı bir fotoğrafla birlikte) Beşiktaş'ın Kayserispor'a 47. saniyede yediği golle 1-0 yenilmesi
volkanik- Volkan	1. (Volkanik'in "volkan") Trabzonsporlu Volkan Şen'in adı 2. Valkanik, volkanla ilgili	Çok anlamlı tevriye	VOLKANİK PATLAMA (FM 13 Mart), resimli	Bir önceki maçta muhteşem oynayan Volkan Şen'in bu maçta güzel oyununu bir de gol atarak âdetâ volkan gibi patlama yapmasıyla Trabzonspor'un 1-0 yenik durumdayken Sivasspor'u 2-1 yenmesi Üç kuvvet komutanın Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç'ı ziyaret etmesi
yıldızlı	1. Yıldızlı, üzerinde yıldız olan 2. Önemli	Çok anlamlı tevriye	Merak uyandıran YILDIZLI ZİYARET (H 5 Ocak), resimli	
yiğit-Yiğit	1. Yiğit, kahraman 2. Manisasporlu Yiğit İncedemir'in adı	Çok anlamlı tevriye	Bir YİĞİT çıktı meydana (FM 17 Ocak), resimli	Fenerbahçe'nin Manisaspor'u 2-1 yendiği lig maçında uzatmalarda Manisasporlu Yiğit İncedemir'in kendi kalesine attığı golle galibiyete ulaşması
zehirli	1. <i>mec.</i> Zararlı, tehlikeli 2. İçinde zehir olan, zehirli	Çok anlamlı tevriye	Açgözlülerin zehirli oyunu (B 26 Ocak), resimli	Bazı sanayi tesislerinin, baca ile atık su sistemlerinde zorunlu olarak sürekli çalıştırmaları gereken filtreleri devre dışı bırakarak dışarıya, çevre ve insan sağlığını tehlikeye atan zehirli gaz ile atık sular bırakmaları
201-1	2. 2011 yılı 1. 1-1 (bir bir berabere kalma)	Cinaslı tevriye	201-1 MODEL FENER (FM 5 Ocak), resimli	2011 yılının son maçında Antalyaspor'la 1-1 berabere kalan Fenerbahçe'nin 2012 yılının ilk maçında da Orduspor'la 1-1 berabere kalması



{+vAnIn} TEKLİK 1. KİŞİ EKİ ÜZERİNE
ON 1ST PERSON SINGULAR SUFFIX {+vAnIn}

ERKAN SALAN

Doç. Dr. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assoc. Prof. Dr. Aydın Adnan Menderes Uni., Faculty of Arts and Sciences, Dep. of Turkish Language and Literature
salanerkan@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4052-1121>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 27.09.2018

Kabul Tarihi-Accepted Date : 20.08.2019

Sayfa-Pages : 281-307

 : <http://dx.doi.org/10.14922/Turkiyat4041>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

{+vAnIn} TEKLİK 1. KİŞİ EKİ ÜZERİNE*
ON 1ST PERSON SINGULAR SUFFIX {+vAnIn}

ERKAN SALAN

Öz

Oğuz lehçesi temelinde kurulup gelişen ve sadece yazılı kaynaklarla takip edilebilen Eski Anadolu Türkçesi, sahip olduğu dil özellikleriyle pek çok incelemenin konusu olmuştur. Buna karşılık dil incelemelerinin ve bilimsel neşri yapılan metinlerin artması, ele alınması gereken pek çok yeni konuyu da beraberinde getirmiştir. Bu durum özellikle bir kısım eklerin incelenmesini zaruri kılmıştır. Adı geçen dönemde oldukça seyrek olan {+vAnIn} teklık 1. kişi eki, bu kapsamda ele alınması gereken eklerden biridir. Zira ekin kullanımı ve yapısı herhangi bir müstakil incelemeye konu olmuş değildir. Bu çalışmada, {+vAnIn} ekinin kullanımı ve yapısı değerlendirilmiştir. Mensur eserlerde kullanılmamış olan ekin sadece manzum eserlere özgü olduğu ve dolayısıyla vezin ve uyağın zorlayıcı etkisi karşısında dönemin (özellikle 14. yüzyıl) şairleri tarafından meydana getirilmiş standart dışı bir ek olmasının kuvvetle muhtemel olduğu örneklerle ifade edilmiştir. Bununla birlikte ekin {+vAn} teklık 1. kişi ekiyle işlevini kaybetmiş olan vasıta kökenli {+(I)n} ekinin veya {+(y)In} teklık 1. kişi ekinin birleşip kalıplaşmış şekli olabileceği çeşitli örneklerden hareketle dikkatlere sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eski Anadolu Türkçesi, {+vAnIn}, manzum eser, vezin, uyak.

Abstract

Old Anatolian Turkish, which was founded and developed on the basis of Oghuz dialect and can be investigated only through written sources, has been a subject of study for countless researches due to the linguistic features it possesses. However, an increase in linguistic studies and in texts that have been published scientifically has brought about various new topics that need to be addressed. This phenomenon has made it necessary to investigate especially certain suffixes. The 1st person singular suffix {+vAnIn}, which was seldom used in the cited period, is one of the suffixes that need to be dealt with in this context, because the usage and origin of the suffix has not been investigated before. In this study, the usage and origin of the suffix {+vAnIn} was explored. It was stated through various examples that the said suffix was not used in prose, that it was unique only to poetry, and that it was highly likely that it was a non-standard suffix created by poets of the period (especially the 14th century) in the face of challenges posed by prosody and rhyme. However, it was also presented to attention via several examples that the suffix could be a morph that took a fixed form when the 1st person singular suffix {+vAn} combined with the instrumental suffix {+(I)n}, which had lost its function, or the 1st person singular suffix {+(y)In}.

Key Words: Old Anatolian Turkish, {+vAnIn}, poetry, prosody, rhyme

* Bu çalışma, Türk Dil Kurumu tarafından 2-3 Haziran 2016 tarihleri arasında İstanbul'da düzenlenmiş olan Türk Dil Bilgisi Toplantıları IV: Türk Dilinde Ekler Sempozyumu'nda sunulan "{+vAnIn} Teklık 1. Kişi Eki Üzerine" başlıklı bildirinin gözden geçirilip genişletilerek yeniden düzenlenmiş biçimidir.

Giriş

Eski Anadolu Türkçesi döneminde mensur eserlerin yanı sıra pek çok manzum eser yazılmıştır. Bir kısım eserlerin ise manzum-mensur karışık yazıldığı görülür. Bunlar üzerine önemli dil incelemeleri yapılmış ve yapılmaktadır. Araştırmaların özellikle morfolojik konular üzerinde yoğunlaşmış olmasına karşılık hâlâ bu alanda incelenmeye muhtaç pek çok konunun olduğu aşikârdır. Özellikle {+vAnIn} teklik 1. kişi eki, dikkat çekici eklerden biri olarak değerlendirilebilir. Zira ek, tarihî dönemler içerisinde sadece adı geçen dönemde kullanılmıştır. Bununla birlikte Eski Anadolu Türkçesi üzerine hazırlanmış olan çeşitli dil bilgisi çalışmalarında ekin kullanımı ve yapısı üzerine herhangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır¹. Ekin dönem Türkçesindeki kullanımları ve yapısı hakkında bir kısım tespitlerin ortaya konulmasına ihtiyaç vardır.

Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılmış manzum eserlerde vezin ve uyak, şairlerin ve şairlerin değerini belirleyen önemli unsurlar arasında görülmektedir (Salan 2016: 295; Salan 2017_a: 90-91). Vezin ve uyak bakımından kusursuz eserler yazma arzusu, Türkçenin ek yapısı üzerinde de etkisini değişik şekillerde göstermiştir (Salan 2016: 295-314; Salan 2017_a: 90-106; Salan 2017_c: 136-137). Bu etkinin somut örneklerinden biri {+vAnIn} teklik 1. kişi ekidir. Hazırlanan çalışmada, Eski Anadolu Türkçesinde {+vAnIn} ekinin özellikle manzum eserlere dil dışı bir gerekçeyle yani dizeleri vezne uydurmak ve dizeler arasında uyak oluşturmak amacıyla yansıtılmış bir ek olabileceği, dönem eserlerinden alınan çeşitli örneklerle ortaya konulmuştur. Çalışmanın ekin kökenine ve kullanımına farklı bir bakış açısı getirecek olması, dil araştırmaları açısından dikkate değerdir.

2. İnceleme

{+vAnIn}, ilk defa Eski Anadolu Türkçesi döneminde rastlanmış olan zamir kökenli teklik 1. kişi ekidir². Mevcut bilgilere göre, adı geçen dönem dışında herhangi bir Türk lehçesinde kullanılmamıştır³. İşlek olmayan bu ekin manzum eserlerde genellikle {-mİş} ekli geçmiş zaman, {-°r} ekli geniş / şimdiki / gelecek zaman, {-A} ekli geniş zaman / istek kipi ve isimlerden sonra gelen ek fiilin geniş zaman çekimlerinde kullanıldığı görülür⁴. Ek, taranan manzum eserler⁵ içerisinde sadece *Süheyl ü Nevbahâr* (Dilçin 1991),

¹ Timurtaş 1994: 110-112, 120-135; Mansuroğlu 1998: 263; Özkan 2000: 135; Şahin 2003: 58; Gülsevin ve Boz 2004: 117-136; Gülsevin 2007: 80-114; Köktekin 2008: 115-123; Yelten 2009: 297-304; Türk vd. 2013: 39; Akar 2018: 165-181.

² Zamir kökenli teklik 1. kişi eklerinin tarihî gelişimi hakkında bk.: Korkmaz 1995b.

³ Ay 2004: 319-336; Toprak 2005: 213; Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri 2006; Argunşah 2013: 158-176; Güner 2013: 197-262.

⁴ *Süheyl ü Nevbahâr*'ın Mordtmann (Berlin Devlet Kitaplığı) nüshasında {+venin} eki, tek örnekte (*gidiserenin*) {-iser} ekiyle kullanılmıştır (Dilçin 1991: 220). Ancak Dehri Dilçin nüshasında aynı örnek için (*gidiserem*) {+em} eki tercih edilmiştir (Dilçin 1991: 220). Eski Anadolu Türkçesinde -Mordtmann nüshasındaki ifade edilen örnek dışında {+vAnIn} ekinin {-IsAr} ekiyle çekime girdiği bir örnek tespit edilememiştir.

⁵ Taranan manzum eserler şunlardır: Onay 1946; Mansuroğlu 1947; Levend 1953; Mansuroğlu 1956; Mansuroğlu 1958; Timurtaş 1963; Yüksel 1965; Buluç 1969; Timurtaş 1971; Flemming 1974; Mazioglu 1974; Akalın 1975; Dilçin 1978; Ayan 1979; Ergin 1980; Canpolat 1982; Eraslan 1987; Ersoylu 1989; Aydemir 1990; Hengirmen 1990; Dilçin 1991; Karpuz 1991; Alpay Tekin 1992; Şahin 1993; Adamović 1994; Derdiyok 1994; Karahan 1994; Köktekin 1994; Özer 1995; Çelebioğlu 1996; Ersoylu 1996; Gültaş 1996; Yüksel vd. 1996; Ceyhan 1997; Duman

Mantıku't-Tayr (Gülşen-nâme) (Yavuz 2007a), *Muhammediye* (Çelebioğlu 1996), *Hurşid-nâme* (Ayan 1979), *Hüsrev ü Şîrîn* (Flemming 1974), *Işk-nâme* (Yüksel 1965), *Yûnus Emre Divânı* (Tatçı 2005a) ve *Gazavat-ı Resûlullâh* (Külekçi 2002) adlı eserlerde geçer:

Ben Süleymân-ıla çok olmuş+vanın

Yıllar anuñ hizmetin kılmış+vanın (Yavuz 2007_a: 236)

“Ben Süleyman peygamberin yanında çok bulundum, yıllarca onun hizmetini yaptım.”

Hüdhüd eydür ben anı görmüş+venin

Tapusunda bir zamân durmuş+vanın (Yavuz 2007_a: 232)

“Hüthüt: ‘Ben onu gördüm, bir süre hizmetinde bulundum.’ dedi.”

Geri Rabb’ime lâhık olur+vanın

*Garîb idim ona ulaşur+vanın*⁶ (Çelebioğlu 1996: 253)

“Tekrar Rabb’imin yanına gideceğim, garibim ona ulaşırım.”

Didüm iy baba sen bu sözüñi kes

Ben ansuz olamaz+vanın bir nefes (Dilçin 1991: 351)

“‘Ey baba! Sen sözünü bitir; ben bir an bile onsuz olamam.’ dedim.”

Tevakkûf ben uş bunda kıılır+vanın

Yakın varur isem yakılır+vanın (Dilçin 1991: 203)

“Ben işte burada duracağım; yaklaşırsam yanarım.”

Râhâtı zahmetlere tatluyı acı dirlige

Değşürüp yürür+venin kim yârdan bilem haber (Dilçin 1991: 286)

“Rahatı zahmetle, tatlı hayatı acı hayatla değiştirip yârdan haber almak için yürürüm.”

Süheyl ü Nevbahâr’da geçen aşağıdaki beytin ikinci dizisinde, {-e} ekli istek kipi çekimindeki {+venin} teklik 1. kişi ekinin vezin ve uyaktan dolayı kullanılmış olması kuvvetle muhtemeldir:

Beni ço ki katuñda olavanın

Koyup gitmeyem tâ ki öl-e+venin (Dilçin 1991: 339)

“Bana izin ver ki yanında olayım, ölene kadar gitmeyeyim.”

1997; Eraslan 1997; Mermer 1997; Bilgin 1998; Derdiyok 1998; Develi 1998a; Aynur 1999; Köktekin 1999a; Köktekin 1999b; Kültürel ve Beyreli 1999; Güneş 2000; İnce 2000; Tulum 2000; Yavuz 2000; Köktekin 2001; Özmen 2001; Öztürk 2001; Aktan 2002; Argunşah 2002; Külekçi 2002; Tepeli 2002; Yavuz 2002; Akkuş 2004; Tarlan 2005; Tatçı 2005a; Tatçı 2005b; Tören 2005; Akkuş 2007; Buluç 2007: 71-83; Gümüşkılıç 2007; Köktekin 2007; Sevinçli 2007; Solmaz 2007; Yavuz 2007a; Yavuz 2007b; Çetin 2008; Daşdemir 2008; Taş 2008; İnce 2008; Tavukçu 2008; Boz 2009; Karasoy 2009; Kültürel 2009; Türk 2009; Gülenç 2010; Şener 2010; Cin 2011; Olgun ve Parmaksızoğlu 2011; Yılmaz 2011; Karakaya 2012; Karataş 2013; Merhan 2013; Yıldız 2013; Usluer 2014; Erbay ve Tozlu 2015; Şenödeyici ve Koşık 2015; Yavuz ve Gülmez 2015; Aslan 2016; Büyükakkaş 2016; Merhan 2016; Hunutlu 2018.

⁶ *Muhammediye*’deki {+vAnIn} ekine ait dört örneğin ikisi bu beyitte geçmektedir. Eserde geçen örneklerin tamamına geniş zaman çekiminde yer verilmiştir (Çelebioğlu 1996: 245, 253, 295).

Bu beytin ikinci dizisinde {+venin} biçimine uyak ve vezinden dolayı yer verildiğini destekleyebilecek iki ihtimal söz konusudur. Kuvvetle muhtemel olan birinci ihtimale göre; ikinci dizede geçen *gitmeyem* sözcüğü ile *ölem* biçiminde birbirine paralel iki yapının tercih edilmesi gerekirken vezin ve uyaktan dolayı *ölem* sözcüğünün yerine *ölevenin* kullanılmıştır. Bu da aynı dizede bile ortak işleve sahip {+m} ve {+venin} biçiminde iki farklı kişi eki yapısının yer almasına imkân vermiştir.

Diğer ihtimale göre ise; beytin ikinci dizisinin sonunda *ölince* sözcüğüne yer verilmesi gerekirken *fa 'ülün / fa 'ülün / fa 'ülün / fa 'ül* kalıbındaki vezin (Dilçin 1991: 135) ve uyaktan dolayı sınırlandırma bildiren {-ince} zarf-fiil ekinin yerine istek kipinin teklik 1. kişi biçimi (-e+venin) kullanılmıştır. Eski Anadolu Türkçesinde *tā (ki / kim)* yapısı, genellikle *-Inca, degin, dek ...* gibi unsurlarla kullanıldığında “sınırlandırma” işlevi ortaya çıkmaktadır. Bu yapının tek başına sınırlandırma bildirdiği örnekler seyrek (Salan 2018: 159-163). Üstelik yapının dönem Türkçesine ait eserlerde *öl-* fiiliyle kullanıldığı durumlarda genellikle {-ince} zarf-fiil eki tercih edilir. Mensur ve manzum çeşitli eserlerde geçen benzer yapıdaki örnekler bu görüşü destekler niteliktedir:

Kalup durur öl-ince gitmeyiser

Ol itdüğini kimse itmeyiser (Dilçin 1991: 533)

“Ölene kadar gitmeyecek, onun ettiğini kimse etmeyecek.”

Yiyelim içelim kapuñda seniñ

Öl-ince kalalum kapuñda seniñ (Dilçin 1991: 554)

“Senin yanında yiyelim, içelim; ölene kadar seninle birlikte kalalım.”

Yüsuf eydür il<e>tüñ ayruk sarāya

Tā ki bunlar toy-inca ta 'ām yeğe (Taş 2008: 276; Yıldız 2008: 281)

“Yusuf: ‘Bunları başka bir saraya götürün, doyuncaya kadar yemek yesinler.’ dedi.

Kuyudan tā öl-ince kırtuluş yok

Yiriñ budur eger ac u eger tok (Kültürel ve Beyreli 1999-II: 933)

“Kuyudan ölünceye kadar kırtuluş yok; ister aç ister tok, yerin burasıdır.”

Senüñven tā öl-ince gitmeyem ben

Kapıñı bekleyem terk itmeyem ben (Yüksel 1965: 164)

“Ben seninim, ölünceye kadar gitmem; kapını beklerim, terk etmem.”

... ben bunda oğlum sininde dururvan, tā öl-ince. (Yavuz 2006: 507)

“... ölünceye kadar oğlumun mezarı başında dururum.”

... tā öl-ince andan ayrılmaz-ıdum. (Yelten 1998: 240)

“... ölünceye kadar ondan ayrılmazdım.”;

'avratı variken zinā kılursa anı taşlarla uravuz tā öl-ince... (Yılmaz vd. 2013: 287)

“Karısı varken zina yaparsa onu ölünceye kadar taşlayalım ...”

Süheyl ü Nevbahār'da zamir kökenli teklik 1. kişi eklerinin bazı sözcüklerdeki kullanım sıklığı dikkat çekicidir⁷:

	{+(A)m}		{+vAn}		{+vAnIn}	
	<i>Süheyl ü Nevbahār</i>	ben+em	9	ben+ven	17	ben+venin
gid-er+em		5	-	-	gid-er+venin	1
öl-e+m		7	öl-e+ven	2	öl-e+venin	1
... ol-mış+am		6	-	-	... ol-mış+vanın	1

Eserde benzer tarzdaki sayısal verileri artırmak mümkündür. Burada dikkat çekici olan husus, {+vAnIn} ekinin aynı yapılarla bir defa kullanılmasına karşılık {+ven} ve {+(A)m} biçimlerinin sık kullanılmasıdır. Bu durum, ifade edilen ekler bakımından Eski Anadolu Türkçesinin geneline ait özelliği yansıtmakta; {+vAnIn} ekinin standart dışı bir ek olduğunu ve zaruri durumlar dışında kullanılabilen bir ek olmadığını göstermektedir. İfade edilen zaruri durumlar ise dönem şairlerinin vazgeçilmez olan vezin ve uyaktır. Başka bir ifadeyle vezin ve uyak, şairleri {+vAnIn} ekini kullanmaya zorlamıştır. Üstelik aynı şaire ait *Ferheng-nâme-i Sa'dî Tercümesi* (Gülenç 2010) adlı eserde {+vAnIn} ekinin kullanılmaması, bu görüşü desteklemektedir.

{+vAnIn} eki, *Mantıku't-Tayr*'da isimlerden sonra gelerek onların fiilleşmesini sağlayan *i- fiilinin* (Karahan 1994: 105) geniş zaman çekiminde (3 adet) ve {-miş} ekli geçmiş zaman çekiminde (15 adet) kullanılmıştır. Bu kullanımlar, {+Am} biçimine göre oldukça seyrek. Eserde ardı ardına kullanılmış olan aşağıdaki beyitlerde, zamir kökenli teklik 1. kişi ekinin hece sayıları birbirinden farklı olan biçimleri tercih edilmiştir:

Ança kal'a üstine çıkmış+vanın

Ança burcu mekr-ile yıkılmış+vanın (Yavuz 2007a: 532)

“Pek çok kalenin üzerine çıktım, nice kale burcunu hile ile yıktım.”

Ança evlere ki ben nakb urmuş+am

Ança gencüñ kim içine girmiş+em (Yavuz 2007a: 532)

“Nice evlere delik açıp girerek pek çok hazineyi ele geçirdim.”

Yukarıdaki beyitlerde de görüldüğü gibi özellikle manzum eserlerde aynı işlev ve yapılarla farklı hece sayılarına sahip ek biçimlerinin tercih edilmesi, Eski Anadolu Türkçesi dönemi eserleri için tesadüfi değildir. Şair, dizeleri aruzun *fâilâtün / fâilâtün / fâilün* kalıbına uydurabilmek için ilk beyitte {+vanın} ekine, ikinci beyitte ise {+Am} ekine yer vermiştir. {+Am} eki, eserde sık kullanılırken {+vAnIn} seyrek. Bu bakımdan {+vAnIn}, hem *Mantıku't-Tayr* için hem de dönemin diğer eserleri için standart dışı bir ektir.

Yine *Mantıku't-Tayr*'dan alınan aşağıdaki beyitlerde, *ben* zamiri ile kullanılan {+venin} ve {+em} teklik 1. kişi ekleri birbirinin eş değeridir:

⁷ Tabloda belirtilen eklerin kullanım sayısı için bk.: Gaddar 2012: 302, 388, 529, 516.

Ben ki saña söyledüm Sa ‘dî ben+em

Kim Gülistân-nâme’de key rüşen+em (Yavuz 2007a: 386)

“Ben, sana daha önce söylediğim gibi Sadi’yim; *Gülistân-nâme’de* açıkça görünürüm.”

Birisi eydür Senâyî ben+venin

Kim İlâh-nâme’de key rüşen+venin (Yavuz 2007a: 392)

“Biri: ‘Ben Senâyî’yim, *İlâh-nâme’de* açıkça görünürüm.’ dedi.”

Verilen bu beyitlerde şair, dizeleri aruzun *fâilâtün / fâilâtün / fâilün* kalıbına uydurabilmek için ikinci beyitte {+em} ekinin yerine {+venin} ekini tercih etmiştir. {+(y)Am} teklik 1. kişi eki biçimi gerek *Mantıku’t-Tayr’da* gerekse dönem Türkçesinin farklı eserlerinde işlek olan bir kişi ekiyen {+vAnIn}’ın birkaç eserde seyrek kullanılan bir ek olması bu düşünceyi desteklemektedir. {+em} eki *Mantıku’t-Tayr’da* *ben* zamiriyle sık (33 adet) kullanılırken {+venin} eki -biri yukarıdaki örnek olmak üzere- sadece iki yerde (Yavuz 2007a: 214, 392) geçer. {+venin} ekinin her iki kullanımında da vezin başlıca etken olsa gerektir.

Mehmed’in *İşk-name* adlı eserinde {+vAnIn} ekinin {-mİş} ekli geçmiş zaman ve geniş zamanın olumsuz çekiminde olmak üzere üç örneği vardır. Eserde {-mİş} ekli geçmiş zaman çekimi için {+Am} biçimi sık kullanılmışken⁸ {+vAn}⁹ ve {+vAnIn} biçimi ikişer örnekte geçer. Yine geniş zamanın olumsuz çekiminde {+Am} ve {+vAn} biçimleri sık kullanılmaktayken¹⁰ {+vAnIn} biçimine sadece bir örnekte rastlanmıştır. *İşk-name’de* {+m}, {+Am} ve {+vAn} teklik 1. kişi eki biçimleri genel olarak işlektir. Bu eklere göre {+vAnIn} biçimi, sadece üç örnekte tercih edildiğinden standart dışı olarak düşünülebilir. Aşağıdaki beyitlerde {+am} ve {+van} biçimlerinin yerine {+vanın} biçiminin tercih edilmiş olmasını vezne bağlamak mümkündür. Çünkü şair bu beyitlerde {+vanın} ekini kullanmak suretiyle dizeleri aruzun *mefâ’ilün / mefâ’ilün / fe’ülün* kalıbına (Yüksel 1965: 41) uydurabilmiştir:

Tapuña hâşa nisbet eylemek suç

Ki ben kendüzüme kılmış+vanın güç (Yüksel 1965: 131)

“Seni kıyasladığım için büyük suç işleyerek kendime zorluk çıkardım.”

Çü ‘ışkuñ yolına komış+vanın baş

İlan gibi başuma vurmağıl taş (Yüksel 1965: 132)

“Aşkının yoluna baş koyduğum için yılan gibi başıma taş vurma (/beni sokma).”

Halâş itdüm seni urmaz+vanın bend

Tanuk olsun bu sözüme Hudâvend (Yüksel 1965: 185)

“Kurtardım seni esir etmeyeceğim, Allah bu sözüme şahittir.”

⁸ +Am (Yüksel 1965: 66, 68, 73, 91, 93, 95, 110, 111, 113, 124, 174, 186, 205, 214 ...)

⁹ +vAn (Yüksel 1965: 140, 222)

¹⁰ +Am (Yüksel 1965: 108, 118, 124, 139 140, 177 ...), +vAn (Yüksel 1965: 67, 91, 93, 104, 110, 116, 139, 143, 165, 210 ...)

Şeyhoğlu Mustafa'nın mensur *Marzubân-nâme Tercümesi* (Korkmaz 1973; Duran 2016) ile manzum-mensur karışık yazılmış *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ* (Yavuz 1991) ve *Kâbus-nâme Tercümesi* (Doğan 2011) adlı eserlerinde {+vAnIn} eki yoktur. Ancak *Hurşîd-nâme* adlı manzum eserinde ekin -ikisi aynı beyitte olmak üzere- sadece üç yerde isimlerden sonra gelen ek fiilin geniş zaman çekiminde kullanıldığı görülmektedir. *Hurşîd-nâme*'de aynı çekimde ve işlevle {+Am} ve {+vAn} biçimleri oldukça işlektir¹¹. {+vAnIn} ekinin Şeyhoğlu Mustafa'ya ait dört eserin üçünde geçmemesine karşılık manzum olan bir eserde üç örneğinin geçmesi, ekin eserde vezin (mefâ'îlün / mefâ'îlün / fe'ûlün) kaygısıyla kullanıldığını ve mensur eserlerde tercih edilebilen bir yapı olmadığını göstermektedir. Şair bu beyitlerde {+Am} veya {+vAn} eki yerine {+venin} ekini kullanmak suretiyle dizeyi aruz kalıbına uydurabilmiştir:

Didi daya karavaşuñ+venin uş
Getür bir hâdimüñi sen baña koş (Ayan 1979: 149)
 (Dad: 'Hizmetçinim işte, bir hadimini getirerek benim hizmetime ver.' dedi.)"

Bilürsüz kavlüme şâdık+venin ben
Didüğün itmege hâzik+venin ben (Ayan 1979: 312)
 "Benim sözüme sadık olduğumu bilirsiniz, dediğimi yapmakta ustayım ben."

Yukarıdaki ikinci beyitte geçen yapıların (+venin ben / +venin ben) eş değerleri; ... *kimem ben* / ... *kemem ben* (Ayan 1979: 133), ... *merdâneym ben* / ... *dürdâneym ben* (Ayan 1979: 166), ... *qandayam ben* / ... *andayam ben* (Ayan 1979: 203, 417), ... *ıkrârıyam ben* / ... *tekrârıyam ben* (Ayan 1979: 264), ... *Zayğamam ben* / ... *bî-gamam ben* (Ayan 1979: 323) ... gibi örneklerde daima {+(y)Am} ekiyledir. Eserde geçen aynı yapılara ait yaygın kullanımlar da {+venin} ekinin standart dışı yani vezin gerekçesiyle kullanıldığının düşünülmesine imkân vermektedir.

1367 yılında Fahrî mahlaslı Fahreddin Yâkûb bin Mehmed tarafından tercüme edilmiş olan (Gülmez 2003: 17) *Hüsrev ü Şîrîn* adlı manzum eserde, {+vAnIn} ekinin ikisi {-mİş} ekli geçmiş zaman ve biri {-r} ekli geniş zaman çekiminde olmak üzere üç yerde kullanıldığı görülür:

hüdâvendâ çu bismillâh dëyüben
söze başlar+vanın şükriñ dëyüben (Flemming 1974: 255)
 "Ey Allahım! 'Bismillah' diyerek ve sana şükrederek söze başlarım."

qabül êtmış+venin şahlayu anı
kulı oldum koyup yolına cānı (Flemming 1974: 287)¹²
 "Onun şahlıgını kabul ettim, yoluna baş koyup kulu oldum."

¹¹ +Am (Ayan 1979: 133, 142, 173, 181, 391 ...), +vAn (Ayan 1979: 133, 213, 235, 273, 285 ...)

¹² Flemming'in eserinden alıntı yapılırken yanlış anlaşılmayı önlemek için (q, ç, ş, ĩ, ğ) harf karakterleri sırasıyla (k, ç, ş, ı, c) biçimleriyle değiştirilmiştir.

*girü kalmış+vanın sen mähî-veşden*¹³
nite kim kılsa bir zerre güneşden (Flemming 1974: 458; Gülmez 2003: 137)
 “Güneşten bir zerre ayrı kalmış gibi ayrı kaldım senin gibi güzelden. (?)”

{+Am}, {+vAn}, {+vanın} ve {+In} ekleri, *Hüsrev ü Şîrîn*'de {-r} ekli geniş / şimdiki zamanın teklik 1. kişi çekiminde kullanılan kişi ekleridir. {+Am} ve {+vAn} eserde oldukça sık kullanılırken {+In} ekinin bunlara göre daha seyrek olduğu görülür¹⁴. Ancak {+vanın} ekinin yukarıdaki beyitte geçen tek örneği vardır. {-mİş} ekli geçmiş zamanın teklik 1. kişi çekiminde ise {+Am} ve {+vAn} ekleri işlekken¹⁵ {+vAnIn} eki sadece yukarıda verilen iki örnekte kullanılmıştır. Gerek eklerin eserdeki kullanım sıklığı gerekse sahip oldukları farklı hece sayıları, *Hüsrev ü Şîrîn*'de {+vAnIn} ekinin şair tarafından vezin (mefâ'ilün / mefâ'ilün / feûlün) kaygısıyla kullanıldığı düşüncesini desteklemektedir. Zira ardı ardına kullanılmış olan aşağıdaki beyitler, farklı hece sayılarına sahip kişi eklerinin tercihindeki temel gerekçenin vezin kaygısı olduğunu somut olarak ortaya koyar:

hüddāvendā çu bismillāh dēyūben
söze başlar+vanın şükriñ dēyūben (Flemming 1974: 255)
 “Ey Allahım! ‘Bismillah’ diyerek ve sana şükrederek söze başladım.”

Saňa hamd u şenā ögüş kılar+am
Ki fazluñ bî-nihāyetdür bilür+em (Flemming 1974: 255)
 “Fazlının sınırsız olduğunu bildiğimden sana çok hamdüsenâ ederim.”

Mezkûr ekin *Yünus Emre Divânı*'nda aşağıda verilen beyitteliklerden başka örneği yoktur (Ölmez 2004: 227). Örnekte ek fiilin geniş zaman çekiminde kullanılmış olan bu yapının vezinden (müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün) dolayı tercih edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira eserde ek fiilin geniş zaman teklik 1. kişi çekimi için çoğunlukla {+Am} kullanılmakla birlikte oldukça seyrek olmak üzere {+vAn}, {+vam} ve {+In} biçimlerine de yer verilmiştir¹⁶. Ayrıca aşağıdaki örnek için eserin farklı nüshalarında {+vAnIn} yerine {+vAn} biçiminin kullanılmış olması (Tatçı 2005a: 177; Uysal 2014: 264; Kuybu 2015: 224) ve *Risâletü'n-Nushiyye*'de (Tatçı 2005b) {+vAnIn} ekinin geçmemesi ifade edilen düşünceyi destekler. Bununla birlikte {+vAnIn} ekinin yerine farklı nüshalarda {+vAn} biçiminin geçmesi, müstensihlerin {+vAnIn} ekini bilmediklerini veya kullanmadıklarını düşündürmektedir:

¹³ Sözcük Flemming tarafından *mäh-veşden* biçiminde yanlış okunmuştur. Doğru biçim, Gülmez tarafından okunan *mähî-veşden* biçimidir.

¹⁴ +Am (Flemming 1974: 255, 257, 274, 343, 414, 451 ...), +vAn (Flemming 1974: 257, 288, 319, 335, 338, 419 ...), +In (Flemming 1974: 314, 343, 385, 396, 412, 416 ...)

¹⁵ +Am (Flemming 1974: 278, 291, 307, 415, 447, 456 ...), +vAn (Flemming 1974: 307, 319, 343, 379, 392, 433 ...)

¹⁶ +Am (Tatçı 2005a: 27, 40, 45, 46, 53, 110, 113, 115, 119, 125, 139, 168, 169, 172, 173, 174, 175, 176 ...), +vAn (Tatçı 2005a: 96, 112, 355), +vam (Tatçı 2005a: 208, 209), +In (Tatçı 2005a: 150, 323)

*Yünus eydür ben ol+vanın az görmegil ben ol+vanın*¹⁷

Ben ne disem ol dost dutar dost didüğün dutaram (Yunus Emre Divânı, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No: 3889, 122^b)

“Yunus: ‘Küçük görme! Ben oyum, o da benim. O dost, benim söylediklerimi yapar; ben de onun söylediklerini yaparım.’ dedi.”

Tursun Fakîh tarafından manzum olarak kaleme alınmış olan *Gazavât-ı Resûlullâh*’ta¹⁸, {+venin} ekinin -isimlerden sonra gelen ek fiilin geniş zaman çekiminde olmak üzere- sadece bir örneği vardır:

Ben saña kâbil+venin kızum Hıtâm

‘Ammün oğlu ‘Ali’ye kâbil tamâm (Külekcî 2002: 80; 96^a-11/s. 182)

“Ben sana kabiliim, kızım Hıtam ise amcanın oğlu Ali’ye kabildir.”

Eserde gerek ek fiilin geniş zaman çekiminde gerekse farklı fiil çekimlerinde {+Am} eki oldukça sık kullanılırken¹⁹ {+vAn} eki hiç tercih edilmemiştir. {+vAn} biçiminin bulunmadığı bir eserde {+venin} ekine bir örnekte yer verilirken {+Am} ekinin oldukça sık geçmesi, {+venin} ekinin eserde vezinden (fâilâtün / fâilâtün / fâilün) dolayı kullanıldığı düşüncesini desteklemektedir. Şairin yaşadığı dönemde (XIII - XIV. yüzyıl) yazılmış eserlerde {+vAn} ekine sıkça yer verilmiş olması, ifade edilen düşünce bakımından dikkate değerdir. Ayrıca aynı şairin *Gazavât-ı Bahr-ı ‘Ummân ve Sanduk* (Gümüşkılıç 2007), *Muhammed Hanefî Cengi* (Çetin 2002: 221-257; Şener 2010) ve *Gazavât-ı Mukaffâ* (Çetin 2008) adlı manzum eserlerinde {+vAnIn} ekinin kullanılmamış olması, ekin vezinden dolayı kullanıldığı düşüncesini mümkün kılmaktadır.

Mensur eserlerde görülmeyen²⁰ {+vAnIn} ekinin sadece manzum-mensur karışık yazılmış olan *Kelile ve Dimne*’nin manzum kısmında iki örneği vardır²¹. Bunlardan ilki aşağıdaki beyitte geçmektedir:

¹⁷ Dizede geçen *Yünus eydür ben olvanın az görmegil ben olvanın* ifadesinin bağlama göre ya *Yünus eydür ben olvanın az görmegil ol benvenin* ya da *Yünus eydür ol benvenin az görmegil ben olvanın* şeklinde olması gerekir. Dize muhtemelen müstensih tarafından yanlış yazılmıştır. Nitekim aynı ifade, eserin farklı nüshalarında *Yünus eydür hiç şek degül ol benven ü ben olvan* (Uysal 2014: 264) ve *Yünus eydür hiç şek degül ol benven ü ki ben olvan* (Kuybu 2015: 224) şeklinde geçer.

¹⁸ Tursun Fakîh’e ait olan *Gazavât-nâme*’nin farklı nüshaları bulunmaktadır (Şahin 1989: 6-7; Külekcî 2002: 21-23). Ancak çalışmada yer verilen örnek, Fatih Millet Kütüphanesinde bulunan yazmada geçer.

¹⁹ Ekin kullanıldığı yerler için bk.: Külekcî 2002: 40, 45, 50, 76, 79, 104 ...

²⁰ Taranan mensur eserler şunlardır: Korkmaz 1973; Tekin 1974; Topaloğlu 1976; Erkan 1979; Akalın 1987; Gürsoy Naskali 1987; Akalın 1988; Akalın 1990; Önler 1990; Çağırın 1992; Erdem 1992; Karabacak 1992; Turan 1992; Uzel 1992; Yelten 1993; Cemiloğlu 1994; Akkuş 1995; Bilgin 1996; Develi 1998^b; Argunşah 1999; Karaatlı 1999; Kartalcık 2000; Özçelik 2001; Çetin 2002; Karabacak 2002; Yavuzarslan 2002; Okutan vd. 2003; Tabaklar 2003; Üstünova 2003; Bayat ve Okumuş 2004; Okutan vd. 2004; Bayat 2005; Karabacak 2006; Yavuz 2006; Canpolat ve Önler 2007; Efendioğlu 2007; Tören 2007; Bakır 2008; Bayraktar 2008; Hazai 2008; Erdem 2009; İlhan 2009; Özkan 2009; Sarıkaya 2010; Yaylağül 2010; Kültürel ve Koç 2012; Erdağı Doğuer 2013; Karasoy 2013; Yavuz 2013; Yılmaz vd. 2013; Küçük 2014; Küçük 2014a; Ölker 2015; Özek 2015; Taş 2015; Doğan 2016; Duran 2016; Erdağı Doğuer 2016; Sarı 2016.

²¹ Taranan manzum-mensur karışık yazılmış eserler şunlardır: Tulum 1977; Erkan 1986; Gülsevin 1989; Güzel 1989; İnalıc ve Oğuz 1989; Özçelik 1990; Yavuz 1991; Özkan 1993; Büyükkarcı 1995; Altun 1996; Bağdemir

Ben+venin topragıla su sen güneşsin bil buni

Vire+ven güller çiçekler besleriseñ sen beni (Toska 1989: 49)

“Ben toprak ile suyum, sen güneşsin, bunu bil; sen beni beslersen çiçekler veririm.”

Dizelerde, aynı köken ve işleve sahip ancak farklı hece sayılarından oluşan iki ayrı biçim birim (+venin ve +ven) tercih edilmiştir. Bu farklı tercihte, dizeleri aruzun *fâilâtün / fâilâtün / fâilâtün / fâilün* kalıbına (Toska 1989: 49) uydurma zorunluluğu başlıca etken olmuştur. *Kelile ve Dimne*'nin mensur kısmında {+In}, {+Am} ve {+vAn} biçimleri²² işlekken {+vAnIn} biçimi kullanılmamıştır. Bu durum, ekin eserde dil dışı bir gerekçeyle yani vezinden dolayı tercih edildiğini ve {+vAnIn} biçiminin sadece birkaç manzum esere özgü bir ek olduğunu anlaşılır kılar.

Kelile ve Dimne'de geçen aşağıdaki beyitte ise şair, yine dizeleri aruzun *müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün / müstef'ilün* kalıbına (Toska 1987: 77) uydurabilmek için {+van} yerine {+vanın} ekini tercih etmiştir. Verilen örnek dışında geniş zamanın olumsuz çekiminde genellikle {+vAn} ve seyrek olarak {+In} ekinin kullanıldığı²³ görülür. Manzum-mensur karışık olarak yazılmakla birlikte mensur kısımların manzum kısımlara göre hacimli olduğu *Kelile ve Dimne* gibi bir eserde, geniş zamanın olumsuz çekiminde {+vAn} ekinin çok işlek olmasına karşılık {+vAnIn} ekinin sadece aşağıdaki örnekte geçmesi, ekin oluşumunda ve kullanımında vezin kaygısını desteklemektedir:

Vallâhi şād olmaz+vanın düşmen ölümüçün bayıķ

Ölüm acısın dadısar uslu delü esrük ayıķ (Toska 1989: 77)

“Gerçekten düşmanın ölümüne sevinmiyorum, ölüm acısını herkes tadacak.”

{+vAnIn} ekinin oluşturulması, Eski Anadolu Türkçesinin dil özellikleriyle çelişen bir durumdur. Çünkü *mümkün olduğu kadar az enerji ve madde kullanarak mümkün olduğunca çabuk, mümkün olduğu kadar çok ve eksiksiz mesaj kodlayıp iletmek, bütün doğal ve yapay dillerin eğilimi* (Gemalmaz 1995: 3) olduğuna göre {+vAn} ile aynı işlevde {+vAnIn} biçiminde yeni bir ekin meydana getirilmiş olmasının dil mantığı ile açıklanabilecek bir durumu yoktur. Dönem Türkçesinin dil özelliklerine bakıldığında böyle bir ekin oluşturulmasını gerektirecek ihtiyaç da söz konusu değildir. Eski Anadolu Türkçesinde bu ihtiyacı karşılayan {+vAn, +vAm, +Am, +m, +In} gibi pek çok ek biçimi vardır (Ölmez 2004: 226). Türkçede kolay söyleyişin {+vAn} ekindeki gelişmeyi {+vAnIn} biçiminde genişleme yönünde değil {+vAm, +Am, +m, +In} biçimlerinde düşme ve değişme (Korkmaz 1995b: 120-121) yönünde etkilemesi dil gelişimi bakımından olması gereken süreçtir. Nitekim dönem Türkçesine ait eserlerdeki kullanımlar bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca kişi eklerinin vurgusuz olması (Koç 1996: 629; Korkmaz 2003: 572) da böyle bir ekin oluşmasına imkân vermez. Çünkü bu tarz

1997; Tekin 1998; Yelten 1998; Ergüzel 1999; Kavruk vd. 2000; Tulum 2001; Demir 2004; Kavruk vd. 2004; Uygur 2007; Ergin 2008; Çatıkkaş 2009; Özyaşamış Şakar 2009; Akın 2011; Biçer 2011; Direkçi 2011; Doğan 2011; Birinci 2012; Unat ve Köymen 2014; Yavuz ve Saraç 2014; Çatıkkaş 2015; Zal 2015; Bilgin 2017; Vural 2017; Canpolat 2018; Taş 2018; Hunutlu 2019.

²² +In (Toska 1989: 130, 281, 355...), +Am (Toska 1989: 293, 313, 354...), +vAn (Toska 1989: 260, 261, 265, 296...)

²³ +vAn (Toska 1989: 51, 65, 69, 70, 95, 104 ...), +In (Toska 1989: 130, 152)

genişlemelerin genellikle vurgulu birimlerde meydana geldiği görülür (Karahan 2012: 219, 233). Dolayısıyla {+vAnIn}, Eski Anadolu Türkçesinin gelişim sürecine aykırı bir ektir.

Eski Anadolu Türkçesinde {-IcAgIn}, {-IcAgAzIn}, {-incegin} (Salan 2017b: 51-59); {-UbAnIn} şeklinde {+In} ile genişletilmiş zarf-fiil eklerinin kullanıldığı bilinmektedir. Şairler, vezin ve uyağın zorlayıcı etkisinden dolayı bu eklerden analogi yoluyla {+vAnIn} teklik 1. kişi ekini türetmiş olabilirler. Zira ifade edilen zarf-fiil eklerinin de çoğunlukla manzum eserlerde kullanıldığı; dolayısıyla vezin ve uyak gibi dil dışı unsurların bu biçimleri eserlere yansıtma başlıca etken olduğu açıktır. Hatta çalışmaya konu olan dönemde *-UbAn*, *-UbAnI*, *-UbAnIn* biçimlerinin günlük kullanımdan düştüğü ve bir zorunluluk sonucu yani vezinden dolayı eserlerde yer aldığı da iddia edilmektedir (Duman ve Yağmur 2013: 133).

{+vAnIn}, {+vAn} ekinin {+In} ekiyle genişlemiş biçimidir (Ergin 1998: 284). {+In} ekiyle meydana gelen bu genişleme, Türkçenin geneli için aykırı bir durum oluşturur mu? sorusu akla gelebilir. Türkçenin bir anlamı, bir işlevi belirtme, vurgulama veya pekiştirme ihtiyacı karşısında başvurduğu yollardan biri ekleri veya sözcükleri {-n, -l, -z, -t, -k, -m, -A, -I} gibi çeşitli yapılarla genişletmektir (Karahan 2012: 219). Bu yapılar içerisinde en fazla örneği bulunan, /n/’li genişlemelerdir (Karahan 2012: 219). Türkçede bu genişlemeler işlek olduğu için {+vAnIn} ekindeki genişlemede vezin ve uyak başlıca etken olsa da meydana gelen yapı (+vAnIn) Türkçenin geneli bakımından aykırı bir görüntü oluşturmaz.

Eski Anadolu Türkçesinde halka hitaben yazılmış olan özellikle *tıp* ve *din* konulu mensur eserlerde {+vAnIn} ekine yer verilmemiş olması, ekin kullanımı açısından dikkat çekicidir. Bu tarz mensur eserler genellikle halkın konuştuğu veya anlayabileceği dille yazıldığı için ekin kullanılmaması, halkın konuşma veya yazı dilinde de bulunmadığını düşündürmektedir. Ekin bir eserde değil de birkaç manzum eserde seyrek kullanılması ise genel olarak aynı yüzyılda (XIV. yüzyıl) yaşamış şairlerin birbirlerinin eserlerinden haberdar olup okumalarına ve dolayısıyla kullanımların birkaç esere yayılmasına bağlanabilir. Nitekim Hoca Mes’ûd’un öğrencisi olan Şeyhoğlu Mustafa (Dilçin 1991: 12), *Kabus-nâme Tercümesi* ve *Kenzü’l-Küberâ ve Mehekkü’l-Ulemâ*’da Hoca Mes’ûd’un *Süheyl ü Nevbahâr* adlı eserinde geçen bir kısım beyitlere atıfta bulunmuştur (Doğan 2011: 157, 174, 175; Yavuz 1991: 80-81, 99). Ayrıca Şeyhoğlu Mustafa ile *Işk-nâme* şairi Mehmed’in Germiyanogulları (Kütahya) sahasında aynı yüzyılda yaşamış olmaları (Ayan 1979: 10) ve *Hurşid-nâme* ile *Işk-nâme*’de aynı konunun işlenmiş olması, Mehmed’in *Hurşid-nâme*’den haberdar olmamasını ve dolayısıyla *Hurşid-nâme*’yi okumamış olmasını imkânsız kılmaktadır.

{+vAnIn} ekine *Tarama Sözlüğü*’nün ekler dizininde yani VII. ciltte yer verilmiştir (2009-VII: 288-293). Burada verilen örneklerin tamamı, manzum eserlerde veya manzum-mensur karışık yazılmış eserin (*Kelile ve Dimne*) manzum kısmında işlek olmayan örneklerdir. {+vAnIn} eki, sadece bu örneklerden hareketle dönem Türkçesinin ve kullanıldığı eserin geneline mal edilmemelidir. Aksi takdirde temeli olmayan yanlış düşünce ve yorumların ortaya çıkması muhtemeldir.

{+vAnIn}, köken olarak *ben* zamirinin b > v değişimine uğramasıyla oluşmuş {+vAn} ekinin (Ergin 1998: 284; Korkmaz 1995b: 120) {+(I)n} yapısıyla genişletilmiş

şeklidir. Buradaki {+(I)n} ekinin kökeni konusunda²⁴, Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılmış eserlerden hareketle iki farklı görüş öne sürülebilir. Bu görüşlerden ilkinde göre ekin işlevini kaybederek kalıplaşmış vasıta eki kökenli {-+(I)n} olduğu düşünülebilir. Çünkü Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait manzum eserlerde vasıta kökenli {+(I)n} ekinin kullanılıp kullanılmamasını belirleyen unsurlardan biri de vezin ve uyaktır (Salan 2016: 297-299). Yani ekin bazen vezin ve uyaktan dolayı standart dışı örnekleriyle karşılaşmaktadır. Bu tarz kullanımlarda dönem Türkçesinin yaygın özelliklerine bağlı kalma noktasında belirli bir hassasiyetin olmadığı görülmektedir. Aşağıda verilen beyitte {+in} vasıta durumu ekinin kullanımı bu düşüncenin somut örneklerinden biridir:

Henüz+in Güstehem genc-idi ol dem

Atası Gejdehem'di gürbüz âdem (Kültürel ve Beyreli 1999-I: 456)

“O zaman Güstehem henüz gençti; babası Gejdehem ise kuvvetli bir kişiydi.”

henüz sözcüğü hem yukarıdaki beytin alındığı eserde hem de dönem Türkçesine ait çeşitli eserlerde zarf görevinde eksizdir. Ancak yukarıdaki beytin ilk dizisinde şair, dizeyi aruzun *mefâ'ilün / mefâ'ilün / fe'ülün* (Kültürel ve Beyreli 1999-I: XXI) kalıbına uydurmak için sözcüğü {+in} vasıta durumu eki getirmek suretiyle *henüzin* biçiminde kullanabilmiştir. Zira *henüz* eserde sık kullanılırken²⁵ *henüzin* biçimi sadece verilen beyitte geçer.

İslâmî'nin *Mesnevî*'sinden alınan aşağıdaki beytin ikinci dizisinde *kış* sözcüğüne {+in} vasıta eki getirilmiştir:

ğudretiyle her biri işler işin

her biri bir işdedür yaz ü kış+ın (Yüksel vd. 1996: 272)

“Her biri, işini kudretiyle yapar; yaz kış bir işle meşgul olur.”

Verilen bu beytin ikinci dizisinin sonunda *yaz ü kışın* “yaz kış” sözcük öbeğinde ilk sözcük {+in} vasıta durumu eki almamışken *kış* sözcüğü almıştır. Eserdeki farklı yerlerde geçen örneklerde, sözcük öbeğindeki yapıların ya *yazın kışın* biçiminde her ikisinin de ekli ya da *yaz u kış* biçiminde ikisinin de eksiz olduğu görülür (Yüksel vd. 1996: 272, 248, 221 ...). Bu bakımdan *yaz* sözcüğünün eksiz kullanılmasında *fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün* kalıbındaki vezin (Yüksel vd. 1996: 6) etkiliyken *kış* sözcüğünün ekli olmasında hem vezin hem de *işin* sözcüğü ile ses uyumu oluşturmak bakımından uyak etkilidir.

Süle Fakih'in *Yusuf ve Zeliha* adlı eserinde aynı sayfada ardı ardına geçen aşağıdaki beyitlerde *ol yıl* sözcük öbeği ile {+in} ekinin kullanılıp kullanılmamasındaki başlıca etken, dizeleri eserin yazıldığı aruzun *fâ'ilâtün / fâ'ilâtün / fâ'ilün* kalıbına (Köktekin 1994: 4) uydurmaktır:

²⁴ Ekin kökeni konusundaki farklı görüşler için bk.: Üstüner 2003: 87-96; Karahan 2012: 219-236.

²⁵ Eserde *henüz* sözcüğünün kullanıldığı örnekler için bk.: Kültürel ve Beyreli 1999-I: 58, 83, 136, 147, 254, 310, 324, 457, 467, 496, 562 ...

Ol yıl+ın şārda delim ni`met olur

Mısr şehrinde gören anı yalvarur (Köktekin 1994: 499)

“O yıl şehirde çok bolluk olur, onu Mısır şehrinde gören yalvarır.”

Yūsufuñ yapduğı şehriñ ni`meti

Ol yıl oñdı halkı buldı rāhatı (Köktekin 1994: 499)

“Yusuf’un yaptığı şehrin nimeti o yıl bollaştı, halkı rahata kavuştu.”

Işk-nâme adlı eserde *az az* “azar azar, yavaş yavaş” ikileme yapısı işlektir (Yüksel 1965: 81, 106, 174 ...). Aynı zamanda *az* sözcüğünün de eserde sık kullanıldığı görülür (Yüksel 1965: 229, 250, 258 ...). Ancak sadece aşağıdaki beyitte yapı, vasıta kökenli {+ın} ekiyle genişletilmiş olan *azın azın* biçimindedir. Şair tarafından *azın azın* ikileme yapısının tercihinde hem *rāzın* sözcüğü ile ses uyumu oluşturmak hem de dizeyi eserin yazıldığı aruzun *mefâ`ülün / mefâ`ülün / fe`ülün* kalıbına uydurmak başlıca etken olmuştur:

Yakışdı Ferruḥ aña **az+ın az+ın**

Açardı geh niḳābın gāh rāzın (Yüksel 1965: 140)

“Ferruh ona yavaş yavaş yaklaştı, kâh örtüsünü kâh sırrını (mahremini) açardı.”

Süheyl ü Nevbahār’da aynı sayfada geçen aşağıdaki beyitlerde, *az az* ve {+ın} ekiyle genişletilmiş olan *azın azın* biçiminde aynı işleve sahip iki farklı ikileme yapısı vardır. İlk beyitte *fa`ülün / fa`ülün / fa`ülün / fa`ül* kalıbındaki vezin (Dilçin 1991: 135) {+ın} vasıta durumu ekinin kullanılmasında belirleyici olmuştur:

Ki oḫşayudur gönlüñi eglegil

Bu bendin yaña **az+ın az+ın** egil (Dilçin 1991: 314)

“(Saçımı) okşayarak gönlünü avut, bana doğru yavaş yavaş eğil.”

Pes andan yüzün açar idi **az az**

Ḳılır idi bir demde biñ dürlü nāz (Dilçin 1991: 314)

“Daha sonra yavaş yavaş yüzünü açar; bir süre türlü nazlar ederdi.”

Süheyl ü Nevbahār’da, yukarıdaki beyitte de görüldüğü üzere, *azın* sözcüğünün ikilemeli biçimiyle (*azın azın*) sadece dört yerde karşılaşılmıştır. Buna karşılık tek başına *az* sözcüğü; isim, sıfat ve zarf işleviyle 25 kez kullanılmıştır. Sözcüğün *az az* biçimindeki şekli ise eserde 12 yerde tespit edilmiştir. İkileme yapılarının kullanım sıklığı da *azın azın* biçiminin eserde vezinden dolayı tercih edildiğini desteklemektedir.

Kalıplaşmaya uğramış vasıta kökenli {+(I)n} ekinin yukarıda verilen sıra dışı kullanımlarına ait örnekler, şairlerin vezin ve uyak karşısında sıkıntıya düştükleri durumlarda {+(I)n} ekini rahatlıkla tercih edebildiklerini göstermektedir. Bu örnekleri farklı eserlerin taranmasıyla artırmak mümkündür. Adı geçen ekin manzum eserlerdeki bu tarz kullanımları, aslında Eski Anadolu Türkçesi için ekin belirli bir işlev aşınmasıyla da karşı karşıya olduğunun düşünülmesine imkân vermektedir. Böyle bir ekle de {+vAnIn} biçiminde yeni bir teklik 1. kişi eki oluşturulabilirdi ifade edilebilir. Bununla birlikte ekteki

{+(I)n} biçiminin vasıta durumu görevi ile alakasının kalmadığını ve işlev kaybına uğradığı için böyle bir oluşum içerisinde yer alabildiğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla işlevi ortadan kalkmış bir {+(I)n} ekinin vezin ve uyaktan dolayı kişi ekini genişletmek suretiyle kullanılması makul hâle gelmektedir.

{+vAnIn} ekindeki {+In} biçiminin Eski Anadolu Türkçesinde seyrek olan {+In} teklik 1. kişi ekinden gelmiş olabileceği (Korkmaz 1995_a: 89; Korkmaz 1995_b: 121) ise diğer görüştür. Vasıta kökenli {+(I)n} ekinin kişi ekiyle kullanılmış bir örneğinin olmaması; adı geçen dönemde {+In} ekinin teklik 1. kişi eki olarak kullanılması²⁶ ve {+In} ile genişletilmiş farklı bir kişi (1. çokluk, 2. teklik ve çokluk) ekinin henüz tespit edilmemiş olması, ifade edilen görüş açısından dikkate değerdir. Ancak buradaki ekin vasıta kökenli {+(I)n} eki mi yoksa {+In} teklik 1. kişi eki mi olduğu konusunda şimdilik kesin bir şey söylenmesinin mümkün olmadığını ifade etmekle birlikte {+(I)n} ekiyle genişletilmiş farklı bir kişi (1. çokluk, 2. teklik veya çokluk) ekinin tespit edilmesi durumunda {+vAnIn} ekindeki {+(I)n} biçiminin teklik 1. kişi eki olmadığı anlaşılacaktır. Bununla birlikte sözü edilen dönemde fiil kişi eklerinin kalıplaşarak üst üste kullanıldığı örneklerle karşılaşılmağı olması, {+(I)n} yapısının kişi eki olmadığı görüşünü desteklemektedir.

{+vAnIn} ekindeki {+(I)n} biçiminin kökenine dair farklı tespit veya görüşler, ekin vezin ve uyaktan dolayı oluşturulmuş ve tercih edilmiş bir ek olabileceği fikrini değiştirmez. Zira {+vAnIn} eki mensur eserlerde kullanılmamıştır.

3. Sonuç

Eski Anadolu Türkçesinde nadiren kullanılmış {+vAnIn} teklik 1. kişi ekinin ele alındığı bu çalışmayla ortaya çıkan başlıca tespit, yorum ve öneriler şunlardır:

3.1. Bu çalışma için Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait 186 eser taranmıştır. Bu eserlerin 95'i manzum, 56'sı mensur, 35'i de manzum-mensur karışıktır. {+vAnIn} eki, mensur eserlerde ve manzum-mensur karışık yazılmış eserlerin mensur kısımlarında kullanılmamıştır. Sadece bazı manzum eserlerde (*Süheyl ü Nevbahâr*, *Mantku't-Tayr*, *Muhammediye*, *Hurşîd-nâme*, *Hüsrev ü Şirin*, *Işk-nâme*, *Gazavât-ı Resûlullâh*, *Yünus Emre Divânı*) ve manzum-mensur karışık yazılmış olan *Kelile ve Dimne*'nin manzum kısmında seyrek olarak kullanılmıştır. Bu durum, ekin manzum eserlere özgü olduğunu göstermektedir.

3.2. İşlek olmayan bu ekin manzum eserlerde genellikle {-mİş} ekli geçmiş zaman, {-°r} ekli geniş / şimdiki / gelecek zaman, {-A} ekli geniş zaman / istek kipi ve ek fiilin geniş zaman çekimlerinde kullanıldığı tespit edilmiştir.

3.3. Şeyhoğlu Mustafa'nın mensur *Marzubân-nâme Tercümesi* ile manzum-mensur karışık yazılmış olan *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ* ve *Kâbus-nâme Tercümesi* adlı eserlerinde {+vAnIn} ekine yer verilmemiştir. Ancak *Hurşîd-nâme* adlı manzum eserinde ekin -ikisi aynı beyitte olmak üzere- sadece üç yerde isimlerden sonra gelen ek fiilin geniş zaman çekiminde kullanıldığı görülmektedir. *Hurşîd-nâme*'de aynı çekimde ve işlevle {+(y)Am} ve {+vAn} biçimleri oldukça işlektir. {+vAnIn} ekinin Şeyhoğlu Mustafa'ya ait dört eserin üçünde geçmemesine karşılık manzum olan bir eserde nadiren tercih edilmesi, ekin eserde dönemin ve şairin dil özelliği olmasından ziyade vezin kaygısıyla kullanıldığını ve mensur eserlerde tercih edilebilen bir yapı olmadığını düşündürmektedir.

²⁶ {+In} ekinin teklik 1. kişi eki olarak kullanıldığı örnekler için bk.: Flemming 1974: 314, 343, 385, 396, 412, 416 ...; Toska 1989: 130, 281, 355 ...; Tatçı 2005a: 150, 323.

Zira ek, şairin diline ait bir özellik olsaydı mensur *Marzubân-nâme Tercümesi* ve manzum-mensur karışık yazılmış olan *Kenzü'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ* ile *Kâbus-nâme Tercümesi*'nde de kullanılması gerekirdi.

3.4. {+vAnIn} ekine Eski Anadolu Türkçesinde halka hitaben yazılmış olan özellikle *tıp* ve *din* konulu mensur eserlerde yer verilmemesi, ekin kullanımı açısından dikkat çekicidir. Bu tarz mensur eserler genellikle halkın konuştuğu veya anlayabileceği dille yazıldığı için ekin kullanılmaması, halkın konuşma veya yazı dilinde de kullanımda olmadığını düşündürmektedir. Ekin bir eserde değil de birkaç manzum eserde seyrek kullanılmış olması ise genel olarak aynı yüzyılda (XIV. yüzyıl) yaşamış şairlerin birbirlerinin eserlerinden haberdar olup okumalarına ve dolayısıyla kullanımların birkaç esere yayılmasına bağlanabilir.

3.5. {+vAnIn} ekinin ortaya çıkışı konusunda farklı görüşler öne sürülebilir. Bunlardan ilki, {+vAn} ekinin vezin ve uyaktan dolayı vasıta kökenli {+In} ekiyle genişletilerek oluşturulduğu görüşüdür yani ekin dönem Türkçesinin gelişim sürecine bağlı olarak değil, tamamen şairlerin vezin ve uyak bakımından kusursuz şiirler yazma arzusunun sonucu olarak dil dışı bir gerekçeyle (vezin ve uyak) meydana getirilmiş olmasıdır. Buradaki {+In} ekinin belirli bir işlevi yoktur. Başka bir deyişle ekin vasıta durumu işleviyle veya farklı bir işlevle ilgisi kalmamıştır. İkincisi, {+vAnIn} ekindeki {+In} biçiminin Eski Anadolu Türkçesinde seyrek kullanılmış olan {+In} teklik 1. kişi ekinde gelen bir biçim olabileceği görüşüdür. Ancak buradaki ekin vasıta kökenli {+In} eki mi yoksa {+In} teklik 1. kişi eki mi olduğu konusunda şimdilik kesin bir şey söyleyebilme imkânı yoktur. Fakat {+vAnIn} ekinin vezin ve uyaktan dolayı oluşturulmuş ve tercih edilmiş bir ek olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Eski Anadolu Türkçesinde standart dışı ağız özelliği olarak kullanılan yapının vezin ve uyaktan dolayı manzum eserlere yansıdığı şeklinde farklı bir görüş de öne sürülebilir. Ancak bu görüşün dikkate alınabilmesi için {+vAnIn} ekinin mensur eserlerdeki kullanımlarının tespitine ihtiyaç vardır. Bu bakımdan mensur eserlerde geçen örnekleri ortaya konmadığı sürece {+vAnIn} ekinin vezin ve uyağın etkisiyle ortaya çıkarılmış bir ek olduğunu kabullenmek daha olası görünmektedir. Burada bir noktayı daha belirtmekte fayda vardır. Mezkûr dönemde {-IcAgIn}, {-IcAgAzIn}, {-incegin}; {-UbAnIn} şeklinde {+In} ile genişletilmiş zarf-fiil eklerinin kullanıldığı bilinmektedir. Belki de şairler, vezin ve uyağın zorlayıcı etkisinden dolayı bu eklerden analogi yoluyla {+vAnIn} teklik 1. kişi ekini türetmiş olabilirler.

3.6. Dönem Türkçesinin dil özelliklerine bakıldığında {+vAnIn} ekinin oluşturulmasını gerektirecek herhangi bir ihtiyaç söz konusu değildir. Eski Anadolu Türkçesinde bu ihtiyacı karşılayan {+vAn, +vAm, +(y)Am, +m, +In} gibi pek çok ek biçimi vardır. Türkçede kolay söyleyişin {+vAn} ekindeki gelişmeyi {+vAnIn} biçiminde genişleme yönünde değil {+vAm, +(y)Am, +m, +In} biçimlerinde düşme ve değişme yönünde etkilemesi, dil gelişimi bakımından olması gereken süreçtir. Üstelik genişlemeler genellikle vurgulu birimlerde meydana geldiği için {+vAnIn} ekinin vurgusuz olması da böyle bir genişlemeye imkân vermez. Dolayısıyla ek, Eski Anadolu Türkçesinin gelişim sürecine aykırı bir ektir. Ancak {+vAnIn}, Türkçenin geneli için aykırı bir görüntü vermez. Çünkü /n/'li genişlemeler genel Türkçede işlektir.

3.7. {+vAnIn} ekine *Tarama Sözlüğü*'nün ekler dizisinde yani VII. ciltte yer verilmiştir. Burada verilen örneklerin tamamı, manzum eserlerde veya manzum-mensur karışık yazılmış eserin (*Kelile ve Dimne*) manzum kısmında geçen ve işlek olmayan örneklerdir. Sadece bu örneklerden hareketle {+vAnIn} eki, dönem Türkçesinin veya kullanıldığı eserin geneline mal edilmemelidir. Aksi takdirde temeli olmayan yanlış düşünce ve yorumların ortaya çıkması muhtemeldir. Bu bakımdan Eski Anadolu Türkçesi üzerine -özellikle ekler üzerine- yapılacak olan çalışmalarda *Tarama Sözlüğü*'nün yanı sıra bizzat dönem Türkçesiyle yazılmış olan -özellikle mensur- eserler de gözden geçirilmelidir.

3.8. Eski Anadolu Türkçesi döneminde yazılmış manzum eserler üzerine yapılacak olan dil incelemelerinde vezin ve uyak kaygısıyla oluşturulmuş ve kullanılmış olan {+vAnIn} gibi farklı yapılar, ayrı bir başlık veya paragrafla ele alınmalıdır. Bu bakış açısından hareketle ortaya konulacak çeşitli çalışmalar, farklı görüş ve düşünceleri de beraberinde getirecektir. Bu durumun dönem Türkçesinin araştırılmasına ve öğretilmesine katkı sağlayacağı açıktır.

Kaynaklar

- Adamović, Milan. (1994). *Kelile ü Dimne Türkische Handschrift T 189 der Forschungsbibliothek Gotha*. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag.
- Akalın, Mehmet. (1975). *Ahmedî Cemşid ü Hurşid İnceleme-Metin*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Akalın, Şükrü Halûk. (1987). *Ebü'l-Hayr-ı Rûmî Saltuk-nâme I*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Akalın, Şükrü Halûk. (1988). *Ebü'l-Hayr-ı Rûmî Saltuk-nâme II*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Akalın, Şükrü Halûk. (1990). *Ebü'l-Hayr-ı Rûmî Saltuk-nâme III*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Akar, Ali. (2018). *Oğuzların Dili - Eski Anadolu Türkçesine Giriş*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Akın, Lemi. (2011). *Cevâhirü'l-Ma'ânî (Paris Nüshası) Metin ve Söz Dizimi İncelemesi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Akkuş, Muzaffer. (1995). *Kitab-ı Gunya*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akkuş, Muzaffer. (2004). *Elvân-ı Şirâzî'nin Gülşen-i Râz Tercümesi (İnceleme - Metin - İndeks - Tıpkıbasım)*. Niğde: Niğde Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Akkuş, Muzaffer. (2007). *Kemal Ümmî Divânı (İnceleme - Metin - İndeks - Tıpkıbasım)*. Niğde: Niğde Belediyesi Yayını.
- Aktan, Bilâl. (2002). *Devletoğlu Yûsuf'un Vikâye Tercümesi (İnceleme-Metin-Dizin)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Altun, Nesrin. (1996). *Erzurumlu Darîr'in Fütûhu'ş-Şâm Tercümesi Giriş - Metin - Açıklamalı Dizin*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Argunşah, Mustafa. (1999). *Muhammed b. Mahmûd-ı Şirvânî Tuhfe-i Murâdî İnceleme-Metin-Dizin*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Argunşah, Mustafa. (2002). *Kirdecî Ali Kesikbaş Destanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Argunşah, Mustafa. (2013). *Çağatay Türkçesi*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Aslan, Üzeyir. (2016). *İvaz Paşa Oğlu Atayı (ö. 1437) Divanı*. İstanbul: Kriter Yayınları.
- Ay, Özgür. (2004). "Türkiye Türkçesi Ağzlarında Fiil Çekiminde Kullanılan Şahıs Ekleri Üzerine". *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I (20-26 Eylül 2004)*, s. 319-341, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ayan, Hüseyin. (1979). *Şeyhoğlu Mustafa Hurşid-nâme (Hurşid ü Ferahşâd) İnceleme-Metin-Sözlük-Konu Dizini*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Aydemir, Semra (1990). *Dede Ömer Rûşenî (Hayâtı, Eserleri ve Divânı'nın Tenkîdli Metni)*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Aynur, Hatice. (1999). *15. Yy. Şairi Çâkerî ve Dîvânı İnceleme-Tenkîtli Metin*. İstanbul: Yenilik Basımevi.

- Bağdemir, Abdullah. (1997). *Müzekki'n-Nüfûs Giriş - Metin - Sözlük*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Bakır, Abdullah. (2008). *Yazıcızâde 'Alî'nin Selçuk-nâme İsimli Eserinin Edisyon Kritiği Giriş-Metin-Dizin*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Bayat, Ali Haydar. (2005). *Abdülvehhâb bin Yûsuf ibn-i Ahmed el-Mârdânî Kitâbu'l-Müntehab fi't-Tıbb (823 / 1420) İnceleme - Metin - Dizin - Sadeleştirme - Tıpkıbasım*. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği Yayınları.
- Bayat, Ali Haydar ve Okumuş, Necdet. (2004). *Muhammed bin Mahmûd Şîrvânî Mürşid [Göz Hastalıkları]*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Bayraktar, Nesrin. (2008). *Ebû'l-Fazl Mûsâ bin Hacı Hüseyn İznîkî Kaşâşu'l-Enbiyâ Tercümesi (Metin-Dizin)*. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Bıçer, Bekir. (2011). *Firdevsî-i Rûmî Silâhşornâme*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Bilgin, Azmi. (1996). *Nazmü'l-Hilâfiyyat Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bilgin, Azmi. (1998). *Emre Terceme-i Pendnâme-i Attâr*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Bilgin, Azmi. (2017). *Kasım b. Seydî el-Hâfız Ankaravî Enîsü'l-Celis*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.
- Birinci, Aziz. (2012). *Kırk Vezir Hikâyeleri (İnceleme-Metin-Sözlük)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Boz, Erdoğan. (2009). *Yusuf Hakîkî Baba Dîvânı*. Ankara: Aksaray Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayını.
- Buluç, Sâdettin. (1969). "Şeyyâd Hamza'nın Bilinmeyen Bir Mesnevisi". *Türkiyat Mecmuası*, C XV (1968), İstanbul, s. 247-257+6 sayfa tıpkıbasım.
- Buluç, Sadettin. (2007). "Şeyyâd Hamza'nın Beş Manzumesi". *Prof. Dr. Sadettin Buluç Makaleler*, (haz.: Zeynep Korkmaz), s. 70-83, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Büyükakkaş, Ahmet. (2016). *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bir Mevlit Metni (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkı Basım)*. Konya: Kömen Yayınları.
- Büyükkarıcı, Fatma. (1995). *Firdevsî-i Tavîl and His Da'vet-nâme Interpretation, Transcription, Index, Facsimile and Microfiche*. Harvard University: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Canpolat, Mustafa. (1982). *'Ömer bin Mezîd Mecmû'atü'n-Nezâ'ir*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Canpolat, Mustafa. (2018). *Behcetü'l-Hadâik fî Mev'izati'l-Halâik*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Canpolat, Mustafa ve Önler, Zafer. (2007). *İshâk bin Murâd Edviye-i Müfredede*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Cemiloğlu, İsmet. (1994). *14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiyâ Nüshası Üzerine Sentaks İncelemesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ceyhan, Âdem. (1997). *Bedr-i Dilşad'ın Murâd-nâmesi I-II*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Cin, Ali. (2011). *Türk Edebiyatının İlk Yûsuf ve Züleyhâ Hikâyesi Ali'nin Kıssa-yı Yûsuf'u*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Çağırın, Önder. (1992). *Ahmed-i Dâ'î Tıbb-ı Nebevî İmlâ-Fonetik-Morfoloji-Karşılaştırmalı Metin-İndeks ve Sözlük II. Cilt*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya.
- Çatıkkaş, M. Atâ. (2009). *Firdevsî-i Rûmî Süleymannâme-i Kebîr*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Çatıkkaş, M. Atâ. (2015). *Firdevsî-i Rûmî Satranç-nâme-i Kebîr İnceleme-Metin-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Çelebioğlu, Âmil. (1996). *Muhammediye II*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Çetin, Abdülbaki. (2002). *Ahmet Abdülcebbaroğlu Tuhfetü'l-Letâyif (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Çetin, İsmet. (2002). *Tursun Fakih Hayatı - Edebî Şahsiyeti - Mesnevîleri*. Ankara: İLESAM Yayınları.
- Çetin, İsmet. (2008). *Tursun Fakih Gazavât-ı Mukaffâ*. Ankara: Ertuğrul Gazi'yi Anma ve Söğüt Şenlikleri Vakfı Yayınları.
- Daşdemir, Muharrem. (2008). *Muhammed b. Âşık Selmânü'l-Lazkî Keşfü'l-Me'ânî İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. Erzurum: Güneş Vakfı Yayınları.
- Demir, Necati. (2004). *Dânişmend-nâme*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Derdiyok, İ. Çetin. (1994). *Cemâlî Hayatı, Eserleri ve Dîvânı*. Harvard University: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Derdiyok, İ. Çetin. (1998). *Cemâlî Miftâhü'l-Ferec (Tenkitli Metin)*. Adana: Türkoloji Araştırmaları.
- Develi, Hayati. (1998_a). "Eski Türkiye Türkçesi Devresine Ait Manzum Bir Miracnâme". *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C XXVIII, İstanbul, s. 81-228.
- Develi, Hayati. (1998_b). "Ağız Özellikleri Taşıyan Bir Eski Türkiye Türkçesi Metni Fatıha Tefsiri". *İlmî Araştırmalar*, S 6, İstanbul, s. 63-81.
- Dilçin, Cem. (1978). "XIII. Yüzyıl Metinlerinden Yeni Bir Yapıt: Aḥvâl-i Kıyâmet". *Ömer Asım Aksoy Armağanı*, s. 49-86, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Dilçin, Cem. (1991). *Mes'ûd bin Aḥmed Süheyl ü Nev-bahâr İnceleme-Metin-Sözlük*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Direkçi, Bekir. (2011). *Hızır bin Yakub Cevâhirü'l-Me'ânî Giriş-Dil Özellikleri-Metin-Dizin*. Konya: Palet Yayınları.
- Doğan, Enfel. (2011). *Şeyhoğlu Sadrüddin'in Kabus-nâme Tercümesi Metin-Sözlük-Dizin-Notlar-Tıpkıbasım*. İstanbul: Mavi Yayıncılık.
- Doğan, Enfel. (2016). *Mustafa bin Muhammed Kur'ân'ın Kalbi 14. Yüzyıla Ait Bir Süre-i Yâsîn Tefsiri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Duman, Musa. (1997). "İbrahim Bey'in Mi'râc-nâmesi". *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C XXVII, İstanbul, s. 169-238.
- Duman, Musa ve Yağmur, Ömer. (2013). "-Up Zarf-Fiil Ekinin Eski Anadolu Türkçesindeki Fonetik Durumu". *Uluslararası Eski Anadolu Türkçesi Araştırmaları Çalıştayı Bildirileri 1-2 Aralık 2010*, (haz.: Mustafa Özkan, Enfel Doğan), s. 115-153, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Duran, Ramazan. (2016). *Şeyhoğlu Sadrüddin Mustafa Kitâb-ı Düstûr-ı Şâhî Fî-hikâyet-i Pâdişâhî (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*. İstanbul: Kesit Yayınları.

- Efendioğlu, Süleyman. (2007). *Muhammed bin Hacı İvaz Cinânü'l-Cenân (İnceleme-Metin-Dizin)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Eraslan, Kemal. (1987). “Ak Şemseddin’in Dinî-Tasavvufî Şiirleri”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1984*, Ankara, s. 11-85.
- Eraslan, Kemal. (1997). “Baba İlyâs-i Horâsânî’ye Âit Halvetle İlgili Manzûm Bir Risâle”. *Türkiyat Mecmuası*, C XX, İstanbul, s. 131-194.
- Erbay, Erdoğan ve Tozlu, Selahattin. (2015). *Şâdî Meddâh Maktel-i Hüseyin Kerbelâ Hadisesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayını.
- Erdağı Doğuer, Binnur. (2013). *Hekim Bereket Tuhfe-i Mübârizî Metin-Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erdağı Doğuer, Binnur. (2016). *Hekim Bereket Hülâşa Metin-Sözlük*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Erdem, Mevlüt (2009). *Ferişteoğlu Mehmed b. Abdüllatif - Bahrü'l-Hikem Karşılaştırmalı İnceleme - Metin - Sözlük*, Birleşik Yayınevi, Ankara.
- Erdem, Melek. (1992). *Kitab-ı Güzide (76a-134a) İnceleme - Metin - Sözlük*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Ergin, Muharrem. (1980). *Kadı Burhaneddin Divanı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (1998). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Ergin, Muharrem. (2008). *Dede Korkut Kitabı I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ergüzel, Mehdi. (1999). *Şirvanlı Mahmud Tarih-i İbn-i Kesîr Tercümesi (IV. Cilt, 2. Kısım) Dil Özellikleri-Metin-Sözlük-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Erkan, Mustafa. (1979). *Yüz Hadis ve Yüz Hikâye*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih - Coğrafya Fakültesi, Türk Dili Kürsüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Erkan, Mustafa. (1986). *Sîretü'n-Nebî (Tercümetü'z-Zârîr) İnceleme - Metin I*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- Ersoylu, İ. Halil. (1989). *Cem Sultan'ın Türkçe Divanı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ersoylu, Halil. (1996). *Kız Destanı (Hazâ Hikâyet-i Kız ma'a Cühüd)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Flemming, Barbara. (1974). *Fahrîs Hüsrev ü Şîrîn Eine Türkische Dichtung von 1367*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.
- Gaddar, Zeliha. (2012). *Süheyl ü Nevbahâr'ın Dilbilgisel Özellikleri ve Dizini*. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Denizli.
- Gemalmaz, Efrasiyap. (1995). “Türkçe'nin Morfo-Sentaktik Yapısının Fonolojisine Etkileri”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S 3, Erzurum, s. 1-7.
- Güldaş, Ayhan. (1996). *Hâtilname*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Gülenç, Halil. (2010). *Ferheng-nâme-i Sadî İnceleme-Metin*. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Manisa.
- Gülmez, Mevlüt. (2003). *Fahrî'nin Hüsrev ü Şîrîn'i (2317-4683) Metin-Gramer-Sözlük*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.

- Gülsevin, Gürer. (1989). *Ahmed-i Dâ'î Miftâhu'l-Cenne*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya.
- Gülsevin, Gürer. (2007). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülsevin, Gürer ve Boz, Erdoğan. (2004). *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Gümüşkılıç, Mehmet. (2007). *Tursun Fakîh Gazavât-ı Bahr-ı 'Ummân ve Şanduk (Cumhür-nâme) (Giriş - Gramer İncelemesi - Metin - Sözlük - Tıpkı Basım)*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Güner, Galip. (2013). *Kıpçak Türkçesi Grameri*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Güneş, Mustafa. (2000). *Eşreföğlü Rûmî Divânı (İnceleme - Karşılaştırmalı Metin)*. Ankara: yy.
- Gürsoy Naskali, Emine. (1987). *Sinan Paşa Tezkiretü'l-Evliyâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Güzel, Abdurrahman. (1989). *Kaygusuz Abdal Saraynâme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hazai, György. (2008). *Die altanatolisch-türkische Übersetzung des Tazkaratu l-Awliyâ von Farîduddîn 'Attâr I. Band: Text*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Hengirmen, Mehmet. (1990). *Givâhî Pend-nâme (Öğütler ve Atasözleri)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hunutlu, Ümit. (2018). "Yeni Bir Nüshasıyla Ahmedî'nin Miraç-namesi". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, C 66, S 2, Ankara, s. 281-349.
- Hunutlu, Ümit. (2019). *İbrâhîm bin 'Abdullâh Kitâb-ı Mağşad-ı Akşâ Tercümesi (İnceleme - Metin - Dizin)*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- İlhan, Nadir. (2009). *Eşref b. Muhammed Hazâ'înu's-Sa'âdât (İnceleme - Metin - Dizin - Sözlük)*. Malatya: Öz Serhat Yayıncılık.
- İnalçık, Halil ve Oğuz, Mevlûd. (1989). *Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân İzladi ve Varna Savaşları (1443-1444) Üzerinde Anonim Gazavât-nâme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- İnce, Adnan. (2000). *Cem Sultan Cemşid ü Hurşid*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- İnce, Adnan. (2008). "Abdî'nin Gül ü Nevrûz Mesnevisi". *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)*, S 23, Niğde, s. 51-130.
- Karaatlı, Recep. (1999). *Le'î'îfü'l-Kudsîyye (Giriş-Transkripsiyonlu Metin-Gramatikal Dizin)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Karabacak, Esra. (1992). *Manisa İl Halk Kütüphanesi'ndeki Satır-arası Kur'an Tercümesi (Giriş-Metin) I*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, İstanbul.
- Karabacak, Esra. (2002). *Bergamalı Kadri Miyyesiretü'l-Ulûm*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karabacak, Esra. (2006). *Türkçe, Arapça, Farsça Satır Arası Kur'an Tercümesi British Museum Or 9515*. Ankara: Öncü Kitap.
- Karahan, Leylâ. (1994). *Erzurumlu Darîr Kıssa-i Yûsuf*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Karahan, Leylâ. (2012). “Türkçede Bazı Ek ve Edatlarda “-n” Morfemi İle Ortaya Çıkan Varyantlaşma”. *Türk Moğol Araştırmaları Prof. Dr. Tuncer Gülensoy Armağanı*, (ed.: Bülent Gül), s. 219-236, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Karakaya, Burcu. (2012). *Garîb'in Yûsuf u Züleyhâ'sı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*. Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir.
- Karasoy, Yakup. (2009). *Tutmacı, Eski Oğuz Türkçesiyle Yazılmış Bir Tıp Kitabı Tabiatnâme*. Konya: Palet Yayınları.
- Karasoy, Yakup. (2013). *Sirâcü'l-Kulûb - Gönüllerin Işığ*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Karataş, Ahmet. (2013). *Hindî Mahmûd Kıyas-ı Enbiyâ*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Karpuz, Hacı Ömer. (1991). *Abdurrahîm Karahisârî'nin Vahdetnâme'si (Gramer İncelemesi-Metin-İndeks)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Grameri I -FiiL- Basit Çekim*. (2006). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kartalcık, Vedat. (2000). *Fâl-nâme Giriş-İnceleme-Metin-Söz Dizini-Tıpkıbasım*. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta.
- Kavruk, Hasan; Çaldak, Süleyman ve Yoldaş, Kâzım. (2000). *El-Ferec Ba'de's-Şidde (Karşılaştırmalı Metin) I*. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık.
- Kavruk, Hasan; Çaldak, Süleyman ve Yoldaş, Kâzım. (2004). *El-Ferec Ba'de's-Şidde (Karşılaştırmalı Metin) II*. Malatya: Özserhat Yayıncılık.
- Koç, Nurettin. (1996). *Yeni Dilbilgisi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Korkmaz, Zeynep. (1973). *Şadru'd-dîn Şeyhoğlu Marzubân-nâme Tercümesi İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep. (1995_a). “Türkçede Ek Yığılması Olaylarının Meydana Gelişi Üzerine”. *Türk Dili Üzerine Araştırmalar Birinci Cilt*, s. 85-90, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep. (1995_b). “Eski Anadolu Türkçesindeki -van / -ven, -vuz / -vüz Şahıs ve Bildirme Eklerinin Anadolu Ağızlarındaki Kalıntıları”. *Türk Dili Üzerine Araştırmalar Birinci Cilt*, s. 110-127, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep. (2003). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Köktekin, Kâzım. (1994). *Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası (İnceleme-Metin-Dizin) C. I*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Köktekin, Kâzım. (1999a). “Eski Anadolu Türkçesi İle Yazılmış Hatun Destanı ve Dili”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S 12, Erzurum, s. 1-29.
- Köktekin, Kâzım. (1999b). “Ahmed-i Dâi'nin Câmasbnâme Tercümesi ve Dili”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S 13, Erzurum, s. 27-48.

- Köktekin, Kâzım. (2001). “Kırşehirli İsa’nın Dâstân-ı İbrâhim’i ve Dili”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S 16, Erzurum, s. 13-26.
- Köktekin, Kâzım. (2007). *Yûsuf-ı Meddâh Varka ve Gülşah*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Köktekin, Kâzım. (2008). *Eski Anadolu Türkçesi*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Kuybu, Ebru. (2015). *Yûnus Emre Divanı’nın Bursa Nüshası*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa.
- Küçük, Murat. (2014). *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Satır Arası İlk Kur’an Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Küçük, Serhat. (2014a). *Kitâb-ı Güzide Akâidü’l-İslâm*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Külekcî, Numan. (2002). *Tursun Fakîh Gazavat-ı Resulullah*. İstanbul: Toket Yayınları.
- Kültürel, Zuhâl. (2009). *Hacı Mustafaoğlu Mecmaü’l-Envâr Tenkitli Metin - İnceleme*. İstanbul: Simurg Yayıncılık.
- Kültürel, Zuhâl ve Beyreli, Latif. (1999). *Şerîfi Şehnâme Çevirisi I, II, III, IV*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kültürel, Zuhâl ve Koç, Aylin. (2012). *Dürrü’l-Meknûn (Saklı İnciler) Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. Konya: Palet Yayınları.
- Levend, Agâh Sırrı. (1953). “Âşık Paşa’nın Bilinmeyen İki Mesnevisi Faqr-nâme ve Vaşf-ı Hal”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten-1953*, Ankara, s. 205-284.
- Mansuroğlu, Mecdut. (1947). *Anadolu Türkçesi (XIII. Asır) Dehhani ve Manzumeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Mezunları Cemiyeti Yayını.
- Mansuroğlu, Mecdut. (1956). *Ahmed Fakih Çarhname*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Mansuroğlu, Mecdut. (1958). *Sultan Veled’in Türkçe Manzumeleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Mansuroğlu, Mecdut. (1998). “Eski Osmanlıca”. *Tarihî Türk Şiveleri*, (çev. Mehmet Akalın), s. 247-276, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Mazioğlu, Hasibe. (1974). *Ahmed Fakih Kitâbu Evsâfi Mesâcidi’ş-Şerîfe*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Merhan, Aziz. (2013). “Dâsîtân-ı Cümçüme: Anadolu’da Türk Diliyle Yazılmış İlk Cümçüme Sultan Destanı”. *Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri 20-25 Ekim 2008 -III-*, s. 3133-3146, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Merhan, Aziz. (2016). “14. Yüzyıl Şairi Said Emre ve Şiirleri”. *Türk Dilleri Araştırmaları*, C 26, S 1, İstanbul, s. 67-121.
- Mermer, Ahmet. (1997). *Karamanlı Aynî ve Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Okutan, M. Yahya; Koçer, Doğan ve Yıldız, Mecit. (2004). *15. Yüzyıl Türkçe Tıp Kitabı Yâdigâr-ı İbn-i Şerîf*. II. Cilt, İstanbul: Yerküre Kitaplığı.
- Olgun, İbrahim ve Parmaksızoğlu, İsmet. (2011). *Firdevsî-i Rumî Kutb-nâme*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Onay, Talât. (1946). *Dastan-ı Ahmet Harami*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.
- Ölker, Gökhan (2015). *Gülşen-i Hayat*, Konya: Palet Yayınları.

- Ölmez, Zuhâl. (2004). "EAT'de Geniş ve Geçmiş Zaman I. Tekil Kişi Çekimi Üzerine Gözlemler". *TUBA (Journal of Turkish Studies / Türklük Bilgisi Araştırmaları)*, Volume 28/I, s. 225-239.
- Önler, Zafer. (1990). *Celâlüddin Hızır (Hacı Paşa) Müntehab-ı Şifâ I Giriş - Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özçelik, Sadettin. (1990). *Nidâyi Menâfi 'ü'n-Nâs (Dil Özellikleri - Metin - Söz Dizini) I. Cilt*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya.
- Özçelik, Sadettin. (2001). *Kitâbü'l-Mühimmât*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Özek, Fatih. (2015). *Kitâbu Fezâ'ili'l-Mekke ve'l-Medîne ve'l-Kudüs İnceleme - Metin - Dizin - Tıpkıbasım*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Özer, Osman. (1995). *Ahmedî Tervihü'l-Ervâh I / A Giriş-İnceleme-Metin, I / B Metin*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Elazığ.
- Özkan, Abdurrahman. (2009). *Şirvanlı Mahmud Tarih-i İbn-i Kesîr Tercümesi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özkan, Mustafa. (1993). *Mahmûd bin Kâdî-i Manyâs Gülistan Tercümesi Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özkan, Mustafa. (2000). *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Özmen, Mehmet. (2001). *Ahmed-i Dâ'î Divanı (Metin-Gramer-Tıpkı Basım) Cilt I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öztürk, Necdet. (2001). *XV. Yüzyıl Tarihçilerinden Kemal Selâtin-nâme (1299-1490)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özyaşamış Şakar, Sezer. (2009). *Firdevsî-i Rûmî Terceme-i Câme-şûy-nâme*. İstanbul: Simurg Yayınları.
- Sakin, Orhan; Okutan, Yahya; Koçer, Doğan ve Yıldız, Mecit. (2003). *15. Yüzyıl Türkçe Tıp Kitabı Yâdigâr-ı İbn-i Şerîf*, I. Cilt, İstanbul: Yerküre Kitaplığı.
- Salan, Erkan. (2016). "Eski Anadolu Türkçesinde Aruz Vezni ve Uyağın Ek Kullanımına Etkisi". *bilig, Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, S 77, s. 295-318.
- Salan, Erkan. (2017_a). "Eski Anadolu Türkçesinde Aruz Vezni ve Uyağın Zarf-fiil Eklerine Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S 26, s. 90-113.
- Salan, Erkan. (2017_b). "{-IcAk} Zarf-fiil Eki ve Varyantları Üzerine". *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S 21, s. 45-73.
- Salan, Erkan. (2017_c). "Eski Anadolu Türkçesinde {+rA} Yönelme Durumu Eki". *Dil Araştırmaları*, S 21, s. 129-141.
- Salan, Erkan. (2018). *Eski Anadolu Türkçesinde Sınırlandırma Yapıları*. Ankara: Ürün Yayınları.
- Sarı, Mustafa. (2016). *Erzurumlu Darir Yüz Hadis Yüz Hikâye Türk Dilinde Art Zamanlı Değişmeler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sarıkaya, Bekir. (2010). *Rükneddin Ahmed'in Acâibü'l-Mahlûkat Tercümesi (Giriş - Metin - Sözlük)*. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

- Sevinçli, Veysi. (2007). *Hatiboğlu Letâyifnâme (İnceleme - Metin - Sözlük - Tıpkıbasım)*. İstanbul: Töre Yayın Grubu.
- Solmaz, Ali Osman. (2007). *Tutmacı'nın Gül ü Hüsvrev Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Dizin)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Şahin, Hatice. (1989). *Tursun Fakih Gazavat-name (Dil Özellikleri-Metin-Sözlük)*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Malatya.
- Şahin, Hatice. (1993). *Hatiboğlu Ferah-nâme (Dil Özellikleri-Metin-Söz Dizini)*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya.
- Şahin, Hatice. (2003). *Eski Anadolu Türkçesi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Şener, Mümin. (2010). *Muhammed Hanefî Cengi: Metin-Muhteva-Tahlil*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.
- Şenödeyici, Özer ve Koşık, Halil Sercan. (2015). *Fezâyî Divanı (15. Yüzyıl)*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Tabaklar, Özcan. (2003). "Anadolu Sahasında Yazılmış Bir Sûre Tefsiri". *İlmî Araştırmalar*, S 16, İstanbul, s. 97-116.
- Tarama Sözlüğü VII Ekler*. (2009). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tarlan, Ali Nihat. (2005). *Ahmet Paşa Divanı*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Taş, Bünyamin. (2018). *Antakyalı Kâsım Şeybânî ve Nasihatnâme'si*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Taş, İbrahim. (2008). *Yusuf ve Zeliha*. Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi, İstanbul: yy.
- Taş, İbrahim. (2015). *Kıyamet Alametleri (Eski Anadolu Türkçesi)*. İstanbul: Ofis 2005 Yayınevi.
- Tatçı, Mustafa. (2005a). *Yûnus Emre Külliyyâtı II Yûnus Emre Divânı Tenkitli Metin*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Tatçı, Mustafa. (2005b). *Yûnus Emre Külliyyâtı III Risâletü'n-Nushiyye Tenkitli Metin*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Tavukçu, Orhan Kemal. (2008). *Halilî and His Fûrkat-nâme Introduction - Analysis - Critical text - Facsimile*. Harvard University: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Tekin, Arslan. (1998). *Şirvanlı Mahmûd Tarih-i İbn-i Kesîr Tercümesi (4. Cilt, 1. Kısım) Dil Özellikleri-Metin-Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tekin, Şinasi. (1974). "1343 Tarihli Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Türk Dili Tarihinde 'Olğa-bolğa' Sorunu". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten 1973-1974*, Ankara, s. 59-157.
- Tekin Alpaz, Gönül. (1992). *Ahmed-i Dâ ĩ Çengnâme Critical Edition and Textual Analysis*. Boston: Harvard University The Departman of Near Eastern Languages and Civilizations.
- Tepeli, Yusuf. (2002). *Derviş Muhammed Yeminî Fazilet-nâme I (Giriş-İnceleme-Metin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Timurtaş, Faruk K.. (1963). *Şeyhî'nin Husrev ü Şirin'i*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.

- Timurtaş, Faruk K.. (1971). *Şeyhî'nin Harnâme'si*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Timurtaş, Faruk K.. (1994). *Eski Türkiye Türkçesi XV. Yüzyıl Gramer-Metin-Sözlük*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Topaloğlu, Ahmet. (1976). *Muhammed bin Hamza XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış «Satırası» Kur'an Tercümesi I (Giriş ve Metin)*. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Toprak, Funda. (2005). *Harezm Türkçesinde Fiil*. Ankara: yy.
- Toska, Zehra. (1989). *Türk Edebiyatında Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesûd Çevirisi II (Edisyon Kritik)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Tören, Hatice. (2005). "Sadreddin'in Dâsitân-ı Geyik Adlı Mesnevisi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C 33, S 33, İstanbul, s. 239-282.
- Tören, Hatice. (2007). *Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Amme Cüzü Tefsiri I Metin-İnceleme-Tıpkıbasım*. İstanbul: Çantay Yayınları.
- Tulum, Mertol. (1977). *Tursun Bey Târîh-i Ebü'l-Feth*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Tulum, Mertol. (2000). *Tarihî Metin Çalışmalarında Usul Menâkıbu'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme*. İstanbul: Deniz Kitabevi.
- Tulum, Mertol. (2001). *Tazarru'nâme*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Turan, Zikri. (1992). *Hâcî Paşa (Celâleddin Hızır) Teshîl I. Cilt Dil Özellikleri-Metin*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Malatya.
- Türk, Vahit. (2009). *Hatiboğlu Bahrû'l-Hakâyık*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türk, Vahit; Doğan, Şaban ve Şerifoğlu, Yasin. (2013). *Eski Anadolu Türkçesi Dersleri*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Unat, Faik Reşit ve Köymen, Mehmed A.. (2014). *Mehmed Neşri Kitâb-ı Cihan-nümâ Neşri Tarihi I-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Usluer, Fatih. (2014). *Âmiloğlu Arş-nâme Tercümesi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayını.
- Uygur, Ceyhun Vedat. (2007). *Kivâmî Fetihnâme*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uysal, İdris Nebi. (2014). *Yunus Emre Divanı (Karaman Nüshası)*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Uzel, İlter. (1992). *Şerefeddin Sabuncuoğlu Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Üstüner, Ahat. (2003). *Türkçede Pekiştirme*. Elazığ, Fırat Üniversitesi Yayınları.
- Üstünova, Kerime. (2003). *Kutbe'd-dîn İznikî Mukaddime Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.
- Vural, Hanifi. (2017). *Fahreddin Irakî Lemaât*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Yavuz, Kemâl. (1991). *Şeyhoğlu Kenzû'l-Küberâ ve Mehekkü'l-Ulemâ*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Yavuz, Kemal. (2000). *Âşık Paşa Garib-nâme I/1, I/2, II/1, II/2*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yavuz, Kemal. (2007a). *Gülşehri'nin Mantuku't-Tayr'ı (Gülşen-nâme) -Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma- I-II*. Ankara: Kırşehir Valiliği Yayını.
- Yavuz, Kemal. (2007b). *Mu'înî'nin Mesnevî-i Murâdiyye'si Mesnevi Tercüme ve Şerhi II. Cilt (Metin)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları.

- Yavuz, Kemal ve Saraç, M. A. Yekta. (2014). *Âşık Paşazâde Osmanoğullarının Tarihi Tevârih-i Âl-i Osmân*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- Yavuz, Orhan. (2002). *Kansu Gavri'nin Türkçe Dîvânı (Metin-İnceleme-Tıpkıbasım)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yayınları.
- Yavuz, Orhan. (2006). *Anadolu Türkçesiyle Yapılan En Eski Tezkiretü'l-Evliyâ Tercümesi ve Dil Özellikleri [İnceleme-Gramer-Metin]*. Konya: Tablet Kitabevi.
- Yavuz, Orhan ve Gülmez, Mevlüt. (2015). *Manzum İlk Ashâb-ı Kehf Kıssası (İnceleme - Metin - Dizin - Tıpkıbasım)*. Konya: Palet Yayınları.
- Yavuz, Serdar. (2013). *Cerrâh-nâme İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım*. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Yavuzarslan, Paşa. (2002). *Mūsâ bin Hâcî Hüseyin el-İznikî Münebbihü'r-Rākîdin (Uyurları Uyandırucu) Giriş - İnceleme - Tenkitli Metin I*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yaylagül, Özen. (2010). *Ebvâb-ı Şifâ Metin Dilbilimsel Bir İnceleme*. Ankara: KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Vakfı Yayını.
- Yelten, Muhammet. (1993). *Şirvanlı Mahmud Kemâlîyye (Giriş-İnceleme-Cümle Bilgisi-Metin-Sözlük)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Yelten, Muhammet. (1998). *Şirvanlı Mahmud Târih-i İbn-i Kesîr Tercümesi (Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yelten, Muhammet. (2009). *Eski Anadolu Türkçesi ve Örnek Metinler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını.
- Yıldız, Ayşe. (2013). *Çâkerî Yûsuf u Züleyhâ*. Ankara: Hitabevi Yayınları.
- Yıldız, Osman. (2008). *Şeyyâd Hamza Yûsuf u Zelîhâ (Destân-ı Yûsuf) Giriş - İnceleme - Metin - Dizinler*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yılmaz, Çağlayan. (2011). *Ahmedî (Akkoyunlu) Esrâr-nâme Tercümesi (İnceleme - Metin - Dizin)*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.
- Yılmaz, Emine; Demir, Nurettin ve Küçük, Murat. (2013). *Kıssa-ı Enbiya*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yunus Emre Divânı*. (Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih Bölümü, No: 3889 Tıpkıbasım, 1991). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yüksel, Hasan; Delice, H. İbrahim ve Aksoyak, İ. Hakkı. (1996). *Eski Anadolu Türkçesine İlişkin Bir Metin İslâmî'nin Mesnevisi*. Sivas: Dilek Matbaacılık.
- Yüksel, Sedit. (1965). *Mehmed İşk-nâme (İnceleme - Metin)*. Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları.
- Zal, Ünal. (2015). *Kırk Vezir Hikâyeleri (İnceleme-Metin-Dizin)*. Sweden: Gün Förlag.



TÜRKÇEDE “-mI/-mU” SORU UNSURU THE INTERROGATIVE PARTICLE “-mI/-mU” IN TURKISH

ŞAHAP BULAK

Doç. Dr., Siirt Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Assoc. Prof., Siirt University, Faculty of Art and Sciences, Department of Turkish Language and Literature
sahapbulak@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6459-3680>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 31.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 28.08.2019

Sayfa-Pages : 309-330

 <http://dx.doi.org/10.14922/Turkiyat4196>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

TÜRKÇEDE “-mI/-mU” SORU UNSURU
THE INTERROGATIVE PARTICLE “-mI/-mU” IN TURKISH

ŞAHAP BULAK

Öz

Türkçede yapım ve çekim ekleri, esasen ya fiil kök ve gövdelerine ya da isim kök ve gövdelerine gelir. Yani bir ek, hem isim tabanlarına hem de fiil tabanlarına gelmez. Sadece soru eki hem isim hem de fiil tabanlarına gelir. Bu özelliğiyle soru eki, diğer eklerden ayrılır. Bu çalışmada Türkçede soru unsuru olarak kullanılan “mu” edatının tarihî ve çağdaş Türk yazı dillerindeki kullanımı ve ekleşme süreçleri incelenmiştir. Bunun için öncelikle Türkçenin tarihî yazı dilleri olan Köktürk Türkçesi, Eski Uygur Türkçesi, Karahanlı Türkçesi, Harezm Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesinde kullanılan “-mI/-mU” soru unsuru, bu yazı dillerine ait metinlerden alınan örnekler ışığında ele alınarak tarihî gelişim süreci ve çağdaş yazı dillerindeki kullanımı hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra tarihî ve çağdaş yazı dillerindeki şekilleri arasındaki benzer ve farklı yönleri bakımından bir karşılaştırma yapılarak söz konusu soru unsurunun kategorik durumu, imlâsı ve söz dizimsel yeri mercek altına alınmıştır. Böylece söz konusu soru unsurunun tarihî gelişimi, nitelikleri, tarihî ve çağdaş yazı dillerindeki kullanımı, kategorik durumu, imlâsı ve söz dizimsel yeri hakkında birtakım çıkarımlarda bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, edatlar, ekler, soru edati, soru eki.

Abstract

Derivational affixes and endings in Turkish come to the either verb or noun stems. In other words, an ending does not come to both noun and verb bases. Yet, the only ending that comes to both is the interrogative particle. It stands out with this feature. This study seeks to examine the history of the “mu” preposition and its use and ending processes in modern Turkish written languages. To do this, first of all information has been given related to the history and usage of the relevant “-mI/-mU” particle in Gokturk Turkish, Old Uighur Turkish, Karakhanid Turkish, Khorezm Turkish, Kipczak Turkish, Chagatay Turkish and Old Anatolian Turkish. Afterwards, through a comparison of similar and different aspects of the particle between forms in historical and modern written languages, we have made some inferences related to whether the particle is a preposition or an ending. Thus, information has been given related to the historical development of the interrogative preposition/ending, its qualities, its usage in historical and modern written languages, its categoric position and syntactic position.

Key Words: Turkish, prepositions, endings, interrogative, interrogative particle

Giriş

Türkçe dil bilgisi çalışmalarında tanım, terim, yöntem sorunları varlığını sürdürse de artan çalışmalarla Türkçenin aydınlatılmayan yönleri aydınlatılmakta, dil bilgisi ile ilgili sorunların çözümüne yönelik ciddi çalışmalar yapılmaktadır. Ancak bu arada bazı sorunlar ya gözden kaçmakta ya da göz ardı edilmektedir. Ancak şurası unutulmamalıdır ki her ne kadar sorun olarak görülmeseler de bu tür sorunlar sonuçları itibariyle büyüyerek varlıklarını sürdürmeye devam ettirmektedirler. Bu sebeple büyük küçük demeden Türkçe dil bilgisinde sınırları tam olarak çizilmeyen bütün konuların yeniden ele alınıp tartışılması ve sınırlarının kesin çizgilerle çizilmesi gerekir.

Türkçede vurgu, soru kelimeleri ve soru eki ile olmak üzere üç tür soru anlamı sağlama yolu vardır. Bazı çağdaş Türk yazı dillerinde de soru unsuru olarak kullanılan vurgu, daha çok konuşma dilinde başvurulmuş bir soru unsuru; soru kelimeleri ve soru eki ise hem konuşma dilinde hem de yazı dilinde kullanılan soru unsurlarıdır. Bu üç soru anlamı sağlama yolundan en çok kullanılanı ise, soru ekidir. Soru ekinin en işlek soru unsuru olmasının sebebi, hem isim hem fiiller ile kullanılabilme kabiliyetidir. Eski Uygur Türkçesi döneminden itibaren incelik kalınlık uyumuna uyum sağlayarak hem isim soylu kelimelere hem de fiillere soru anlamı katmak için kullanılan ve Türkiye Türkçesinde incelik kalınlık uyumunun yanı sıra düzlük yuvarlaklık uyumuna da uyum sağlayan “-mi, -mi, -mu, -mü” soru unsurunun kategorik durumu hakkında dilciler arasında bir fikir ayrılığı söz konusudur. Bazı dilciler söz konusu soru unsurunu edat, bazıları ise ek olarak değerlendirirler. Dil bilgisi kitapları ve dil ile ilgili yayınlarda bir karışıklık arz eden bu duruma bir açıklık getirilmelidir.

Türkçede ekler, esasen ya fiil tabanlarına ya da isim tabanlarına gelir. Bir ek, hem isim hem de fiil tabanlarına gelmez. Cumhuriyetin ilk yıllarında dili sadeleştirme çalışmaları kapsamında “-sAl” ve “-tay” gibi ekler, hem isim tabanlarına hem de fiil tabanlarına getirilerek yeni kelimeler türetilmiş ise de bu durum Türkçenin yapısına uygun değildir (Bulak 2013:72-74). Ancak, hem isim hem de fiil tabanlarına gelebilen soru ekinin durumu söz konusu eklerden farklıdır. Cumhuriyetin ilk yıllarında dili sadeleştirme çalışmaları kapsamında yanlış türetilen kelimeler, suni yollarla türetilmiş olduğundan buradaki durum bir işlev genişlemesinden ziyade yanlış işlev tayininden; soru ekinin hem isim hem de fiil tabanlarına getirilebilmesi ise, dilin doğal gelişim süreci içerisinde sonradan oluşan bir işlev genişlemesinden kaynaklanmaktadır. Bu özelliğiyle soru eki, hem isim hem de fiil tabanlarına getirilen diğer eklerden ayrılır.

Bugüne kadar yayımlanan dil bilgisi kitapları ve ilgili bilimsel çalışmalarda soru eki ile ilgili birtakım bilgiler yer almaktadır. Ancak günümüzde neredeyse Türkçenin umumî soru eki hâline gelen “-mi, -mi, -mu, -mü” ekinin kökeni, hem isim hem de fiil kök ve gövdelerine getirilebilmesi, gelişim süreci, tarihi ve çağdaş yazı dillerinde kullanımı, imlâsı, söz dizimsel yeri ve kategorik durumu ile ilgili tam olarak aydınlatılmayan hususlar bulunmaktadır. Bu çalışmada soru eki ile ilgili dil bilgisi kitapları ve ilgili yayınlarda yer alan bilgilere katkıda bulunmak amacıyla bu ekin tarihî ve çağdaş yazı dillerinde kullanımı, kökeni, ekleşme süreci, kullanım alanı, kullanım şekli, imlâsı, söz dizimsel yeri ve kategorik durumu incelenmiştir.

Bunun için öncelikle yazılı kaynaklarla takip edilebilen döneminden bugüne kadar Türkçede kullanılan soru anlamı sağlama unsurları tanıtılmış ve soru ekinin Türkçenin tarihî yazı dilleri olan Köktürk Türkçesi, Eski Uygur Türkçesi, Karahanlı Türkçesi, Harezm Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesi ile çağdaş yazı dilleri olan Türkiye Türkçesi, Gagavuz Türkçesi, Azerbaycan Türkçesi, Türkmen Türkçesi, Özbek Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kazak Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Karakalpak Türkçesi, Nogay Türkçesi, Tatar Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Kırım-Tatar Türkçesi, Karaçay Malkar Türkçesi, Kumuk Türkçesi, Altay Türkçesi, Hakas Türkçesi ve Tuva Türkçesindeki kullanımı, kategorik durumu, söz dizimsel yeri, imlâsı ve işlevleri ile ilgili ayrıntılı bilgi verilmiş, söz konusu yazı dillerine ait metinlerden örnekler verilmiştir. Soru ekinin kullanımı, varsa tarihî yazı dilleri ile çağdaş yazı dilleri arasında benzer ve farklı yönler karşılaştırılarak söz konusu soru unsuru ile ilgili birtakım çıkarımlarda bulunulmuştur. Böylece soru ekinin bütün yönleriyle tanıtılmasına çalışılmıştır.

Türkçenin Soru Unsurları

Yazılı belgelerle takip edilebilen ilk dönemden bugüne kadar Türkçede soru anlamı; vurgu, soru kelimeleri ve soru eki ile olmak üzere üç farklı şekilde ifade edilir. Konuşma dilinde çoğu zaman vurgu ile sağlanan soru anlamı kelimedede, kelimelerin genellikle son heceleri vurgulu telaffuz edilerek; cümlede ise, fiil cümlelerinde cümlenin yüklemi olan fiilin son hecesi; isim cümlelerinde ise ek fiilden önce gelerek onunla birlikte yüklemi oluşturan isim unsurunun son hecesi vurgulu telaffuz edilerek sağlanır. Telaffuz esaslı bir soru unsuru olan vurgu, genellikle konuşma dilinde dolayısıyla ağızlarda kullanılır.

Türkçenin soru unsurlarından biri de soru kelimeleridir. Cümledeki görevleri bakımından sıfat, zamir, zarf ve edat olarak çeşitli gruplara ayrılan soru kelimeleri, görevleri gereği; soru sıfatı, soru zamiri, soru zarfı ve soru edatı diye adlandırılırlar. Soru kelimesi soru sıfatı ise nitelediği veya belirttiği ismin herhangi bir yönünü; zamir ise hangi ismin yerini tuttuğu; zarf ise birlikte kullanıldığı fiilin zamanı, yeri/yönü, miktarı veya durumunu öğrenmek üzere soru anlamı oluşturur. Onun için soru kelimeleriyle sorulan soruların kısa cevabı da genellikle sıfat, zamir veya zarf görevinde olur. Hem yazı dili hem de konuşma dilinde işlek olarak kullanılan soru kelimeleri, içerisinde yer aldıkları cümlelere soru anlamı katarlar. Ancak soru edatı, birlikte kullanıldığı kelimeye soru anlamı katar. Bu bakımdan soru unsuru olarak soru edatları ve soru ekleri ile aynı işlevi görürler. Ancak bağlam ve yapıları dikkate alındığında aynı işlevi görseler de aralarında fark olduğu görülür. Zira diğer soru kelimeleri, kelime olarak yer aldığı cümlelere soru anlamı katarken soru edatları eklendiği isimlere, soru eki ise eklendiği isim ve fiillere soru anlamı katar. Soru edatı ve soru eki, birlikte kullanıldıkları kelimelere soru katarken dolaylı olarak yer aldıkları cümleye de soru anlamı katar. Bu sebeple diğer soru kelimelerinden farklılık arz eden soru edatları üzerinde ayrıca durmak gerekir.

Türkçenin yazılı kaynaklarla takip edilebilen ilk döneminden itibaren soru unsuru olarak kullanılan soru kelimeleri çeşitlilik gösterirken soru edatları pek çeşitlilik göstermez. Esasen isimlerle birlikte kullanılan çekim edatlarından oluşan soru edatları genellikle birlikte kullanıldıkları isimlere soru anlamı katarlar. Türkçenin soru edatları, tarihî yazı dillerinde kullanılan “gu” ve “mu” edatları ile çağdaş yazı dillerinden Saha Türkçesinde soru edatı olarak kullanılan “duu/duo” edatından oluşur. “gu” edatı, ilk ve

tek olarak görüldüğü Köktürk Türkçesinde, incelik kalınlık uyumuna uyum sağladığından ekleşmiş ve “+gu, +gü” şeklinde kullanılmıştır. Soru edatı olarak kullanıldığı dönem, Türkçenin yazılı kaynaklarla takip edilemediği yani Köktürk Türkçesi döneminden önceki dönemine denk gelmektedir. Pek işlek olmayan bu edat, sadece Orhun yazıtlarında görülür. Köktürk Türkçesi döneminde tek şekilli olarak kullanılan “mu” edatı ise, bu dönemde edat hüviyetinde olup isim soylu kelimelerle birlikte kullanılır. Kaynaklardaki örneklerine bakıldığında pek işlek olmayan söz konusu edatın genellikle yüklem olarak kullanılan “bar” ve “yok” isimleriyle kullanıldığı görülür. Bu durum, söz konusu edatın ekleşerek isim soylu kelimelerin yanı sıra fiillere de getirilebilen bir ek hâline gelmesinde etkili olmuştur. Eldeki yazılı kaynaklara göre Köktürk Türkçesi döneminde “mu” şeklinde tek şekilli olarak kullanılan bu soru edatı, Eski Uygur Türkçesi döneminden itibaren ekleşerek işleklik kazanmış, Türkçenin neredeyse yegâne ve umumî soru eki hâline gelmiştir. Tarihi yazı dillerinde kullanılan bu iki soru edatı dışında çağdaş dönem yazı dillerinden Saha Türkçesinde soru anlamı sağlamak için “duu, duo” edatı kullanılır. Saha Türkçesine özgü bir edat olan bu soru edatı genellikle karşılaştırmalı soru cümlelerinde kullanılır.

Türkçenin soru unsurlarından bir diğeri de soru ekleridir. Soru ekleri de soru edatları gibi sınırlı sayıdadır. Bunlardan “+gu/+gü” eki, “gu” edatının ekleşmesiyle oluşmuş, incelik kalınlık uyumuna uyum sağlayarak “+gu/+gü” şeklinde kullanılmıştır. İşlek olmayan bu soru eki, Orhun yazıtlarında görülür. Diğer soru eki ise, “mu” edatının ekleşmesiyle oluşan geçmişten günümüze kadar bazen sadece incelik kalınlık uyumuna bazen de hem incelik kalınlık hem de düzlük yuvarlaklık uyumuna uyum sağlayarak kullanılmış olan “-mi, -mi, -mu, -mü” ekidir. Köktürk Türkçesi döneminde tek şekilli ve işlek olmayan bir soru edatyken Eski Uygur Türkçesi döneminden itibaren incelik kalınlık uyumuna bağlanmış, soru anlamı kattığı kelimelerle bitişik yazılmış, isim soylu kelimelerin yanı sıra fiillere de getirilmeye başlanmıştır. Böylece ekleşerek işleklik kazanmış, Türkçenin neredeyse yegâne ve umumî soru eki hâline gelmiştir. Köktürk Türkçesi dışındaki tarihî yazı dillerinin yegâne soru eki olarak kullanılmış; halen de, bazı şekli değişikliklere uğramakla birlikte, çağdaş yazı dillerinin kahir ekseriyetinde yegâne soru eki olarak kullanılmaktadır. Bunların dışında çağdaş dönem yazı dillerinden Saha Türkçesinde soru eki olarak kullanılan “-y/-ıy/-iy/-uy/-üy” eki ile Çuvaş Türkçesinde soru eki olarak kullanılan “-i/-şi” eki de Türkçede soru unsuru olarak kullanılan diğer soru ekleridir. Eklendiği isim soylu kelimeler ile fiillere soru anlamı katan soru ekleri, aynı zamanda yer aldıkları cümleye de soru anlamı katmış olur.

“-mi/-mü” Soru Unsurunun Tarihi Yazı Dillerinde Kullanımı, Söz dizimsel Yeri, İmlâsı ve Kategorik Durumu

Köktürk Türkçesinde soru unsuru olarak kullanılan tek soru eki, sadece Orhun yazıtlarında görülen “+gu/+gü” ekidir. Esasen “gu” şeklinde bir edat olan söz konusu ek, bu dönemde incelik kalınlık uyumuna uyum sağladığından edat olmaktan çıkıp ekleşmiştir. İsim soylu kelimeler ile kullanılarak onlara soru anlamı katar: *bu sabımda igid bar gu* (KT G 10), *bu ödke körügme begler gü yanıltaçı-siz* (KT G 11) gibi. Genellikle “hayır” cevabı gerektiren belagatle ilgili sorular yapar (Gabain 2007:106). Böylece soru işlevinin yanı sıra bir tasdik aracı olma işlevi de taşır. Diğer tarihî yazı dillerinde görülmeyen “+gu/+gü”

eki, Türkçenin yazılı kaynaklarla takip edilebildiği ilk dönemi olan Köktürk Türkçesine mahsus bir soru unsurudur.

Köktürk Türkçesinde “+gu/+gü” ekinin yanı sıra günümüzde Türkçenin neredeyse umumî ve yegâne soru eki hâline gelen “-mu, -mi, -mu, -mü” ekinin türediği “mu” edatı da soru unsuru olarak kullanılır. Tek şekilli olup isim soylu kelimelerle birlikte kullanılan söz konusu edat, bu dönemde henüz ünlü uyumlarına uyum sağlamadığından soru edatı hüviyetindedir: *eki üç bing sümüz kelteçimiz bar mu ne* (T 14) gibi. Bu dönemde fiil çekiminde kullanılmayan “mu” soru edatı, fazla işlek değildir. Orhun yazıtlarından sadece Tonyukuk yazıtında görülen söz konusu soru edatı, genellikle yüklem olarak kullanılan “bar” ve “yok” kelimeleriyle beraber kullanılır. Bu durum, söz konusu edatın daha sonraki dönemlerde ünlü uyumlarına uyum sağlayarak ekleşmesinde etkili olmuş ve isim soylu kelimelerin yanı sıra fiillerle de kullanılmasına yol açmıştır.

Köktürk Türkçesinde soru edatı olarak kullanılan “mu” edatı, Eski Uygur Türkçesi döneminden itibaren incelik kalınlık uyumuna uyum sağlayarak “-mu/-mü” şeklinde soru ekine dönüşmüş ve isim soylu kelimelerin yanı sıra fiiller ile de kullanılmaya başlanmıştır. Eski Uygur Türkçesinde sadece yuvarlak ünlülü şekilleri kullanılan ek, incelik kalınlık uyumuna uyum sağlar, ancak düz ünlülü fiil tabanlarına getirildiğinde düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *yoğ boldı mu* (KTUN VI 65-66), *sever mü siz* (Prens KP, VI), *yarağay mu* (Prens KP, XXV) *Bar mu munta yapşınğu meenli nomlı ikegü?* (Bewusstseinslehre 1882-1883) *Ol edgü kılınç erüş mü titir.* (Kuaşşi 88) gibi. Eski Uygur Türkçesi döneminde isim soylu kelimelerin yanı sıra fiillerle de kullanılmaya başlanması, söz konusu ekin işleklik kazanarak bu dönemden itibaren Türkçenin tarihî yazı dillerinin umumî ve yegâne soru eki hâline gelmesinde etkili olmuştur.

Eski Uygur Türkçesinde soru eki, isim soylu kelimelerle kullanıldığında söz dizimsel olarak kelimenin sonuna getirilir: *erüşmü* (Kuaşşi 88), *neteg inçmü* (Briefe Hts. 1882-1883), *barmu* (Bewusstseinslehre 366, 20-21) gibi. Fiillerle kullanıldığında ise, kişi unsuru olarak kişi zamirlerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde soru unsuru, söz dizimsel olarak genellikle kişi unsurundan önce gelir: *ergeymü biz* (Suv. 640, 11-112), *severmü siz* (Prens KP, VI) gibi. Kişi unsuru olarak iyelik kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde ise soru eki, kişi unsurundan sonra gelir: *bultuñguzmu* (Prens KP LV) gibi.

Karahanlı Türkçesinde “-mu/-mü” şeklinde kullanılan soru eki, Eski Uygur Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelere hem de fiillere soru anlamı katmak için kullanılır. Eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Bu dönemde sadece yuvarlak ünlülü şekilleri kullanılan soru eki, incelik kalınlık uyumuna uyum sağlar ancak düz ünlülü fiil tabanlarına getirildiğinde düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar. *katıldınğmu* (KB-4271), *öldimü* (DLT-I,41-16), *kerirmü sen* (DLT-I, 88-18), *tusulğaymu* (KB-5121), *kerekmü kereksizmü* (AH 368), *barmu aygıl* (KB 683), *ajun karıpmu munar* (AH 448) gibi.

Karahanlı Türkçesinde soru eki, isim soylu kelimelerle kullanıldığında söz dizimsel olarak kelimenin sonuna yani varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *hıradlığmu* (AH 137) *kerekmü kereksizmü* (AH 368) gibi. Fiillerle kullanıldığında ise, kişi unsuru olarak kişi zamirlerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde söz dizimsel olarak genellikle kişi unsurundan önce gelir: *añğarmu sen* (HŞ 50), *kerirmü sen* (DLT-I, 88-18) gibi. Ancak az da olsa kişi unsuru olarak kişi zamirlerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde soru unsurunun

kişi unsurundan sonra geldiği örneklere rastlanır: *körer mēnmü* (DH.VII, 10-4) gibi. Kişi unsuru olarak iyelik kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde ise soru eki, kişi unsurundan sonra gelir: *körmedingmü* (KB-82), *unittungmu* (KB-5763) gibi.

Harezmi Türkçesinde isim soylu sözcüklerin yanı sıra fiillere de soru anlamı katan ve genellikle “-mu/-mü” şeklinde kullanılan soru ekinin sınırlı sayıda da olsa “-mu/-mi” şeklinde düz ünlülü olarak kullanıldığı örneklere rastlanır: *bilürmi* (MM 21a/13) *munçamu* (NF 190/6) gibi. İmlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Böylece “mu” şeklinde bir soru edatı iken incelik kalınlık uyumuna uyum sağlayarak “-mu/-mü” şeklinde eklenen soru ekinin ilk defa bu dönemde incelik kalınlık uyumunun yanı sıra kısmen de olsa düzlük yuvarlaklık uyumuna da uyum sağlamaya başladığı görülür: *munçamu* (NF 190/6) gibi. Ancak bu dönemde genellikle yuvarlak ünlülü şekilleri kullanıldığından düzlük yuvarlaklık uyumuna tam olarak uyum sağlamayan soru eki, düz ünlülü kelime tabanlarına getirildiğinde düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *yoluktımu* (HŞ 3035), *bilmezmü* (HŞ 2197), *anğlarmu sen* (HŞ 50) gibi.

Harezmi Türkçesinde soru eki, isim soylu kelimelerle kullanıldığında söz dizimsel olarak kelimenin sonuna yani varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *perimü* (HŞ 882), *çalmağkamı* (HŞ 788) gibi. Fiillerle kullanıldığında ise, kişi unsuru olarak kişi zamirlerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde soru eki, söz dizimsel olarak genellikle kişi unsurundan önce gelir: *unamağaymu sen* (KE 191v/8), *buluşkaymu siz* (KE 134v/2) gibi. Ancak çokluk 3. kişi çekiminde genellikle kişi unsurundan sonra gelir. Kişi unsuru olarak iyelik kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde ise, soru eki kişi unsurundan sonra gelir: *aydımmu* (HŞ 3279), *aymadıngmu* (NF 21/37) gibi.

Harezmi Türkçesinde soru unsuru olarak kullanılan “-mi, -mi, -mu, -mü” soru ekinin soru anlamının yanı sıra “-unca/-ince, -unca/-ünce” zarf fiil işleviyle de kullanıldığı örneklere rastlanır: *Perimü ademi bir sorayın* (HŞ 882), *bu iş kulmakkamu şebdizni koldung* (HŞ 788) gibi (Hacıeminoğlu 1997:126).

Kıpçak Türkçesinde isim soylu kelimelerin yanı sıra fiillere de soru anlamı katan soru eki, “-mi, -mi, -mu, -mü” şeklinde dört şekilli olarak kullanılır.¹ Eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Harezmi Türkçesine göre düzlük yuvarlaklık uyumuna daha çok bağlıdır. Bu dönemde incelik kalınlık uyumuna tam uyum sağlayan soru eki, hem düz ünlülü şekilleri hem de yuvarlak ünlülü şekilleri kullanılmasına rağmen soru ekinin düz ünlülü şekilleri ile yuvarlak ünlülü şekillerinin kullanımında bir istikrar olmadığından zaman zaman düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *keldimmi* (TZ 56b), *keldingmi* (TZ 56b), *körmedingmü sen* (İMS 66a), *yaratılmamışmu* (İMS 489b) gibi.

Kıpçak Türkçesinde soru eki, isim soylu kelimelerle kullanıldığında söz dizimsel olarak kelimenin sonuna yani varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra gelir: *tuvramu*, *arkarımı* (CC 163, 23) *yibekmü* (CC 163, 23) gibi. Fiillerle kullanıldığında ise, kişi unsuru olarak kişi zamirlerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde söz dizimsel olarak kişi unsurundan önce; iyelik kökenli kişi eklerinin kullanıldığı çekimlerde ise kişi unsurundan sonra gelir: *taparmu sen* (İMS 220b), *këlgeymi siz* (TZ 56b), *këlge mi mēn* (KK 21a), *këleyimmi* (TZ

¹ Kıpçak Türkçesi dönemi eserlerinden *Codex Cumanicus*'ta soru eki, sınırlı sayıda örnekte “me” şeklinde kullanılmıştır: *bilirme sen* (CC 127/33), *tilerme sen* (CC 127/34) gibi (Toprak 2005:306).

56b), *kêldikmi* (TZ 56b) gibi. Ancak az da olsa kişi unsuru olarak kişi zamirlerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde soru unsurunun kişi unsurundan sonra geldiği örneklere de rastlanır: *bolur mênmi* (İMS 37a) gibi.

Harezm Türkçesi ve Kıpçak Türkçesinde hem düz ünlülü hem de yuvarlak ünlülü şekilleri kullanılan soru eki, Çağatay Türkçesinde, Eski Uygur Türkçesi ve Karahanlı Türkçesinde olduğu gibi, “-mu/-mü” şeklinde sadece yuvarlak ünlülü olarak kullanılır. İmlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Düz ünlülü şekilleri kullanılmayan soru eki, Eski Uygur, Karahanlı, Harezm ve Kıpçak Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelere hem de fiillere soru anlamı katmak için kullanılır. Eski Uygur Türkçesinde olduğu gibi sadece yuvarlak ünlülü şekilleri kullanılan soru eki, incelik kalınlık uyumuna uyum sağlar, ancak düz ünlülü fiil tabanlarına getirildiğinde düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *dêdingizler mü* (TZ 25a/4) *kıla alğaymu mên* (Küll. S 52b/13) *yiberdingmü* (BN 117b/11), *güllermü*, *izârımmu*, *kâtılmü*, *rüzgârımmu* (Argunşah 2014:129) gibi.

Çağatay Türkçesinde soru eki, isim soylu kelimelerle kullanıldığında söz dizimsel olarak kelimenin sonuna yani varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *güllermü*, *izârımmu*, *rüzgârımmu* gibi. Fiillerle kullanıldığında ise, kişi unsuru olarak kişi zamirlerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde söz dizimsel olarak genellikle kişi unsurundan önce gelir: *görmezmişin* (ŞD 90/7), *satarmu mên* (MA 7a), *tilermü sên* (NM 116) gibi. İyelik kökenli kişi eklerinin kullanıldığı çekimlerde ise kişi unsurundan sonra gelir: *beyâz kıldımmu* (ÇGT 4b) *bildingizmü* (NM 121) gibi.

Eski Anadolu Türkçesinde diğer tarihi yazı dillerinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelere hem de fiillere soru anlamı katmak için kullanılan soru eki “-mu/-mi” şeklinde düz ünlülü olarak kullanılır. Yuvarlaklaşma eğiliminin çok baskın olduğu bu dönemde soru ekinin sadece dar ünlülü şekillerinin kullanılması, kuvvetle muhtemel bu dönemin imlasından kaynaklanır. Arap alfabesi kullanılan Eski Anadolu Türkçesinde kelime sonunda yer alan yuvarlak ünlülü eklerin son ünlüsü genellikle “vav” yerine “ye” ile gösterilmiş ve düz ünlülü olarak okunmuştur. Soru ekindeki düzleşme de muhtemelen bu durumdan kaynaklanır. Eski Anadolu Türkçesinde imlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Bu dönemde sadece düz ünlülü şekilleri kullanılan soru eki, incelik kalınlık uyumuna uyum sağlar, ancak yuvarlak ünlülü fiil tabanlarına getirildiğinde düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *gelürmişin* (SL 110), *çarpmadukmu* (DK 116/9) gibi.

Eski Anadolu Türkçesinde soru eki, isim soylu kelimelerle kullanıldığında söz dizimsel olarak kelimenin sonuna getirilir: *hünermi* (DK 254-10) *koçmu*, *koyunmu* (DK 211-9) gibi. Fiillerle kullanıldığında ise, kişi unsuru olarak zamir kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde genellikle kişi unsurundan önce gelir: *bilürmişiz* (DK 51/4), *görmezmişin* (ŞD 90/7). Ancak çokluk 3. kişi çekiminde genellikle kişi unsurundan sonra gelir: *sorarlar mu* (DK 128/11) gibi. Tarihi yazı dillerinden Türkiye Türkçesi ve diğer bazı çağdaş yazı dillerine uzanan bu durum, şekil olarak zamir kökenli çokluk 3. kişi eki ile aynı olan iyelik kökenli çokluk 3. kişi çekiminden kaynaklanmaktadır². Kişi unsuru olarak

² Kişi unsuru olarak iyelik kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde soru eki kişi unsurundan sonra gelir. Zamir kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde esasen soru eki, kişi unsurundan önce gelir.

iyelik kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde ise soru eki, kişi unsurundan sonra gelir: *çıkdıñmı* (DK 115/8), *usanmaduñmı* (ŞD 151/3) gibi. 3. tip kişi eklerinin kullanıldığı emir kipi çekiminde soru unsuru, kişi unsuru işlevi de taşıyan emir eklerinden sonra gelir: *öldüreyinmi* (SL 55) gibi.

4. “-mI/-mU” Soru Unsurunun Çağdaş Yazı Dillerinde Kullanımı, Söz dizimsel Yeri, İmlâsı ve Kategorik Durumu.

Batı Türkçesinin çağdaş yazı dillerinden Türkiye Türkçesinde hem isim soylu kelimelere hem de fiillere soru anlamı katmak için kullanılan soru eki, “-mi, -mi, -mu, -mü” şeklinde olup hem incelik kalınlık uyumu hem de düzlük yuvarlaklık uyumuna uyum sağlar. İmlâ olarak eklendiği kelimelerden ayrı yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir: *öğretmen mi, üzüldünüz mü, karlı mı, okuyor musun* gibi. İsim soylu kelimelerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *bahçelerimiz mi, kitaplıkları mı, okulunuz mu* gibi. Fiillerle kullanıldığında ise, kişi unsuru olarak zamir kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde kişi eklerinden önce gelir: *geliyor musun, bakmalı mıyız, geçer misiniz* gibi. Ancak çokluk 3. kişi çekiminde genellikle kişi unsurundan sonra gelir: *gelecekler mi, sormalılar mı* gibi. İyelik kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde ise, kişi eklerinden sonra gelir: *gelsem mi, baktınız mı* gibi.

Azerbaycan Türkçesinde soru eki, “-mi, -mi, -mu, -mü” şeklinde olup hem isim soylu kelimelere hem de fiillere soru anlamı katmak için kullanılır (Kartallıoğlu-Yıldırım 2007:197,210). Azerbaycan Türkçesinde, Batı Türkçesi çağdaş yazı dillerinden Türkiye Türkçesi ve Gagavuz Türkçesinden farklı olarak Türkmen Türkçesinde olduğu gibi imlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir: *desinmi, alsınmı, kartal olar mı, gəlməzmi, dəyərmı, gülmüşmü, böyükmü, güşmü* gibi. Hem düz ünlülü hem de yuvarlak ünlülü şekilleri kullanılan soru eki, genellikle incelik kalınlık ve düzlük yuvarlaklık uyumuna uyar: *atasımı, tapa bil-ərmı, çıx-armı, atıarmı, məktəbinizmi, qorxarmı, gülmüşmü, torpağdanmı* gibi. Soru ekleri ağızlarda genellikle kullanılmaz. Bu durumda soru anlamı, fiilin son hecesi uzatılarak sağlanır. “*qaldınız mı? > qaldınız?, gördünüz mi? > gördünüz?*” gibi. Azerbaycan Türkçesinde soru eki, hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *atasımı, sanarmı, torpağdanmı, gülməzlərmı, demesinmi, gülmüşmü, oxudumu, getdinizmi, gördünmü* gibi.

Gagavuz Türkçesinde soru eki, “-mi, -mi, -mu, -mü” şeklinde olup “-mu, -mü” şekilleri yakın dönemde kullanılmaya başlanmıştır. Hem isim soylu kelimelere hem de fiillere soru anlamı katmak için kullanılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetinde olup imlâ olarak eklendiği kelimelerden genellikle ayrı yazılır: *zengin miyisin, üüredici miydım* gibi. Ancak fiillerle kullanıldığında ise, soru eki kişi unsurundan önce geldiğinde bitişik, sonra geldiğinde ise ayrı yazılır. *alar mıyız almışık mı, görer misin, aldatmäärmiyisin, beenmersin mi, beklemeyecām mi, bilmämisin* gibi (Özkan 1996:117,131). İncelik kalınlık uyumuna uyum sağlayan soru eki, yuvarlak ünlülü şekilleri çok az kullanıldığından, yuvarlak ünlülü kelime tabanlarına getirildiğinde çoğu zaman düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *gördünüz mi, üşüdüñ mi, okudun mu* gibi. İsim soylu kelimelerle

Çokluk 3. kişi çekiminde iyelik kökenli çokluk 3. kişi çekimindeki durumun ömeksilmesiyle genellikle soru eki kişi unsurundan sonra kullanılmaktadır.

kullanıldığında söz dizimsel olarak kelimenin sonuna yani varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *göktä mi, çekmäk mi daul mu, aaz mı, söz mü, ölä mi, gübürsüz mü, işä mi* gibi. Fiillerle kullanıldığında ise, söz dizimsel olarak kişi unsurundan önce gelebildiği gibi, kişi unsurundan sonra da gelebilir: *seversin mi, gitmeliyim mi, görermiysin, bilermisin, tutêrsın mı, beenir miysin, görsün mü, tutêr mi, hastasın mı, deliyim mi, aaçkıran mıyım* gibi.

Türkmen Türkçesinde soru eki, “-mı, -mi, -mu, -mü” şeklinde kullanılır (Kara 2007:258,274). Hem isim soylu kelimelere hem de fiillere soru anlamı katmak için kullanılan ek, incelik kalınlık uyumuna uyum sağlar fakat yuvarlak ünlülü şekilleri az kullanıldığından çoğu zaman düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *düyşümmi, yokmu* gibi. Türkmen Türkçesinde, Türkiye Türkçesi ve Gagavuz Türkçesinden farklı olarak Azerbaycan Türkçesinde olduğu gibi imlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir: *düyşümmi, gezsemmi, öymükää, okasınlarmı, düşürmæzmi, sözlæmæzmi, oxşamazmı, qoşarmı, ötmæzmi* gibi. Söz dizimsel olarak hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *şuumu kaa, oobadanmı, baarmı, çalmak olurmu, yanarmı, sönærmı, dönærmı, getmæzmi, yetmæzmi* gibi.

Doğu Türkçesinin çağdaş yazı dillerinden Özbek Türkçesinde soru eki “-mı, -mi” şeklinde olup “-mı” şekli nadiren kullanılır (Öztürk 2007:313, 328). Şiir dili ve konuşma dilinde ekin “-mu, -mü” şekline de rastlanmaktadır: *buzgäymü män, tüzgäymü men* gibi. İmlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Hem isim soylu kelimelere hem de fiillere soru anlamı katmak için kullanılan soru eki, kalın ünlülü şekli nadiren kullanıldığından, bazen incelik ve kalınlık uyumunun dışına çıkar: *başingmi, balalarmı, turermi* gibi. Yuvarlak ünlülü şekilleri kullanılmadığından ise yuvarlak ünlülü kelime tabanlarına getirildiğinde düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *turermi, bolurmı, qolmı* gibi. İsim soylu kelimelerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *başmı, belemi, qolımı, başlarmı, balammı, qollarmı* gibi. Fiillerle kullanıldığında ise, söz dizimsel olarak kişi unsurundan önce gelebildiği gibi, kişi unsurundan sonra da gelebilir: *belemi, kütyeptimi, tilemeyecekimizmi yermisän, ketmesmi, yaqınbolmaççimisiz, sınmasmı kuçağında bolurmı, terk etermi, turermi, älmäysizmi, eşitmäyäsänmi, bilmäzmisiz* gibi. Bu yönüyle Özbek Türkçesi, Gagavuz Türkçesi’yle benzerlik gösterir.

Yeni Uygur Türkçesinde soru eki, “-mu” şeklinde olup hem isim soylu kelimelere hem de fiillere gelerek onlara soru anlamı katar. Soruya tereddüt ifadesi katan “-kin, -ki” edatı ile birlikte kullanıldığında “-mikin” şeklinde dar ünlülü de olabilir: *barmı barmikin* gibi (Öztürk 2010:53; Yazıcı Ersoy 2007:378-389). Genellikle tek şekilli olarak kullanılan ek, incelik kalınlık uyumu ve düzlük yuvarlaklık uyumuna uymaz: *kütkendimenmu, bizninkimu, dostlukmu, yazmaqtımu, körerme, koyarmı* gibi. İmlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir: *bilmektimizmu, senmu, dersmu, tapar menmu, kélurmu, bolarmı* gibi. Türkmen Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *kolımu, balımu, tillarmı, söyermu, bolarmı, oyardımu* gibi.

Kazak Türkçesinde soru eki, “-ma, -me, -ba, -be, -pa, pe” şeklindedir: *tüsinbeysiñ be, kalmaymız ba, alamız ba, ölemiz be, tuvmaz pa, kalmas pa, alasıñdar ma aldı ma, kördiñ be, men be* gibi (Tamir 2007:455-456). Hem isim soylu kelimelere hem de çekimli fiillere soru anlamı katmak için kullanılan ek, ünlü ile biten kelimeler ile /m/, /n/, /ñ/, /z/ ünsüzlerinin dışındaki ötümlü ünsüzlerle biten kelimelerden sonra “-ma, -me” şeklinde kullanılır: *bala ma, üy me, qoy ma, bolar ma, jet-e me, bolmay ma, kula ma, col ma* gibi. /m/, /n/, /ñ/, /z/ ötümlü ünsüzleri ile biten kelimelerden sonra “-ba, -be” şeklinde kullanılır: *esensiñ be, kördiñ be, aldıñız ba, almaysıñ ba, bilesiñ be, bolasıñ ba, bilmeysiñ be* gibi. Ötümsüz ünsüzlerle biten kelimelerden sonra ise “-pa, -pe” şeklinde kullanılır: *ağaş pa, kördik pe, cazdıq pa, tüstik pe, tuvmaz pa, kalmas pa, kuvmas pa* gibi. İncelik kalınlık uyumu ve ünsüz uyumuna uyan ek, sadece düz ünlü şekilleri kullanıldığından, geniş yuvarlak ünlü kelimelere getirildiğinde düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *köp pe* gibi. İmlâ olarak eklendiği kelimelerden ayrı yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir: *şaptı ma, dey me eseyte me bastaymız pa* gibi. Türkmen Türkçesi, ve Yeni Uygur Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak genellikle kelimenin sonunda yer alır, yani varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *qalam ba, calğız ba, men be, aldı ma, qoy ma, berdi me, özbek pe, ağaş pa* gibi. Ancak az da olsa soru ekinin kişi eklerinden önce geldiği örnekler rastlanır. Bu örneklerde soru ekindeki ünlü daralır. “*ölmeymisin, kosulamısın, baramısın*” gibi.

Kırgız Türkçesinde soru eki, “-bı, -bi, -bu, -bü, -pı, -pi, -pu, -pü” şeklinde kullanılır: *çonbu, açpı, üydöbü, alsabı, korkorbu, taparsıñbı* gibi (Kasapoğlu Çengel 2007:509/520). Hem isim soylu kelimelere hem de çekimli fiillere soru anlamı katmak için kullanılan ek, ünlü ile biten kelimeler ile ötümlü ünsüzlerle biten kelimelerden sonra “-bı, -bi, -bu, -bü” şeklinde; ötümsüz ünsüzlerle biten kelimelerden sonra ise “-pı, -pi, -pu, -pü” şeklinde kullanılır: *cokpu edem, turbaybı, kalbaybı aldıbı, aytıkpu, aytayınbı* gibi. İmlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir: *açırturbı, tatsıñbı, bilersinbi, kütüptürbü* gibi. İncelik kalınlık uyumu ile düzlük yuvarlaklık uyumunun yanı sıra ünsüz uyumuna da uyar: *unuttukpu, kördükpü, kelgenbi, bolgonbu* gibi. Soru ekinde sonra “*ele*” ve “*eken*” kelimeleri getirildiğinde ekin ünlüsü düşer: *bı ele > bele, bı eken > beken* gibi. Türkmen Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kazak Türkçesi ve Özbek Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *emespi, baldarbı, bolobu, çabayınbı, béresiñbi, turbaybı, üçünbü* gibi.

Karakalpak Türkçesinde soru eki, “-ma, -me, -ba, -be, -pa, -pe” şeklinde kullanılır³. Söz konusu ek, ek fiilin 2. kişi çekimlerinde kök ile başka bir ek arasında “-mı, -mi, -bı, -bi, -pı, -pi” şekline girer: *almaşımısın, kelmekşimisen, kızımısın* gibi. Hem isim soylu kelimelere hem de çekimli fiillere soru anlamı katmak için kullanılan soru eki, ünlü biten kelimeler ile /l/, /r/, /w/, /y/ ünsüzleri ile biten kelimelerden sonra “-ma, -me” şeklinde; /m/, /n/, /ñ/, /z/ ötümlü ünsüzleri ile biten kelimelerden sonra “-ba, -be” şeklinde; ötümsüz ünsüzlerle biten kelimelerden sonra ise “-pa, -pe” şeklinde kullanılır: *alğım keldi me, bola*

³ Karakalpak Türkçesinde “*şe*” kelimesi de soru ifadesinde kullanılır. Tonlaması diğer soru bildiren yapılara göre daha güçlü olan “*şe*” kelimesi vurgu ile soru anlamı verir. Fiil çekiminde çekimin sonuna getirilir: *qayıpbek şe?* gibi.

ma, almaşşı ma, başlağay ma; alayın ba, bileseñ be, aytasañ ba, alayın ba; işeyik pe, altıw kerek pe, işiwi tiyis pe, joq pa, külejaq pa, işejq pa, alajaq pa gibi (Uygur 2007:572-590). İmlâ olarak eklendiği kelimelerden ayrı yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Ünsüz uyumuna uyan ek, zaman zaman incelik kalınlık uyumunun; çoğu zaman da, sadece düz ünlülü şekilleri kullanıldığından, düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *işejaq pa, külejaq pa, alatuğın qusayman ba, kületuğın qusay ma* gibi. Türkmen Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kazak Türkçesi, Kırgız Türkçesi ve Özbek Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *alayın pa, almaş pa, şıqpas pa, bileseñ be, nişpepsiz be, işpegey me, alsanz bola ma, aldım ma* gibi.

Nogay Türkçesinde soru eki, “-ma, -me, -ba, -be, -pa, -pe” şeklinde kullanılır: *kozılayma, bolganma, islepszbe, bermespe* gibi. Bazı örneklerde eklendiği kelimelere bitişik yazılan “-ım, -im” şekline rastlanır: *usayım, barım* gibi. (Ergöneç Akbaba 2007:635-642). Hem isim soylu kelimelere hem de çekimli fiillere soru anlamı katmak için kullanılan ek, ünlü ile biten kelimeler ile /z/ ünsüzü dışındaki ötümlü ünsüzlerle biten kelimelerden sonra “-ma, -me” şeklinde kullanılır: *erüvsinme, beresinme tileymen, keleme, bolar ma, kozılayma, yeteme, bolmayma* gibi. /z/ ünsüzü ile biten kelimelerden sonra “-ba, -be” şeklinde kullanılır: *köresizbe, azba, közbe, islepszbe* gibi. Ötümsüz ünsüzlerle biten kelimelerden sonra ise “-pa, -pe” şeklinde kullanılır: *yokpa, aşılmaspa, turmaspa, esittikpe* gibi. İmlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Genellikle incelik kalınlık uyumu, düzlük yuvarlaklık uyumu ve ünsüz uyumuna uyar. Türkmen Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kazak Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Karakalpak Türkçesi ve Özbek Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *arık ekenme, yas edime, yas bolganlarma, mutataganma, esittinme, esittikpe, işetaganma, bıqıp yürime, bolmaga kerekpe, karayıma* gibi.

Tatar Türkçesinde soru eki, “-mi, -më” şeklinde kullanılır: *bulgaymı, tovarmı, azmı, isëñdemë, min tüğëlmë, ezërmë sëz, açılmasmı, kürdenmë* gibi. (Öner 2007:710). İmlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. İncelik kalınlık uyumuna uyan ek, sadece düz ünlülü şekilleri kullanıldığından, çoğu zaman düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *şulmı, söylyimë, oçırsamı, orsınmı* gibi. Türkmen Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kazak Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Kırım-Tatar Türkçesi, Nogay Türkçesi, Karakalpak Türkçesi ve Özbek Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *yatışırımı, bulmasmı, söylemessëzmë, raslıysızımı, raslamıysızımı, örtseñizmi, özermë* gibi.

Başkurt Türkçesinde soru eki, “-mi, -mı, -mü, -mü” şeklinde kullanılır. Soru ekinden sonra kullanılan “*ıkan*” kelimesi anlama “tereddüt” veya “şüphe” ifadesi katmaktadır: *barımı iken, xupımı iken* gibi (Yazıcı Ersoy 2007:768-778). Hem isim soylu kelimelere hem de çekimli fiillere soru anlamı katmak için kullanılan ek, incelik kalınlık uyumu ve düzlük yuvarlaklık uyumuna uyar: *şäpmı, tünmü, hinmı, multıqmı, küthünmü, barammı, hatmayhıñmı, yibärimı, yıylımsmı* gibi. İmlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Türkmen Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kazak Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Nogay Türkçesi, Karakalpak Türkçesi ve

Özbek Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *algandarmi, yazğanmunmi, ultrabızmi, alabarahuñmi, hağınur mi, kütäsäkmi, yazhamsımı, alahım kilämi, yazırğa tiyişmi, bulmasmi, kaldırabızmini* gibi.

Kırım-Tatar Türkçesinde soru eki “-mi, -mi” şeklinde olup hem isim soylu kelimelere hem de fiillere gelerek onlara soru anlamı katar: *bolarmi, cenermi, amanlarmi, qalırmi, yahşımı, kiçkenemi, ätärsinmi, alırsınmi, üzärsinmi, bägänirsınmi* gibi (Yüksel 2007:846). İmlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. İncelik kalınlık uyumuna uyan ek, sadece düz ünlülü şekilleri kullanıldığından, yuvarlak ünlülü kelime tabanlarına getirildiğinde düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *ölürmi, olurmi, çoqmı* gibi. Türkmen Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kazak Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Nogay Türkçesi, Karakalpak Türkçesi ve Özbek Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *sızdemi, yürsin mi, almaq kerekmeymi, aytsañızmi, bilmelimmı, külsemmı, kelirmizmi, tüşkenimmı* gibi.

Karaçay-Malkar Türkçesinde soru eki, “-mi, -mi, -mu, -mü” şeklinde kullanılır (Tavkul 2007:905). İmlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Hem isim soylu kelimelere hem de fiillere gelerek onlara soru anlamı katan ek, genellikle incelik kalınlık uyumu ve düzlük yuvarlaklık uyumuna uyar: *etermi, bolurmu, bolmaz mi, catdıñmi, bolduqmu, kördüğüzümü, keldimi, bolduqmu* gibi. Türkmen Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kırım-Tatar Türkçesi, Kazak Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Nogay Türkçesi, Karakalpak Türkçesi ve Özbek Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *uçayımmı, keterge kerekmemi, bermeymemi, ketdimmi, bolamamı, barırmamı, külürmü, uçuguzmu* gibi.

Kumuk Türkçesinde soru eki, “-mi, -mi, -mu, -mü” şeklinde kullanılır (Pekacar 2007:978-988). İmlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Hem isim soylu kelimelere hem de fiillere gelerek onlara soru anlamı katar: *atmi, suwmu, almamı, yolmu görgeñmi, gördümü, başlağanmısan, bilgeñmi, başladımı* gibi. İncelik kalınlık uyumuna uyan ek, düz ünlülü olsa bile /w/ ünsüzü ile biten kelimelere ekin yuvarlak ünlülü şekilleri getirildiğinden, zaman zaman düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *tawmu, giyewmü, itiwümü* gibi. İsim soylu kelimelerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *yolmu, atmi, suwmu, almamı* gibi. Fiillerle kullanıldığında ise duyulan geçmiş zaman, geniş zaman, şimdiki zaman, gelecek zaman çekimlerinde bazen kişi unsurundan bazen de sonra kullanılır: *işley turamanmı, işley turamısan, başlağanmısan, görgeñmi, başlacaqmanmı, başlacaqmısan, başlarmanmı, başlarmısan* gibi. Diğer fiil çekimlerinde, genellikle kişi unsurundan sonra yani varsa fiilin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *göremi, bolaymı, alayımmı, alsınmı, başlamağa gerekenmi, görsemı, içsemmi* gibi.

Altay Türkçesinde soru eki, “-ba, -be, -bo, -bö, -pa, -pe, -po, -pö” şeklinde kullanılır (Güner Dilek 2007:1038). İmlâ olarak eklendiği kelimelerden ayrı yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. Hem isim soylu kelimelere hem de fiillere gelerek onlara soru anlamı katan ek, genellikle ünlü ve ünsüz uyumlarına uyar: *bar ba, ene be,*

ötpödim be, bealıptır ba, içedeer be, köyböydibis pe, körböy pö, caraş pa, cok po, ötpökön bö, solıja-daar ba gibi. Türkmen Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kırım-Tatar Türkçesi, Kazak Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Hakas Türkçesi, Tuva Türkçesi, Karaçay Malkar Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Nogay Türkçesi, Karakalpak Türkçesi ve Özbek Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *ötpödi be, içkem be, içkeneer be, alıptırım ba, körböydibis pe, kelip cat pa, alıp turaar ba, iştebey cür be* gibi.

Hakas Türkçesinde soru eki “-ma, -me, -ba, -be, -pa, -pe” şeklinde kullanılır. Hem isim soylu kelimelere hem de fiillere gelerek onlara soru anlamı katan soru eki, ünlü biten kelimeler ile /m/, /n/, /ñ/ ünsüzlerinin dışındaki ötümlü ünsüzlerle biten kelimelerden sonra “-ba, -be” şeklinde kullanılır: *paşca ba, kızı be, oñardar ba* gibi. /m/, /n/, /ñ/ ötümlü ünsüzleri ile biten kelimelerden sonra “-ma, -me” şeklinde kullanılır: *oolbın ma, izerbın me, ispespın me* gibi. Ötümsüz ünsüzlerle biten kelimelerden sonra ise, “-pa, -pe” şeklinde kullanılır: *sidik pe, sappas pa, pırecikser pe* gibi (ARIKOĞLU 2007a:1106). Hakas Türkçesinde imlâ olarak eklendiği kelimelerden ayrı yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir. İncelik kalınlık uyumu ve ünsüz uyumuna uyan ek, sadece düz ünlülü şekilleri kullanıldığından, geniş yuvarlak ünlülü kelime tabanlarına getirildiğinde düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkar: *oolbın ma, par pa* gibi. Türkmen Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kırım-Tatar Türkçesi, Kazak Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Tuva Türkçesi, Karaçay Malkar Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Nogay Türkçesi, Karakalpak Türkçesi ve Özbek Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *pararziñ ma, pırecikser pe, oñardar ba, pırgeziñ me, par ba* gibi.

Tuva Türkçesinde soru eki “-be” şeklinde olup tek şekillidir (Arikoğlu 2007b:1179). İmlâ olarak eklendiği kelimelerden ayrı yazılan soru eki, kategorik olarak ek hüviyetindedir: *ap bolur be, bıjig be, belen be, bar be, turbas sen be, köör sen be, iştim be* gibi. Hem isim soylu kelimelere hem de fiillere gelerek onlara soru anlamı katan ek, tek şekilli olduğundan, genellikle ünlü ve ünsüz uyumlarına uymaz: *ap bolur be, bar be* gibi. Tuva Türkçesinde soru eki, Türkmen Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kırım-Tatar Türkçesi, Kazak Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Hakas Türkçesi, Karaçay Malkar Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Nogay Türkçesi, Karakalpak Türkçesi ve Özbek Türkçesinde olduğu gibi hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır: *etti be, taakkpılap bolur ergi be, ap bolur be, çugaalap bolur irgi be, kılbas sen be* gibi.

Saha (Yakut) Türkçesinde isim soylu kelimelere ve fiillere soru anlamı katmak için “mu” edatı, ekleşmiş şekilleri ve türevleri yerine farklı edat ve ekler kullanılmaktadır. Diğer Türk yazı dillerinden farklı olarak Saha Türkçesinde isim soylu kelimelere ve fiillere soru anlamı katmak için “duu, duo” edatı ve “-y, -ıy, -iy, -uy, -üy” eki kullanılır: *biler duo, üleliir duo, oloror duo, kıra duu; baary, istiñiy* gibi (Kirişçioglu 2007:1260). “duu” edatı genellikle karşılaştırmalı soru cümlelerinde kullanılır. Soru unsuru olarak kullanılan “-y, -ıy, -iy, -uy, -üy” ekleri eklendiği kelimelere bitişik yazılır: *baary, istiñiy* gibi.

Çuvaş Türkçesinde de Saha Türkçesinde olduğu gibi isim soylu kelimelere ve fiillere soru anlamı katmak için “mu” edatı, ekleşmiş şekilleri ve türevleri yerine farklı edat ve ekler kullanılmaktadır. Çuvaş Türkçesinde isim soylu kelimelere soru anlamı

katmak için “-i, -şi” ekleri, fiillere ise “-i, -şi, -şim, -am, -em -a” ekleri kullanılır: *pulman-şi, kam-şi, şın mar-şi, kayık-i, huna-i* (Ersoy 2007:1307) İsimlere gelen “-i, -şi” ekleri, tek şekilli olduğu için ünlü uyumlarına uymaz. Söz konusu ekler, kelimedeki kısa bir çizgi ile ayrılarak yazılır. *kam-şi, şın mar-şi, kayık-i, huna-i, piletin-i, işilmest-i, şitmest-i* gibi.

Türkçenin yazılı belgelerle takip edilebildiği ilk dönemden itibaren soru anlamı sağlamak için “*mu*” edatı, ekleşmiş şekilleri ve bazı ses değişikliklerine uğramış türevleri kullanılmaktadır. Sadece, Türk dilinin yazılı kaynaklarla takip edilebildiği dönemden önceki Ana Türkçe döneminde ayrılan uzak lehçeleri olan Saha Türkçesi ve Çuvaş Türkçesi (Arat-Temir 1976:319-320)’nde söz konusu edat, ekleşmiş şekilleri ve bazı ses değişikliklerine uğramış türevleri kullanılmamakta, soru anlamı farklı ek ve edatlarla sağlanmaktadır. Bu durumdan hareketle, ispata muhtaç olmakla birlikte, “*mu*” soru edatının Ana Türkçe döneminden sonra yani O zamanki Doğu Türkçesinin Saha Türkçesi ve Çuvaş Türkçesinden ayrıldığı dönemden sonra inkişaf ettiği söylenebilir.

Sonuç

Türkçenin yazılı belgelerle takip edilebilen ilk dönemi olan Köktürk Türkçesinde son çekim edatı olarak kullanılan “*mu*” şeklinde bir soru edatı, daha sonraki dönemlerde ekleşerek neredeyse Türkçenin tek ve umumi soru eki hâline gelmiş, ekleşmiş şekilleri ve bazı ses değişikliklerine uğramış türevleri Türkçenin tarihi ve çağdaş yazı dillerinde kullanılmıştır. Sadece, Türk dilinin yazılı kaynaklarla takip edilebildiği dönemden önceki Ana Türkçe döneminde ayrılan uzak lehçeleri olan Saha Türkçesi ve Çuvaş Türkçesinde söz konusu edat, ekleşmiş şekilleri ve bazı ses değişikliklerine uğramış türevleri kullanılmamakta, soru anlamı farklı ek ve edatlarla sağlanmaktadır. Bu durumdan hareketle, kesin olmamakla birlikte, “*mu*” soru edatının Türkçe’nin ilk olarak Doğu Türkçesi ve Batı Türkçesi (Saha Türkçesi ve Çuvaş Türkçesi) olarak ikiye ayrıldığı Ana Türkçe döneminden sonra inkişaf ettiği söylenebilir.

Türkçede ekler, köken bakımından başlangıçtan beri ek olarak görülen morfemler ve dilin yazılı belgelerle takip edilebilen dönemlerinde bir kelimenin ekleşmesi ya da birden fazla ekin birleşmesiyle oluşan ekler olmak üzere ikiye ayrılır. Türkçenin yazılı belgelerle takip edilen ilk dönemi olan Köktürk Türkçesi döneminde soru edatı olarak kullanılan “*mu*” edatı, Eski Uygur Türkçesi döneminden itibaren incelik kalınlık uyumuna uyum sağlayarak “-*mu*, -*mü*” şeklinde ekleşmiştir. Günümüzde daha çok fiillerle kullanılsa da soru anlamı sağlayan “*mu*” son çekim edatından türeyen soru eki, esasen isimlere getirilen bir işletme ekidir. Edat olarak kullanıldığı Köktürk Türkçesinde daha çok “*bar*” ve “*yok*” kelimeleriyle beraber kullanılan soru eki, buradan örneklemeyle isim soylu kelimelerin yanı sıra cümlede genellikle yüklem görevinde kullanılan fiillerle de kullanılmaya başlanmıştır. Böylece soru eki, hem isim soylu kelimeleri hem de fiilleri işleklik sahasına alan umumi bir işletme eki özelliği kazanmıştır. Ekin kapsamını artırdığı gibi işlekliğini de artıran bu durum, soru ekini kapsamı en geniş işletme eki hâline getirmiştir.

Ekleştiği ilk dönemler olan Eski Uygur Türkçesi ve Karahanlı Türkçesinde incelik kalınlık uyumuna uyum sağlayıp “-*mu*, -*mü*” şeklinde sadece yuvarlak ünlülü olarak kullanılan ek, Harezmi Türkçesi döneminden itibaren düzlük yuvarlaklık uyumuna da uyum sağlamaya başlamış ve ilk olarak “-*mu*, -*mi*” şeklinde düz ünlülü şekilleriyle de kullanılmaya başlanmıştır. Kıpçak Türkçesinde düz ünlülü şekilleri daha fazla

kullanılmasına rağmen, düz ünlülü şekilleri daha az kullanıldığından, tam anlamıyla düzlük yuvarlık uyumuna uyum sağlayamamıştır. Çağatay Türkçesinde Eski Türkçede olduğu gibi sadece yuvarlak ünlülü şekilleri kullanılan soru eki, Eski Anadolu Türkçesinde dönemin imlasından dolayı sadece düz ünlülü olarak kullanılmış, dolayısıyla incelik kalınlık uyumuna uyum sağlamış, düzlük yuvarlaklık uyumunun dışına çıkmıştır. Osmanlı Türkçesi döneminden itibaren düzlük yuvarlaklık uyumuna uyum sağlamaya başlayan soru eki, Türkiye Türkçesi döneminde incelik kalınlık uyumunun yanı sıra düzlük yuvarlaklık uyumuna tam anlamıyla uyum sağlamıştır.

Tarihi yazı dillerinde kullanım şekli ve sıklığı döneme göre değişmekle birlikte genellikle “-mi, -mi, -mu, -mü” şeklinde kullanılan soru eki, çağdaş yazı dillerinde birtakım şekli değişikliklere uğramıştır. Tarihi yazı dillerinde hep /m/ şeklinde olan ekin ünsüzü, çağdaş yazı dillerinde ünlü ve ünsüz uyumlarından dolayı birtakım şekli değişikliklere uğrayıp Kazak Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Karakalpak Türkçesi, Nogay Türkçesi, Altay Türkçesi, Hakas Türkçesi ve Tuva Türkçesi yazı dillerinde /b/ ve /p/ ünsüzlerine dönüşmüştür: (m>b~p). Tarihi yazı dillerinde Kıpçak Türkçesi dönemi eserlerinden Codex Comanicus’ta görülen sınırlı sayıdaki birkaç düz geniş ünlülü örnek dışında hep dar ünlülü olan soru ekinin ünlüsü de çağdaş yazı dillerinde ses olaylarından mütevellit birtakım şekli değişikliklere uğrayarak Kazak Türkçesi, Karakalpak Türkçesi, Nogay Türkçesi, Tatar Türkçesi, Altay Türkçesi, Hakas Türkçesi ve Tuva Türkçesi düz geniş ünlülere dönüşmüştür (/ı/, /i/, /u/, /ü/ > /a/, /e/). Altay Türkçesinde ise, sadece düz geniş ünlüye değil, aynı zamanda yuvarlak geniş ünlülülere de dönüşmüştür (/ı/, /i/, /u/, /ü/ > /a/, /e/, /o/, /ö/).

İsim soylu kelimelere getirildiğinde varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sora gelen soru eki fiillerle kullanıldığında bazen kişi eklerinden önce bazen sonra gelebilir. Bu özelliği ile söz konusu yapı ancak ek olabilir. Buna rağmen edattan oluştuğu için kimi dilciler, soru ekini günümüzde de edat olarak kabul ederler. Eklerin önemli bir kısmının kelimelerden oluştuğu dikkate alınırsa bu yaklaşım doğru değildir. Örneğin “yorı-” fiilinden oluşan “-yor” eki, bu haliyle fiil sayılamayacağına göre kelimelere eklenerek bir işlev üstlenen ve eklendiği kelimedeki seslerin niteliğine göre ses uyumlarına bağlanan unsurları edat saymak doğru olmaz. Bu bakımdan soru edatı, kelimelere eklenip bir işlev üstlenmeye ve eklendiği kelimedeki seslerin niteliğine göre ses uyumlarına bağlanmaya başladığı andan itibaren ek sayılmalıdır.

Edat olduğu dönemden doğal olarak eklendiği isimlerden ayrı yazılan soru eki, ekleştiği ilk dönemden itibaren imlâ olarak eklendiği kelimelere bitişik yazılmıştır. Tarihi yazı dillerinden Eski Uygur Türkçesi, Karahanlı Türkçesi, Harezmi Türkçesi, Kıpçak Türkçesi, Çağatay Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesi ve çağdaş yazı dillerinden Azerbaycan Türkçesi, Türkmen Türkçesi, Özbek Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Nogay Türkçesi, Tatar Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Kırım-Tatar Türkçesi, Karaçay Malkar Türkçesi, Kumuk Türkçesinde eklendiği kelimelere bitişik yazılan soru eki, çağdaş yazı dillerinden Türkiye Türkçesi, Kazak Türkçesi, Karakalpak Türkçesi, Altay Türkçesi, Hakas Türkçesi ve Tuva Türkçesinde eklendiği kelimelerden ayrı yazılır. Gagavuz Türkçesinde ise, isimlerle kullanıldığında ayrı yazılan soru eki, fiillerle kullanıldığında, soru eki kişi unsurundan önce geldiğinde bitişik, sonra geldiğinde ise ayrı yazılır. Ünlü uyumlarına uyum sağlayan hatta bazı çağdaş Doğu Türkçesi yazı dillerinde

ünsüz uyumuna da sağlayan ve esasen eklendiği kelimeye bitişik yazılması gereken soru eki, şekil olarak kendisine benzeyen eklerle karışmaması için söz konusu yazı dillerinde eklendiği kelimelerden ayrı yazılmakta, kelimelerin bölünmesine sebep olmaktadır.

Köktürk Türkçesi döneminde henüz edat olarak kullanılan ve söz dizimsel olarak eklendiği isimlerden sonra gelen “*mu*” soru edatı, eklediği dönemden itibaren tarihi yazı dillerinde isim soylu kelimelerle kullanıldığında varsa söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra; fiillerle kullanıldığında ise, kişi unsuru olarak zamir kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde genellikle kişi unsurundan önce; kişi unsuru olarak iyelik kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde ise kişi unsurundan sonra gelir. Ancak zamir kökenli çokluk 3. kişi çekiminde iyelik kökenli çokluk 3. kişi çekiminden örneksemeye soru eki kişi unsurundan sonra gelir. Tarihi yazı dillerindeki bu söz dizimsel düzen, çağdaş yazı dillerinde birtakım değişiklikler gösterir. Çağdaş yazı dillerinden Türkiye Türkçesinde, tarihi yazı dillerinde olduğu gibi, soru eki, isim soylu kelimelerle kullanıldığında söz dizimsel olarak varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra; fiillerle kullanıldığında ise, kişi unsuru olarak zamir kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde genellikle kişi unsurundan önce, kişi unsuru olarak iyelik kökenli kişi eklerinin kullanıldığı fiil çekimlerinde ise, kişi unsurundan sonra gelir. Gagavuz Türkçesi ve Özbek Türkçesinde isim soylu kelimelerle kullanıldığında varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra gelir. Ancak fiillerle kullanıldığında ise, kişi unsurundan önce gelebildiği gibi, kişi unsurundan sonra da gelebilir. Bu yazı dillerinin dışında kalan Azerbaycan Türkçesi, Türkmen Türkçesi, Yeni Uygur Türkçesi, Kazak Türkçesi, Kırgız Türkçesi, Karakalpak Türkçesi, Nogay Türkçesi, Tatar Türkçesi, Başkurt Türkçesi, Kırım-Tatar Türkçesi, Karaçay Malkar Türkçesi, Kumuk Türkçesi, Altay Türkçesi, Hakas Türkçesi ve Tuva Türkçesinde hem isim soylu kelimelerle hem de fiillerle kullanıldığında söz dizimsel olarak genellikle kelimenin sonunda, yani varsa kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır.

Edat kökenli olan soru eki, günümüzde daha çok fiillerle kullanılsa da esasen bir isim işletme ekidir. İsmi genel olarak bütün hâl ve şekillerine getirilebilen soru eki, bütün bu şekillerin soru şeklini yapabilen bir işletme ekidir. “*mu*” soru edatı, eklediği ilk dönemden günümüze kadar isim soylu kelimelerle kullanıldığında söz dizimsel olarak kelimenin aldığı bütün eklerden sonra kullanılır. Bunun asıl sebebi soru ekinin hâl ekleri gibi eklendiği isim soylu kelimeleri fiile bağlama kabiliyetidir. Bu sebeple fiil ve isim işletme eki olarak kullanılan soru eki, cümle yapısı ve anlamına etki ettiğinden bir tür cümle eki olarak da kabul edilebilir.

YAZIDİLLİ	ŞEKLİ	KATEGORİK DURUMU	SÖZDİZİMSEL YERİ	İMLÂSİ
Köktürk Türkçesi	<i>mu</i>	Soru edatı	Sona gelir	Ayrı yazılır
Eski Uygur Türkçesi	<i>-mu, -mü</i>	Soru eki	İsimlerde sona; fiillerde ortaya/sona gelir.	Bitişik yazılır.
Karahanlı Türkçesi	<i>-mu, -mü</i>	Soru eki	İsimlerde sona; fiillerde ortaya/sona gelir.	Bitişik yazılır.
Harezmi Türkçesi	<i>-mi, -mü, -mü, -mü</i>	Soru eki	İsimlerde sona; fiillerde ortaya/sona gelir.	Bitişik yazılır.
Kıpçak Türkçesi	<i>-mi, -mü, -mü, -mü</i>	Soru eki	İsimlerde sona; fiillerde ortaya/sona gelir.	Bitişik yazılır.
Çağatay Türkçesi	<i>-mu, -mü</i>	Soru eki	İsimlerde sona; fiillerde ortaya/sona gelir.	Bitişik yazılır.
Eski Anadolu Türkçesi	<i>-mi, -mü</i>	Soru eki	İsimlerde sona; fiillerde ortaya/sona gelir.	Bitişik yazılır.
Türkiye Türkçesi	<i>-mi, -mü, -mü, -mü</i>	Soru eki	İsimlerde sona; fiillerde ortaya/sona gelir.	Ayrı yazılır.
Gagavuz Türkçesi	<i>-mi, -mü, -mü, -mü</i>	Soru eki	İsimlerde sona; fiillerde ortaya/sona gelir.	Ayrı yazılır.
Azerbaycan Türkçesi	<i>-mi, -mü, -mü, -mü</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Bitişik yazılır.
Türkmen Türkçesi	<i>-mi, -mü, -mü, -mü</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Bitişik yazılır.
Özbek Türkçesi	<i>-mi, -mü</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Ayrı yazılır.
Yeni Uygur Türkçesi	<i>-mu</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Bitişik yazılır.
Kazak Türkçesi	<i>-ma, -me, -ba, -be, -pa, -pe</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Ayrı yazılır.
Kırgız Türkçesi	<i>-bi, -bü, -bü, -bü, -pi, -pü, -pü</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Bitişik yazılır.
Karakalpak Türkçesi	<i>-ma, -me, -ba, -be, -pa, -pe</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Ayrı yazılır.
Nogay Türkçesi	<i>-ma, -me, -ba, -be, -pa, -pe</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Bitişik yazılır.
Tatar Türkçesi	<i>-mi, -mü</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Bitişik yazılır.
Başkurt Türkçesi	<i>-mi, -mü</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Bitişik yazılır.
Kırım-Tatar Türkçesi	<i>-mi, -mü, -mü, -mü</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Bitişik yazılır.
Karaçay-Malkar Türkçesi	<i>-mi, -mü, -mü, -mü</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Bitişik yazılır.
Kumuk Türkçesi	<i>-ba, -be, -bo, -bö, -pa, -pe, -po, -pö</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Bitişik yazılır.
Altay Türkçesi	<i>-ba, -be, -ba, -be, -pa, -pe</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Ayrı yazılır.
Hakas Türkçesi	<i>-ba, -be, -ba, -be, -pa, -pe</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Ayrı yazılır.
Tuva Türkçesi	<i>-be</i>	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Ayrı yazılır.
Saha (Yakut) Türkçesi	İsim soylu kelimelere ve fiillere soru anlamı katmak için “ <i>mu</i> ” edatı, ekleşmiş şekilleri ve türevleri yerine farklı edat ve ekler kullanılmaktadır.	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Ayrı yazılır.
Çuvaş Türkçesi	İsim soylu kelimelere ve fiillere soru anlamı katmak için “ <i>mu</i> ” edatı, ekleşmiş şekilleri ve türevleri yerine farklı edat ve ekler kullanılmaktadır.	Soru eki	İsim ve fiillerde sona gelir.	Ayrı yazılır.

Tablo 1: “-mİ, -mU” soru unsurunun tarihî ve çağdaş Türk yazı dillerinde kullanım şekli, kategorik durumu, söz dizimsel yeri ve imlâsı.

Kaynaklar

- Akalın, Mehmet (1998). *Tarihî Türk Şiveleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- Akalın, Şükrü Haluk (1990). *Ebü'l-Hayr-ı Rumî, Saltuk-nâme*, 3 Cilt, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Al-Türk Gülhan (2006). *Et-Tuhfetü'z-Zekiyye-fil-Lugati't-Türkiyye Üzerine Bir Dil İncelemesi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Arat, R. Rahmeti- Temir, Ahmet (1976). "*Türk Şivelerinin Tasnifi*" Türk Dünyası El Kitabı, Ankara.
- Arat, Reşid Rahmeti (1947). *Kutadgu Bilig I, Metin*" İstanbul.
- Arat, Reşid Rahmeti (1959). *Yusuf Has Hacib-Kutadgu Bilig II, Tercüme*" Ankara.
- Arat, Reşid Rahmeti (1992). *Atabetü'l-Hakayık/Edib Ahmed B. Mahmud Yükneki*, Ankara.
- Argunşah, Mustafa (2014). *Çağatay Türkçesi*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Arıkoğlu, Ekrem (2007_a). *Hakas Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, s.1085-1148.
- Arıkoğlu, Ekrem (2007_b). *Tuva Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, s.1149-1228.
- Ata Aysu (1997_a). *Kıyasü'l Enbiyâ I (Giriş-Metin-İnceleme)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ata Aysu (1997_b). *Kıyasü'l Enbiyâ II (Dizin-Sözlük)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ata Aysu (2014). *Çağatay Türkçesinin İlk Devresi Harezmi – Altınordu Türkçesi*, Ankara Üniversitesi Yayınevi, Ankara.
- Atalay, Besim (1945). *Et-Tuhfet-üz-Zekiyye- Fil-Lugat-it-Türkiyye*, İstanbul.
- Atalay, Besim (1999). *Divanü Lügati't-Türk Tercümesi I-II-III-IV*, TDK Yayınları, Ankara.
- Banguoğlu, Tahsin (1998). *Türkçenin Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 5.Baskı, Ankara.
- Berbercan, Mehmet Turgut (2011). *Çağatayca Gülistan Tercümesi (Gramer-Metin-Dizin)*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Beveridge, Annette S. (1905). *The Babar-Nama* ("E.J.W. Gibb Memorial" series, I), London-Leiden.
- Bilgegil, M. Kaya (1982). *Türkçe Dil bilgisi*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- Bulak, Şahap (2011). "*Tarihî ve Çağdaş Türk Yazı Dillerinde Şart Kipi*" Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi Sayı: 30, Konya, 71-98.
- Bulak, Şahap (2013). "*Türkçenin Sadeleştirilmesinde Yanlış Ek Kullanımı veya Eklerin Yanlış Kullanılması*" The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science Volume 6 Issue 3, 57-76, March 2013.
- Bulak, Şahap (2017). "*Karşılaştırmalı Tarihî Türk Yazı Dilleri Grameri – Fiil Çekimi-*" Kesit Yayınları, İstanbul.
- Bulak, Şahap (2017). "*Tarihî Türk Yazı Dillerinde Fiil Çekiminde Kişi Unsuru*" SOBİDER Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Science / Yıl: 4, Sayı: 13, Ağustos 2017, 243-271.

- Çağatay, Saadet (1963). “*Türk Lehçeleri Örnekleri, VIII. Yüzyıldan XIII. Yüzyıla Kadar Yazı Dili*”, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Çetin, Abdülbaki (1998). *Hacı Oğlu Hüseyin, Mitahü'l-Adl (İnceleme-Metin-Sözlük)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum.
- Deny, Jean (1941). *Türk Dili Grameri (Osmanlı Lehçesi)*, (çev. Ali Ulvi Elöve), Maarif Matbaası, İstanbul.
- Dilçin, Cem (1991). *Hoca Mes'ud, Süheyl ü Nevbahar*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.
- Drımba, Vladimir (2000). *Codex Cumanicus, Edition Diplomatique Avec Fac-Similes*, Editura Enciclopedică, Bucarest.
- Eckmann, Janos (1995). *Nehcü'l-Ferâdis I-II*, Türk Dil Kurumu Yayınları, (Yayımlayanlar: Semih Tezcan-Hamza Zülfikar), Ankara.
- Eckmann, Janos (1996). *Harezm, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar* (Hazırlayan: O. Fikri Sertkaya), Ankara.
- Eckmann, Janos (2009). *Çağatayca El Kitabı*, (çev. Günay Karaağaç), İstanbul.
- Ediskun, Haydar (1985). *Türk Dil bilgisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Eraslan, Kemal (1983). *Hoca Ahmed Yesevi, Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Eraslan, Kemal (1996). *Ali Şîr Nevâyî, Nesâyimü'l- Maḥabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Eraslan, Kemal (2012). *Eski Uygur Türkçesi Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ercilasun, Ahmet Bican (2014). “*Kutadgu Bilig Grameri -Fiil-*” Akçağ Yayınları, Ankara.
- Ergin, Muharrem (1958). *Dede Korkut Kitabı I*, İstanbul.
- Ergin, Muharrem (1963). *Dede Korkut Kitabı II*, İstanbul.
- Ergin, Muharrem (1993). *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yayınları, İstanbul.
- Ergin, Muharrem (2000). *Orhun Abideleri*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Ergin, Muharrem (2009). *Dede Korkut Kitabı 2 (İndeks-Gramer)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ergöneç Akbaba, Dilek (2007). *Nogay Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, s.623-678.
- Ersoy Feyzi (2007). *Çuvaş Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 1285-1340.
- Ertaylan, İsmail Hikmet (1952a). *Ahmed-i Dai Divanı, Külliyyat*, İstanbul.
- Gabain, A. von (1938a). “*Biriefe der uigrischen Hüen-tsang-Bio-graphie*”, SBAW, Phil.-hist. Kl. 1938, 29, Berlin, 371-415.
- Gabain, A. von (1938b). “*Die uigurischen Übersetzung der Bio-grapie Hüen-tsangs, 1. Bruchstückedes 5. Kapitels*” SBAW, Phil.-hist. Kl. 1938, 7, Berlin, 151-180.
- Gabain, A. von (2007). *Eski Türkçenin Grameri*, (çev. Mehmet Akalın). Türk Dil Kurumu Yayınları, 5. Baskı, Ankara.
- Gülsevin, Gürer (1997). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

- Güner Dilek, Figen (2007). *Altay Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 1009-1084.
- Güner, Galip (2013). *Kıpçak Türkçesi Grameri*, Kesit Yayınları, İstanbul.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (1997). *Harezmi Türkçesi ve Grameri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (2000). *Kutb'un Hüseyin ü Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Hacıeminoğlu, Necmettin (2008). *Karahanlı Türkçesi Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. Baskı, Ankara.
- Hamilton, James Russell (1998). *İyi ve Kötü Prens Öyküsü*, (çev. Vedat Köken), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Ilminski, N. (1857). *Baber-Nameh*, Kazan.
- İsen, Mustafa – Cemal Kurnaz (1990). *Şeyhi Divanı*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kara, Mehmet (2007). *Türkmen Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, s.231-290.
- Karamanlıoğlu, Ali Fehmi (1994). *Kıpçak Türkçesi Grameri*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kartallıoğlu, Yavuz-Hüseyin Yıldırım (2007). *Azerbaycan Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 171-230.
- Kasapoğlu Çengel, Hülya (2007). *Kırgız Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed. Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 481-542.
- Kirişcioğlu, Fatih (2007). *Saha Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed. Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 1229-1284.
- Korkmaz, Zeynep (2003). *Türkiye Türkçesi Grameri (Şekil Bilgisi)*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Orkun, H. Namık (1940). *Prens Klayanamkara ve Papamkara Hikâyesinin Uygurcası*, İstanbul.
- Öner, Mustafa (2007). *Tatar Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed. Ahmet Bican ERCİLASUN, Akçağ Yayınları, Ankara, 679-748.
- Özkan, Nevzat (1996). *Gagavuz Türkçesi Grameri*, TDK Yayınları, Ankara.
- Özkan, Nevzat (2007). *Gagavuz Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed. Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 81-170.
- Öztürk Rıdvan (2007). *Özbek Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed. Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 291-354.
- Pekacar, Çetin (2007). *Kumuk Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed. Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 939-1008.
- Radloff, W. (1911). *Kuanşi-im Puser*, Eine Türkische Übersetzung des 25. Kapitels der chinesischen Ausgabe des *Saddharmapundârîka*, Bibliotheca Buddica, 14, Petersburg.
- Tamir, Ferhat (2007). *Kazak Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 429-480.
- Tavkul, Ufuk (2007). *Karaçay-Malkar Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, s.883-938.
- Tekin, Şinasi (1992). *"Eski Türkçe"*, Türk Dünyası El Kitabı, Türk Dünyası El Kitabı,

- Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 69-119.
- Tekin, Talat (2003). *Orhun Türkçesi Grameri*, Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi:9, İstanbul.
- Tekin, Talat (2010). *Orhun Yazıtları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, 4. Baskı, Ankara.
- Timurtaş, Faruk Kadri (1972). *Şeyhi ve Hüsvrev ü Şirin'i (İnceleme-Metin)*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Timurtaş, Faruk Kadri (1994). *Eski Türkiye Türkçesi XV. Yüzyıl Gramer-Metin-Sözlük*, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Toparlı Recep (1992). *İrşâdî'l-Mülûk ve's-Selâtin*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Toparlı Recep- Argunşah, Mustafa (1987). *Mu'înü'l-Mürîd*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Toparlı, Recep (1993). *Ed-Dürretü'l-Mudîyye Fil-Lügati't-Türkiyye*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Toparlı, Recep- M. Sadi Çöğenli- Nevzat H. Yanık (1999). *El-Kavainü'l-Küllîye li-Zabti'l-Lügati't-Türkiyye*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Toprak, Funda (2005). *Harezmi Türkçesinde Fiil*, Ankara.
- Uygur, Ceyhun Vedat (2007). *Karakalpak Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 543-622.
- Yazıcı Ersoy, Habibe (2007). *Başkurt Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 749-810.
- Yüksel, Zühâl (2007). *Kırım-Tatar Türkçesi*, Türk Lehçeleri Grameri, ed.Ahmet Bican Ercilasun, Akçağ Yayınları, Ankara, 811-882.

Kısaltmalar

AH	Atabetü'l-Hakayık
Bewusstseinslehre	Die Kapitel über die Bewusstseinslehre im Uigurischen Gold-glanzs,
BN	Bâburnâme
Briefe Hts	Biriefe der uigrischen Hüen-tsang-Bio-graphie
CC	Codex Cumanicus
ÇGT	Çağatayca Gülistan Tercümesi
DH	Divan-ı Hikmet
DK	Dede Korkut Kitabı
DLT	Divanü Lügat-it-Türk
HŞ	Kutb'un Hüsrev ü Şirin'i
İMS	İrşâdü'l-Mülük ve's-Selâtin Tercümesi
KB	Kutadgu Bilig Herat nüshası
KE	Kısasü'l Enbiyâ, Burhânü'd-din Rabgûzî
KK	El-Kavânînü'l-Külliyye li-Zabti'l-Lügati't-Türkiyye
KT G	Kültigin Yazıtı güney yüzü
KTUN	Köngül Tözin Ukıttaçı Nom
Kuanşi	Kuanşi-im Pular
Küll. S	Nevâ'i Külliyyât
MA	Miftâhü'l-'Adl
MM	Mu'inü'l-Mürîd
NF	Nehcü'l-Ferâdis
NM	Nesâyimü'l- Maḥabbe Min Şemâyimi'l-Fütüvve
Prens KP	Prens Klayanamkara ve Papamkara Hikâyesinin Uygurcası
SL	Ebü'l-Hayr-ı Rûmî, Saltuk-nâme
Suv.	Suvarnaprabhâsa
ŞD	Şeyhî Divanı
T	Tonyukuk Yazıtı
TZ	Et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-Lügati't-Türkiyye

Diğer Kısaltma ve İşaretler

-	Fiil köklerine gelir.
~	Değişken şekil
+	İsim köklerine gelir
<	Bu şekilden gelir.
>	Bu şekle gider.
A	a, e
C	Cilt
çev.	Çeviren
s.	Sayfa
S.	Sayı
I	ı, i
U	u, ü



MAHZENÜ'L-ESRÂR'IN UYGUR HARFLİ ALİ ŞAH BAHŞI NÜSHASI ALİ ŞAH BAHŞI'S COPY OF MAKHZAN AL-ASRAR IN UYGHUR LETTERS

SERKAN ÇAKMAK

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Asst. Prof., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature
serkancakmak@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-0632-5861>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 05.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 28.08.2019

Sayfa-Pages : 331-354

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4226>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/atauni/taed>

This article was checked by

 iThenticate

MAHZENÜ'L-ESRÂR'IN UYGUR HARFLİ ALİ ŞAH BAHŞI NÜSHASI
ALİ ŞAH BAHŞI'S COPY OF MAKHZAN AL-ASRAR IN UYGHUR LETTERS

SERKAN ÇAKMAK

Öz

Nizâmî'nin Mahzenü'l-Esrâr'ına Türkçe ilk nazire Haydar Tilbe adıyla tanınan şair tarafından yapılmıştır. Mahzenü'l-Esrâr'a aynı ad ve vezinle nazire yazan Haydar Tilbe klasik öncesi dönem Çağatay şairidir. Haydar Tilbe'nin Çağatayca kaleme aldığı Mahzenü'l-Esrâr mesnevisinin kayıp olduğu bilinen ve Uygur harfleriyle Ali Şah Bahşı tarafından istinsah edilen nüshası, bu çalışmanın temel konusudur. Bu çalışma bir giriş ve iki ana başlıktan oluşur. Yukarıda ifade edilen asıl konu çalışmanın ikinci bölümünde ele alınmıştır. Asıl konuya geçilmeden önce çalışmanın girişinde, Fars edebiyatı şairi Nizâmî-i Gencevî, eserleri, Mahzenü'l-Esrâr mesnevisi hakkında genel bilgiler verilmiş ve Türk edebiyatındaki tesirine değinilmiştir. Bu tesirin ilk yansıması olan Haydar Tilbe'nin Mahzenü'l-Esrâr isimli naziresi, çalışmanın birinci kısmında şekil, içerik, müellif ve nüshaları bakımından ele alınmıştır. Burada daha önce Mahzenü'l-Esrâr üzerine yapılan yayınlarda hiç bahsedilmeyen Arap harfli bir nüshası da tanıtılmıştır. Bütünüyle Ali Şah Bahşı nüshasına ayrılan ikinci bölümde, öncelikle nüshanın çok detaylı bir tavsifi yapılmıştır. Ardından nüshanın yazım özelliklerinden bahsedilmiş ve ifade edilen yazım hususları dikkate alınarak nüshanın ilk bölümünün yazı çevirimi yapılmıştır. Sonuç ve değerlendirme kısmında çalışma boyunca ulaşılan kanaatler ve tespitler ifade edilmiştir. Nüshadan bazı sayfaların fotoğrafı çalışmanın sonuna eklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mahzenü'l-Esrâr, Haydar Tilbe, Ali Şah Bahşı, Uygur harfleri

Abstract

First Turkish nazire for Nizâmî's Makhzan al-Asrar was written by poet Haydar Tilbe. Haydar Tilbe, who wrote a nazire for Makhzan al-Asrar with the same name and meter, was a Chagatai poet from the pre-classical period. Main subject of this study is the lost copy of Makhzan al-Asrar written by Haydar Tilbe in Chagatai (Turkic), which was transcribed with Uyghur letters by Ali Şah Bahşı. The study consists of an introduction and two main parts. The abovementioned main topic is discussed in the second part of the study. Before discussing the main topic, the study provides a general information about the Persian poet Nizami Ganjavi, his works and his masnavi Makhzan al-Asrar, and his influence on Turkish literature. As the first reflection of such an influence, Haydar Tilbe's nazire Makhzan al-Asrar is examined in the first part of the study in terms of form, content, writer and the copies. The study introduces a copy written in Arabic letters which has never been mentioned in the publications on Makhzan al-Asrar before. Dedicated entirely to the copy by Ali Şah Bahşı, the second part provides a detailed description of the copy. Then, orthographic features of the copy are explained and its first part is transcribed with respect to the aforementioned writing points. The conclusion and evaluation parts present the findings and assessments made throughout the study. Also, photos of some pages from the copy are attached to the end of the study.

Key Words: Makhzan al-Asrar, Haydar Tilbe, Ali Şah Bahşı, Uyghur alphabet

Giriş

Nizâmî-i Gencevî, yaklaşık 35.000 beyitten oluşan beş mesnevisiyle hamse¹ türünün Fars edebiyatındaki kurucusu ve en iyi temsilcilerinden biri kabul edilir. *Mahzenü'l Esrâr*, *Hüsrev ü Şîrîn*, *Leylâ vü Mecnûn*, *Heft Peyker* (*Behrâmnâme*) ve *İskendernâme*² adlarındaki beş mesneviden oluşan hamsesi, Türk ve İran edebiyatlarında büyük bir tesir yaratmış, pek çok şair Nizâmî'nin mesnevilerine farklı veya aynı adlarla nazireler yazmıştır (Kantar 2007: 183, 184).

Hamse içerisindeki mesnevilerden ilk yazılanı Mahzenü'l Esrâr'dır. Bu mesnevi aruzun “müfteilün / müfteilün / fâilün” vezniyle kaleme alınmıştır. Erzincan'da hüküm süren Mengüçük hanedanından Fahreddin Behram Şah'a ithaf olunan eserin yazılış tarihiyle ilgili nüshalarda farklı kayıtlara tesadüf edilse de Behram Şah'ın saltanat yılları göz önüne alındığında bazı nüshalardaki 570 (1174) veya 572 (1176) yılları çoğunlukla telif tarihi kabul edilir (Ateş 1964: 322; Kantar 2007: 184). Nizâmî, Mahzenü'l Esrâr'ı kaleme alırken Gazneli Senâî'nin Hadikatü'l-Hakîka adlı tasavvufi mesnevisinden ilham almıştır. 2400 beyitten oluşan mesnevide; münacat, naat ve Behram Şah methiyelerinin ardından “makale” başlığını taşıyan yirmi bölüm yer alır. Çeşitli ahlaki konuları içeren her bir makalede fikirleri destekleyecek mahiyette küçük hikâyelere yer verilir (Ateş 1964: 322).

İran edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da büyük bir ilgiye mazhar olan *Mahzenü'l Esrâr*'a hem Doğu hem de Batı Türkçesiyle birçok nazire yazılmıştır. Eseri nazire ve tercüme yoluyla Türkçeye ilk aktaran, Çağatay şairi Haydar Tilbe'dir. Türkî-gûy (Türkçe söyleyen) unvanıyla meşhur Haydar Tilbe'nin Nizâmî ile aynı adı taşıyan mesnevisi, hacim bakımından aslından oldukça küçüktür. Söz konusu nazirenin üçü Uygur ve on dördü Arap harfli toplam on yedi nüshası bulunmaktadır. Eldeki çalışmanın konusu olan Berlin'deki Uygur harfli nüshaya geçmeden eser ve müellifi Haydar Tilbe ile eserin nüshaları hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

1. Mahzenü'l-Esrâr

a. Eserin Şekil Özellikleri ve İçeriği

Öncelikle eserin, Nizâmî'nin ilk mesnevisi *Mahzenü'l Esrâr*'a yazılmış bir nazire olduğu yani ilhamın söz konusu eserden alındığı müellifin aşağıdaki dizelerinden anlaşılır:

*“Ol kişi koyğay çü Nizâmî bu genc
Kim yığa bilgey güher-i dest-i renc*

*Min ki bişürdüm bu lezîz âşnı
Şeyh Nizâmîdin alıp çâşnî*

¹ Mesnevilerinin ölümünden sonra bir araya getirildiği mecmuaya “Hamse” denilmesi nedeniyle bu türün başlangıcının Nizâmî'ye kadar gitmediği düşünülür (Ateş 1964: 321).

² İskendernâme mesnevisi, Şerefnâme ve İkbálnâme adlı iki bölümden oluşur. Bu bölümlerin bir kitap halinde yer aldığı çok az yazma nüsha bulunması, İskendernâme'nin sonradan ikiye bölündüğünü düşündürür (Ateş 1964: 321).

*Şeyh Nizâmî demidin cân tapıp
Ma'nîsîdîn yarlıg u ferman tapıp*"

Eserin yalnızca adı değil aynı zamanda vezni (müfteilün / müfteilün / fâilün) de Nizâmî'nin mesnevisiyle aynıdır. Eser, tevhid, naat, söz hakkında, Sultan İskender'in methi, telif sebebi bölümleriyle başlar. Buradan itibaren Nizâmî'nin mesnevisinden farklı olarak önce bir hikâye aktarılır ardından onunla ilgili bir makale sunulur³. Nizâmî'nin eseri yirmi makale ve hikâyeyi içerirken Haydar Tilbe'nin mesnevisinde on temsil ve on makale yer alır. Eserdeki hikâyeler Nizâmî'nin temsillerinden tamamen farklıdır. Bir kısmı Türk tarihinden alınan Timur Big ve Sultan Mahmud gibi hikâyelerdir (Gözütok 2008: 5).

Eserde; iyilik, doğruluk, satıcıların dürüst davranması, insanın ve sözün kıymeti, kahramanlık, el açıklığı, zamandan şikâyet, nefis terbiyesi gibi ahlaki konular dile getirilir.

b. Eserin Müellifi: Haydar Tilbe

Tarihî kaynaklardaki Haydar Tilbe, Mevlana Haydar, Mîr Haydar-ı Meczûb, Mevlânâ Haydar-ı Türkî-gûy, Haydar Harezmî adlarının aynı kimliğe işaret edip etmediği hususu tartışmalıdır. Ancak bu tartışmaları gündeme getirmek ve değerlendirmek, çalışmanın sınırlarını aşacağı için burada yalnızca eserde müellifin kendisi hakkında ifade ettikleri ile tarihî kaynaklarda yukarıda zikredilen isimler hakkında verilen bilgilere yer verilecektir.

Mahzenü'l-Esrar mesnevisinde şair kendi adını üç yerde belirtir. Aşağıdaki beyitlerin her üçünde de müellif adını yalnızca "Haydar" olarak anar:

*"Tutti cihân zezeme-i Haydarî
Toldı şadâ günbed-i nilüferî*

*Dünyâda çün Haydar-i şâhib-hüner
Kim çavadı munça tükenmes güher*

*Suga balıg otğa semender kirek
Gamğa muhib derdğa Haydar kirek"*

Müellif akli dengesinin bozuk olduğunu eserindeki şu dizelerle ifade eder:

*"Yolğa kadem urma ki bî-gâne sin
Silsile tipretme ki dîvâne sin*

*Tilbeligim tuttu dimağım yolın
Tolğadı bu nağme kulağım çolın"*

Müellif eserini Timur'un torunlarından İskender bin Ömer Şeyh Mirza adına yazmıştır. Aşağıdaki dizeler İskender Mirza'nın adından ve özelliklerinden bahsedildiği methiye bölümünden alınmıştır:

³ Nizâmî'nin mesnevisinde önce makale sonra hikâye sırası takip edilir.

*“Pādşeh-i İskender-i Dârâ-ḥaşem
Dāver-i devrân şeh-i şāhib-kerem*

*Mülk eyesi Barlas umağlık Kıyat
Sāye-i ḥaḳ mazhar-ı zāt u şifāt”*

Mahzenü 'l-Esrâr'da müellif hakkında adının Haydar, akli dengesinin bozuk olduğu bilgileri yanında eserini Timur'un torunu İskender Mirza adına yazdığı bilgilerine ulaşılır.

Mahzenü 'l-Esrâr'ın müellifi olabilecek “Haydar” isimli şairlerden bahseden tarihî kaynaklar; Devletşah Semerkandî'nin *Tezkiretü 'ş-Şuarâ* (1487), Alî Şîr Nevâyî'nin *Mecâlisü 'n-Nefâyis* (1491) ve *Muhâkemtü 'l-Lugateyn* (1498) adlı eserleridir. Bu kaynaklarda müellif hakkında sunulan bilgiler oldukça sınırlıdır (Gözütok 2008: 2-3). Öyle ki adı geçen kaynaklardan yalnızca *Tezkiretü 'ş-Şuarâ*'da *Mahzenü 'l-Esrâr*'ın adına rastlanır. Alî Şîr Nevâyî tarafından yazılan kaynaklarda adı Haydar olan şairlerden hiçbirinin *Mahzenü 'l-Esrâr* isimli bir eserinden söz edilmez.

Devletşah, tezkiresinde İskender Mirzâ'nın nedimlerinden biri olan ve yemekler hakkında şiirler söylemekle maruf Ebu İshak-ı Şîrâzî'den bahsettiği bölümün sonunda İskender Mirzâ'yı anlatırken Mevlana Haydar adlı bir şairin Nizâmî'ye ait *Mahzenü 'l-Esrâr* mesnevisine İskender'e ithafen bir nazire yazdığını şu sözlerle ifade eder: “Sultan İskender zamanında Acem Irak'ında ve Fars'da yaşayan âlimlerden biri Muînu'd-dîn Nantanzî'dir. İlimde zamanın yegâne âlimi idi. Bu İskender'in hâllerini ve tarihini yazardı. Fâzıl ve şairlerden Mevlânâ Haydar da kuvvetli bir şair idi. Türkçe ve Farsça güzel şiirler söylerdi. Emîr-zâde İskender'e ithâfen Nizâmî'nin *Mahzenü 'l-Esrâr*'ına Türkçe bir nazire yazmıştır.” (1967: 55).

Alî Şîr Nevâyî, *Mecâlisü 'n-Nefâyis* adlı eserinin yedinci meclisinde dördüncü sırada Sultan İskender-i Şîrâzî'den bahseder. Bu zat, Haydar Tilbe'nin *Mahzenü 'l-Esrâr*'ı kendisine ithaf ettiği İskender Mirzâ'dır. Nevâyî, Sultan İskender'i anlatırken: “Mevlânâ Ḥaydar-i Türkî-güy anıñg mâdihi ikendür.” (Nevâyî 2015: 193) ifadesiyle Türkçe şiir söyleyen Mevlana Haydar adlı bir şairin ona methiye yazdığını bildirir. Buna ek olarak her ne kadar *Mahzenü 'l-Esrâr* adı, *Mecâlisü 'n-Nefâyis*'in bu kısmında geçmese de eserden bir beyit, Nevâyî tarafından örnek olarak alınmıştır: “Bu anıñg mesnevîsidin durur kim: Himmet ilidir yed-i beyzâ digen / İr nefesidür dem-i 'isâ digen”⁴ (Eraslan, 2015: 193).

Mecâlisü 'n-Nefâyis'in ikinci meclisinde ise Nevâyî, “Mir Haydar-ı Meczûb” adlı bir şairden şu ifadelerle bahseder:

“Dervāze-i Ḥoşniñg taşıda Mir Faḫr-yābî mezarı başıda sākin irdi. Yigitlikde zāhir ‘ulūmın tekmiñ kılıp irdi. Hem-ol vaḳtda anğa cezbe yitişti kim ‘aḳlı zayıñ boldı. Gāhî ki öz ḫālğa kilse irdi, ‘ulūm bahsın ‘ulemā bile andaḳ kılıp/ irdi kim barça müselleḡ tutar irdiler. Müvecceh sözleydürgenniñg arasıda sözi perişān bolur irdi. Ve ḫayālî cunūn vaḳtı ḫātemü's-saltanalıkğa rāsîḫ bolup irdi. ḫalkñı öz nökerlikige da‘vet kılıp ḫurūc kılıp sözün aytur irdi. Nazmda ḡarib ebyāt vāḳi‘ bolur irdi. ...” (Eraslan, 2015: 36).

⁴ *Mahzenü 'l-Esrâr*'daki beyit için bk. Gözütok, 2008: 74; Goca, 2000: 36.

Nevâyî, *Muhâkemtü'l-Lugateyn*'de Timur döneminden (1370-1405) Şahrüh döneminin (1409-1447) sonlarına kadar Türkçe şiir yazar şairlerin ortaya çıktığını ifade eder. Bu ilk Çağatay şairleri arasında Haydar Harezmi adında bir şairi de anar: “*Ammâ Sultân-ı Şâhib-kırân Timür Kürgen zamânıdın ferzend-i halefî Şahrüh Sultânıning zamânıning âhırığaça Türk tili bile şu'arâ peydâ boldılar ve ol-Hazretning evlâd u ahfâdın hem hoş-tab' salâhini zuhûrga kildi. Şu'arâ Sekkâkî ve Haydar Harezmi ve Atayî ve Muķimî ve Yakînî ve Emîrî ve Gedâyî dikler.*” (Barutçu Özönder 2011: 188).

Haydar Tilbe, *Mahzenü'l-Esrâr* naziresi dışında Sekkâkî'nin “Niçe kılğay köngül mülkin esîr ol Türk-i gâret-ger” matlalı kasidesine de otuz beyitlik bir nazire yazmıştır. “Alur könglümni bir dildâr-ı şüh-ı şeng-i sîmîn-ber” matlalı bu kasidesi (Gözütök 2008: 5-6), Tahran'da bulunan *Müntehabat-ı Eşar* adlı bir şiir mecmuası (Imp. Library of Iran, Ms. 647) içinde yer almaktadır. Uygur harfleriyle kaleme alınan bu kaside Tourkhan Gandjei tarafından keşfedilmiş ve yayımlanmıştır (Goca 2000: VI). Kasidenin tamamı için bk. Gandjei 1962: 68-69.

c. Eserin Nüshaları

Eserin üçü Uygur, on üçü Arap harfli olmak üzere toplam on beş nüshası tespit edilebilmiştir⁵. Bu nüshalar, Uygur harfli olanlardan başlanarak sırasıyla aşağıda tanıtılacaktır.

Uygur Harfli Nüshaları⁶

1. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinde FY 1423 arşiv numarasıyla kayıtlı yazmanın 10b-11a sayfaları arasında *Mahzenü'l-Esrâr*'dan seçilmiş 33 beyit yer alır. 56,5 x 26,5 cm boyutlarındaki sayfaların yazım alanı 48,8 x 24 cm ebatındadır. 11a sayfasının altındaki Arapça ketebe kaydında müstensihin Zeynü'l-âbidin El-Hüseynî⁷ olduğu ifade edilir. Buna karşın istinsah yeri ve zamanı hakkında herhangi bir kayıt bulunmaz. Büyük ve küçük iki yazı formunun kullanıldığı nüshada, Arap harfleriyle yazılmış Arapça ve Farsça kısımlar da mevcuttur. Kufi hatla yazılmış besmelenin ardından Uygur harfleriyle yazılmış “min maķalat-i Mahzenü'l esrar” başlığıyla *Mahzenü'l-Esrâr*'dan beyitlere başlanır⁸ (Arat 1963: 121, 130).

2. İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümünde 4757 arşiv numarasıyla kayıtlı bir mecmuanın *Atebetü'l-Hakâyık* metninden sonraki ikinci eseri, *Mahzenü'l-Esrâr*'dır. Mecmuanın 154. sayfasında yer alan ketebe kaydına göre bu mecmua, 17 Zilkade 884 (30 Ocak 1480) tarihinde, İstanbul'da Şeyh-zâde Abdürrezzâk

⁵ Sertkaya, eserin on dört Arap harfli yazma nüshası olduğunu ifade etmiştir (1973: 168). Ancak eser üzerine yapılan çalışmalar başta olmak üzere taranan kaynaklarda yalnızca on iki Arap harfli nüsha tespit edilebilmiştir.

⁶ Bu çalışmanın konusu olup ileride detaylı bir şekilde tanıtılacak olan Berlin Devlet Kütüphanesindeki (Staatsbibliothek zu Berlin) Uygur harfli nüshadan burada bahsedilmemiştir.

⁷ Bu şahıs, aynı zamanda *Atebetü'l-Hakâyık*'ın Uygur harfli Semerkand nüshasının da müstensihidir. Zeynü'l-âbidin ve *Atebetü'l-Hakâyık*'ın Uygur harfli Semerkand nüshası hakkında daha fazla bilgi için bk. Arat, 2006: 20-27.

⁸ Nüsha hakkında daha fazla bilgi ve metin neşri için bk. Arat, 1962: 121-138.

Bahşı⁹ tarafından istinsah edilmiştir. 17,8 x 24,8 cm boyutlarındaki yaprakların 10,5 x 17 cm ebatlarındaki yazı kısmına üstte Uygur, altta Arap harfli karşılığı olacak şekilde iki yazı sistemiyle kaleme alınmıştır. Mecmua, her birinde 11 satır bulunan toplam 174 sayfadan oluşur (Arat 2006: 27). 70.-159. sayfalar arasında *Mahzenü 'l-Esrâr* metni yer alır¹⁰. Ayet Abdülaziz Goca tarafından metin neşri yapılan nüshada *Mahzenü 'l-Esrâr* mesnevisine ait 559 beyit tespit edilmiştir (2000: VIII).

Arap Harfli Nüshaları

1. İstanbul'da Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonundaki manzum eserler arasında 951 arşiv numarasıyla kayıtlı olan nüsha, 39 yapraktan oluşur. Her sayfada 9 satırın bulunduğu eser talik hatla yazılmıştır. Bu nüshada 9 minyatür bulunur (Gözütok 2008: 7).

2. İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesindeki Evrak Hazinesi Bölümünde TSMK E.H. 1460 envanter numarasıyla kayıtlı mecmuanın 1b-22b sayfaları arasında yer alır. Her sayfasında 15 satır bulunan nüsha talik hatla istinsah edilmiştir. 22a sayfasının sol alt köşesinde bulunan istinsah kaydına göre İmâd El-Hasanî adlı müstensih tarafından 1014 (1605/6) yılında kopya edilmiştir (Gözütok 2008: 7).

3. İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonundaki 2578 arşiv numarasıyla kayıtlı bir mecmuanın 187.-192. yaprakları arasında yer alır. 347 yapraktan oluşan mecmua, 307 x 175 ölçülerindedir. Kahverengi bir meşinle ciltlenmiş olan mecmuanın başında Esad Efendi'nin vakıf mührü yer alır. Her sayfasında 19 satır bulunan mecmua talik hatla kaleme alınmıştır. Mecmuadaki istinsah kaydına göre 27 Rebiyülevvel 1093 (11 Mart 1682) tarihinde Mehmed Ali b. Mehmed Hüseyin adlı müstensih tarafından yazılmıştır (İKTHK, 1961: 3, 6, 10, 16, 20).

4. Dublin'deki Chester Beatty Kütüphanesinde 433 arşiv numarasıyla kayıtlı nüsha, 30 yapraktır. Aharlı, açık kahverengi yaprakların kenarları gülkurusu rengindedir. Yapraklar, altın yaldızlı kenar çizgileri bulunan siyah bir deri ile ciltlenmiştir. 29,5 x 18,2 cm boyutlarındaki nüshada yazı alanı, 18,3 x 9,5 cm ölçülerindedir. Yazı alanı kırmızı, mavi ve altın sarısı cetvel çizgileriyle tespit edilmiştir. Her sayfada 2 sütun ve 12 satır bulunur. Metin nestalik bir hatla istinsah edilmiştir. Nüshada erken 17. yüzyıl Fars stiliyle yapılmış 8 minyatür yer alır. Minyatürlerin bulunduğu sayfaların kenarları baştan başa altın yaldızlı çiçek motifleriyle süslüdür. 30a sayfasındaki son minyatür nüshanın Safevî şahına, muhtemelen Şah Abbas'a (1587-1636) sunulduğunu gösteriyor. Bu minyatürde tasvir edilen genç adam, nüshanın müstensihi ya da sahibi olmalı. 1a sayfasında nüshanın sahiplerine ait iki mühür var. Bunlardan biri 1030 (1621) tarihli ve Muhammed Ali adlı bir şahsa ait. İkinci mühür belirsiz ancak bu mührün hemen yanı başında Muhammed Mehdî bin Muhammed Nasîrî adı yazılmış (Minorsky 1958: 57).

5. Viyana'daki Hofburg İmparatorluk Sarayı içerisinde bulunan Avusturya Millî Kütüphanesinde Cod. N. F. 148¹¹ arşiv numarasıyla kayıtlı nüsha, 26 yapraktır. 310 x 133

⁹ Şeyh-zâde Abdürrezzâk Bahşı hakkında daha fazla bilgi ve bu mecmuadaki diğer istinsahları için bk. Sertkaya, 1997.

¹⁰ Mecmuanın daha detaylı tavsifi ve mecmuadaki diğer metinler için bk. Arat, 2006: 27-30.

¹¹ Kaynaklarda (Gözütok 2008: 7; Goca 2000: VI) bu nüshanın numarası olarak gösterilen "647" nüshanın kütüphanedeki kayıt numarası değil, Flügel kataloğunda nüshanın tanıtıldığı sıra numarasıdır (1865: 612).

mm ölçülerindeki nüshanın yaprakları soluk sarıdır. Metin, her sayfada açık kırmızı ve altın sarısı kenar çizgileri içerisine 2 sütun ve 12 satır hâlinde güzel bir talik hatla yazılmıştır. Metin içerisindeki birkaç silik yer istisna, nüshanın genel durumu iyidir (Flügel 1865: 613).

6. *Mahzenü'l-Esrâr*'ın Londra'da iki nüshası bulunmaktadır. British Museum'da bulunan Türkçe el yazması eserlerin¹² diğer eserlerle birlikte 1998 yılında British Library'nin yeni açılan binasına taşınmasının (Poyraz 2010a: 363; Üşenmez, 2017: 788) ardından bugün her iki müshada British Library'de muhafaza edilmektedir. Bahsi geçen nüshalardan birincisi, British Library'de Ad. 7914 arşiv numarasıyla kayıtlı 337 yapraktan oluşan bir mecmuanın 115.-141. yaprakları arasında yer alır (Poyraz 2011: 408; Üşenmez 2017: 794). Nüsha, Herat'ta 914 (1509) yılında Hasan Cihan Ensarî adlı müstensih tarafından çoğaltılmıştır (Arat 1963: 126). Nestalik bir hatla yazılan mecmuanın her sayfasında 11 satır vardır.

7. British Library'deki *Mahzenü'l-Esrâr* nüshalarının ikincisi, Or. 3491 arşiv numarasıyla kayıtlıdır (Poyraz 2011: 408, 410; Üşenmez, 2017: 794). Nüsha, 21,1x15,2 cm. mm ölçülerindedir ve 33 yapraktır. Her sayfasında 12 satır bulunur ve satır uzunluğu 7,9 cm'dir. Nestalik bir hatla kaleme alınan nüshada sayfalar; kırmızı, mavi ve yeşil boylarla çizilmiş çiçek motifleri ile süslenmiştir. On altıncı yüzyılda istinsah edildiği düşünülen nüshada, süslü cetveller ve başlıklar ile oldukça iyi bir şekilde yapılmış altı minyatür bulunur (Poyraz 2011: 410). Nüsha, baştan ortadan ve sondan eksiktir. Bu nedenle yalnızca *Mahzenü'l-Esrâr* mesnevisinin Sultan İskender methiyesi, Süleyman ve bir avuç toprak kıssası ile Sultan Mahmud ve yaşlı münzevi hikâyesi bölümleri yer alır (Rieu 1888: 298-299)¹³.

8. Paris'teki Fransa Millî Kütüphanesinde (Bibliothèque Nationale de France) Suppl. Turc 978 arşiv numarasıyla kayıtlı bir mecmuanın 25b-52b sayfaları arasında bulunur. 52 yapraktan oluşan mecmuada *Mahzenü'l-Esrâr*'dan önce 1b-24a sayfaları arasında Alî Şîr Nevâyî'nin *Lisânü't-Tayr* adlı mesnevisindeki *Şeyh San'an* kıssası yer alır. Mecmua 19 x 12,5 cm ölçülerinde olup altın yaldızlı şemse ve çiçek figürleriyle süslenmiş cilalı kırmızı bir deri ile ciltlenmiştir (Blochet 1933: 115-116). Aharlı açık kahverengi tondaki yapraklarda yazı alanı; dışta mavi, ince içeride altın sarısı cetvel çizgileriyle tespit edilmiştir. Metinlerin başlangıç kısımlarında tezhipli serlevhalar bulunur. Sayfalarda metin yazım alanı iki sütun olarak belirlenmiştir. Mecmuanın sayfalarında genelde 12 satır yazı bulunur. Metinler okunaklı ve nestalik bir hatla yazılmıştır. Mecmuada 16. yüzyılın ilk yarısına ait olduğu düşünülen altı minyatür var (Blochet 1933: 116).

9. New York Halk Kütüphanesinde Spencer Coll. Pers. ms. 41 arşiv numarasıyla kayıtlı nüsha, 25 Cemaziyülevvel 883 (24 Ağustos 1478) tarihinde Tebriz'de hattat Sultan

¹² Charles Pierre Henry Rieu'nun British Museum'daki Türkçe el yazması eserler için hazırlanan kapsamlı ve detaylı kataloğunun ardından British Museum'daki kütüphaneye 771 Türkçe yazma daha alınmıştır (Kut, 1971: 209) Bugün artık British Library'de bulunan tüm bu Türkçe el yazması eserler hakkında daha fazla bilgi için bk.: Poyraz, 2010a; Poyraz, 2010b; Poyraz 2011; Tergip, 2011; Üşenmez, 2017.

¹³ Her ne kadar Türkçe el yazması eserler, Rieu'nun ardından 1958 yılında Glyn Munro Meredith-Owens tarafından hazırlanan el listesinde ve daha sonrasında 2000'li yıllara gelindiğinde M. İsa Waley tarafından hazırlanan küçük çaplı listede yer alsalar da söz konusu çalışmalardaki bilgiler yalnızca eser adlarıyla sınırlı kalmıştır (Poyraz, 2010: 364; Üşenmez, 2017: 813). Bu nedenle yazma nüshalar hakkında bilgi verirken eski tarihli olmasına rağmen zaman zaman Rieu kataloğuna müracaat edilmiştir.

Ali Yakûbî tarafından Ebu el-Muzaffer Yakûb Bahadır Hân adına istinsah edilmiştir. Nüsha 13,4 x 8 cm boyutlarındadır. İçerisinde minyatürler de bulunan nüshada metin, altın rengi çerçevelerle tespit edilmiş iki sütun hâlindeki yazı alanına talik hatla yazılmıştır.

10. Gürcistan Bilimler Akademisi El Yazmaları Enstitüsünde L22 arşiv numarasıyla kayıtlı 170 yapraklı bir mecmuanın 49a-70a sayfaları arasında yer alır. 21,5 x 13,5 ve 14 x 8,5 cm ölçülerindeki bu mecmua, baştan noksandır. 78. sayfası koparılmış ve önceden tamir görmüştür. Her sayfasında 13 satır bulunan mecmua, Zilkade 984 (Ocak 1577) tarihinde Ali Veled Mehmed Beg Şamlu ile Zilhicce 984 (Şubat 1577) tarihinde Hüzeyin bin Nazir adlı müstensihler tarafından siyah mürekkeple ve nestalik bir hatla lekeli, sarımtırak kâğıt üzerine istinsah edilmiştir. Mecmua kara deri ile kaplı şemseli karton bir ciltle kaplanmıştır (Abuladze & İluridze 2004: 94-95).

11. *Mahzenü'l-Esrâr*'ın Kazan Devlet Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesinde iki nüshası mevcuttur. Bu nüshalardan birisinin J. Gottwald tarafından 1858 yılında Kazan'da hazırlanan taş baskı için Viyana'daki el yazması nüsha ile birlikte esas alınan nüsha olması muhtemeldir (Hofman 1969: 277). Zira söz konusu nüsha, bugün adı geçen kütüphanede Gottwald'ın kısaltması olan Gotv. 2 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. 26 yapraklı olan nüsha, 17,5 x 22 cm ölçülerindedir (Oruç 1998: 201).

12. Kazan Devlet Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunan diğer *Mahzenü'l-Esrâr* nüshası, T1356 arşiv numarasıyla kayıtlıdır ve 24 sayfadır (Oruç 1998: 202).

13. *Mahzenü'l-Esrâr*'ın kaynaklarda şimdiye kadar bahsedilmeyen Arap harfli bir nüshası da Kanada'da bulunmaktadır. Nüsha, Toronto Üniversitesi Thomas Fisher Nadir Eserler Kütüphanesinde 04291 arşiv numarasıyla kayıtlı bir mecmuanın 175b-184a sayfaları arasında yer alır. *Mahzenü'l-Esrâr* mecmuadaki ikinci eserdir. Bu eserin öncesinde aynı müstensihin kaleminden çıktığı anlaşılan Nevâyî'ye ait *Hayretü'l-Ebrâr* mesnevisi bulunur. Mecmuanın 22 x 13 cm boyutlarındaki filigransız yaprakları, üzerinde soğuk şemse ile salbekler ve kenarlarında çift bordür bulunan kum rengi bir deriyle ciltlenmiştir. Müstensihi, istinsah tarihi ve yeri hakkında herhangi bir kayıt bulunmayan bu mecmua, muhtemelen 16 veya 17. yüzyılda çoğaltılmıştır. Mecmuadaki temellük mühründe “*Murāca'a ve tefīṣ ṣod, sene 1315*” ifadesi yer alır. Bazı yapraklarının koparılmış ve kesilmiş olduğu anlaşılan mecmuada *Mahzenü'l-Esrâr* metni, eksiktir. Tüm mecmuada metin, 16 x 8,5 cm ölçülerindeki yazı alanına kaydedilmiştir. Bunun dışında derkenarlarda aynı müstensihin kaleminden çıkmış başka dizeler yer alır. Bahsi geçen yazı alanında 12 satır yani dize bulunur. Sayfaların derkenarında ise 28 dize mevcuttur. Mecmuanın tamamı talik hatla istinsah edilmiştir. Özellikle kırmızı mürekkeple yazılan bölüm başlıklarının ve siyah mürekkeple kaydedilen dizelerin yazısı soluktur (Birbaum 2015: 433-435).

2. Ali Şah Bahşı Nüshası

Mahzenü'l-Esrâr'ın Ali Şah Bahşı nüshası:

1. İslami devreye ait az sayıdaki Uygur harfli Türkçe metinden biridir.¹⁴
2. Haydar Tilbe'nin *Mahzenü'l-Esrâr*'ı üzerine ilk değerlendirmeler ve ilk neşir çalışmaları¹⁵ bu nüshadan hareketle yapılmış olmasına rağmen bu nüshayı müstakil veya karşılaştırmalı olarak ele alan bir Türkçe çalışma mevcut değildir.
3. Uzunca bir süredir kayıp olduğu bilinmektedir¹⁶.
4. Eserin en eski yazma nüshalarından biri olması muhtemeldir.

Yukarıda sıralanan tüm bu özellikleri yanında *Mahzenü'l-Esrâr* hakkında yapılacak bundan sonraki çalışmalara katkı sağlaması nedeniyle Berlin nüshası, bu çalışmaya konu edilmiştir. Nüsha, aşağıda her yönüyle tanıtıldıktan sonra yazım özellikleri ve metin neşri ortaya koyulmuştur.

a. Nüsha Tavsifi

Nüsha, bugün Berlin Eyalet Kütüphanesindeki (Staatsbibliothek zu Berlin) İslami El Yazmaları Koleksiyonunda Ms. or. oct. 358 arşiv numarasıyla kayıtlıdır¹⁷. Nüshanın sonundaki zahriye yaprağında meşhur Şarkiyatçı Guy Le Strange'ın yazdığı İngilizce bir not bulunur. Bu kayda göre nüsha, Sir J. Dickson tarafından Guy Le Strange için 1879 yılının nisan ayında Tahran'da 10 tümen karşılığında satın alınmıştır.

19,5 x 12,5 cm ölçülerindeki nüsha, 55 yapaktır. Yapraklar; üzerinde alttan ayırma şemse ve salbekler bulunan, köşebentsiz, kahverengi, deri kapaklarla ciltlenmiştir. Yer yer kenarlarında rutubet lekeleri görülen yaprakların rengi açık kahverengidir. Nüshada yazı alanı, ince mavi çizgiler içerisine çizilen altın renkli ve kalın cetvellerle tespit edilmiştir. Eserdeki bölüm geçişleri ise içinde yazı bulunmayan yatay başlık alanlarıyla belirlenmiştir. Eserin başlangıcında mavi, yeşil ve altın renkleriyle tezhip edilmiş bir serlevha bulunur.

Tek sütun hâlinde düzenlenen sayfaların büyük bir kısmında 11 satır yazı bulunur. Satırların sayısı, boş başlık alanlarının bulunduğu sayfalarda 10'a iner. Yalnızca 8a sayfasında başlık alanının genişliği nedeniyle 9 satır ve 1b sayfasında serlevha bulunduğu için 7 satır mevcuttur. Yaprakların "b" yüzlerinin sol alt köşelerinde çoban kaydı yer alır.

¹⁴ İslami devrenin Uygur harfli Türkçe eserlerini topluca değerlendiren çalışmasında Osman Fikri Sertkaya, bugün elimizde olmayan *Kutadgu Bilig*'in muhtemelen Uygur harfleriyle yazılmış müellif nüshası hariç farklı saha ve dönemlere ait toplam 61 metin tespit etmiştir (1977).

¹⁵ Nüsha, ilk kez Pavet de Courteille'in 1882 tarihli *Mirâdj-nâme* adlı çalışmasında ele alınmıştır. Adı geçen çalışmasında Courteille, eser, müellifi ve nüsha hakkında bilgi verip değerlendirmeler yapar. Nüshanın yerleri karışmış olan sayfalarını doğru sırasına göre dizerek Arap harfleriyle yazı çevrimini verir. Eserin Fransızca tercümesini ve 44b sayfasının fotoğrafını sunar (XXII-XXXI, 54-72, 90-92). Wilhelm Pertsch, Berlin'deki Kraliyet Kütüphanesinde bulunan Türkçe yazmaları tanıttığı kataloğunda Courteille'in öncü eserine sık sık atıf yaparak bu nüshaya da yer verir (1889: 432-433). *Kutadgu Bilig*'in tıpkıbasımını yayımlayan Radloff, söz konusu yayının sonuna bu nüshanın ilk dört sayfasının da fotoğraflarını ekler (1890: 195). Daha sonra sırasıyla *Atebetü'l-Hakâyık* üzerine yazdığı makalesinde Jean Deny (1925: 216), tarihî Orta Asya Türk edebiyatı üzerine hazırladığı kapsamlı bibliyografyasında Hofman (1969: 277), İslami devrenin tüm Uygur harfli ürünlerini ele alan çalışmasında Sertkaya (1977: 15) ve son olarak *Mahzenü'l-Esrâr*'ın Şeyhzâde Abdürrezzâk Bahşı nüshası üzerine hazırladığı doktora tezinde Goca (2000: VI) bu nüshadan bahsederler.

¹⁶ Osman Fikri Sertkaya, 1977 yılında yayımlanan eserinde nüsha hakkında bilgi verirken yazmanın hâlen kayıp olduğunu ifade etmiştir (15). Sertkaya'nın danışmanlığında 2000 yılında doktora çalışmasını tamamlayan Ayet Abdülaziz Goca da bu nüshanın kayıp olduğunu Sertkaya'ya atıfla bildirmiştir (VI).

¹⁷ Nüshanın tamamı, taranmış hâlde Berlin Eyalet Kütüphanesinin dijital koleksiyonunda araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Nüshanın dijital görüntülerine şu URL bağlantısıyla erişilebilir: <http://resolver.staatsbibliothek-berlin.de/SBB0000391A00000000>

Ancak bu kayıtlar, sayfaların yerlerinin karışmış olması nedeniyle çoğunlukla sonraki sayfanın başlangıcıyla uyuşmaz. Söz konusu sayfa karışıklığı, nüshanın sonuna eklenen bir tabloda ele alınmış ve sayfaların gerçek yerlerine işaret edilmiştir. Tablonun da yer aldığı, nüsha sonundaki not İngilizce yazılmıştır. Notu yazan kişi, sayfaları sonradan kendisinin eklediğini ve tabloyu Pavet de Courteille'in 1882 tarihli *Mirâdj-nâmeh* adlı eserindeki neşrini de dikkate alarak düzenlediğini ifade etmiştir.

55b sayfasındaki ketebe kaydında nüshanın Ali Şah Bahşı tarafından istinsah edildiği beyan edilir. İstinsah tarihiyle ilgili nüshada herhangi bir kayıt yoktur. Pavet de Courteille, nüshadaki Uygur yazısını *Miraç-Nâme* ve *Tezkiretü'l-Evliyâ* metinlerini içeren Fransa Milli Kütüphanesindeki Uygur harfli mecmuanın hattıyla kıyaslayarak bu nüshanın bahsi geçen mecmua gibi 15. yüzyılda istinsah edilmiş olduğu hükmüne varır (1882: XXII). Nüshada temellük kaydı olarak 7 mühür bulunur. Bunlardan 1b'de sayfa üstünde ve 55b'de sayfa altında yer alan her iki mühür de aynı kişiye aittir. Bu mühürlerde 'Abduh Er-Râci' Feth-'Alî adı yazılıdır. Farklı boyut ve şekillerdeki diğer 5 mühür ise nüshanın başlangıcındaki zahriye sayfasındadır.

Nüshanın 1b ve 2a sayfasındaki 1, 2, 3, 4, 7 ve 8. dizelerin altına Arap harfleriyle ve nestalik bir hatla Uygurca kelimelerin yazı çevirimi yapılmıştır. Bunun dışında tüm nüshada Uygurca yazının çoğunlukla üst, nadiren de alt kısmına harf ve hareketlerle Arap yazısındaki karşılıkları yazılmıştır.

Nüshada toplam 593 beyit bulunur. Yapraklar sondaki listeye göre tanzim edildiğinde dahi metnin beyit sırasının diğer nüshalardan farklı olduğu görülür. Hamdele bölümü bulunmayan nüsha, naat bölümüyle başlar. Başlangıç beyti, diğer nüshalarda naatın üçüncü beytidir. Nüshada yatay eksenli cetvel çizgileriyle belirlenmiş başlık alanları bir başka bölüme geçildiğini gösterir. Bu başlık alanlarından sonraki ilk beyitler ve buldukları sayfalar, nüshanın sonundaki düzeltme cetveline göre sıralandığında aşağıdaki tabloyla karşılaşılır:

Tablo 1: Nüshanın bölüm başlangıç beyitleri, sıraları ve sayfa numaraları

Sıra	Başlangıç beyti	Beytin yer aldığı sayfalar
1.	Vaşl bisât_ı nı kılp teky_e-gâh Boldı biz ümmet ler üçün 'özür-h'âh	1b
2.	'Ömr-i giran mây_e çü bolğay telef Söz dür ü söz düny_â da kalğay halef	3a
3.	Tengri Te'al_â bu acun_nı tamam Berdi Süleyman_ğa 'aley_hi selâm	36b
4.	Mülk irür dil-ber-i şahib-kemâl E_y hoş eger tapmaz_a erdi zevâl	39a
5.	Kış kün_i Mahmud teferüc kı_l_a Kuş sal_a atlan_dı nayib_ler bil_e	10b-11a
6.	Bir keçe Harun bil_e Behlül-i mest Boldı hilâfet iv_i de hem-nişest	41b
7.	Neçe e_y gafil köngül ahir uyan Közünü aç dağı bak_kıl bu yan	46b
8.	Anda ki Ya'qub-ı resul-i emin Heçr üyide yir idi Yusuf ğamın	48a
9.	Bir nebz_e-i düny_a iş_i din melül 'Akil iseng_kıl bu naşihat kabul	49b

10.	Kim ki seh_a_vet_tin urur bolz_a dem Körgüzür er likde sebât-ı kâdem	26a
11.	Anda ki bu dayir_e urdı ¹⁸ hîyâl Orta_ğa kel_türdi bu tangsuğ mişâl	14a
12.	Anda ki bu nazm il_e yondum kalem Şâh du'â_sı bil_e urdum raqam	34b
13.	E_y şeref içr_e iki 'alem_ğa tâc Yetti felek mez_neding_ğa bir devâc ¹⁹	31a
14.	Farz_da bir Fariz-i çabük-süvâr ²⁰ Şehr içinde kıılır erdi güdâr	18a
15.	Bilgil aya kâsib-i şahib- ^c ayâl Kim sengğa ir likte iren lik helâl	19b
16.	Kufe_de bir pür-i ledün_ni sabağ Seyr ide bazar_ğa koydı ayak	32a
17.	İmdi ki bazar irür germ-ü tiz Sud rebayende bol e_y şubh-hîz	7a
18.	Kafil_e-yi berr-i 'Arab_dın meger Kıldı Ben-i Tay haşemin_e güder	25b-23a
19.	Çün_ki Temür Beg burun itti hüruc Devlet_i tapmay_dur edi bu 'uruc	51a
20.	E_y ki bu ma' n_i_ğa taleb-kar sen Tipren eger vâkıf-ı esrar sen	53b-54a

Bu tabloya göre nüshada serlevhali başlangıç kısmı da dâhil yirmi bölüm tespit edilmiştir.

b. Nüshanın Yazım Özellikleri

Arap Harf ve Harekeleri

Nüshada Uygur yazı sisteminin yetersiz kaldığı çoğu noktada, özellikle Arapça ve Farsça kelimelerin yazılışında, Arap alfabesinin harflerinden ve hareketlerinden istifade edilmiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi söz konusu harf ve hareketler, ilgili kelimenin çoğunlukla üstüne ve nadiren altına yazılmıştır. Nüshada Uygur harfleriyle yazılmış kısmın anlaşılmasına yardımcı olmak için eklenen harfler, hareketler ve işaretler ile nüshadaki örneklerden bazıları şunlardır:

1. Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun a (ā) seslerini göstermek için “ا” harfi üzerine konulan medd (◌̄) işareti: gâh (◌̄) 1b/I²¹, bâb (◌̄) 2a/V, şarrâf (◌̄) 2b/III

2. Uygur yazı sisteminde bulunmayan he (ه) harfi, nüshada iki farklı Uygur harfinin altına yazılarak belirtilmiştir:

a. Söz içinde ve sonunda “و” harfinin genellikle altına veya bazen üstüne: h_âh (◌̄) 1b/II, günâh (◌̄) 2a/II, qahr (◌̄) 2a/III, şehadet (◌̄) 2b/VIII

¹⁸ Nüshada bu kelime iki kere yazılmış, daha sonra ikincinin üzeri çizilerek iptal edilmiştir.

¹⁹ Nüshada bu kelime tayac (◌̄) şeklinde yazılmıştır.

²⁰ Nüshada bu kelime süyar (◌̄) şeklinde yazılmıştır.

²¹ Buradan itibaren nüshadan verilecek örneklerde; sayılar yaprak numaralarını, “a” harfi yaprağın ön, “b” ise arka yüzünü, Romen rakamları da ilgili sayfadaki dizinin sırasını gösterir.

- b. Söz başında “z” harfinin altına: hiç () 2a/V, hengām () 2b/VII
3. Uygur yazı sisteminde s sesinin yazımında kullanılan “s” harfinin üstüne yazılan:
- a. sad (ص) harfi: vaşl () 1b/I, şarrāf () 2b/III
- b. ze (ز) harfi: ‘özür () 1b/II, bozğay () 1b/IV
4. Uygur yazı sisteminde t ve d seslerinin yazımı için kullanılan “d” harfi üzerine yazılan tı (ط) harfi: bisāt () 1b/I, tayife () 1b/V, қағ () 2b/I
5. Uygur yazı sisteminde bulunmayan Arapça ayın (ع) harfi, nüshada iki farklı Uygur harfinin altına yazılarak belirtilmiştir:
- a. “z” harfinin altına: ‘özür () 1b/II, ‘ināyet () 2a/VII, ‘ışk () 2b/VII
- b. “u” harfinin altına: şefi‘ () 1b/III, қағ () 2b/I, mu‘ammā () 15b/I
6. Nüshada aynı sesin yan yana gelmesi durumunda, aynı harf peş peşe yazılır. Ancak bunu yeterli görmeyen müstensih, tekrarlanan harf üzerine bir de şedde işareti (◌̣) koyar: ümmet () 1b/II, it_tı () 2b/I, şarrāf () 2b/III
7. Arap alfabesiyle yazılan metinlerde kelime sonlarındaki “a” ve “e” seslerini göstermek için kullanılan he (ه) harfi, Uygur alfabesindeki “z” harfi üzerine yazılan “^” ile belirtilir: bizge () 1b/III, bolmas_a () 1b/III
8. ğ sesi, nüshada Arap harfi gayının (غ) üst kısmının (ع) Uygur harflerinden “u” harfi üzerine eklenmesiyle belirtilir: bozğay () 1b/IV, angğa () 2a/IX.
9. ş sesi, nüshada Uygur harflerinden “s” harfi altına yazılan “.” işareti ile gösterilir: şer‘ () 1b/VII, baş () 2a/IV, şükr () 2a/XI.
10. Uygur alfabesinde k, ğ ve h seslerini göstermek için kullanılan “u” harfi üzerine eklenen hı (خ) harfi: ħarāb () 2a/IV.
11. Arap alfabesindeki ha (ح) harfi, nüshada iki farklı Uygur harfinin altına yazılarak belirtilmiştir:
- a. Söz başında “z” harfi altına: ħamiyet () 2a/VI, ħimāyet () 2a/VI, ħarf () 15b/IV.
- b. Söz içinde ve sonunda “u” harfi altına: Nūh () 2a/VIII, maħal () 2b/IX.
12. Arap alfabesindeki zı (ظ) harfi, “s” harfi üzerine yazılarak belirtilmiştir: zuhur () 2b/IX, izħār () 15a/III.
13. Arap alfabesindeki (ض) harfi, “s” üzerine yazılarak belirtilmiştir: zıll () 15a/X.
14. Arap alfabesindeki se (ث) harfi, Uygur alfabesindeki “s” harfi üzerine “.” işareti koyularak belirtilmiştir: mirāş () 3a/I.
15. Yukarıda bahsedilen Arap harf, hareke ve işaretleri dışında Uygur alfabesinde zaten mevcut olan r (ر) ve z (ز) harflerinin üzerlerine de Arap alfabesindeki re (ر) ve ze (ز) harflerinin yazıldığı görülür.

Uygur Harfleriyle Yazımda Karşılaşılan Durumlar

1. İnce-yuvarlak ünlülerin (ö, ü) başta, ortada ve sondaki yazımlarında “ı” harfi çoğunlukla ihmal edilir: için () 1b/II, köp () 1b/V, günâh () 2a/II. Ancak söz konusu harfin yazıldığı örneklerin sayısı da az değildir. Bunlardan bazıları şunlardır: söz () 2b/III, 16a/VIII; öz () 15a/III

2. “e” sesi söz başında “a” ünlüsünün yazılması gerektiği gibi çift harfle () yazılır: emr () 1b/VII, erdi () 2a/II

3. “n” sesi daima “z” harfi üzerine konulan bir nokta ile gösterilir: günâh () 2a/III, Nuḥ () 2a/VIII

4. Nüshada f sesi, b ve p harfleri için kullanılan “ğ” harfiyle temsil edilir: keşf () 2a/I, şarrâf () 2b/III.

5. Arapça ve Farsça kelimelerdeki uzun i (î) ve u (û) ünlüleri, nüshada büyük çoğunlukla özel bir işaret veya uygulama ile tespit edilmemiştir. Ancak nadiren de olsa ünlüyü gösteren harfin iki kez yazılması suretiyle gösterilmiştir: nūr () 2b/X, 16b/II.

6. Uygur alfabesinde “t” ünsüzünü gösteren “d” ile “d” ünsüzü için kullanılan “t” harfleri, nüshada sık sık birbirinin yerine kullanılır. Çoğu zaman “d” sesinin “t” harfiyle, “t” ünsüzünün ise “d” harfiyle temsil edildiği görülür.

7. Şiirde ünsüzlerden sonra “u” ve “ü”, ünlülerden sonra “vü” olarak okunan “ve” bağlacı, Arapça harfli metinlerde yalnızca “vav” harfiyle yazıldığı gibi Uygur harfli bu metinde de daima “v” sesini temsil eden “ ” harfiyle yazılmıştır.

c. Nüshadan Çeviri Yazılı Metin Örneği

Nüshanın büyük bir kısmının Arap harfleriyle yazı çevirimi, Pavet de Courteille tarafından yapılmıştır. Tüm nüshanın yazı çevirimini yapmak ise bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bu sebeplerle burada yalnızca başlangıçtan ikinci bölüme kadar olan kısmın yazı çevirimine yer verilmiştir.

Yazı çevirimi yapılırken yukarıda söz konusu edilen imla hususları göz önünde bulundurulmuştur. Bu bağlamda Arap harf, hareke ve işaretlerinin kullanılmadığı yerlerde Uygur alfabesindeki harfin esas ses değeri metne yansıtılmıştır. Örneğin “ ” harfinin üzerine veya altına Arap harflerinden sad (ص), se (ث) veya ze (ز) herhangi biri yazılmamışsa harf, metne “s” olarak aktarılmıştır. Bitişik yazılması gereken ancak nüshada ayrı yazılan harfler, önlere alt çizgi () işareti getirilerek metne aktarılmıştır.

Aşağıdaki yazı çevirimi örneğinde; soldan sağa doğru birinci sütunda sayfa numaraları, ikinci sütunda beyit sıra numaraları ve üçüncü sütunda dizelerin sayfadaki sıra numaraları Romen rakamları ile gösterilmiştir. Sağdaki son sütunda ise çeviri yazı işaretleriyle nüshadan dize örnekleri yer almaktadır. Aşağıdaki metin örneğinde beyitler, nüsha sonundaki cetvele uygular olarak sıralanmıştır.

1b	1	I	Vaşl bisât_1_nı kılıp teky_e-gâh
		II	Boldı biz ümmet_ler için ‘özür-h’âh
	2	III	Bizge eger bolmas_a andağ şefi’
		IV	Bozğay idi biz_ni ḥısal-ı şeni’

	3	V	Bar idi köp tayife biz-din burun
		VI	Çerge bil_e düny_a_da tutkan orun
2a	4	VII	Barça_sın_a_kul_luğ_üçün emr-i şer ^c
		I	Keşf bolup vahiy bil_e aşl-u fer ^c
	5	II	Biri eger kılza idi bir günâh
		III	Barça_sın_a_ğahr ider erdi ilâh
	6	IV	Biz kim ayağ_dın baş irür biz ħarâb
		V	Biz_din ayamaz keremin hiç bâb
	7	VI	Bolm_a_ħamiyet_ka_ħimâyeti_ni_kör
		VII	Qalm_a_‘an_â_ıçr_e_‘inâyet_ni_kör
	8	VIII	Ol kim irür Nuĥ bil_e hem-ğadem
		IX	Cüml_e-i_tufan_dın angğa ĥod ne ğam
	9	X	Neçe ki yoğ biz_de_‘ibâdet atı
		XI	şükr ki bar_dur biz aning ümmet_i
2b	10	I	Emr çü kaç_‘it_ti_‘adem menzil_i
		II	Söz_ge rakam urdı qalem_ning_til_i
	11	III	Söz güherin bilgüçi şarrâf-ı râz
		IV	Boldı bilig na‘_ı_da manşube-bâz
	12	V	Cilv_e kılıp söz tutuk_ı_ıçr_e zevğ
		VI	Şevğ u taleb ki tenin_e saldı tavğ
	13	VII	‘İşk bu hengâm_e_de ur_dı nida
		VIII	Ğayb u şehadet_ka_yayıldı şadâ
	14	IX	‘İlm maĥal tapdı vü kıldı zuhur
		X	Şu‘_e urup pertev_i_din saldı nür
15a	15	XI	Qıvvet içinde nekim erdi nihân
		I	Barça bu qudret bile boldı_‘ayân
	16	II	Saldı_‘aded_sâye-i_tekrar_ı_nı
		III	Şıfr_ğa tapşur-dı öz izĥâr_ı_nı
	17	IV	Boldı_‘aded_şıfr_iv_i_ning_lâmi‘_ı
		V	Şıfr bolup kıdr iv_i_ning_câmi‘_ı
	18	VI	Noğta bil_e noğta tapıp imtizac
		VII	Qoydı elif ²² farkın_a_şâĥân_e_tâc
	19	VIII	Tüşgeç elif_kâmet_i_ning_sây_e_si
		IX	Tapdı hemol_sây_e_ni_hem_sâyez_i
	20	X	Tâc_ı_zıll ²³ _ı_noğta_elif_zıll_ı_bi
		XI	İsm-i elif na‘_t_elif_lâm-u_bi
15b	21	I	Boldı bu bir noğta mu‘_ammâ-yı_ğayb
		II	Noğta nekim noğta-yı tuğrâ-yı_ğayb
	22	III	Noğta ne_kim_vâv-ı_vilayet_ğa_şarf
		IV	Ĥarf nekim biy-i bidayet_ka_sarf
	23	V	Noğda bolup ĥarf_te şıfrul ĥisâb
		VI	Ĥarf bolup noğta_ğa_üm_mül_kitâb
	24	VII	Ebced-i ta‘_rif_kılıp_iz_di_vâc
		VIII	Ma‘_rifet_erğâm_ı_na_ber_di_nitâc
	25	IX	İmledi imla nazar_ı_köz_ge_köz
		X	Dâyire birle ulanıp söz_ge_söz
	26	XI	Ülfet il_e_yi_ge ulandı elif

²² Nüşhada satır altına Arap harfleriyle elif (الف) yazılmıştır.

²³ Nüşhada tek “İ” (ي) harfiyle ve şeddesiz olarak zıl (ي) şeklinde yazılmıştır.

16a	I	Vakfe_si_din kafiy_e tapdı redif	
	27	II	Mahzen-i Esrar bu remz erdi bil
		III	Nañık_a bu közgü_din öğren_di til
	28	IV	‘Aql mun_1 ‘al_lem_e Âdem dedi
		V	Barça uluğ ism_din a‘zam dedi
	29	VI	Mundın üleşil_di merâtib tamam
		VII	Şıfr-ı şafî uş bu turur v_e_sselâm
	30	VIII	‘Akil eger söz bil_e söz_ni tapar
		IX	‘Arif uşal söz_de öz_i_ni tapar
	31	X	Ol ki bilür söz güher_i kımatın
		XI	Söz_de tanır söz_legüçi_ning atın
16b	32	I	Ehl-i nazar şiv_e_si_ni söz bilür
		II	Nür-ı başar miv_e_si_ni köz bilür
	33	III	Söz köz_i_dür ol ki körer hâl_ni
		IV	Öz söz_i_dür ol ki sorar kâl_ni
	34	V	Söz_de köz-ü söz_legüçi_de nazar
		VI	Yok iz_e söz kiz_legüçi_ge haber
	35	VII	Zahir-ü bañn haber_i söz_de_dür
		VIII	Özge_de yok her ne ki bar öz_de_dür
	36	IX	Ol kiş_i kim tapmadı söz genci_ni
		X	Kıldı hebâ vü hezer öz renci_ni
3a	37	XI	Her ki nazar mazhar_1_din yumdı köz
		I	Çoymadı miraş öz_i_din gayr_1 söz
	38	II	‘Ömr-i giran mây_e çü bolğay telef
	III	Söz_dür ü söz düny_â_da qalğay hâlef	

Sonuç

Türk edebiyatında birçok naziresi bulunan Nizâmî'nin *Mahzenü'l-Esrâr* adlı mesnevisine Türkçe ilk nazire, Haydar Tilbe adıyla meşhur Çağatay şairi tarafından yazılmıştır. 19. yüzyıldan itibaren Batılı ve yerli birçok araştırmacı tarafından ele alınan Haydar Tilbe'nin *Mahzenü'l-Esrâr* mesnevisi üzerine yapılan çalışmalarda eserin en fazla on dört nüshasının künye bilgileri verilerek sıralandığı tespit edilmiştir. İlk kez bu çalışmada daha önce *Mahzenü'l-Esrâr* üzerine yapılan çalışmalarda hiç değinilmeyen Kanada nüshasına yer verilmiş ve nüsha tavsifi yapılmıştır. Bahsi geçen Kanada nüshasıyla birlikte eserin Arap harfli nüsha sayısı on üçe yükselmiştir. Yine ilk kez bu çalışmada *Mahzenü'l-Esrâr*'ın gerek Uygur gerekse Arap harfli tüm nüshaları hakkında toplu ve detaylı bilgiler verilmiştir.

İslami devrenin az sayıdaki Uygur harfli metninden üç tanesi, *Mahzenü'l-Esrâr*'ın Uygur harfli nüshalarıdır. Bunlardan biri de Ali Şah Bahşı tarafından istinsah edilen nüshadır. Uzun yıllardır kayıp olduğu bilinen nüshanın Berlin Eyalet Kütüphanesinde bulunduğu tespit edilmiş ve görüntülerine ulaşılmıştır. Ali Şah Bahşı nüshası, ilk kez 1882 yılında Pavet de Courteille tarafından büyük bir kısmının Arap harfli transkripsiyonu, bu kısmın Fransızca çevirisi ve bir sayfasının fotoğrafıyla birlikte yayımlanmıştı. Courteille'in bahsi geçen çalışmasının akabinde nüsha üzerine kayıp olarak bilinmesi nedeniyle herhangi bir çalışma yapılamamıştır. Söz konusu nüsha uzunca bir sürenin ardından bu çalışmayla birlikte yeniden ilim âleminin bilgilerine ve istifadesine arz edilmiştir.

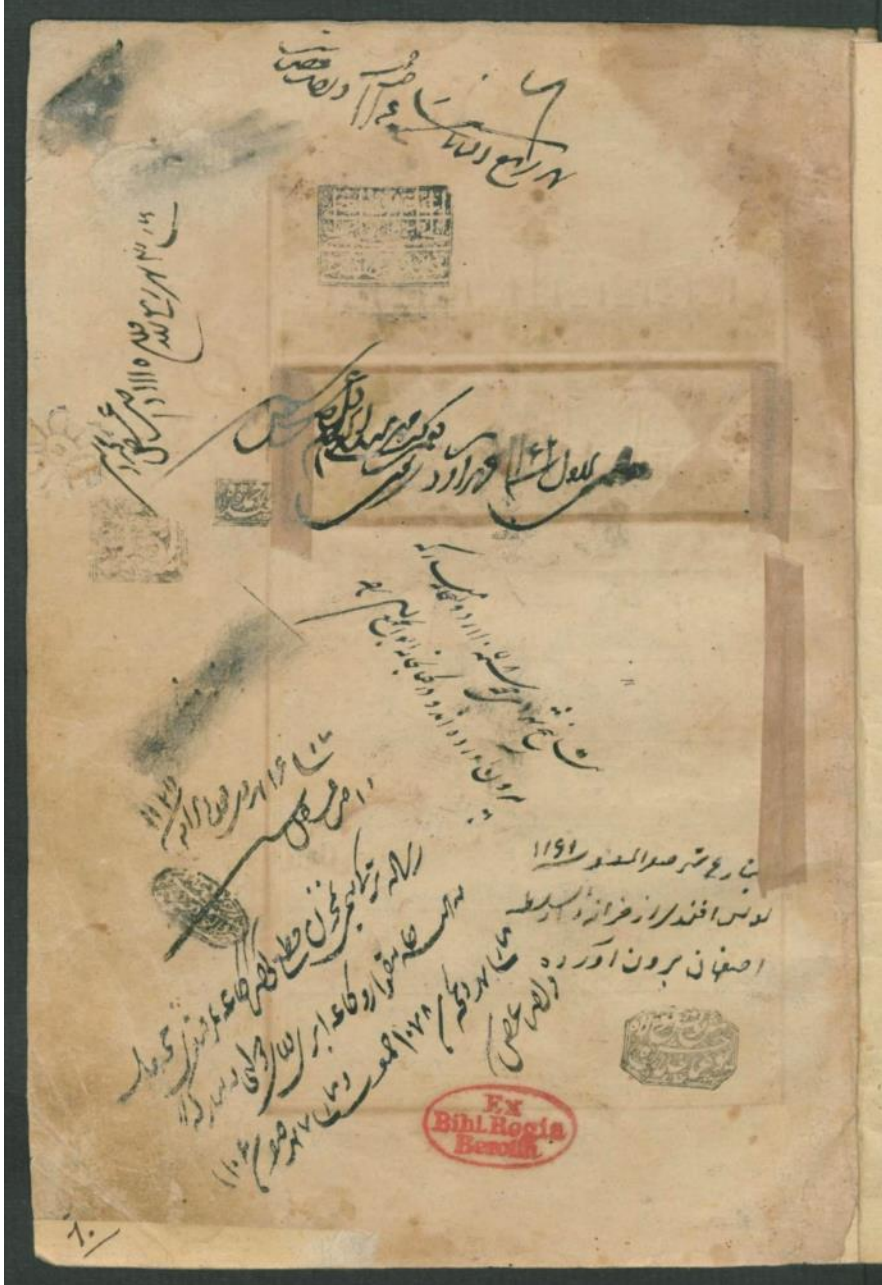
Kaynaklar

- Abduladze, T., & İluridze, M. (2004). *Gürcistan Bilimler Akademisi El Yazmaları Enstitüsü Türkçe Yazmalar Kataloğu*. Tbilisi.
- Arat, Reşit Rahmeti. (1939). Fatih Sultan Mehmed'in Yarlığı. *Türkiyat Mecmuası*, 6, 285-322.
- Arat, Reşit Rahmeti. (1963). Bir Yazı Nümûnesi Münâsebeti ile. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XII, 121-138.
- Arat, Reşit Rahmeti. (2006). *Edib Ahmed b. Mahmud Yükneki Atebetü'l-Hakayık*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ateş, Ahmed. (1964). Nizâmî. *İslam Ansiklopedisi* (9, 318-327). İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi.
- Barutçu Özönder, Fatma Sema. (2011). Alî Şîr Nevâyî Muhakemetü'l-Lügateyn İki Dilin Muhakemesi. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Birnbaum, Elezar. (2015). *Ottoman Turkish and Çağatay MSS in Canada A Union Catalogue of the Four Collections*. Leiden & Boston: Brill.
- Bloch, Edgard. (1933). *Bibliothèque Nationale Catalogue des Manuscrits Turcs II*. Paris: Bibliothèque Nationale.
- Courteille, Pavet de. (1882). *Mirâdj-Nâme*. Paris: Ernest Leroux, Editeur.
- Deny, Jean. (1925). A Propos d'un Traité de Morale Turc En Écriture Ouïgoure. *Revue du Monde Musulman*, 60, 189-234.
- Devletşah. (1967). *Tezkire-i Devletşah*. (N. Lügal, Çev.) Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Eraslan, Kemal. (2015). *Alî Şîr Nevâyî Mecâlisü'n-Nefâis (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar)*. (A. N. Tokmak, Çev.) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Flügel, Gustav. (1865). *Die Arabischen Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien Cilt I*. Wien: Druck und Verlag der K. K. Hof-Und Staatsdruckerel.
- Gandjei, Tourkhan. (1962). Note on An Unknown Poem of Haidar in Uighur Characters (plates I-III). W. B. Henning, E. Yarshater (Ed.), *A Locust's Leg Studies in Honour of S. H. Taqizadeh* (s. 64-69). içinde London: Percy Lund, Humphries & Co. Ltd.
- Goca, Ayet Abdulaziz. (2000). *Mahzenü'l-Esrâr Mesnevisi (Önsöz, Giriş, Metin ve Tercüme, Dizin)*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Gözütok, Avni. (2008). *Haydar Tilbe Mahzenü'l-Esrâr*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Hofman, H. F. (1969). *Turkish Literature A Bio-Bibliographical Survey Section III Volume I*. Utrecht: The Library of The University of Utrecht.
- İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Hamseler Kataloğu*. (1961). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kanar, Mehmet. (2007). Nizâmî-i Gencevî. *İslam Ansiklopedisi* (33, 183-185). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi.
- Kut, Günay. (1971). British Museum'daki Bazı Önemli Türkçe Yazmalar ve Tevaif-i Aşere'den Taife-i Bektaşîyan. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, (338), 209-230.
- Minorsky, Vladimir. (1958). *The Chester Beatty Library A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures*. Dublin: HODGES FIGGIS & CO. LTD.

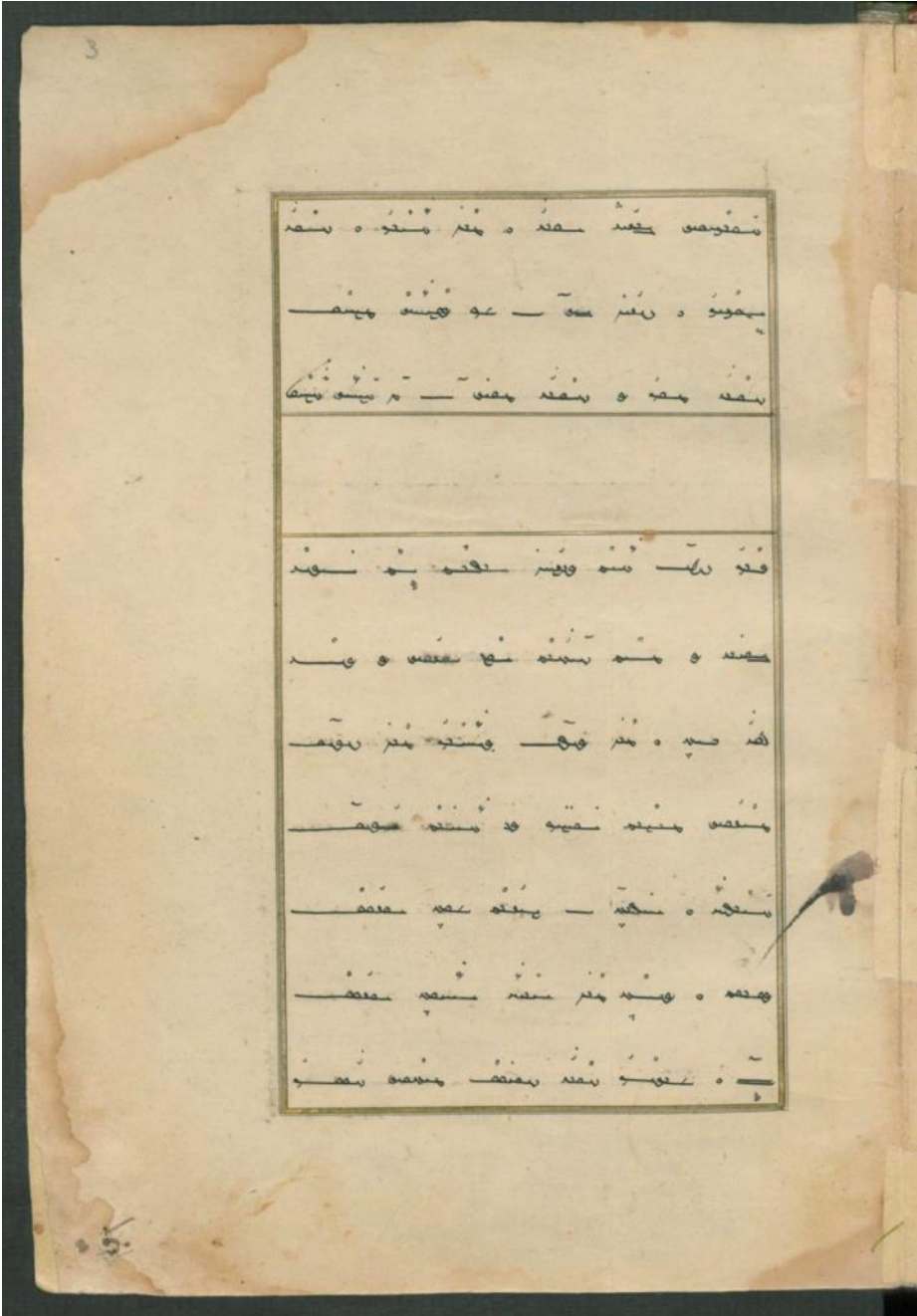
- Oruç, Birsal. (1998). Kazan Devlet Üniversitesi Fennî Kütüphanede (Yazma Eserler Kütüphanesi). *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (115), 193-220.
- Pertsch, W. (1889). *Verzeichnisse der Türkische Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Berlin: A. Asher & Co.
- Poyraz, Yakup. (2010a). Uzaktaki Yazmalarımız: İngiltere Milli Kütüphanesine İlk Kaydedilmiş Divanlar ve Mecmualar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3 (12), 363-377.
- Poyraz, Yakup. (2010b). Uzaktaki Yazmalarımız: İngiltere Ulusal Kütüphanesine Kayıtlı İlk Mesneviler. *Karadeniz*, (6), 118-132.
- Poyraz, Yakup. (2011). Uzaktaki Yazmalarımız: İngiltere Ulusal Kütüphanesi'ne Kayıtlı İlk Doğu Türkçesi (Çağayaca) Yazmaları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (16), 402-412.
- Radloff, Wilhelm. (1890). *Kudatku Bilik Facsimile Der Uigurischen Handschrift Der K. K. Hofbibliothek in Wien*. St. Petersburg: Der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg.
- Rieu, Charles Pierre Henri. (1888). *Catalogue of The Turkish Manuscripts in British Museum*. London: Gilberri and Rivington, Limited, St. John's Houer Clarkenwell Road.
- Sertkaya, Ayşegül. (1997). *Şeyh-zâde Abdürrezzak Bahşı Hayatı Eserleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Sertkaya, Osman Fikri. (1973). Osmanlı Şâirlerinin Çağatayca Şiirleri III Uygur Harfleri ile Yazılmış Bazı Manzum Parçalar I. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XX, 157-184.
- Tergip, Ayhan. (2011). British Library'deki Muhtelif Türkçe Yazmalar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (17), 166-176.
- Üşenmez, Emek. (2017). British Library'deki Türkçe Yazma Eserler. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12 (22), 783-816.

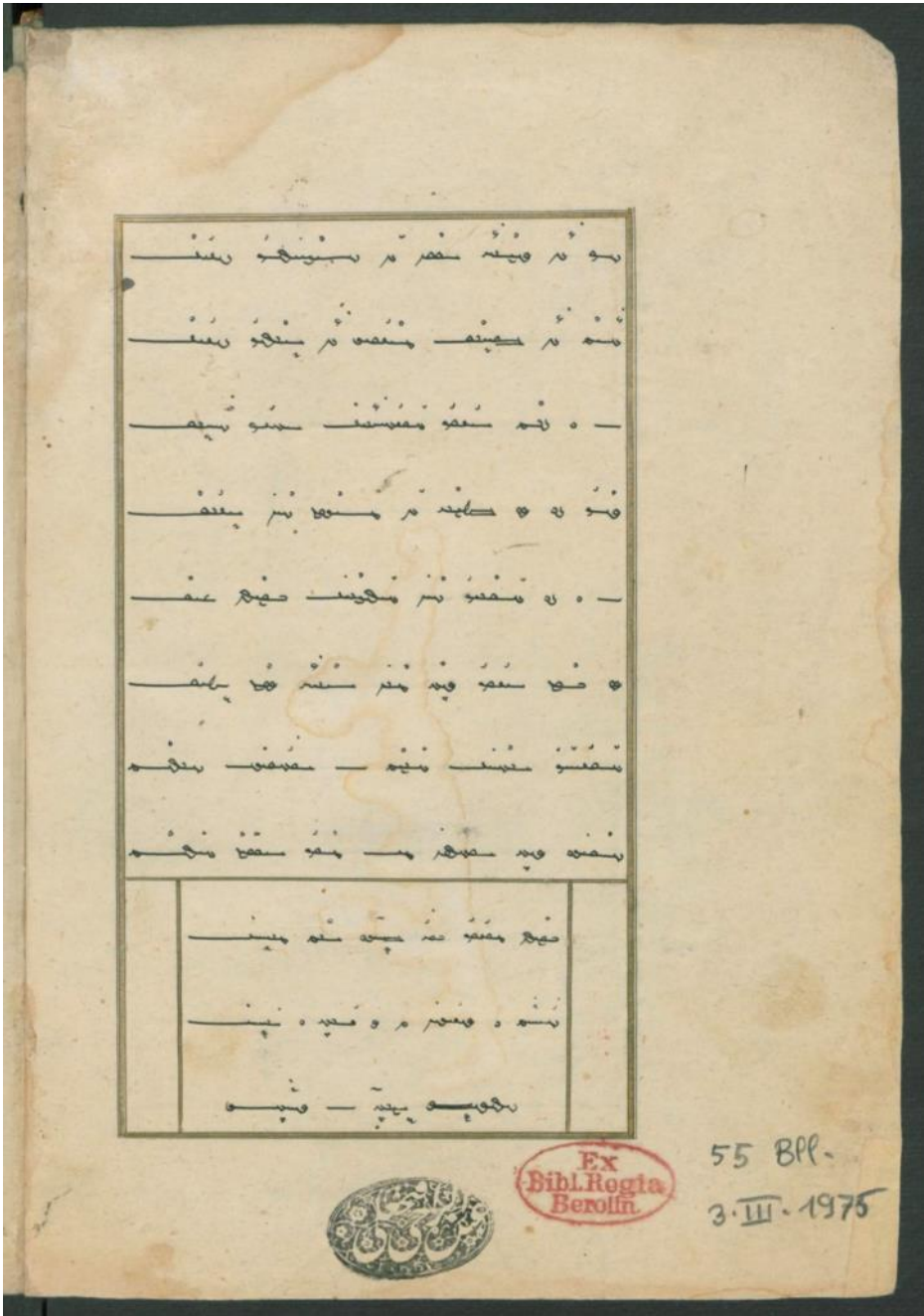
Ekler

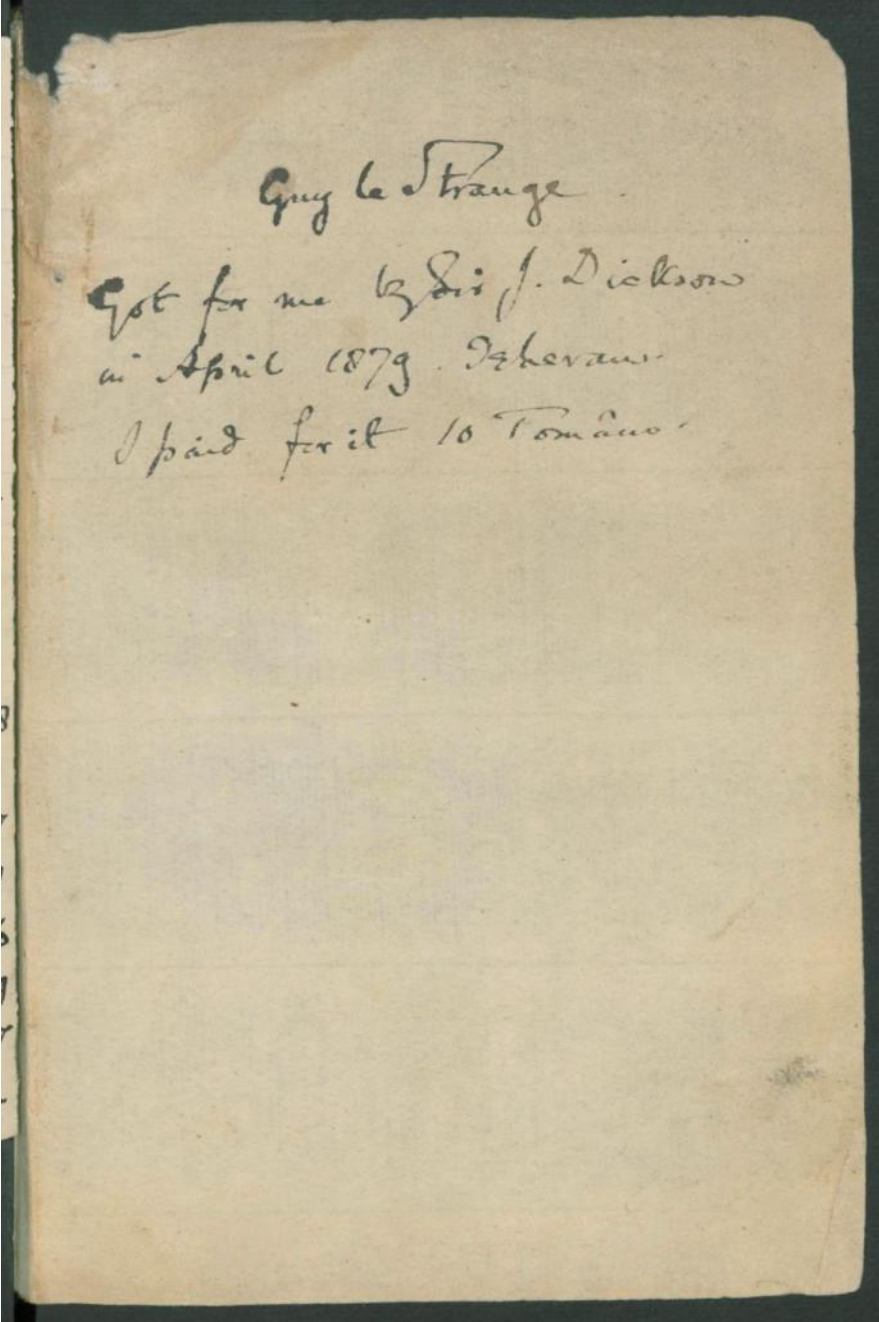
Berlin Eyalet Kütüphanesinde (Staatsbibliothek zu Berlin) Ms. or. oct. 358 Arşiv Numarasıyla Kayıtlı Yazmadan Örnek Sayfalar:











Yazmanın sonunda Guy le Strange'in kendi el yazısıyla yazdığı İngilizce not

Note, Ms. or. oct. 358

In binding the Ms. the leaves
have been wrong placed -
the following is the true order
made out by Mons. P. De Courteille
March. 1882. filed.

Fol. 1 becomes Fol. 1.		Fol. 15 becomes Fol. 3	
2	2.	16	4
3	5	17	37
4	24	18	38
5	25	19	39
6	23	20	40
7	45	21	28
8	50	22.	31
9	9	23	47
10	10	24	48
11	11	25	46
12	12	25	49
13	29	27	27
14	30	28.	32

Yazmanın sonuna eklenen ve yaprakların doğru sırasını gösteren cetvelin bulunduğu ilk sayfa

Fol 29 becomes	Fol 35	Fol 43 becomes	Fol 34
30	42	44	43
31	36	45	15
32	41	46	16
33	18	47	17
34	33	48	20
35	44	49	21
36	6.	50	22
37	26	51	51
38	19	52	52
39	8	53	53
40	13	54	54
41	14	55	55
42	7.		

Yazmanın sonuna eklenen ve yaprakların doğru sırasını gösteren cetvelin bulunduğu ikinci sayfa



ATASÖZLERİ VE DEYİMLERDE
BAHT VE BAHTLA İLGİLİ KELİMELELER ÜZERİNE
PROVERBS AND PHRASES ON FORTUNE
AND RELATING TO FORTUNE

AYŞE ÜNAL

Öğr. Gör., Atatürk Üniversitesi, Türkçe Öğretimi Araştırma ve Uygulama Merkezi (TÖMER)
Lec., Ataturk University, Turkish Education Research and Application Center

ayse.unal@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1015-5084>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 07.09.2018

Kabul Tarihi-Accepted Date : 04.09.2019

Sayfa-Pages : 355-364

 <http://dx.doi.org/10.14292/Turkiyat4033>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

ATASÖZLERİ VE DEYİMLERDE
BAHT VE BAHTLA İLGİLİ KELİMELEK ÜZERİNE
PROVERBS AND PHRASES ON FORTUNE
AND RELATING TO FORTUNE

AYŞE ÜNAL

Öz

Dil kültür ilişkisi dilin ortaya çıktığı ilk andan yaşadığı son ana kadar devam eden bir olgu ve durumdur. Dil, ürettiği her yeni kavramı kültürün içerisine bırakır. Bu ürünler yıllar içinde damıtılır ve dilin en vezir ifadeleri olan atasözleri ve deyimler içerisinde yaşamını sürdürür. Bu çalışmada, Ömer Asım Aksoy tarafından hazırlanmış olan “Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II” ile Türk Dil Kurumu tarafından yayımlanmış olan “Bölge Ağızlarında Atasözleri ve deyimler I-II” adlı eserlerde geçen baht ve baht ile ilgili kelimeler atasözlerimizde ve deyimlerimizde tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu eserler, dilimizde kullanılan atasözleri ve deyimlerin derlenerek bir arada sunulduğu önemli kaynaklardır. Bu kıymetli eserler, sadece kaynak olarak yararlanılan eserler değil; milletimizin ulusal varlıklarını merak edenler için içerisinde bulunan arkaik kelimelerle birlikte değerli birer tarihi vesikalardır. Çalışmada dil-kültür ilişkisi içerisinde derin anlamları olan ve dili kullanan insanların umutlarını, mutluluklarını ve bunun gibi duygu ve durumları karşılamak için kullandıkları baht, talih, kut, devlet, kısmet, uğur gibi kelimelerin atasözleri ve deyimlerimiz içerisindeki kullanımları tespit edilerek halk irfanındaki yerleri belirlenmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Baht, kut, devlet, atasözü, deyim.

Abstract

Language is the phenomenon and condition that continues until the last moment when language-related language has emerged. Every new concept of language production is left in the culture. These products are distilled over the years and the language continues its life in proverbs and idioms which are the most vehement expressions. In this work, the words "Proverbs and Idioms Dictionary I-II" prepared by Ömer Asım Aksoy and other words about luck and related to luck in "Proverbs and Expressions I-II in the Dialects of the Region" issued by the Turkish Language Institute are not to be found in our proverbs and idioms that studied.

These works are the best-collected examples of the proverbs and idioms used in our language in general terms. These precious works are not only books that are used as source books; It is a valuable historical vocation along with the archaic words that are in place for those who are interested in national wealth. In the study, it was tried to determine the places of public awareness by determining the proverbs and utterances of words such as baht, luck, kut, devlet, fortune, luck etc. used by people who have profound meanings in language and culture and who use language to meet their hopes, happiness and emotions and situations like this.

Key Words: Fortune, Luck, Proverbs, Idioms

1. Giriş

Atasözü veya atalar sözü, “uzun deneme ve gözlemlere dayanarak söylenmiş ve halka mal olmuş söz” (TS I 1988) demektir. Tanımından da anlaşılacağı gibi atasözleri anonimdir. Atasözleri çok olan milletlerin dilleri de medenî bir dil hâline gelmiş demektir. Atasözleri, sahip olduğu milletin ulusal varlıklarını açık bir şekilde ortaya koyar. Onların tarihî süreçlerini, acılarını, sevinçlerini, kültürlerini ve bütün bu yaşanmışlıklardan çıkardıkları tecrübelerini anlatır. Atasözleri söyleyiş güzelliği, anlatım gücü ve kavram zenginliği bakımından çok önemli dil yapılarıdır.

Dilin işlenişi ve gelişmişliğinin göstergelerinden biri de deyimlerdir. “Genellikle gerçek anlamından az çok ayrı, ilgi çekici bir anlam taşıyan kalıplaşmış anlatım ve tabirlere” (TS I 1988) deyim denir. Deyimler de atasözleri gibi kalıp ifadelerdir. Deyimlerin atasözlerinden farkı, tam bir anlatım birimi olmamalarıdır. Deyimler cümle içerisinde sadece belirli bir kelime grubunun kalıplaşmasıyla oluşurlar ve asla tam bir cümle gibi değerlendirilmezler. Bir dilin zenginliği, deyimlerinin o dildeki kullanım çokluğunun ve anlamlarının genişliğine bağlıdır. Gerek atasözleri ve gerekse deyimlerin bir metin içerisinde sıklıkla kullanılması, söz konusu metnin kıymetini, sanatsallığını ve edebî gücünü artırır.

Bu çalışmayla dilimizin söz varlığı içerisinde yer alan geleneğimizi ve kültürümüzü yansıtan atasözleri ve deyimlerimizdeki baht ve bahtla ilgili olan diğer kelimelerin kullanıldıkları yerler örneklenerek verilmeye çalışıldı.

Çalışmada “Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II” ve Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I-II adlı kitaplarda geçen *baht* ve *baht* anlamı taşıyan *talih*, *şans*, *kader*, *kısmet*, *kut* gibi kelimelerin kullanıldığı atasözleri ve deyimlerin tespiti yapıldı. Tespit edilen atasözleri ve deyimler içerisinde kullanılan *baht* ve *bahtla* ile ilgili kelimelere ve anlamında *baht* ve benzeri anlamları taşıyanlar şeklinde ayrı ayrı sınıflandırıldı. Bu sınıflandırmada ilk olarak atasözleri değerlendirildi, daha sonra ise deyimler değerlendirildi. Bu değerlendirmeler sonucunda; *baht*, *talih*, *kader*, *kısmet*, *kut*, *devlet*, *fırsat* ve *uğur* kelimeleri atasözü ve deyimlerimizde kullanılan *baht* ve *bahtla* ilgili kelimeler tespit edildi.

Baht, *talih*, *şans* gibi kelimeler dilimizin içerisinde insanların umutlarını, yaşantılarını ve karşılaştıkları durumları tanımlamak için kullanılmış kelimelerdir. Dilimiz, yüzyıllardır gelişen ve değişen kültür coğrafyasında etkileşime girdiği kültürlerin içerisinde bulunan; umutlarını, inançlarını, isteklerini, yaşadıklarını vb. tüm durumları tanımlamak için Farsçadan *baht* kelimesini, Arapçadan *kısmet*, *talih*, *nasip*, *kader*, *devlet* kelimelerini; Fransızcadan *şans* kelimesini ve kendi içerisinde de *kut* (kutlu, kutsal gibi.) kelimesini tüm bu duyguları iletmek ve ifade etmek için kullanmaktadır.

Bu kelimelerden *baht*: *Büyük Türkçe Sözlük*'te “a. 1. Gelecekteki olayları kaçınılmaz bir biçimde belirleyen ilahî iradenin insan ve toplum için çizdiği yaşayış biçimi, kader, talih. 2. Şans” şeklinde tanımlanırken; *talih*: şans; *kısmet* 1. Tanrı'nın her kişiye uygun gördüğü yaşama durumu, nasip. 2. Evlenme talihi: 3. Olayların kötü sonuçlarını tevekkülle karşılama durumu. 4. Talih, kader, şans şeklinde tanımlanmaktadır (TS I 1988).

Türkçede ise bu anlamlarda kullanılan ve en eski yazılı kaynaklarımızda karşılaştığımız kelime ise “*kut*”tur. *Kut*, *Büyük Türkçe Sözlük*'te “a. 1. Devlet idaresinde güç, yaratıcılık ve yetki bakımından sahip olunan üstün güç. 2. Mutluluk. 3. mit. İlahi bir kaynaktan gelen rahmet, bereket.” anlamlarında kullanılmaktadır (TS I 1988).

Bu kelimelerin birçoğunu Türkçenin kültür coğrafyası içerisinde komşu olduğu, birlikte yaşadığı dillerden aldığımızı, bazılarının ise İslam dinine geçişten sonra dilimizin içerisinde yer aldığını görmekteyiz. Bu sebeple bu kelimelerin tarihi kökenlerini incelerken Türkçe içerisinde en eski yazılı kaynaklarda tespit edilen kelimeler örneklendirilmeye çalışıldı.

Türkçede en eski yazılı kaynaklarda tespit ettiğimiz kelime “kut” kelimesidir. Gülensoy, *Köken Bilgisi Sözlüğü*'nde *kut* kelimesini ‘uğur, baht, talih; mutluluk şeklinde tanımlarken Eski Türkçe ve Orta Türkçe dönemlerinde “*kut*” şekliyle kullanıldığını belirtmektedir. Ayrıca günümüz Türkiye Türkçesinde *kut* ile türetilen *kutla-*, *kutlama*, *kutlanış*, *kutlan-*, *kutlanma*, *kutlayış*, *kutlu*, *kutululuk*, *kutsal*, *kutsallaşma*, *kutsallaş-*, *kutsa-*, *kutsuz*, *kutsuzluk* gibi farklı kelimelerin de var olduğunu ifade etmektedir (Gülensoy, 2011: 581).

Türkçenin en eski yazılı kaynakları olan Orhun Yazıtlarında “*kut*” kelimesi Kültigin Yazıtının güney cephesinde şu şekilde yer almaktadır:

“*Tengri yarlıkadukın için [ö]züm kutum bar için kağan olurtum.*” (Tanrı buyurduğu için, kendim **devletli** olduğum için kağan oldum.) (Ergin, 1970: 3).

Eski Uygur dönemi eserlerinden *Irg Bitig*'de ise şu şekilde geçmektedir;

“*ala : atlıg : yol : teŋri : men : yarın : kēce : eŋür : men : utru : (ē)ki : yılıg : kiŋi : oglın : sokuŋmuş : kiŋi : korkmuş : korkma : tēmiş : kut : bergey : men : tēmiş : ança : bilij : edgü : ol : (Ala atlı yol tanrısıym! Sabah akşam (atımla) rahvan giderim.*” (Bu yol tanrısı yumuşak mizaçlı iki insanoğluna rastlamış. İnsanoğulları korkmuş. (Yol tanrısı) “Korkma(yın)!” demiş, “(Sizlere) iyi **talih** vereceğim!” demiş. “Öylece bilin: (Bu fal) iyidir” (Yıldırım, 2013: 20).

Kut sözcüğü, ilk Türk-İslam dönemi eserlerinden *Divanü Lugâti't-Türk*'te (DLT); “kutluluk, devlet, baht, uğur, bereket” anlamlarında tanımlanmaktadır:

“*Üme kelse kut kelir*” (Sana misafir gelirse onunla beraber **uğur** ve **bereket** de gelir.) (Ercilasun, 2014: 44).

“*Uluĝnı uluĝlasa kut bulur.*” (İnsan yaşına hürmeten yaşlı adamın vakarını korusa **baht** bulur.) (Ercilasun, 2014: 133).

“*Kut belĝüsü bilig*” (**Talih**in işareti ilim ve akıldır.) (Ercilasun, 2014: 185).

“*Erdemsizden kut çertilür.*” (Edebi ve fazileti olmayan kişiden devlet ve talih gider.) (Ercilasun, 2014: 299).

DLT’de üç yerde *kut* kelimesinin yanında *kıw*, *kuw* kelimelerinin de “baht ve talih” anlamında kullanıldığı görülmektedir:

“*begim özin ogurladı
yarag bilip ugurladı
ulug Teñri aĝırladı
anın kut kıw tozı togdı*”

(Beyim kendisini askerlerden çalıp(saklanıp) gizlendi. Fırsat ve imkân kolladı. Yüce Allah ona zafer ihсан etti. Bundan dolayı **devletin ve bahtın** tozu doğdu.) (Ercilasun, 2014: 132).

“*kut kuwıĝ birse idim kuluña
künde işı yüksepen yokar aĝar*”

(Allah kuluna **baht ve talih** verirse onun işi her gün yükselir.) (Ercilasun, 2014: 140).

Ayrıca DLT’de, *kut* kelimesinin, *kutlug*, *kutal-*, *kut al-*, *kutan-*, *kutat-*, *kutsuz* gibi türevleri de bulunmaktadır.

Kut kelimesinin yanında aynı anlama gelen *baht*, *devlet*, *kısmet* gibi kelimeler ilk olarak *Kutadgu Bilig*’de (KB) karşımıza çıkmaktadır.

“İnançsız turur *kut* vefasız yayıg
yorırda uçar terk adaki tayıg

(**Saadete** inanılmaz, o vefasız ve dönektir; yürürken, hemen uçar, ayağı kaygandır.) (KB, 670).

“Bu *kut* kayda bolsa boyun bir yaraş
kalı öznese kutka kadgun küreş

(**Saadet** nerede ise, ona boyun eğ ve kendini beğendir; devlete kafa tutarsan, üzüntü ile boğuşursun) (KB, 681)

“Yayıg ermez erse bu **devlet** özi
Ne edgü neng erdi bu *kut* ay kozı

(Ey kuzum bu **ikbal** ne güzel şey olurdu, eğer **devlet** döneke olmasa idi) (KB, 695).

Kutadgu Bilig’de *baht* kelimesi bir yerde geçmektedir;

“Bolu birdi evren ilig birdi taht
Tuta birsü tengri bu taht birle **baht**

(Devran sana memleket ve taht verdi; Tanrı bu taht ile **bahtını** daim etsin) (KB, 92).

Kutadgu Bilig’de karşımıza çıkan bir diğer kelime ise *kısmet* kelimesidir.

“Kerek yat kerek dünya tezgün yügür
Negü erse **kısmet** sanga ol tegür

(İster yat, ister dünyayı dolaş, koş; **kısmetin** ne ise, sana o nasip olur.) (KB, 1742).

Kut ve *baht* ile ilgili sözlerin yazılı eserlerdeki ilk kullanımlarını bu şekilde örneklendirebiliriz. Ancak bilindiği üzere Türkçe, elimize ulaşan yazılı eserlerinden binlerce yıl geriye giden köklü bir geçmişe sahiptir. Bu köklü geçmiş halk irfanı ile damıtılmış kelimelerimizde, atasözleri ve deyimlerimizde görmek de mümkündür. Çalışmanın ana konusunu teşkil eden atasözleri ve deyimlerdeki *baht*, *talih* ve *şans* ile ilgili tespitler ise bulgular bölümünde sunulmaktadır.

2. Bulgular

Bu bölümde atasözleri ve deyimler *talih* ve *baht* ile ilgili kullanılan kelimeler ve anlam ilişkisi bağlamında sınıflandırılmıştır.

2.1. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II ve Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I-II’de Yer Alan Atasözlerinin Sınıflandırılması:

2.1.1. Baht ile İlgili Atasözleri:

Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II

- “Akıl (*baht*) olmayınca başta, ne kuruda biter, ne yaşta.” (130/174)
- “Ana kızına taht kurar, kız *bahtı* kocadan arar.” (146/287)
- “Ana kızına taht kurmuş, *baht* kuramamış(kurmamış).” (146/288)
- “Ananın *bahtı* kızına.” (147/295)
- “Atalar çıkarayım der tahta, döner dolaşır gelir *bahta*.” (158/378)
- “Atın *bahtsız* arabaya düşer.” (162/ 398)

- “At ile avrat yiğidin *bahtına*.” (162/404)
- “*Baht* (akıl) olmayınca başta, ne kuruda biter ne yaşta.” (176/491)
- “*Bahtsızın* bağına yağmur, ya taş yağar ya dolu.” (176/492)
- “İşini kış tut da yaz çıkarsa *bahtına*.” (330/1575)
- “İven kız ere varmaz, varsa da *baht* bulmaz.” (335/1612)

Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I. Cilt

- “Ana *bahtı* kızına, baba ocağı oğula kalır.” (Salman *Akkuş-Or.) (42)
 - “Analar bakar *bahta*, kızlar çıkar tahta.” (Anamas *Eğridir-Isp.) (42)
 - “Ananın *bahtı*, kızının tahtı; anası çıkardı, kızı tahtı.” (-Bt.) (43)
 - “*Bahtı* açılan bazara güyemez.” (-Ada.) (57)
 - “Çirkinin *bahtı* çibikler.” (-Gaz.) (80)
 - “İlk *bahtım* altın tahtım, (son *bahtım* su aktım).” (Gündüzbey *Yeşilyurt-Ml.; -Gz.; *Gürün-Sv.; -Vn.; Devekuşçulu, *Görelle-Gr.) (142)
 - “Kız büyür, *bahtı* beraber büyür.” (-Gaz.) (160)
 - “Kimisine *baht* kuruyor, kimisine kuru taht.” (-Vn.) (161)
 - “Tembel uyur, *bahtı* büyür.” (-Vn.) (194)
- #### ***Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler II. Cilt***
- “Adamın ahtına bakma, *bahtına* bak.” (-Gaz.) (19)
 - “Âlet işler el öğünür, *baht* işler kul öğünür.” (*Silifke-İç.) (22)
 - “Ana baba taht yaptırır, *baht* yaptıramaz.” (*Bor-Nğ.) (22)

2.1.2. Talih İle İlgili Atasözleri:

Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II

- “Güzellerin *talihini* çirkin olur.” (298/1339)
- “Onmadık (*talih*siz) hacıyı deve üstünde (Arafat'ta) yılan sokar.” (401/2082)
- “*Talih*siz hacıyı deve üstünde yılan sokar.” (440/2355)

Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I. Cilt

- “*Talihini* kuşta değil, işte ara.” (*Bulanca-Gr.) (191)
- “*Talih* yürürse: el getirir, yel getirir, sel getirir.” (-Gaz.) (191)

Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler II. Cilt

- “Çirkinin *talihini* alnında (alnının ortasında), güzelin *talihini* ayağının altında.” (-Ama.; -Tr.) (34)
- “Güzelin *talihini* otun kökünde, çirkininki alın şakında.” (-Nğ.) (52)

2.1.3. Kader ile İlgili Atasözleri:

Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II

- “*Kader* olmayınca kadir bilinmez.” (339/1635)

Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I. Cilt

- “At *kaderi*, it *kaderi*, ille de avrat *kaderi*.” (*Bünyan-Ky.) (50)

2.1.4. Kısmet ile İlgili Atasözleri:***Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II***

• “Balı, parmağı uzun(olan) yemez, *kısmetlisi* yer (yememiş, kısmeti olan yemiş).”
179/515

- “Baykuşun *kısmeti* ayağına gelir.” (183/548)
- “*Kısmet* gökten zembille inmez.” (361/1801)
- “*Kısmetinde* ne varsa kaşığında o çıkar.” (361/1802)
- “*Kısmet* ise gelir Hint’ten, Yemen’den, kısmet değilse ne gelir elden?” (361/1803)
- “*Kısmetsiz* köpek, sabaha karşı uyuyakalır.” (361/1804)

Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I. Cilt

- “At murat, katır devlet, eşek *kısmet*, deve gurbettir.” (*Şebinkarahisar-Gr.) (51)
- “Parmağı uzun bal yiyemez, nasipçisi (*kısmetlisi*) yer.” (-Vn.) (182)

2.1.5. Kut ile İlgili Atasözleri:***Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II***

- “*Kutsuz* kuşun yuvası doğan yanında olur.” 381/1950

2.1.6. Devlet ile İlgili Atasözleri:***Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II***

- “*Devlet* adama ayağıyla gelmez.” (240/939)

2.1.7. Fırsat ile İlgili Atasözleri:***Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II***

- “*Fırsat* her vakit ele geçmez.” (281/1215)
- “*Fırsat* sakal altından geçer.” (281/1216)

2.1.8. Uğur ile İlgili Atasözleri:***Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II***

- “Atta, avratta *uğur* vardır.” (164/ 415)

Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I. Cilt

- “Atta, avratta, yurtta *uğur* var.” (-Vn.; *Merzifon-Ama.; Yavuz*Şavşat-Ar.) (51)
- “*Uğursuzun* gördüğü süt, yoğurt olmaz.” (*Eğridir-Isp.) (197)

2.1.9. Anlamında Baht Kavramını Barındıran Atasözleri:***Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II***

• “Allah isterse bir kulun işini, mermere geçirir dişini; istemezse işini, muhallebi yerken kırar dişini.” (139/241)

- “Allah verince kimin oğlu, kimin kızı demez.” (140/252)
- “Allah verirse el getirir, sel getirir, yel getirir.” (141/253)

Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I. Cilt

- “Allah bir adama verirse, yel getirir, sel getirir, el getirir.” (-El.) (39)
- “Allah bir adamdan alırsa yel götürür, sel götürür, el götürür.”(-Bt.) (39)
- “Fakir hırsızlığa çıkmış, ay akşamdan doğmuş.” (Gündüzbey *Yeşilyurt-Ml.) (120)

2.2. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II ve Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I-II'de Geçen Deyimlerin Sınıflandırılması:

2.2.1. Baht ile İlgili Deyimler:

Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II

- “*Baht* açık olmak.”(Talihi yâr olmak.) (611/3582)
- “*Baht* bağlı olmak.” (611/3583)
- “*Baht* kara.” (611/3584)

Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I. Cilt

- “Ağ *bahtlı*, altın tahtlı olasin.” (-El.) (217)
- “Ak *bahtlı* olasin.” (-El.) (222)
- “*Baht* baran.” (-Gaz.) (246)
- “*Baht* bağlanmak.”(Anamas, *Eğridir-Isp.) (246)
- “*Bahtına* düştüm.” (-Gaz.) (246)
- “Başıma bakma, *bahtıma* bak.” (-Vn.) (249)
- “Bekle koca kız *bahtın* açılsın.” (*Eğridir-Isp.) (252)
- “Otur kızım otur, *bahtın* açılsın.” (-Çkr.) (370)

2.2.2. Talih İle İlgili Deyimler:

Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II

- “Aleme *talih*, bize kör Salih mi?” (561/3071)
- “*Talihim* olsaydı anamdan kız doğardım.” (1064/8158)
- “*Talihine* (kaderine) küsmek.” (1064/8159)
- “*Talihi* yâr olmak (yaver gitmek).” (1065/8160)

2.2.3. Anlamında Baht Kavramını Barındıran Deyimler:

Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II

- “Allah “yürü ya kulum” demiş.” (565/3121)
- “Anası (onu) kadir gecesi doğurmuş.(Kadir gecesi doğmuş.)” (574/3206)
- “Dört ayak üstüne düşmek.” (732/4808)

3. Sonuç

Türkçede *baht*, *talih*, *kut*, *devlet*, *kısmet*, *uğur* gibi kelimelerle tanımlanan ve iyilik doğruluk, kader ve bunun gibi anlam katmanlarına sahip olan, kısaca kutluluk diyebileceğimiz kavramlar dilimizin zenginlikleri arasındadır. Çalışmada Ömer Asım Aksoy tarafından hazırlanmış olan “*Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü I-II*” ile Türk Dil Kurumu tarafından çıkarılmış olan “*Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I-II*” adlı eserler tarandı ve bu eserlerde yer alan atasözlerimizde ve deyimlerimizde geçen baht ve baht ile ilgili diğer kelimeler tespit edilmeye çalışıldı. Bu eserler, dilimizde kullanılan atasözlerin ve deyimlerin genel anlamda en iyi şekilde toplanıp bir araya getirilmiş örnekleridir.

Yapılan çalışmada elde edilen bilgilerden hareketle baht kelimesi ile aynı kavramı içeren kelimelerin;

- Türkçenin ilk yazılı eserlerinden günümüze kadar gelen her döneminde yazılı kaynaklarda yer aldığı,
- Atasözleri ve deyimlerde canlı ve işlek bir şekilde kullanıldığı,
- Halk irfanının ürünü olan atasözleri ve deyimlerde çeşitli söz sanatlarıyla, mecazlarla ve benzetmelerle kullanıldığı tespit edildi.

Çalışmada dil-kültür ilişkisi içerisinde derin anlamları olan ve dili kullanan insanların umutlarını, mutluluklarını ve bunun gibi duygu ve durumlarını karşılamak için kullandıkları *baht*, *talih*, *kut*, *devlet*, *kısmet*, *uğur* gibi kelimelerin atasözleri ve deyimlerimiz içerisindeki kullanımları tespit edilmeye çalışılmıştır.

4. Kaynaklar

- Aksoy, Ö. Âsım. (1965). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 1*, Ankara: İnkılap Yayınları.
- Aksoy, Ö. Âsım. (1965). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü 2*, Ankara: İnkılap Yayınları.
- Alyılmaz, Cengiz. (1994). *Orhun Yazıtlarının Söz Dizimi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arat, R. Rahmeti. (1992). *Atebetü'l Hakayık*, Ankara: TDK Yayınları.
- Arat, R. Rahmeti. (1979). *Kutadgu Bilig III İndeks*, (Haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce). İstanbul: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Arat, R. Rahmeti. (1999). *Kutadgu Bilig I Metin*, Ankara: TDK Yayınları.
- Arat, R. Rahmeti. (2003). *Kutadgu Bilig*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Argunşah, Mustafa ve Galip Güner. (2015). *Codex Cumanicus*, Ankara: Kesit Yayınları.
- Atalay, Besim. (2006). *Divanü Lûgat-it Türk Çevirisi I*, Ankara: TDK Yayınları.
- Atalay, Besim. (2006_a). *Divanü Lûgat-it Türk Çevirisi II*. Ankara: TDK Yayınları.
- Atalay, Besim. (2006_b). *Divanü Lûgat-it Türk Çevirisi III*, Ankara: TDK Yayınları.
- Atalay, Besim. (2006_c). *Divanü Lûgat-it Türk Dizin IV*, Ankara: TDK Yayınları.
- Banguoğlu, Tahsin. (1986). *Türkçenin Grameri*, Ankara: TDK Yayınları.
- BAAD: *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler I, II* (1996), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Caferoğlu, Ahmet. (2015). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.
- Clauson, Sir Gerard. (1972). *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: Clarendon Press.
- Çetin, Engin. (2017). *Altun Yaruk Sekizinci Kitap (Berlin Bilimler Akademisindeki Metin Parçaları, Karşılaştırmalı Metin, Çeviri, Açıklamalar, Dizin)*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Devellioğlu, Ferit. (2010). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Aydın Kitapevi.
- Ercilasun, A. Bican ve Ziyat Akkoyunlu (2014). *Dîvânü Lugâti't-Türk, Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*, Ankara: TDK Yayınları.
- Erdal, Marcell. (1991). *Old Turkic Word Formation A Functional Approach to the Lexicon Vol. I-II*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Gülensoy, Tuncer. (2011). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Kelimelerin Köken Bilgisi Sözlüğü A-N*, Ankara: TDK Yayınları.
- Karaağaç, Günay. (2008). *Türkçe Verintiler Sözlüğü* (1. bs.), Ankara: TDK Yayınları.
- Kaya, Ceval. (1994). *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizin*, Ankara: TDK Yayınları.
- Korkmaz, Zeynep. (2014). *Türkiye Türkçesi Grameri: Şekil Bilgisi*, Ankara: TDK Yayınları.
- Mert, Osman. (2015). *Koli Çor Yazıtı ve Anıt Mezar Kompleksi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Nadelyaev, V. M. vd. (1969). *Drevnyurkskiy Slovar*, Leningrad.
- Orkun, H. Namık. (2011). *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: TDK Yayınları.
- Özsoy, B. Sami. (2004). *Dede Korkut Kitabı*. Manisa.
- Radloff, Wilhelm. (1895). *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, St-Petersburg.
- Radloff, Wilhelm. (1897). *Die alttürkischen Inschriften der Mongolei*, Neue Folge, St-Petersburg.
- Sevortyan, Ervand. (1974). *Etimologičeskiy Slovar Tyurkskih Yazıkov I*, Moskova: Akademiya Nauk.

- Tekin, Talat. (2008). *Orhun Yazıtları*, Ankara: TDK Yayınları.
- Tekin, Talat. (1986). İslam Öncesi Türk Şiiri, *Türk Dili Dergisi Türk Şiiri Özel Sayısı (Eski Türk Şiiri)*.
- Tietze, Andreas. (2009). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lügati*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- TS: *Türkçe Sözlük 1, 2* (1988). Ankara: TDK Yayınları
- Şirin, Hatice. (2009). *Köktürk ve Ötüken Uygur Kağanlığı Yazıtları Söz Varlığı İncelemesi*, Konya: Kömen Yayınları.
- Yıldırım, Faruk. (2013). *İrk Bitig ve Runik Harfli Metinlerin Dili*, Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yüce, Nuri. (1994). *Mukaddimetü'l-Edeb*, Ankara: TDK Yayınları.



FOUCAULT: MODERN BİLGİ ANLAYIŞININ SÖYLEMSEL ANALİZİ
FOUCAULT: DISCOURSE ANALYSIS OF MODERN KNOWLEDGE
UNDERSTANDING

GÜL TURANLI

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi

Assist. Prof. Dr., Ataturk University

felsefetarihi@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-1955-7549>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 15.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 29.08.2019

Sayfa-Pages : 365-377

 <http://dx.doi.org/10.14922/Turkiyat4241>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

FOUCAULT: MODERN BİLGİ ANLAYIŞININ SÖYLEMSEL ANALİZİ FOUCAULT: DISCOURSE ANALYSIS OF MODERN KNOWLEDGE UNDERSTANDING

GÜL TURANLI

Öz

20. yüzyılın Kıta Avrupası geleneği içerisinde eski felsefi geleneklerden radikal bir kopuşu ifade eden postyapısalcı düşünce içinde yer alan Michel Foucault, rasyonel bir yapıya sahip öz ya da temel bir benlik düşüncesini reddeder. Sadece rasyonel bir yapıya sahip öznenin varlığını reddetmekle kalmaz, aynı zamanda “normal” diye dayatılan düşüncelerin, mutlak toplumsal yapılanmaların nitelediği her türlü kalıbı reddeder. Bunu yaparken de entelektüel yapıları veya tarihsel a priori’leri göstermeyi amaçlayan arkeolojik bir yöntem kullanır. Foucault özellikle 1960’lı yılların başında söylem oluşumlarını değerlendiren bir bilgi arkeolojisi geliştirir. Bu sayede bilgi sistemlerini, anti-hümanist bir yaklaşım çerçevesinde çözümler. Aşkın bir konumda bulunan özneye gönderme yapmadan bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilmemiz için tarihsel sınırlayıcı önkabullerin bulunmasının elzem olduğuna inanır. Birbirinden ayrı, değişik alanlardaki değişik boyutları etkileşim içine sokarak; belirli bir anda, bilme söylemlerinin, genel olarak ortaya çıkışlarını elde etmeye çalışır. Bu amaçla makalede, Foucault’un bir arkeolog edasıyla analizini yapmaya giriştiği, bilgi, bilginin mümkün kılındığı temel, düşüncelerin tarihsel a priorik yapılanmaları, bilginin hangi unsurlar aracılığıyla tesis edildiği, bir dönemin düşüncesini karakterize eden bilgi anlayışları incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arkeoloji, Bilgi, Bilginin Arkeolojisi, Tarihsel A priori.

Abstract

Michel Foucault, who is involved in the poststructuralist thought that expresses a radical break from the old philosophical traditions in the Continental European tradition of the 20th century, rejects the thought of a self or a basic self which has a rational structure. Not only does it reject the subject which has a rational structure, but it also rejects any pattern that is imposed by “normal” ideas and absolute social structures. While doing so, he uses an archaeological method which aims to show intellectual structures or historical a priori. Foucault, especially in the early 1960s, develops an information archeology that evaluates discourse formations. In this way, he analyzes information systems within the framework of an anti-humanist approach. He believes that it is essential for love to have historical restrictive assumptions in order to explain the establishment of information, discourses, and object areas without referring to a transcendent subject. By interacting different dimensions in different areas, he tries to obtain the general emergence of the discourse of knowing. For this purpose, in this article, as Foucault attempts to make an analysis as an archaeologist, the knowledge, the basic where knowledge is made possible, the historical a priorical structuring of the thought, through which elements the knowledge is established, the understanding of knowledge characterizing the thought of a period have been examined.

Key Words: Archeology, Knowledge, Archeology of Knowledge, Historical A priori.

Giriş

Habermas'ın modernite projesi olarak adlandırdığı modern felsefe geleneği, özgür ve yaratıcı biçimde çalışan çok sayıda bireyin katkıda bulunduğu bir bilgi birikimini, insanlığın özgürleşmesi ve yarar sağlaması (Harvey, 2006, s.25.) yolunda kullanır. Bilgi teorisini felsefenin en temel konusu şeklinde belirleyerek, akli ön plana çıkarır. Akıl Aydınlanma'dan itibaren bu denli öne çıkarılması, sadece bilginin yayılması anlamına gelmez. Aynı zamanda doğa üzerinde kurulacak bilimsel hâkimiyetle beraber insanların doğaya üstün olma çabası anlamına da gelir. Bu tür bir proje aracılığıyla evrensel ve değişmez niteliklere dayalı, akıllı kullanan bir insan imgesi ortaya çıkar. İnsanlığın anlık, olumsal ve geçici olan yönünün yanında değişmeyen, sonsuz olan yanına vurgu yapar. (Baudelaire, 1965.) Modernite projesi, evrensellik ve değişmezlik iddialarıyla birlikte Aydınlanma düşüncesinin ilerleme ve gelenekten kopma fikrine kucak açar. Tüm bilgiler insanın varlığıyla birlikte olanaklı hale getirilerek insanlığın sonlu olan yanı bilginin olanağı alanına taşınır. Söz konusu akıl aracılığıyla insanın hayata dair olan varlığı bilimsel felsefi bir dünya görüşüyle açığa çıkar. Özellikle modern felsefede Kıta Avrupası'nda Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozoflar geleneksel bilgi anlayışlarını redderek yeni bilimsel bir dünya görüşü ortaya koyarlar. Rasyonel yöntemle yetkin bir bilgi modeliyle, felsefe ve bilimin tüm alanlarına nüfuz etmeye çalışırlar.

Rasyonel yöntemin aksine, Ada Avrupası'nda İngiliz ampiristler ve Russel, Wittgenstein, Ayer gibi çözümleyici bir dil felsefesi taraftarı filozoflar bilginin kaynağıyla ilgili olarak empirizmden beslenen felsefi pratiği benimser. Batı felsefesinde Aydınlanmanın başladığı dönem olarak adlandırılan empirist ve çözümleyici süreç, bütün olarak akıl otoriter yapısına eleştiri mahiyetindedir. Modern bilimsel araştırmaların ampirik boyutuna vurgu yaparak fiziki dünyanın kuruluşunu dilin yapısına bağlantılı olarak veyahut duyumsal bileşenler üzerinde yoğunlaşarak açınırlar. Düşünce tarihine daha genel bir perspektiften bakıldığında Batı'da felsefe geçmişten bu yana bilginin kaynağıyla ilgili olarak iki farklı gelenek üzerinde tartışmalarını sürdürmüştür: Ada'da İngiliz ampiristleri ve Russel, Wittgenstein, Ayer, Kıta'da Alman ve Fransız filozoflar. (Urhan, *Bilginin Arkeolojisi* içinde, 1999, s. 7.) Kıta Avrupası'nda karşımıza çıkan Foucault'u, söz konusu çözümleyici felsefeden ziyade çağdaş dönemde edebi bir üslup benimsemiş olan postyapısalcı gelenek içinde gösterebiliriz.

Foucault ve Arkeolojik-Jeneolojik Soruşturma

Foucault her ne kadar kendisini postyapısalcı olarak değerlendirmesede 20. yüzyıla damga vurmuş olan bir filozoftur. Çözümleyici felsefenin analizci, katı olan yapısının aksine, Sartre, Merleau-Ponty ya da Nietzsche gibi varoluşa edebi bir üslupla yönelmiş olan filozofların düşüncelerinden etkilenmiştir. Özellikle erken döneminde Marksizm üzerinden varlığın somut gerçekliğinde temellenen insan kavramına yönelir. 1971'den 1979'a kadar Collège de France'ta verdiği, *Kapital*'deki Marks'a dayandırdığı derslerinde Marksizm yoluyla insanın kurtuluşunu amaç edinmiş özgürlük problemi üzerinde durur. Özgürleşme deneyimi üzerine yürüttüğü çalışmada özellikle insanın eşit, özgür olması bağlamında Marks'ın "mülkiyet iktidarı" ifadesini bilgi iktidarı ifadesinde kullandığı söylenebilir. (Bidet, 2016, s. 23.) Nitekim Foucault'un, Marks'a olan eğilimi kısa süreli olmuştur. Egzistansiyal fenomenolojiyle olan ilişkisi insanın, özne olarak var olması ve

tecrit edilmesi olguları üzerinden Marks'a kıyasla daha uzun süreli olmuştur. Foucault söz konusu özgürlük problemini özne kavramı üzerinden varoluşun somut gerçekliğinde tartışır. *Özne ve İktidar*'da özne kavramının "denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne" şeklindeki iki anlamından söz eder. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimini telkin eder. (Foucault, 2014, s.63.) Dolayısıyla özgürlük sadece bireysel düzlemde değil aynı zamanda toplumsal düzlemde de ele alınması gereken bir problemdir. Özgürlük probleminden kaynaklanan delilik veya akıl hastalığı da özgürlüğün kısıtlandığı, kapatmaların yaşandığı dönemlerin tarihsel analizini beraberinde getirmektedir. Bu analiz, modernite öncesinde ve moderniteyle birlikte dayatılan kapatmaların, oluşturulan denetleme ve kontrol altına alma mekanizmalarının kabul ettirilmiş bilgi yapılanmalarını sorgular. İnsanın varlığı ile olanaklı hale getirilmiş tüm bilgileri, toplumun normal diye nitelediği tüm düşünceleri, bilginin olanağı olabilecek paradoksal bir varlık olarak toplumsal yapıların meşruiyetini sorgular. Normal diye nitelenen düşünce ve yapıların tarihsel olarak değişken, politik olan yönlerine vurgu yapar. Bu bağlamda Foucault'un karamsar bir şekilde tartıştığı ve 1960'larda kaybedilmek üzere olduğunu iddia ettiği insan imajını, Nietzsche'nin etkisiyle disipline eden, kontrol eden iktidarın keyfilğinde araştırır. İnsanlar üzerinde kurulan hâkimiyetten hareketle toplumsal düzlemde yaratılan bu kontrol mekanizması aşında Foucault'un tarihsel olarak çözümlemeye çalıştığı alandır. Bu araştırmasını arkeolojik ve jeneolojik olarak adlandırdığı yöntemlerle çözümlemeye çalışır.

İnsanın tarihsel ontolojisinden hareketle özne problemini aşmaya çalışan Foucault, modern epistemi devirecek yeni bir episteme kehanetini eleştirmeye koyulur. Özellikle teorik söylem açısından, diğer alanların biçimsel ilişkilerinin analizi için yeni gelişen bir pradiğma olan dilbilimi, edebiyattaki dilin bir tesiri olarak kabul edilen yazarı olmayan aktiviteyi eleştirir. Roland Barthes gibi Foucault'ta, bireysel benliklerin kaybolduğu toplumsal yapılanmaların keyfilliğini ele alır. Bu yüzden Foucault'un felsefesinde Batı'nın akıl ve delilik, cinsellik, hastalık ve suç gibi kavramlarını iktidarın keyfilğinde sorgulaması, yapısalcılıkla arasında bir bağ kurulmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim yapısalcılıkta beliren klasik özne sorunsalı, Foucault'ta beklenilenin aksine evrilmiştir. Çünkü Foucault felsefesinde, ne anlamlandırma sistemlerinin çözülmesi olan mantıksal pozitivist bir yol, ne de yapısalcılık başlığı altında sıralanan dilbilim, psikanaliz ve antropoloji okullarının izlediği yolu benimsemiştir. (Cevizci, 2011, s.1258). Tarihsel ve kültürel bir gerçeklik olan modern özneyi, bilgi sistemleri üzerinde yoğunlaşan arkeolojik bir bakış açısıyla ele alır. Böylelikle, moderniteden önce gelen klasik epistemenin yaptığı gibi, dilin etrafında inşa edileceğinin işaretlerini veren yapısalcı epistemi, söylemsel oluşumları değerlendiren bir bilgi arkeolojisine dönüştürür. Bu bağlamda psikiyatri, klinik tıp, dilbilim, biyoloji, ekonomi gibi alanlarda söylemsel oluşumları değerlendiren bilgi arkeolojisiyle birlikte bilgi sistemlerini konu alır. Çalışmalarında ortaya koyduğu bilgi, özne, öznellik gibi kavramlar onun felsefi yönünü açığa çıkarırken, çalışmalarında yöntem olarak kullandığı arkeoloji ve soybilim kavramları onu tarih ve siyasete yakınlaştırır.

Foucault düşüncelerini oluştururken iki yöntem kullanır: Arkeoloji ve soykütük. Foucault, arkeolojiden anladığı şeyi *Söylemin Düzeni* adlı eserinde, derinlikli, analiz edici bilginin hangi temel üzerinde kurgulandığı düşüncesine dayandırır. (Foucault, 1987.)

Arkeoloji sözcüğü, arkeolojik çözümleme yoluyla elde edilen bilgiyi ve o bilgiyi mümkün kılan söylemi inceleyen bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Arkeoloji, öznenin her türlü göstergesine karşı duran, nesnelleştirici süreçlerini reddeden, öznel üstü bir alan olan söylem ve söylemsel oluşumlara odaklanan bir yöntemdir. Foucault'nun kullandığı arkeoloji terimi onun tarihsel bakış açısıyla içiçedir. Çünkü “normal”, “deli” kavramlarının tarihsel olarak değişken, iktidar sistemlerine dayalı değerleri, arkeolojik çözümlemenin karşısında durduğu determinist ve çizgisel tarih anlayışının özne faktörlü göstergeleridir. Arkeolojik yöntemi belirleyen de, bilgi sistemlerinin ilerleyişinin süreksizliğine vurgu yapan, nesnelleştirici özneyi reddeden, tarihsel dönemler arasında benzerlikler ve aynılıklar bulmaya çalışarak süreklilikler yaratan bu tarih anlayışıdır. Bilginin, kavramların, şeylerin düzeninin varoluş koşullarını tarihsel bir perspektifle bağlantılı hale getirerek süreksiz, nesnel olmayan, ilişkiye dayalı ve tekil olan nesnel alanının bir incelemesini yapar. Bilgiyi konu alan arkeolojik tarihi araştırma, özü itibarıyla determinist nesnel bir teorinin evrensel ve zorunlu dayanağının koşullarını yerinden eder. Bu sayede söylem sistemlerindeki değişmelere, süreksizliklere, kopuşlara vurgu yapar. Söz konusu arkeoloji, bilgi sistemlerini konu alarak Batı'nın düşünce sistemini ve kullandığı kavramları tarihsel olarak analiz eder. Foucault bu analiz sayesinde, Batı'nın Kant'tan beri hâkim olan öznesini arkeolojik çözümlemeye tabi tutar. Özne sorununu öznenin kendi kendisiyle ilişkiye girdiği bir hakikat oyununun içinde benlik deneyimini oluşturma biçimi olarak gören Foucault, özne felsefesinden çok öznenin nasıl kurulduğunu anlamaya yönelir. Çünkü ona göre özne kurulan bir şeydir ve eğer özne kuruluyorsa, bu bir psikolojik kimlik temelinde değil, iktidar, bilgi ya da kendilik teknikleriyle var olan uygulamalar içinde oluşmaktadır. (Revel, 2012, s.101-102.) 1980'lerde yaptığı açıklamalar doğrultusunda özneyi sürekli merkezde tuttuğu görülen (Foucault, 2015, s. XI.) Foucault; “İnsanın düşünen bir varlık (Foucault, Gutma, Hutton, 2001, s. 2.) olduğu savındadır. Bir düşünce tarihçisi olduğu iddiasında olan Foucault, toplumsal tarihsel ve formel düşünce analizleri sonucunda, özneyi tarihsel olarak kendi dışındaki belirlenimler temelinde kurulmuş olarak gördüğünü belirtir. (Revel, 2012, s.101-102.) Bununla birlikte insan düşüncesinin toplum, siyaset, ekonomi ve tarihin yanı sıra birçok genel, evrensel kategoriler ve resmi yapılarla dayandığını düşünür. Foucault için düşünce, sosyal ilişkilerden başka bir şey değildir. (Foucault- Gutma- Hutton, 2001, s. 2.)

Tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkan spesifik koşullar tarafından belirlenen öznenin bu haliyle, Foucault açısından kontrol ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine eklenmiş olan özne anlamıyla iki farklı açıklanışı söz konusudur. (Foucault, 2014, s. 63.) Foucault için kimlik ve bireysellik, insanın kendisine affettiği deneyimler ve var olma biçimleri kümesidir. Bunlar, bilme, inanma, arzulama, hissetme, davranma, eyleme gibi deneyimlerdir. Ancak insanın bir deneyimi kendi deneyimi ve kimliği olarak görmesi, kendini bahsedilen deneyim ve kimliğin öznesi konumuna yerleştirmesiyle mümkündür. (Foucault, 2012, s. 14.) Kaldı ki bir arkeolog olarak Foucault, belirli bir dönemin düşüncesini deneyimin ve kimliğin öznesi konumuna gelmiş olan düşüncelerin tarihsel koşullarını gün yüzüne çıkarmaya çalışır. Bilginin Arkeolojisi'nde belirttiği üzere, bilgi sistemlerinin böylesi bir arkeolojik araştırmaya tabi tutulması, öznenin düşüncesinin ortaya çıkmasını sağlayan pratiğin tarihsel arka planının araştırılmasıdır. Zira Foucault'ta özne ve öznellik kavramları

Descartesci düzlemde, bireyin deneyimle kurduğu bir bilinç ilişkisi anlamında kullanılır. (Foucault, 2014, s. 163.) Dolayısıyla bu ilişki için söz konusu insanın öznel deneyimleri ve kendi deneyimler kümesinin öznesi olarak oluşturduğu etkenler, öznenin açıklanması için araştırılması gereken konulardır. Özellikle Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'de öznenin bilimsel bilmenin özel kipliliğine uygun olarak nasıl kurulduğuna dair sorusuyla karşımızda belirir. Foucault bu sorunun cevabını verebilmek için öncelikle, öznenin belirli bir çağda, nasıl bir bilme nesnesi olabildiği ve tam tersine bu bilme nesnesi statüsünün özne kuramları üzerinde sahip olduğu etkileri, yaşayan, konuşan, çalışan, varlık olarak özneyi yine özne teorileri üzerindeki etkileri çerçevesinde (Revel, 2012, s.101-102.) anlamaya yönelir. Çünkü ona göre, egemen, kurucu özne, her yerde görülmesi gereken evrensel bir özne formunun var olmadığına bir göstergesidir. (Foucault, 2014, s. 266.) Dolayısıyla belirli bir dönemi karakterize eden özne kavramı, tabi kılma pratikleri yoluyla ya da daha özerk bir biçimde Antik Çağ'da olduğu gibi, kültürel ortamda bulunan belli kurallar, tarzlar, uzlaşmalardan hareket eden özgürleşme, özgürlük pratikleri yoluyla (Foucault, 2014, s. 266.) oluşturulur. Bu özgürleşme pratikleri tarihsel koşullar altında zorunlu olmak durumunda değildir. Çünkü özgürleşme pratikleri ortaya çıktığı dönemin düşünce yapısının ve kavramlarının söylemsel ve söylemsel olmayan kurallarına tabidir. Özgür öznenin bilgisinin hangi temel üzerinde kurulduğundan hareketle Batı kendi söylemlerini yaratır. Bir başka ifadeyle kendi hakikatini yaratır. Bu söylemlerin birbirlerine nasıl ve ne şekilde eklemledikleri arkeolojik araştırmanın kapsamı dışına çıktığı yerde Foucault, 1970'li yıllarda jeneoloji ya da soykütük yöntemini kullanır. Söylemsel oluşumların değişik yapılarını iktidar sistemleriyle olan ilişkisi çerçevesinde incelediği yerde soykütük yöntemi devreye girer. Söylemsel ve söylemsel olmayan oluşumları iktidarın teorik bağlamında incelemek, yerine söylem ile iktidar arasındaki ilişkiyi bağlamsal olarak izah eder. Nietzsche'nin soykütük kavramında olduğu gibi, iktidarın stratejik yapılanmasını, iktidar sistemlerinin söylemsel oluşumlarla ilişkisini büyük söylemlerin dışında inceler. Bu suretle kendine özgü, tekbenci ve tarihdışı, kendi kendine oluşmuş ve tamamen özgür bir bilinç olarak öznenin köklü bir eleştirisi olarak insan üzerinde hâkimiyet sahibi olan mekanizmaları her dönemin değişkenliği içinde ele alır. Arkeoloji gibi soykütüğü de, tarih-dışı, sürekli, evrensel bir alana dâhil etmek yerine, süreksizlikler, kopuşlar ve tekillikler alanına dâhil eder. Foucault, soykütük yöntemiyle iktidar biçimlerini konu alarak iktidarla bilgi arasındaki ilişkiyi açığa çıkarır. 1960'lı yıllarda bilgi sistemlerine yönelen arkeolojik yöntemini, iktidarın bilgiyle olan ilişkisine yönelen soykütük yöntemi tamamlar. Dolayısıyla, tarihsel bir düşünce sisteminin söylem sistemindeki değişiklikleri, söylem sistemlerinin hakikati üretmeleri gibi olaylar arkeolojik yöntemin etkinliğindeyken, bu söylemlerin yarattığı iktidarın ürettiği söylemleri açığa çıkarmak için söylemsel olanla söylemsel olmayan arasındaki ilişkiyi analiz eden soykütük yöntemi birbirini tamamlayan yöntemlerdir.

Foucault'nun gerek bilginin düzeni gerekse de iktidar sistemlerinin odak noktasını oluşturan iktidar ilişkilerine dair analizleri, evrensel ve zorunlu olarak kabul edilen determinist, çizgisel bir tarih anlayışının aksine, tarihsel a priorilerdir. Bu yönüyle, araştırdığı bilgi, teori, iktidar gibi kavramları, Kant'ın insan bilgisinin zorunlu ve evrensel a priorik koşullarını dönüşüme uğratar. Kant'ın tek ve değişmez bilgi anlayışını tarihsel a priorik koşullar içinde değerlendirerek epistemelerin çokluğunu ve değişebilir olmasını

Heideggerci bir çizgide dönüşüme uğratır. Böylelikle, hem teorik yaklaşımın içine düştüğü nesneleştirme, evrenselleştirme kalıplarından kurtulur hem de tarihsel olayları ve tekillikleri varoluşsal bir yaklaşımla daha ileri bir noktaya taşır. Foucault bu alanda, dönüşümün olası ve istenen sonucunu anlamak ve bu değişimin tam olarak nasıl uygulanacağını belirlemek için kendi sınırlarımızda yürütülen çalışmanın tarihsel bir araştırma alanı açmasını ister. Başka bir ifadeyle, tarihsel ontolojinin evrensel veyahut radikal olduğunu iddia eden tüm tasarımlardan uzaklaşır. Esas itibarıyla iktidar tipleri üzerinde yoğunlaşarak, mevcut sistemlerden kurtulma adına oluşturulan bütünsel programları diskürsif olmayan yapılara bağlayarak irdeler. Foucault özellikle son yirmi yılda varlığımızın ve düşünme tarzımızın, otorite ilişkilerinin, cinsiyet ilişkilerinin, deliliğin ya da hastalığı algılama biçimimizin belirli alanlarında meydana gelen çok spesifik yapısal değişiklikleri; tarihsel analiz ve pratik tutumları determinist çizgiyi saf dışı bırakarak, ilişkisiz nedenlere indirger. Bu nedenle, Foucault, kendi eleştirel ontolojimize uyan felsefi ahlakı, tarihsel-pratik düzlemin ötesine geçebileceğimiz sınırları sınınamayı ve dolayısıyla kendi aklımızda özgür varlıklar olarak sürdürdüğümüz çalışmalarını karakterize etmektedir. (Foucault, 2014, s. 189.) Pratik sistemler üç genel alanla ilişkilendirilir: şeyler üzerindeki ilişkileri kontrol etme, başkalarına karşı eylem ilişkileri, kendisiyle olan ilişkiler. Bu üç alanın her biri diğerlerine tamamen yabancı değildir. Şeyler üzerindeki kontrole başkalarıyla ilişkilerin aracılık ettiği; diğerleriyle ilişkilerin her zaman kendileri ile kurulan ilişkileri gerektirdiği veya bunun aksini de meydana getirdiği bilinmektedir. Burada özelliklerin ve karşılıklı bağımlılıkların analiz edilmesi gereken sadece üç mihver vardır: bilgi, iktidar ve etik alanları. (Foucault, 2014, s. 191.) Bu nedenle Foucault'ta özne nosyonun ilk uğrağı bilgidir.

Foucault ve Bilgi

Foucault'ta episteme, bir öznenin, bir zihniyetin veya bir dönemin en yüksek birliğini gösterecek olan her türlü bilime katılacak bir bilgi formu veya bir rasyonellik türü değildir; muayyen dönemde bilimler ilişkisinde, söylemsel nizam düzeyinde çözüldüklerinde keşfedilebilen bağlantılar bütünüdür. İnsanın varlığını söylemsel bir bilgi nesnesi olarak belirlemesi, bilincinde bulunan belirli kavramlar altında kendi varlığını ya da davranışını temsil etmesi düşünmek anlamına gelmektedir. (Foucault, 2015, s. XIII.) En genel anlamda düşünce, düşüncelerimizin ve deneyimlerimizin usulsüzlüğünü düzenlemektir, zira insan tümüyle düzenli olması imkânsız olan bir varlıktır. Bu düzensizlik sonucunda ise benzerliklere veya özgünlüklere, aynılıklara ya da farklılıklara veya yakınlıklara göre çeşitli düzenleme ve seçme biçimleri ortaya çıkmıştır. (Burgelin, 2002, s. 77- 100), Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 79.) Bu suretle, “belirli bir zamandaki, tarihsel a-priorilerin, bilginin mümkün oluş koşullarının, düzenleme ilkelerinin kendisinde belirginlik kazandığı alana episteme” (Burgelin, 2002, s. 79.) olarak adlandırılmaktadır. Bu amaçla Foucault, *Şeylerin Düzeni*'nde, beşeri bilimleri açıklamak ve bilginin mümkün oluş koşullarını izah edebilmek için tarihsel açıklamaların kapsamını genişletir. Foucault'ya göre toplumsal yapıları, bilgi tarzlarını tarihsel koşullar üzerinden hareketle açıklamak, beşeri bilimlerin doğuşunu ve bilginin nasıl oluştuğunu açıklamak için gereklidir. Çünkü Foucault için bilgi her çağda aynı değildir. Rönesans'ın başlangıcından bu yana her çağa ait sadece en az bir episteme bulunmaktadır. Zaman dışı,

aşkın değişmeyen özler üzerinde yoğunlaşmak yerine, tarihin değişen yapısında epistemi bilginin öznesi olarak kavrar. Dolayısıyla bilgiyi (savoir), bilgi öznesinin üretimi olarak değerlendirir. Bilgiyi açığa çıkarmanın ancak bir kişinin kendisiyle yarattığı bilinç ilişkisini anlamaya çalışmakla mümkün olduğunu ifade eder. (Foucault, 2015, s. XIII.) Tarihsel koşullar üzerinde yoğunlaşarak bilginin tarihini irdeler. Önemli yapıtlarından olan *Kelimeler ve Şeyler*'de insanların merkezde konumlandığı bir düşünce tarzına karşı çıkarak bir düşünce sistemleri tarihçiliği misyonunu yüklenir. (Foucault, 1999, s. 8.) Özellikle Batı'nın üç büyük dönemine karşılık gelecek şekilde bilgi sistemlerini birbirinden ayırır. Tarihsel koşullar altında bilginin üç büyük dönemi söz konusudur: Rönesans, Klasik Çağ ve Modern Çağ. Özellikle Klasik Çağ'da (1660-1800) ve Modern Çağ'da (1800-1950), bilgi ve bilimin oluşumuna odaklanan Foucault'nun özel terminolojisinin en önemli kavramlarından biri olan bilgi (savoir), her türlü bilgiyi içerecek genişlik ve derinliğe sahip bir kavram olarak karşımıza çıkar. (Foucault, 1999, s. 8.) Böylesi bir analizle Foucault, her dönemin kendine özgü bilgi tarzları ve yapılanmaları olduğunu öne sürer. Öyle ki bilginin hangi temel üzerinde kurulduğunu, hangi dönem içinde ortaya atıldığını, düşüncenin bağlı olduğu söylemsel düzenin hangi tarihsel a-priorik yapılanmalara bağlı olduğunu araştırır.

Foucault, öncelikle Batı kültüründe neyin düşünülebilir, neyin düşünülemez olarak ayrımların yapıldığı tarihsel dönemler içindeki söylem ve bilinç öznesinin ürettiği üç evreyi birbirinden ayırmaktadır. Böylece günümüzde geçerliliği kaybolmuş olan fakat varlıkları kolaylıkla devam eden sözde bilimler olarak belirtilebilecek bilimlerin bu alanda meydana çıktığını göstermektedir. (Foucault, 2001, s. 9.) Aslına bakılırsa, bu üç döneme ait epistemin kendine özgü özelliklerini açıklayarak, bilimlerin nasıl doğduğunu tarihsel bir konjektürde inceler. Her çağın episteminin iki yönü olmakla birlikte, bu iki yön bilgileri temelinden etkiler. Bu iki yön sırasıyla genellik ve derinliktir. Genellik kavramıyla bilgilerin birliğinin yönetilmesine, derinlik kavramıyla da her çağdaki bilgi formlarının belirginleştirilmesine yönelir. Başka bir ifadeyle, her çağın bilgi formlarının birliğini yöneten bir öznel episteme tarafından belirginleştirilen bilgi sistemleri söz konusudur. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak Rönesans epistememesine yönelen Foucault, bu dönemin episteminin temel özelliği olarak gördüğü benzerliğe odaklanır.

XVI. yüzyılın sonuna dek Batı kültüründe kurucu bir rol oynayan benzerlik kavramı, metinlerin analizi ve yorumlanmasında büyük ölçüde egemen olmuş olan bir kavramdır. Benzerlik aynı zamanda *Kelimeler ve Şeyler*'de ifade etti üzere, semboller oyununu düzenleyen, görünen ve görünmeyen şeylerin bilgisine olanak veren ve onları temsil etme sanatını yönlendiren işaretlerdir. Benzerlik kavramı sayesinde dünya kendi etrafında dolaşmaktadır: yeryüzü gökyüzünü tekrar etmektedir, yüzler yıldızlara yansımaktadır ve bitki, insana faydası olan sırlarını gövdesinde geliştirilmektedir. Resim alanı taklit etmekte ve temsil karnaval veya bilgi olsa da yine kendini ibraz etmektedir: her dil kendi kendini ifşa etme biçimini bu başlık altına sokmaktadır ve konuşma hakkını onunla formüle etmektedir. (Foucault, 2001, s. 44.) Foucault'a göre bilgi sistemlerini ayırdığı ilk dönem olan Rönesans epistememesi, şeylerin arasındaki ilişkiyi tamamen benzerlik üzerine kurgular. Foucault, Rönesans epistememesinde dört benzerlik biçiminden bahsetmektedir. Bu benzerlik temaları insanların etraflarındaki her şeyle iletişim kurması sonucunda oluşmaktadır ve bir benzerlik, sırası geldiğinde diğer benzerlikleri doğurur. İlk benzerlik biçimi yakınlıktır. Burada mekân ve benzerlik içiçe geçer. Yakınsama göstergesi

tamamen mekân içindeki bir benzerliğe bağlıdır ve benzerlikler ittifak ve ayarlama düzleminde dirler. Şeyler birbirlerine olan yakınlıklarından ötürü içinde buldukları dünyaya kendi içlerine ait olduklarından daha çok aittirler. (Foucault, 2001, s. 47.) Dünya, şeylerin evrensel yakınlığıdır. Yeryüzünde yaratılan her şeyde, varoluş, iktidar, bilgi ve aşk tohumlarını eken bir Tanrı parçası vardır. İkinci benzerlik şekli aemulatio'dur: bu da bir tür yakınlıktır. Rekabette (aemulatio) şeyler “yer yasasından kurtulmuş olarak ve mesafe içinde hareketsiz bir şekilde oynayarak” (Foucault, 2001, s. 48.) yakınlık kurarlar. Örneğin: “Karanlık yeryüzü, yıldızların serpili olduğu gökyüzünün aynasıdır; ama bu çekişmede, iki rakip ne aynı değerde ne de eşit liyakattedir.” (Foucault, 2001, s. 49.) Benzerliğin üçüncü şekli kıyastır. Yunan bilimi ve ortaçağ düşüncesi tarafından bilinen ve eski bir kavram olan kıyas, bu iki dönemde farklı şekilde uygulanmıştır. Convenientia ve aemulatio bu karşılaştırmada örtüşmektedir. Kıyas, aemulatio gibi, benzerlikler alanında muhteşem çarpışmalar yaratır; ancak “convenientia gibi, ayarlamalar, bağlar ve eklemlerden de söz etmektedir.” Örneğin: Yıldızların gökyüzüyle ilişkisi, otların toprakla ilişkisi gibi. Dördüncü benzerlik formu sempatilerdir. Sempati (yakınlık) oyunu tarafından tedarik edilmektedir. Sempati Aynı'nın kuvvetli ve kalıcı bir şeklidir, sadece benzer biçimlerden biri değildir; asimile eder, şeyleri birbirleriyle özdeşleştirir, karıştırır, bireyselliklerini yok eder, dolayısıyla ne olduklarını bilmeme tehlikesi altına sokar. Sempati antipatiyle birlikte çalışır ve şeylerin dünyadaki hareketine yol açarak en uzaktaki yakınlaşmaları dahi harekete geçirir. (Foucault, 2001, s. 49-53) Bu çağdaki bilgi epistemesinde önemli olan şey, iki nesne arasında belirlenen ya da belirlenmeyen, ortak olan ya da olmayan nedensel fonksiyonların izahatıdır. Foucault'a göre insan bu dünyada ve ötesinde sayısız benzerlikler bulabilir. Nitekim bu benzerlikler aracılığıyla kurulan yakın bağlar üretken olmaktan çok uzaktır. Çünkü yaratılan benzerlikler bilgiyi kalabalık, etkin ve aktif olmayan bir hal içerisine sokar. Yıldızların gökyüzüyle olan ilişkisi yine yıldızların insan beyniyle olan ilişkisi veyahut insan bedeniyile bitkilerin ve hayvanların ilişkisi bilgide yığınlar oluşmasına sebep olur. Ve tek bir benzerlikten söz etmek söz konusu olmadığı gibi hiçbir benzerlikte kendi içerisinde sabit kalmaz. Sabit kaldığı tek yer başka bir benzerliğe büründüğü yerdir. Yani bir benzerliğin diğeriyle bütünleştiği yerdir.

Nitekim Foucault, ikinci evre olan Klasik Çağ epistemesinde, Rönesans'ın belirsiz ve sınırsız olan kavramlarının yerini, belirgin ve kesin sınırları olan kavramlarla değiştirdiğini ifade eder. Foucault'a göre süreksiz bir tarihsel dönem epistemesi söz konusudur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, bir tarihsel dönemden başka bir tarihsel döneme geçişte şeyler arasında aynılık yerine farklılıklar aramak gerekir. Zira Klasik Çağ epistemesinde, Rönesans epistemesiyle aynı şekilde betimlenmemesi ya da ifade edilmemesi gereken süreksizlik olgusu içinde algılanmalıdır. Çünkü Rönesans episteminin aksine Klasik dönemin epistemik unsuru, temsil kavramıdır. Rönesans'ın son evresinden 20. Yüzyılın başına kadar devam eden bu dönemde, bir düzen bilimi kurgusu, temsili analiz eden işaretlerin kuramı; aynılıklar ve farklılıkların muntazam tablolar şekline getirilmesi gibi ifadeler yerini alır. (Foucault, 2001, s. 118.)

Rönesans'ın muğlak kavramları yerine artık düzen bilgisi ile ilişkisi olan aynılık ve farklılık kavramları geçmiştir. Foucault'un kendine özgü bilgi terminolojisinde, en çok yoğunlaştığı dönemlerden birisi Klasik Çağ epistemesi olmuştur. Özellikle 1660 ve 1800 yılları arasında yazmış olduğu yapıtlar bu döneme odaklanır. Şeyler arasındaki özel

ilişkileri benzerliklere yüklemeyen bu dönemde, şeyler arasında ortak olan ya da olmayan özelliklere yönelir. Daha net bir şekilde ifade edecek olursak, Descartes'ten bu yana şeylerin ardındaki gerçeklikleri ortaya çıkaracak açık ve seçik analizlere yönelir. Daha spesifik örnekler verecek olursak, doğayı insanın daha kolay yaşayabileceği hale getirmek söz konusu olduğunda, evrensel cebir yöntemi “mathesis” uygulanır. Karmaşık doğanın deneye birlikte ya da temsiller aracılığıyla düzenlenmesi gerektiğinde, bir “taxinomia” oluşturulur. Taxinomia için de bir işaret sistemi kurulur. Kurulan işaret sistemiyle, deneysel gösterimler basit bir doğa analizine dönüştürülür. Bu sayede “taxinomia”nın tamamen “mathesis”e aktarılır. Çözümleme ve analiz aracılığıyla artık zihinsel etkinlikler benzerlik epistemisinin yerini alır. Çünkü ampirik bir mekânın olasılığı, bir bilginin çözülmesini gerektirir. Varlığın saklı belirsiz sürekliliğinin süreksiz temsillerin zaman sınırı tarafından nasıl yeniden yapılandırılabilceğini göstermesi gereken bir analize yol açar. Klasik çağda ifade edilen bilgilerin kaynağını sorgulama ihtiyacı, burada ortaya çıkar. Rönesans'ta bilgilerin kaynağını oluşturan benzerlikler yerini analiz ve çözümlemeye bırakır. Çünkü bu çağda analizler, Aynı'nın deneyi olarak değil, Düzen'in kuruluşu olarak sunulan bilginin sonucuna varmak için talep ettikleri şeye eklenmiştir. Dolayısıyla Klasik epistemin hesaplanabilir düzenin bilimi olarak, bir mathesis ve ampirik bir düzen kuruluşunu analiz eden bir oluşumu vardır. Foucault'ya göre temsil, “oluşu” meydana getirir. Bir yandan, semboller olası süreçlerdeki “özdeşlikler ve farklılıklar” için kullanılır; diğer yandan, şeylerin benzerliği ve hayal gücünün rotasyonu ile kademeli olarak terk edilen işaretleri analiz etmek için uygulanır. Bu dünya hesap ve oluşumlarla sınırlanmış bir temsiller tablosudur. Bu özdeşlikler ve farklılıklar artık temsillerin üzerine rahatça çizilebilir. (Foucault, 2001, s. 118-121.) O halde Klasik çağ epistemisi mathesis, taxinomia ve oluşum kavramları üzerinde bir temsiller sistemi ortaya koyar. Bilgi formunu tanımlayan bu ağ, özdeşlikleri ve farklılıkları temel bir çözümleme içerisine sokar.

Bütün bunlar Klasik dönemin doğa bilimleriyle karakterize olmuş varlık yasalarını ve aynı zamanda bu varlık yasalarının tanınmasını sağlayacak şartları meydana getirir. Bu bağlamda Klasik epistemin aklı, yasaları oluştururken bilimsel düzen üzerinde yoğunlaşan, soyutlayan ve evrenselleştiren bir yapı biçimine bürünür. Foucault'a göre doğa tarihi de bu tablo üzerine kurulur. Doğaya ilişkin kavrayışta matematikten, denklem biliminden yararlanan, özdeşlikleri ve farklılıkları inceleyen bir tablo oluşturulur. İşaretler, mekânsal eşanlılık içinde birer sözdizimi olarak ortaya çıkar. Nesnelleştiren, soyutlayan ve evrenselleştiren bu epistem, birbirini izleyen temsil zincirleri dâhilinde tarafsız bir yaklaşım gündeme getirir. Öyle ki, Klasik çağda genel dilbilgisi, birbirini izleyen temsil zinciri dâhilinde, varoluş ve birlikte varoluş iddiasını, temsil edilenlerin genelliğinde ve şeyler arasındaki derinlikli bağda arar. Bu sayede dilin nasıl birleştirilebileceği temsil yoluyla ifade edilir. Şeylerin temsile nasıl sunulacağı, nasıl daha derinlemesine olumlu bir şekilde, hangi koşullar altında, hangi gerekçelerde ve hangi sınırlar dâhilinde ortaya çıkabileceği sergilenir. Foucault'a göre oluşturulan temsil teorisiyle, aslında insanın tarihsel bir dönemden başka bir tarihsel döneme geçişteki geleneklerle oluşturulan söylemsel analizler yaratılır. (Foucault, 2001, s. 469.)

Temsil, söylem teorisi olduğu için bir bilgi teorisi olarak değer elde etmektedir. Doğabilimleriyle karakterize olunan söylem teorisi, cansız nesnelere yönelik söylemlerini canlı varlıklara yöneltmeye başlar. Klasik epistemin belirleyici tavrı yerini 18. yüzyılın

sonunda, 19. yüzyılın başında, “modern” bir episteme bırakır. Modernite ile birlikte artık tüm bilgiler insanın varlığı ile olanaklı hale getirilmiştir. Modern epistemenin temelinde insan kavramı vardır. Artık Klasik epistemdeki doğa söylemi yerini insana bırakmıştır. Klasik epistemin, bir temsil teorisiyle artık süreklilik içinde olmadığı ândan itibaren tutarlı ve düzenli doğa telakkisi yerine modern epistemin tutarlı insan telakkisi geçmiştir. Kant’tan bu yana felsefenin artık epistemik eğilimi insan odaklı olmuştur. Foucault buradan kendisine bir sonluluk analitiği yaratır. Böylece epistem, bir yandan temsili dilbilgisi biçimlerinin ampirik bir bilgisine dahil olur diğer yandan bir “sonluluk analitiği” biçimine bürünür. Foucault’ta sonluluk analitiği insanın hem belirlenmiş hem de bu belirlenmişliğin ışığında var olması anlamına gelir. Bu analiz, insanın hiçbir zaman çağdaş olmadığı bu kökenin hem ondan nasıl uzak olduğunu hem de kaçınılmaz bir şekilde kendisine sunulduğunu gösterir. (Foucault, 2001, s. 473.) Yani insanı hem özne hem de nesne olarak konumlandıran Modern epistemin bir eleştirisidir. Foucault, farklılıklar üzerinden aynı fikrine geçişi ifade ederken, diyalektik ve süreklilik kavramlarından kaçınır. Varlığı, sınırlı ve sonlu alanlarda idrak etmek için aşkın metafiziki alandan çıkarak modern epistemi, insanı ele alan üç farklı kısma ayırır. İlk aşamada matematik ve fiziksel bilimleri temele alacak şekilde Kant’tan bu yana bilginin imkânı probleminde tartışılan aşkın bir özne ile bilimsel bilginin nesnesi olan özne arasındaki ayırımıdır. İkincisi ise süreksiz ama benzer yönleri düzenleyen bilimlerdir. İnsan bilimleri, insana verili pozitiflik kapsamında olduğu şeyle yaşamın ne olduğu ve çalışmanın niteliği ve yasalarının ne olduğunu bilme fırsatı veren şey arasındaki analizdir. (Foucault, 2001, s. 493.) Düşünen özne ile düşüncenin nesnesi arasındaki bölünmeye yapılan vurgudur. Üçüncüsü Aynı’yı incelemeye yönelik düşünce yapısıdır. Foucault’a göre, insan bilimleri, biyoloji, ekonomi ve filoloji, insanın varlığından yaratıcı olanı ayıran mesafeyi işgal etmektedir. Dolayısıyla, insan bilimlerini insan cinsinde, karmaşık organizmasında, biyolojik mekanizmaların davranış ve bilincinde içselleştirilmiş bir uzantısı yapmak yanlış olur; ekonomi ve dilbilimi insan bilimlerine mevzilendirmek de daha az yanlış değildir. Gerçek durumda, insan bilimleri, onları insanın öznelliğine içselleştirdikleri için bu bilimlerden daha büyük bir ölçekte bu bilimlere dâhil olmazlar. Her ne kadar beşeri bilimler bu bilimleri temsil boyutunda yeniden ele alsalar da, onları kendileri olarak kabul ettikleri, oldukları gibi değil, temsil ettikleri mekanizmalar olarak gördükleri şey olarak sorgulamaktadırlar ve bundan sonra, onların ne olduğunun temsili olan şeylerin nasıl doğduklarını ve sergilenebileceklerini gösterirler. Foucault’a göre bunun sonucunda klasik söylem ve modern düşünce arasında süren insanın varoluş durumu hakkındaki çatışma, artık anlaşılabilir duruma gelmiştir. Bu aşamada insan varlığının analitiği ortaya çıkmıştır. (Foucault, 2001, s. 493.)

İnsan varlığının analitiği, ancak temsilin söylem analizinin çözümlenmesi, nakledilmesi ve tersine çevrilmesinden sonra mümkün olmuştur. Foucault bu açıdan, çağımızda birliğin ve varlığın gizemi içinde ortaya çıkan dilin, bu şekilde tanımlanan ve yerleştirilen insan varlığına tehdit oluşturabileceği tahmin eder. Çünkü insanın varlığı süreksizlik ve farklılık olmadan düşünülemez. Gerek insan, gerekse insanın kullandığı dil, bir kültür içerisinde ortaya çıkan ve yok olan olaylar ve olayların sürekliliği olgusunda yitirmeye meyleder. Foucault insanın yiteceğine dair hipotezi bazı şair ve romancılara dayanarak benzer çerçeveleri kendi görüşlerini sağlamlaştırmada kullanır. Özellikle bu

çerçevede, edebiyatta formalizmin gelişimi ile yazarın eserde ortadan kaybolması durumunu ifade eder. Aslında öznelliğe atfedilen bir dil yoktur. Daha çok tarafsız ve evrensel bir sözcüğe karşılık gelecek bir kullanılır. Yaratıcısı bilinmeyen bir söylem nosyonu yaratılır. Bu bağlamda “Düşünüyor değil, düşünülüyorum; konuşuyor değil, konuşuluyorum; edimde bulunuyor değil, edimde bulunuluyorum.” (Paras, 2016, s. 23).

Sonuç

Bundan dolayı Foucault, tarihsel araştırmalar kapsamında öncelikle toplumsal pratiklerle birlikte bilgi (savoir) alanlarının tarihini (Foucault, 2007, s. 165.) sunmaktadır. Özellikle 1970’li yıllarda söz konusu bilgi alanları ve söylem analizlerini araştırma konusu yapar. (Bkz. Foucault, 1993 s. 27.) Medeniyet tarafından koruma altına alınmış, toplumsal-kültürel yapıların içinde ortaya çıkan ifadeleri, şeyleri ve olayları, söylemsel oluşumlar olarak değerlendiren bir bilgi arkeolojisi geliştirir. Foucault, bir zamanda toplanan söylemlerin ve ifadelerin hikâyesini yine bir zamanlar geliştirilen genel teorilerin ve olası uygulamaların arkeolojik bir analizini yapar. Foucault, arkeolojinin söylemlerini arşiv içinde özelleşmiş uygulamalar olarak tanımlamaktadır. Söylemsel oluşumları ve ifadeleri aşan alanı, genel teorileri ve olası uygulama alanları üzerine yapılan analizi arkeoloji olarak adlandırır. İfadelerin bir kültürde ortaya çıkışını ve ortadan kalkmasını tanımlayan, şeylerin ve olayların devamlılığını, paradoksal varlığını, belirleyen kurallar oyununa “arşiv” adını veren Foucault, bilgiye dâhil olan her biri ayrı bir ifade dizisine sahip olan söylemsel oluşumları, pozitiflikleri, ifadeleri, oluşum koşullarını, belirli alanları ortaya çıkarır. Bu Foucault için bir arşiv çalışmasıdır. Söylemsel oluşumları ve bu oluşumların ortaya çıkış koşullarını arşivci bir edayla inceler. Çoğu zaman normal ve patolojik kavramalarının tarihsel olarak değişken, politik ve değer yüklü yönlerine yönelir. Bu sayede epistemolojiden soy kütüğe doğru giden bir bilgi arkeolojisi sunar. Ve bu bilgilerin Batı’nın söylemsel oluşumlarına ya da söylemsel olmayan oluşumlarına, ifade-içerik biçimlerine ya da görünen ve görünmeyen bilgi formlarına karşılık geldiğini düşünür. (Deleuze, 2002, s. 69.) Her iki taraf içinde yani söylemsel olan formlarla söylemsel olmayan formlar arasında Foucault açısından söylemsel bir ilişki söz konusudur. Öznenin söylemlerinin çeşitliliğinde işgal edilen koşulları ve işlevleri, varoluşu kendisine bir problem olarak ortaya koymuş olan Heideggerci bir yaklaşımla izah eder. Çünkü kendini sorgulamada özne kavramı, otoriteyi sorgulayan özgürleştirici gücü kendisinde barındırır. Özellikle Nietzsche’nin soykütük kavramından hareketle, rasyonelliği insanlığın gayesi haline getiren ve düşüncenin bütün tarihini bu rasyonelliğin korunmasına, bu gayenin devam ettirilmesine ve hep bu temele doğru zorunlu olan dönüşe bağlayan bir ilk temel araştırması yapar. Foucault, Nietzscheci soybilimi benimseyerek özerk söylem yanılmasıyla kaçır. Ebedi hakikat, aşkın gerçeklik gibi Nietzsche’nin eleştirdiği söylemleri zorla empoze edilen bir yorumlar ağı olarak görür ve soykütüksel bir analizle varoluşsal, tarihsel ve dilsel bir analiz yapar. Kapalı önkabulleri tarihsel imkânları içerisinde irdeler. Böylelikle Foucault, farklı dönüşüm düzeylerini göstermek için genel ve boş değişim kategorisini askıya alarak, her bir söylemsel pratikte, kendine özgü birikme, dışarı atma, tekrar aktifleştirme yasalarını, orijinal üretim formlarını ve çeşitli ardışık dönüşlerle ilgili özel bağlanma formlarını tanımlamak için tek tip bir “zamansallaştırma” şeklini reddeder. (Foucault, 1999, s. 255.) Tarihi bir süreksizlik içinde analiz ederek,

söylem nesnesinin oluşması için gerekli olan şartları ve “benzerlik, yakınlık, uzaklık, farklılık, dönüşüm” gibi bağıntıları arkeolojik bilgi sistemlerine dönüştürür. Felsefi düşüncede söyleme ait gerçeklikleri, bilgi ve teorinin tarihsel a priorilerini ve bu a priorilere ilişkin koşulları analiz eder. Bu nedenle Foucault kurucu özne temasının, söylemin gerçekliğini daraltabileceğini düşünür. Kurucu özne, dilin boş kalıplarını doğrudan niyetleriyle doldurmaktan sorumludur, tarihin ancak sonradan açılabilceği ve tüm bilimlerin, tümdengelimli bütünler sonunda kendi temellerini bulacakları anlamının ufkunu belirleyecek olan da budur. Kurucu özne, anlamla ilgili işaretler, harfler kullanır. Fakat onları göstermek için özel söylem ısrarından geçmek zorunda değildir. Böylece Foucault, tarihe ait molalar, sınırlar, inişler ve çıkışlar, birlikler, kopuşlar gibi varsayımları problematik olarak yeniden inceler. Foucault, bu perspektifte yeni bir tarih anlayışı geliştirir. Şimdiye kadar, araştırma konusu olan birbirini izleyen çizgisel tarih anlayışının aksine, bilgiyi konu alan arkeolojik tarihi araştırmayı kullanarak, özü itibarıyla determinist nesnel bir teorinin evrensel ve zorunlu dayanağının koşullarını yerinden eder. Bu sayede söylem sistemlerindeki değişmelere, süreksizliklere, kopuşlara vurgu yapar. Foucault’nun hedefi hiçbir teleolojinin geçersiz kılamadığı süreklilik içinde tarihi incelemektir. Aşkın bir yapının evrensel ve zorunlu a priorilerinden ziyade tarihin gelişmesine izin vererek tarihsel a priorilerden söz eder.

Kaynaklar

- Baudelaire, C. (1965). *The Painter of Modern Life and Other Essays*, (Ed. and Trans. Jonathan Mayne), London: Phaidon, 1965.
- Bidet, J. (2016). *Foucault'yu Marx'la Okumak*, çev. Zehra Cunillera, Metis Yayıncılık, İstanbul.
- Burgelin, P. (2002). “Bilginin Arkeolojisi”, Urhan, Veli- Gündoğdu, Hakan, “(Derleme ve Tercüme) *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*”, *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*”, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cevzici, A. (2011). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, Say Yayıncılık, İstanbul.
- Deleuze, G. (2002). *Yeni Bir Arşivci*, çev. Veli Urhan, Hakan Gündoğdu, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul.
- Foucault, M. (2007). *Büyük Kapatılma*, çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (1993). *Ders Özetleri 1970-1982*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2001). *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay, Ed. Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (1987). *Söylemin Düzeni*, çev. Turhan Ilgaz, Hil Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. Gutma, H. Hutton, P. H. (2001). *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven, Om Yayınevi, İstanbul.
- Harvey, D. (2006). *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Kökenlerin Değişimi*, çev. Sungur Savran, Metis Yayınları, İstanbul.
- Paras, E. (2016). *Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev. Yunus Çetin, Kolektif Kitap Bilişim ve Tasarım Ltd. Şti., İstanbul.
- Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü*, çev. Veli Urhan, Say Yayınları, İstanbul.
- Urhan, V. (1999). “Sunuş”, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul.



MEDEA, ZEHRA, MEDİHA /
HER ŞEY DEĞİŞİR, KADININ YAZGISI DEĞİŞMEZ
MEDEA, ZEHRA, MEDİHA /
EVERYTHING CHANGES BUT THE DESTINY OF WOMAN

ESRA DİCLE

Dr. Öğretim Görevlisi Boğaziçi Üniversitesi

Ph.D. Instructor Boğaziçi University

esradicle@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-5029-4164>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 27.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 19.07.2019

Sayfa-Pages : 379-407

 : <http://dx.doi.org/10.14292/Turkiyat4221>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

MEDEA, ZEHRA, MEDİHA /
HER ŞEY DEĞİŞİR, KADININ YAZGISI DEĞİŞMEZ
MEDEA, ZEHRA, MEDİHA /
EVERYTHING CHANGES BUT THE DESTINY OF WOMAN

ESRA DİCLE

Öz

Gücünü, su tanrısı Poseidon ve Güneş tanrısı Helios'tan alan Colchis kralının büyücü kızı Medea'nın öyküsü birçok tiyatro oyunu, şiir, resim ve sinema filmine esin kaynağı oldu. Çocuklarını öldüren anne figürü olarak antik Yunan'da lanetlenen Medea'nın bu akıl dışı eylemini, Euripides'ten başlayarak Seneca, Bernard Shaw gibi pek çok yazar, farklı şekillerde yorumladı. Türk tiyatrosunda Medea mitosunu ele alan en önemli oyun, Güngör Dilmen'in 1967 tarihli Kurban'ıdır. Oyun, Anadolu'nun bir köyüne taşır ve zamanının güncel sorunlarıyla biçimlendirilir. 1992 tarihli Mediha oyunu ise, Yüksel Pazarkaya tarafından yine Medea anlatısı esas alınarak yazılmıştır. Konu, yine Anadolu coğrafyasında başlar fakat bu defa göç sorununu da içererek Almanya'ya kadar uzanır. Hepsinde çocuklarını öldüren bir kadın vardır; zaman, mekân ve koşullar değişse de. Bu incelemede amaç, Euripides'in Medea'sını alt metin olarak kabul edip saydığım eserlerde Medea'nın özelliklerinin, eylemlerinin ve bunların nedenlerinin nasıl anlaşıldığı-yorumlandığı, metinlerin üretildiği zaman-mekânın aktüel gerçekliğiyle nasıl ilişkilendirildiği, her üç metnin de alt metin-ana metin bağlantılarını nasıl kurduğu sorularına cevap bulmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Medea, Yenidenyazım, tiyatro

Abstract

The story of wizard Medea who is the daughter of the king of Colchis is an inspiration of lots of films, plays, poems, operas etc. The action of Medea as a filicide is interpreted by lots of the writers beginning from Euripides. The most important play on this myth in Turkish theater is Güngör Dilmen's play, Kurban, written in 1967. He adapted the story to an Anatolian village and form it with contemporary issues. The another play Mediha, written by Yüksel Pazarkaya in 1992 is also based on the Medea myth. The subject of this play is also about a mother who kills her children. Mediha deals with the problem of the workers emigration to Germany. So, by the way Pazarkaya's play adds different dimensions and current matters to the story. In these three plays there is always a woman who kills her children even if time, space, conditions and motivations are change. The main purpose of this research on this article is to find how these three plays interprets Medea myth as a subtext, how they reform the feature, actions and motivations of Medea, how they relate the contemporary conditions and problems with Medea text and to understand how these three plays construct a dialogue between main text and subtext.

Key Words: Medea, Rewriting, Theatre

Rus Biçimcileri, Julia Kristeva, Mikhail Bakhtin, Roland Barthes, Michael Riffaterre, Laurent Jenny, Jacques Derrida, Gérard Genette gibi pek çok kuramcı tarafından farklı noktalardan hareketle ama birbirleriyle sürekli diyalog içinde kalınarak tartışılan bir olgu, metinlerarasılık. Bu kavramla birlikte, daha önce bir metni tarihsel-toplumsal dinamiklerden, yazarın biyografik ya da psikolojik gerçekliğinden hareketle açıklayan yaklaşımların aksine, tüm metinlerin ve söylemlerin birbirini içerdiği belirtilir; bir yazarın, kendisinden önceki bir yazarı izlediğini ya da ondan ayrıldığını ifade etmek için çeşitli biçimlerde anmasının dahi yazarın bir edimi değil, metnin yazınsallığının sonucu olduğu ileri sürülür. Alıntı, gönderge, gizli alıntı, anıştırma, öykünme, montaj, parodi, pastij, yergi vs. gibi alt başlıklarla çok katmanlı ve detaylı bir alanı içeren metinlerarasılık kavramını Gérard Genette, diğer yaklaşımlardan farklı olarak daha “tespit edilebilir” bir düzlemde tartışır. Metinlerarasılık kavramını yapısalcı bakış açısıyla düzenler, sınıflandırma ve terminoloji ile ilgili yer yer karmaşaya yol açan çeşitliliği ortadan kaldıracak bir sistem önerir. Genette’in bu konudaki çalışmaları *The Architext: An Introduction*¹, *Palimpsest*² ve *Paratext*³ kitapları etrafında gelişir.⁴

Genette *Palimpsest*’te, “metinselaşkınlık” (transtextuality) kavramını ortaya atar. “Metinlerarası” (intertextuality) kavramını ise, metinselaşkınlık başlığı altında incelediği alt başlıklardan birisi hâline getirerek kavramı bir metnin başka bir metin içinde etkin olarak var olduğu alıntı, çalıntı ve anıştırma durumlarıyla sınırlar. Bununla birlikte “yorumsal üstmetinsellik” (metatextuality) adıyla bir metinle bu metni yorumlayan metin arasındaki eleştirel ilişkiyi; “üstmetinsellik” (architextuality) ile bir metnin türsel statüsünü belirleyen ve okurun metin karşısındaki konumunu, algısını belirleyen ilişkiyi; “yanmetinsellik” (paratextuality) kavramıyla bir metnin, kendisine eşlik eden, kapak düzenlemesi, başlık, önsöz, sonsöz, epigraf, ithaf gibi ikincil öğelerle kurduğu ilişkiyi açıklar ve son olarak “anametinsellik” (hypertextuality) adıyla bir B metnini (hypertext-ana metin) daha önce var olan bir A metnine (hypotext-alt metin) bağlayan ilişkiyle birlikte toplamda beş metinselaşkınlık biçimi saptar. Genette, bu beş türün kesin çizgilerle ayrılmasının mümkün olmadığını, birçok kesişme noktaları bulunduğunu ifade etmekle birlikte *Palimpsest*’te asıl odak noktası olarak anametinselliği ele alır ve bu alanı da iki metin arasında bilinçli, kasıtlı olarak kurulan ilişki ile sınırlandırır. Ana metin ile alt metin arasındaki açık ya da kapalı bağıntıları ortaya çıkarıp iki metin arasındaki ilişkilerin doğasını pragmatik bir yaklaşımla çözümlenmeye çalışır.

Bu durum, metinlerarasının bir yöntemi olarak tanımlanabilecek yenidenyazım konusunu da gündeme getirir. Genette, yenidenyazım kavramını bir metinselaşkınlık biçimi olarak, anametinsellik başlığı altında, A metninin varlığının önceden oluşturulmuş bir B metnine bağlı olduğu durumlarla sınırlayarak ele alır. Buna göre bir alt metnin içeriğinin, herhangi bir alay, tenkit, yergi amacı olmadan, karakter özellikleri, olay örgüsü ve izlek yapısının aynı bırakıldığı; fakat biçiminin değiştirildiği durumları ifade etmek için “ciddi dönüştürüm” kavramını kullanır ve *Palimpsest*’te yenidenyazım kavramını bu başlık altında geliştirir. Medea efsanesinin Türk tiyatrosundaki farklı yenidenyazım

¹ Gérard Genette, *The Architext: An Introduction*, Longman, New York 2000.

² Gérard Genette, *Palimpsest: Literature in the Second Degree*, University of Nebraska Press, Lincoln 1997.

³ Gérard Genette, *Paratext: Thresholds of Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

⁴ Metin içinde bu kaynaklardan yapılan alıntılarla ilgili çeviriler tarafıma aittir.

örnekleri incelenirken genel olarak Genette'in yaklaşımından ve terminolojisinden faydalanılacak.

Yunan mitolojisinde Lazların Kralı Aietes'in kızı, Güneş soylu Colchis Prensesi, Antik çağın en kuvvetli büyücüsü zehir ve ilaç yapımcısı Medea'nın hikâyesi, yüzyıllar boyunca birçok tiyatro oyunu, şiir, roman, öykü ve sinema eserine konu olur. En kapsamlı şekilde Apollonios Rhodios tarafından *Argo* destanında ele alınan bu efsanenin konusu kısaca şöyle özetlenebilir: Iolkos kralı Aison, oğlu Iason reşit olana kadar krallığını üvey kardeşi Pelias'a emanet eder. Iason, yetişkin bir erkek olunca, babasının emaneten verdiği iktidarı ondan geri ister. Pelias ise Colchis kralı Aietes tarafından Ares'e adanmış olan altın postu getirdikten sonra iktidarı geri verebileceğini söyler. Pelias, Iason'un bu seferden hiçbir zaman dönemeyeceğini ve böylece kendisinin de krallığı bırakmak zorunda kalmayacağını düşünür. Türlü maceralarla Colchis'e varan Iason Altın postu isteyince, Colchis kralı, Aietes, gerçekleştirilmesi neredeyse imkânsız şartlar öne sürer. Bu şartların yerine getirilmesinde Aietes'in büyücü kızı Medea Iason'a yardım eder çünkü ona âşık olmuştur. Aietes yine altın postu vermeye yanaşmayınca Iason altın postu ve Medea'yı alıp kaçar. Medea, babasının arkalarından geleceğini önceden düşündüğü için, erkek kardeşi Apsyrtos'u yanına alır. Gemiyi kaçarlarken onu parçalara ayırır ve babası yaklaştıkça bir parçayı onun yoluna atar ve böylece babasını oylar. Altın postu getirdiğinde bu defa Pelias tahtı bırakmaya yanaşmaz. Yine devreye giren Medea Pelias'ı, kızlarına öldürterek Iason'un tahta geçmesini sağlar. Iason on sene Iolkos'ta hüküm sürdükten sonra, Pelias'ın oğlu tarafından şehirden kovulunca, Medea'yı da yanına alarak Korinthos'a gider. Iason ve Medea Korinthos'ta iki oğulları olur. Bir zaman sonra Korinthos kralı Kreon, kızını kahraman Iason ile evlendirmeye karar vererek, Medea'yı çocuklarıyla birlikte şehirden kovmaya kalkışır. Haksızlığa ve ihanete uğradığını düşünen Medea çılgına döner, kentte bir gün daha kalmak ardından hemen ayrılmak için Kreon'dan izin ister. İsteği kabul edilince de intikam hazırlıklarına girişir. Zehre bulduğu altın işlemeli bir taç ile bir duvağı çocukları aracılığıyla Kral'ın kızına gönderir. Gönderilenleri giyen kız ve onu kurtarmaya çalışan Kreon alevler içinde can verirler. Bu sırada çocuklarıyla birlikte Hera tapınağında olan Medea, çocuklarının öfkeli Korinthoslular tarafından öldürülmesi üzerine Güneş'in arabası ile Atina'ya gider.

Yerli yabancı kaynaklarda defalarca işlenen, romandan şiire, resimden operaya, imaj, izlek ve örgüsünden faydalanılan ve genellikle Iason ve Medea'nın Korinthos'a varmalarından sonrasına odaklanılan bu mitosun en bilinen ve günümüze ulaşan en eski yenidenyazım versiyonu Euripides'e aittir. Euripides'in Medea'sı, ilk defa M.Ö. 431 yılında Büyük Dionysia Bayramı'nda sahnelenmiştir. Bu etkinlikler çerçevesinde düzenlenen yarışmada Medea ile Euripides üçüncü olmuştur. Euripides, efsaneyi tragedya formunda düzenlerken ana metnin temel örgü ve izleklerine sadık kalarak ve ana metinle herhangi bir taklit, algı, eleştiri ilişkisi kurmayarak ciddi dönüştürüm örneği verir.

Ciddi dönüştürüm terimini Genette *Palimpsest* çalışmasında ortaya atar. Buna göre sınıflandırmasına göre ciddi dönüştürüm, "biçimsel" (formal) ve "tematik" (thematic) olmak üzere iki yönde gelişen değişimleri de beraberinde getirir. Genette'e göre biçimsel değişim, alt metnin anlamının değişmediği, en azından buna niyetlenilmediği, çeviri, düzyazılaştırma, şiirleştirme, vezin değiştirme ve biçem düzenlemesi gibi durumlarda gerçekleşir.

Biçem düzenlemesinin ilk yöntemi “kipsel değiştirim”dir (transmodalization). Genette bu kavramla birlikte, Aristoteles’in klasik sınıflandırmasından hareketle, kurgusal bir metnin “anlatımcı” (narrative) ya da “göstermeci” (dramatic) kipte yapılan sunumundaki değişiklikleri işaret eder. Buna göre söz konusu değiştirim, kip içinde (anlatımcı-anlatımcı ve göstermeci-göstermeci) veya kipler arasında (anlatımcı-göstermeci veya tersi) gerçekleşebilir.⁵ Dolayısıyla Euripides’in, efsaneyi manzum tragedya formuyla işleyerek şiirleştirdiği ve malzemeyi anlatımcı kipten, göstermeci kipe aktardığı görülür.

Genette’ye göre biçem düzenlemesinin ikinci yöntemi, alt metnin ana metinde özetleme, çıkarma, eksiltme, yoğunlaştırma gibi yollarla “indirgenmesini” (reduction), üçüncü yöntemiyse ekleme, uzatma, genişletme gibi yollarla “çoğaltılmasını” (augmentation) içerir.⁶ Euripides de diğer pek çok örnekte olduğu gibi, efsanede Medea ve Iason’un Korinthos’a gelmeleri ve Iason’un, Kral’ın kızıyla evlenmesinin ardından gelişen olaylarla ilgilenir. Bundan önceki süreç, prologos bölümünde Sütüne’nin ağzından özetleme yoluyla oyuna yedirir.⁷ Ayrıca bu bölümde Iason’un Kral’ın kızıyla evleneceği haberini aldığından beri Medea’nın çocuklarından nefret ettiği, aklından onlarla ilgili kötü düşünceler geçtiği, “korkunç tabiatı, acımasız ruhu, zalim öfkesi” (s.5) henüz oyun başında vurgulanır. Ve alt metindekine benzer özelliklerle tanıtılmaya başlanır. Sütüne, bir yandan Medea’nın en sadık dostu ve destekçisiyken diğer yandan soyluların aşırılıkları dolayısıyla neden olduğu felaketleri işaret ederek “ölçülü olma”nın gereğinden söz eder:

*“Korkunçtur soyluların istekleri, emirler
almaya değil de vermeye alıştıklarından
zordur öfkelerinin yatıştırılması. Keşke
bütün insanlar, eşitleriymiş gibi davranabilse
birbirlerine (...)
Konuşmaya yücelik katar ölçülü sözler,
ama insanlar için en doğrusu, ölçüyü
eylemlerinde de tutturmalarıdır.
Ölçülü olmayan davranıştan hiç kimseye
hayır gelmez. Bir tanrı öfkeleni miydi herhangi
bir aileye, ağır cezalar ödetir ona bedel olarak (s. 5-6)*

Medea, büyü gücüne sahip, tüm yasaları çiğnemekten ve amacına ulaşmak için cinayet işlemekten çekinmeyen bir kadın, efsanede. Bu gücü, tanrılarla olan bağlantısından geliyor. Fakat Euripides, Medea’nın tanrısal özelliklerini geri plana iterek, onun eylemlerinin ardındaki psikolojik motivasyonla ilgilenir. 145. dizede, evin içinden ilk defa sesini duyduğumuz Medea, kocası için yaptığı tüm fedakârlıklar ve işlediği tüm günahlara rağmen uğradığı ihanete karşılık tanrılardan adalet dileyen birisidir. Acı çeker ve bu acıyı

⁵ Gérard Genette, a.g.e., s. 286.

⁶ Gérard Genette, a.g.e., s. 214-277.

⁷ Euripides, *Medea*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014. s. 1. Bundan sonra yapılacak alıntılar bu baskıya ait olacak ve sayfa numaraları metin içinde gösterilecektir.

gidermek için bir yol arar. Bunu yaparken, tanrısal kudreti değil, insani yönü “genişletilen”, Medea, 1. episodda ki uzun monoloğu ile kadın olmanın yazgısından söz eder:

*“Kadın yazgısı “bizim, evimizde, güya tehlikelerden uzak yaşadığımızı, oysa kendilerinin ellerinde silahlarla savaştıklarını söylerler. Büyük yanlışları var! Bir kez doğuracağıma, üç savaşta yenilmeyi yeğlerdim (...)
Kadın her zaman korku içindedir, gücü yoktur savaşmaya, bakmaya bile dayanamaz silahlara. Ama evliliğinde ihanete uğradığını fark ederse bulamazsın ondan vahşi kan dökücü (s. 10-11)
Biz kadınlar kararsız kalırken iyilikler hususunda yaratıcı ustasınız her türlü kötülüğün.” (s. 16)*

Tanrısal güçleri olan bir kadının değil, herhangi bir kadının sözleridir bunlar. Medea’nın acısının, öfkesinin, plan ve eylemlerinin belirleyicisi olan temel motivasyon da oldukça “kadınsıdır”: Sadakatle bağlı olduğu erkek tarafından ihanete uğramak. Sütüne ve Koro, Medea’nın “dostu” olarak onu öfkesinden ve kötücül planlarından döndürmeye çalışsalar da bu mümkün olmayacaktır.

Ardından Kral Kreon gelir ve Medea’nın daha önce yaptıklarından dolayı bundan sonra yapabileceklerinden, kötü bir şeyler planlıyor olabileceğinden çekindiğini ifade ederek derhal ülkesini çocuklarıyla birlikte terk etmesini ister. Medea ise planını uygulamak için zaman kazanabilmek amacıyla Kreon’dan bir gün izin alır ve burada Medea’nın planının Kral’ı, kızını ve Iason’u öldürmek olduğu anlaşılır. 1. Stasimon’da koro, Medea’nın planının açıklanmasından sonra dahi onun yanında kalarak, asıl suçlu olarak Iason’u işaret eder:

*“Yeminlere kalmadı sadakat,
havaya uçup yok oldu
ar duyusunu Büyük Yunanistan’da.
Bahtı kara kadın, bir limana sığınırçasına
gidebileceğin bir bana evin yok.
Ve aşta senden üstün bir kraliçe
hüküm sürüyor yuvanda” (s. 17)*

Verilen yemine sadık kalmak, Yunanlılar için hassas bir konudur. Antik Yunan’da yeminin tutulmaması durumunda, yemini eden kişinin ve ailesinin tanrılar tarafından cezalandırıldığına inanılır. Dolayısıyla Sütüne ve Koro’nun sözleriyle Iason, sadece Medea’ya değil, tanrılara ihanet eden birisi olarak gösterilir.

II. episod Medea ve Iason arasında geçer. Burada Iason’un ne kadar fırsatçı, faydacı bir demagog olduğu sergilenir:

“Kadın, gördüğün kadarıyla, iyi bir hatip olduğumu göstermeli ve sadece küçük bir yelken açarak tehlikeliden sıyrılan usta bir dümençi gibi, bu çekilmez küfür sağanağından kurtulmalıyım” (s. 20)

Iason, Medea'nın “kadınca bir kıskançlık” içinde olduğunu iddia edip, Medea'nın sürgün edilmesinin nedenini onun “güçlülerin kararlarını kabul etmemesi” olduğunu ileri sürer, tüm kötülöklere yol açan Medea'nın “öfkesidir” (s. 17-18) Medea ise Iason için yaptıklarını sıralayarak onun yeminlerine ve tanrıların yasalarına karşı çıktığını tekrar eder:

“Yeminlerine sadakatin nerede? Tanrıların artık hiçbir hükmü kalmadı ya da insanların uyması için yeni yasalar mı geçerli sanıyorsun? Görmüyor musun yeminlerinden döndüğünü?” (s. 19)

Iason, Kral'ın kızıyla Medea'yı ve çocuklarını kurtarmak, onlara soylu kardeşler vererek geleceklerini güvenceye almak istediği için evlenmeye mecbur kaldığını iddia eder. Oysa çocuklarının sürgüne gönderilmesine karşı hiçbir şey yapmış değildir. Medea'nın, Iason'un bu sözlerine verdiği tepki, aslında demagoglara verilmiştir:

“Ağzı iyi laf yapan ahlâksıza müstahaktır cezaların en ağırı. Haksızlığı güzel sözlerle giydirerek büyük kötülöklere cüret eder.” (s. 22)

III. episod Atina Kralı Aegeas ile Medea arasında başlar, Aegeas bir türlü çocuğu olmadığı ve tanrılar tarafından cezalandırıldığını düşündüğü için Korinthos'a bir kâhini bulmaya gelmiştir. Medea, Iason'un yaptıklarını Aegeas'a anlatınca ondan da destek görmesi üzerine kendisini ülkesine kabul etmesi karşılığında Aegeas'ın çocuk özlemini gidereceğini söyler ve anlaşırlar. Tam da konuşmadan sonra Medea, çocuklarını öldürmeye karar verir; çünkü Aegeas'ın çocuk sahibi olma arzusuyla, hele bir Kral olduğu düşünülürse, bir erkeğin yaşayacağı en büyük acının çocuksuz kalmak olduğunu fark eder. Iason'a verilecek en büyük acı da bu olacaktır. Bundan sonra Medea, artık emin olduğu planını Koro'ya açıklar. Iason'u çağırıp ondan af diler gibi davranacak, çocuklarının Korinthos'ta kalması için yalvaracak, düğün hediyesi olarak da zehirli taç ve duvak göndererek Kral'ı, kızını ve Iason'u öldürecektir. Ardından, çocuklarını başkasının öldürmesine izin vermeyecek ve kendisi öldürecektir. “Tek yolu budur kocamı derinden yaralamanın” (s. 31) Bu nokta, Euripides'in mitosa en önemli müdahalesidir. Birçok görüş, Euripides'ten önce Medea'nın çocuklarının Korinthoslular tarafından öldürülüyor olduğu konusunda birleşir.⁸ Koro, tüm çabasına rağmen Medea'yı kararından vazgeçiremez. 4. Episod planın uygulamaya konuşunu başlatır. Bu sahne, tekrar Medea ve Iason arasında geçer, Medea, yaptıkları için pişman olmuş görünür, çocuklarının geleceği için, onların ülkede kalmasını ister, bunun için Iason'un Kral'a yalvarmasını talep eder. Ayrıca Kral'ın kızına altın işlemeli taç ile ince dokunmuş bir duvak sunmak üzere çocuklarını saraya

⁸ Joachim Latacz, *Antik Yunan Tragedyaları*, İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları, 2006, s. 270.

göndereceğini açıklar. Taç ve duvak, zehirlidir. Koro, yine Medea'nın yanında; fakat kaçınılmaz felaketin de farkındadır:

*“Büyük acınla kahroluyorum,
yasaları hiçe sayarak
evlilik döşegini terk eden
ve başka kadınla yaşayan,
kocan yüzünden çocuklarını
öldürecek olan mutsuz ana” (s. 38)*

Oyunun doruk noktası sayılabilecek 5. episod, Medea'nın, çocuklarını öldürme kararı üzerine yaşadığı kısa ikilemi, çatışmayı sergiler. Euripides, cinayet işlemekten haz alan, korkunç bir kadınsa anne ve eş rolleri içinde çektiği tüm acıya rağmen özsaygısını muhafaza etmeye çalışan bir kadının iç çalkantılarını görür Medea'da:

*“Dayanamıyorum, batsın gitsin bütün kararlarım,
oğullarımı yanıma alıp gideceğim bu ülkeden.
Babalarını üzme uğruna ne anlamı var
kendime böyle bir kötülük yapmanın?
Hayır, batsın gitsin tüm kararlarım.
Neler oluyor bana? Düşmanlarımı cezasız bırakıp
arkamdan gülmelerine izin mi vereceğim?
Cesaret etmeliyim, nedir bu korkaklığım,
nasıl yumuşamış böyle kızgın yüreğim?” (s. 40)*

O sırada Haberci, Kral'ın sarayında olanları, Kreon ve kızının Medea'nın verdiği zehirli kıyafetlere dokunarak alevler içinde öldüğünü detaylıca anlatarak olanları haber verir. Medea, yaklaşmakta olan muhafızlardan çocuklarını korumak için, verdiği kararı artık uygulamalıdır. Koro, bu durumu Iason'a verilmiş bir ceza olarak yorumlar:

*“Göründüğü kadarıyla, Tanrı bugün
Iason'a hak ettiği birçok acıyı tattırıyor.” (s. 46)*

V. Stasimon, Medea'nın çocuklarını öldürüşünün, çocukların evin içinden gelen sesleri ve Koro aracılığıyla aktarıldığı kısımdır. Cinayet sahnede gösterilmez. Koro, istese de olacakların önüne geçemez ve çocukların öldürülüşünü, Zeus'un karısı tarafından evinden kovulduğu için çocuklarını öldürerek kayalardan atlayan İno'yu anarak lanetlemekle kalırlar.

Oyunun exodus bölümünde Iason ve Medea yüzleşirler. Medea evin çatısında kanatlı yılanlar tarafından çekilen bir uçan araba ile görülür. Medea, oyunun son sahnesinde sadece, efsanedeki tanrısal niteliklerine bürünür. Iason, tüm felaketlerden dolayı Medea'yı suçlarken Medea çocuklarının, asıl onun “saygısızlığı ve yakışsız evliliği” (s. 51) dolayısıyla öldüklerini söyler. Medea'nın işlediği cinayetlerin temel motivasyonu uğradığı ihanete karşı adalet arayışıdır. Tüm olanlardan sonra Medea,

Iason'un "kalbini kırmak" (s. 53) istemiştir. Son sahnede Medea, çocuklarının ölü bedenlerini de alıp uzaklaştır.

Euripides, Medea efsanesini, öne çıkarmak ve incelemek istediği konu, durum paralelinde yer yer değiştirir, malzemeyi, güncel sorunlar ve altını çizmek istediği meselelere göre yeniden biçimlendirir. Bunu yaparken Medea'yı basit bir canı olarak aktarmaz, onun büyücülük, tekinsizlik gibi yönlerini geri plana iterek daha çok anne ve eş olma durumu, ihanete uğrayan ve eşinin yanından kovulan bir kadının psikolojisi, tanrılardan adalet talep edişi, sonunda kendi adaletini sağlama ve intikam alma güdüsüyle mücadelesi, kararsızlıkları, e(y)lemlerinin ardındaki nedenleri sorgulatr. Genette'ye göre, öykü zamanı ve mekânı ile ilgili yapılan değiştirim ve oyun kişilerinin geliştirilmesiyle, ana metin kendi yan anlamlarını üretmeye başlar ki Genette bunu "öyküsel" (diegetic) değiştirim olarak tanımlar.⁹ Genette, öyküsel değiştirimin iki yönteminden birisi olarak, bir metin kişisini var eden duygular, davranışlar, eylemlerden oluşan değerler dizisinin ortadan kaldırılıp yerine olumlu veya olumsuz yönde gelişen başka bir dizinin yerleştirilmesi durumunu "değerseldeğiştirim" (transvaluation-transvolarization)¹⁰ kavramıyla açıklar. Bu açıdan bakıldığında Euripides'in, efsanedeki Medea karakterinin duygusuz, korkunç, tekinsiz, tanrısal özelliklerini ayıklayarak, onun cinayet eylemlerine çocuklarını da ekleyerek karakterin varlığını önemli derecede değiştirmesine rağmen, evlat katili anne pozisyonunu basit bir histeri hali olarak değil, ardındaki psikolojik açmazlarla ele alır ve karakteri başka bir noktadan kurduğu görülür. Bu yönüyle alt metindeki karakterin hem özelliklerinde temel bir değerseldeğiştirimin söz konusu olduğu söylenemezse de karakteri, onun farklı özelliklerini vurgulayarak biçimlendiği açık.

Euripides'in metni, Tanrıların dünyasının taşıdığı zaafı sergilemesi, onları insan seviyesinde, insanlar arasında ele alması, olması gerekeni değil, olanı resmetmesi, erkek ve kadının doğasını araştırması gibi hususlarda pek çok meseleyi tartışıyor olsa da Medea veya diğer karakterler hakkında, politik ya da psikolojik olarak hüküm vermez. Fakat oyunun başından itibaren Medea'nın yapacakları, yapabilecekleri sezdirilerek bu konuda seyirci hem hazırlıklı olmaya hem de bu eylemlere empatiyle yaklaşmaya davet edilir. Oyun içinde sütnine ve Korinthoslu kadınlardan oluşan koro tarafından acıyan, desteklenen, sempati duyulan karakter, Medea'dır.

Euripides'in alt metne bu müdahaleleri, karakterlerin özelliklerinin, efsanenin temel izlek ve örgüsünün, ürettiği söylemin tamamen değişmesine yol açmış mıdır? Genette, öyküsel değiştirimin ikinci yönteminin ana metnin yazarının, alt metnin söylemiyle kurduğu ilişkiye bağlı olarak iki şekilde görülebileceğini ifade eder. Buna göre "elöyküsel değiştirim"de (heterodiegetic transposition) yazar, alt metindeki karakterlerin özellikleri (uyruğu, dini, yaşı, cinsiyeti vb.), olay örgüsü ve izlek yapısını, dolayısıyla metnin ürettiği anlamı ana metinde aynen korur. "Benöyküsel değiştirim" ise (homodiegetic transposition) ana metnin yazarının, alt metne kendi, tamamıyla farklı anlamını vermesiyle oluşur.¹¹ Euripides, benöyküsel değiştirim neticesinde, Medea'ya eklediği "evlat katili" değeriyle alt metne çok kuvvetli bir müdahalede bulunur ve tanrıların dünyasındaki "ahlâk dışılığı" sorguya açarak mitos üzerinden tanrıların dünyası, eski Atina'da hüküm süren inanç ve

⁹ Gérard Genette, *a.g.e.*, s. 296.

¹⁰ Gérard Genette, *a.g.e.*, s. 326.

¹¹ Gérard Genette, *a.g.e.*, s. 298.

ahlâk anlayışı, toplumda kadının yeri, köleliğin işlevi, hukuksal bakımdan haklarından yoksun bırakılanların durumu gibi toplumsal çelişkileri sergiler, kadın ve erkek cinsinin özünü eleştirel bir bilinçle sorguya açarak ele aldığı metni dönüştürür ve kendine ait kılar.

Euripides'in *Medea* tragedyası 1943 yılında Ahmet Hamdi Tanpınar tarafından tercüme edildikten sonra¹² Türk tiyatrosunda defalarca işlenmiştir. Munis Fahri Ozansoy tarafından iki perde halinde ve manzum tragedyaya formunda, yer-zaman-olay birliğine bağlı kalınarak, "kipsel" bir değişikliğe gidilmeden, *Medea* adıyla yeniden yazılır.¹³ Bu metin aynı zamanda Ozansoy'un yayınlanmış ilk tiyatro eseridir. Genette'in sınıflandırmasından hareket edersek, oyun isimleri arasındaki göndergesel bağ (alıntı) yoluyla, iki metin arasındaki ortak birliktelik ilişkisini ifade eden "metinlerarası" bağlamın (intertextuality) söz konusu olduğu görülür. Bununla birlikte oyun başlıklarındaki göndergesel bağlam, iki metin arasındaki iletişimi gövde metinler dışında kuran bir "yanmetinsellik" (paratextuality) unsuru olarak da değerlendirilebilir. Fakat asıl olarak iki metin arasındaki bağ, Genette'in "anametinsellik" (hypertextuality) olarak tanımladığı türev ilişkisi üzerinden incelenmeli. Ozansoy, *Medea* yeniden yazımında zaman, mekân, olay örgüsü, izlekleri aynen tekrar eder, genel örgü ve akışı takip ederken yer yer yeni sahneler düzenler, bunu yaparken, alt metinle herhangi bir yergi, alay, eleştiri, parodi vs ilişkisi kurmaz. Bu yönüyle ana metin, bir ciddi dönüştürüm örneği olarak kabul edilebilir.

İlk perde ilk sahnede Jazon'un Kral'ın kızı ile evleneceği gecede Dadı ve Medea'nın konuşmalarıyla başlayan oyunda, alt metindeki gibi Dadı'nın Medea'ya sadakati, sevgisi, onun kötücül şeyler yapması konusundaki endişesi ve onu teskin etme çabalarına karşılık Medea'nın ihanete uğramış olmanın verdiği öfkeyle çektiği acı gösterilir. Efsanenin önceki süreçleri özetlenmeden, sadece Medea'nın babasını, evini, ülkesini Jazon için feda ettiğinden bahsedilir. Bu sırada Haberci, Kral Kreon'un Medea'yı sürgün ettiği haberini getirir, dördüncü sahne, Medea'nın hem uzun monoloğu hem de Koro ile diyalogu üzerinden karakterinin ve davranışlarının ardındaki nedenlerin sergilendiği bölümdür. Düşün ve sürgün kararı üzerine intikam amacıyla bir şeyler yapmak gereğini düşünen Medea, öncelikle alt metindeki gibi tanrılara yakarır, fakat adalet arayışı değildir bu, meydan okumadır:

*"Hayır boşa gidemez bunca cinayetlerim...
Yepyeni bir istekle yanyor içim, derim;
Bambaşka bir istek bu. Şehvet değil, kin değil...
Jazon anlamalıdır: Medea tekin değil.
Tanrılar yetmiyorsa artık sizin gücünüz,
Medea'nın nelere gücü yeter görünüz." (s. 18)*

Medea burada "değersel değişirim"e uğratarak alt metinden başka bir kimliğe bürünür, daha çok mitostaki imajıyla çizilir. Aşkı için veya onuru için yapılmaktan çok asıl olarak cinayet işlemenin hazzını duymak için bu eylemleri gerçekleştiren, öldürmenin sadece kendisine gönderme yapan bir eylem olarak ortaya çıktığı bir durumda Medea,

¹² Euripides, *Medea*, (çev. Ahmet Hamdi Tanpınar), İstanbul: Maarif Vekâleti, 1943.

¹³ Munis Fahri Ozansoy, *Medea*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963. Bundan sonra yapılacak alıntılar bu baskıya ait olacak ve sayfa numaraları metin içinde gösterilecektir.

tekinsiz, histerik bir kadına dönüşür. Ve tanrılarla diyalogu da onların gücü ve kutsallığını itibarsızlaştıran bir düzlemde gelişir.

Bu sahnede ilk kez karşımıza çıkan Koro da “değersel değiştirim” işlemi sonucu, alt metinden farklı bir konumdadır. Alt metinde Medea’nın psikolojik çatışmalarının, dalgalanmalarının, eylemlerinin sebeplerinin anlaşılmasını sağlayan, oyun boyunca Medea’nın yanında olmak ve çektiği acıyı paylaşmakla birlikte onu kararlarından döndürmeye çalışan sağduyulu bir tutum içindedir Koro. Ana metinde ise Medea’nın uğradığı ihaneti sineye çekmemesi ve intikamını alması için onu kıskırtır, en az onun kadar zalim, kıyıcı, kötücül ve histeriktir:

*“Koro: Medea, cinayete gebesin yine, belli...
Bu sefer birkaç ölüm dünyaya getirmeli.
Öldürmek yaratmaktır, inan, doğurmak kadar,
İkisinde de az çok bir Tanrılık yanı var.
Haz var mı yok etmenin gururu gibi?
Bir anda ikiz, üçüz doğurur gibi
Art arda insanları yere sermek... Medea,
Acele et, bu fırsat ele geçmez bir daha.
Medea: Bir değil, sıra sıra cinayetler isterim,
Hırsımı doyuracak kanlar, etler isterim.” (s. 20)*

Medea bu sözlerle cinayetlerini planlamaya başlar. Tanrıların kıyıcılığı, öfkesi ve kötücüllüğüyle hareket eder, alt metnin aksine insani hiçbir yönü vurgulanmaz. Gücünü ve zulmünü gösterme ihtirasıyla hareket eder sadece. Kral’ı, kızını, Jazon’u öldürmeye karar verdikten sonra cinayetlerine çocuklarıyla devam edeceğini söyler, pek inandırıcı olmayan bir kısa tereddütle: “Kendi yavrularıma nasıl, nasıl kıyarım?” (s. 22) Alt metinde kadın olmak, çocuk sahibi olmak, annelik, ihanete uğrama, adalet arayışı vs. gibi konularda Medea’nın duygu ve irade arasında bocalayışı detaylıca yansıtılırken, bu oyunda Medea’nın iç dünyasındaki çalkantılar Genette’in belirttiği “eksiltme” işlemiyle tamamen ayıklanır, bu nedenle “çocuklarıma nasıl kıyarım” sözü, oyun boyunca çocuklar hakkında edilmiş tek cümle olarak hiçbir zemine yaslanmadan kalır.

Beşinci sahne Kreon ve Medea arasında geçer, alt metindeki gibi Kreon Medea’dan ülkesini derhal terk etmesini isteyecektir. Böylece alt metne eklenen, habercinin sürgün haberini Medea’ya iletmediği ikinci sahnenin varlığı da anlamsızlaşıyor. Çünkü Kreon zaten bunu bizzat yapacak. Alt metindeki gibi Kreon, Medea’nın geçmişte yaptıklarından çekinerek gelecekte yapabileceklerinin önüne geçmek için Medea’nın ülkeyi derhal terk etmesini ister. Alt metinden farklı olarak ve aslında Seneca’nın Medea yorumuna benzer şekilde, çocuklarını isterse Korinthos’ta bırakabileceğini söyler.¹⁴ Bu sahnede de Medea yakarmaz, öfke duyar, gücünü kaybeden, yaşlanan, öldürmekten artık zevk almıyan bir Kral olduğunu söyleyerek Kreon’u itibarsızlaştırır. Tanrılardan sonra Kral’a da meydan

¹⁴ Euripides’in aksine Seneca’nın Medea’yı oyunun ilk sahnesinde sahneye çıkarması, Medea’yı tek boyutlu, kötücül bir evlat katili olarak çizmesi gibi yönleriyle Ozansoy’un oyunu Seneca’nın yorumu ile de yer yer diyalog kuruyor. Seneca, *Medea*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

okuyan Medea, planını uygulamak için zaman kazanmak amacıyla istediği bir günlük müsaadeyi alır.

Alt metindeki örgü takip edilerek Medea ve Jazon karşı karşıya getirilir. Bu yüzleşme sahnesinde alt metindekine benzer bir diyalog örgüsü gelişir. Medea, Jazon'un sahip olduğu her şeyi kendisine borçlu olduğunu hatırlatır, Jazon ise alt metinde olduğu gibi bu evliliği çocuklarının geleceğini kurtarmak için yaptığını açıklar. Alt metindeginin aksine Medea çocuklarını yanında götürebilmek ve duvağıyla tacını yeni geline hediye edebilmek için Kral'dan değil Jazon'dan izin ister. Jazon alt metinde çocukları hakkında karar alabilmek için dahi Kral Kreon'a yalvarmak zorunda olan güçsüz biri gibi çizilirken bu durum Ozansoy'un metninde yoktur, Jazon, Medea'nın isteklerini kendi iradesiyle kabul eder. Bu diyalogun ardından ilk perdenin sonunda Medea'nın Jazon'un arkasından "evlat katili alçak" (s. 30) sözleri, çocuklarını öldürme kararını kesinleştirdiğini gösterir ki oyunda bu süreç hızlıca atlanmış, özellikle alt metinde yer alan ve Medea'nın çocuklarını öldürme kararının oluşmasına etki eden Aegeas ile olan konuşması da atılarak, Euripides'in genişleterek üzerinde durduğu konu, ana metinde "eksiltilecek" dikkate alınmamış olur.

İkinci perde, Dadi, Koro ve Medea arasında geçer, Medea'nın cinayet planlarını doğru bulmayan Dadi'ya Medea, alt metinde olmayan bir bölümde, sihirli aynasından o sırada sarayda olanları gösterir, Kral ve kızının alevler içinde ölümünü seyrettirir. Bu sahnenin ardından alt metindeki gibi Haberci gelip sarayda olanları aynen aktarır. Ozansoy'un alt metne yaptığı eklemeler oyuna yeni bir boyut, derinlik, açıklama getirmekten uzak, kurguyu sarkıtan ve yoran sahneler olmaktan öteye geçemez. Cinayetlerin işlenmesinden sonra da Koro Medea'yı kışkırtan ve olacakları haber veren pozisyonunu değiştirmez, planın tamamlanması için sıra çocukların öldürülmesine gelmiştir:

*"Medea, işte doğdu ikiz çocuklar gibi,
O lanetli beyninden iki güzel cinayet...
Kafanda başka doğum sancuları var gibi,
Bu sefer kolay değil, kolay değil dikkat et.
Medea artık bu son,
Artık bu son,
Son..." (s. 39)*

Oyunun son sahnesinde Medea kucagında çocuklarının cesetleri ile balkonda görülür. Cinayet sahnede gösterilmez. Jazon ve Medea'nın son diyalogu da alt metinle benzer bir minvalde gelişir. Medea, çocuklarını Jazon'a acı vermek için öldürmüştür. Jazon'un suçlamalarına Medea'nın cevabı, yine günah işlemenin, cinayetin tadı üzerinedir:

*"Bütün iş ilk günahı işleyebilmektir,
Ve arkası kolayca, kendiliğinden gelir...
Cinayetin tadını cani olmayan bilmez,
Bir kere ölümü gören, ölümlerden irkilmez." (s. 42)*

Ozansoy, oyun sonunu değiştirir ve Jazon'u Kral'ın muhafızlarına yakaladır. Son sahnede Koro, birden Medea'nın karşısına geçer. Oyun boyunca Medea'nın etrafına saçtığı lmcl, kötücül eylemleri kışkırtan koro, oyun sonunda onu yargılar:

*“Artık hak yerini buldu
Kardeşkanyyla kurulan
Yuvan, o uğursuz yuvan
Evlat kanyyla bozuldu*

*Vak, tıkanıyor nefesin,
Boğazında dört kck el,
Seni kurtaramaz ecel,
lemezsin, lemezsin.” (s. 45)*

Medea'nın, çocuklarını öldürmeye varan i bunalımları, çocuklarına ve Jazon'a olan hisleri oyun içinde derinleştirilmez, Medea, kötülükten zevk alan, öfkeli, tekinsiz, histerik, cani bir büyücüdür, i dünyası yoktur. Aynı Şekilde Jazon da çocuklarını önemseyen bir baba mıdır, gerçekten Kral'ın kızıyla onlar için mi evlenmeyi kabul etmiştir yoksa iyi bir demagog, yalancı bir fırsatçı mıdır anlaşılmaz. Ana metin, alt metnin karakterlerini belirli yönleriyle ön plana çıkartarak onları çatışma-çelişkilerinden arındırır ve tek boyutlu kişiler hline getirir. Trajik olanı belirleyen tüm koşullar, duygu ve irade arasında verilen tüm mücadele, metinden çıkarılır. Metne yapılan bir iki ekleme ve müdahaleye rağmen, Ozansoy'un Medea yorumunun Genette'in “benöyküsel değiştirim” derecesinde, mesele, kurgu, karakter çizimi, yorumlama bakımından alt metne yeni bir bakış açısı getirdiği, onu aşmayı niyetlendiği, alt metnin sorduğu soruları çağının problemleriyle ilişkilendirerek cevaplandırmaya çalıştığını söylemek mümkün değil. Yazar, “elöyküsel” düzeyde, metnin söylemiyle herhangi bir hesaplaşma-aşma ilişkisi içine girmeden mitosunu yeniden yazmıştır. Bu nedenle de estetik ve söylemsel açıdan kendisinden sonraki yorumları etkileyen, diyalog kurulan bir metin olamaz Ozansoy'un *Medea'sı*.

Güngör Dilmen, 1967 yılında Medea mitosunun temel çerçevesini *Kurban*¹⁵ oyununda bir Anadolu köyüne, Karacaören'e taşır ve Anadolu kadının dramının tarihsel, kültürel, dini kaynaklarını tartışır. Oyun içinde Medea ile açık göndergesel bir bağ kurulmaz; fakat oyunun temel örgü ve izlekleri yerleleştirilerek yeniden düzenlenir, yer yer Antik ağa ait anlatı ve atmosferin oyuna yedirildiği görülür. Bu yönüyle *Kurban* metni, *Medea*'da tartışılan meselelerin, oyunun genel örgüsü üzerinde yapılan düzenlemelerle metnin üretildiği çağa uyarlanması yoluyla bir anametinsellik rneği oluşturur. Bu yenidenyazım faaliyeti, alt metnin anlamsal ve biçimsel pek yönünün dönüştürülmesiyle gerçekleşir.

Kurban, serbest nazımla yazılmış,  perdeden oluşur. İlk perde,  sahneye bölünerek incelenebilir. Perde başında sahne talimatıyla dekor, i içe iki oda olarak tanımlanır ve Zehra'nın odasının, oyunda bir iki defa görünecek bir i oda olarak

¹⁵ Güngör Dilmen, *Kurban*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1967. Bundan sonra yapılacak alıntılar bu baskıya ait olacak ve sayfa numaraları metin içinde gösterilecektir.

açıklandığı görülür. Bu yönüyle *Medea*'da ve Antik dönem anlatılarında ev içinin kadına ait, gizemli ve tekinsiz olanı ifade edişine paralel bir mekân kullanımı haber verilir. Salon, iç oda ve köy yoluna açılan avlu ile kamusal ve özel alan bağlantısı dekor temsiliyle kurulmuş olur. Dekorun oldukça yalın ve doğalcılıktan uzak düzenlenmesinin istenmesi, şive kullanımından kaçılması gereğinin belirtilmesi, oyunun simgesel tiyatronun üslubuyla şekilleneceğini haber verir. (s. 9)

İlk sahne, Mahmut, çocukları Murat ve Zeynep ile Mirza arasında kurulur. Diyaloglardan, Altın Post mitosuna yapılan Genette'in "anıştırma" dediği, örtük göndermeyle evde kurbanlık bir koçun bulunduğu, bu koçun düğün adağı olduğu anlaşılır. Mirza'nın kız kardeşi Gülsüm, eve kuma olarak gelecektir. Çocuklar Gülsüm'ü de koçun kurban edilmemesini de istemezler, bunun üzerine kurban adağının gelenek olduğu vurgulanır ve Murat, babasından Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail'i Allah'a kurban etme hikâyesini anlatmasını ister; Mahmut ve Mirza, Allah ve Hz. İbrahim arasında geçen diyalogu bir iç oyun olarak gizemli, mistik bir atmosfer içinde canlandırırılar. Saffet Süresi'nden, Genette'in "gizli alıntı" olarak tanımladığı örtük alıntılarla canlandırılan bu sahne içinde, oyun sonuna kadar etkili bir izlek olarak kullanılacak olan bıçak ilk defa seyirciye gösterilir. Mahmut, gözlerini bağladığı Murat'ın boynuna bıçağı dayadığı anda gökten koçun indirilişi aktarılır ve iç anlatıyla sağlanan gergin-mistik atmosferden "neşeli" bir aile ortamına geçilir (s. 17)

Bundan sonra uzunca sürecek Mirza Mahmut pazarlığı başlar. Mirza, bir yandan Mahmut'un Gülsüm'e olan cinsel arzularını kışkırtmaya çalışırken diğer yandan bu manipülasyonla başlık parası olarak Mahmut'tan olabildiğince çok şey koparmanın derdindedir. Gülsüm'ün on beş yaşında, ahlâklı, becerikli, "dizlerinden yukarısı güneş görmemiş" (s. 30), birçok talibi olan bir kız olduğundan bahsedip durur; karşılığında daha önce aldığı atları, yüzgörümlüğünü ve parayı yetersiz bularak değirmenli tarlayı ister. Mahmut ise oyun başında çocuklarına bağlılığı, Gülsüm'e arzusu, Zehra'yı bu durumda gözetme endişesi, Gülsüm'ün dahi rızasını alma çabası vurgulanan birisidir; Mirza'nın isteğini çocuklarının hakkını korumak amacıyla reddeder. İki arasında gerilimin yükseldiği anda Mahmut, yeleğinin cebindeki köstekli altın saati zincirinden kavrar ve sarkaç gibi sallamaya başlar; tartışmanın sonundaysa Mirza'nın avucuna bırakır. Mahmut, iradesinin sevkiyle hareket eder ve Gülsüm'ü almaktan vazgeçerek Mirza'yı evden gönderdiğinde, ilk sahne de tamamlanmış olur.

İlk sahne içinde Zehra daha çok odada, sanrılı bir halde gösterilir; Mirza ve Mahmut'un odaya yanaşıp Zehra ile konuştukları ve Gülsüm'ün gelişinin kendisi ve çocuklar için de iyi olacağını anlattıkları sırada Zehra'nın "kimse el süremez çocuklarıma" (s. 24) sözleri, oyunun gelişeceği düzlemi ve temel çatışmayı kurar. Zehra'nın tekinsizliği, Mirza'nın onun için söylediği:

*"Geçenlerde mor bir yılan çıktı karşıma
Şöyle bir yekindi topraktan, bana baktı, baktı...
Gözlerinden içime kara bir ışık aktı.
Bir türlü unutamıyorum,
Şimdi odaya girince de öyle oldu."* (s. 25)

sözleriyle sezdirilir. Farklı kültürlerde çok çeşitli anlamları olan yılan arketipinin kıskançlık, hilekârlık, cinsel arzu, kötücüllük, acıya hatta ölüme neden olabilecek bir büyü gücünü temsil ettiği düşünülürse oyun başında Zehra'nın verdiği etkinin yılan arketipiyle açıklanması, Zehra'yı mitostaki Medea imajıyla örtük olarak ilişkilendirir.¹⁶

İkinci sahnede Zehra, Murat'a, Halime Nine'yi çağırmasını söyler, Halime Nine ile birlikte gelen dört kadın, Medea'daki Sütnine ve Korinthoslu kadınlardan oluşan koronun yerine geçer. Zehra, Mahmut'un düğünden vazgeçtiğini haber verir ve Halime Nine ile kadınların da Mahmut ile konuşup onu kesin olarak ikna etmelerini ister. Bu aşamada Halime Nine ve kadınlar, alt metindeki gibi, Zehra'ya destek olan, ona ve Mahmut'a sağduyu telkin eden, yatıştırıcı bir roledirler. Halime Nine, Zehra'ya sayrılıktan sıyrılmasını, güzel kıyafetler giyerek Mahmut'a ilk günlerini hatırlatmasını öğütleyince Zehra sandıktan nar çiçeği gelinliğini çıkarır, ilk gecenin sevincine dönmeyi arzular. Zehra'nın, Mahmut'un sevgisini tekrar kazanmaya, bir anlamda yazgısını değiştirmeye yönelik bu çabası, Halime Nine ve kadınlar tarafından geçersizleştirilir. Halime ve kadınlar, bir yandan Zehra'nın evinin dirliğini kurtarmaya çabalarken diğer yandan bunun mümkün olmadığını bilincinde, Zehra'ya "yanlış söyledik"lerini (s. 38) itiraf ederler. Geri döndürülemez bir yazgıdır bu; çünkü Medea'daki gibi yeminler bir defa bozulmuştur artık:

*"I. Kadın: Tutkunun yalaza gülü
bağrında tutuştun mu
sonsuzlu başışlar önce
sonsuzlu.*

*III. Kadın: Ama yeminler yeminlerle
Savrulur bir mevsim içre." (s. 38)*

Yine de Mahmut'a da Gülsüm'ü unutmamasını öğütlerler. Fakat alt metinde olmayan bir biçimde, Kurban'da Halime Nine ve kadınların yatıştırıcı-kışkırtıcı ikili bir rolü vardır; bir yandan da Mahmut'un tutkusunu ateşlemekten geri durmazlar:

"II. Kadın: Unut Gülsüm'ü.

III. Kadın: Unut Gülsüm'ü.

IV. Kadın: Unut Gülsüm'ü.

Mahmut: Unutacağım kara cadılar.

Halime: Çerkez'in Gülsüm'ü daha çok can yakar." (s. 41)

Üçüncü sahne Zehra ve Mahmut arasında geçer. Mahmut, Mirza ile olan pazarlığı ve Gülsüm'e karşı duyduğu arzu nedeniyle düştüğü durumdan sıyrılmaya, Zehra ise Mahmut ile tekrar ilk günlerindeki yakınlığı ve arzuyu canlandırmaya uğraşır haldedir. Medea ile Iason ilişkisinden farklı olarak, Mahmut'un sahip olduğu her şeyi Zehra

¹⁶ Sevda Şener, Zehra karakterinin çiziminden bahsederken şöyle der: "Yazar Zehra'yı sadece davranışları, sözleri ile canlandırmakla yetinmemiş, öteki kişiler ağzından kullandığı benzetmeler ve sembollerle onun kişiliğini renkli ve belirgin kılmıştır: Bu azaplı kadını temsil eden renk kıızıdır. Tüm sevinçleri taşılatan "kızıl lanettir" odasından taşan. Köy işi gelinliği "açık kırmızı" idi, zıfak odasına mutluluklar getiren. Oysa şimdi öldükten sonra ateşin kızıllığı içinde aynı odaya acısını sindirecektir." Sevda Şener, "Kurban Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi DTCF Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, sayı: 1, s. 52.

sayesinde değil, Zehra ile birlikte elde ettiği açıklanır, eski, dayanışmalı, onurlu birlikliklerinden söz ederler. Fakat Mahmut arzusu ve iradesi arasında verdiği savaşı nihayetinde kaybeder; Mirza ile yeniden konuşmaya ve istediği tarlanın tapusunu verme kararı alır. Zehra'nın tepkisi, önce kadınlık onurundan kaynaklanır, “ben neyim evin içinde?” (s. 50) diye sorar. Medea’da olduğu gibi Zehra’nın da bireysel hikâyesi genel bir duruma açılır:

*“Mahmut: Eve yeni kadın getiren
İlk erkek ben miyim köyde?” (s. 51)*

Zehra'nın dramı, Anadolu coğrafyasında, kültüründeki kuma gerçeğine doğru genişler. Zehra ve Mahmut'un bu durumda geri adım atmayacaklarının belli edilmesiyle ilk perde sonuna gelinir. Zehra, Gülsüm'ü eve sokmayacağını, Mahmut ise yarın düğünün olacağını kesinler. Zehra'nın kara hırkasını tekrar sırtına geçirmesi ve oyunun temel izleği olan bıçak, Mahmut'un elinde, bileniyorken perde kapanır.

İkinci perde, bir simgesel-şiiirse bir atmosfer düzenlemesiyle rüya-kâbus sahnesi olarak gelişir; aynı zamanda Zehra'nın ne yapacağına karar veriş sürecini de yansıtır. Zehra ve Mahmut döşeklerindeyken Halime ve kadınlar, yüzleri maskelidir, büyücü-tekinsiz-kokutucu-gizemli bir tarafları vardır. Medea'nın özellikleri bu ana metinde rüya sahnesi içinde Halime ve kadınlara aktarılmıştır. Öldürdükleri Gülsüm'ü getirir Mahmut'un yanına yatırılır. Güya Zehra'ya yardım etmek için çabalar görünen Halime ve kadınlar diğer yandan Gülsüm'ün güzelliğini överek Zehra'yı kıskırtırlar:

*“II. Kadın: Gözleri menekşe,
III. Kadın: Lepiska saçları,
I. Kadın: Beli zambak demeti,
Halime: Güzelin Çerkezi.
Mahmut (sayıklar): Gülsüm.
Kadınlar (Türkü söylerler gibi): Gülsüm, Gülsüm,
gülle simbüllen gelir,
Zehra, Zehra, zehir
sende zakkumlar çiçeklenir.” (s. 59)*

Gülsüm yaşamsal, diri, doğurgan, baharın gelişiyile ilişkilendirilen bir figür olurken Zehra ölümcül, kötücül, soğuk ve vazgeçilmiş birisidir. Bu sırada Gülsüm'ü arayan Mirza, odaya dalar, Mahmut ve Gülsüm'ü uyuyor görünce Mahmut'un onu kaçırdığını sanır. Mirza, Muhtar, köylüler, Halime ve kadınlar, yatak odasının içindedir, özel alanla kamusal alan arasında bir ayırım yoktur, hatta özel alanın kamu tarafından düzenlendiği, gözetlendiği ve denetlendiğini söylemek mümkündür. Mahmut ve Gülsüm'ün başında, kamu tarafından kadınlık ve erkeklik rolleri tekrar tekrar inşa edilir. Tüm mahalleli, Gülsüm'ün “alın akını” (s. 64), bekâretini kontrol ederler, alın akını kanıtlayan Gülsüm, aynı zamanda kaşla göz arasında evi pırıl pırıl etmesi, çamaşırları yıkaması, ütüyü yapması ve elbette bakir güzelliğiyle “ideal kadınlık rolünün” tek başına tanımı gibidir.

Halime ve kadınlar, Zehra'ya sabretmesini, duruma alışmasını, Gülsüm'e ablalık etmesini, sessiz ve uyumlu olmasını nasihat ederler. Alt metnin aksine, Halime ve kadınlar, Zehra'yla ikili ve sürekli değişken bir tutum içinde diyalog kurarlar, onun kötü bir şey yapmamasını istemelerinin ardında Zehra'nın iyiliğini istemekten çok onu katlanamadığı bir durum içinde yaşamaya zorlamak ve acısını kıskırtmak arzusu sezilir. Zehra "siz soktunuz onu eve" (s. 68) derken haklıdır; Halime ve kadınlar, düzenin devamını sağlayan kamunun gerçeğidir.

Zehra'nın gelişecek eylemini belirleyen asıl noktalar ise Gülsüm ve çocuklarını yakınlık içinde görüp, çocuklarını kaybedeceğinden endişe etmesi ve sayrılığının tedavisi için kasabaya, halasının yanına gönderileceğinin Mahmut tarafından açıklanmasıdır. Alt metindeki gibi çocuklarını kaybetme ve sürgün izleğinin vurgulanması ile kadınlar korosunun "ne pahasına olursa olsun eşikten / attırmayacaktın ayağımı" (s. 72) sözleri, Zehra'nın karar sürecini etkiler, kadınların yarım daire biçiminde Zehra'nın üzerine varıp onu sıkıştırmaları, Zehra'nın çaresizliğini, çıkışsızlığını somutlaştırır; artık bir şey yapma zamanıdır. Üçüncü perdenin başındaki sahne talimatında, evinin kapısı önünde, havanda bir şeyler döven Zehra'nın tavrında "Verdiği kararı pekiştirmeye çalışan bir insanın yumruk vuruşları" (s. 77) olduğu belirtilir. Alt metinden tamamen farklı bir süreç içinde ana metinde Zehra kararını vermiştir.

Kararın içeriğini berraklaştıran ilk sahne, düğün kurbanı olan koçun serbest bırakılmasıdır. Bu durum ya düğünün gerçekleşmeyeceği anlamına gelir ya da yerine başka bir şeyin kurban edileceğini. Zehra, Halime ve kadınlarla konuşmasında, alt metinde Medea'nın Iason'la diyalogunda olduğu gibi geri adım atmış gibi görünür, çocukları için bu duruma katlanacağını, Gülsüm'ün evde kendisine can yoldaşı olacağını söyler. Halime ve kadınların telkini de bu yöndedir, Zehra'yı trajik hatadan korumaya çalışırlar. Fakat Zehra bu hâlini çok sürdüremez. Toplumun yasalarıyla kendisinin yasaları uyuşmaz, trajik olanı ortaya çıkan koşullar, Anadolu coğrafyasının gerçekliğiyle yeniden oluşturulur:

*"I. Kadın: Üstüne kuma gelen
ne ilk ne son kadınsın sen.*

III. Kadın: Yasası böyle kurulmuş erkeklerce.

Kadınlar: Erkeklerce.

*Zehra: Başka bir yasa var
benim yüreğimde, onu izleyeceğim.*

*II. Kadın: Binlerle Karacaören'de
Binlerle kadının yazgısı bu,
sen mi değiştireceksin?*

*Zehra: Nice çoğaltsanız örneği, boş
Bana aykırı. Binler bin, ben birim.
aşımı, ocağımı paylaşırım herkesle,
paylaşmam erkeğimi." (s. 80)*

Artık Tanrıların yasaları değildir insan yazgısını belirleyen; toplumsal-kültürel-geleneksel, hiç sorgulanmadan kabul edilen değerlerdir. Zehra, bu değerlere ilk başkaldıran kadındır ve onun başkaldırısının gerisinde Medea'daki gibi öncelikle bireysel bir öykü ve

motivasyon vardır. Kişisel öykü, genel ve tarihsel bir durumun değişimi için bir kavılcım olacak mıdır?

*“Halime: Bugün bir şeyle rolacak öyleyse.
Bin, bin yıldır
Anadolu kadınının sustuğu çığlık
Belki senin yüreğinden fişkırrır.” (s. 81)*

Alt metinde Medea'nın hikâyesi ile benzer bir yazgıyı daha önce yaşamış İno'nun hikâyesi ilişkilendiriliyordu. *Kurban*'da da Halime vasıtasıyla, üzerine kuma getirilen bir kadının ettiği ah ile taş kesilen düğün alayının öyküsünü bir iç anlatı olarak oyuna yerleştirilir, bu, oyun sonuna dair bir ipuçlarından bir diğeridir. Ayrıca hemen sonraki Zehra'nın çocuklarına koçun hikâyesini anlatırken “altın tüylü koç” (s. 86) ifadesini kullanmasıyla altın post mitosuna “Genette” in “anıştırma” dediği yolla gönderme yapması, yaklaşan düğün alayının seslerinin duyulmasıyla Zehra'nın kendisini çocuklarla birlikte iç odaya kilitleyip çocuklarına “Bugün bir şeyler olursa...(boğuk) Batası Karacaören'de işiniz yok sizin (taş kesilesi Karacaören'de işiniz yok.” (s.87) sözleri, anıştırma yoluyla ana metin ve alt metin paralelliğini kurduğu gibi bu paralelliğin oyun sonunu da belirleyeceğini haber verir.

Kapıya gelen düğün alayı ne koçu bulabilir ne de koçu kesecek bıçağı. Eve girmeye çalışan düğün alayı, pencereye çıkan Zehra ile karşılaşır ve alt metnin aksine iki kadın, Zehra ve Gülsüm oyunda bir araya getirilir. Zehra'nın, “Burası benim evimse onun evi değildir.” (s. 97) sözleriyle tırmandırılan çatışmayı dengelemek için araya Muhtar girer. Zehra'nın kapısını açması için devletin yasaları, kanunun gücünü sokar devreye, Mahmut ve Gülsüm, resmi nikâhlıdır, devlet Zehra'yı değil; Gülsüm'ü tanır. Zehra ise “tek sağlam nikâhın / tanrı huzurunda yapılan nikâh olduğunu” (s. 104) söyler, tragedyada tanrıların yasalarından devlerin yasalarına geçiş sürecinde deneyimlenen trajik çatışma *Kurban*'da inşa edilmiş olur. Buna karşılık Zehra tavrını bir kez daha kesinler ve niyetlendiği eylemi herkese açıklar:

*“Saltverdiğimiz koçun yerine
çifte kurban sunarım geline.
Öyle güzel iki kurban
görülmemiş beri benzeri.” (s. 100)*

Muhtar bu defa peygamberin Hz. Hatice'nin üzerine aldığı eşlerden söz açarak ikna yolunu dener. Fakat devletin ve dinin yasalarıyla meşrulaşan ataerkin itibarını sarsmaya direnciyle devam eder Zehra. Alt metinde Medea İason'un eylemini asıl olarak bireysel bir ihanet acısı ve adalet arayışı çerçevesinde sorgularken ana metinde Zehra, ataerk ile hesaplaşır, modern ulus devletinin kurulmasıyla geliştirilen kadın haklarını tesis edici ve koruyucu söylemin, esasta kadının konumunda hiçbir değişiklik yaratamadığını somutlaştırır. Gelin'in eve girememesiyle Mahmut'un “erkekliğinin” zedelenmesine neden olur, (“Zorun neydi kadın, beni şu günümde / gülünç etmek mi?” s. 96) (“Mirza: Şu kızın hali onuruna dokunmuyor mu enişte / kocası olarak yani?” s. 103, “erkekliğini takın,

kararını ver” s. 117), Mirza’yı kendi köylüleri karşısında küçük düşürür, (“Muhtar efendi, sen yetkini kullan / köylümü güldüremem kendime.” s. 103) Muhtar ise bir otoritesi onaylanan bir figür değil, resmi, dini ve vicdani çatışmaları çözmekten aciz bir figür hâline gelir. (“Dara gelince Muhtar diyorsun / beni kullandığın yetti be kadın.” s. 113) Zehra eril iktidarla çatışır, onun “düşmanı” Gülsüm değildir:

*“Gelir benim kurduğum düzeni benimle paylaşır,
Bir gün değil on gün değil bütün bir ömür boyu
Kapımı, bacamı, ocağımı üleşir,
Bereketli güvecimi üleşir,
Işığımı karanlığımı üleşir,
Ben de ona ‘Sen kimsin kız, nerden geldin,
Niye geldin? Büyücü müsün, bağcı mısın? Diyemem
(...) Erkeğimi paylaşır.
(...) İçim burkuldu kız, sana niye eziyet ediyorum ben?
Ne suçun var senin?” (107-108)*

Oyun finaline yaklaşırken Halime ve kadınlar yatıştırıcı-kışkırtıcı role devam ederler, Halime “evlat sevgisinden büyük olmasın öfken” (s. 114) sözleriyle Zehra’yı teskin etmeye çalışırken kadınlar intikam isterler.

Zehra’nın trajik eyleminin motivasyonları alt metin ile paraleldir, bu noktada “değersel dönüştürüm”e rastlanmaz. Çocuklarını üvey anne eline bırakmamak ve Mahmut’a acı vermek. Fakat ana metin bu motivasyonlara bir “ekleme” yapar ve Zehra, eylemiyle toplumsal kadınlık erkeklik rollerini de reddeder:

*“Erkeklik öyle aşağıladı ki Karacaören’de,
öyle örneksiz kaldı ki
Zeynebim kadın olmamalı.
Muradım
kurbanlık koça acıyan Muradım
erkek olamamalı.” (s. 116)*

Köylülerin kapıyı zorlaması üzerine Zehra odaya geri döner, eylemi öncesi mistik-gizemli bir monolog sahnesi canlandırılır sahnede. Zehra, kadına itaat etmeyi salık veren tüm iktidar odaklarını, “kanun, hükümet, ermiş, peygamber” (s. 118) reddederek, onlar tarafından lanetlenmeyi kabul eder, “kötülüğü” üstlenir, kendisi dışında işleyen yasaların bir parçası olmayı kabul etmez:

*“Tanrı doluyor içime,
Tanrı doluyor içime, Tanrının inançsızları
ve yapacağım şeyi bana söylüyor.” (s. 118)*

Kendi yasalarını tanımlayan Zehra'yı ikna etmek ve çocuklarını kurtarmak için Mahmut düğünün bozulduğunu ilan etse de geç kalmıştır, köylüler kapıyı kırıp içeri girdiklerinde, Zehra ve çocukları ölmüş bulurlar:

“Mirza: Yok ağabey, ayağını öpeyim, girme içeri. Bakma!
Köylüler: Bakma!” (s. 121)

Tüm köylüler, Muhtar, Mahmut “yanlış yaptık”larını (s. 121) itiraf ederler. Oyun, sahnedekilerin “Taş kesildi sevinç” (s. 122) sözleriyle noktalanır.

Kurban oyunu, *Medea* tragedyasını, oyuna açık bir göndermede bulunmadan; fakat temel mesele ve örgüsüne paralel gelişerek, konu ve mekânı 20. yüzyıl Anadolu'suna taşıyarak, temel meseleyi yerlileştirerek yeniden yorumlar. Bu taşımaya bağlı olarak biçimsel ve anlamsal değişiklikler doğal olarak ortaya çıkar. Öncelikle oyun, zaman-mekân birliğine sadık kalmakla birlikte güncel bir gerçekliği tartıştığı ve bugün içinde de hüküm süren mitsel inançları sergilediği için dramatik bir formda; fakat şiirsel bir üslupla oluşturulur. Bu üslup ve iç anlatılarla yapılan göndergesel bağlam, oyunun mitolojik anlatılarla temasını sağlar ve oyuna mitsel-gizemli bir atmosfer katar. Önemli bir “değersel değişim” sonucu, olağanüstü özelliklerinden sıyrılarak bir Anadolu köylü kadını olarak çizilen Zehra'nın kuma gerçeğiyle yüzleşmesi, *Medea*'da kadın yazgısına dair yapılan sorgulamalara benzer şekilde gelişir. Zehra, onurunu korumaya çalışan ve adalet arayışı içinde olan bir kadındır; kendi çektiği acıyı Mahmut'a da yaşatmak isterken, kendisinin ve çocuklarının yasalarını kabul etmediği bir dünyada var olmasına da izin vermez. Mahmut ise Iason'dan farklı özelliklerle çizilir, Iason'un çocukları ile retorik ilgisi Mahmut'ta somutlaşır, çocuklarına düşkün, Zehra'yı da korumaya çalışan birisidir; başka bir kadınla evlenmek istemesinin nedeni de alt metinden farklı olarak tutkusu, cinsel arzularıdır. Fakat irade ve arzu arasında verdiği mücadeleyi arzusu lehine işletip, arkasına geleneksel kültürü-söylemi almaktan da çekinmez. Bütün bu düzenlemelerle Güngör Dilmen, *Medea* mitosunu Genette'in “benöyküsel değişim” derecesinde, mesele, kurgu, karakter çizimi, yorumlama bakımından alt metne yeni bir bakış açısı getirerek, alt metnin sorduğu soruları çağının problemleriyle ilişkilendirerek cevaplandırmaya çalışır.

İlk defa Gülriz Sururi-Engin Cezzar Tiyatrosu tarafından 1967'de sahnelenen *Kurban* büyük yankı uyandırır, Ankara Devlet Tiyatrosu, Van Devlet Tiyatrosu, Halk Oyuncuları, Sessiz Tiyatro vb. gibi pek çok tiyatro, oyunu defalarca sahneler.¹⁷

Yüksel Pazarkaya'nın 1992 tarihli *Mediha*¹⁸ adlı oyunu, bu zamana kadar sadece Euripides'in *Medea*'sı ile ilişkilendirilerek okunmuş olsa da yakından bakılınca görüldüğü gibi hem Euripides'in *Medea*'sının hem de Güngör Dilmen'in *Kurban*'ının alt metin olarak kullanıldığı bir metindir. Mitosun temel örgü ve meselelerinin yerli ve güncel sorunlara uyarlanması, oyunun zaman-mekân değerlerinin 20. yüzyıla taşınması, karakter özellikleri tamamen değiştirilirken oyuna farklı imaj ve izlekler eklenmesi gibi hususlarda

¹⁷ Dr. Sena Küçük, “Modern Türk Tiyatrosunda Medea Miti, *JASSS*, Spring II, 2017, s. 435.

¹⁸ Yüksel Pazarkaya, *Mediha*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992. Bundan sonra yapılacak alıntılar bu baskıya ait olacak ve sayfa numaraları metin içinde gösterilecektir. Ayrıca oyunun 1987-88 ve 1988-89 sezonlarında Ankara Devlet Tiyatrosu'nda sahnelendiğini de belirtiyim.

Mediha'nın ağırlıklı olarak diyalog içinde olduğu metnin *Kurban* olduğu dahi iddia edilebilir. Şimdi bu durumu açıklamaya çalışacağım.

Mediha'da, yine Genette'in sınıflandırmasından hareket edersek, hem oyun isimleri arasındaki göndergesel bağ (Medea-Mediha / anıştırma), hem de alt metinden ana metne doğrudan taşınan parçaların bulunması (alıntı) yoluyla, iki metin arasındaki ortak birliktelik ilişkisini ifade eden "metinlerarası" bağlamın (intertextuality) söz konusu olduğu görülür. Bununla birlikte oyun başlıklarındaki göndergesel bağlam, iki metin arasındaki iletişimi gövde metinler dışında kuran bir "yanmetinsellik" (paratextuality) unsuru olarak da değerlendirilebilir. Fakat asıl olarak iki metin arasındaki bağı, Genette'in "anametinsellik" (hypertextuality) olarak tanımladığı türev ilişkisi üzerinden ele alacağım.

Yüksel Pazarkaya, önceki yenidenyazım örneklerinin aksine, metnini manzum formdan çıkarıp düzyazılaştırarak, tragedyayı dram formunda işleyerek biçimsel bir değiştirmeye gider. Ayrıca oyun bir anlatıcı-karakterin varlığı, iç anlatılara yer verilmiş olması, gerçek-düş sahneleri geçişleriyle sağlanan yabancılaştırma unsurları dolayısıyla epik tiyatro özellikleri taşır. Bu hâliyle "biçimsel değiştirim" başlığı altında yer alan "kipiçi değiştirim" de sağlanmış olur.

Oyun iki perde ve her perde tek sahne olarak düzenlenmiş. Fakat konunun gelişimi, zaman-mekân ve karakter geçişleri göz önüne alındığında ilk perdeyi 9, ikinci perdeyi 6 sahneye ayırmak mümkün. İlk perde Almanya'da, eşleriyle sorunlar yaşayan Türk ve Alman kadınların buluşma yeri olarak sunulan bir mekânda, Danışman Kadın'ın Euripides'in Medea'sından okuduğu bölümle açılır. Dipnotla kaynağı belirtilerek açık gönderme ve montaj yoluyla metnin açılışına yerleştirilen ve oyunun temel meselesini açıklayan Medea'nın kadın olmanın yazgısı üzerine sözlerini içeren alıntının bir kısmını aktarıyorum:

"Yeryüzünde kendilerine akıl bağışlanmış yaratıklar arasında en kötü yazgı kadına düştü. Ağırlığınca para karşılığında kocamızı satın almak ve sonra da onun kölesi olmak zorundayız üstelik. Ve aldığımız adamın iyiliğine ya da kötü oluşuna bağlı bütün yaşam mutluluğumuz. Zira her boşanmayla yalnız kadının adı karalanıyor ve kadının adamı terk etme hakkı ise yok (...) Savaşa erkekler gidiyor, bizse evin güven dolu koruyuculuğundan oturuyormuşuz, deniyor. Bu hesap sahte. Kendi hesabıma bir kez anne olmaktansa, en az üç kez savaşa gitmeyi yeğlerim." (s. 1)

Bu sözlerin ardından sığınmacı kadınlar, dayaktan işkenceye, namus baskısından Avrupalı kadınların da sanılanı aksine benzer durumları yaşadığına dair çeşitli sorunların vurgulanmasıyla kadın erkek ilişkileri üzerine temel meseleleri sergiler. Burada Danışman Kadın ve sığınmacı kadınlar, Euripides'in Medea'sındaki Sütnine ve Koro ile her ne birazdan göstereceğim gibi kadar oyun içindeki işlevleri yer yer farklılaşsa da *Kurban*'daki Halime ve köylü kadınları hatırlatır. Danışman Kadın, iki bin beş yüz sene önce yazılan bu metinden yaptığı alıntının artık geçerli olmadığını, kadının yazgısının artık değiştiğini, genel değil bireysel örneklerle kadının yaşadığı sorunların görüldüğünü iddia eder ve Mediha'nın hikâyesini anlatmaya başlar. Böylece Medea ile Mediha'nın öyküleri aynı kanalda akmaya başlar.

İkinci sahne, Danışman Kadın'ın iç anlatı yoluyla Mediha ve kocası Hasan'ın Almanya'ya gelişleri ve sonrasını özetleme yoluyla açıklamasıyla gelişir. Mediha, babasının onu küçük yaşta amcasının oğluya sözleşmiş olmasına rağmen Hasan ile

birlikte olunca ailesiyle araları bozulur, Hasan ve Mediha büyük şehre kaçar ve evlenirler, iki çocukları olur. Ailenin namus davasından kendilerini bulup öldürecekleri korkusuyla Hasan, Almanya'ya kaçak işçi olarak gider, daha sonra ailesini yanına aldırma niyetindedir; fakat burada koşulları hiç de iyi değildir. Danışman Kadın'dan yardım ister, oturma izni alabilmek için formalite evliliği yapmaya dahi razıdır. Nitekim bir Alman kadın bu evliliği yapmayı kabul eder, Mediha'nın Almanya'ya gidip bu evliliğe izin vermesi, yani boşanmaları gerekmektedir. Mediha Almanya'ya gelir. Üçüncü sahnede, bu iç anlatı içinde, Hasan ile Mediha arasında, Iason ve Medea'ninkine benzer bir sahne canlandırılır. Mediha bu evliliğe razı olmazken, Hasan her şeyi ailesinin rahatı ve güvenliği için yaptığını iddia eder. Fakat annesinin Mediha'ya verdiği cebeyi, evleneceği kadın Claudia'ya vermek için Mediha'da geri almaktan da çekinmez.

Medea gibi Mediha'nın da başka-yabancı bir ülkede oluşu, Hasan ile ailesine yüz çevirerek evlenmiş olması gibi yönleriyle oyun Medea ile diyalog içine girerken kadının yazgısı sorununun Almanya'ya göç eden aileler ve hatta Alman ailelerinin yapısı üzerinden de ele alınarak sosyo-kültürel ve politik bir bağlama yerleştirilmesi, Danışman Kadın ve sığınmacı kadınların oluşturduğu koronun uzun hava söyleyerek, gizemli üslupla hareket etmelerinin istenmesiyle oyun Kurban'ı anıttırır. Ayrıca Mediha, Medea gibi başka bir ülkede bulunsu dahi Medea gibi halen Kral'ın bile gücünden çekindiği biri olmaktan çok uzaktır. Değersel değiştirtirim yoluyla temel özellikleri yeniden yorumlanan Mediha, çaresiz, yalnız, yardıma muhtaç bir köylü kadını profilinde çizilmesiyle Zehra'ya daha yakındır.

Dördüncü sahnede Hasan'ın evleneceği kadın, Claudia görünür. *Medea*'da, Iason'un evleneceği Creusa sahnede gösterilmez, *Kurban*'da Zehra'nın kuması Gülsüm hiç konuşmasa da sahneye çıkar. Dolayısıyla Gülsüm'ün aksine Claudia'nın oyunda eylemi yönlendiren, karakterleri belirleyen bir pozisyonu olmasına rağmen “diğer kadının” sahnede gösterilmesi tercihi *Kurban*'ı akla getirir. Ayrıca *Kurban*'da Mirza'nın Mahmut'u, Gülsüm'ün güzelliği karşısında cinsel olarak kıskırtıp onu evlilik ile ilgili bir anlaşmaya zorlaması ve bu evliliğin kendi istediği koşullarda gerçekleşmesiyle mal mülk elde etmeyi arzulaması gibi Claudia'nın da dişiliğini kullanarak Hasan'ı baştan çıkarması, Hasan'ı evlilik anlaşmasına zorlaması ve bunun karşılığında Mediha'nın cebesini alması benzer izlekler olarak fark edilir. Üstelik evlilik kararını vermeden önce Mirza'nın iradesi ve cinsel arzuları arasında yaşadığı kısa süreli ikilemi Hasan da deneyimler; fakat *Medea*'da Iason böyle bir durum içinde tanımlanmaz.

Beşinci sahne, Hasan ve Danışman Kadın arasında geçer, Hasan, Danışman Kadın'dan Mediha'yı boşanmaya ikna etmesi için yardım ister. Danışman Kadın, Hasan'ın Claudia'ya olan meylini fark etmiştir, yardımı ancak yazılı bir sözleşme yapılması halinde kabul edeceğini belirtir. Hasan, yazılı olarak Claudia ile sadece oturma izni almak için evleneceğini ve bunu elde ettikten sonra ondan ayrılacağını taahhüt eder. Danışman Kadın'ın Mediha'ya Hasan'ın isteklerine razı olması konusunda telkinde bulunacak olması ve bunun üzerine kadınlar korosunun “İçimizde bir duygu, biz kadınlar, kadın Mediha'ya iyilik etmiyoruz, diyor” (s. 15) sözleri de Halime ve köylü kadınlar korosunun Zehra'ya verdikleri nasihatlerin onun iyiliğine olmadığı, tüm bunların Zehra'nın felaketine yol açacağı yönündeki söz ve yakınmalarıyla örtüşür.

Altıncı sahne Mediha'nın evinde geçer. Medea-Sütnine-Koro ve Zehra-Halime-Köylü Kadınlar triolarına benzer şekilde Mediha-Danışman Kadın ve Kadınlar bir aradadır. Mediha'nın, içinde bulunduğu durumu, yaşadığı yıkımı, uğradığı ihanetin acısını, geri dönecek, gidecek, sığınacak bir yerinin olmamasının verdiği çaresizliği, Medea ve Zehra'ya benzer bir psikoloji ile yansıtılır. Danışman Kadın, Mediha'yı, Medea'yı örnek göstererek teskin etmeye çalışır:

“İki bin beş yüz yıl önce bile, böyle batıl konuşmuyordu, kocası aldatan kadın. O zaman, kadının en ufak bir hakkı yoktu. Kadın istese de ayrılamazdı kocasından, ana baba evine gidemezdi, ama kocası istediği an atabilirdi kadını, istediği kadar kuma alabilirdi. Hangi yüzyıldayız? Avrupa'nın orta yerinde, bırak artık bu batıl düşünceleri.” (s. 18)

Oyun boyunca *Medea*, açıkça kurulan bağlar ve yapılan göndermelerle ana metnin içine yerleştirilir ve Genette'in terminolojisiyle “alıntı”, “gönderme”, “anıştırma” yoluyla metinlerarası bir bağlam oluşturulurken, ana metin örtük, belki de bilinçdışı düzleminde *Kurban* ile diyalog halinde olduğu görülür. *Mediha* oyunu, *Kurban*'ın Medea mitosuna getirdiği toplumsal-kültürel boyutu genişletir, kadın yazgısını belirleyen ekonomik, politik, kültürel, dini koşulları, meseleye Avrupa coğrafyasını da katarak tartışır.

Danışman Kadın'ın Mediha'ya verdiği tepki, olabilecekleri öngörememesi nedeniyle Sütnine'den ayrılır; bu tavrının oluşmasında Danışman Kadın'ın zamanın geçişiyle kadının toplumsal statüsü ve hakları konusunda kat edilen mesafeye olan fazla güveninin yanında Mediha'nın da oyunda gizemli, tekinsiz, sanrılı, histerik bir kadın olmaktan çok uzak, aksine, en azından son aşamaya kadar, Zehra'ya benzer bir şekilde, pasif, yaklaşan felaketi hissetmesine rağmen herhangi bir eylem hazırlığı içinde görmediğimiz bir kadın olarak çizilmesinin de etkisi vardır.

Yedinci sahne, Hasan ile Tercüman karakteri arasında bir meyhanede geçer. Oyundaki varlığı ve kurguya, olayların gelişimine katkısı son derece tartışmalı olan Tercüman'ın ancak ataerkil bakış açısının açıklamalarını getirmek ve Hasan'ın Mediha'ya olan aşkının sönüp Claudia'ya duyduğu arzunun ateşlenmesi sürecini anlatmasına imkân yaratmak için metinde yer aldığı söylenebilir. Tercüman'ın erkeklik tanımı şöyle:

“(…) Kadın kısmına yüz vermeye gelmez. Bu binlerce yıllık deneyimden imbibiklenmiş bilgeliktir. Aklının ucuna iyice kazı! İkisini de paşa paşa idare edeceksin. Kadın yönetilmekten hoşlanır. Seviyor görünmek gerekirse, seviyor görünmek için. Dövüyor görünmek gerekirse, dövüyor görüneceksin. Yalnız görünmek değil, zaman zaman cennetliği eksik etmeyeceksin. Filmlerde görüyoruz. Jön ne yapıyor? Bakıyor fazla yüz vermiş sevgilisine, yaradana sığınıp bir tokat aşk ediyor. Karının suratında şimşekler çakıyor. Peki, ne yapıyor karı tokadı yiyince? Kollarını jönün boynuna doluyor, azgın kısraklar gibi kösnül, yıldız yıldız yanan dudaklarını jönün dudaklarına yapııştırıyor. Tamam mı?” (s. 22)

Bir yandan tarihselleştirilerek meşrulaştırılan ve diğer yandan simülatif imajlarla kurulu bu erkeklik tanımlaması Hasan için “tamam” olmalı ki yedinci sahnede Hasan sarhoş halde Mediha’nın evine giderek onunla birlikte olmak ister, Mediha direnip hesap sorunca Mediha’yı döver ve ona zorla sahip olur. *Medea* ve *Kurban*’daki sürgün edilme konusu, ana metinde, Hasan’ın Mediha’yı çocuklar olmadan köye gönderme düşüncesini açıklamasıyla gerçekleştirilir. Hasan’ın sahneden çıkmasıyla Mediha’nın uzun monoloğu gelişir; burada artık hem tecavüz hem sürgüne uğrayan kadının sarsıntılı iç dünyası şeffaflaşır. O zaman kadar sadece yakarıp ağlayan Mediha, şimdi “kafasında bir şeyler kurmaktadır” (s. 25) Medea’nın karar verme sürecindeki ikilemleri ve bir anlamda oyun sonundaki eyleminin kaçınılmazlığını hazırlayan çıkışsızlık hali, Mediha için de geçerli olmaya başlar:

“Nereye gideceğim ya çocuklarla? Köye ana baba evine gidebilir miyim? Öldürseler de bağırlarına bassalar da gidebilir miyim? Hangi yüzle çıkarım herkesin karşısına? (...) bir adama sahip çıkamadı demezler mi? kocasını hoşnut etseydi, başka karılara bakar mıydı adam, derler, bir de onu haklı çıkarırlar. Ne derlerse desinler, çocuklarımı alıp gideceğim buradan.” (s. 26)

Danışman Kadın için Mediha’nın ve onun şahsında tüm kadınların yaşadığı sorunların çözümü, erkeklerin eğitimi ve kadınların ekonomik özgürlüğüdür:

“Mutluluk da mutsuzluk da kendi elimizde kadınlar. Kocalarımız erkek, ama onları da eğitmek mümkün. Onlar da anaların elinden geçiyor. Çocukken bağrıma bastıklarımız, sevgiliyken yoluna baktıklarımız, nasıl yetiştirmişsek öyledir kocayken de.” (s. 27)

Ataerkil söylemin meşruiyetini sağlayan tarihsel, politik, dini, toplumsal kaynakları, kadının kadınlık rolünü öğrenme ve performe etme, toplumsal olarak onay görme sürecinde karşılaştığı baskı ve dayatmaları görmezden gelen ve erkeği, ürettiği tüm fiziksel, dilsel, psikolojik, ekonomik şiddetin sorumluluğu alma külfetinden kurtararak her şeyi kadının bilinçlenmesine ve erkeği eğitmesine bağlayıveren bu oldukça sorunlu cümlelerin, metnin sağduyusu konumundaki Danışman Kadın’ın ağzından dökülüyor olması, bu cümleleri metnin sergilediği sorunları çözme önerisi olarak yorumlama izni veriyor alımlayıcıya. *Medea* ve *Kurban*’da, metin trajik olanı kuvvetle vurgulayıp, Medea ve Zehra’nın duygu ve irade arasındaki gerilimine, kadın olmanın yazgısına başkaldırılarına ve söz konusu psikolojik süreçlerin sonucu ortaya çıkan trajik eyleme odaklanıp, yorumu alımlayıcıya bırakırken, *Mediha*, özellikle Tercüman’ın sözleri ve Hasan’ın eylemleriyle sergilenen ataerkil zihniyeten çıkış yolunu Danışman Kadın vasıtasıyla tekrar tekrar ilan eder. Elbette bu bir çıkış yolu değildir, kadının ataerk içindeki sosyal-hukuksal-kültürel tüm cinsiyetçi mağduriyetlerinden kurtulmanın yolunu, asıl olarak kadının toplum içinde “annelik rolü” yoluyla nasıl baskılandığı üzerinde düşünmeden bulmaya çalışır. Kadının öncelikle anne olduğu kabulünü onaylar, toplumsal-verili rollerden sıyrılmadan kadının kendi iradesiyle kendi varlığını inşa etmesinin

mümkün olmadığını fark etmez ya da bunu istemez. Erkeğin tecavüz ve tehdit, fiziksel ve psikolojik şiddet yoluyla kadını denetlediğini ve baskıladığını gösteren bir sahnenin ardından kadının bu durumdan kurtuluşunu yine bir başka denetim yolu olan annelik üzerinden sağlamaya çalışması, kadınları, ataerki içselleştiren ve yeniden üretici bir pozisyona yerleştirmekten başka bir şey değildir ve kadın erkek ilişkilerinin tarihsel yazgısının kadın lehine değişimini tartışan bir metnin ideolojik olarak aksadığı noktalardan birisidir.

İlk perdenin son bölümünde yine meyhanede bulduğumuz Hasan ve Tercüman arasındaki diyaloglarda Mediha'nın, bu defa çocuklarla, köye geri gönderilmesi planı, erkeğin her durumda haklı çıkacak bir yolu bulabileceği vs konuşulduktan sonra Tercüman, kaçak çalışmasına izin verdiği Hasan'dan yardımlarına bir karşılık talep eder. *Kurban*'da, Mahmut'un Mirza'nın eline bıraktığı aile yadigarı gümüş köstekli saat, bu defa Tercüman'ın eline, Hasan tarafından rehin olarak teslim edilir, anıştırma yoluya *Kurban* yeniden ana metne dahil olur.

İkinci perde, *Kurban*'ın ikinci perdesindeki düş atmosferine denk düşebilecek bir ön oyunla açılır:

“Karnavalda kadınların yarısı çullar giyinmiş kara maskeli, ellerinde çalı süpürgeleri, öbür yarısı da beyaz yeldirmeli, beyaz maskeli, ellerinde çingiraklar. Buldukları yer renkli balonlarla ve kâğıtlarda donatılmış. Mediha ve Claudia uzun saçlı peruklar giymişler. (...) Karnaval müziğini andırır ritmik bir müzikle, önlere Mediha ve Claudia'yı katmış, dönerek dans ederler (...) Hasan, arkadaşı Nazmi, polisler vb. karnaval giysileri içinde seyirci olarak eğlenceye katılırlar.” (s. 37)

Bu bölüm, *Kurban*'daki gibi çocukların öldürülmesi kararının oluşacağı sahneye, oyun sonunda düğümün çözüleceği bölüme bir geçiş tablosu olarak düzenlenmiştir. Güngör Dilmen'in bu tabloda simbolist bir atmosfer düzenlediğinden söz etmiştim, Yüksel Pazarkaya ise alt metnin zaman-mekânsal öğelerini çağrıştıran karnavalesk bir ortam yaratır önce, ardından bu ortama polisler vs.'yi de katarak sahneye epik bir düzenleme getirir.

Ön oyunda Mediha, *Kurban*'daki gibi, kendisini koruduklarını söyleyen kadınların aslında ona zarar verdiklerini anlar; gerçekten de kadınlar, karalar içindeki Mediha'nın yanında, başında bahar çiçeklerinden bir taç olan Claudia'ya yer açarlar, Mediha ve Claudia arasındaki tartışmada Claudia'dan taraf olurlar. Kara kışım gitmesi, baharın gelmesi kaçınılmazdır, Mediha'ya güzellikle çekilmesini öğütlerler; *Kurban*'da Halime ve kadınların Gülsüm'ü Mahmut'un koyuna sokmaları gibi. Claudia'nın gelişini kolaylaştıracak bir tütsü hazırlar kadınlar, içine “radyasyon, dioksin, acı, tatlı, zor ve şiddet” (s. 41) katarak. Polislerin gelmesi ve izinsiz gösteriyi dağıtmasıyla, kadınların Mediha'nın evinde maskelerini duvara asıp etrafı toparlamalarıyla sağlanan bir başka yabancılaştırma efekti ile ön oyundan çıkılır ve ikinci sahne, kadınlar ve Danışman Kadın arasında, bu defa kadının kamusal alandaki varlığı, eğlenme hakkı, sosyal hayat içinde kadının özgürlüğü sorunu çerçevesinde dönecek olan tartışmalara ayrılır. Kadınlar hayatları boyunca baba, abi ve eşlerinden gördükleri baskı ve şiddeti örneklendirmeye

devam ederler. Bu sırada, Aristophanes'in *Lysistrata*'sında savaşa son vermeleri için erkeklerine cinsel grev uygulayan kadınlardan bazılarının dayanamayıp evlerine, erkeklerine kaçmaları sahnesini anıtır bir şekilde, sığınmacı bazı kadınlar, bir an için evlerine dönmek isterler; fakat bu durum geliştirilmez. Danışman Kadın, kadın ve erkeğin birlikte kuracağı ideal dünya düzeni ile görüşlerini aktarmak için tekrar kürsüye çıkar: "Aslında en doğrusu, bireylerin eşit olduğu, dayanışma, karşılıklı anlayış üzerine kurulu beraberlik. Kadın erkek için de çocuklar için de." (s. 46)

Söz konusu eşitliğin sağlanması için ekonomik-politik-kültürel olarak neler yapılacağını bilir gibi gözüküyor Danışman Kadın, bir hayalim var düzeyinde sadece diliyor. Dördüncü sahne, Tercüman'ın Hasan'ın isteğiyle ikna etmek için Mediha'yla görüşmeye gelmesi, Mediha'yı görünce ona vurulması gibi kurguya katkısı olmayan, aksine yapının sarkmasına yol açan durumları içerir; sahne ilerledikçe Tercüman ile Mediha arasındaki konuşmanın, Iason ile Medea konuşmasını anıttığı fark edilir. Mediha, Tercüman'dan, başından beri Hasan'a yanlış davrandığını, Alman hanımı alıp evine gelmesini ve ne isterlerse yapacağını Hasan'a iletmesini ister. Alt metinle birlikte okunduğunda bu aşama Mediha'nın ne yapacağına karar verdiği, planını tasarladığı aşamadır. Mediha bu sahnelerde sanrılı, tekinsiz, gizemli bir üslupla çizilmeye başlanır: "Pembe bir düş gibi, kollarını kaldırarak, gülümseyerek, arada ritmik bir mırıltıyla dansa başlar. Gülümsemesinde gizli bir hesap sezilir." (s. 52) Nitekim herkesin odadan çıkmasıyla yalnız kalan Mediha, oldukça uzun monoloğunda planını açıklar, Hasan'ı ve Claudia'yı bıçaklayacaktır. Bu sırada böyle bir durumda aklına çocuklarına ne olacağı sorusu gelir. İkilime düşer, cinayetten vazgeçer, Hasan'ı aldatarak intikam almayı düşünür, yapamaz, çünkü "Namus, Allah'ın kadına verdiği en yüce değer değil mi? Allah, benden namusumu gözüm gibi sakınmamı istemez mi?" (s. 55) diye düşünür. Annelik rolü içselleştirilen kadın, namus olgusunu da sadece kendisine ait kılar. Oyun, ataerkil dili, şiddeti, iktidarı, hegemonik erkeklik tanım ve eylemlerini haksızlaştırmaya çalışır evet; fakat "kadınlık" rolünün oluşturulmuş tanımlamalarıyla hesaplaşmaz, kadını böyle bir aksiyona çağırmaz. Hiçbir çıkış yolu kalmadığını düşünen Mediha, büyüyle Hasan'ı bağlamaya karar verir, bıçağı alır, dualar okur, namaz kılar, bıçağı da okuyup tüfler. İğreti sayılabilecek bir sahne bu, Medea'nın büyücülüğüne yapılmış bir gönderme; fakat büyüün etkisine dair oyunun devamında hiçbir iz ve ibareye rastlanmayacak.

Mediha daha sonra dolaptan gelinliğini çıkarıp giyer, *Kurban*'da Zehra'nın gelinliğini giymesi gibi. *Medea* düşünüldüğündeyse alımlayıcının aklına gelinliğin zehirlenerek Claudia'ya sunulacağı düşüncesi gelir.

Beşinci sahne, Claudia, Hasan ve Mediha'nın karşılaşma sahnesidir. Bu bölümde Mediha boşanma için gerekli evrakları imzaladıktan sonra Claudia'ya gelinliğini hediye eder; fakat beklendiği gibi ortada herhangi bir büyü, zehirlenme hali yoktur. Mediha, Medea'dan farklı olarak, Zehra'ya benzer şekilde, Güneş tanrısının torunu olma vasfıyla, olağanüstü özellikleriyle eyleme herhangi bir şekilde yön veren bir karakter değildir, dolayısıyla bu oyun içindeki büyü sahnesi, gelinliğin hediye edilmesi gibi unsurlar, kurgunun gelişimini sağlayan, sonunu hazırlayan sahneler olmaktan uzaktır.

Mediha'nın psikolojik çalkantılarını tetikleyen, Hasan'ın boşanma imzasını aldıktan sonra çocukları da almak istemesi ve Claudia'nın onlara çok iyi annelik edeceğini söylemesidir; bu sahne de *Kurban*'da Gülsüm'ün ev işlerindeki becerisi, çocuklara annelik

etmeye uygunluğunun vurgulanması karşısında Zehra'nın yaşadığı öfkeyi anıstırır. Mediha da çocuklarını kaybetme ihtimaliyle çıldırır, Claudia ve Hasan'a bıçak çeker, kendisini çocukların uyuduğu odaya kilitler. Bu sahnede de Mediha'nın çocuklarını öldüreceği sahnenin koşullarının hazırlandığı izlenimi doğar; fakat böyle olmaz.

Altıncı sahne, Danışman Kadın ve kadınların, Mediha'yı koruma çabalarıyla, Mediha'nın çocuklarını korumak için “ölürüm de öldürürüm de” (s. 69) sözleriyle çocuklarını öldüreceğini açıklaması ve kadınların Mediha'yı bu kararından vazgeçirmeye çalışmalarıyla gelişir. Hasan'ın eve geri dönüşü ve çocuklarını istemesiyle kadınlar Mediha'yı savunurlar, Mediha odadan seslenir: “*Gel de al götür ölülerini (...) Döllerinin ölüsünü al şimdi, haydi kır kapıyı gir de, al götür ölülerini!*” (s. 73)

Oyun sonu geldi sanırsız ama oyun sarkmaya devam eder. Çocukları öldürmemiştir. Hasan, kadınlar tarafından, tüm olanların suçlusunu ilan edilerek evden kovulunca, alt metinde olmayan bir örgünün eklenmesiyle, Danışman Kadın, Mediha'yı kurtarmak için Vakıf Kilisesi'ne yerleştirmeye karar verir. Yedinci sahne, kilisede geçer. Hasan ve Claudia kiliseye polislerle birlikte gelirler. Odaya çocuklarıyla birlikte kapanan Mediha'yı Peder ikna etmeye çalışır; bu sahne de *Kurban*'da Zehra'yı kendisini kapattığı evden çıkmaya ikna etmek için dinin argümanlarını kullanan Muhtar'ı hatırlatır. Oyunun başından itibaren uzunca bir süre uğradığı ihanet karşısında sadece yakarıp ağlayan Mediha'nın öfkesini ve eylemini tetikleyen, çocuklarının elinden alınması ihtimalidir, Medea'dan farklı olarak Mediha'nın çocukları öldürme motivasyonu, onları başka bir kadının yetiştirmesine izin vermemektir. Hasan'a acı çektirme motivasyonu ayıklanmıştır ana metinde. *Kurban*'da, çocuklarına bir şey olacağını sezen Mahmut'un, isteklerinden ve Gülsüm'den vazgeçeceğini söylemesi gibi Hasan da Mediha'yı sakinleştirmek için oturma izninden ve Claudia ile evlenmekten vazgeçtiğini söyler; fakat Mediha eyleminden caymaz. Oyun sonu, yine *Kurban* ile simetrik bir şekilde düzenlenir, Mediha, ruh gibi çıktığı odanın içerisinde çocuklarının ölümlerini bırakır: “(Pencereden içeriye bakan Muhterem Peder istavroz çıkarıyor. Kapıdan içeriye ilk bakan kadın, bir çılgın atarak düşer, bayılır. Diğer kadınlar bayılamı tutarlar. Muhterem Peder, kapıya doğru yürüyen Hasan'ın önünü keser.) – Sen görme kıyımı. Gel şöyle. (Hasan'ı kapıdan uzaklaştırır.) (s. 79) Polis: Ambulans taşıyıcısı gelsin. (Polisler, dışarıya yönelmiş Mediha'nın peşine takılırlar. Onunla birlikte çıkarlar.)

Yüksel Pazarkaya'nın *Mediha* oyunu, Euripides'in *Medea* tragedyası ile Genette'in kullandığı kavramlarla ifade edersek “alıntı” ve “gönderme” yoluyla açık bir metinlerarası bağlam kurar. Fakat metne yakından bakıldığı zaman, kadın erkek ilişkileri ve kadının yazgısı konusunu, içinde bulunduğu çağın güncel-kültürel-toplumsal gerçekliklerine taşıyarak ele alması yani alt metnin meselesinin ana metne kronotopik bir düzenlemeyle taşınması, buna bağlı olarak karakter değerleri arasında ve olay örgüsünün gelişiminde ortaya çıkan farklılıklar gibi özelliklerin hatta oyunda aynen kullanılan imajların, *Mediha* oyununu *Kurban* ile daha sıkı bir diyalog içine soktuğu görülür. *Kurban*'ın Anadolu coğrafyası sınırları ve koşulları içinde tartıştığı meseleyi, büyük şehre ve Avrupa'ya taşıyan *Mediha* oyunu, gerek kurgu gerek söylem bakımından bazı müdahalelerine rağmen açık ve örtük diyalog kurduğu oyunlar *Medea* ve *Kurban*'ı iyileştiren, eleştiren veya aşmaya niyetlenen bir yapı sunmaması dolayısıyla elöyküsel değişim olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak, Medea efsanesi, çağlar boyunca, toplumda kadının yerinin sorgulanması için önemli bir kaynak anlatı olmuştur. Asıl olarak Euripides'in yorumuna dayanarak sürekli yeniden anlatılan, yeniden yazılan efsane, Türk Tiyatrosunda da işlenen en önemli malzemelerden birisi hâline gelir. Kimi yazarlarca zaman-mekân ve kişi özellikleri, tragedya örgü ve yapısı korunarak yeniden yazılan efsane, kimi yazarların da kendi çağlarına ait güncel kültürel-toplumsal sorunları tartıştıkları oyunlarının içinde akan ve oyunun tüm yapı, bağlam ve meselelerini kuşatan temel izlek olarak fark edilir.

Munis Faik Ozansoy, Medea efsanesinin Euripides yorumunu, herhangi bir güncelleme yapmadan yeniden yazarken karakterlerin trajik çatışmalarını görmezden gelir, onları çelişkisiz, derinliksiz, tek boyutlu kişiler hâline getirir. Medea'nın, çocuklarını öldürmeye varan iç bunalımları, çocuklarına ve Jazon'a olan hisleri oyun içinde derinleştirilmez, Medea, kötülükten zevk alan, öfkeli, tekinsiz, histerik, cani bir büyücüdür, iç dünyası yoktur. Aynı şekilde Jazon da çocuklarını önemseyen bir baba mıdır, gerçekten Kral'ın kızıyla onlar için mi evlenmeyi kabul etmiştir yoksa iyi bir demagog, yalancı bir fırsatçı mıdır anlaşılabilir. Trajik olanı belirleyen tüm koşullar, duygu ve irade arasında verilen tüm mücadele, metinden çıkarılır. Metne yapılan bir iki eklem ve müdahaleye rağmen, Ozansoy Medea efsanesini mesele, kurgu, karakter çizimi, yorumlama bakımından yeni bir bakış açısıyla zenginleştirmedeği gibi onu oldukça indirger.

Bu oyundan birkaç sene sonra Güngör Dilmen, konuyu bambaşka bir biçimde ele alır. *Kurban* oyunu, *Medea* tragedyasını, oyuna açık bir göndermede bulunmadan; fakat temel yapı ve örgüsünü 20. yüzyıl Anadolu'suna taşıyarak yorumlar. Güngör Dilmen'in oyununu kaleme aldığı 1960'lar, Türk Tiyatrosu için çok hareketli ve verimli bir dönemdir. 1961 Anayasası sonrası görece özgürleşen basın yayın dünyasının etkisiyle oyun yazarları da toplumcu gerçekçilikten varoluşçuluğa kadar geniş bir yelpazede çok farklı teknik ve yöntemlerle eserler verirler. Modern insanı psikolojik süreçleri ve derinlikleriyle ele alan oyunlar, işçi ve köylülerin toplumsal, ekonomik, politik sorunlarını sahneye taşıyan eserler, göç, gecekondulaşma, kültür çatışması gibi konuları ele alan metinler ortaya çıkar. Bu dönemde köy gerçekliği de tiyatronun en önemli meselelerinden biri hâline gelir. Güngör Dilmen'in *Kurban* oyunu da Cahit Akay'ın *Sultan Gelin*, Necati Cumalı'nın *Nalınlar*, Recep Bilginer'in *İsyancılar*, Hidayet Sayın'ın *Pembe*¹⁹ adın oyunları gibi bu dönemde yazılmış ve köy gerçekliğini sergileyen oyunların başında gelir. Güngör Dilmen, bu konuyu kadın konusu etrafında ve diğer oyunlarında yaptığı gibi mitolojik anlatıları yeniden yorumlayarak tartışır.

Bu yeni yorumlama, alt metin olarak seçilen Euripides'in Medea'sını pek çok noktada dönüştürür. Oyun, dramatik bir formda fakat şiirsel bir üslupla oluşturulur. Bu üslup ve anıştırmalar, oyuna mitsel-gizemli bir atmosfer katar. Olağanüstü özelliklerinden sıyrılarak bir Anadolu köylü kadını olarak çizilen Zehra'nın kuma gerçeğiyle yüzleşmesi, alt metin *Medea*'da kadın yazgısına dair yapılan sorgulamalara benzer şekilde gelişir. Zehra, trajik yönü korunarak çizilir, onurunu korumaya çalışan ve adalet arayışı içinde olan bir kadındır; kendi çektiği acıyı Mahmut'a da yaşatmak isterken, kendisinin ve çocuklarının yasalarını kabul etmediği bir dünyada var olmasına da izin vermez. Iason'un

¹⁹ Ayşegül Yüksel, (1998). "Cumhuriyet Dönemi Türk Oyun Yazarlığı", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türk Tiyatrosu*, İstanbul: MitosBOYUT Yayınları, 1998, s. 55.

çocuklarına olan retorik ilgisi Mahmut'ta somutlaşır, böylece Mahmut'a da çatışmalı bir iç dünya kazandırılır. Bir yandan çocuklarına düşkün, Zehra'yı da korumaya çalışan birisidir; diğer yandan cinsel dürtülerini kontrol edemez. İradesi ve arzusu arasında verdiği mücadeleyi arzusu lehine işletip, arkasına geleneksel-yerleşik söylemi almaktan çekinmez. Güngör Dilmen'in *Kurban* oyununda, cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte, dinin yasalarından devletin yasalarına geçiş sürecinde yasaların, kadının toplumsal, kültürel konumunu pratikte iyileştirmedeğini, hatta uğradığı haksızlıkların, kadının yazgısı hâline gelmesine engel olmadığı gösterilir. Yazar, Genette'in ifade ettiği kavramlarla "biçimsel" ve "anlamsal" açıdan alt metinde önemli değiştirimlere gider ve estetik açıdan da söylemsel açıdan da alt metni aşma başarısını gösterir.

Yüksel Pazarkaya da *Mediha* ile efsaneyi yine güncel bir meselenin sergilenmesi için bir kaynak olarak görür. 1961 yılında Almanya ve Türkiye arasında imzalanan "İşgücü Alımı Anlaşması" sonrası ilk olarak 2500 Türk'ün Almanya'ya göç etmesiyle başlayan süreç, 1970'lerden itibaren Türk Sinemasının ve Türk Tiyatrosunun ele aldığı en önemli meselelerden birisi olur. Bu dönemde çekilen *Almanya Acı Vatan*, *Almanyalı Yarım*, *Otobüs*, *Yıkılış* gibi filmlerin yanında Vasıf Öngören'in *Almanya Defteri*, Cevat Fehmi Başkurt'un *Göç*²⁰ gibi oyunlarında konu sahneye tüm toplumsal-ekonomik-psikolojik boyutlarıyla çıkartılır. Ayrıca 1960'lardan itibaren Türkiye'de gittikçe kuvvetlenen kadın hareketinin sesi ve pek çok alana olan etkisiyle göç, köy, şehir hayatı, yalnızlaşma, yabancılaşma vs gibi konular kadın karakterlerin deneyimleri ekseninde tartışılır.

Pazarkaya'nın oyununa yakından bakılınca fark edilen, oyunun alt metin olarak sadece tragedya ile değil, hatta ağırlıklı olarak *Kurban*'la diyalog içinde bulunduğu. *Kurban*'ın Anadolu coğrafyası sınırları ve koşulları içinde tartıştığı meseleyi, büyük şehre ve Avrupa'ya taşıyan *Mediha* oyunu gerek kurgu gerek söylem bakımından bazı müdahalelerine rağmen açık ve örtük diyalog kurduğu oyunlar *Medea* ve *Kurban*'ı aşan, yeniden yorumlayan, zenginleştiren bir metin olamaz, diyalog kurduğu metinlerin özelliklerini, söylemini, yapı ve izleklerini aşamaz, hatta bunların fazlasıyla etkisinde kalır. Bu nedenle alt metin(ler)de önemli biçimsel ve anlamsal hesaplaşmalara gidilmediği, yazar metne kendi estetik ve ideolojik tutumunu aşılamadığı için diyalog içinde olduğu metinleri kendine at kılamaz ve onları anırtırmaktan öteye gidemez.

Dolayısıyla diyalog kurdukları alt metne biçimsel, anlamsal değiştirimle müdahalede bulunan, onu çağının meseleleriyle harmanlayarak yeniden yorumlayan, bunu yaparken alt metne farklı estetik imaj ve izlekler, karakterlere farklı motivasyon ve özellikler, alt metnin temel söylemine yaratıcı ve çağdaş değerlendirmeler getiren, kısacası alt metinle "benöyküsel düzlemde" bir yenidenyazım gerçekleştiren Euripides ve Güngör Dilmen'in metinleri, kendilerinden sonra yazılmış diğer metinleri etkileyecek, onlar için birer altmetne dönüşebilecek estetik ve anlamsal başarıya ulaşabilmiştir. Yorumlamaları, diyalog kurdukları alt metinleri örgü, izlek, söylem, tutum açısından indirgeyen Ozansoy ile onaylayan Pazarkaya'nın "elöyküsel" düzlemde kalan metinleri ise teknik, tutum, anlatım, yöntem gibi hususlarda başka yazarların ve metinlerin diyalog kurmak, hesaplaşmak, aşmak isteyecekleri alt metinler hâline gelememişlerdir.

²⁰ Şengül Kocaman, "Vasıf Öngören'in *Almanya Defteri*'nde Göç Olgusu", KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi, Ekim 2014, Cilt: 11, Sayı: 2, s. 150.

Kaynaklar

- Dilmen, G. (1967). *Kurban*. Ankara: Bilgi Yayınevi. 1967.
- Euripides. (2014). *Medea*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Genette, Gerard. (1997). *Palimpsest: Literature in the Second Degree*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Kocaman, Şengül. (2014). “Vasıf Öngören’in *Almanya Defteri*’nde Göç Olgusu”. *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*. Ekim, (2). 147-161
- Küçük, Dr. Sena. (2017). “Modern Türk Tiyatrosunda Medea Miti”. *Jasss*. 55. Spring II. 415-440
- Latacz, Joachim. (2006). *Antik Yunan Tragedyaları*. İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.
- Munis Fahri Ozansoy, *Medea*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Seneca, *Medea*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Şener, Sevda. (1970). “Kurban Üzerine Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi DTCF Tiyatro Araştırmaları Dergisi*. 1. 49-68
- Pazarkaya, Yüksel. (1992). *Mediha*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yüksel, Ayşegül (1998). “Cumhuriyet Dönemi Türk Oyun Yazarlığı”. *Cumhuriyetin 75. Yılında Türk Tiyatrosu*. İstanbul: MitosBOYUT Yayınları, 1998.



**KAYIP KENT GERMANICIA:
LOKALİZASYON PROBLEMLERİ ÜZERİNE YENİ GÖZLEMLER**
THE LOST CITY GERMANICIA:
NEW OBSERVATIONS ON LOCALIZATION PROBLEMS

OKTAY DUMANKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü
Assist. Prof. Dr. Kahramanmaraş Sutcu Imam University, Faculty of Science and Letters, Department of Archaeology

oktay_dumankaya@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-9007-0536>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 01.06.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 08.09.2019

Sayfa-Pages : 409-434

 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4245>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

KAYIP KENT GERMANICIA:
LOKALİZASYON PROBLEMLERİ ÜZERİNE YENİ GÖZLEMLER
THE LOST CITY GERMANICIA
NEW OBSERVATIONS ON LOCALIZATION PROBLEMS

OKTAY DUMANKAYA

Öz

Tarihi Prehistorik Dönemlere kadar uzanan Maraş; Mama, Gurgum, Antiocheia ad Taurum, Germanicia gibi önemli krallık, kent devleti ve şehirlere ev sahipliği yapmıştır. Ancak bunların lokalizasyonları hala yapılamamıştır. Bu makalede, literatürde Caesarea Germanicia Commagene veya Commagene Germanicia'sı olarak geçmekte olan Roma Dönemi antik kentinin lokalizasyonu üzerine önerilerde bulunulmuştur. Günümüzde Kahramanmaraş il merkezinin doğusunda yer alan Dulkadiroğlu ilçesindeki Antik Çağ yapılarının Germanicia Antik Kenti'ne ait olduğu düşünülmektedir. Bu bölgede yoğun kent dokusu yer almaktadır. Bu durum arkeolojik kültür varlıklarının ve antik kentin sınırlarının belirlenmesini engellemektedir. Antik kentin sınırlarının belirleyebilmek için bölgenin (DEM-Sayısal Yükselti Modeli) hidrolojik modelleri oluşturulmuştur. Ayrıca 1948, 1975 ve 2016 yılı hava fotoğrafları üzerinden antik çağ yapılarının dağılım alanı belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kahramanmaraş, Mama, Gurgum, Antiocheia ad Taurum, Germanicia, Roma, Bizans.

Abstract

Maras which dates back to the Prehistoric Periods and hosted important kingdom and cities such as Mama, Gurgum, Antiocheia ad Taurum, Germanicia. However, their localization is still not determination. In this article, suggestions are made on the localization of the ancient Roman city of Caesarea Germanicia Commagene or Commagene Germanicia. It is believed that the antiquity structures in Dulkadiroglu district, which is located on the east of Kahramanmaraş city center, belong to the Germanicia Ancient City. Today, there is a dense urban structure in this region. This situation prevents the determination of the archaeological cultural heritage and the elevation borders of the ancient city. In order to determine the boundaries of the ancient city, (Digital elevation Models) hydrological models of the region were created. In addition, aerial photographs of 1948, 1975 and 2016 determined the distribution area of ancient structures.

Key Words: Kahramanmaraş, Mama, Gurgum, Antiocheia ad Taurum, Germanicia Rome, Byzantine.

Germanicia Öncesi Maraş

Tarihi Prehistorik Dönemlere kadar uzanan Maraş, Doğu, Güney Doğu ve Akdeniz bölgelerinin kesişme noktasında yer almaktadır. Bu özelliği ile Mezopotamya, Suriye, Kapadokya ve Kilikya ticaret yollarını birbirine bağlamaktadır. Stratejik konum, kentin birçok medeniyete ev sahipliği yapmasını, ekonomisinin gelişmesini ve zenginleşmesini sağlamıştır

Mama'dan Gurgum'a: Asur Ticaret Kolonileri Çağında (İÖ 1950-1750) Anadolu'nun en büyük ticaret merkezi bu günkü Kayseri il sınırlarında yer alan (Kültepe) Kaneş Karum olduğu bilinmektedir¹. Kaneş Karum, Hattuşaş/Boğazköy ve Ankuwa / Ališar'da çıkartılan tabletlerde Anadolu'da yer alan ve o çağlardaki *karum*lar ve daha küçük ölçekte ticari merkezler olan *vabartum*lar² hakkında bilgilere yer verilmiştir³. “Hatti Beylikler Çağı” olarak da adlandırılan⁴ bu çağda Anadolu'nun ticaret yolları üzerindeki en önemli kavşak noktalarından biri de Maraş'tır. Mezopotamya'dan gelen kervan yolu, Maraş üzerinden Göksun, Göksun-Sarız-Pınarbaşı üzerinden Kültepe'ye (Kaniş) varmaktaydı⁵. Kaniş-Kültepe kazılarında ortaya çıkartılan bir tablette bu yol güzergâhı üzerinde yer alan *Mama* isimli bir krallıktan bahsedilmektedir. Bu tablet, günümüz Kahramanmaraş sınırlarında olduğu bilinen ancak henüz lokalizasyonu yapılamamış olan kentin kralı A-num-Hi-ir-wi (Anum-Hirbi) tarafından Kaniş Kralı Warşama'ya gönderilen bir mektuptur⁶. İki komşu ülke, Mama ve Kaniş arasındaki birtakım siyasi ve ekonomik olayların anlatıldığı bu mektuptan Mama Krallığı'nın, Kaniş şehri gibi bir krallıkla yönetildiği, bu krallığa bağlı oldukça geniş topraklara sahip on iki şehrin olduğu ve Kaniş-Asur arasında kervan güzergâhlarının yer aldığı stratejik bir bölgede olduğu anlaşılmaktadır⁷. Kültepe'de ortaya çıkartılan bazı tabletlerde ise Mama Krallığı'nın ticari faaliyetleri hakkında da bilgiler edinilebilmektedir. Asurlu tüccarlara ait bu tabletlerde

¹ Sever 1996: 54-55. Karum, Sumerce “liman” ve “koy” anlamında kullanılan KAR kelimesinden türetilmiştir. Mezopotamya şehir devletlerinin nehir kenarlarında yer alan liman yerleşmelerine verdikleri isimdir. Ticari merkez anlamında kullanılan bu kelime, Asurlular tarafından Anadolu'da kurdukları ticaret merkezler içinde kullanılmıştır Lewy 1965: 19; Orlin 2007: 76-79.

² Orlin 2007: 76; Tekin 2008: 55.

³ Sever 1996: 55.

⁴ Tekin 2008: 55.

⁵ Gökçek 2004: 153; 2005a: 311; Özgüç 2005: 24; Günbattı 2012: 51.

⁶ Kt g/t 35 no'lu tablet Balkan 1957: 6 vd; Miller 2001: 68-69. Bu mektup, dönemin Anadolu'sunun iki kralı arasındaki yazışmasını içeren tek örnektir Günbattı 2014: 5.

⁷ Miller 2001: 68; Gökçek 2005a: 311. Geniş topraklara sahip ve birçok şehri bünyesinde barındıran Mama Krallığı'nın lokalizasyonu üzerinde farklı görüşler bulunmaktadır. Kahramanmaraş merkezine yakın Hasancıklı Mahallesi'nde köylüler tarafından bulunan ve Kahramanmaraş Müzesi'nde sergilenen “yapı-adak çivisi” biçimli heykelticikler ile Gaziantep Müzesi'nde korunan ve üzerinde Eski Asur Lehçesi ve çivi yazısı ile kaleme alınmış A-num-Hi-ir-wi'nin adı bulunan mızrak uçlarına (ok ucu?) dayandırılan görüşe göre, Mama Krallığı Hasancıklı'da yer almaktadır Donbaz 1998: 178-181, Env. No. Gzt. 31.23.92 Gzt. 1.3.93; Akdoğan ve Ersoy 2011: 21 vd; Ürkmez 2014: 87. Gökçek tablette yer alan “Mama Dağı'nda” ifadesi ile bu krallığın dağlık arazinin yoğun olduğu Andırın ilçesinde olması gerektiği kanaatindedir Gökçek 2005a: 313. Göksun, Elbistan Ovası ve yakın çevresine yapılan lokalizasyon düşüncesi için bk. Balkan 1957: 36; Garelli 1963: 108; Miller 2001: 69-70; Çiççi ve Greaves 2010: 95-101; Barjamovic 2011: 208. Kahramanmaraş Kalesi'ne yapılan lokalizasyon için bk. Günbattı 2012: 104.

“*Pirikannum*⁸ *Makūhum*, *Menuniānum*⁹, *Kusītum*¹⁰ ” olarak adlandırılan kumaşların, “*Liwitum* / *Livvītum*¹¹” isminde bir tür ambalaj ipinin, oldukça yumuşak, uzun ve ekstra kaliteli bir yünün¹², Mama Postu’nun¹³, kaliteli tatlı şarabın¹⁴, Mama Krallığı’na özgü ürünler olduğu belirlenmiştir. Bu tabletler günümüzde de önemli tekstil firmalarına sahip K. Maraş’ın binlerce yıllık geçmişe sahip tekstil üretiminin olduğunu göstermesi açısından son derece önemli kanıtlardır. Ayrıca Mama Krallığı’nın ticari ürünleri arasında Lapis lazuli ve bu taştan yapılmış kıymetli eşyaların¹⁵, gümüş, altın, bakır, kalay, bronz ve demirin olduğunun tespit edilmiş¹⁶ olması Mama Krallığı’nın önemli bir ticari merkez olduğunun göstermektedir.

Gurgum’dan Antiocheia ad Taurum’a: Asur Ticaret Kolonileri ve Hitit İmparatorluğu egemenliğinden sonra Geç Hitit Krallıkları Dönemi’nde Gurgum Krallığı ismi ile bağımsız bir şehir devleti olan Maraş daha sonraları ise Yeni Asur egemenliğine girmiştir¹⁷. İlk kralı Astuwaramanza¹⁸ olduğu bilinen Gurgum’dan ilk defa *Gurgumite* / *Gurguma* / *Gurgum* adıyla II. Asurnasirpal Dönemi Asur kaynaklarında söz edilmektedir¹⁹. İÖ 9. yüzyıl ortalarında Asur krallarından Tiglath-pileser zamanında başlayan ve II. Sargon yönetiminin (İÖ 8. yüzyıl) sonlarına kadar Asur Kral Yıllıklarında (Annal) Gurgum Krallığı’nın merkezinin Kahramanmaraş olduğundan bahsedilmektedir²⁰. Zira son yıllarda

⁸ Veenhof 1972: 124; Cebeşoy 1995: 164-166.

⁹ Barjamovic 2011: 211; Günbattı 2012: 56.

¹⁰ Veenhof 1972: 171, 189. Kusītum, Sumerce “bağlamak” anlamına gelmektedir. AKT 2, 27 no’lu belgede geçen “Mama’nın iyi cins kusītum kumaşlarını satın alıp bana gönderiniz” ifadelerinden kusītum’un oldukça kaliteli bir kumaş olduğu anlaşılmaktadır Bilgiç ve Bayram 1995: 52-53. Nitekim erken dönemlerde sıradan bir kumaş olarak görülen bu kumaş cinsinin sonraları kalitesinin arttığı ve bu kumaştan yapılan elbiselerin tanrılar ve krallar tarafından giyildiği belirtilmektedir Veenhof 1972: 161; Cebeşoy 1995: 174.

¹¹ Veenhof 1972: 28-29; Gökçek 2005a: 313.

¹² Veenhof 1972: 131; Veenhof ve Eidem 2008: 87; Günbattı 2012: 69.

¹³ Gökçek 2005a: 313.

¹⁴ Barjamovic 2011: 210.

¹⁵ Günbattı 2012: 83.

¹⁶ Gökçek 2005a: 314; Veenhof ve Eidem 2008: 146, dn. 678; Barjamovic 2011: 210, dn. 788.

¹⁷ Yıldırım ve Pekşen 2013: 42-43; Yıldırım 2018: 544-549.

¹⁸ MARAŞ-8 olarak adlandırılan stelde yer alan Luvice yazıtta: “*Ben Larama, Astuwaramanza’nın torumu, Muwatalli’nin oğlu*” yazmaktadır. Bu yazıttan Kral Larama’dan üç kuşak önceki Kral Astuwaramanza hakkında bilgiler edinilmiştir. Hawkins 2000: 252-255, Pl. 106-107; Bryce 2012: 122; Ürkmez 2016: 354-355. Kahramanmaraş ili Onikişubat ilçesinde Pınarbaşı Mahallesi’nde (Boğaziçi Mah. Sümbüllü Mevkii) 25.11.2017 tarihinde 37°34’34.12”K, 36°51’56.34”D koordinatlarında Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Arkeoloğu Şeref Narlı tarafından “MARAŞ-17” olarak isimlendirilen bir stel tespit edilmiştir. Hasan Peker tarafından bilim dünyasına tanıtılan bu stel ile birlikte Kral Astuwaramanza’dan sonraki 300 yıllık dönemin tam bir Gurgum kral listesi oluşturulmuştur Denizhanogulları vd. 2018: 58-62.

¹⁹ Luckenbill 1926: 215; 1927: 13, 31, 46; Donbaz 1990: 7 vd.; Grayson 1991: 293; 2002: 11, 16; Savaş 1998: 199 vd.; Konyar 2010: 144-145; Alparslan 2011: 375; Bryce 2012: 122; Yıldırım 2018: 545-546.

²⁰ Dinçol 1982: 127-128; Hawkins 2000: 249-252; Elayi 2007: 103-106; Gökhan 2014: 76; Ürkmez 2014: 71-72; Akdağ 2018: 338-339. Hawkins, II. Sargon dönemi yazıtlarında Gurgum yerine Bit-Pa’alla ülkesi kelimesinin kullanıldığı belirtmektedir Hawkins 1974: 74; 2000: 249-250, dn. 32. Bu açıdan bakıldığında Gurgum’un Bit-Pa’alla olarak da anıldığını söylemek mümkündür. Zira bazı çevirilerde Bit-Pa’alla kelimesinin Kral Mutallu’nun soyu, hanedanlığı anlamında kullanıldığı belirtilmektedir Oppert 1874: 11; Luckenbill 1927: 31, II.61; Lie 1929: 39; Astour 1967: 13. Semitik bir kelime olan Bit birçok yazıtta ülke, krallık, kent, sülale veya hanedanlıkları belirtmek için kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Couturier 2001: 72-78; Na’aman 2006: 10 vd.

K. Maraş kalesi ve çevresinde tespit edilen heykeller, mezar stelleri ve kaçakçılar tarafından K. Maraş kalesinde ortaya çıkartılan Asurca tabletler kentte yapılan ticaret antlaşmaları ve Markaşı'nın farklı okunuşları hakkında bilgiler vermektedir. Aynı zamanda bu arkeolojik buluntular Gurgum Krallığı'nın başkentinin günümüz kent merkezinin ortasında kalan Kahramanmaraş Kalesi ve yakın çevresinde (Mağaralı Mah.) olabileceğini işaret etmektedir²¹. Maraş isminin Demir Çağı'ndan, İslami Dönem'e kadar geçen süreç içerisinde farklı kaynaklarda farklı telaffuzları yer almaktadır. Bunlara örnek olarak Marqas²² / Markas, / Markasi²³ / Marqasi²⁴, Markasa²⁵ / Marassa²⁶, Marasion / Marasin²⁷, Maqasti / Marqalti²⁸, Maraj / Maraji / Margaj / Mer-aş / Marah / Meraksiyum²⁹ gösterilebilir.

Persler zamanında Kapadokya Satraplığı'na bağlanan kent, Makedonya Kralı Büyük İskender ile Pers Kralı III. Darius arasında yapılan, İÖ 333 yılındaki İssos Savaşı'ndan sonra, Hellen İmparatorluğu'na bağlanmıştır³⁰. İÖ 323'de Büyük İskender'in ölümünden sonra Seleukos Nikator Anadolu, Suriye ve Irak'ı içine alan ve merkezi Antakya olan bir devlet kurmuştur³¹. I. Antiochos Soter (İÖ 281-261) Seleukos Krallığı'nın Antiochos isimli ilk kralıdır ve babası gibi I. Antiochos Soter ve kendisinden sonra gelen krallar³² ele geçirmiş olduğu yerlerde kentler inşa etmiş veya var olan kentlere yeni isimler vererek Hellenleşme politikasını sürdürmeye devam etmişlerdir³³. Antiocheia, Seleukeia, Laodikeia, Apameia³⁴ gibi kendi aile isimlerinin çoğunlukta olduğu kentler arasında Antiocheia isminde yirmi yedi kentin yer aldığı bilinmektedir³⁵ ve Yunanlı tarihçi, İskenderiyeli Appianus'a göre (İS 95-

²¹ Gökçek 2005b: 49-51, no. 1; 51-53, no. 2; Ürkmez 2018: 348. Alman Arkeolog Hans Henning Von Der Osten'in Anadolu'nun muhtelif yerlerine yapmış olduğu gezilerdeki gözlemlerini kaleme aldığı "*Explorations in Hittite Asia Minor-1929*" isimli eserinde, K. Maraş merkezinde halk tarafından yapılan kazılarda çeşitli heykel ve stellerin ortaya çıkartıldığını belirtmektedir. Aynı zamanda Dulkadiroğlu beyi Alaüddeve Bozkurt Bey zamanında K. Maraş ve çevresinden getirtilen birçok eserin Maraş Kalesi'ne gömüldüğünü bildirmektedir. Bu bilgiler Gurgum Krallık başkentinin kale ve çevresinde olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir Osten 1930: 83.

²² Hawkins 1987-1990a: 352-353; 1987-1990b: 431-432; 2000: 249.

²³ Luckenbill 1927: 31, 51; Röllig 1957-1971: 703-704.

²⁴ Dinçol 1982: 127; Elayi 2007: 103; Yıldırım 2018: 545.

²⁵ Elayi 2007: 103.

²⁶ Ünal 2003: 19, 56.

²⁷ Ramsay 1960: 345; Umar 2008: 119-120.

²⁸ Gökçek 2005b: 50-51.

²⁹ Atalay 1920: 7; 2008: 17.

³⁰ Günaltay 1987: 50.

³¹ Gökhan 2014: 76-77.

³² Seleukos Kralları sırasıyla: Seleukos I Nikator (İÖ 312-289), Antiochos I Soter (İÖ 281-261), Antiochos II Theos (İÖ 261-246), Seleukos II Kallinikos (İÖ 246-226), Seleukos III Soter (İÖ 226-223), Antiochos III (İÖ 223-187), Seleukos IV Philopator (İÖ 187-175), Antiochos IV Epiphanes'dir (İÖ 175-164) Strootman 2007: IV. 32; Downey 1961: 581-582; Sherwin-White ve Kuhrt 1993: 20-21.

³³ Downey 1961: 581-582; Kindler 1978: 51 vd.

³⁴ Bevan 1902: 163-168.

³⁵ Conder 1834: 27; Cohen 1978: 2, dn. 3. Antiocheia isimli kentlere Anadolu, Mezopotamya ve Levant kıyılarından bazı örnekler: Antiocheia ad Orontem, Antiocheia ad Pisidiam, Antiocheia ad Meandrum, Antiocheia/Alabanda (Khrysaoreus), Antiocheia Kebren, Antiocheia ad Cydnum, Antiocheia ad Sarum, Antiocheia ad Cragum, Antiocheia ad Pyramum (Mallos) ve Antiocheia ad Taurum, Antiocheia ad Callirrhoë/ Callirrhoë/Kallirroë, Antiocheia ad Hippum/Gerasa, Antiocheia ad Chrysohoam, Antiocheia ad Euphraten, Mygdonia Antiocheia'sı, Pierra Antiocheia'sı, Sittacene Antiocheia'sı, Margiana Antiocheia'sı, Antiocheia Charax/Charakene, Antiocheia Tharmata, Antiocheia am Saros Benzinger 1894a-g: 2442-2445; Fränkel 1894a-c: 2445; Tomaschek 1894a-b: 2445;

165) bunların on altısı Seleukos Nikator döneminde kurulmuştur³⁶. Aynı isimdeki kentleri bir diğerinden ayırt edebilmek için o kentin ismine belirleyici bir unsur olarak sıfatlar eklenmiştir. Ayırt edici terimlerde genellikle coğrafi nitelikler dikkate alınmıştır ve o kentin yakındaki nehir, akarsu veya dağlar gibi belirgin coğrafi şekiller ile kentler ilişkilendirilmiştir³⁷. Yukarıda bahsi geçen kent örneklerine benzer şekilde Lat. *Antiocheia ad Taurum* (Yun. *Αντιόχεια του Ταύρου*) *Toroslardaki Antiokheia* ya da *Toroslar'ın Antiokheia'sı* isminde bir kent de Hellenistik Çağ'da Toroslar'ın eteğinde kurulmuştur. Ancak kent hakkında bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır ve antik kaynaklarda bu kentin lokalizasyonu ve kim tarafından kurulduğu hakkında detaylı bilgilere henüz ulaşamamıştır. Dolayısıyla arkeolojik verilerin eksikliği ve antik kaynak yetersizliği bu kentin kim tarafından ve nerede kurulduğu hakkında farklı farklı görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur. Özellikle 19. ve 20. yüzyılda yazılmış bazı kaynaklarda Antiocheia ad Taurum'un Gaziantep'te veya Adıyaman'da kurulmuş olabileceği hakkında bilgiler yer almaktadır³⁸. Ancak Seleukoslar tarafından kurulan veya yeniden adlandırılan birçok kent, özellikle Ege, Anadolu ve Suriye arasındaki geçiş güzergâhları üzerinde yer almaktadır³⁹. Dolayısıyla Antiocheia ad Taurum'da diğer Seleukos kentleri gibi önemli geçiş güzergâhları üzerinde kurulmuş olmalıdır. Bu bilgiler kentin, Antik Çağ Anadolu'sunun güneye açılan kapısı olan Pyramos⁴⁰ (Ceyhan) Nehri kıyısında yer alan Maraş'ta olabileceğini düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Nitekim son dönemlerde yapılan bilimsel çalışma ve arkeolojik araştırmalar bu kentin Gaziantep veya Adıyaman'dan ziyade Maraş il sınırlarında olması gerektiğini kuvvetlendirmektedir⁴¹. Eğer kent Maraş'ta kurulmuş veya var olan bir kent *Antiocheia* ismi kullanılarak yeniden adlandırılmış ise ilk akla gelmesi gereken Seleukos Krallığı'dır. Seleukos hanedanında ilk Antiochos ismini Makedonya Kralı II. Philippos'un (Krallığı: İÖ 359-336) generali, Seleukos Nikator'un babasında görmekteyiz⁴². Bu durumda söz konusu kent Seleukos Krallığı'nın ilk kralı Seleukos Nikator (İÖ 358-281) ve son kralı olan V. Antiochos Eupator (İÖ 162) arasındaki bir zaman aralığında kurulmuş olmalıdır. Özellikle Antiochos IV Epiphanes (İÖ 175-164) zamanında Hellenleşme sürecini hızlandırmak için Antiocheia ismindeki bazı kentlere sikke basma hakkı ve bazı ayrıcalıklar verilmiştir⁴³. Ancak sikke basan kentler arasında Antiocheia ad Taurum'un yer alıp yer almadığı henüz kesinleştirilememiştir.

Wilhelm 1894: 2445-2446; Hirschfeld 1894a-f: 2446-2447; Kindler 1978: 51-54; Frye 1983: 156; Grainger 1997: 751.

³⁶ Appianus'a göre Seleukos Nikator tarafından on altı Antiocheia, dokuz Seleukeia, beş Laodikeia, üç Apameia ve bir Stratonikeia isminde kent kurulmuştur Appianus: *Syr.* 57.

³⁷ Yıldırım 2018: 152

³⁸ Conder 1834: 27; Chesney 1850: 350; Long 1854: 147.

³⁹ Bevan 1902: 163 vd.

⁴⁰ Strab. *Geog.*: XII.2,4; XIV.5,16; XIV.6,2.

⁴¹ Ürkmez 2014, 83-84; 2017a: 309.

⁴² Grainger 1990: 2.

⁴³ Kindler 1978: 54

Antiocheia ad Taurum'dan Germanicia'ya: İÖ 163 / 162 yılında ise Maraş ve çevresini de içerisine alan Kommagene bölgesinde, Satrap Ptolemaios Seleukos Kralı IV. Antiochos Epiphanēs'in ölümünden sonra Seleukos Krallığı'ndan ayrılarak Kommagene Krallığı'nı kurmuştur⁴⁴. İÖ 75-74'te Bithynia'yı hâkimiyeti altına alan Roma, İÖ 64 yılında da VI. Mithridates'e karşı ezici bir zafer kazanarak Anadolu'da ki hâkimiyetini arttırmıştır. İÖ 25'de de Galatia'yı hâkimiyeti altına alan Roma Anadolu'yu kendi *Provinciaları* haline getirmiştir. Roma'nın Anadolu'da ilerleyişi farklı yöntemlerle gerçekleşmiş, bölgenin ve dönemin siyasi şartlarına bağlı olarak şekillenmiştir⁴⁵. Anadolu'daki bu büyük değişimde Maraş ve çevresi, Kapadokya, Kilikya Eyaleti ile Kommagene Krallığı'nın önemli geçiş güzergâhları içerisinde kalmış ve stratejik önemini devam ettirmiştir.

Germanicia'nın kuruluşu Roma İmparatoru Gaius Iulius Germanicus Caligula'ya dayandırılmaktadır⁴⁶. Caligula, imparatorluğu döneminde (İS 37-41), Anadolu'nun vassal krallıklarından biri olan Kommagene Krallığı tahtına IV. Antiochos'u oturtmuştur⁴⁷. Kommagene tahtına oturan IV. Antiochos (İS 38) şükran ifadesi olarak, onun şahsında (Caligula) Roma İmparatorluğu'nu onurlandırmak için kente “*İmparator Şehri*” anlamına gelen Kaisereia Germanikeia (Lat. Caesarea Germanicia) ismini vermiştir⁴⁸.

Ancak Anadolu'da Bithynia Caesarea Germanicia'sı⁴⁹ ve İtalya'da Piomente Germanicia'sı⁵⁰ isminde iki ayrı kent daha yer almaktadır ve genelde bu iki kent ile karıştırılmaması için literatürde kent, Caesarea Germanicia Commagene veya Commagene Germanicia'sı olarak geçmektedir.

“Germanikeia / Γερμανικεών” ismi ilk olarak İS 2. yüzyılda yaşamış coğrafyacı Ptolemaios (*Geog.* V.14) tarafından telaffuz edilmektedir⁵¹. İS 3. yüzyıl Antik Çağ yazarları Gaius Asinius Quadratus'un *Parthikası*'nda⁵² ve Stephanus Byzantinus'un *Ethnica*'sında⁵³ kentin ismine yer verilmiştir. Cyrrhus / Kyrrhos⁵⁴ piskoposu Theoderet'in (İS c.393 c.466) *Historia Ecclesiastica*'sında⁵⁵ ise Germanicia Piskoposu ve kentin bulunduğu bölge ve Germanikeia piskoposu Eudoxius⁵⁶ hakkında bilgilere yer verilmiştir. İS.161-249 yılları arasında Marcus Aurelius, Lucius Verus, Commodus, Macrinus ve Philippus dönemlerinde Roma imparatorları adına sikkeler basılmış ve ilk sikkeler üzerinde “KAICARI / GIRMAN

⁴⁴ Sartre 2005: 23; Taşdöner-Özcan 2015: 114.

⁴⁵ Kaya 2005: 11 vd.

⁴⁶ Magie 1950: 549; Millar 1993: 228-229; Tekin 2010: 173

⁴⁷ Ürkmez 2017b: 309-310.

⁴⁸ Millar 1993: 228-229; Redgate 1998: 84-85; Palaz-Erdemir ve Erdemir 2019: 304

⁴⁹ Plin. *Nat. Hist.*: V.143-144; Ptolemaios ise Germanicapolis olarak isimlendirdiği bu kenti Bithynia Bölgesi'nden ziyade Paflagonia Bölgesi'ne lokalize etmektedir (Ptol. *Geog.*: V.4). Kent hakkında detaylı bilgiler için bk. Gündüz 2015: 114-117.

⁵⁰ Durandi 1769: 1 vd.

⁵¹ Millar 1993: 228; Zoroğlu 2005: 305-306; Tekin 2010: 167; Mcnamara 2010: 294; Abshire vd. 2017: 165.

⁵² Millar 1993: 229.

⁵³ Billerbeck 2006, FGrHist 97 F 10.

⁵⁴ Halep'in kuzeyinde bir kent.

⁵⁵ Theodoret *HE* II, 20; Clayton 2007, 32.

⁵⁶ Germanikeia agnomeni ile anılan diğer piskoposlar için bk. Dumankaya 2018a: 487-488; 2018b:10-11; 2018c, 386-387.

/ İKI KOM / A (καίσαρ (εὐν) Γερμανικεὼν) Kaisareia ve Germanikeia” ismine yer verilmiştir⁵⁷.

Kentin isminin geçtiği başka bir kaynak ise Sasani Şah’ı I. Şapur tarafından (Hükümdarlığı: İS 240-270) Ka’ba-ye Zartosht’da⁵⁸ yaptırılan yazıtta (c. 260) karşımıza çıkmaktadır. Yunanca, Pehlevice (Orta Fars / Pârsîg) ve Farsça yazılan üç dilli (trilingual) yazıtta⁵⁹ Germanicia, Yun. *Germanikia* / Γερμανικία, Peh. *Glrnnyws* (Garmanos / Germaniyos), Fars. *Grmnyws* (Germanyōs / Garmaniōs) olarak telaffuz edilmiştir⁶⁰. Ancak her ne kadar kaynaklarda kentin isminden bahsediliyor olsa da lokalizasyon ve kent tarihi hakkındaki bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Bu sebeple kentin lokalizasyonu hakkındaki değerlendirme ve görüşler araştırma ve kazılardan elde edilen bilgilerden yapılmaktadır.

Kahramanmaraş’ta son yıllarda yapılan arkeolojik araştırma ve kazılardan önce Germanicia’nın Anti-Toroslardaki güzergâh üzerinde Mezopotamya, Suriye, Kapadokya ve Kilikya yol güzergâhları üzerinde olduğu düşünülmektedir. Bu bilgilere istinaden bazı araştırmacılar tarafından Germanicia’nın Kahramanmaraş’ta olabileceği fikri öne sürülmüş olsa da lokalizasyonu tam olarak yapılamamıştır⁶¹. Ancak son yıllarda Kahramanmaraş il merkezinin doğusunda Dulkadiroğlu ilçesinde Bağlarbaşı, Dulkadiroğlu, Namık Kemal, Şeyh Adil ve Kanuni mahallelerinde kaçak kazılar sonucunda ortaya çıkartılan kalıntıların Germanicia Antik Kenti’ne ait olabileceği kanaati oluşmuştur. Roma Dönemi’nden Osmanlı Dönemi’ne kadar birçok arkeolojik kültür varlığının gözlemlendiği 146 hektarlık alan 3. Derece arkeolojik sit alanı olarak tescillenmiştir⁶². Bahsi geçen mahallelerde 2019 yılı itibari ile farklı ada ve parsellerde, otuz noktada mozaik taban, su sarnıcı, çeşitli mimari yapılara ait kalıntılar tescillenerek kayıt altına alınmıştır (Res. 1). Bölgede tespit edilen arkeolojik kültür varlıklarının Germanicia’ya ait olduğu var sayıldığında, kentin su kaynaklarına yakın yüksekçe bir alanda yer aldığı söylemek mümkündür. Özellikle Kahramanmaraş merkezinin ve sit alanının güneyinden akmakta olan Pyramos’un (Ceyhan Nehri⁶³) varlığı kentin verimli arazilere yakın çevrenin rahatlıkla gözlemlenebileceği geçiş güzergâhı üzerinde kurulmuş olduğunun açık bir göstergesidir. Zira antik kente ait bazı sikkeler üzerinde de verimli araziler ve Ceyhan Nehri’ni temsil eden, kentin lokalizasyonu hakkında

⁵⁷ Urban 1935: 374-375; Redgate 1998: 84-85; Tekin 2010: 167-173.

⁵⁸ İran / Mevdeşt eyaletinin Nakş-ı Rustem / Naqsh-e Rostam Nekropolü’nde almaktadır Wiesehöfer 2018: 1370-1371.

⁵⁹ Rapp 2014: 28.

⁶⁰ Huyse 1999: I.32; II.124-125; Kettenhofen 2001: 505-506; <http://parthiansources.com/texts/skz/skz-15/>. Literatürde Res Gestae divi Saporis (RGDS) “İlahi Şapur’un Başarıları” olarak geçmekte olan yazıtın ilk satırlarında Şapur’un kendisinden, şecerelerinden, imparatorluğunun ulaştığı sınırlardan ve fethettiği kentlerden bahsedilmektedir. Roma İmparatorluğu’na karşı kazanmış olduğu zaferlerinde anlatıldığı bu eser, Sasani döneminden kalma en önemli yazıt olarak kabul edilmektedir Daryae 2018: 1282-1283; Wiesehöfer 2018: 1370-1371. Yazıtta bahsi geçen diğer kentlerin telaffuzları için bk. Lieu ve Mikkelsen 2016: 147-148.

⁶¹ Texier *Asie Min.*: Chapter V. 583- 586; 2002: 141-142. De Giorgi 2016: 114-115. Lokalizasyon önerileri için bk. Dumankaya 2018a: 486; 2019: 289 vd.

⁶² Dumankaya 2017: 515-524.

⁶³ Kahramanmaraş merkezinin güneyinden geçmekte olan bu nehir, halk arasında Aksu Çayı olarak telaffuz edilmektedir. Ancak Aksu Çayı; Söğütlü, Hurman, Göksun, Mağara Gözü, Fımız, Tekir ve Körsulu Çayı gibi Ceyhan Nehri’ne Kahramanmaraş il sınırlarında eklenen başlıca akarsu kollarından biridir. Dolayısıyla bu nehrin Aksu Çayı’ndan ziyade Ceyhan Nehri olduğunun belirtilmesi ve bu şekilde telaffuz edilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

önemli ipuçları sunan betimlemeler yer almaktadır. Sikkelerde Yunan Tanrıçası Tykhe (Fortuna-Roma) bir kaya üzerinde oturmaktadır. Elinde *Cornucopia* (bereket ve bolluğun sembolü) bereket boynuzu tutar şekilde, ayakları altında ise yüzmekte olan Irmak Tanrısı *Genius* tasvir edilmektedir. Irmak tanrısının yüzmekte olduğu nehir ise Pyramos'u (Ceyhan) temsil etmektedir⁶⁴ (Res. 2).

Yukarıda bahsi geçen sikke betimlemeleri ve bölgede kaçak kazılarla sonucunda ortaya çıkartılan arkeolojik kalıntılar dikkate alındığında araştırma ve kazıların bu bölgede yoğunlaştırılması gerektiğini göstermektedir. 3. Derece arkeolojik sit alanının sınırları, bölgede tespit edilen arkeolojik kültür varlıklarına göre belirlenmiştir ve tespit edilen kültür varlıkları ise belli bir bölgede yoğunlaşmaktadır.

Genel olarak Germanicia'nın Ahir Dağı'nın eğimli yamaçlarından yağmur akıntılarıyla gelen alüvyonal birikintinin altında kaldığı ve sel sularının getirdiği çamurun antik kenti tahrip ettiği kanaati hâkimdir. Bu rivayete göre, öyle bir tufan ve sel meydana gelmiştir ki kent, bu sel baskınından sonra tamamen tahrip olmuş ve bu günkü kale etrafına yeniden taşınmıştır⁶⁵. Böyle bir sel tufanının gerçekleşip gerçekleşmediğini ve Ahir Dağı'nın eğimli yamaçlarından akan alüvyonal birikintilerin kent üzerinde etkisini belirleyebilmek için Hidrolojik Modelleme (*DEM-Sayısal Yükselti Modeli*) oluşturulmuştur. Ayrıca Kahramanmaraş'ı gösteren ve ilki 1948 yılına ait olan jeoreferanslı hava fotoğrafları ve bölgede gerçekleştirdiğimiz sondaj kazıları ile antik kentin sınırları belirlenmeye çalışılmıştır.

Hidrolojik Modellemelere (DEM-Sayısal Yükselti Modeli) Göre Antik Yerleşim

Hidrolojik modellemelerde görülebileceği üzere sit sınırının batısında Gök Deresi, doğusunda ise Akdere ve Kadıroğlu dereleri yer almaktadır (Res. 3-4). Sit sınırının doğusunda tespit edilen Antik Çağ yapı kalıntıları Gök Deresi'ne oldukça yakındır. Bu durum Gök Deresi'nin antik yerleşim alanının doğusunda doğal bir sınır oluşturduğunu işaret etmektedir. Arkeolojik sit alanının batısında yer alan Kahramanmaraş Şeyh Adil Kent Mezarlığı⁶⁶ ile Akdere ve Kadıroğlu dereleri yerleşimin batı sınırını oluşturmaktadır. Sit sınırının kuzeyinde ise %70-80 derecelik bir eğime ulaşan, halk arasında "Öksürtük Mağaraları" olarak adlandırılmakta olan tepe yer almaktadır. Bu tepelik alanda Roma Dönemi Nekropolü yer almaktadır⁶⁷ ve bu nekropol yerleşimin kuzey sınırı olmalıdır.

Bu savımızı destekleyen bulgular sit sınırının kuzeyinde ve güneyinde kazılan sondajlarda ortaya çıkmıştır. Sit sınırının kuzeyinde 20, güneyinde ise 17 sondaj açılmıştır (Res. 5). Açılan sondajların ortalama derinlikleri 0.50-1.50 m aralığındadır ve kuvaterner toprak seviyesine (ana toprak) 30-50 cm derinliklerde ulaşılmıştır. Sit sınırının kuzeyinde ve güneyinde açılan toplamda 37 sondajdan hiçbirisinde herhangi bir arkeolojik kültür varlığı tespit edilememiştir ve açılan sondajlardan hiçbirisinde sel, yağmur gibi doğal afetlerden kaynaklı alüvyonal birikinti toprak tabakası gözlemlenmemiştir (Res. 6-8). Zira sayısal

⁶⁴ Tekin 2010: 173; Dumankaya 2018a: 488.

⁶⁵ "Tevatür halinde söylenen ve hadiseye de uygun gelen rivayete göre o devirlerde gayet müthiş ve sürekli bir yağmur tufanından hâsıl olan coşkun sel Tuğyanları etrafı muhkem ve iki kat setlerle çevrilmiş olmasına rağmen Kara Maraş'ı basmış ve bütün memleketi sular altında bırakmıştır" Canpolat 1945: 15.

⁶⁶ Müze arşivinde günümüze kadar mezarlıkta tespit edilmiş herhangi bir arkeolojik kültür varlığı kaydı yer almamaktadır.

⁶⁷ Ersoy 2017: 104-105; Dumankaya 2019: 292.

yükselti modellerinde Ahir Dağı'nın kuru dere ve mevsimlik dere yataklarının söz konusu sit alanına oldukça uzak olduğu, bu derelerin Kahramanmaraş'ın batısına doğru uzandığı görülmektedir.

Jeoreferanslı Hava Fotoğraflarına Göre Antik Yerleşim

Dulkadiroğlu ilçesinde tespit edilen arkeolojik kültür varlıklarının çoğunluğu ya kaçak kazılar neticesinde ya da yeni yapılan inşaatların temellerinde ortaya çıkmıştır. Yoğun konut dokusunun varlığı arkeolojik kültür varlıklarının tespit edilmesini engellemektedir. Bu sebeple Türk Silahlı Kuvvetleri Harita Genel Komutanlığı'ndan temin edilen 1948, 1975 ve 2016 yılı hava fotoğrafları üzerinden olası kültür varlıklarının yerleri belirlenmiş, bölgenin zamana göre tahribat haritası oluşturulmuştur. 2018 yılı itibarı ile tespit edilen ve tescillenen bütün kültür varlıklarının jeoreferanslı ortofotoları oluşturulmuş ve olası arkeolojik kültür varlıklarının karşılaştırmaları yapılmıştır.

1948 yılı hava fotoğrafı Harita Genel Komutanlığı arşivinde yer alan bölgeyi gösteren en erken tarihli belgedir ve bu hava fotoğrafında görülebileceği üzere Germanicia Antik Kenti olduğunu düşündüğümüz bölgede hiçbir modern yapı yer almamaktadır (Res. 9). Bu durum olası arkeolojik kültür varlıklarının belirlenmesini kolaylaştırmıştır. Nitekim 1948 yılı hava fotoğrafı üzerinden 17 adet yapı kalıntısı ve bir höyük tespit edilmiştir (Res. 10). Hava fotoğrafı üzerinde belirlenen arkeolojik kültür varlıklarının dördü bölgede tescillenen mozaik tabanlı yapı kalıntılarının koordinatları ile birebir örtüşmektedir. Bu durum yapmış olduğumuz çalışmayı destekler niteliktedir. 1975 yılı hava fotoğrafında ise Kahramanmaraş genelinde ve sit alanının yer aldığı bölgede artan bir nüfusun ve konut dokusunun varlığı dikkati çekmektedir (Res. 11-12). 1948 ve 1975 yılı hava fotoğrafları detayında ise höyük ve olası arkeolojik kültür varlıklarının duvarları daha detaylı görülebilmektedir (Res. 13). Ancak 2016 yılı jeoreferanslı ortofotosunda ise bölgede yadsınamaz derecede yoğunlaşan bir konut dokusunun olduğu, bölgenin hemen hemen tamamının modern yapılarla dolduğu görülmektedir. (Res. 14). Tescilli kültür varlıkları ile hava fotoğrafı üzerinden belirlenen arkeolojik kültür varlıklarının koordinatlarının örtüşüyor olmasına rağmen geriye kalan 13 kültür varlığı günümüzde yoğun konut dokusu altında kaldığı için bu yapıların nitelikleri hakkında bilgi edinilememektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Bölgede tespit edilen Antik Dönem yapılarının sel sularından tamamen yıkılacak şekilde etkilenmiş olması veya bu yapıların alüvyonal birikintilerin altından kalmış olduğu düşüncesi arkeolojik kazı ve hidrolojik modelleme verileri ile örtüşmemektedir. Elde edilen veriler akla şu soruları getirmektedir. Bu bölgede günümüze kadar tespit edilen arkeolojik kültür varlıklarının Germanicia Antik Kenti'ne ait olduğu düşünüldüğünde büyük mimari yapılar neden gözlenememektedir? Neden sadece temel seviyesinde duvarları korunmuş yapı kalıntıları ve mozaik tabanlar ile karşılaşılmaktadır? Bu sorulara karşılık en doğru cevap, mimari yapıların tahrip edilmiş veya taşınmış olmasıdır. Zira Antik Çağ'da kentlerde doğa ve insan kaynaklı tahribatlar meydana geldiğinde eski kente ait işlevini kaybetmiş mimari yapı taşları sökülerek, yeni yapılarda kullanılmış ve yeniden işlevsel hale getirilmiştir. Sit alanının sel sularından etkilenmesinin mümkün olmadığı düşünüldüğünde hiç şüphesiz ki akıllara ilk gelmesi gereken depremler ve savaşlardır.

Nitekim tarihi kaynaklarda, Bizans Dönemi'nde hemen hemen 300 yıl süren İslam-Bizans çatışmalarında Germanicia'nın (Maraş) birçok defa el değiştirdiği, bu savaşlarda birçok yapının tahrip edildiği ve şehrin sürekli imar edildiği belirtilmektedir⁶⁸. Bu bilgiler, savaşların şehre yadsınamaz derecede zararlar verdiğinin göstergesidir. Bu bilgilerin yanı sıra tarihi vesika ve kaynaklarda Kahramanmaraş merkezli veya Maraş'ı etkileyen birçok depremin olduğu da bildirilmektedir⁶⁹. Bu depremlere;

- İÖ 131 İslâhiye depremi (VII Şiddetinde),
- İS 128 İslâhiye ve Maraş depremi VIII Şiddetinde),
- 952 Maraş depremi,
- 1003 Suriye'nin kuzeyinde meydana gelen deprem,
- 10.08.1114 Ceyhan, Antakya, Maraş depremi (IX şiddetinde),
- 29.11.1114 Maraş, Urfa ve Harran depremi (VIII şiddetinde),
- 22.01.1544 Ilıca (Zeytun)/, Elbistan, Maraş depremi,
- 29.11.1795 Maraş Depremi,
- 30.01.1823 İdlip (Suriye) depremi,
- 08.10.1887 Gaziantep depremi örnek gösterilebilir.

Tarihi kaynaklardan bu depremlerin şehre verdiği zararlar ve hatta kayıp edilen insan sayısına kadar detaylı bilgiler edinilebilmektedir⁷⁰. Tarih kaynaklarda belirtilen tahribatların doğruluğu ve depremlerin şiddetini belirleyebilmek için Kahramanmaraş genelinde gerçekleştirilen sondaj kazılarında elde edilen bilgiler doğrultusunda bu depremlerin VII- IX şiddetinde olduğu ortaya çıkartılmıştır. Aktif bir deprem kuşağında olduğu bilinen Germanicia'ya ait yapıların bu depremler ile yıkılması ve işlevini kayıp etmiş olması kaçınılmaz bir gerçektir. Dolayısıyla Germanicia Antik Kenti'nde işlevini kaybeden büyük mimari yapılara ait yapı taşlarının, Bizans, Dulkadiroğlu Beyliği, Osmanlı Dönemi ve hatta Cumhuriyet Dönemi'nde sökülerek başka amaçlar doğrultusunda kullanılmış olma ihtimali oldukça yüksektir. Ayrıca 1960'lardan sonra yerleşim gözlemlenen bölgede Antik Çağ yapılarının yoğun konut dokusunun altında kaldığı jeoreferanslı hava fotoğraflarında rahatlıkla görülebilmektedir. Bölgede yer alan yoğun konut dokusu arkeolojik kazıların yapılmasını geciktiriyor olsa da bölgede yer alan Antik Çağ yapılarına dair bilgi birikimimiz günden güne artmaktadır. Gerçekleştirmeye devam ettiğimiz arkeolojik kazılar ve araştırmalarla birlikte henüz açıklamadığımız birçok soruya karşılık cevapların bulunacağı kanaatindeyiz.

⁶⁸ Detaylı bilgi için bk. Demirci 2005: 319 vd.; Ostrogorsky 2011: 155; 262-263; Gökhan 2014: 78-86.

⁶⁹ Soysal vd. 1981; Özmen 1999: 5 vd.; Ambraseys 1971: 375-379; 2009: 252-253; 283-291; Palutoğlu ve Şaşmaz 2017: 191-206.

⁷⁰ Urfalı Mateos *Veka*. CCXII; Tritton ve Gibb 1933: 85-87; Ambraseys 2009: 252-253; 283-291; Palutoğlu ve Şaşmaz 2017: 196-197; Ürkmez 2019: 316-317.

Kaynaklar**Antik Kaynaklar**

- Appian, *Historia Romana, The Syrian Wars: Appian's Roman History II*. Books VIII, Part II -XII. (trans. Horace White). (The Loeb Classical Library). Harvard University Press. 1913.
- Urf. Mateos. *Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, (çev. Hrant D. Andreasyan, Notlar: Eduard Dulaurer ve Halil Yınanç), Ankara: TTK Basımevi. 2000.
- Plin. *Nat. Hist.* (Plinius maior, Naturalis historia) = Pliny: Natural History. with an English (trans. William-Henry-Samuel Jones). I–X. (The Loeb Classical Library). Cambridge (Mass.). London: Cambridge University Press, 1938-1975.
- Ptole. *Geog. Claudius Ptolemaeus, Geography of Claudius Ptolemy*. (trans. Edward Luther Stevenson). New York: 1991. Dover Publications, Inc. (İlk Baskı 1932).
- Strab. *Geog. Geographica (Strabon: Antik Anadolu Coğrafyası)*. (Geographica: XII-XIII-XIV), (çev. Adnan Pekman). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları. Dördüncü Basım 2000.
- Texier, Charles Félix Marie. (*Asie Mineure*) *Küçük Asya: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi*. (çev. Ali Suat). Cilt. 3. Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı. 2002.
- Texier, Charles Félix Marie. (Orijinal Metin). *Asie Mineure; Description Geographique, Eistoricjue et Archeologicjue des Provinces et des Viiles de la Chersonnese d' Asie*. Typographie de Firmin Didot Freres, Fils et C., Paris: Bditeurs Imprimeurs de L' Institut de France, 1862, 1882.
- Theod. *HE Theodoret, The Ecclesiastical History of Theodoret*. Aeterna Press. 2016.

Modern Kaynaklar

- Abshire, Corey., Gusev, Dmitri ve Stafeyev, Sergey. (2017). "The Fertile Crescent in Ptolemy's "Geography": a new digital reconstruction for modern GIS tools". (ed. Evangelos Livieratos). *International Cartographic Association, Commission on Cartographic Heritage into the Digital Proceedings 12th ICA Conference Digital Approaches to Cartographic Heritage*. Venice, 26-28 April 2017, 152-167.
- Akdağ, Çağlar. (2018). "Neo-Hitit Kent Devleti Gurgum'un Erken Demir Çağı Kral Heykelleri". *Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, 2/3, 337-360.
- Akdoğan, Rukiye ve Ersoy, Ayşe. (2011). "Kahramanmaraş Müzesi'nde Bulunan Yapı-Adak Çivilerinin Işığında Mama Şehrinin Lokalizasyonu". *Proceedings of the Eight International Congress of Hittitology*, 20-32.
- Alparslan, Metin. (2011) "Gurgum Krallığı". *Tarih Öncesinden Demir Çağı'na Anadolu'nun Arkeoloji Atlası: Arkeoatlas*, (ed. Necmi Karul). Vol. 1, 375-377.
- Ambraseys, N. Nicholas. (1971). "Value of historical records of earthquakes". *Nature*, Vol. 232, 375-379.
- Ambraseys, N. Nicholas. (2009). *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East: a multidisciplinary study of seismicity up to 1900*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Astour, C. Michael. (1967). *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*. Brill Archive.
- Atalay, Besim. (1920). *Maraş Tarihi Coğrafyası*. Ankara: Matbaa-i Amire.
- Atalay, Besim. (2008). *Maraş Tarihi ve Coğrafyası*. Kahramanmaraş.
- Balkan, Kemal. (1957). *Mama Kralı Anum Hirbi'nin Kaniş Kralı Warşama'ya Gönderdiği Mektup*. Ankara: TTK Yay.
- Barjamovic, Goyko. (2011). *A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Colony Period*. The Carsten Niebuhr Institute of Ancient Near Eastern Studies. University of Copenhagen.
- Benzinger, Immanuel. (1894_a). "Antiocheia (Ἀντιόχεια)1: Am Orontes". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE), Band I. 2, Stuttgart: 2442-2445.
- Benzinger, Immanuel. (1894_b). "Antiocheia 2: Am Tauros". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE), Band I. 2, Stuttgart: 2445.
- Benzinger, Immanuel. (1894_c). "Antiocheia 3: In Pierra". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE), Band I. 2, Stuttgart: 2445.
- Benzinger, Immanuel. (1894_d). "Antiocheia 4: Kallirroë". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE), Band I. 2, Stuttgart: 2445.
- Benzinger, Immanuel. (1894_e). "Antiocheia 5: In Mygdonia". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE), Band I. 2, Stuttgart: 2445.
- Benzinger, Immanuel. (1894_f). Antiocheia 6: Am Chysoroas=Gerasa, *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE). Band I.2, Stuttgart: 2445.
- Benzinger, Immanuel. (1894_g). "Antiocheia 8: (Euphrat)". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE). Band I. 2, Stuttgart: 2445.
- Bevan, Edwyn Robert. (1902). *The House of Seleucus*. Vol. I, London: E. Arnold Press.
- Bilgiç, Emin ve Bayram, Sebahattin. (1995). *Ankara Kültepe Tabletleri II*. Ankara: TTK Yay.
- Billerberck, Margarethe. (2006). *Stephani Byzantii Ethnica Volumen 1: A-G. Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Consilio Societatis Internationalis Studiis Byzantinis Provehendis Destinatae Editum*. Berlin-New York: Walter de Gruyter Press.
- Bryce, Trevor. (2012). *The World of the Neo-Hittite Kingdoms A Political and Military History*. New York: Oxford University Press.
- Canbolat, Salman. (1945). *Maraşta Hititler*. Kahramanmaraş: İş Basımevi.
- Cebesoy, S. Sabâ. (1995). "Kapadokya Tabletlerinde Geçen Dokuma Ürünleri". *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 1994 Yılığ*, 164-188.
- Chesney, Lieut Colonel. (1850). *The Expedition for the Survey of the Rivers Euphrates and Tigris* Vol. 1, London: Longman Brown, Green and Longmans Press.
- Clayton Jr, Paul. B. (2007). *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon 451*. New York: Oxford University Press.
- Cohen, Getzel. M. (1978). *The Seleucid Colonies: Studies in Founding, Administration and Organization*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

- Conder, Josiah. (1834). *Dictionary of Geography, Ancient and Modern With a Brief Notice of Principal Towns and Glossary of Geographical Terms*. London: Publish. Thomas Tegg and Son.
- Couturier, Guy. (2001). “Quelques observations sur le bytdwd de la stèle araméenne de Tel Dan”. (eds. Michele P. M. Daviau, John. W. Wevers and Michael Weigl). *The World of the Aramaeans II: Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugène Dion*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 325), Sheffield, 72-98.
- Çiğçi, Ali ve Greaves, Alan. M. (2010). “Settlement Patterns in the Second and First Millennia BC Elbistan Plain”. *Anatolica*, 36, 89-110.
- Daryae, Touraj. (2018). “Res Gestae Divi Saporis”. (ed. Oliver Nicholson). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Vol. A-I, Oxford: Oxford University Press, 1282-1283.
- De Giorgi, Andrea U. (2016). *Ancient Antioch: From the Seleucid Era to the Islamic Conquest*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Demirci, Mustafa. (2005). “İslam-Bizans Mücadelesinde Bir Serhat Şehri”. *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*. 6-8 Mayıs 2004. Kahramanmaraş, Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, İstanbul, Cilt. I, 319-331.
- Denizhanoğulları, Ahmet., Gürçin, Mehmet ve Peker, Hasan. (2018). “Kahramanmaraş’tan Hiyeroglif Luvice Yeni Bir Stel: Maraş 17”. *TUBA-AR*, 22/1, 57-62.
- Diñçol, Ali. Mehmet. (1982). “Geç Hititler”. *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi I: Görsel Anadolu Tarihi Ansiklopedisi*, 122-137.
- Donbaz, Veysel. (1990). “Two Neo-Assyrian Stelae in the Antakya and Kahramanmaraş Museums”. *Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project- ARRIM* 8, 4-24.
- Donbaz, Veysel. (1998). Inscribed Spear Heads and Some Tablets at the Gaziantep Archaeological Museum. *Altorientalische Forschungen*, 25/1, 173-188.
- Downey, Glanville. (1961). *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Dumankaya, Oktay. (2017). “Germanicia 2016 Kazıları”. *39. Kazı Sonuçları Toplantısı*, 2. Cilt, Ankara: 515-524.
- Dumankaya, Oktay. (2018_a). “Germanicia/Germanikeia: Roma Dönemi Maraş Kenti”. *Kahramanmaraş Ansiklopedisi*, Cilt. 3 / DEFG, (ed. İbrahim Solak), Kahramanmaraş: 486-490.
- Dumankaya, Oktay. (2018_b). “Room and Corridor Mosaics from the Ancient City of Germanicia and its Iconographic Assessment / Germanicia Antik Kentine Ait Oda ve Koridor Mozaığı ve İkonografik Değerlendirmesi”. *Journal of Mosaic Research (JMR)*, 11, 10-11.
- Dumankaya, Oktay. (2018_c). “Eudoxius: Germanikeia Antiocheia Piskoposu”. *Kahramanmaraş Ansiklopedisi*, Cilt. 3/DEFG, (ed. İbrahim Solak), Kahramanmaraş: 386-387.

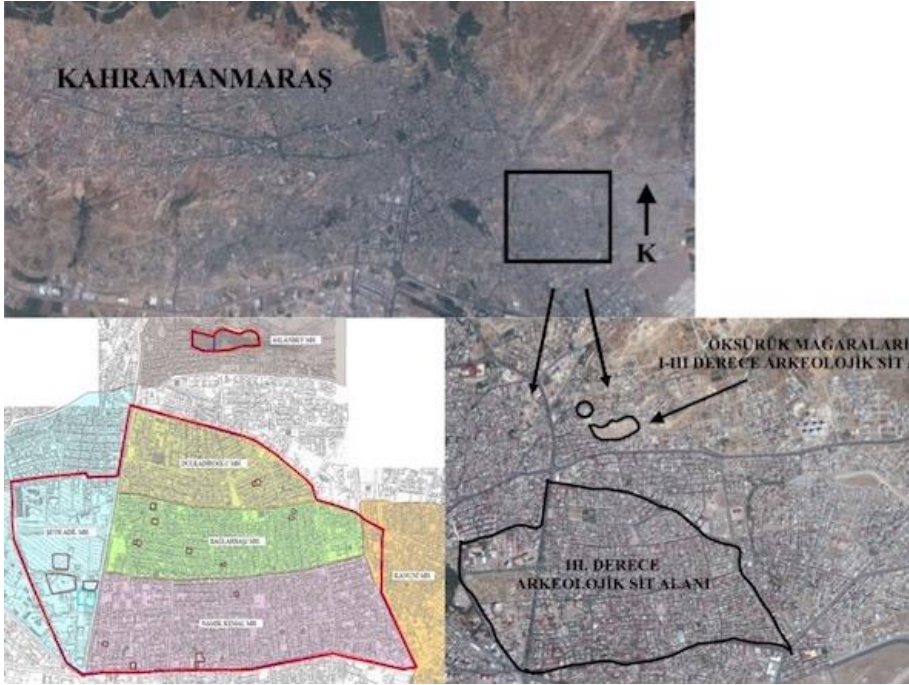
- Dumankaya Oktay. (2019). “Kayıp Kent Germanicia: Lokalizasyon Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme”, (eds. Cevdet Kabakçı, İbrahim Solak, Alpaslan Ceylan, Oktay Dumankaya, Mehmet Canlı, Ömer Yalçın Ova). *Uluslararası Antik Çağ Döneminde Maraş Sempozyumu*, Kahramanmaraş, 17-18 Kasım 2017, Kahramanmaraş: 289-302.
- Durandi, Jacopo. (1769). *Delle antiche città di Pedona, Caburro, Germanicia, e dell'Augusta de' Vagienni: dissertazione*. Torino: Nella stamperia di Giambatista Fontana Press.
- Elayi, Josette. (2007). *Sargon II, King of Assyria*, (ed. Brian B. Schmidt). *Archaeology and Biblical Studies*, No: 22, Atlanta: SBL Press.
- Ersoy, Ayşe. (2017). *Mozaiklerle Yeniden Doğan Kent Germanicia*. (ed. Fevziye Eker). Berlin: Lap Lambert Academic Publishing.
- Fränkel, Sigmund. (1894_a). “Antiocheia 9: Antiocheia (Arabis)”. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*. Band I. 2, Stuttgart: 2445.
- Fränkel, Sigmund. (1894_b). “Antiocheia 10: Antiocheia in Charakene”. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*. Band I. 2, Stuttgart: 2445.
- Fränkel, Sigmund. (1894_c). “Antiocheia 11: Antiocheia in Sittacene”. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*. Band I,2, Stuttgart: 2445.
- Frye, Richard Nelson. (1983). *The History of Ancient Iran*, Vol. 7. München: CH Beck Press.
- Garelli, Paul. (1963). *Les Assyriens en Cappadoce*. Paris: Dépositaire: Librairie A. Maisonneuve.
- Gökçek, Lütfü Gürkan. (2004). “Asur Ticaret Kolonileri Çağı’nda Anadolu’da Kervan Güzergâhları ve Taşmacılık”. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1, 151-154.
- Gökçek, Lütfü Gürkan. (2005_a). “Kültepe Tabletlerinde Maraş Bölgesi”. *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*. 6-8 Mayıs 2004. Kahramanmaraş, Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, İstanbul, Cilt. I, 309-318.
- Gökçek, Lütfü Gürkan. (2005_b). “Kahramanmaraş’ta Bulunmuş İki Yeni Asurca Tablet”. *Anadolu Arşivleri / Archivum Anatolicum (ArAn)*, 8/1, 47-57.
- Gökhan, İlyas. (2014). Roma ve Bizans Döneminde Germanicia (Maraş)”. *Kapadokya Tarih ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2, 76-87.
- Grainger, John D. (1990). *Seleukos Nikator. Constructing a Hellenistic Kingdom*. London: Routledge Press.
- Grainger, John D. (1997). *A Seleukid Prosopography and Gazetteer*. Leiden, New York, Köln: Brill Press.
- Grayson, Albert Kirk. (1991). *Assyrians Rulers of The Early First Millennium BC I (1114-859 BC). The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods*. Vol. 2, London: University of Toronto Press.
- Grayson, Albert Kirk. (2002). *Assyrians Rulers of The Early First Millennium BC II (858-745 BC). The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods*. Vol. 3, London: University of Toronto Press.
- Günaltay, Şemseddin. (1987). *Yakın Şark IV I. Bölüm Perslerden Romalılara Kadar Selevkoslar, Nabatiler, Galatlar, Bitinya ve Bergama Krallıkları*. Ankara: TTK Yay. 6. Baskı. (Birinci Baskı 1951).

- Günbattı, Cahit. (2012). *Kültepe-Kaniş Anadolu'da İlk Yazı, İlk Belgeler*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Günbattı, Cahit. (2014). *Harsamna Kralı Hurmeli'ye Gönderilen Mektup ve Kaniş Kralları*. Ankara: TTK Yay.
- Gündüz, Serkan. (2015). "Bursa'nın Antik Deniz Limanları". *U.Ü. International Journal of Social Inquiry*, 8/1, 105-146.
- Hawkins, John David. (1974) "Assyrians and Hittites". *Iraq*, 36.1-2, 67-83.
- Hawkins, John David. (1987-1990a). "Maraş". *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, (RIA) 7, 352-353.
- Hawkins, John David. (1987-1990b). "Marqas". *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, (RIA) 7, 431-432.
- Hawkins, John David. (2000). *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions: Inscriptions of the Iron Age*, Vol. 1, Part 1, New York: Walter de Gruyter.
- Hirschfeld, Gustav. (1894_a). "Antiocheia 15: Antiocheia Pisidiae / ad Pisidiam". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE), Band I. 2, Stuttgart: 2446.
- Hirschfeld, Gustav. (1894_b). "Antiocheia 16: Antiocheia am Maeander", *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE), Band I. 2, Stuttgart: 2446-2447.
- Hirschfeld, Gustav. (1894_c). "Antiocheia 17: Antiocheia am Pyramos". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE), Band I.2, Stuttgart: 2447.
- Hirschfeld, Gustav. (1894_d). "Antiocheia 18: Antiocheia am Saros". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE), Band I. 2, Stuttgart: 2447.
- Hirschfeld, Gustav. (1894_e). "Antiocheia 19: Antiocheia am Kydnos". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE), Band I. 2, Stuttgart: 2447.
- Hirschfeld, Gustav. (1894_f). "Antiocheia 21: Alabanda". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE), Band I. 2, Stuttgart: 2447.
- Huyse, Philip. (1999). "Die dreisprachige Inschrift Šabuhri I. an der Ka'ba-i Zardušt". *Royal Inscriptions with Their Parthian and Greek Versions, Corpus Inscriptionum Iranicarum*, Part III, Pahlavi Inscriptions, Vols. 1-2, London: School of Oriental and African Studies Press.
- Kaya, Mehmet Ali. (2005). "Anadolu'da Roma Eyaletleri: Sınırlar ve Roma Yönetimi". *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 38, 11-30.
- Kettenhofen, Erich. (2001). "Germanikeia". *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 10, Fasc. 5, 505-506.
- Kindler, Arie. (1978). "Akko, A City of Many Names". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 231/1: 51-55.
- Konyar, Erkan. (2010). "İlk Tunç Çağı'ndan Orta Demir Çağı'na Kahramanmaraş". (Haz. Filiz Özdem). *Dağların Gazeli Maraş*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 125-155.
- Lewy, Hildegard. (1965). *Anatolia in the Old Assyrian Period*. Vol. I, Chapter XXIV, VII-X, Cambridge: Cambridge University Press.

- Lie, Arthur Godfred. (1929). *The Inscriptions of Sargon II King of Assyria*. Part 1- The Annals. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner 13.
- Jones, Arnold Hugh Martin. (1937). *Cities of the Eastern Roman Provinces*. Oxford: Clarendon Press.
- Lieu, Samuel N. C. ve Mikkelsen, B. Gunner. (2016). "Places and people in Central Asia and in the Graeco-Roman Near East: a multilingual gazetteer from select Pre-Islamic sources". *Between Rome and China: history, religions and material culture of the Silk Road*, (eds. Samuel N. C. Lieu, Gunner B. Mikkelsen). Turnhout: Brepols, Silk Road Studies Press, 147-180.
- Long, George. (1854). "Ad Taurum". *Dictionary of Greek and Roman Geography*. (ed. William Smith). Vol. 1, Abacaexum- Hytanis, Boston: Little, Brown and Company.
- Luckenbill, Daniel David. (1926). *Ancient Records of Assyria and Babylonis-Historical Records of Assyria, from the Earliest Times to Sargon*. Vol. 1. Chicago-Illinois: The University of Chicago Press.
- Luckenbill, Daniel David. (1927). *Ancient Records of Assyria and Babylonis-Historical Records of Assyria, from Sargon to the End*. Vol. 2. Chicago-Illinois: The University of Chicago Press.
- Magie, David. (1950). *Roman Rule in Asia Minor to the End of Third Century After Christ*. Vol.1, London: Princeton University Press.
- Mcnamara, Martin. (2010). *Targum and Testament Revisited: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: a Light on the New Testament*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Miller, Jared L. (2001). "Anum-Ḫirbi and His Kingdom". *Altorientalische Forschungen*. 28/1, 65-101.
- Na'aman, Nadav. (2006). *Ancient Israel's History and Historiography: The First Temple Period*, Vol. 3, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns Press.
- Oppert, Julius. (1874). "Great Inscription in the Palace of Khorsabad". *Records of the Past: Assyrian Texts*. Vol. 9, London: Samuel Bagster and Sons Company Press, 1-20.
- Orlin, Louis L. (2007). *Life and Thought in the Ancient Near East*. University of Michigan Press.
- Ostrogorsky, Georgiy Aleksandroviç, 2011, *Bizans Devleti Tarih*. (çev. Fikret Işıltan), TTK Yay. 7. Baskı, Ankara. (İlk Baskı 1940).
- Osten, Hans Henning von der. (1930). *Explorations in Hittite Asia Minor 1929*. No. 8, Chicago: Oriental Institute Communications.
- Özgüç, Tahsin. (2005). *Kültepe: Kaniş/Neşa*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özmen, Bülent. (1999). "Türkiye ve Çevresinin Tarihsel Deprem Kataloğunun Bölgesel Düzenlenmesi". *Deprem Araştırma Bülteni*, 82, 5-83.
- Palaz-Erdemir, Hatice ve Erdemir, Halil. (2019). Roma Devrinin Önemli Bir İdarî Merkezi Olarak Germanicia Caesarea (Kahramanmaraş). (eds. Cevdet Kabakçı, İbrahim Solak, Alpaslan Ceylan, Oktay Dumankaya, Mehmet Canlı, Ömer Yalçın Ova). *Uluslararası Antik Çağ Döneminde Maraş Sempozyumu*, Kahramanmaraş, 17-18 Kasım 2017, Kahramanmaraş: 303-308.
- Palutoğlu, Mahmut ve Şaşmaz, Ahmet. (2017). "29 Kasım 1795 Kahramanmaraş Depremi Güney Türkiye". *MTA Dergisi*, 155, 191-206.

- Ramsay, William Mitchell. (1960). *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyası* (çev. Mihri Pektaş). İstanbul: Milli eğitim Basımevi.
- Rapp, Stephen H. (2014). *The Sasanian World through Georgian Eyes: Caucasia and the Iranian Commonwealth in Late Antique Georgian Literature*. London and New York: Ashgate Publishing.
- Redgate, Anne Elizabeth. (1998). *The People of Europe-The Armenians*. Oxford: Wiley-Blackwell Press.
- Röllig, Wolfgang. (1957-1971). "Gurgum". *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*. (RIA) 3, 1957-1971, 703-704.
- Sartre, Maurice. (2005). *The Middle East under Rome*. London: Harvard University Press.
- Savaş, Savaş Özkan. (1998). *Anadolu (Hitit-Luvi) Hiyeroglif Yazıtlarında Geçen Tanrı, Şahıs ve Coğrafya Adları*. İstanbul: Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü.
- Sever, Erol. (1996). *Asur Tarihi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Sherwin-White, Susan ve Kuhrt, Amélie. (1993). *From Samarkhand to Sardis: A new approach to the Seleucid empire*. Los Angeles: University of California Press.
- Soysal, Hüseyin., Sipahioğlu, Selçuk., Kolçak, Demir ve Altınok, Yıldız. (1981). *Türkiye ve Çevresinin Tarihsel Deprem Kataloğu*. TÜBİTAK Proje No. TBAG. 341, İstanbul.
- Strootman, Rudolf. (2007). *The Hellenistic Royal Court. Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and the Near East, 336-30 BCE*. (PhD. Thesis). Utrecht University.
- Taşdöner-Özcan, Kevser. (2015). "Hellenistik Dönemin Küçük Bir Krallığı: Kommagene". *Tarih Okul Dergisi (TA) / Journal of History School*, 23, 97-118.
- Tekin, Oğuz. (2008). *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tritton, Arthur Stanley ve Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. (1933). "The First and Second Crusades from an anonymous Syriac chronicle". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 65/1, 69-101.
- Tomaschek, Wilhelm. (1894_a). "Antiocheia 12: Ἀντιόχεια Μαργιανή". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*, Band I. 2, Stuttgart: 2445.
- Tomaschek, Wilhelm. (1894_b). "Antiocheia 13: Antiocheia Tharmata". *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*, Band I. 2, Stuttgart: 2445.
- Umar, Bilge. (2008). *Kommagene-Kuzey Mezopotamya: Bir Tarihsel Coğrafya Araştırması ve Gezi Rehberi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Urban, Sylvanus. (1835). *The Gentleman's Magazine*. Vol. 3. New Series. London: Forgotten Books.
- Ünal, Ahmet. (2003). *Hititler Devrinde Anadolu II*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Ürkmez, Özden. (2014). "Eski Çağ'da Maraş ya da Marqašti Germanicia". *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/2, 67-95.
- Ürkmez, Özden. (2016). "Astuwaramanza". *Kahramanmaraş Ansiklopedisi*, Cilt. 1/A, (ed. İbrahim Solak). Kahramanmaraş, 354-355.
- Ürkmez, Özden. (2017a). "Antiocheia Ad Taurum: Maraş Şehrinin Bilinen İlk İsmi". *Kahramanmaraş Ansiklopedisi*, Cilt. 1/A, (ed. İbrahim Solak), Kahramanmaraş, 309.

- Ürkmez, Özden. (2017b). “Antiochus IV: Maraş Kralı”. *Kahramanmaraş Ansiklopedisi*, Cilt. 1/A, (ed. İbrahim Solak). Kahramanmaraş, 309-310.
- Ürkmez, Özden. (2018). “Mezopotamya-Anadolu-Levant Kavşağında Gurgum Maraş: Askeri Rotalar, Ticaret Yolları ve Sınır Taşları”. (eds. Bilcan Gökçe ve Pınar Pınarcık). *Eski Yakındoğu’da Ulaşım Üzerine Yazılar*, Ankara: Akademisyen Yayınları, 355-368.
- Ürkmez, Özden. (2019). “Urfalı Mateos Zamanında Romalı Maraş’ın (Germanicia) Son Asrı”. *Rıfat Ergeç Armağanı: Studies Presented to Rıfat Ergeç*. (eds. Timur Demir, Makbule Ekici, Müntheha Şahan-Dinç ve Murat Çağrı Tarhan), Gaziantep: Bilgin Kültür Sanat Yayınları, 311-322.
- Veenhof, Klaas. R. (1972). *Aspects of Old Assyrian Trade and its Terminology*, Leiden: Brill Press.
- Veenhof, Klaas. R. ve Eidem, Jesper. (2008). *Mesopotamia: The Old Assyrian Period*. Orbis Biblicus et Orientalis 160/5, Göttingen: Academic Press.
- Wiesehöfer, Josef. (2018). “Shapur I: MP Shabuhr, Lat. Sapor”. (ed. Nicholson Oliver). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Vol. A-I, Oxford: Oxford University Press, 1370-1371.
- Wilhelm, Gustav Adolf. (1894). “Antiocheia 14: Ἀντιόχεια ἐπὶ Κράγῳ/Antiocheia am Kragos”. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE)*, Band I. 2, Stuttgart: 2445-2446.
- Yıldırım, Ercüment ve Pekşen, Okay. (2013). “Üçüncü Arami Göçü’nün Anadolu’nun Güneydoğusuna Yaptığı Etnik ve Siyasi Etkiler”. *Uluslararası Avrasya Sosyal Bilimler Dergisi*, 4/13, 31-55.
- Yıldırım, Ercüment. (2018). “Gurgum Krallığı”. *Kahramanmaraş Ansiklopedisi*, Cilt. 3/DEFG, (ed. İbrahim Solak). Kahramanmaraş, 544-550.
- Yıldırım, Nurgül. (2018). “Antiocheia’dan Antakya’ya Bir Kent Adının Serüveni Üzerine Analizler”. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, 10, 150-162.
- Zoroğlu, Kâmil Levent. (2005). “Kahramanmaraş’ın İlk Çağdaki Yeri ve Önemi”. *I. Kahramanmaraş Sempozyumu Bildirileri*, Cilt. 1, İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi Yayınları, 303-307.
- <http://parthiansources.com/texts/skz/skz-15/> (Erişim Tarihi 20.08.2019)



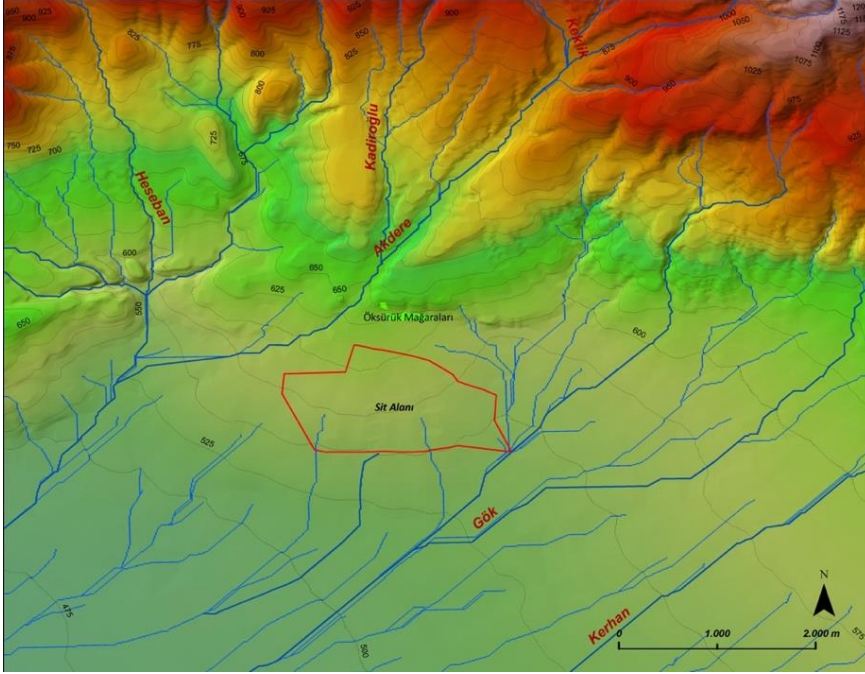
Resim 1: 146 Hektarlık Alandan Oluşan 3. Derece Arkeolojik Sit Alanı.



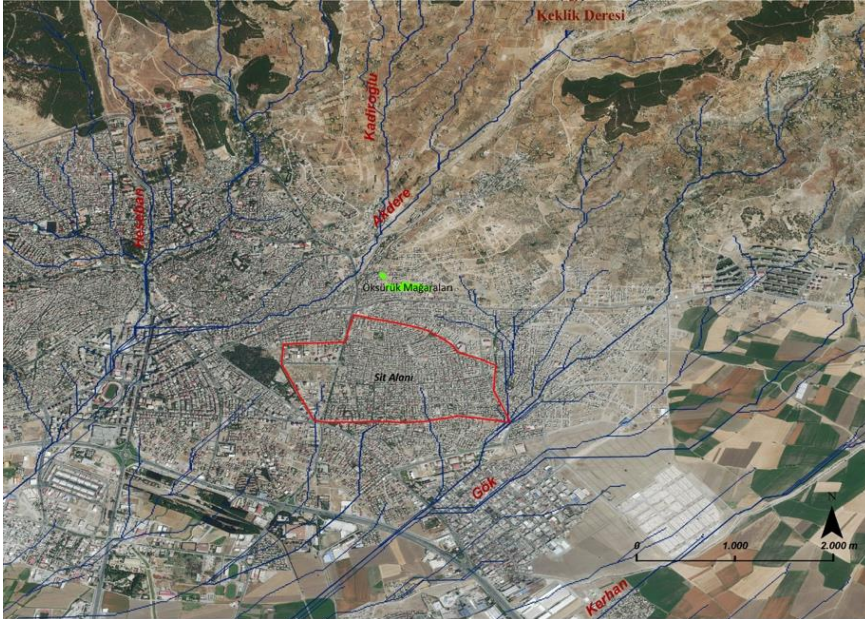
Resim 2:

Ön Yüz: Sağa Dönük İmparator Marcus Aurelius, AE24, Caesarea Germanicia, Commagene. AYT KAI M AYRHL Antwneinoc, / Kaicarewn Germanikewn KOM, Lejanti Yer Almakta.

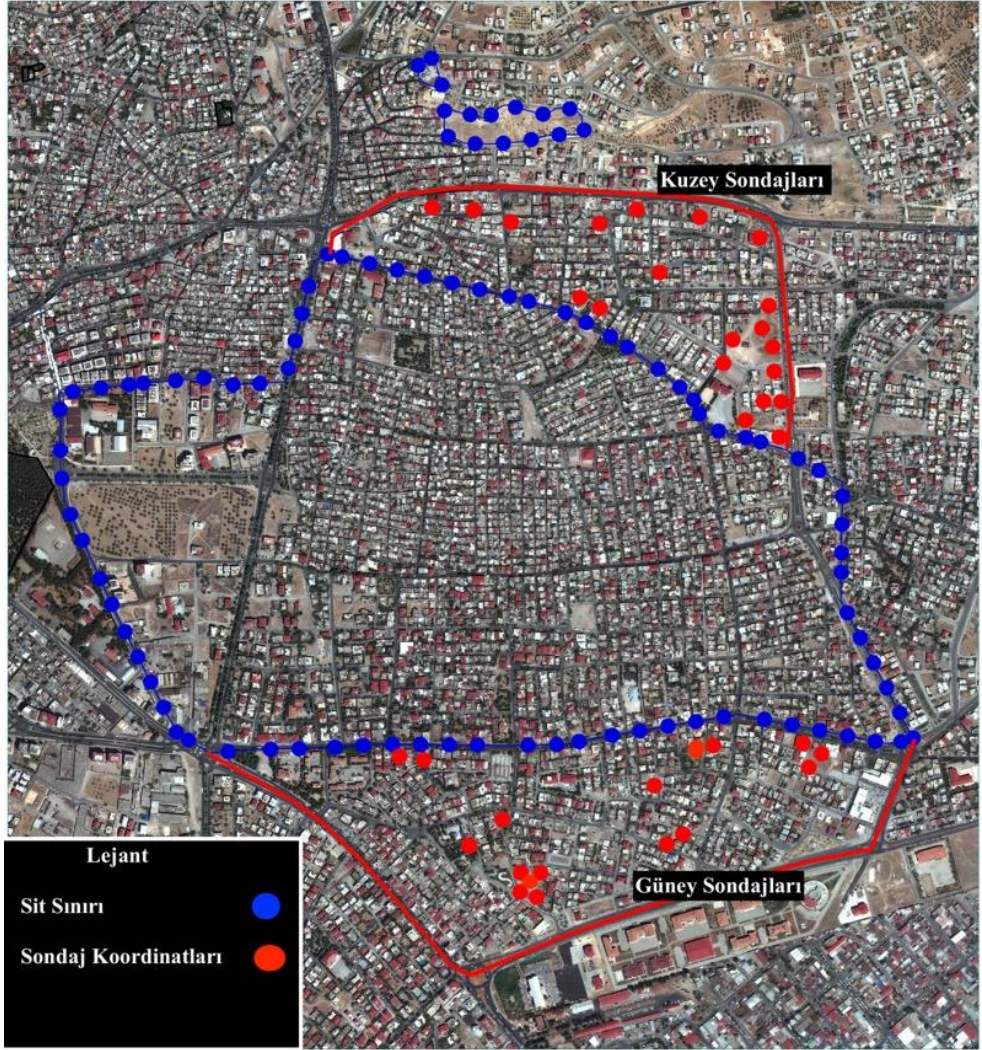
Arka Yüz: Thyke Elinde Cornucopia Tutmaktadır. Ayakları Altında Yüzmekte Olan İrmak Tanrısı Genius Tasvir Edilmektedir. SNG Cop 14; Munich 4, (Commodus); Berlin 6206.



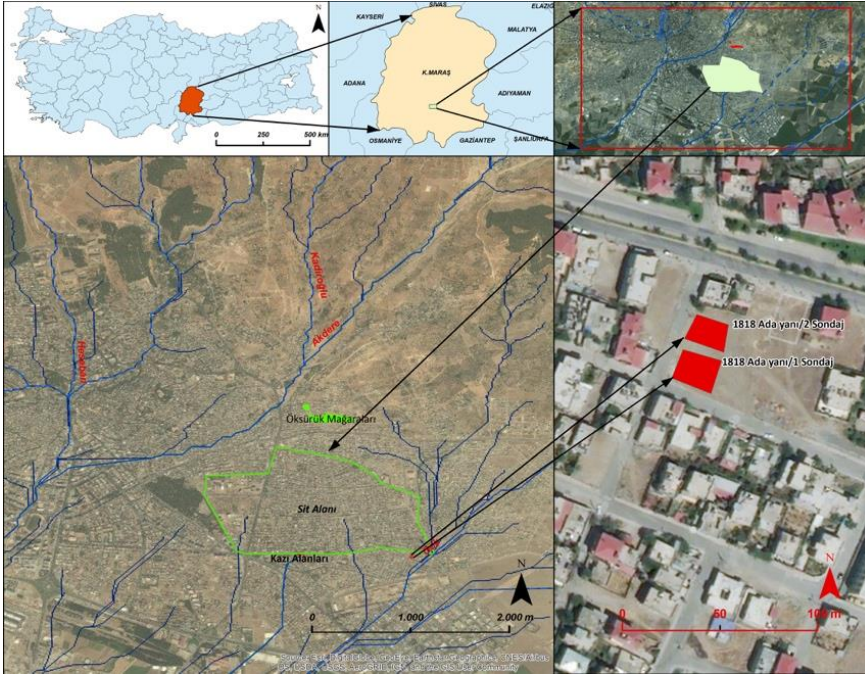
Resim 3: Kahramanmaraş İl Merkezi ve Sit Alanı Hidrolojik Modellemesi (DEM Sayısal Yükselti Modeli).



Resim 4: Jeoreferanslı Hava Fotoğrafı: Dere Yatakları ve Akış Yönleri Detayları.



Resim 5: Sondaj Koordinatları.



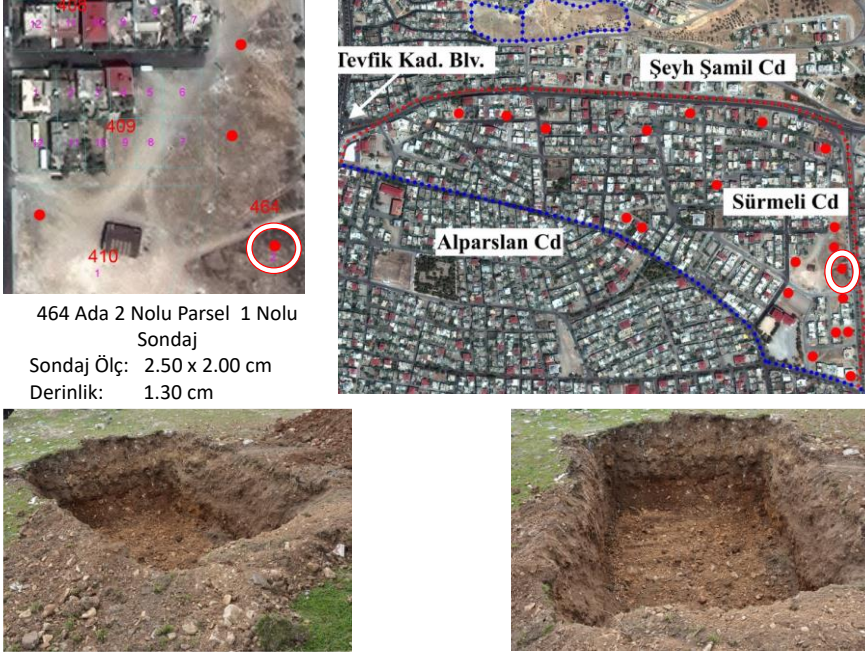
Resim 6: Güney Sondajlarından Örnek. (1818 Ada Yanı 1-2 Nolu Sondajlar)



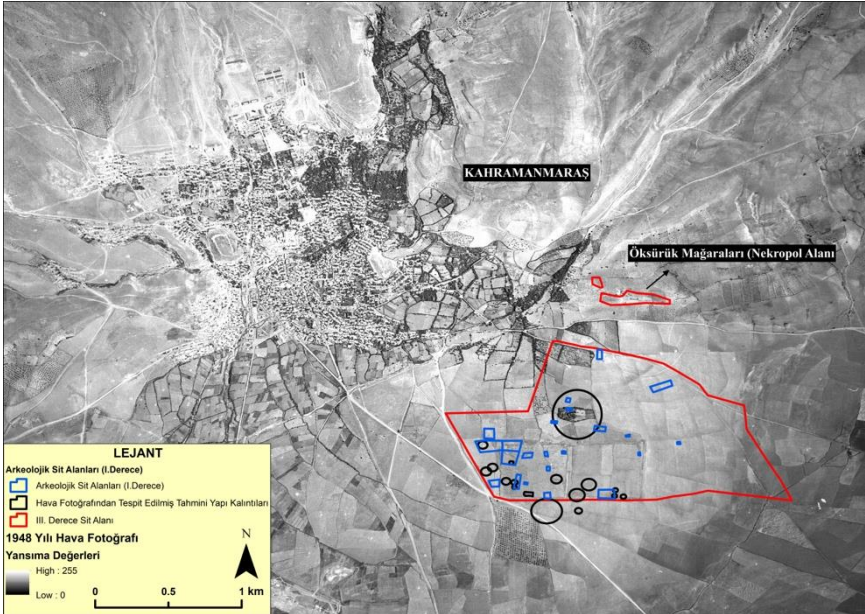
1818 Ada (Yanı) 2 Nolu Sondaj (Ada ve Parsel Numarası Mev. Değil)
Sondaj Ölç: 4.00 x 3.00 cm Derinlik: 1.50 cm



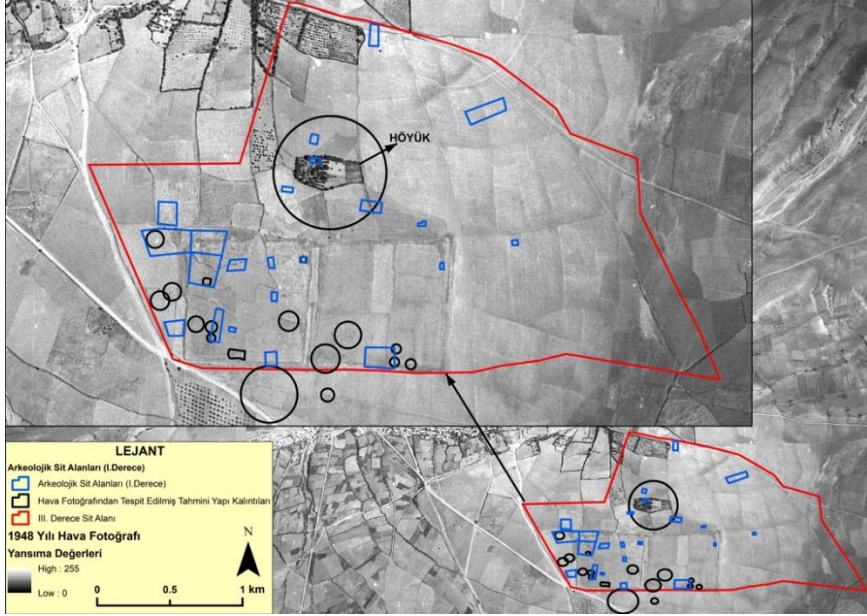
Resim 7: Sit Sınırının Güneyinde Açılan Sondajlardan Bir Örnek.



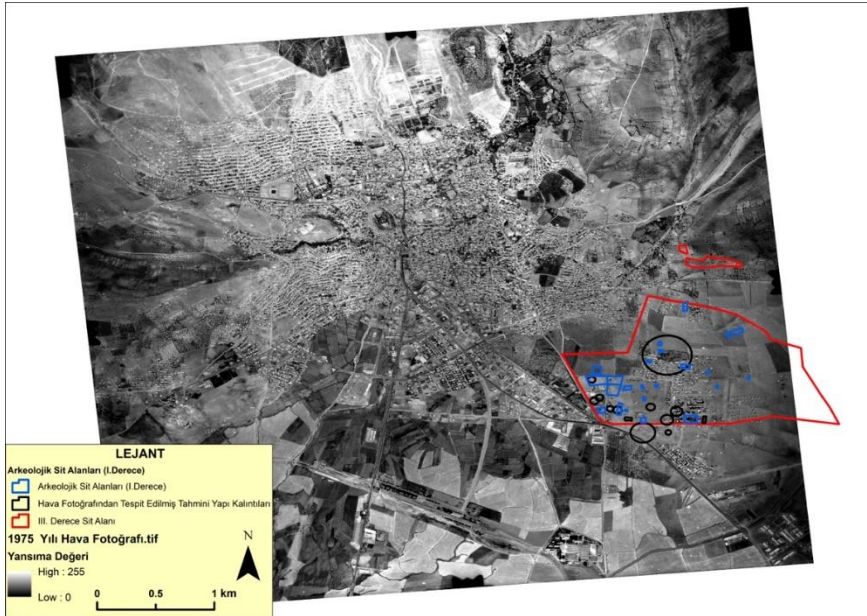
Resim 8: Sit sınırının kuzeyinde açılan sondajlardan bir örnek.



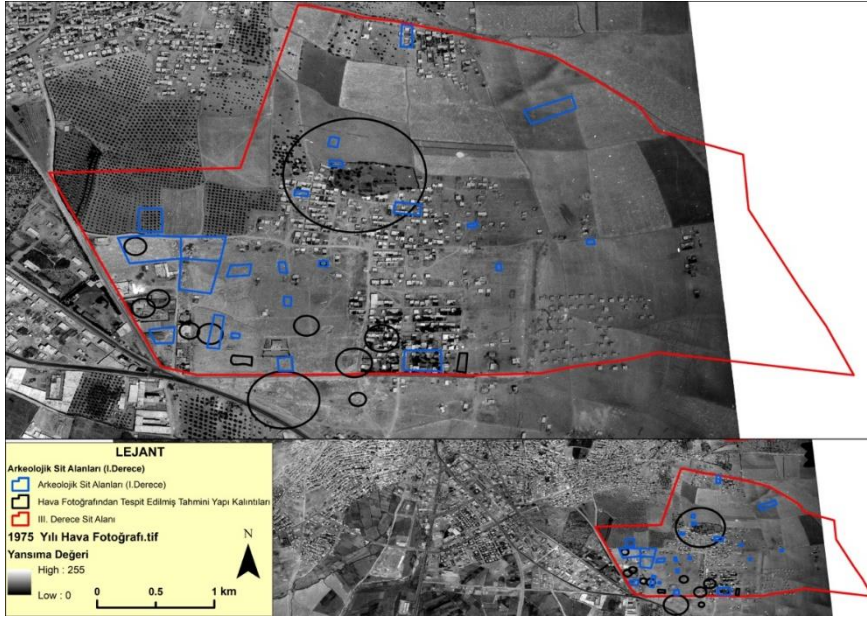
Resim 9: Kahramanmaraş Geneli ve Dulkadiroğlu İlçesi 3. Derece Arkeolojik Sit Alanının 1948 Yılı Jeoreferanslı Hava Fotoğrafı.



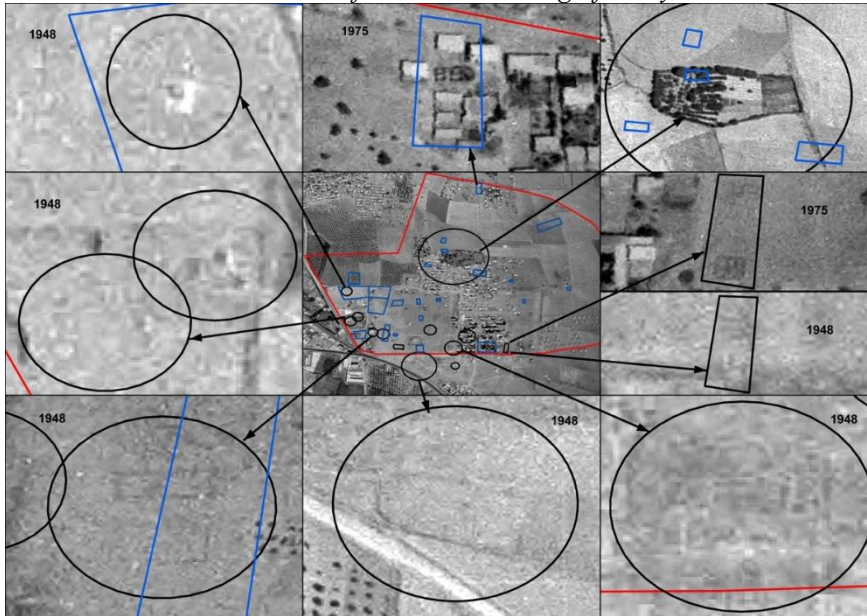
Resim 10: Tescilli Kültür Varlıkları İle (1. Derece Arkeolojik Sitler) 1948 Yılı Jeoreferanslı Hava Fotoğrafı Üzerinden Belirlenen Arkeolojik Kültür Varlıklarının Koordinatları.



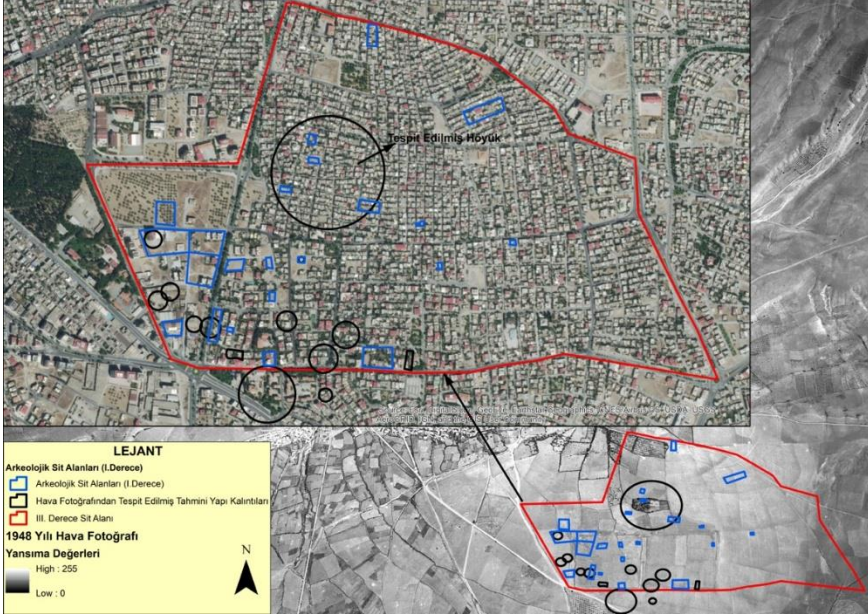
Resim 11: Kahramanmaraş Geneli ve Dulkadiroğlu İlçesi 3. Derece Arkeolojik Sit Alanının 1975 Yılı Jeoreferanslı Hava Fotoğrafı.



Resim 12: Kahramanmaraş Geneli ve Dulkadiroğlu İlçesi 3. Derece Arkeolojik Sit Alanının 1975 Yılı Jeoreferanslı Hava Fotoğraf Detayı.



Resim 13: 1948 ve 1975 Yılı Hava Fotoğraflarında Tespit Edilen Arkeolojik Kültür Varlıklarından Detay.



Resim 14: 1948 ve 2016 Yılı Jeoreferanslı Hava Fotoğraflarının Karşılaştırması.



ERZURUM MÜZESİNDE BULUNAN
MELEK FİĞÜRLÜ İKİ GÜMÜŞ BUHURDAN
TWO SILVER INCENSORIES WITH ANGLE FIGURES
IN ERZURUM MUSEUM

GÜL GEYİK KARPUZ

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü
Assist. Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Art History

gul.geyik@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-4149-5938>

AYŞE DURAN

Uzman Sanat Tarihçisi, Atatürk Üniversitesi
Competent Art Historian, Atatürk University

ayseduran25@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5604-4809>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 18.04.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 27.08.2019

Sayfa-Pages : 435-452

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4162>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

ERZURUM MÜZESİNDE BULUNAN
MELEK FİĞÜRLÜ İKİ GÜMÜŞ BUHURDAN
TWO SILVER INCENSORIES WITH ANGE FIGURES
IN ERZURUM MUSEUM

GÜL GEYİK KARPUZ-AYŞE DURAN

Öz

Türkiye, kadim medeniyetlerin yaşamış olduğu bir coğrafya üzerine kurulu olduğu için müzeleri de arkeolojik ve etnografik eserler bakımından oldukça zengindir. Çalışmamızda Erzurum Müzesi'nde bulunan, Hıristiyan litürjisine ait melek figürlü, birbiri ile eşdeğer, iki gümüş buhurdan incelenmiştir. İncelememize buhurdanın kısa tarihi ile başlanmış, 4. yüzyıldan sonra kiliselere girdiği bilgisinden hareketle Hıristiyan litürjisindeki önemine değinilmiştir. Erzurum Müzesi'nde bulunan buhurdanlar boyutları, malzemesi, yapım ve süsleme teknikleri, formları ve süsleme özellikleri bakımından tanıtılmıştır. Bu bölümde aynı zamanda, farklı müze ve kiliselerde bulunan, benzer özelliklere sahip buhurdanlarla form ve süsleme özellikleri ile karşılaştırılması da yapılmıştır. Eserlerin gövdelerindeki melek figürleri ise ikonografik anlamıyla ayrıca değerlendirilmiş ve buhurdanın sembolik anlamı ile melek ikonografisinin arasındaki bağlantı üzerine görüşler ileri sürülmüştür. Buhurdanlarda herhangi bir tarih ibaresi olmadığı için, form ve süsleme özellikleri ve bu bakımdan benzer özellikler gösteren eserler dikkate alınarak, buhurdanların yapım tarihi için önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Buhurdan, Erzurum Müzesi, Melek Figürü, Gümüş

Abstract

Turkey, for which the museum is built on a land of ancient civilizations that have lived is very rich in terms of archaeological and ethnographic artefacts. In this study, two silver incensories with an angelic figure belonging to Christian liturgy in Erzurum Museum were examined. Our study started with a short history of the censer, and the importance of Christian liturgy was mentioned in the light of the fact that it entered the churches after the 4th century. Incensories found in Erzurum Museum were introduced in terms of their dimensions, material, construction and decoration techniques, forms and decorative features. In this part, incensories with similar characteristics found in the different museums and churches have also been compared in terms of their forms and ornamentation features. The angel figures on the bodies of the works were also evaluated with their iconographic meaning and the views on the connection between the symbolic meaning of the censer and the angel iconography were put forward. Since the incensories do not have any date, the suggestions for the production dates of incensories in the Museum have been offered by taking into consideration the form and decoration features and the works showing similar features in this respect.

Key Words: Incensory, Erzurum Museum, Angel Figure, Silver

Giriş

Buhurdanlar, insanların somut varlıklarla yola çıkarak, bu varlıklara soyut anlamlar yüklediği binlerce yıllık bir geçmişe sahiptir. Hemen her toplumun dini ritüellerinde yerini bulan duman, farklı zamanlarda farklı malzemelerin yakılması ile elde edilmiş ve bu yakma işlemi için kullanılan kap formları da çeşitlenerek, litürjik bir malzeme olarak değer kazanmıştır. Buhurdanlar, öz haliyle buhur çıkaran eserler olup form ve süslemeleri ile farklı malzemelerden üretilmiş, yapıldığı kültürlerin özelliklerini yansıtan sanat eserleridir.

Buhurdanlar, özellikle Hıristiyan litürjisinde önemli bir yere sahip olmuştur. Kullanım amacıyla paralel bir şekilde, üzerinde süslemelere yer verilen buhurdanlar, bu açıdan da önemli birer sembolik objedir. Hıristiyan sanatına ait buhurdanların büyük bir bölümünde, melek figürlerine yer verilmiş, bunun yanı sıra Hıristiyan ikonografisini anlatan kompozisyonlar, bitkisel ve geometrik süslemeler de uygulanmıştır (Foto.15).

Çalışmamızın konusunu, Erzurum Müzesi'ne satın almayla kazandırılmış olan, melek figürlü iki gümüş buhurdan oluşturmaktadır. Eserlerimizin, Sanat Tarihindeki önemini vurgulamak için buhurdanların kısa tarihine ve melek ikonografisine değinilmiştir. İncelememiz, Müze'deki eserlerin detaylı bir tanımı, bu eserlerin değerlendirilmesi ve karşılaştırılması ile devam etmiş, yapım tarihi için önerilerde bulunulmuştur. Çalışmamızın amacı; litürjik anlamda öneme sahip buhurdanları, malzeme, form, boyut ve süslemeleriyle bilim dünyasına tanıtarak benzer çalışmalara katkıda bulunmasını sağlamaktır.

Buhurdan; Kelime, “tütsülük” anlamına gelmekte olup, aslı “bâhûrdan” kelimesine dayanmaktadır. Arapçada, yakılınca güzel kokulu dumanlar çıkaran tütsü maddelerine verilen “bâhûr” ismi, Farsçadan “-lık” anlamına gelen “-dan” ekini alarak, Osmanlıcaya *buhurdan* olarak geçmiştir¹. İçine kül ve ateş konarak üzerinde buhur yakılan madeni kapları tanımlayan buhurdanlar, genellikle ayaklı olarak yapılmış ve kapların kapak kısımlarının üzerinde delikler açılarak dumanın daha rahat çıkması sağlanmıştır².

Buhurdanların, MÖ 4. binde Mezopotamya'da tanrılara sunu için ortaya çıktığı düşünülmektedir³. Roma İmparatorluğu döneminde, Güney Arabistan'dan ithal edilmeye başlanan buhurdanlar, Antik çağdan itibaren kült ve şifa amacıyla kullanılan tütsülerin yakılma işlemine yeni bir boyut kazandırmıştır⁴.

Buhurdanlar Hıristiyan inancında; cenaze törenlerinde, altar ve ikonlar gibi dinsel öğeleri kutsamada, şeytan çıkarma ayinlerinde, kötü ruhları kovma ve dua gibi dinsel törenlerde kullanılmaktadır⁵. Bunlara ek olarak, kentlerin felaketlerden korunması, kutsal kalıntıların taşınması, evlilik törenleri, cenaze ve ölü gömme işlemleri, Meryem ikonalarının ve röliklerin kutsanması ve dinsel geçit törenleri gibi birçok törende buhur yakma işlemi uygulanmaktadır⁶. Buhurdanlar sadece dinsel törenlerde kullanılan litürjik

¹ Erdem, Sargon. (1992).“Buhurdan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.6, 384.

² Arseven, Celâl Esad. (1975). “Buhurdan”, *Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul, 298.

³ Sargon, 1992, 384.

⁴ Kazhdan, Alexander P. (1991a). “Incense”, *The Oxford Dictionary of Byzantium II*, 991.

⁵ Kazhdan, 1991a, 991.

⁶ Köroğlu, Gülgün. (2007). “Bizans Döneminde Buhur Geleneği ve Buhurdanlar”, (Elektronik Sürüm), *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi'nde Yapılan Konuşma Metni*, 3.

objeler değildir. Bunun yanı sıra sembolik anlamları da olan buhurdanların, içlerine konulan tütsü; insanlığı, ateş; İsa'nın tanrısallığını, dumanın yükselişi de; duaların Tanrı'ya ulaşmasını sembolize etmektedir⁷ (Foto.1).

Papalık Kitabı'nda, I. Constantine'nin Lateran ve St. Peter bazilikalarına altından yapılmış buhurdanlar bağışladığı belirtilse de, esasında burada bahsedilen buhurdanların, 4. yüzyılın sonlarından önce de kullanıldığı düşünülmektedir⁸.

Hıristiyan dünyasında bilinen ilk buhurdan örneklerini, 4. yüzyılda Mısır'da Kıptiler kullanmaya başlamış, buhur yakma geleneği kısa sürede kiliselerde yaygınlık kazanmıştır. Bizans döneminden de günümüze buhurdan örnekleri ulaşmış olup, bu örneklerin büyük bir kısmı 6. ile 7. yüzyıllar arasına tarihlendirilmiştir. İkonoklazma döneminin (726-843) sonra ermesiyle birlikte, buhur yakma bir gelenek haline gelmiş, kiliseyi ziyaret eden imparator ya da piskopos onuruna buhur yakılmıştır⁹. Bundan dolayı buhurdanlar, yüzlerce yıllık bir süreçte, bezeme unsurlarına sahip, sanatsal değeri yüksek objeler haline gelmiştir.

Eski Ahit'te geçen; “*Sonra RAB Musa'ya şöyle dedi: “Güzel kokulu baharat – kara günnük, onika, kasni ve saf günnük– al. Hepsi aynı ölçüde olsun. Bir itriyatçı ustalığıyla bunlardan güzel kokulu bir buhur yap. Tuzlanmış, saf ve kutsal olacak. Birazını çok ince döv, Buluşma Çadırı'nda seninle buluşacağım yere, Levha Sandığı'nın önüne koy. Sizin için çok kutsal olacaktır. Aynı reçeteyle kendinize buhur yapmayacaksınız. Onu RAB için kutsal sayacaksınız. Kim koklamak için aynısını yaparsa halkın arasında atılacaktır”*¹⁰ şeklindeki ayet, buhur geleneğinin kutsallığını belirtmektedir.

Eski Ahit'te kurban parçalarının yakmalık sunu olmasından bahsedilmektedir;¹¹ “*Kişi esenlik kurbanının bazı parçalarını Rab için yakılan sunu olarak sunmalı...*”¹² Hristiyanlıkta ise kurban ya da kurban parçası yakmak söz konusu değildir. Kurban geleneğinin, Hristiyanlıkta olmamasının sebebi, Hz. İsa'nın “Tanrı kuzusu” olarak, insanlık adına kendini kurban etmesidir. Bu bağlamda, kiliselerde Pazar günleri yapılan ökaristi ayini, İsa'nın kendini feda etmesini sembolize eden bir kurban ayinidir¹³.

İslam inancında ise buhur yakma ritüeli, dini bir emir olmaktan ziyade, bir gelenek olarak kendine yer bulmuştur. İslam'ın ilk yıllarında mescitlerde başlayan buhur yakma geleneğinin, özellikle Hz. Ömer'in minbere çıkması esnasında yapılmasından dolayı, sadece Cuma ve bayram namazlarında uygulandığını göstermektedir¹⁴.

Buhurdanlar, Musevi, Hıristiyan ve İslam kültüründe kendisine uygulama alanı bulmuş, Anadolu'da Bizans, Selçuklu ve Osmanlı sanatlarında da gelişimini devam ettirmiştir. Bu gelişim aşaması içerisinde buhurdanların farklı tip ve malzemelerden yapılmış örneklerini bulmak mümkündür. Günümüze ulaşan buhurdanlar, daha çok bronz,

⁷ Acara, Meryem. (1998). “Bizans Ortodoks Kilisesinde Lituji ve Lituji Eserler”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, S.1, 194.

⁸ Kazhdan, Alexander P. (1991b). “Censer”, *The Oxford Dictionary of Byzantium* I, 397.

⁹ Köroğlu, 2007, 3.

¹⁰ Mısır'dan Çıkış: 30; 34-38.

¹¹ Köroğlu, 2007, 2-3.

¹² Levililer: 3; 9.

¹³ Köroğlu, 2007, 2-3.

¹⁴ Sargon, 1992, 383.

pirinç, bakır ve tombaktan yapılmıştır. Az sayıdaki gümüş buhurdan da yine müze ve özel koleksiyonlarda yerini almaktadır¹⁵.

Buhurdan örnekleri arasında en çok karşılaşılan türlerden birini zincirli buhurdanlar oluşturmaktadır. “Asma buhurdan”¹⁶ da denilen zincirli tip, üç yanında yer alan zincirlerle elde taşınabilir. Asma buhurdanlar, kübik, çokgen ve silindirik şeklinde yapılmış olup üst kısımlarında ajurlu bir düzenlemeye sahiptir¹⁷. Buhurdanın kapağının tepesine bağlı olan ve orta kısımda yer alan bir zincir de, buhurdanın sallanmasını ve dumanın daha geniş bir alana yayılmasını sağlamaktadır¹⁸. Bunun yanı sıra, daha büyük boyutlu olan buhurdanların sadece ayin sırasında, içerisine köz ve tütsü konulmak için bir ip yardımı ile aşağı indirildiği uygulamalar da görülür. Burada buhurdan tekrar yukarı çekilip sallandırılarak duman tüm mekâna yayılır.

Erzurum Müzesi’nde bulunan iki gümüş buhurdan¹⁹, zincirli buhurdanlar grubuna girmekte olup, malzemeleri ile de dikkat çekici bir özelliğe sahiptir.

Gümüşün ilk olarak MÖ 4. binlerde Mezopotamya ve Mısır’da süs eşyası olarak sıkça kullanıldığı görülmektedir²⁰. Doğada, doğal ve cevher haliyle bulunan gümüş, soy metallere olup, yumuşak bir maden olmasından dolayı soğuk haldeyken de işlenmeye müsaittir²¹. Tıpkı altın gibi dere yataklarından toplanmakla beraber, bazı kayalar içerisinde damar halinde de bulunmaktadır. Doğal gümüş çok az miktarda olduğundan dolayı,

¹⁵ Detaylı bilgi için bakınız; Gedük, Serkan. (2013). “Osmanlı Saray Kültüründe Buhur ve Gülsuyu Geleneği”, *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık-6*, İstanbul, 124-141; Yarış, Sahure. (2018), “Diyarbakır Arkeoloji ve Etnoğrafya Müzesi’nde Deposunda Bulunan Bir Grup Buhurdan”, *Turkish Studies Social Sciences*, V.13/10, 921-937; Tunçel, Gül. (2011). “Madeni Eserlerden Bir Grup Gümüş Kap”, *Turkish Studies- International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, V.6/1, 575-588; Tunçel, Gül. (2011). “Türk Maden Sanatı Kronolojisinde İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi’ndeki İki Adet Pirinç Buhurdan”, *Milli Folklor*, S.89, 257-264; Ergin, Nina. (2014). “The Fragrance of the Divine: Ottoman Incense Burners and Their Context”, *The Art Bulletin*, 96:1, 70-97; Acara Eser, Meryem. (2011). “Sivas Arkeoloji Müzesi’nde Yeni Bulunan Bir Buhurdan”, *Anadolu Kültür Varlıklarını Araştırma Derneği*, Ankara, 143-162; Acara, Meryem. (1998). “Bizans Ortodoks Kilisesinde Litrji ve Litrjik Eserler”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, S.1, 183-201; Arseven, Celâl Esad. (1975). “Buhurdan”, *Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul, 298; Erdem, Sargon. (1992). “Buhurdan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.6, 384-385; Kazhdan, Alexander P. (1991a). “Incense”, *The Oxford Dictionary of Byzantium II*, 991; Kazhdan, Alexander P. (1991b). “Censer”, *The Oxford Dictionary of Byzantium I*, 397; Köroğlu, Gülgün. (2007). “Bizans Döneminde Buhur Geleneği ve Buhurdanlar”, (Elektronik Sürüm), *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi’nde Yapılan Konuşma Metni*; Barışta, H. Örcün. (2015). *Türk El Sanatları C. 1-2*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara; Tunçel, Gül. (2009). “Ankara Etnoğrafya Müzesi’ndeki Madeni Eserlerden Bir Grup Osmanlı Buhurdanı ve Etkileşimler”, *X. Ortaçağ- Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri 03.06. Mayıs 2006* “Prof. Dr. H. Örcün Barışta’ya Armağan”, Ankara, 739-752; Kuşoğlu, Zeki. (1987). “Milletlerin ve Dinlerin Ortak Mirası Buhurdanlar”, *İlgi*, No.51, İstanbul, 33-35.

¹⁶ Erdem, Sargon. (1992). “Buhurdan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.6, 385; Kazhdan, Alexander P. (1991b). “Censer”, *The Oxford Dictionary of Byzantium I*, 397.

¹⁷ Kazhdan, 1991b, 397.

¹⁸ Sargon, 1992, 385.

¹⁹ Buhurdanın gümüş olduğunu tespit eden gümüş ustası Cemal Aydın YUMUK’a teşekkür ederiz.

²⁰ Özüdoğru, Şerife. (Kasım 1994). “Anadolu’da Erken Tunç Çağından Günümüze Gümüş Takıların Tarihi Gelişimi İçinde Alpu Takılarının Değerlendirilmesi”, *Anadolu Sanat Dergisi*, S. 2, Eskişehir, 128.

²¹ Eruz, Fulya. (1993). *Konuşan Maden Tombak ve Gümüş Madeni Eserler Koleksiyonu*, Yapı Kredi Koleksiyonları-4, İstanbul, 17.

altından daha geç bir tarihte keşfedildiği düşünülmektedir²². Gümüşün değerli bir maden olmasından dolayı, sürekli içinde tütsü yakılan buhurdanlar için, malzemeye zarar vermesi hasebiyle, çok tercih edilmediği düşünülmektedir. Yıl içerisinde özel günlerde birkaç kez kullanılan, adak olarak verilmiş kilise hazinelerine ait buhurdanlar bu görüşü desteklemektedir²³. Bununla birlikte, 12. yüzyıldan sonra özellikle para basımı için gümüş malzemelerin eritildiği bilgisi ışığında, gümüş eserlerin günümüze çok ulaşmadığı da bilinmektedir²⁴.

Buhurdanlarda, kullanılan malzemeye bağlı olarak, süsleme teknikleri ve kompozisyonları da farklılık göstermektedir. Geometrik, bitkisel ve figürlü süslemenin görüldüğü eserlerde, özellikle 17. yüzyıl ve sonrasında melek figürüyle sıkça karşılaşılmaktadır. Erzurum Müzesi buhurdanlarında da gövdeye aplike edilen melek figürleri görülmektedir. Melek ikonografisi ve buhurdan sembolizmi arasında kurulabilecek ilişkinin dikkat çekeceği düşüncesindeyiz.

Melek, etimolojik olarak, İbranice “*göndermek*” manasına gelen ve olasılıkla “*lo’ah*” kelimesinden türemiş olan, “Tanrı’nın elçisi” manasındaki “*mal’ah*” ismine dayanmaktadır²⁵.

Antik çağlardan beri inanç sistemlerinde görülen melekler, Hititlerde ana tanrıçaya hizmet eden iyilik ve kötülük melekleri olarak, Sümerlerde ise Lamma ismi ile insanların koruyucusu olarak, Babil ve Asur inançlarında da her bir ferdin biri sağında biri solunda, iki koruyucu melek şeklinde yer almaktadırlar²⁶.

Musevi ve Hıristiyan doktrinlerindeki melek anlayışları benzerlik göstermekte olup, sınırlı bilgileri ile Tanrı’nın verdiği görevleri yerine getiren, insanlara muhafızlık eden ve onların kurtuluşunu isteyen varlıklar olarak ifade edilmektedir. Yeni Ahit’te iyi ve kötü melekler olarak iki gruba ayrılan bu varlıkların, Hıristiyan inancına göre ateş ve dumandan yaratıldıkları kabul edilmektedir²⁷.

Hıristiyan sanatında çoğunlukla dişil özelliklerle tasvir edilen meleklerin, insan fitratından farklı bir yaratılışa sahip olduğu İncil’de belirtilmektedir; “*Çünkü ölümler dirildiklerinde ne evlenirler ne de evlendirilirler. Tam tersine, gökteki melekler gibidirler*” (Matta: 22; 30).

Meleklerin yaratılış amacının da Tanrı’nın buyruklarını yerine getirmek olduğu yine Kitab-ı Mukaddes’te belirtilmiştir; “*Bütün melekler kurtuluşu miras alacaklara hizmet etmek için gönderilen görevli ruhlar değil midir?*” (İbraniler: 1; 14).

İslam inancında ise “farklı suretlere girebilen ve duyularla algılanamayan nuranî varlıklar” olarak nitelenen melekler, Kuran-ı Kerim ve hadislerde inanç esaslarından biri olarak kabul edilmektedir²⁸.

²² Erginsoy, Ülker. (1987). *İslam Maden Sanatının Gelişimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, 10.

²³ Acara Eser, Meryem. (2011). “Sivas Arkeoloji Müzesi’nde Yeni Bulunan Bir Buhurdan”, *Anadolu Kültür Varlıklarını Araştırma Derneği*, Ankara, 145.

²⁴ Erginsoy, 1987, 10.

²⁵ Erbaş, Ali. (1996). “Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, 107.

²⁶ Erbaş, Ali. (2004). “Melek”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.29, 37.

²⁷ Erbaş, 2004, 39.

²⁸ Özervarlı, M. Sait. (2004). “Melek”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.29, 40.

Hem pagan inançlarda hem de semavi dinlerde, inançların temel öğelerinden olan melekler, bu açıdan dinsel sanat örneklerinde sıkça yer verilen varlıklar olmuşlardır. Özellikle Hıristiyan tasvir sanatında; resim, heykel, cam ve maden sanatı gibi birçok dalda kendilerine uygulama alanı bulan melekler, çoğunlukla elçilik görevini ifa ederken resmedilmiş, bunun yanı sıra koruyucu özellikleri de vurgulanmıştır²⁹.

Bu bağlamda, Hıristiyan litürjisinde önemli bir yere sahip olan buhurdanlarda, melek tasvirleriyle karşılaşılması dikkat çekicidir. Bu uygulamanın sembolik anlamları olduğu düşünülebilir. Bunlar arasında, meleklerin insanları kurtarma görevleri ve Hıristiyan litürjisinin paralellik göstermesi sayılabilir. Kutsama, kötü ruhlardan koruma ve kurtuluşa erme gibi birçok dinsel ayin ve dua sırasında yakılan buhurdanların, insanlığı kurtuluşa erdirmeye sahip olan meleklerle özdeşleştirildiği düşünülebilir. Ve bunun da buhurdanların üzerlerinde sembolik olarak bu figürlere yer verilmesini sağlamış olduğu kabul edilebilir. Bunun dışında, buhurdanda yakılan ateş ve buna bağlı olarak çıkan duman, kutsal bir yere sahiptir. Hıristiyanlıkta duman ve ateşten yaratıldığı kabul edilen meleklerin, bu açıdan da bu litürjik objelerde sıkça kullanıldığı ileri sürülebilir.

Kitab-ı Mukaddes'te geçen; "*Altın bir buhurdan taşıyan bir başka melek gelip sunağın önünde durdu. Tahtın önündeki altın sunakta bütün kutsalların dualarıyla birlikte sunmak üzere kendisine çok miktarda buhur verildi. Kutsalların dualarıyla buhurun dumanı, Tanrı'nın önünde meleğin elinden yükseldi. Melek buhurdanı aldı, sunağın ateşiyle doldurup yeryüzüne attı...*" (Vahiy: 8; 3-4-5) şeklindeki ayet, ikonografik açıdan da melek ve buhurdanın bir arada uygulanmasına sebep olmuş olmalıdır. Bu sadece buhurdanların üzerinde melek figürlerine yer verilmesiyle değil, aynı zamanda resim sanatında melek tasvirlerinde, meleklerin ellerinde buhurdana yer verilmesiyle de sağlanmıştır (Resim 1).

²⁹ Detaylı bilgi için bakınız; *İslam ve Hıristiyan Sanatında Melekler, Peygamberler ve Azizler*, Ed. Sercan Yandım Aydın, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2008.

Katalog

Katalogda yer alan iki eserin eşdeğer olmasından dolayı, teknik, tanım ve süsleme anlatımında tekrara düşülmemesi için ayrı başlıklar açılmamış olup bu başlıklarda her iki eserin tanıtımı da yapılmıştır (Foto.2-3).

Müze Envanter No: 5.1.76

Fotoğraf No: 4-7

Çizim No : 1-2

Ölçüler

Yükseklik: Gövde: 30.2 Kapakla birlikte: 35.3 cm Tepelikle birlikte: 39.3 cm

Omuz Çapı: 19 cm

Müze Envanter No: 1.1.76

Fotoğraf No: 8-15

Ölçüler

Yükseklik: Gövde: 32.3 Kapakla birlikte: 37.8 cm Tepelikle birlikte: 41.2 cm

Omuz Çapı: 18.9 cm

Teknik: Yapımında dövme; Süslemede kabartma, kazıma, çalma

Tanım: Tek parça gümüş levhadan yapılmış buhurdanlar zincirli buhurdan grubundadır. Şişkin gövdeli olup alt kısmı konik bir forma sahiptir (4,8). Gövde yuvarlak formunu muhafaza ederek, omuzdan boyuna doğru daralır ve boyun ters konik bir forma kavuşur. Ağız kısmı hafif dışa dönüktür. Buhurdanın ağız kısmının üzerinde görülen, yaklaşık 6 cm yüksekliğindeki, silindirik, küçük, kupaya benzer bir parça küçük çivilerle (Env.No.5.1.76) ve bakır telle (Env.No.1.1.76) sonradan ağıza sabitlenmiş olup bu ajursuz parçalar buhurdanların kapağı olmalıdır (Foto.7,15).

Gövde üzerinde, dört yöndeki kulplara geçirilen zincirler, bir tepeliğe takılmıştır. Tepeliğin üstünde yer alan halkayla buhurdanın asılması veya elde taşınması sağlanır. Yuvarlak formu ve kubbemsi bir şekli olan tepelikte herhangi bir süsleme yoktur.

Eserde, herhangi bir ajur uygulamasına yer verilmemiştir. Buhurdanın gövdesi aynı zamanda ateşlik bölümü olup, buhurun çıkışı da ağız kısmından gerçekleşir.

Süsleme: Buhurdanın üzerinde, kabartma tekniğinde, genişlikleri birbirinden farklı, bitkisel süslemeli dört kuşak görülmektedir. Buhurdanın konik formu alt kısmı iki kademeli olup bu kademeler, çalma tekniği ile oluşturulan birer sıra boncuk dizisi ile alt ve üst kısımlardan sınırlandırılmıştır (Foto.5).

Alt kısımdaki ilk kuşakta, karşılıklı yerleştirilmiş ikili yaprak motifleri kabartma tekniğinde yapılmış olup, yaprakların damarları ve iç-dış konturları kazıma tekniğiyle belirginleştirilmiştir (Foto.9).

İkinci kuşakta ise yine kabartma tekniğinde yapılmış, uçları bir aşağı bir yukarı bakacak şekilde düzenlenmiş, damarları ve iç-dış konturları kazıma tekniğiyle belirginleştirilmiş yaprak motifleri yer almaktadır (Foto.10). Bu kuşak, kompozisyon olarak omuzda (Foto.12) ve ağıza sabitlenen parçada aynen tekrar edilmiştir.

Şişkin gövdenin alt kısmını, kazıma tekniğinde işlenmiş, üçgen şeklinde geometrize edilmiş ve damarları belirtilmiş, dikey yaprak motifleriyle oluşturulan ince bir

bordür sınırlandırmaktadır. Gövdeyi dolanan iri yaprak motiflerinde ise yine kabartma tekniği kullanılmıştır (Foto.11).

Gövdenin dört yönünde, kabartma tekniğinde yapılmış rozetler içerisinde melek figürleri yer almaktadır. Melek figürü, iki yana açılan kanatlar üzerindeki bir baştan oluşmaktadır. Figürün başında bir başlığa yer verilmiş ve başlığın ucuna, buhurdan zincirinin tutturulduğu halka açılmıştır. Meleğin yüz hatları, özellikle gözleri ve burnu oldukça belirgindir (Çizim 2). İnce tutulan kanatların üzerindeki kazımlarla kanat çizgileri belirginleştirilmiştir (Foto.13).

Değerlendirme ve Sonuç

Erzurum Müzesi'ndeki araştırma konumuzu oluşturan iki buhurdan, zincirli buhurdan grubunda olup tek parça gümüş levhadan, dövme tekniğinde yapılmış, kabartma, kazıma ve çalma tekniği ile süslenmiş, şişkin gövdeli eserlerdir.

Buhurdanların gövde ve kapak kısımlarında, ajur tekniğinde delikler açılarak buhurun çıkması sağlanır (Foto.16). Ancak kataloğumuzdaki eserler, kapaksız bir form göstermektedir ve gövdelerinde de ajur yoktur. Böylece, buhurun çıkışı 5.5 cm çaplı küçük bir ağız kısmından gerçekleşmiştir. Buna benzer bir form gösteren örnek, Diyarbakır Müzesi'nde³⁰ bulunmaktadır (Foto.17). Ancak Diyarbakır örneğinde ağız kısmının geniş olduğu görülmekte ve bu anlamda Erzurum örnekleri ile ayrılmaktadır. Yapmış olduğumuz araştırmada Erzurum Müzesi buhurdanlarının bu kapalı formunun yakın bir örneğine rastlanılmamış olup eserleri kendi alanında farklı kılmaktadır.

Erzurum Müzesi'ndeki buhurdanlarda, buhurun yandığı ateşlik bölümü aynı zamanda eserin gövdesidir. Gövdelerin içi incelendiğinde; birinin (Env. No. 1.1.76) içinde siyah, yapışkan bir doku tespit edilmiş olup eserin kullanıldığını ispatlamaktadır (Foto.14). Ancak diğer buhurdanın (Env.No.5.1.76) içi daha temiz olup dış görüntüsü de daha parlaktır (Foto.6). Eserlerin içinden alınacak dokuların kimyasal analizlerinin yapılmasıyla, içinde yakılan maddelerin ipuçlarına ulaşılabileceği ve ateş-gümüş ilişkisine de ışık tutulacağı düşüncesindeyiz.

Buhurdanlarımızın ağızlarına sabitlenmiş olan parçaların, eserlerin artık buhurdan olarak kullanılmadığı bir dönemde sabitlendiği kanısındayız. Çünkü buhuru oluşturan maddelerin yanabilmesi ve buhurun çıkabilmesi için ağızın açık olması gerekir. Bu küçük parçalar, gövde ile aynı malzemeye ve süslemeye sahip olduğu için orijinalde de buhurdanın birer parçası olmalıdır (Foto.7,15). Kapak olduğunu düşündüğümüz bu küçük parçalar, delikleri olmadığı için buhurdan kullanımı sırasında değil de, kullanıldıktan sonra buhurdanın ağızını kapatan ve süslemeyi tamamlayan birer kapak olmalıdır. Bunun yanında, yakılacak malzemenin buhurdana atılmasında kaşık kullanıldığı bilinmektedir. Bu yüzden, kapak görevini gören bu parçaların, kaşık işlevini gördüğü de düşünülebilir. Araştırmamızda, buhurdanlarda böyle bir kapak uygulaması ile karşılaşılmamıştır. Çünkü buhurdanların kapaklarında açılan deliklerden veya kapak yukarı kaldırılarak, ateşlik ve kapak arasından buhurun çıkışı sağlanır. Buhurdanlarda kapak mantığı bu şekilde işler. Erzurum eserlerinde görülen bu parçaların konumu ise ancak benzer örneklerin çoğalmasıyla netlik kazanacaktır.

³⁰ Yariş, 2018, 935.

Zincirli buhurdanlarda genellikle üç zincir uygulaması görülür. Dördüncü zincir ise kapak üzerine yerleştirilip, ayın sırasında kapağın yukarı kaldırılmasını sağlar. Erzurum örneklerinde ise dört zincir, gövde üzerine yerleştirilmiş olup yaygın bir uygulama olmamasına rağmen örneklerine rastlanmaktadır (Foto.18).

Erzurum Müzesi buhurdanlarında görülen bitkisel süsleme, kabartma ve kazıma tekniğinde yapılmıştır. Yatay olarak dört geniş kuşağa bölünen buhurdanların yüzeyi, yapraklardan meydana gelen süsleme ile doldurulmuş, yalnız boyun kısmı sade bırakılmıştır. Buhurdan süslemelerinde, genellikle bitkisel kompozisyonun ağırlıklı olarak kullanıldığı görülmekle birlikte Hıristiyan buhurdanlarında ikonografik anlatımlar da yer almaktadır (Foto.19). Gövdenin dört yönündeki kabartma tekniğinde yapılmış melek figürleri ise kompozisyonun tamamlayıcısı niteliğinde olup rozetler içerisinde bulunmaktadır.

Özellikle 19. yüzyıl zincirli buhurdanlarda sıkça karşılaşılan melek figürü, giriş kısmında bahsetmiş olduğumuz melek-buhurdan ilişkisi açısından dikkat çekicidir. Ayinlerde kullanılan buhurdanlardan çıkan buhurun, duaları Tanrı'ya ulaştıran sembolik anlamı ile meleklerin elçilik görevi arasında kurulan bağlantı düşündürücüdür. Melek figürleri, hem Erzurum buhurdanlarında hem benzer örneklerde, zincirlerin bağlandığı halkaların hemen altına yerleştirilmiştir.

Melek figürünün kullanıldığı Bulgaristan Archangel Michael Kilisesi'nde bulunan bronz bir örnekte, figür süsleme kompozisyonunu tamamlayan öge olsa da, öz kütlesi açısından yalnız bırakılmıştır (Foto.20). Erzurum Müzesi örneklerinde, melek figürlerinin kanatları yukarıya doğru açılır vaziyette ele alınmış ve kanat dalgalanmaları vurgulanmıştır. Bu düzenleme, kompozisyonda bir hareketlilik oluşturmuşsa da, kanatlar üzerinde yüzeysel bir kazıma tekniği ile kanat tüyleri sıg bir şekilde verilmiştir. Bununla birlikte, Archangel Michael Kilisesi'nde yer alan bir diğer bronz örnekte, buhurdan üzerinde yer alan melek figürlerinin kanatları aşağıya doğru verilmiş ve kanatlar üzerinde yer alan tüy çizgileri çok daha belirgin hale getirilmiştir (Foto.21). Buhurdanlarda yer alan melek figürleri, incelenen birçok örnekte sadece baş ve kanat kısımlarıyla verilmiştir. Erzurum Müzesi eserlerindeki melek figürleri de bu düzendedir. Burada yer alan figürlerin yüzlerinde göz ve burun kısımları oldukça belirgin ele alınmışken, yüzün diğer bölümleri sadece siluet halindedir ve üst kısımda sade bir başlığa yer verilmiştir. Benzer bir örnekte de (Foto.22) aynı düzenlemeyle, oldukça belirgin göz ve burun uygulaması ile sade bir başlık görülmektedir. Diyarbakır Müzesi'nde görülen meleğin, neredeyse bedeniyle birlikte verilen benzer örnekleri ise çok daha azdır (17).

Çalışmamıza konu olan Erzurum Müzesi'nde bulunan buhurdanlar, Müze'ye satın almayla kazandırılmış eserlerdir. Buhurdanların üzerinde herhangi bir yazıya yer verilmemiş olması, eserlerin üretim yeri ya da tarihi ile ilgili kesin bir kanıya ulaşmamızı engeller. Müze eserlerini tarihlendirme konusunda, eserlerin form, malzeme, süsleme gibi özellikleriyle benzer örneklerinden yola çıkılarak bir tarih ileri sürülebilir. Erzurum buhurdanları form olarak, yapılmış çalışmalar ışığında benzeri olmayan kapalı bir form göstermektedir. Gümüş olan bu eserler, malzemeleri ile daha değerli olup buhurdanlarda genellikle pirinç, bronz, bakır, tombak gibi madenlerin kullanıldığı ve bu anlamda da gümüş malzemeden özellikle zincirli buhurdan örneğinin çok verilmediği görülür. Süslemeleri bakımından Erzurum Müzesi eserleri yaprak motiflerinden oluşan bitkisel

süslemeleri ile 19. yüzyıl kompozisyonu içerisinde değerlendirilebileceği gibi 18.-20. yüzyıl aralığına da tarihlenmesini mümkün kılar. Ancak buhurdanlardaki melek figürleri, yaptığımız araştırmada 19. yüzyıl zincirli buhurdanlarında sıklıkla karşımıza çıkmış olup³¹, eserleri melek figürlerinden hareketle 19. yüzyıla tarihlendirmemize sebep olmuştur. Zincirli buhurdanlarda görülen bu melek figürleri ayrıca eserlerin Hıristiyan buhurdanları olduğunu düşünmemize neden olmuştur. Kilise buhurdanı olarak da geçen bu zincirli buhurdanların, konik bir form üzerine şişkin gövdeli ve melek figürlü olmaları Osmanlı Döneminin son yüzyılına denk gelen bir zamanda, Osmanlı'nın Hıristiyan tebaası tarafından kullanıldığı düşüncesini güçlendirmektedir.

Antik çağlardan itibaren buhur yakma geleneği, bir şifa aracı olarak kullanılmış, bunun yanı sıra dini önemi olan bir ritüel haline gelmiştir. Bu işlem, MÖ 4. binde buhurdanın icadı ile birlikte yeni bir kullanım alanına sahip olmuştur. Pişmiş topraktan değerli madenlere kadar farklı malzeme ve tekniklerle yapılmış olan buhurdanlar, birçok kültür ve inanısta sembolik önemi olan objelerdir. Bu bağlamda, Hıristiyan litürjisinde yerini bulan, form ve süslemeleriyle gelişim gösteren buhurdanların en yaygın kullanım alanlarından birini de kiliseler oluşturmaktadır.

Çalışmamızda, Erzurum Müzesi'nde yer alan birbiri ile eş iki gümüş buhurdan, malzeme, teknik ve süslemeleri açısından incelenmiştir. Gümüş, değerli bir maden olmasından dolayı, buhur yakma işleminde zarar görebileceğinden hareketle çok tercih edilmemiş olup bu anlamda Erzurum Müzesi örnekleri, gümüş malzemeden yapılmış olmalarıyla özeldir. Buhurdanlar, içinden buhurun çıkması için ya çanak şeklinde ya da değişen formlarına göre ajurlu eserler şeklinde yapılmış olup Erzurum eserleri bu anlamda değişiklik göstermektedir. Kapalı bir kap formunda ve ajursuz üretilmiş eserlerin buhur çıkışı için yalnız ağız kısmı kullanılmıştır ve bu özellikleri ile buhurdanlar arasında farklı bir formu oluşturmaktadır. Eserlerin bahsettiğimiz kapalı formundan dolayı, buhurdanların yalnız özel günlerde ve buhurun küçük bir ağızdan çıkıp yayılmasını engelleyerek özel bir konumda ve belki özel bir kişiye veya kişilere koklatılması için kullanıldığı da düşünülebilir.

Bu litürjik eserlerin gövdelerinde, kabartma şeklinde melek figürlerine yer verilmiştir. Meleklerin, Hıristiyan inancında duaları Tanrı'ya ulaştırma ve insanları kurtuluşa erdirmeye gibi görevleri vardır ve dualar eşliğinde kullanılan buhurdanlara işlenen melek figürlerini de bu ikonografik anlatımları içerisinde değerlendirmek mümkündür.

Bu araştırmada, Erzurum Müzesi'nde bulunan 19. yüzyıla tarihlendirmiş olduğumuz, melek figürlü iki gümüş buhurdanın Sanat Tarihi içerisindeki yeri tespit edilmeye çalışılmış ve bundan sonra yapılacak benzer araştırmalara ışık tutması amaçlanmıştır.

³¹ Yapmış olduğumuz araştırmada güvenilir antik malzemeler satan internet sitelerinde, melek figürlü zincirli buhurdan örneğine sıklıkla rastlanmıştır. Ancak etik olarak fotoğraflarından faydalanılmamıştır.



Çizim 1: Env.No.5.1.76



Çizim 2: Env.No.5.1.76



Foto. 1: Koimesis (Meryem'in Uykusu),
Mozaik Kariye Müzesi³²



Resim 1. Bartolome Roman,
"Baş Melek Seatiel"
Tuval Üzerine Yağlı Boya, 17. Yüzyıl³³

³² https://en.wikipedia.org/wiki/Chora_Church#/media/File:HSX_Koimetesis.jpg (Erişim Tarihi: 08.08.2019)

³³ <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/el-arcangel-seatiel-con-incensario/8a2f9a89-89b0-407b-91e3-4dbc5530bea5> (Erişim Tarihi: 07.08.2019)



Foto.2-3: Erzurum Müzesi'nde Bulunan İki Gümüş Buhurdan Genel Görüntü



Foto.4: Env.No.5.1.76, Genel Görüntüsü ve Detay



Foto.6-7: Env.No.5.1.76



Foto.8-9: Env.No.1.1.76 Genel Görüntüsü ve Detay



Foto.10-11: Env.No.1.1.76



Foto.12-13: Env.No.1.1.76



Foto.14-15: Env.No.1.1.76.



Foto.16: 18. yüzyıl, Metropolitan Müzesi³⁴ Foto.17: Diyarbakır Ark.ve Etn. Müzesi(Yariş, 2018)



Foto.18:16. yüzyıl, Metropolitan Müzesi³⁵ Foto.19:19. yüzyıl, Metropolitan Müzesi³⁶

³⁴ <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/206866> (Erişim Tarihi: 12.08.2019)

³⁵ <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/470768> (Erişim Tarihi: 12.08.2019)

³⁶ <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/186605> (Erişim Tarihi: 12.08.2019)



Foto.20: 19. yüzyıl, Archangel Michael Kilisesi³⁷

Foto.21: 19. yüzyıl, Archangel Michael Kilisesi³⁸

Foto.22: 19. yüzyıl, Archangel Michael Kilisesi³⁹

³⁷ <https://cmc.byzart.eu/items/show/14773/> (Erişim Tarihi: 01.08.2018)

³⁸ <https://cmc.byzart.eu/items/show/14759/> (Erişim Tarihi: 02.03.2019)

³⁹ <https://cmc.byzart.eu/items/show/14751/> (Erişim Tarihi: 03.08.2019)

Kaynaklar

- Acara Eser, Meryem. (2011). “Sivas Arkeoloji Müzesi’nde Yeni Bulunan Bir Buhurdan”, *Anadolu Kültür Varlıklarını Araştırma Derneği*, Ankara, 143-162.
- Acara, Meryem. (1998). “Bizans Ortodoks Kilisesinde Liturji ve Liturjik Eserler”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, S.1, 183-201.
- Arseven, Celâl Esad. (1975). “Buhurdan”, *Sanat Ansiklopedisi*, İstanbul, 298.
- Barışta, H. Örcün. (2015). *Türk El Sanatları C. 1-2*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.
- Erbaş, Ali. (1996). “Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, 107-128.
- Erbaş, Ali. (2004). “Melek”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.29, 37-39.
- Erdem, Sargon. (1992). “Buhurdan”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.6, 384-385.
- Ergin, Nina. (2014). “The Fragrance of the Divine: Ottoman Incense Burners and Their Context”, *The Art Bulletin*, 96:1, 70-97.
- Erginsoy, Ülker. (1987). *İslam Maden Sanatının Gelişimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Eruz, Fulya. (1993). *Konuşan Maden Tombak ve Gümüş Madeni Eserler Koleksiyonu*, Yapı Kredi Koleksiyonları-4, İstanbul.
- Gedük, Serkan. (2013). “Osmanlı Saray Kültüründe Buhur ve Gülsuyu Geleneği”, *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık-6*, İstanbul, 124-141.
- İslam ve Hıristiyan Sanatında Melekler, Peygamberler ve Azizler*, Ed. Sercan Yandım Aydın, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2008.
- Kazhdan, Alexander P. (1991a). “Incense”, *The Oxford Dictionary of Byzantium II*, 991.
- Kazhdan, Alexander P. (1991b). “Censer”, *The Oxford Dictionary of Byzantium I*, 397.
- Köroğlu, Gülgün. (2007). “Bizans Döneminde Buhur Geleneği ve Buhurdanlar”, (Elektronik Sürüm), *Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi’nde Yapılan Konuşma Metni*.
- Kuşoğlu, Zeki. (1987). “Milletlerin ve Dinlerin Ortak Mirası Buhurdanlar”, *İlgi*, No.51, İstanbul, 33-35.
- Özerverli, M. Sait. (2004). “Melek”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.29, 40-42.
- Özüdoğru, Şerife. (Kasım 1994). “Anadolu’da Erken Tunç Çağından Günümüze Gümüş Takıların Tarihi Gelişimi İçinde Alpu Takılarının Değerlendirilmesi”, *Anadolu Sanat Dergisi*, S.2, Eskişehir, 128-129.
- Tunçel, Gül. (2009). “Ankara Etnografya Müzesi’ndeki Madeni Eserlerden Bir Grup Osmanlı Buhurdanı ve Etkileşimler”, *X. Ortaçağ- Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri 03.06. Mayıs 2006 “Prof. Dr. H. Örcün Barışta’ya Armağan”*, Ankara, 739-752.
- Tunçel, Gül. (2011). “Madeni Eserlerden Bir Grup Gümüş Kap”, *Turkish Studies-International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, V.6/1, 575-588.
- Tunçel, Gül. (2011). “Türk Maden Sanatı Kronolojisinde İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi’ndeki İki Adet Pirinç Buhurdan”, *Milli Folklor*, S.89, 257-264.
- Yarış, Sahure. (2018), “Diyarbakır Arkeoloji ve Etnografya Müzesi’nde Deposunda Bulunan Bir Grup Buhurdan”, *Turkish Studies Social Sciences*, V.13/10, 921-937.

İnternet Kaynakları

<https://cmc.byzart.eu/items/show/14773/>

(Erişim Tarihi: 01.08.2018)

https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=3020265&partId=1&searchText=+thurible&images=true&page=1

(Erişim Tarihi: 01.08.2019)

<https://cmc.byzart.eu/items/show/14752/>

(Erişim Tarihi: 02.08.2019)

<https://cmc.byzart.eu/items/show/14759>

(Erişim Tarihi: 02.03.2019)

<https://cmc.byzart.eu/items/show/14751>

(Erişim Tarihi: 03.08.2019)

https://en.wikipedia.org/wiki/Chora_Church#/media/File:HSX_Koimetesis.jpg

(Erişim Tarihi: 08.08.2019)

https://www.metmuseum.org/art/collection/search/206866_ajur18

(Erişim Tarihi: 12.08.2019)

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/186605>

(Erişim Tarihi: 12.08.2019)



**BALIKESİR ZAĞNOS PAŞA CAMİİ HAZİRESİNDEKİ
KAVUK TIPLERİ**
TYPES KAVUK (A KIND OF TURBAN) ON GRAVEYARD OF
ZAGNOS PASA MOSQUE IN BALIKESİR

BURAK MUHAMMET GÖKLER

Arş. Gör. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü
Res. Assist. Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Art History
burak.gokler@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-5035-6756>

ZERRİN KÖŞKLÜ

Dr. Öğr. Üyesi Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü
Assist. Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Art History
zkosklu@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6681-0589>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article
Çeliş Tarihi-Received Date : 01.05.2019
Kabul Tarihi-Accepted Date : 02.09.2019
Sayfa-Pages : 453-478

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4243>



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

BALIKESİR ZAĞNOS PAŞA CAMİİ HAZİRESİ'NDEKİ
KAVUK TIPLERİ*
TYPES KAVUK (A KIND OF TURBAN) ON GRAVEYARD OF
ZAGNOS PASA MOSQUE IN BALIKESİR

BURAK MUHAMMET GÖKLER- ZERRİN KÖŞKLÜ

Öz

Tarihsel süreçte kıyafetlerin tamamlayıcısı olan, meslek, rütbe, cinsiyet ve inancın bir simgesi olan başlıklar, Osmanlı Dönemi mezar taşlarına XV. yüzyıldan itibaren yansarak önemli bir gelişme kaydetmiştir. Birer kimlik belgesi gibi Osmanlı mezar taşlarında yerini alan bu başlıklar genel olarak sarık, kavuk, fes ve tarikat başlıkları olmak üzere kendi içerisinde alt tiplere ayrılmaktadır. Bunların içerisinde sarılış biçimi, rengi ve görüntüsüne göre isimlendirilerek çeşitlilik gösteren kavuklar, en çok tercih edilen başlık tipleri arasında yer almaktadır.

Bu çalışmada, Balıkesir Zağnos Paşa Camii (1460-61) Haziresindeki 51 mezar taşından 10'u üzerinde bulunan kavuk tipi başlıklar incelenmiştir. İçi boş anlamındaki "kav" kökünden gelen kavuklar, fesin resmi başlık olarak kullanılmasına kadar mezar taşlarındaki yerini ve önemini korumuştur. Kavuk tipi başlıkların mücevveze, kuka, serdengeçti, kâtibi, selimi, paşalı, nezkeb, kallavi ve hartavi gibi çeşitleri bilinmektedir. Askeri, idari ve sivil halk tarafından kullanılan bu başlıkların geniş bir yayılım alanı gösterdiği anlaşılmaktadır.

Hazirede kavuk tipi başlıklardan selimi, paşalı, serdengeçti, kâtibi ve mücevveze tespit edilmiş ve her başlık kendi içerisinde değerlendirilmiştir. Ayrıca başlıkların Anadolu ve dışındaki benzer örnekleri bulunduğu yer adı ve sayı olarak ulaşıldığımız yayımlardan çıkarımlarla grafiklerde gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Serpuşları, Kavuk, Kavuk Tipleri, Zağnos Paşa Camii

Abstract

Headwear which was the subsidiaries of clothes and symbols of profession, rank, gender, and belief has made significant progress by reflecting on the tombstones in the Ottoman period beginning from the 15th century. These types of headwear which were placed on Ottoman tombstones as they were identity documents separate into subtypes notably as Ottoman turban, fez, and cult headwear. Ottoman turbans which vary according to their winding style, color and appearance are one of the most preferred headwear.

In this study, Ottoman turban headwear placed on 11 of the 51 tombstones on the tombs of Zagnos Pasha Mosque (1460-61) in Balıkesir was examined. Ottoman turbans (Kavuk) of which the root of the word comes from "Kav" meaning empty preserved their place and importance on the tombstones until fez started to be used as an official headwear. It is known that Ottoman turban headwear has varieties such as mücevveze, kuka, serdengeçti, kâtibi, selimi, paşalı, nezkeb, kallavi, and hartavi. It can be understood that this headwear which is used by the military, administrative and civil community has a wide range of usage areas.

Among the Ottoman turban headwear, selimi, paşalı, serdengeçti, kâtibi and mücevveze were determined on the tombs and each headwear was assessed in itself. Furthermore, it was demonstrated in the graphics that there were similar examples of this headwear in Anatolia and outside of Anatolia with the accessed publishing with issues and locations.

Key Words: Ottoman Headgear, Kavuk, Kavuk Types, Zagnos Pasha Mosque

* Bu makale, Burak Muhammet Gökler, Balıkesir Mezar Taşları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2017 isimli tezinden türetilmiştir.

Giriş

Tarihi çağlar boyunca insanların ölüm algısında ya yeni bir hayatın başlangıcı olduğu ya da yok oluşun simgeleştirildiği bir anlatı vardır¹. İşte bu anlatıda mezar ve mezar taşı, Türklerin İslamiyet'i kabulünden önce ve sonra gelişimi sürdürmüştür.

Anadolu'da XII. ve XV. yüzyıllara ait mezar taşlarının en karakteristik örneklerini sergileyen Ahlat mezar taşları, Orhun Anıtlarının uzantıları gibidir². Beylikler Dönemini izleyen erken Osmanlı Döneminde mezar taşları Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemine göre daha sadedir. Kendine özgü bir karakteri olan Osmanlı mezar taşlarının görüntüsündeki asıl değişim ise XV. yüzyıldan itibaren üst kısmına ölen kişinin meslek ve rütbesine göre bir başlığın işlenmesi ile gerçekleşmiştir³. Gerçi Anadolu'ya gelen Türklerin, ilk önce "börk" olarak isimlendirilen bir başlık kullandıkları da bilinmektedir⁴. Daha sonra bunlara Farsça'da başa giyilen şey anlamında "serpuş" denilmiştir⁵. Başa giyilen bu serpuşlar, dönem dönem börk, külah, kavuk, sarık, takke, sikke, tac, kallavi, üsküf, fes gibi isimlerle anılmıştır⁶.

Osmanlı Döneminde mezar taşı kimliğini bütünleyen başlıkların bir sistematiğe bağlı olduğu sivil, askeri ve memurların mevki ve ünvanlarına göre kendi içerisinde çeşitlendiği görülmektedir⁷. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Sultan II. Mahmut'un kıyafet kanunu ile birlikte mezar taşı başlıklarında sarık ve kavukların yerini fesler almaya başlamıştır. Fes, 1826 yılında askerlerin resmi başlığı olarak kabul edilmiştir⁸.

Osmanlı Döneminde erkek başlıklarına üzerlerine sarılan bezlere, destar veya sarık denilmiştir⁹. Sarık, Türkçe "sarmak" kökünden gelmektedir. Farsça'da karşılığı "destar", Arapça'da ise "ammâme"dir¹⁰. Sarık genel olarak bir kavuğun, fesin, külahın etrafına sarılan destardır (dülbend). Osmanlılarda festen daha önce kullanılan kavuklarda genellikle sarıklı olduğundan kavuk ile sarık aynı anlamda da kullanılmıştır. Bu durum günümüze kadar getirebileceğimiz süreçte yayınlara da yansımıştır. Buna rağmen genel olarak kabul

¹ H. Peter Laqueur, *Hüve'l Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, İstanbul 1997, 1.

² Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezar Taşları*, Ankara 1992, 86, Metin Haseki, *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*, İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları, İstanbul 1976, 8; Muzaffer Tepekaya, *Osmanlı Dönemi Turgutlu Kitabeleri*, Turgutlu 2008, 34.

³ Edhem Eldem, "Osmanlılar ve Ölüm", *Toplumsal Tarih Dergisi*, 110 (19), İstanbul 2003, 43; Ekrem Işın, "Mezar Taşları", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.5, İstanbul 1994, 438.

⁴ Emel Esin, "Börk", *TDVİA*, C. 6, Ankara 2006, 327-328; H. Necdet İşli, *Osmanlı Serpuşları*, Ebru Matbaacılık, İstanbul 2009, 13-15; Özden Süslü, *Tasvirlerle Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1989, 155-156; Nureddin Sevin, *On Üç Asırlık Türk Kıyafet Tarihine Bir Bakış*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, 28-30.

⁵ Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kültür Yayınları, Ankara 1967, 205, İşli, 59.

⁶ Celal Esad Arseven, "Baş Giyimi-Baş Giyeceği" *Sanat Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul 1983, 184.

⁷ İşli, 59-61; Abdullah Karaçığ, "Elmalı Abdal Musa Dergâhındaki Bektaş Mezar Taşları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2011, 113-114.

⁸ Haseki, 21; Halit Çal, "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar" *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu III Tebliğler*, İstanbul, Eyüp Belediyesi, 1999, 211-212; Gazanfer İltar, *Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları*, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, 356.

⁹ Arseven, 184, Nebi Bozkurt, "Sarı" *TDVİA*, C. 36, Ankara 2006, 152.

¹⁰ Koçu, 202.

gördüğü üzere sarık, kavuk, fes ve tarikat başlıkları, başlık tipleri olarak literatüre geçmiş olsa da sarık ve kavuğun alt tiplerinin¹¹ belirlenmesinde bir karışıklık ortaya çıkmaktadır. Osmanlı Döneminde sarılış biçimi, rengi ve görüntüsüne göre isimlendirilerek çeşitlilik gösteren sarık ya da kavuklar, aynı zamanda ait oldukları kesimin değerinin belirlenmesinde de önemli bir görev üstlenmektedir. Bu nedenle mezar taşlarına yansıyan bu başlıklarda özellikle renk olgusunun olmayışı, ait olduğu kesimin belirlenmesini güçleştiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır¹².

Sarığın ilk kullanımı çok eski dönemlere kadar gitmektedir. Vehb bin Münebbih'e göre sarık ilk olarak Hz. Zülkarneyn tarafından giyilmiştir¹³. Tevrat'ta Hz. Hârûn için yapıldığı söylenen mukaddes esvabın bir unsuru da yine sarıktır¹⁴.

Tarih boyunca Türkler için, *kefenini başında taşıyan millet* denilmiştir. Başlarına sarmış oldukları sarık, açıldığı zaman, başlığı takan kişinin vücudunu örtecek boyutlarda bir bez parçası haline dönüşmektedir¹⁵. Türk sarığı orta büyüklükte ve kıvrımlı olarak yapılmıştır¹⁶. Sarıktan serbest bırakılan uç bölümüne taslayan ismi verilmiştir¹⁷.

İçi boş anlamındaki “*kav*” kökünden türetilmiş olan kavuk kelimesi, her zaman üzerine sarık sarılarak giyilmiştir¹⁸. İlk defa ne zaman giyildiği konusunda net bir bilgi olmasa da Ben-i İsrail zamanında insanların kavuk giydikleri bilinmektedir. Topkapı Sarayı Müzesi Koleksiyonu'nda Hz. Yusuf'un giymiş olduğu kavuğun, IV. Murat'ın tarafından kılıç kuşamında giyildiği belirtilmektedir. Emevi ve Abbasi Halifeleri, hüküm sürdükleri dönemde kavuk ile başlarını kapatmış¹⁹, özellikle de Abbasiler Döneminde yaygınlık kazanan kavuklar, “*horasânî, deniyye, rusâfiyye, şâşiyye*” gibi isimler ile anılmıştır²⁰.

Selçuklular Döneminde, emir ve beylerin başlarına giydikleri destârlı başlığa “*keykûbadi*” ismi verilmiştir²¹. Ancak, Selçuklu Sultanları başlarına sarık takmışlar, tebrik ve kabullerde tahta oturduklarında başlarına taç giymişlerdir²². Bu başlık XV. yüzyılda

¹¹ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. H. Peter Laquer, *Hüve'l Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, İstanbul 1997, H.Necdet İşli, *Osmanlı Serpuşları*, Ebru Matbaacılık, İstanbul 2009; Halit Çal, “Türklerde Mezar-Mezar Taşları”, *Aile Yazıları*, 8, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayını, Ankara 2015, 295-332; Halit Çal, “İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar”, *III. Eyüp Sultan Sempozyumu*, 1999, 206-225, Halit Çal, “Göynük (Bolu) Şehri Türk Mezar Taşları”, *Vakıflar Dergisi XXX*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, XXX, Ankara 2007, 295-383; Halit Çal, *Boyabat Mezar Taşları*, Boyabat Belediyesi Kültür Yayınları -I, Ankara 2015; Halit Çal, Gazanfer İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*, Giresun Valiliği Yayınları, Ankara 2011; Mehmet Kökrek, “Osmanlı Serpuşları”, *El Sanatları Dergisi*, S. 20, 2015, 45-53; Emine Güzel, *Osmanlı Erkek Mezar Taşlarında Serpuş Biçimleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2016.

¹² Laqueur, 139.

¹³ Bozkurt, 152-153.

¹⁴ *Tevrat*, Çıkış, 28/2-4, 37, 39; 29/6; 39/28; Levililer, 8/9; 16/4

¹⁵ İşli, 27.

¹⁶ Fikri Salman, *Başlangıcından Anadolu Selçukluların Sonuna Kadar Türklerde Kıyafet Biçimleri*, Erzurum 2013, 362.

¹⁷ Süslü, 156.

¹⁸ Nebi Bozkurt, “Kavuk”, *TDVİA*, C. 25, Ankara 2002, 71-72.

¹⁹ İzzet Kumbaracılar, *Serpuşlar*, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1978, 34.

²⁰ Bozkurt, “Kavuk”, 71.

²¹ İşli, 17.

²² Süslü, 152.

Osmanlı Beyliği emirleri ve hanedanınca da kullanılmıştır. Sivil başlıkları kullanan Ahîleri bizzat görmüş olan İbni Battuta eserinde, “*Ahîlerin başlarına tepesinde iki parmak enliğinde, bir zira uzunluğunda bir taylasan bulunan beyaz yünden bir külâh, sırtlarına sof cübbe giydikleri, zaviyelerinde bu külâhi çıkartıp önlerine koydukları, başlarında süslü bir takke kaldığını*” bildirmektedir²³.

Osmanlı Devleti'nin ilk Sultanı Osman Gazi'nin giydiği serpuş “*börk-i horasâni*”, Kubbealtı halkından insanların giydiği başlık ise “*Kafesi Horasâni*” olarak isimlendirilmiştir²⁴. Fatih Sultan Mehmet'in Kanunnâmesinde, “*Hizmetkârlarına mücevveze giydirmek vüzeranın ve kazaskerlerin ve defterdarların yoludur ve beylerbeyiler ve sancak beyleri üsküf yürütmek kelimesi*” yer almaktadır²⁵. Osmanlı Döneminde biçimi, rengi ve görünüşü ait olduğu kesime göre isimlendirilen buna göre kendi içerisinde çeşitlilik gösteren kavuklar, XV. yüzyıldan itibaren mezar taşlarında sarık ile birlikte birer kimlik belgesi gibi yansımaya başlamıştır.

Bu çalışmada Balıkesir Zağnos Paşa Camii (1460-61) Haziresi'ndeki²⁶ 51 mezar taşından 11'i üzerinde bulunan kavuk tipi başlıklar ele alınmıştır (**Foto. 1**). Kavuk sarık ayrımı yapılırken başlığın belirginleştirildiği tip kavuk, sarığın belirginleştirildiği tip sarık (iç başlığın kapandığı ya da çok az görüldüğü) olarak kabul edilmiştir. Buna göre yapılan sınıflandırmada kavuk tipi başlıklar kendi içerisinde alt tiplere ayrılarak selimi, paşalı, serdengeçti, kâtibi ve mücevveze olarak tespit edilmiş ve her başlık kendi içerisinde bir değerlendirilmeye tabi tutulmuştur.



Foto. 1: Balıkesir Zağnos Paşa Camii Haziresi Genel Görüntüsü

²³ İbni Battuta, *Tuhfatü'n-nuzâr fi garâibi'l-esmâr ve acâibi'l-esfâr*, (Çev.Mümin Çevik), Tasvir Gazetecilik, İstanbul 1983, 312-314.

²⁴ İşli, 23.

²⁵ Bozkurt, “Kavuk”, 71.

²⁶ Burak Muhammet Gökler, *Balıkesir Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2017.

Selimi Kavuk:

Selimi olarak bilinen kavuk²⁷, Sultan II. Selim döneminden itibaren minyatürlerde görülmektedir. Selimi olarak adlandırılması Sultan II. Selim ile ilişkilidir²⁸.

Selimi kavuk, mücevvezeden farklı olarak orta yuvarlaklığın silindirik hale getirilmesi ve tepeliğin iptal edilmesi ile oluşturulmuştur. Beş, altı veya yedi adet destar şerit tepeden başlayarak başa geçen kısma diklemesine uzatılarak başlığın silindirik gövdesi boyunca uzanmaktadır²⁹. Kaynaklarda selimi kavuk, “yusûfi” destar olarak belirtilmektedir³⁰.

İ.H. Uzunçarşılı konu ile ilgili şu ifadeleri de bildirmektedir.

“Selîmî'nin muaddel bir şekli olup Yusufî ismi verilen bir kavuğu hükümdarlar tahta oturdukları zaman giyerlerdi. Bu da Selîmî uzunluğunda ise de düz olmayıp üzerinde teoesh daha genişçe idi ve terk yani dilimleri vardı. Tepesi biraz görünmek üzere üstüne dülbent sarılmıştı. Önüne iki sorguç takılan bu serpuşu rivayete göre Kanuni Sultan Süleyman ihdas etmiştir”³¹.

Balıkesir Zağnos Paşa Camii Haziresi'nde Sinan Paşa'ya ait olan 1668 tarihli şahide üzerinde yer alan selimi başlık tek örnektir. Beş terklı olan başlığın ön yüzeyine sorguç motifi işlenmiştir.

XVI. yüzyıldan itibaren Edirne başta olmak üzere mezar taşlarında izlenen başlığın ilk örnekleri; Edirne Kasımpaşa Camii Mezarlığı, İstanbul Karacaahmet Mezarlığı'dır (1647 tarihli Hasan Çavuşun Kavuşu). Seliminin en önemli diğer örneği ise Çemberlitaş'ta Atık Ali Paşa Camii Haziresi'ndeki Sadrazam Derviş Mehmet Paşa'nın kavuşudur³².

Anadolu'daki benzer başlıklar içerisinde; İstanbul Ayazma Camii Haziresi'nde terklı 1³³, İstanbul Küçük Ayasofya Haziresi'nde terksiz 2³⁴, İstanbul Şehzade Camii Haziresi'nde 1, Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi'nde 1³⁵ Bursa Şimşirli Dede Haziresi'nde 1³⁶, Trabzon İskender Paşa Camii Haziresi'nde 1³⁷, Yunanistan Yeni Camii Haziresi'nde 1³⁸ örnek görülmektedir (Grafik 1).

²⁷ Jean (Givoanni) Brindesi, *Elbise-i Atika Osmanlı Kıyafetleri*, Elma Basım Evi, İstanbul 2013, 14.

²⁸ İşli, 28; Koçu, 203.

²⁹ İşli, 76

³⁰ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, TTK, Ankara 1965, 55.

³¹ İşli, 81.

³² İşli, 81.

³³ Sahure Çınar, *Üsküdar'da Yer Alan Bir Grup Cami Haziresindeki Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Erzurum 2015, 313.

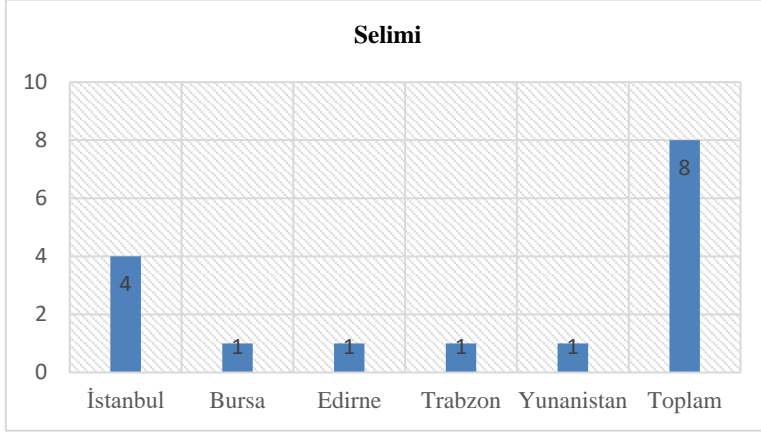
³⁴ Süleyman Güven, *İstanbul Küçük Ayasofya Camii (Sergios Bakhos Kilisesi) Haziresinde Bulunan Osmanlı Dönemine Ait Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2018, 281-282.

³⁵ Ayşe Arslan, *Edirne Üç Şerefeli Cami Haziresi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, 349.

³⁶ Bedri Mermutlu, Hasan Basri Öcalan, *Tarihi Bursa Mezar Taşları*, Bursa Hazireleri, Ömür Matbaacılık, Bursa 2011, 429.

³⁷ Güzel, 145.

³⁸ Berrin Yapar, *Yunanistan'daki Türk Eserlerinde Kitabeler (Dedeagaç, Dimetoka, İskeçe, Gümülcine, Selanik, Kavala, Yenice-Karasu)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, 127.



Grafik 1: Selimi Kavuk Dağılımı

Paşalı Kavuşu:

Sultan II. Mahmut'un kıyafet kanununa kadar kullanılan başlıklar arasında yer almaktadır. Lâmelif düzenini en güzel şekilde yansıtan bu tipte başa takılan esas kavuk ile üzerine önde Lâmelif şeklinde çaprazlama sarılan destar hemen göze çarpmaktadır. Destarın paşalı kavuk üzerine sarılma biçimi o kadar başarılıdır ki, birbirlerine kalıp olarak takılıp çıkarılabilmektedir³⁹.

Kavuk görünüşü itibarıyla kafes (eşkenar dörtgenlerle), çubuklu, sade ve çizgili olmak üzere alt tiplerde incelenebilir⁴⁰. Bazı kaynaklarda bu başlığı, paşa derecesine ulaşanların kullandığı belirtilse de, hattatlar, kapıağaları, bir kısım ağalar, saray mutfak hizmetlileri ve mehteranlar gibi çeşitli sınıflara mensup insanlar tarafından da kullanıldığı görülmektedir⁴¹.

Paşalı kavuk imal edilmiş bakımından standarttır. Ancak, kumaşın kalitesi ve sarığın yana doğru taşkınlığı üretime göre küçük değişiklikler gösterebilir. Kavuşun üst bölümünde yer alan ögeler farklılık gösterdiği gibi sarık bölümü üzerinde tüylere de rastlanılmıştır.

Zağnos Paşa Camii Haziresi'nde bu başlık tipinin üç farklı örneği bulunmaktadır. 1731 tarihli başlık kafesli (eşkenar dörtgenlerle), 1743 tarihli başlık sade, 1761 tarihli ise çubuklu tiptedir. Şahideler üzerinde herhangi bir meslek ismi yoktur.

Paşalı kavuşunun Anadolu ve dışında birçok hazire ve mezarlıkta örneğine rastlanılmıştır. Bu örnekler içerisinde; Giresun Şebinkarahisar'da 7, Tirebolu'da 2 (kafes ve çizgili)⁴², Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi'nde 4 (çubuklu, kafes)⁴³, Edirne Gazi

³⁹ Mehmet Kökrek, "Osmanlı Serpuşları", *El Sanatları Dergisi*, S. 20, 2015, 51; İşli, 104.

⁴⁰ İşli, 104.

⁴¹ İşli, 113; Çal, *Boyabat Mezar Taşları*, 312.

⁴² Halit Çal, Gazanfer İltar, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*, Giresun Valiliği Yayınları, Ankara 2011, 29.

⁴³ Arslan, 465.

Mihal Haziresi'nde 23 (sade, çubuklu ve kafes)⁴⁴, Edirne Kapı Mezarlığında (çubuklu)⁴⁵, Edirne Darülhadis Camii Türbesi Haziresi'nde, Edirne Şehzade Selim Türbesi'nde, İstanbul Küçük Ayasofya Camii Haziresi'nde 8 (kafes ve sade)⁴⁶, İstanbul Çiçekli Camii Haziresi'nde 1 (kafes)⁴⁷, İstanbul Şeyh Vefa Camii Haziresi'nde 22 (kafes ve çubuklu)⁴⁸, İstanbul Anadoluhisarı Osmanlı Dönemi mezar taşlarında 4 (3'ü kafes, 1'i çubuklu)⁴⁹, Çorlulu Ali Paşa Külliyesi Haziresi'nde 10 (kafes ve çubuklu)⁵⁰, Anadoluhisarı Sultan II. Beyazıt Han Mezarlığı'nda (54. Pafta) 2 (çubuklu, kafes)⁵¹, Şehzade Camii Haziresi'nde 4 (kafes), Silivri Kapı Hadım İbrahim Paşa Külliyesi Haziresi'nde 3 (kafes), Şemsi Paşa Külliyesi Haziresi'nde 4 (kafes ve çubuklu), İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa Türbe Haziresi'nde, İstanbul Üsküdar Şeyh Devati Mustafa Efendi Camii Haziresi'nde 3 (kafes)⁵² Uşak'ta Osmanlı mezar taşlarında 3⁵³, Bursa Selami Efendi Dergâhı Haziresi'nde 3, Bursa Umur Bey Camii Haziresi'nde 2, Bursa Hoca Alizâde Camii Haziresi'nde 1, Bursa Üç Kuzular Camii Haziresi'nde 1, Bursa Aydede Zaviye Haziresi'nde 1, Bursa Şehadet Camii Haziresi'nde 1, Bursa Nakkaş Ali Dergâhı Haziresi'nde 1, Bursa Üftade Camii Haziresi'nde 3, Bursa Kasap Paşa Mezarlığı'nda 2⁵⁴, Bursa Muradiye Külliyesi Haziresi'nde 4 (kafes ve sade), Edirne Kuşçu Doğan Camii Haziresi'nde 2 (sade), Selimiye Camii Haziresi'nde 3 (sade), Şah Melek Camii Haziresi'nde 1 (sade) Kocaeli Gölcük Değirmendere Mezarlığında 5 (sade, kafes ve çizgili)⁵⁵, Çanakkale Eceabatta 2 (sade)⁵⁶, Çanakkale Arkeoloji Müzesi'nde 4 (kafes)⁵⁷, Samsun'da 1 (çubuklu)⁵⁸, Samsun

⁴⁴ Burcu Doğan, *Edirne Gazi Mihal Camisi Haziresi'ndeki Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne 2009, 825.

⁴⁵ İşli, 113.

⁴⁶ Güven, 189-190.

⁴⁷ Nazan Kıvrakoğlu, *İstanbul Çiçekli Camii Haziresi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2013, 19.

⁴⁸ Mustafa Sürün, *İstanbul Şeyh Vefâ Camii Haziresi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Türk Sanatı Anabilim Dalı, İstanbul 2006, 304-305.

⁴⁹ Yusuf Açıkgöz, *İstanbul Anadoluhisarı Osmanlı Dönemi Mezar Taşları Kitabelerinin Dil İncelemesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2007, 35, 89, 111, 203.

⁵⁰ Zeynep Uçar, *İstanbul Çorlulu Ali Paşa Külliyesi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2018, 175.

⁵¹ Hande Yılmaz, *Anadoluhisarı Sultan II. Beyazıt Han Mezarlığı Mezar Taşları (Pafta No:54)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009, 80, 142.

⁵² Yeşim Dalkılıç, *İstanbul Üsküdar Şeyh Devati Mustafa Efendi Camii Haziresi'nde Bulunan Erkek Mezar Taşları*, (Doktora Seminer Çalışması), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2019, 204.

⁵³ Sedat Bayrakal, *Uşak'ta Osmanlı Mezar Taşları*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 2016, 247.

⁵⁴ Mermutlu, Öcalan, 93-95-120-127-205-269-308-389-420-421-447-452-477-479.

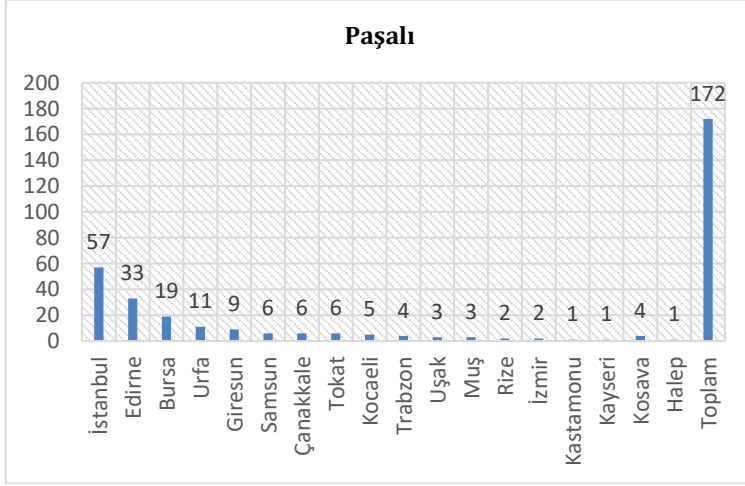
⁵⁵ Saliha Tanık, *Kocaeli Gölcük Değirmendere Mezarlığı Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016, 526.

⁵⁶ Korkmaz Şen, *Eceabat'a Bağlı Bazı Merkezlerdeki Türk İslam Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2010, 162.

⁵⁷ Hamit Arbaş, "Kavuklu Osmanlı Şahideleri: Çanakkale Arkeoloji Müzesi Örneği", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, 2012, 29-31.

⁵⁸ Eyüp Nefes, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002, 293.

Vezirköprü’de 5 (kafes)⁵⁹, Rize Hemşin’de 2⁶⁰, İzmir Tire’de 2⁶¹, Tokat’ta 6 (sade)⁶² Edincik’te⁶³, Bitlis’te⁶⁴, Trabzon Sülüklü’de 4 (2 dikey çubuklu, 1 kafes, 1 sade)⁶⁵, Muş’ta 3 (sade)⁶⁶, Kastamonu Müzesi’nde 1 (kafes)⁶⁷ Urfa mezar taşlarında 11⁶⁸, Kayseri Cemil Baba Mezarlığında 1⁶⁹ Ohri’de 2 (sade), Prizren Bayraklı Camii Haziresi’nde 2 (çubuklu)⁷⁰, Halep’te 1⁷¹ sayılabilir (Grafik 2).



Grafik 2: Paşalı Kavuşu Dağılımı

⁵⁹ Recep Gün, Yılmaz Can, Eyüp Nefes, Ahmet Çakır, “Vezirköprü Yöresinde Bulunan 17-18. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40, 2016, 51-54.

⁶⁰ Veysel Atacan, Serdar Bekar, *Rize Hemşin Yöresi Osmanlı Mezar Taşları ve Kitabeleri*, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı, Ankara 2001, 11-84.

⁶¹ Gülsün Ebiri, *Tire Merkezdeki Osmanlı Devri Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2016, 288, 339.

⁶² Çetin Demir, *Tokat Erenler Tarihi Mezarlığı ve Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2008, 167, 170, 190, 196, 202.

⁶³ Abdülhamit Tüfekçioğlu, *Edincik’te Türk Devri Mimarisi ve Mezar Taşları*, Edincik Belediyesi Kültür Yayınları, Bursa 2005, 116.

⁶⁴ Kadir Pektaş, *Bitlis Tarihi Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, Kültür Bakanlığı Sanat Eserleri, Ankara 2001, 305-306.

⁶⁵ Kader Yer, *Trabzon Sülüklü Şehir Mezarlığındaki 18. Yüzyıl Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Ankara 2004, 173-174.

⁶⁶ Selahattin Aslan, *Muş İli ve Bağlı İlçelerinde (Muş Merkez, Varto, Bulanık, Malazgirt, Korkut, Hasköy) Tarihi Mezar Taşları (Tespit-Transkript-Değerlendirme)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uşak 2019, 55-56, 144.

⁶⁷ Halit Çal, “Kastamonu Müzesindeki Türk Mezar Taşları”, *İpekyolu Konya Ticaret Odası Dergisi Konya Kitabı, Prof. Dr. Rüçhan Arık-Oluş Arık Armağanı*, 2007, 217.

⁶⁸ Halit Çal, “Urfa Şehri Mezar-Mezar Taşları”, XV. Türk Tarih Kongresi, Ankara 2006, 2004.

⁶⁹ Sultan Murat Topçu, “Talas İlçe Mezarlığında (Cemil Baba Mezarlığı) Yer Alan Bezemeli Mezar Taşları”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 3, 2009, 170.

⁷⁰ Cengiz Alıylmaz, “Kosova ve Makedonya’daki Osmanlı Dönemi Mezar Taşlarının Bugünkü Durumu”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(1) 2016, 73-75.

⁷¹ Ali Boran, “Halep Mevlevihane Haziresindeki Mezar Taşları”, *I. Uluslararası Türk-İslam Mezar Taşları Kongresi*, Aydın 2018, 141.

Serdengeçti:

Serdengeçti olarak isimlendirilen bu başlık tipi, külah biçiminde başlıklı ve çapraz eğiminde dilimli bir sarık olarak tanımlanmaktadır. Serdengeçti (dalkılıç) teşkilâtı yeniçeri teşekkülleri arasında fedai olarak atfedilen bir gruptur⁷². Bu gruba verilen isim, canından ve başından vazgeçmiş anlamına gelen, Osmanlı ordusunda tehlikeli görevlerde gönüllü olanlar için kullanılan bir deyimdir⁷³. Bu grubun başlarına giydikleri dardağana değişik bir görünüm verilerek, “*Serdengeçti Kavuşu*” ismi verilmiştir⁷⁴.

Serdengeçti başlığının dikkat çekici bir özelliği, eğri bir şekilde giyilmesi ve sarılma açısından sol yan kısmın yana doğru taşkın ve daha kabarık olmasıdır⁷⁵. Kalıp olarak standart bir özellik sergileyen başlığın, kendi içerisinde tepelik bölümünün yuvarlak ve külah (sivri) şekilde sonlanmasına göre alt tipleri oluşturulabilir.

Zağnos Paşa Camii Haziresi'nde bu başlık tipinden bir örnek bulunmaktadır. Yuvarlak tepelikli bu başlık 1768 tarihli olup Mustafa Ağa'ya aittir.

Balıkesir Zağnos Paşa Camii Haziresi dışında; İstanbul Emir Sultan Mezarlığı'ndaki XVIII ve XIX. yüzyıl mezar taşlarında 1 (külah tepelikli)⁷⁶, Şehzade Camii Haziresi'nde 1 (yuvarlak tepelikli), Üsküdar Şeyh Devati Mustafa Efendi Camii Haziresi'nde 1 (yuvarlak tepelikli)⁷⁷, Edirne Kuşçu Doğan Camii Haziresi'nde 1 (yuvarlak tepelikli), Bolu Göynük'te 6 (yuvarlak ve düz tepelikli)⁷⁸, Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi'nde 2 (yuvarlak tepelikli)⁷⁹, Bursa Emir Sultan Mezarlığı'ndaki XVIII. ve XIX. yüzyıl mezar taşlarında 1⁸⁰, Bursa Muradiye Külliyesi Haziresi'nde 2 (yuvarlak tepelikli), Edirne Gazi Mihal Haziresi'nde 10 (yuvarlak tepelikli)⁸¹, Akçaabat Yöresinde'ki Osmanlı mezar taşlarında 7 (yuvarlak ve külah tepelikli)⁸², Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresi'nde 1 (yuvarlak tepelikli)⁸³, Sinop Arkeoloji Müzesi'nde 4 (yuvarlak ve külah tepelikli)⁸⁴, Trabzon Sülüklü XVIII. yüzyıl mezar taşlarında 8 (5'i külah, 3'ü yuvarlak tepelikli)⁸⁵, Batılılaşma Dönemi Rize mezar taşlarında 39 (37'i külah, 2'si yuvarlak tepelikli)⁸⁶,

⁷² Kökrek, 51.

⁷³ Brindesi, 48.

⁷⁴ İşli, 136.

⁷⁵ İşli, 136.

⁷⁶ Gülşen Çakar, *Bursa Emir Sultan Mezarlığındaki 18. ve 19. yüzyıl Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, 486.

⁷⁷ Dalkılıç, 208.

⁷⁸ Halit Çal, “Göynük (Bolu) Şehri Türk Mezar Taşları”, *Vakıflar Dergisi XXX*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, XXX, Ankara 2007, 295-383.

⁷⁹ Arslan, 463.

⁸⁰ Çakar, 486.

⁸¹ Doğan, 822.

⁸² İsmail Gedikli, *Akçaabat Yöresindeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2010, 164-165.

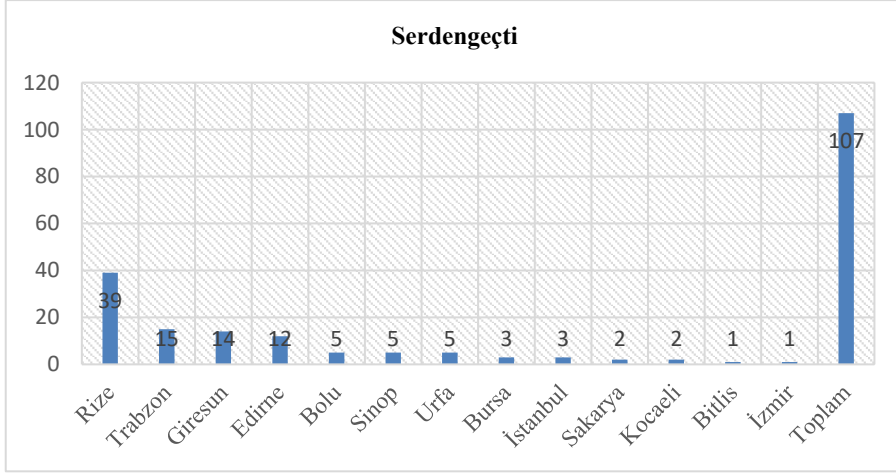
⁸³ Fatma Türker, *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresi'ndeki Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011, 270.

⁸⁴ Özgür Yeni, *Sinop Arkeoloji Müzesi'nde Sergilenen Türk-İslam Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009, 246- 248.

⁸⁵ Yer, 177-178.

⁸⁶ Canan Hanoğlu, *Batılılaşma Dönemi Rize Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015, 1910-1911.

Eceabat'a bağlı bazı merkezlerdeki Türk-İslam Dönemi mezar taşlarında 1 (yuvarlak tepelikli)⁸⁷, Giresun sahil şeridindeki Osmanlı Dönemi mezar taşlarında 5 (4'ü yuvarlak, 1 külah tepelikli)⁸⁸, Giresun Boztekke'de 1, Eynesil'de 1, Görele'de 4, Şebinkarahisar'da 1, Tirebolu'da 1, Espiye Hacı Mahmutlu Köyü'nde 1⁸⁹, Osmanlı Dönemi Taraklı mezar taşlarında 2 (yuvarlak tepelikli)⁹⁰ İzmir Çeşme ve Alaçatı'da 1 (yuvarlak tepelikli)⁹¹, Kocaeli Gölçük Değirmendere Mezarlığında 2 (yuvarlak tepelikli)⁹², Urfa'da 5⁹³ ve Edincik'te örnekleri görülmektedir⁹⁴ (**Grafik 3**).



Grafik 3: Serdengeçti Kavukları Dağılımı

Kâtibi Kavuk:

Kâtip olanların veya memuriyete giren kişilere tahsis edilmiş bir başlık olduğu ifade edilmektedir⁹⁵. Ancak, Osmanlı şahide ve minyatürlerinde, başlığın, şehzadeler, mehter görevlileri, baş kapı kethüdalı, kapıkulu görevlileri ve üst düzey yeniçeriler tarafından kullanıldığını görmekteyiz⁹⁶.

Kavuk görünüşü olarak tıpkı paşalı kavukta olduğu gibi iç kavuk üzerine sarılan destardan meydana gelmiştir. Kavuğun kenar kısımları birer parmak kalınlığındaki dik ve içe doğru yuvarlatılmış destaların yan yana dikilmesi ile meydana getirilmiştir. Başa geçirilen esas kavuk bölümü yuvarlak ve düzdür. Sarık (destar) kavuk üzerine ve omuza

⁸⁷ Şen, 239.

⁸⁸ İltar, 362.

⁸⁹ Çal, İltar, 26.

⁹⁰ Lütfi Şeyban, *Osmanlı Dönemi Taraklı Mezar Taşları ve Kitabeleri*, Sakarya 2007, 51-84.

⁹¹ Bircan Uluer, *İzmir/Çeşme (Merkez) ve Alaçatı'daki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2017, 707.

⁹² Tanık, 528.

⁹³ Çal, "Urfa Şehri Mezar-Mezar Taşları", 2004.

⁹⁴ Tüfekçioğlu, 169.

⁹⁵ İşli, 115.

⁹⁶ Nidayi Sevim, *Medeniyetimizin Sessiz Tanıkları*, Abide Yayınları, İstanbul 2007, 84, Kökrek, 51.

paralel olarak sarılır. Bu kavuklarda sarığın sarılış tipine ve kavuk üzerindeki desenlerine göre düz kaş, kaşi, baklava ve çubuklu olarak isimlendirilmiştir⁹⁷. Halit Çal ise başlığı çubuklu başlıklı, kısa sarıklı, çubuk başlıklı taşkın sarıklı ve baklava dilimli başlıklı kısa sarıklı kavuk olarak olmak üzere tiplendirmektedir⁹⁸. Mezar taşlarında ise bu tip kavuklar üzerinde servi, sorguç, Maşallah ve bazı çiçek motiflerinin işlendiği de görülebilmektedir⁹⁹.

Zağnos Paşa Camii Haziresi'nde dört farklı örnekte bu kavuk tipi ile karşılaşmıştır. 1770 tarihli örnek, çizgili başlıklı taşkın sarıklı, 1774'e tarihlenen çubuk başlıklı taşkın sarıklı, 1813 ve 1815 yılına ait olanlar ise çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk tipindedir. Birbirinden farklı tarzda imal edilen bu kavuklar üzerinde yer alan desenler ve alt kısmını saran sarığın taşkınlığına, uzunluğuna veya kısalığına göre birbirinden ayırt edilmeye çalışılmıştır¹⁰⁰.

Kâtibi başlık, başta İstanbul olmak üzere Anadolu ve dışında sık uygulanan bir başlık tipi olarak karşımıza çıkmaktadır¹⁰¹.

Zağnos Paşa Camii Haziresi dışında; Bolu Göynük'te 9 (7'si çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 2'si çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹⁰². Giresun Görele'de 2, Şebinkarahisar'da 3, Çavuşlu Beldesi Mezarlığı'nda 2 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk), Halkova Camii Haziresi'nde 1 (çizgili başlıklı taşkın sarıklı)¹⁰³, Giresun İli sahil şeridindeki Osmanlı Dönemi mezar taşlarında 2 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk)¹⁰⁴, Batılılaşma Dönemi Rize mezar taşlarında 9 (çubuklu ve kafes başlıklı kısa savrıklı kavuk)¹⁰⁵, İstanbul Küçük Ayasofya Camii Haziresi'nde 39 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı, çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹⁰⁶, İstanbul Eyüp'teki erkek mezar taşı başlıklarında 34 (22'si çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 1'i çubuk başlıklı kısa sarıklı yatay şeritli, 4'ü kafes başlıklı, kısa sarıklı, 5'i çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹⁰⁷, İstanbul Emir Sultan Mezarlığı'ndaki XVIII. ve XIX. yüzyıl mezar taşlarında 10 (uzun ve kısa çubuklu başlıklı kısa sarıklı ve çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹⁰⁸, İstanbul Anadoluhisarı Osmanlı Dönemi mezar taşlarında 11 (6'sı çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 4'ü çubuklu başlıklı uzun sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹⁰⁹ İstanbul Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi'nde 7¹¹⁰, İstanbul Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığı'nda 26 (20'si çubuk

⁹⁷ İşli, 115.

⁹⁸ Çal, "Eyüp'teki Erkek Mezar Taşı Başlıkları", 207-225.

⁹⁹ İşli, 115.

¹⁰⁰ Çal, "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar taşlarında Başlıklar" 207-225'deki makalesinde yaptığı tiplendirme esas alınmıştır.

¹⁰¹ Sevim, 84, Laqueur, 149.

¹⁰² Halit Çal, 7. tip başlığı altında 7a ve 7b kodu ile bu başlık tipini değerlendirmektedir Çal, "Göynük (Bolu) Şehri Türk Mezar Taşları", 295-381.

¹⁰³ Çal, İltar, 30, 183, 193, 393.

¹⁰⁴ İltar, 358.

¹⁰⁵ Hanoğlu, 1904.

¹⁰⁶ Güven, 189.

¹⁰⁷ Çal, "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar taşlarında Başlıklar" 207-210.

¹⁰⁸ Çakar, 487.

¹⁰⁹ Açıkgöz, 24, 83, 87, 100, 101, 119, 132, 159, 193-196, 203.

¹¹⁰ Hüseyin Kutlu, *Kaybolan Medeniyetimiz Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresindeki Tarihi Mezar Taşları*, Damla Yayın Evi, İstanbul 2005, 141-154-155-158-159-171.

başlıklı kısa sarıklı, 5'i çubuklu başlıklı kısa sarıklı yatay şeritli, 1'i çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹¹¹, İstanbul Şeyh Vefa Camii Haziresi'nde 32 (29'u çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 3'ü çubuklu başlıklı uzun sarıklı kavuk)¹¹², İstanbul Üsküdar'da bir grup camii haziresi; Rum Mehmet Paşa Camii Haziresi'nde 4, Solak Sinan Camii Haziresi'nde 5, İmrahor Camii Haziresi'nde 1, Ayazma Camii Haziresi'nde 4, Tevaşi Hasan Ağa Camii Haziresi'nde 2 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı, çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk), toplamda 16¹¹³, İstanbul Anadoluhisarı Sultan II. Beyazıd Han Mezarlığı'nda (54.Pafta) 4 (3'ü çubuklu başlıklı uzun ve kısa sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹¹⁴, Üsküdar Mihrimah Sultan Külliyesi Haziresi'nde 3 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk), Mihrişah Valide Sultan Türbesi Haziresi'nde, I. Abdülhamit Han Türbesi Haziresi'nde, Sadrazam Ahmet Paşa Türbesi Haziresi'nde, Şeyh Galip Türbesi Haziresi'nde, Süleymaniye Camii Haziresi'nde 4 (3'ü çubuklu başlıklı uzun sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk), Şemsi Paşa Camii Haziresi'nde 3 (çubuklu başlıklı taşkın, uzun ve kısa sarıklı kavuk), Şehzade Camii Haziresi'nde 8 (3'ü çubuklu başlıklı taşkın sarıklı, 3'ü çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 1'i kafes başlıklı taşkın sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı uzun sarıklı kavuk), Üsküdar Şeyh Devati Mustafa Efendi Camii Haziresi'nde 4 (3'ü çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹¹⁵, Samsun'da 3 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuklar)¹¹⁶, Vezirköprü'de 3 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk)¹¹⁷, Samsun Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Haziresi'nde 6 (5'i çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹¹⁸, Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi'nde 19 (17'si çubuklu başlıklı kısa sarık' 2'si çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹¹⁹, Edirne Gazi Mihal Haziresi'nde 1 (çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹²⁰, Edirne Kuşçu Doğan Camii Haziresi'nde 4 (çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk), Çorum mezar taşlarında 2 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk)¹²¹, Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresi'nde 5 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuklar)¹²², Sinop Arkeoloji Müzesi'nde 13 (1'i baklava dilimli başlıklı kısa sarıklı, 2'si kafes dilimli başlıklı taşkın sarıklı, 8'i çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 2'si çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuklar)¹²³, Trabzon Sülüklü'de XVIII. yüzyıl mezar taşları içerisinde 12 (5'i çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 3'ü çizgili başlıklı kısa sarıklı, 1'i baklava başlıklı kısa sarıklı, 2'si kesik çizgili başlıklı taşkın sarıklı, 2'si çubuklu başlıklı taşkın

¹¹¹ Zeynep Hatice Kurtbil, *Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2009, 342.

¹¹² Sürün, 312.

¹¹³ Çınar, 314.

¹¹⁴ Yılmaz, 22-189-192-239.

¹¹⁵ Dalkılıç, 203.

¹¹⁶ Nefes, 184.

¹¹⁷ Gün, Can, Nefes, Çakır, 70, 74-75.

¹¹⁸ Recep Gün, "Samsun Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Haziresindeki Mezar Taşları-II", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (26-27), 2008, 148-149.

¹¹⁹ Arslan, 464-465.

¹²⁰ Doğan, 826.

¹²¹ Sevin, 232.

¹²² Türker, 269.

¹²³ Yeni, 239-240-241.

sarıklı kavuk)¹²⁴, Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camii Haziresi'nde 6 (çubuk başlıklı uzun sarıklı ve çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹²⁵, Aydın Kuşadası Adalizade Mezarlığı Osmanlı mezar taşlarında 3 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk)¹²⁶, İzmir Tire'de 1 (çubuklu çizgili başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹²⁷, İzmir Çeşme ve Alaçatı'da 1¹²⁸, Sakarya İli Gevaş İlçesi Osmanlı Dönemi mezar taşları içerisinde 5 (3'ü çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı uzun sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹²⁹, Osmanlı Dönemi Taraklı mezar taşlarında 7 (çubuk başlıklı kısa sarıklı kavuk)¹³⁰, Kastamonu Ferhat Paşa Camii Haziresi'nde 1 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı ve yatay şeritli kavuk)¹³¹, Kastamonu Atabey Camii Haziresi'nde 1 (çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹³², Kastamonu Honsalar Camii Haziresi'nde 1 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk)¹³³, Kastamonu Müzesi'nde 2 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk)¹³⁴ Alanya'da 1 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk)¹³⁵, Ankara Boyabat'da 8 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı, çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹³⁶, Ankara Beypazarı Müzesi'nde 1 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk)¹³⁷, Çanakkale Arkeoloji Müzesi'nde 3 (2'si çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı uzun sarıklı kavuk)¹³⁸ Bursa Umur Bey Camii Haziresi'nde 5, Başçı İbrahim Camii Haziresi'nde 1, Bursa Hoca Alizâde Camii Haziresi'nde 1, Bursa Daye Hatun Camii Haziresi'nde 1, Bursa Satı Fakih Camii Haziresi'nde 2, Bursa Alaaddin Bey Camii Haziresi'nde 2, Bursa Üftade Camii Haziresi'nde 1, Bursa Kasap Paşa Mezarlığı'nda 4¹³⁹, Bursa Muradiye Külliyesi Haziresi'nde 6 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk), Konya Hadim'de 1 (çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk)¹⁴⁰, Kocaeli Gölcük Değirmendere Mezarlığı'nda 6 (5'i çubuklu başlıklı kısa sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı taşkın

¹²⁴ Yer, 169-173.

¹²⁵ Abdul Halim Varol, *Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camii Haziresi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015, 159.

¹²⁶ Abdul Halim Varol, *Aydın Kuşadası Adalizade Mezarlığı Osmanlı Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2019, 1182-1183.

¹²⁷ Edip Yılmaz, *İzmir-Ödemiş'teki Türk İslam Devri Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2013, 590, 599, 606, 608, 624, 635.

¹²⁸ Uluer, 692.

¹²⁹ Sena Yavuz, *Sakarya İli Geyve İlçesi Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Sakarya 2013, 334-335.

¹³⁰ Şeyban, 37-38,45, 69, 98, 119, 121.

¹³¹ Bengü Gündoğan, *Kastamonu Ferhat Paşa Camii Haziresi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, 249.

¹³² Erol Uğraşkan, *Kastamonu Ferhat Paşa ve Atabey Gazi Camilerinin Hazirelerindeki Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, 226.

¹³³ Özgür Yeni, "Kastamonu Honsalar Camii Haziresi'nde Bulunan Mezar Taşları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(25), 2013, 597.

¹³⁴ Çal, "Kastamonu Müzesindeki Türk Mezar Taşları", 217.

¹³⁵ Burcu Keskin, *Antalya'da Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2019, 610.

¹³⁶ Halit Çal, *Boyabat Mezar Taşları*, Boyabat Belediyesi Kültür Yayınları -1, Ankara 2015, 135-136.

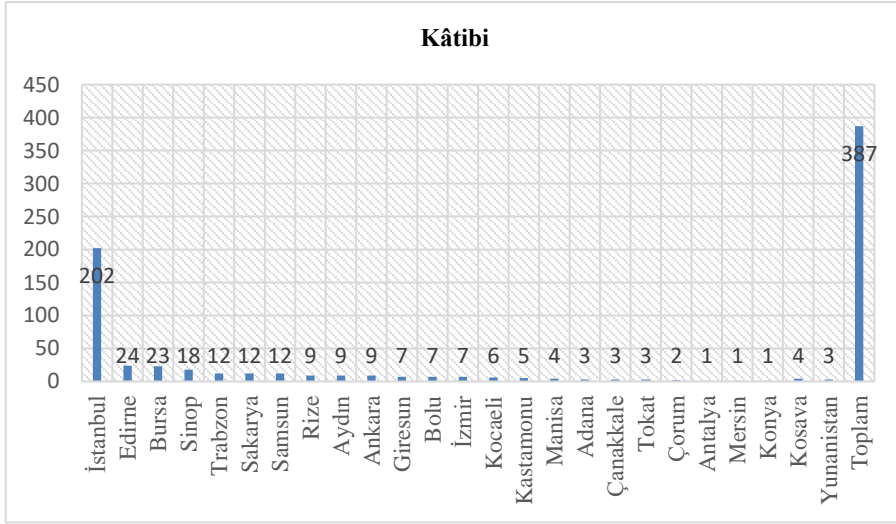
¹³⁷ Gül Tuncel, "Beypazarı Müzesi'ndeki Mezar Taşları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44, Ankara 2004, 280.

¹³⁸ Arbaş, 32-38.

¹³⁹ Mermutlu, Öcalan, 119-121-130-131-140-195-206-320-404-405-435-436-445-476-478.

¹⁴⁰ Dilek Bülbül, *Hadim Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2017, 132.

sarıklı kavuk)¹⁴¹, Tarsus Arkeoloji Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi mezar taşları 1 (çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹⁴², Geç Dönem Osmanlı Adana mezar taşlarında 3 (2'si çubuklu başlıklı taşkın sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuk)¹⁴³, Tokat'ta 3¹⁴⁴ Uşak'ta Osmanlı mezar taşlarında¹⁴⁵, Manisa Gördes'te 4 (3'ü çubuklu başlıklı taşkın sarıklı, 1'i çubuklu başlıklı uzun sarıklı kavuk)¹⁴⁶ ve Kosova Mehmet Paşa Camii Haziresi'nde 4 (çubuklu başlıklı taşkın sarıklı kavuk)¹⁴⁷, Yunanistan İskece Çınar Camii Haziresi'nde 1, Yeni Camii Haziresi'nde 2¹⁴⁸ örnekleri tespit edilmiştir (**Grafik 4**).



Grafik 4: Kâtibi Kavuk Dağılımı

Mücevveze:

Mücevveze olarak isimlendiren başlık Osmanlı Döneminde XV. yüzyıldan sonra kullanılan en eski başlıklardan biridir. Padişahlar başta olmak üzere şehzadeler, vezirler, kubbealtı vezirleri, beylerbeyleri, sancak beyleri, saraya mensup pâyeli, üst düzey ağalar ve devlet ricâlinin giydiği serpuştur¹⁴⁹. Hatta Rumeli fütühâtında görevli sancak beyleri ve akıncı beylerin Balkanlar'da bulunan kitabesiz mezar şahidelerinde bu serpuş bulunmaktadır. Mücevvenenin ilk örneklerinin özensiz olduğu, fakat daha sonra gösterişli

¹⁴¹ Tanık, 524-525.

¹⁴² Savaş Yıldırım, "Tarsus Arkeoloji Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", *Tarih Araştırma Dergisi*, 32 (53), 2013, 323.

¹⁴³ Serap Özkan, *Geç Dönem Osmanlı Adana Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, 27-28, 33.

¹⁴⁴ Demir, 171, 189, 204.

¹⁴⁵ Bayrakal, 245.

¹⁴⁶ Hür Kamil Biçici, *Manisa Gördes'te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, 146, 578, 631, 753.

¹⁴⁷ Alyılmaz, 73.

¹⁴⁸ Yapar, 112, 128, 218-219.

¹⁴⁹ Kökreç, 47.

bir hale getirildiği görülmektedir. Bunun en önemli örneklerinden biri 1584 tarihli Haseki İskender Çavuş'un mücevvezeli mezar şahidesidir. Bu şahide “*Türk ordularında sancak taşıyanların kavukları bu şekilde idi*” notuyla yayımlanmıştır¹⁵⁰. Yapılan bu yayından sonra mücevveze, “*haseki kavuğu*” olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Mimar Sinan'ın mezarındaki kavuğun bu türden bir kavuk olması da bu isimle anılmasında etken olmuştur¹⁵¹.

Mücevveze, “cevz” kökünden türetilen, ortası büyütülmüş ya da tepesi kabartılmış olan, cevize benzerliğinden dolayı bu isimle anılan bir başlıktır. Serpuşun tepesindeki terkli tepelik hem tutma yeri, hem de “*terek geleneğini*” Ahilik ve tarikatlarla bağlantısını devam ettiren “*imame*” kısmıdır¹⁵².

Mücevveze üzerindeki aşağıdan yukarıya doğru çapraz atılan kalın destarlar ile belirginleştirilmiştir. Destar sayısı değişiklik gösterebilmektedir.

Zağnos Paşa Camii Haziresi'nde İsmail Bey'e ait olan ve tarihi bulunmayan başlık, tek örnek olup tepelik kısmı kırılmıştır.

Balıkesir dışında; Edirne Gazi Mihal Camii Haziresi'nde 1¹⁵³, Edirne Türk İslam, Arkeoloji ve Etnograf Müzesi'nde 3¹⁵⁴, Edirne Selimiye Camii Haziresi'nde 3, İstanbul Rum Mehmet Paşa Camii Haziresi'nde 2, Sinan Paşa Camii Haziresi'nde 1¹⁵⁵, Üsküdar Şeyh Devati Mustafa Efendi Camii Haziresi'nde 1¹⁵⁶ İstanbul Şehzade Camii Haziresi'nde 2, Üsküdar Mihrimah Sultan Camii Haziresi'nde 2, Üsküdar Sadrazam İbrahim Ethem Paşa Türbesi Haziresi'nde 2, İstanbul Sokullu Mehmet Paşa Türbesi Haziresi'nde 1¹⁵⁷, İstanbul Bulak Paşa Türbesi 1¹⁵⁸, Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camii Haziresi'nde 2¹⁵⁹, Sakarya İli Gevaş İlçesi Osmanlı mezar taşlarında 1¹⁶⁰, Bursa Zeyniler Camii Haziresi'nde 4, Bursa Mesud Makremevi Haziresi'nde 1, Bursa Umur Bey Camii Haziresi'nde 4, Bursa Eskici Mehmed Dede Haziresi'nde 1, Bursa Aydede Zaviye Haziresi'nde 1, Bursa Azeb Bey Camii Haziresi'nde 1, Bursa Seyyid Usûl Dergâhı Haziresi'nde 1¹⁶¹, Bursa Muradiye Külliyesi Haziresi'nde 8, İzmir Çeşme ve Alaçatı'da 2¹⁶², Alanya ve Manavgat'ta 2¹⁶³, Bolu Göynük'te 6¹⁶⁴ ve Denizli Kabristanlığında XVIII. ve XIX. yüzyıldan kalma mezar

¹⁵⁰ İşli, 64.

¹⁵¹ Koçu, 47, Mehmet Zeki Pakalın, “*İlmiye Kıyafeti*”, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü*, C. II, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, 593- 594. “Mimar Sinan'ın kabir taşındaki sarık burma yeniçeri haseki sarığıdır”.

¹⁵² İşli, 64.

¹⁵³ Doğan, 840.

¹⁵⁴ Gülay Apa Kurtişoğlu, “Sadelikten Gösterişe Edirne Osmanlı Dönemi Mezar Taşları”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (16), 2018, 50.

¹⁵⁵ Çınar, 313.

¹⁵⁶ Dalkılıç, 204.

¹⁵⁷ Nidayi Sevim, “Osmanlı Mezar Taşlarında Başlıklar, Semboller, Şekiller ve Motifler”, *Düşünen Şehir*, S.5, 2018, 104.

¹⁵⁸ Işın, 440.

¹⁵⁹ Varol, 260, 269.

¹⁶⁰ Yavuz, 166.

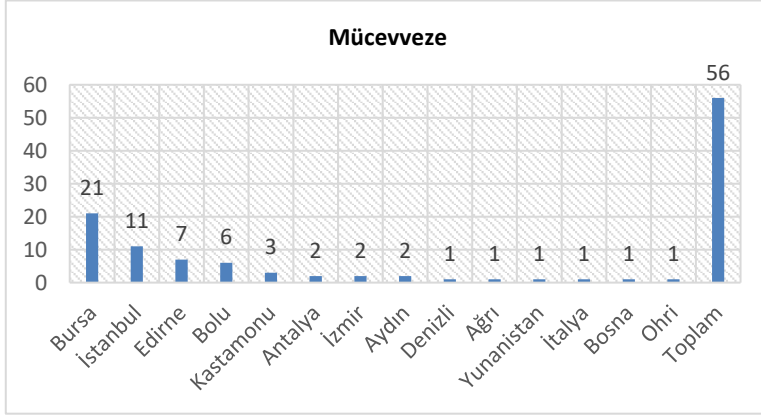
¹⁶¹ Mermutlu, Öcalan, 104-120-134-140-141-228-292-556-587.

¹⁶² Uluer, 687.

¹⁶³ Keskin, 597.

¹⁶⁴ Çal, “Göynük (Bolu) Şehri Türk Mezar Taşları”, 258.

taşlarında görülen 1¹⁶⁵, Ağrı Eleşkirt Topakkale Köyü Osmanlı Mezarlığı'nda 1¹⁶⁶, Kastamonu Müzesinde 3¹⁶⁷, Yunanistan Gümölcine Fatma Hanım Türbesi Haziresi'nde 1¹⁶⁸, İtalya Trieste S. Anna Mahallesi Osmanlı Mezarlığı'nda 1¹⁶⁹, Bosna-Hersek mezar taşlarında 1¹⁷⁰, Ohri'de 1, örnek bu tipin diğer temsilcilerindedir.



Grafik 5: Mücevveze Dağılımı

Değerlendirme

İslam öncesi dönemde “börk” İslamiyetten sonra “serpuş” ismini alan mezar taşı başlıkları Türk-İslam Sanatı içerisinde önemli bir yer teşkil etmektedir. XV. yüzyıldan itibaren Osmanlı mezar taşlarının belirleyici unsuru haline gelen başlıklar, hem klasik hem de geç dönemde zengin bir çeşitlilik göstermektedir. İşte bu süreçte yerini alan kavuk tipi başlıklar da görünüşü, sarma şekli ve biçimsel özellikleri ile mesleki sınıfları ve ünvanları belirginleştiren birer kimlik anlatıcısıdır.

Osmanlı Dönemi kavuklarının, mücevveze, kuka, destarlı kubbeli kalafat, serdengeçti, kâtibi, selimi, paşalı, nezkeb, kallavi, çatal kalafat ve hartavi olarak isimlendirilen farklı tipleri bilinmektedir. Bu makalenin konusunu oluşturan Zağnos Paşa Camii Haziresi'nde, selimi (Foto. 2), paşalı (Foto. 3-5), serdengeçti (Foto. 6), kâtibi (Foto. 7-10) ve mücevveze (Foto. 11) kavuk tipleri tespit edilmiştir.

¹⁶⁵ Recep Zeybek, *Denizli Kabristanlığında XVIII. ve XIX. Yüzyıldan Kalma Mezar Taşlarının Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Isparta 2001, 46.

¹⁶⁶ Yusuf Çetin, “Eski Bir Osmanlı Kaza Merkezi Olan Eleşkirt Topakkale Köyü'nde Osmanlı Dönemi Mezarlıkları ve Mezar Taşları”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S. 21, Erzurum 2008, 46.

¹⁶⁷ Çal, “Kastamonu Müzesindeki Türk Mezar Taşları”, 213, 217.

¹⁶⁸ Yapar, 145.

¹⁶⁹ Güzel, 84.

¹⁷⁰ Nurcan Boşdurmaz, “Balkanlarda Ölümün/Ölümsüzlüğün Temsili: Bosna-Hersek Mezar Taşları”, *İstanbul Bilgi Üniversitesi*, İstanbul 1999, 1-18.



Foto. 2: 1668 Tarihli Sinan Paşa'ya ait Selimi Kavuk



Foto. 3: 1731 Tarihli, Kafes Başlıklı Paşalı Kavuşu



Foto. 4: 1743 Tarihli, Sade Başlıklı Paşalı Kavuşu



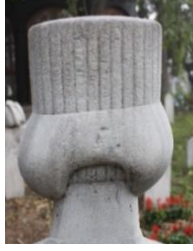
Foto. 5: 1761 Tarihli, Çubuklu Başlıklı Paşalı Kavuşu



Foto. 6: 1768 Tarihli, Yuvarlak Tepelikli Serdengeçti Kavuşu



*Foto. 7: 1770 Tarihli,
Hacı İlyas Bey
Şahidesine Ait Çizgili
Başlıklı Taşkın Sarıklı
Kâtibi Kavuk*



*Foto. 8: 1774
Tarihli Sinan
Paşa Şahidesine
Ait, Çubuklu
Başlıklı Taşkın
Sarıklı Kâtibi
Kavuk*



*Foto. 9: 1813
Tarihli Cafer
Bey Şahidesine
Ait, Çubuklu
Başlıklı Kısa
Sarıklı Kâtibi
Kavuk*



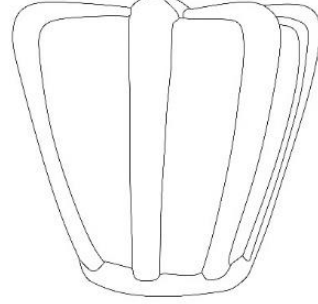
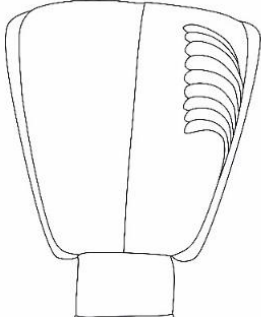
*Foto. 10: 1815 Tarihli
Hacı İlyas Bey
Şahidesine Ait,
Çubuklu Başlıklı Kısa
Sarıklı Kâtibi Kavuk*



Foto. 11: İsmail Bey'e ait Mücevzenin Ön ve Arka Yüzü

Caminin Haziresi'nde yer alan en erken tarihli başlık tipi 1668 tarihli selimi kavuktur (Çizim 1). Bu kavuğun üst düzey yetkililer tarafından kullanılmış olması daha az sayıda bulunmasının sebebini açıklar niteliktedir. Selimi kavuğu 1731, 1743, 1761 tarihli paşalı kavukları takip etmektedir (Çizim 2-4). Anadolu genelinde yaygın bir tip olarak karşılaşılan başlığın, kavuğu üzerinde yer alan işlemlerine göre kafes (eşkenar dörtgenlerle), çubuklu, sade veya çizgili olarak gruplandırılmıştır. Paşalı kavuğundan sonra 1768 yılına tarihlendirilen serdengeçti kavuk gelmektedir (Çizim 5). Paşalı kavuk tipinden sonra en yaygın tip olarak karşımıza çıkmaktadır. Başlığın tepelik bölümünü oluşturan kavuğun, külah (sivri) veya yuvarlak bir şekilde sonlanmasına göre iki tipte incelenmiştir. 1770, 1774, 1813 ve 1815 tarihli kâtibi kavuklar mezarlık ve hazirelerde görülen en yaygın tipi oluşturmaktadır. Kavuğun üzerinde yer alan işlemlere göre çubuklu veya çizgili şekli başlığı belirginleştirirken, kavuğu alttan saran sarığın uzunluğu, kısalığı veya taşkınlığı da başlığa son adını vermektedir. Bu özellikler, kâtibi kavuğun alt tiplerini belirginleştiren unsurlardır. Bu unsurlardan en çok tercih edilen “çubuklu başlıklı kısa sarıklı kavuklardır” (Çizim 6-9). Zağnos Paşa Camii Haziresi'nde bulunan mücevzeze tipi kavuğun tarihi tespit edilememekle birlikte bu kavuklar XV. yüzyıldan sonra kullanılmaya

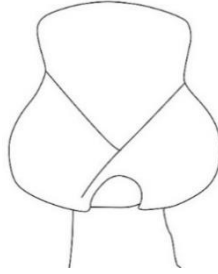
başlanmıştır (Çizim 10). Bu kavuk tıpkı selimi kavukta olduğu gibi üst düzey yetkililer tarafından kullanıldığı için hazire ve mezarlıklarda sıkça görülmektedir (Grafik 6).



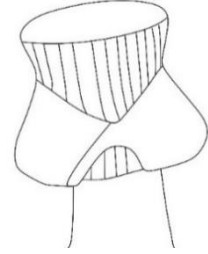
Çizim 1:1668 Tarihli Sinan Paşa 'ya ait Selimi Kavuk



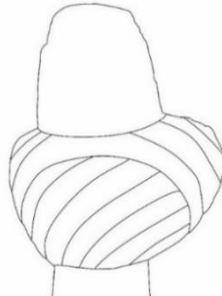
Çizim 2: 1731 Tarihli,
Kafes Başlıklı Paşalı
Kavuşu



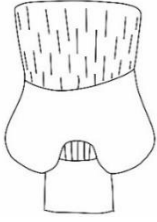
Çizim 3: 1743 Tarihli, Sade
Başlıklı Paşalı Kavuşu



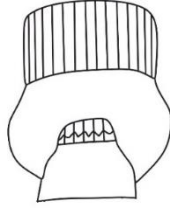
Çizim 4: 1761 Tarihli,
Çubuklu Başlıklı Paşalı
Kavuşu



Çizim 5: 1768 Tarihli, Yuvarlak Tepelikli Serdengeçti Kavuşu



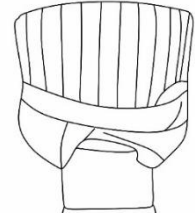
Çizim 6: 1770
Tarihli, Hacı İlyas
Bey Şahidesine Ait,
Çizgili Başlıklı
Taşkın Sarıklı Kâtibi
Kavuk



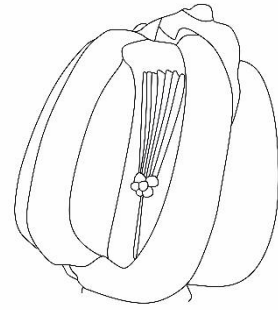
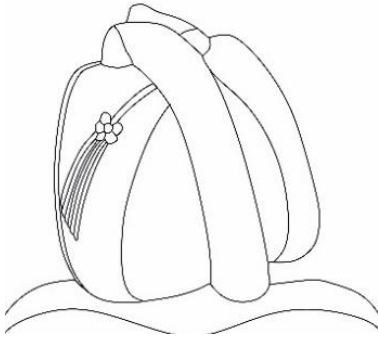
Çizim 7: 1774
Tarihli Sinan
Paşa Şahidesine
Ait, Çubuklu
Başlıklı Taşkın
Sarıklı Kâtibi
Kavuk



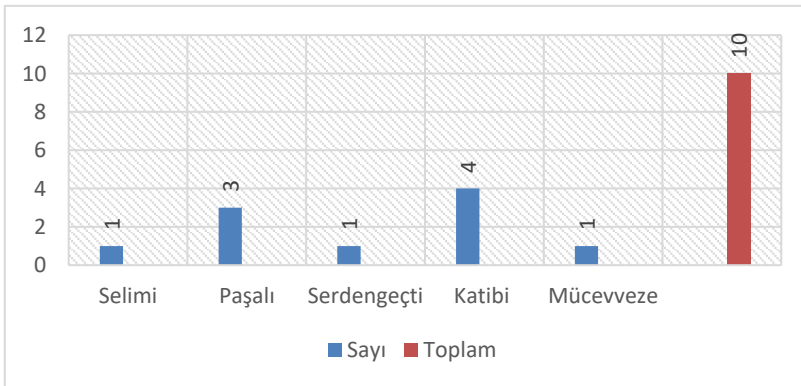
Çizim 8: 1813
Tarihli Cafer Bey
Şahidesine Ait,
Çubuklu Başlıklı
Kısa Sarıklı Kâtibi
Kavuk



Çizim 9: 1815
Tarihli Hacı İlyas
Bey Şahidesine Ait,
Çubuklu Başlıklı
Kısa Sarıklı Kâtibi
Kavuk



Çizim 10: İsmail Bey'e ait Mücevzenin Ön ve Arka Yüzü



Grafik 6: Kavukların Dağılım Çizelgesi

Tarihi belli olan şahidelerden hareketle Zağnos Paşa Camii Haziresi'ndeki başlıklar, XVII. XVIII. ve XIX. yüzyıllara aittir. Belirli bir mesleğin simgesel bir anlatısı olan başlıklardan Zağnos Paşa Camii Haziresi'nde bulunan selimi ve kâtibi kavuğun bir paşaya ait olduğu, şahide kitabesinin isim bölümünde geçmektedir. Diğer şahideler üzerinde herhangi bir meslek adı veya mesleği temsil eden bir simgeye rastlanılmamıştır. Ancak, başlıklardan hareketle, paşalı kavuğu, hattat, paşa, kapıağaları, kâtibi kavuğu, belirli bir memuriyet, şehzadeler, mehter görevlileri, baş kapı keddüdarları, kapıkulu görevlileri ve üst düzey yeniçeriler, serdengeçti, yeniçeriler, mücevvenin ise padişahlar başta olmak üzere şehzadeler, vezirler, kubbealtı vezirleri, beylerbeyleri, sancak beyleri, saraya mensup pâveli, üst düzey ağalar ve devlet ricâli tarafından kullanıldığı söylenilebilir. Burada mücevveze başlığının bu şahide üzerine sonradan eklenmiş olduğunu da dikkat almamız gerekmektedir. Mücevveze ve selimi kavuklarda görülen sorguçlar, bir üstünlük ve şerefe madalyası¹⁷¹ olarak algılanmaktadır.

Sonuç

Zağnos Paşa Camii Haziresi'nde XVII. XVIII. ve XIX. yüzyıllara ait mezar taşlarında kavuk tiplerinden selimi, paşalı, serdengeçti, kâtibi ve mücevveze bulunmaktadır. Osmanlı Döneminde erkek başlığı olarak kullanılan bu kavuklar, XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sarık ile birlikte en çok tercih edilen başlık tipi olmuştur. Belirli meslek gruplarını temsil eden ve buna göre farklı tip ve isimlendirmeleri olan kavukların da yazılı bir belge olmadığı durumlarda tarihlendirme açısından önemi artmaktadır.

Kaynaklarda kavuklar ve alt tipleri farklı isimlerle anılmış olsa da bu çalışmada yukarıda belirtilen şekliyle benimsenen isimlendirmeler kullanılmıştır. Çalışma esnasında her kavuk tipi için yapılan grafiklerde, Anadolu ve dışındaki diğer benzer örneklerin tespiti amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda ulaşabildiğimiz yayın ve malzemenin yer adı ve sayısı çıkarımları bu grafiklere yansıtılarak tiplerin dağılımını çok genel verilerle de ortaya konulmaya çalışılmıştır.

¹⁷¹ Zeynep Tarım Ertuğ, "Sorguç", *TDVİA*, C. 37, İstanbul 2009. 377-380.

Kaynaklar

- Açıkgöz, Yusuf, *İstanbul Anadoluhisarı Osmanlı Dönemi Mezar Taşları Kitabelerinin Dil İncelemesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Alyılmaz, Cengiz, “Kosova ve Makedonya’daki Osmanlı Dönemi Mezar Taşlarının Bugünkü Durumu”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(1) 2016, 56-93.
- Apa Kurtişoğlu, Gülay “Sadelikten Gösterişe Edirne Osmanlı Dönemi Mezar Taşları”, *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8(16), 2018, 32-56.
- Arbaş, Hamit, “Kavuklu Osmanlı Şahideleri: Çanakkale Arkeoloji Müzesi Örneği”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.1, 2012, 27-40.
- Arseven, Celal Esad, “Baş Giyimi-Baş Giyeceği” *Sanat Ansiklopedisi*, C.1, İstanbul 1983, 182-184.
- Arslan, Ayşe, *Edirne Üç Şerefeli Cami Haziresi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Aslan, Selahattin, *Muş İli ve Bağlı İlçelerinde (Muş Merkez, Varto, Bulank, Malazgirt, Korkut, Hasköy) Tarihi Mezar Taşları (Tespit-Transkript-Değerlendirme)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uşak 2019.
- Atacan, Veysel, Bekar, Serdar, *Rize Hemşin Yöresi Osmanlı Mezar Taşları ve Kitabeleri*, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı, Ankara 2001.
- Batuta, İbni, *Tuhfatü'n-nuzzâr fi garâibi'l-esmâr ve acâibi'l-esfâr*, (çev. Mümin Çevik), Tasvir Gazetecilik, İstanbul 1983.
- Bayrakal, Sedat, *Uşak'ta Osmanlı Mezar Taşları*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir 2016.
- Biçici, Hür Kamil, *Manisa Gördes'te Bulunan Osmanlı Dönemi Süslemeli Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.
- Boran, Ali, “Halep Mevlevihane Haziresindeki Mezar Taşları”, *I. Uluslararası Türk-İslam Mezar Taşları Kongresi*, Aydın 2018, 131-149.
- Boşdurmaz, Nurcan, “Balkanlarda Ölümün/Ölümsüzlüğün Temsili: Bosna-Hersek Mezar Taşları”, *İstanbul Bilgi Üniversitesi*, İstanbul 1999, 1-18.
- Bozkurt, Nebi, “Kavuk”, *TDVİA*, C. 25, Ankara 2002, 71-72.
- Bozkurt, Nebi, “Sarık”, *TDVİA*, C. 36, Ankara 2006, 152.
- Brindesi, Jean (Givoanni), *Elbise-i Atika Osmanlı Kıyafetleri*, Elma Basım Evi, İstanbul, 2013.
- Bülbül, Dilek, *Hadim Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2017.
- Çakar, Gülşen, *Bursa Emir Sultan Mezarlığındaki 18. ve 19. yüzyıl Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
- Çal, Halit, “İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar” *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüp Sultan Sempozyumu III Tebliğler*, İstanbul, Eyüp Belediyesi, 1999, 206-225.

- Çal, Halit “Türklerde Mezar-Mezar Taşları”, *Aile Yazıları*, 8, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayını, Ankara 2015, 295-332.
- Çal, Halit, “Göynük (Bolu) Şehri Türk Mezar Taşları”, *Vakıflar Dergisi XXX*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, XXX, Ankara 2007, 295-383.
- Çal, Halit, “Kastamonu Müzesindeki Türk Mezar Taşları”, *İpekyolu Konya Ticaret Odası Dergisi Konya Kitabı, Prof. Dr. Rüçhan Arık-Oluş Arık Armağanı*, 2007, 199-224.
- Çal, Halit, “Urfa Şehri Mezar-Mezar Taşları”, XV. Türk Tarih Kongresi, Ankara 2006, 1995-2008.
- Çal, Halit, *Boyabat Mezar Taşları*, Boyabat Belediyesi Kültür Yayınları -1, Ankara 2015.
- Çal, Halit, İltar, Gazanfer, *Giresun İli Osmanlı Mezar Taşları*, Giresun Valiliği Yayınları, Ankara 2011.
- Çetin, Yusuf, “Eski Bir Osmanlı Kaza Merkezi Olan Eleşkirt Topakkale Köyü'nde Osmanlı Dönemi Mezarlıkları ve Mezar Taşları”, *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S. 21, Erzurum 2008, 35-53.
- Çınar, Sahure, *Üsküdar'da Yer Alan Bir Grup Cami Haziresindeki Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Erzurum 2015.
- Dalkılıç, Yeşim, *İstanbul Üsküdar Şeyh Devati Mustafa Efendi Camii Haziresi'nde Bulunan Erkek Mezar Taşları*, (Doktora Seminer Çalışması), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2019.
- Demir, Çetin, *Tokat Erenler Tarihi Mezarlığı ve Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2008.
- Doğan, Burcu, *Edirne Gazi Mihal Camisi Haziresi'ndeki Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne 2009.
- Ebiri, Gülsün, *Tire Merkezdeki Osmanlı Devri Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2016.
- Eldem, Edhem, “Osmanlılar ve Ölüm”, *Toplumsal Tarih Dergisi*, 110 (19), İstanbul 2003, 40-51.
- Esin, Emel, “Börk”, *TDVİA*, C. 6, Ankara 2006, 327-328.
- Gedikli, İsmail, *Akçaabat Yöresindeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2010.
- Gökler, Burak Muhammet, *Balıkesir Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2017.
- Gün, Recep, “Samsun Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Haziresindeki Mezar Taşları-II”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (26-27), 2008, 117-174.
- Gün, Recep, Can, Yılmaz, Nefes, Eyüp, Çakır, Ahmet, “Vezirköprü Yöresinde Bulunan 17-18. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 40, 2016, 37-75.
- Gündoğan, Bengü, *Kastamonu Ferhat Paşa Camii Haziresi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

- Güven, Süleyman, *İstanbul Küçük Ayasofya Camii (Sergios Bakhos Kilisesi) Haziresinde Bulunan Osmanlı Dönemine Ait Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2018.
- Güzel, Emine, *Osmanlı Erkek Mezar Taşlarında Serpuş Biçimleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2016.
- Hanoğlu, Canan, *Batılılaşma Dönemi Rize Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015.
- Haseki, Metin, *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*, İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Yayınları, İstanbul 1976.
- Işın, Ekrem, "Mezar Taşları", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, C.5, İstanbul 1994, 438-442.
- İltar, Gazanfer, *Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- İşli, H. Necdet, *Osmanlı Serpuşları*, Ebru Matbaacılık, İstanbul 2009.
- Karaçağ, Abdullah, "Elmalı Abdal Musa Dergâhındaki Bektaş Mezar Taşları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2011, 99-130.
- Karamağralı, Beyhan, *Ahlat Mezar Taşları*, Ankara 1992.
- Keskin, Burcu, *Antalya'da Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2019.
- Kıvrakoğlu, Nazan, *İstanbul Çiçekli Camii Haziresi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2013.
- Koçu, Resat Ekrem, *Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Sümerbank Kültür Yayınları, Ankara 1967.
- Kökrek, Mehmet, "Osmanlı Serpuşları", *El Sanatları Dergisi*, S.20, İstanbul 2015, 45-53.
- Kumbaracılar, İzzet, *Serpuşlar*, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1978.
- Kurtbil, Zeynep Hatice, *Kadıköy Taşköprü Caddesi Mezarlığı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Kutlu, Hüseyin, *Kaybolan Medeniyetimiz Hekimoğlu Ali Paşa Camii Haziresi'ndeki Tarihi Mezar Taşları*, Damla Yayın Evi, İstanbul 2005.
- Laqueur, H. Peter, *Hive'l Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, İstanbul 1997.
- Mermutlu, Bedri, Öcalan, Hasan Basri, *Tarihi Bursa Mezar Taşları*, Bursa Hazireleri, Ömür Matbaacılık, Bursa 2011.
- Nefes, Eyüp, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.
- Özkan, Serap, *Geç Dönem Osmanlı Adana Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Pakalın, Mehmet Zeki, "İlmiye Kıyafeti", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü*, C. II, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, 593- 594.
- Pektaş, Kadir, *Bitlis Tarihi Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, Kültür Bakanlığı Sanat Eserleri, Ankara 2001.

- Salman, Fikri, *Başlangıcından Anadolu Selçukluların Sonuna Kadar Türklerde Kıyafet Biçimleri*, Erzurum 2013.
- Sevim, Nidayi, “Osmanlı Mezar Taşlarında Başlıklar, Semboller, Şekiller ve Motifler”, *Düşünen Şehir*, S.5, 2018, 102-111.
- Sevim, Nidayi, *Medeniyetimizin Sessiz Tanıkları*, Abide Yayınları, İstanbul 2007.
- Sevin, Nureddin, *On Üç Asırlık Türk Kıyafet Tarihine Bir Bakış*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- Sürün, Mustafa, *İstanbul Şeyh Vefâ Cami Haziresi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma Enstitüsü Türk Sanatı Anabilim Dalı, İstanbul 2006.
- Süslü, Özden, *Tasvirlerle Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1989.
- Şen, Korkmaz, *Eceabat'a Bağlı Bazı Merkezlerdeki Türk İslam Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2010.
- Şeyban, Lütfi, *Osmanlı Dönemi Taraklı Mezar Taşları ve Kitabeleri*, Sakarya 2007.
- Tanık, Saliha, *Kocaeli Gölcük Değirmendere Mezarlığı Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016.
- Tarım Ertuğ, Zeynep, “Sorguç” *TDVİA*, C. 37, İstanbul 2009, 377-380.
- Tepekaya, Muzaffer, *Osmanlı Dönemi Turgutlu Kitabeleri*, Turgutlu 2008.
- Topçu, Sultan Murat, “Talas İlçe Mezarlığında (Cemil Baba Mezarlığı) Yer Alan Bezemeli Mezar Taşları”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 3, 2009, 141-175.
- Tunçel, Gül, “Beyazıt Müzesi'ndeki Mezar Taşları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 44, Ankara 2004, 267-284.
- Tüfekçioğlu, Abdulhamit, *Edincik'te Türk Devri Mimarisi ve Mezar Taşlar*, Edincik Belediyesi Kültür Yayınları, Bursa 2005.
- Türker, Fatma, *Sinop Seyyid Bilal Türbesi Haziresi'ndeki Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011.
- Uçar, Zeynep, *İstanbul Çorlulu Ali Paşa Külliyesi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2018.
- Uğraşkan, Erol, *Kastamonu Ferhat Paşa ve Atabey Gazi Camilerinin Hazirelerindeki Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Uluer, Bircan, *İzmir/Çeşme (Merkez) ve Alaçatı'daki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2017.
- Uzunçarşılı, İ.Hakkı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, TTK, Ankara, 1965.
- Varol, Abdul Halim, *Aydın Koçarlı Cihanoğlu Camii Haziresi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015.

- Varol, Abdul Halim, *Aydın Kuşadası Adalızade Mezarlığı Osmanlı Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2019.
- Yapar, Berrin, *Yunanistan'daki Türk Eserlerinde Kitabeler (Dedeoğaç, Dimetoka, İskeçe, Gümülcine, Selanik, Kavala, Yenice-Karasu)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Yavuz, Sena, *Sakarya İli Geyve İlçesi Osmanlı Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Sakarya 2013.
- Yeni, Özgür, "Kastamonu Honsalar Camii Haziresi'nde Bulunan Mezar Taşları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(25), 2013, 594-611.
- Yeni, Özgür, *Sinop Arkeoloji Müzesi'nde Sergilenen Türk-İslam Dönemi Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2009.
- Yer, Kader, *Trabzon Sütlüklü Şehir Mezarlığındaki 18. Yüzyıl Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Ankara 2004.
- Yıldırım, Savaş, "Tarsus Arkeoloji Müzesi'ndeki Osmanlı Dönemi Mezar Taşları", *Tarih Araştırma Dergisi*, 32 (53), 2013, 303-329.
- Yılmaz, Edip, *İzmir-Ödemiş'teki Türk İslam Devri Mezar Taşları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2013.
- Yılmaz, Hande, *Anadoluhisarı Sultan II. Beyazıt Han Mezarlığı Mezar Taşları (Pafta No:54)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009.
- Zeybek, Recep, *Denizli Kabristanlığında XVIII. ve XIX. Yüzyıldan Kalma Mezar Taşlarının Tahlili*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Isparta 2001.



SIVALARIN GİZLEDİĞİ SÜSLEMELERİYLE
KORKUTELİ ÇAYBAŞI HAMAMI
ÇAYBAŞI BATH IN KORKUTELİ
WITH ITS DECORATIONS HIDDEN BY PLASTER

AYGÜL UÇAR

Dr. Öğr. Üyesi Ege Üniversitesi
Asst. Prof. Dr. Ege University
aygul.ucar@ege.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6399-970X>

HASAN UÇAR

Dr. Öğr. Üyesi Ege Üniversitesi
Asst. Prof. Dr. Ege University
hasan.ucar@ege.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-7443-5715>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article
Çeliş Tarihi-Received Date : 24.05.2019
Kabul Tarihi-Accepted Date : 23.08.2019
Sayfa-Pages : 479-496

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4192>



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaecd>

This article was checked by

 iThenticate

SIVALARIN GİZLEDİĞİ SÜSLEMELERİYLE
KORKUTELİ ÇAYBAŞI HAMAMI
ÇAYBAŞI BATH IN KORKUTELİ
WITH ITS DECORATIONS HIDDEN BY PLASTER

AYGÜL UÇAR-HASAN UÇAR

Öz

Antalya'nın Korkuteli ilçesinde yer alan Çaybaşı Hamamı, Osmanlı Dönemi'nden günümüze ulaşabilmiş az sayıdaki yapılardan biridir. Gerek malzeme gerekse plan özellikleri açısından Türk hamam mimarisinin genel özelliklerini taşıyan yapı, 16. yüzyılın ilk yarısı ile 17. yüzyılın ilk yarısı arasına tarihlendirilmektedir. Günümüzde işlevini sürdürmeyen hamam, 1970'li yıllarda onarım geçirmiştir. Hamam, duvarlarında sonraki dönemlerde yapılmış niteliksiz sıvaların altında gizlenen süslemeleriyle, Türk hamam mimarisi içerisinde özel bir yere sahiptir. Bu süslemeler döneminin süsleme anlayışını ve beğenisini de yansıtmaktadır. Süslemelerde baskı tekniği ile yapılmış vazolar içerisinde çıkan laleler ile karanfiller dönemin çini ve seramik sanatında kullanılan motiflerle oldukça benzerdir. Duvarlardaki gemi ve balık grafitileri ise Korkuteli'nin Akdeniz'e yakınlığını adeta resimsel olarak yansıtmaktadır. Bu yazıda, aynı dönemde inşa edilmiş çok sayıdaki hamamla benzer bir plan şemasını tekrarlayan, fakat sıva altında kalan süslemeleriyle onlardan farklı, ayrıcalıklı bir yere sahip olan Korkuteli Çaybaşı Hamamı ayrıntılı olarak tanıtılmaya ve Türk hamam mimarisi içindeki yeri saptanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Korkuteli, Osmanlı, Hamam, grafiti, lale, karanfil

Abstract

Located at Korkuteli district of Antalya, Çaybaşı Bath is one of the few buildings which have been able to survive since the Ottoman Period. Carrying the overall characteristics of the Turkish bath architecture in terms of both its material and plan characteristics, the building is dated to the first half of the 16th century-the first half of the 17th century. The bath, which no more functions today, was restored in the 1970s. With its decorations hidden beneath the plaster of poor quality that was made on its walls in the following periods, the bath has a special place in the Turkish bath architecture. These decorations also reflect the decoration understanding and taste of their time. The tulips and carnations coming out of the vase made in the stamping technique in the decorations are considerably analogous to the motifs used in the tile and ceramic art then. The ship and fish graffiti on the walls all but pictorially reflect the proximity of Korkuteli to the Mediterranean Sea. In this paper, it will be intended to introduce Çaybaşı Bath in Korkuteli, which repeats a plan diagram analogous to those of a large number of baths constructed in the same period but which is distinguished from them by, and has a privileged place with, its decorations beneath the plaster, in detail and to determine its place in the Turkish bath architecture.

Key Words: Korkuteli, Ottoman, Bath, graffiti, tulip, carnation

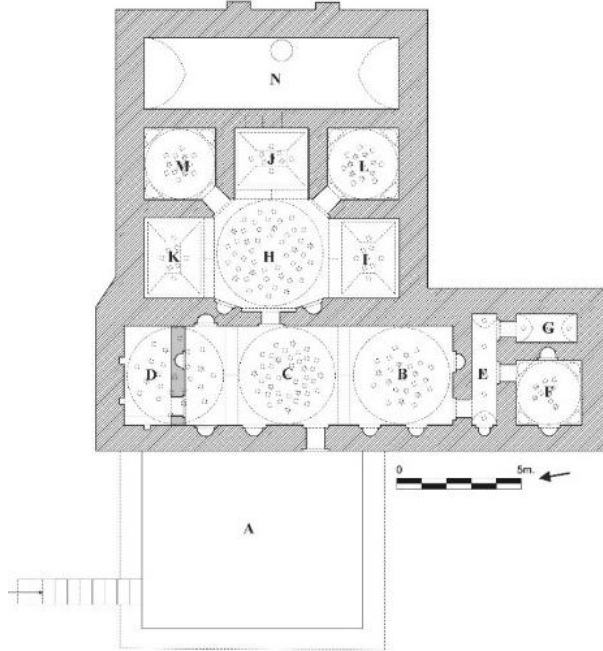
Giriş

Antalya'nın ilçelerinden biri olan Korkuteli, tarihi boyunca önemli bir yerleşim olmuştur. Kaynaklarda İsinde (Erten,1948: 48) adıyla rastlanılan yerleşimin adı zamanla İstanos'a dönüşmüş (İbn-i Batuta 1983: 195; Evliya Çelebi, 2011: 305), II. Beyazıd'ın oğlu Şehzade Korkud'un burada sancak beyliği yapmasından dolayı Korkudili / Korkudeli olarak anılmıştır (Tızlak, 2014: 249-259). Günümüzde ise bu isim Korkuteli'ne dönüşmüştür. 12. yüzyılda Selçuklu, 16. yüzyılda Osmanlı hâkimiyeti altına giren yerleşimde¹Türk-İslam dönemine ait 3 önemli yapı bulunmaktadır: Bunlardan ikisi Alaaddin Camii² ve Emir Sinaneddin Medresesi, üçüncüsü ise bu çalışmaya konu olan Çaybaşı Hamamı'dır³. Hüseyin Ağa Hamamı olarak da bilinen yapı (VGM I 1983, 627), hamam mimarisinin genel özelliklerini taşıması yanında sonraki dönem sıvalarının altında kalan baskı ve kabartma teknikli süslemeleriyle oldukça özel bir eserdir.

Mimari ve Süsleme Özellikleri

Günümüzde kullanılmayan hamam, kuzeyden güneye eğimli bir arazi üzerine moloz taşlarla inşa edilmiştir (Resim 1). Yapı bugünkü şekliyle dikdörtgen planlı ılıklik, ılıkliğa bir koridorla bağlanan tuvalet ve traşlık, üç eyvanlı iki köşe halvetli bir sıcaklık ve su deposundan oluşmaktadır (Şekil 1).

Soyunmalık mekânı ise günümüze ulaşamamıştır. Yapının duvarlarındaki derzlerin doldurulduğu, kubbelerin onarıldığı görülmektedir. 1970 tarihli Abide ve Eski Eser Onarım Fişi'nden yapının harap vaziyette olduğu, bu nedenle kubbelerin açılıp temizlenmesi ve kornişlerinin konarak sıkalı şap ile kapatılması, cehennemliklerin temizliğinin yapılmasının gerektiği öğrenilmektedir (AVBM, 1970). 1989 tarihli Vakıf Eski Eser Fişi'nde ise 1970-71 yıllarında onarılan eserin kullanılmadığı için tekrar harap olduğu belirtilmiştir (VEEF, 1989).



Şekil 1: Plan.

¹ Korkuteli'nin tarihçesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Yıldız 2018, 2-12.

² Yapı hakkında detaylı bilgi için bk. Çaycı 2004; Tanman 2014.

³ Bu çalışma, 24-26 Ekim 2018 tarihlerinde İstanbul'da düzenlenen 22.Uluslararası Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu'nda sözlü bildiri olarak sunulmuştur.



Resim 1: Genel Görünüm.

Hamamın batı cephesinde bulunan *soyunmalığın* (Şekil 1-A) batı ve güney cephe duvarları bir miktar ayakta olup, zeminindeki kalın mermer bloklardan oluşan döşeme kısmen sağlamdır. Antalya Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun 19.08.2016 tarih ve 5228 nolu kararıyla yapıda araştırma kazısı yapılması istenmiş, 06.10.2016-11.10.2016 tarihleri arasında yapılan kazı çalışmalarında toprak dolgunun kaldırılmasıyla mekânın zemin döşemesi ortaya çıkartılmıştır. Kazılar sonucu mekânın ortasındaki kare formulu bir alanda döşeme taşlarının bulunmaması nedeniyle, burada bir süs havuzunun olabileceği düşünülmüştür (İpekçioğlu ve Durmaz Erünsal 2016, 2). Kuzeyinde, yoldan aşağı doğru basamak şeklinde sıralanmış birkaç mermer blok, mekâna merdivenle inilerek girildiğini göstermektedir. Soyunmalık, ılıklığa bitişik inşa edilmesine rağmen, ana duvarlarla organik bir bağ kurulmamıştır. Hamamın batı duvarında kubbe geçişi ya da tonoz kalıntısına ait herhangi bir izin bulunmayışı, bu mekânın üzerinin ahşap çatıyla örtülmüş olabileceğini akla getirmektedir (Resim 2).



Resim 2: Soyunmalık.

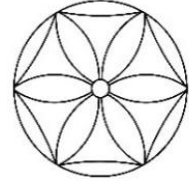
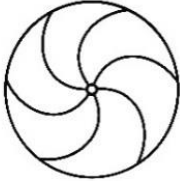
Ilıklık, enine dikdörtgen planlıdır (Şekil 1-B,C,D). Zeminde, cehennemliğin temizliği için açılmış kare planlı açıklık mevcuttur. *Ilıklık*ın üzeri eşit aralıklarla doğu-batı yönlü atılan iki sivri kemerlerle üç birime ayrılmıştır (Resim 3). Her birimin üzeri, geçişleri pandantiflerle sağlanmış birer kubbeye örtülmüştür⁴. Kubbelerin üzerinde yıldız, beşgen ve altıgen şekilli ışık gözleri vardır. Işıklıkların üzerinde bulunması gereken filgözü cam fanuslar günümüzde mevcut değildir. *Ilıklık*ın kuzey tarafı perde duvarla kapatılarak küçük bir mekâna dönüştürülmüştür (D). Batı duvarında dört, doğu duvarında bir, kuzeydeki perde duvar ile güney duvarı üzerinde de birer olmak üzere toplamda yedi adet yarım daire kesitli niş bulunmaktadır. Nişler, testere dişi şeklinde kemerlere sahip çökertmeler içine yerleştirilmiştir. *Ilıklık*ın sıvanmış ve yer yer fırça darbeleriyle kırmızıya boyanmış duvarlarının alt seviyesinde tahribatlar ve büyük kayıplar mevcuttur. Dikkatlice bakıldığında sıvaların altında çeşitli süslemelere ait izler seçilmektedir. Hamamda çeşitli tarihlerde yaptığımız incelemeler sırasında, sıvalardaki dökülmelerin giderek arttığını ve bu dökülmelerin altta kalan özgün süslemeleri zamanla daha da ortaya çıkardığını gördük.



Resim 3: *Ilıklık Mevânının Güneyden Görünüşü.*

*Ilıklık*ın güneyindeki kubbeye (B), kubbeye geçişi sağlayan pandantiflerden güneydoğuda yer alanı üzerinde ve kubbe kasnağında bitkisel ve geometrik motifli süslemeler vardır. Bunlardan güneydoğudaki pandantifin içinde bulunanında madalyon içerisine yerleştirilmiş çark-ı felek motifi baskısı seçilebilmektedir (Resim 4, Şekil 2). Kubbe kasnağında bir sıra mukarnas dizisini anımsatan dişler dolanmaktadır. Dişlerden bazılarının hemen alt bölümünde sıva üzerine kalıpla baskı tekniğiyle yapılmış palmet motifleri dikkat çekmektedir (Resim 5, Şekil 3). Palmet dizisinin arasında doğudaki sağır kemerin üst kısmında Mühr-ü Süleyman motifine (Resim 6, Şekil 4), kuzeydoğudaki pandantifin üst kısmında ise bir madalyon içerisinde altı taç yapraklı stilize bir çiçeğe yer verilmiştir (Resim 7, Şekil 5).

⁴ Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler I adlı eserde 3 birimli bu bölümün üzerinin beşik tonozla örtülü olduğu belirtilmiştir. Bk. VGM 1983, 627.

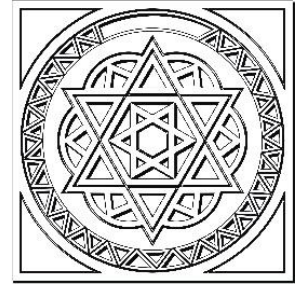
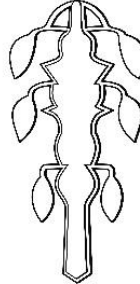
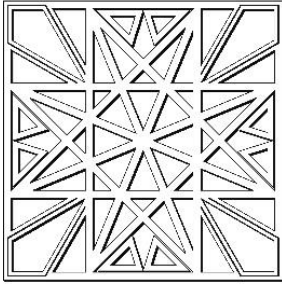


Resim 4-7, Şekil 2-5: İlklığın Güney Biriminin Süslemeleri ve Çizimleri.



Resim 8,9, Şekil 6,7: İlklığın Orta Birimindeki Kemer Başlangıçlarında Yer Alan Süslemeler ve Çizimleri.

İlklığın kuzeyinde yer alan ve üzeri pandantif geçişli kubbe (D) ile örtülü üçüncü birimde de sıva üzerine kabartma teknikli süslemeler bulunmaktadır. Bu süslemelerden kuzeydeki birimi oluşturan doğu-batı yönlü kemerin ortasında kare bir form içine yerleştirilmiş sekiz kollu bir yıldız motifine yer verilmiştir (Resim 10, Şekil 8). Yıldızın sivri kol uçlarından çıkan ince şeritlerin dik açıyla karşısındaki yıldızın kol uçlarıyla birleştirilmesiyle kompozisyona hareket katılmıştır. Pandantif geçişlerin başlangıçlarında birer stilize ağaç motifi dikkati çeker (Resim 11, Şekil 9). Kısa bir gövde üzerinde yükselen ağacın üst bölümünden çıkan kısa dallar stilize birer yaprakla sonlandırılmıştır. Kuzeydeki sağır kemerin ortasında ise merkezinde de Mühr-ü Süleyman motifi bulunan daha büyük bir Mühr-ü Süleyman motifinin kol aralarının dışbükey kavisli silmelerle birleştirildiği görülmektedir (Resim 12, Şekil 10).. Bu motif zikzak taramalı bir bordür ile çevrelenmiştir.

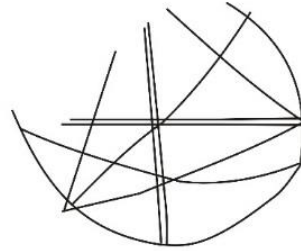


Resim 10-12, Şekil 8-10: Ilıklığın Kuzey Biriminin Süslemeleri ve Çizimleri.

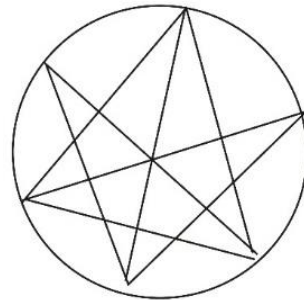
Ilıklığın perde duvarla kapatılarak küçük bir mekâna dönüştürülen kuzey mekânının batısında kuzey-güney yönlü bir seki uzanmaktadır. Mekâna geçiş perde duvarın batısındaki yuvarlak kemerli açıklıkla sağlanmaktadır. Bu açıklık testere dişi şeklinde kemeri bulunan çökertme içerisindedir. Perde duvarın güney tarafının doğusunda bulunan niş dekoratif kemeri üzerinde sıva üzerine baskı teknikli bir palmet motifi bulunmaktadır. Niş ile giriş açıklığı arasında, duvarın üst bölümünde sıva üzerine kazınmış karmaşık şekiller arasında çok sayıda gemi grafitisi olduğu dikkati çeker. Filgözü cam fanusların günümüze ulaşamaması nedeniyle içeri giren yağmur suları sıvaların yosunlanmasına, zamanın yıpratıcı etkisi de sıvaların yer yer dökülmesine neden olunca grafitiler zarar görmüştür. Bu duvardaki karmaşık çizgiler arasında büyüklü küçüklü sekiz adet gemi tasviri seçilebilmektedir (Resim 13) Bunlar arasında en büyük ve en detaylı işlenmiş olan üç direkli bir kalyon oldukça dikkat çekicidir. Rüzgârın etkisiyle yelkenleri şişerek soldan sağa yol alıyormuş izlenimi verilmiş kalyon, taramalı bordası, borda kuşakları, lumbozları ve sancağı ile son derece detaylıdır. Diğerlerinin ise yelkenli basit tekne tarzında olduklarını söylemek mümkündür. Perde duvarın üzerinde yer alan testere dişi şeklindeki kemerli çökertme içine yerleştirilmiş yuvarlak kemerli açıklık, kuzeydeki dar mekâna geçişi sağlamaktadır. Bu açıklığın kemer kenarındaki dökülen sıvaların altında iki adet madalyon olduğu görülmektedir (Resim 14-15, Şekil 11,12). Madalyonların içine kol sayıları birbirinden farklı birer yıldız kazınmıştır. Bu yıldızlardan altı kollu olanında, madalyon üzerinde kol uçlarının geleceği noktaların delinerek belirlenmesi, kazıma işleminin geometri bilgisi olan biri tarafından yapıldığını göstermektedir. Perde duvarın arkasındaki karmaşık çizgiler arasında ise iki adet geometrik motifli madalyon ile balık (çipura?) figürüne rastlanılmıştır (Resim 16).



Resim 13: Korkuteli Çaybaşı Hamamı.
Ilıklık Mekânındaki Perde Duvarın Güneyindeki Gemi Grafitileri



Resim 14, Şekil 11: Korkuteli Çaybaşı Hamamı.
Ilıklık Mekânındaki Perde Duvarın Giriş Açıklığındaki Madalyon.



Resim 15, Şekil 12: Ilıklık Mekânındaki Perde Duvarın Giriş Açıklığındaki Madalyon.



Resim 16: Ihlıkılık Mekânındaki Perde Duvarın Kuzeyindeki Grafitiler.

Ihlıkılık kuzeyindeki bu mekânın oluşturulmasında kullanılan perde duvarın üzerindeki niş ve giriş, yapıdaki diğer niş ve açıklıklarda olduğu gibi testere dişi biçimli kemerli çökertmeler içine alınmıştır. Niş kemerinin tepeliğinde sıva üzerine baskı teknikli palmet vardır. Palmetin kubbede kullanılanlarla aynı olması göz önüne alındığında, bu mekânın hamam beden duvarlarının sıvanmasından hemen sonra, ana duvarlarla organik bir bağ kurulmadan inşa ettirildiğini söylemek doğru olacaktır.

Ihlıkılık güney duvarında yer alan yuvarlak kemerli açıklık tuvalet ve traşlık mekânlarına geçişi sağlayan koridora (E) açılmaktadır. Batıdaki tromp geçişli kubbeli mekân traşlık (F), doğudaki üzeri tonuz örtülü mekân ise tuvalettir (G).

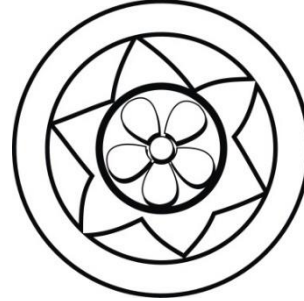
Ihlıkılık doğu duvarı ortasında testere dişi şeklinde kemerli çökertme yer almaktadır. Bu çökertme içindeki yuvarlak kemerli bir açıklıkla sıcaklığa geçilmektedir. Sıcaklık, üç eyvanlı ve iki köşe halvetlidir (Şekil 1-H, I, J, K, L, M; Resim 17). Halvetler kuzeydoğu ve güneydoğu köşelere; eyvanlar ise, kuzey ve güney duvarlar ile doğu duvarın ortasına yerleştirilmiştir. Kuzey eyvanın içinde kare planlı açıklık mevcuttur. Bu açıklık 1970-71 yıllarında cehennemliğin temizliği için açılmış olmalıdır. Halvet hücrelerinin köşeleri ile karşısında kalan köşeler pahlanarak orta alan (H) sekizgene dönüştürülmüş, üzeri testere dişi şeklinde geçişli bir kubbe, eyvanlar ise aynalı manastır tonozu ile örtülmüştür⁵. Kubbe yıldız, beşgen ve altıgen şekilli ışıklıklara sahipken, tonozların üzerindeki beşgen şekillidir. Işıklıkların filgözü cam fanusları günümüze ulaşamamıştır.

⁵ Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler I adlı eserde eyvanların üzerinin beşik tonozla örtülü olduğu belirtilmiştir. Bk., VGM 1983, 627.



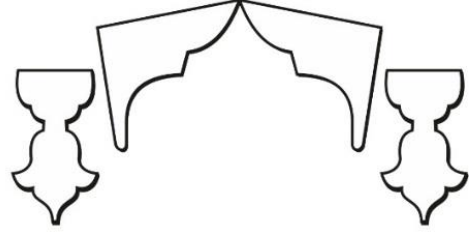
Resim 17: Sıcaklık.

Güneyde yer alan eyvanın (I) doğu duvarı üzerindeki sağır kemerin iç kısmında bir gülbezek bulunmaktadır (Resim 18, Şekil 13). Gülbezek, altı kollu yıldızın merkezine beş taç yapraklı bir çiçek yerleştirilmesi şeklindedir. Güney duvarda ise, kilit taşı ortasında baş aşağı yerleştirilmiş kabartma teknikli bir palmet vardır.



Resim 18, Şekil 13: Sıcaklık Güney Eyvanındaki Süsleme.

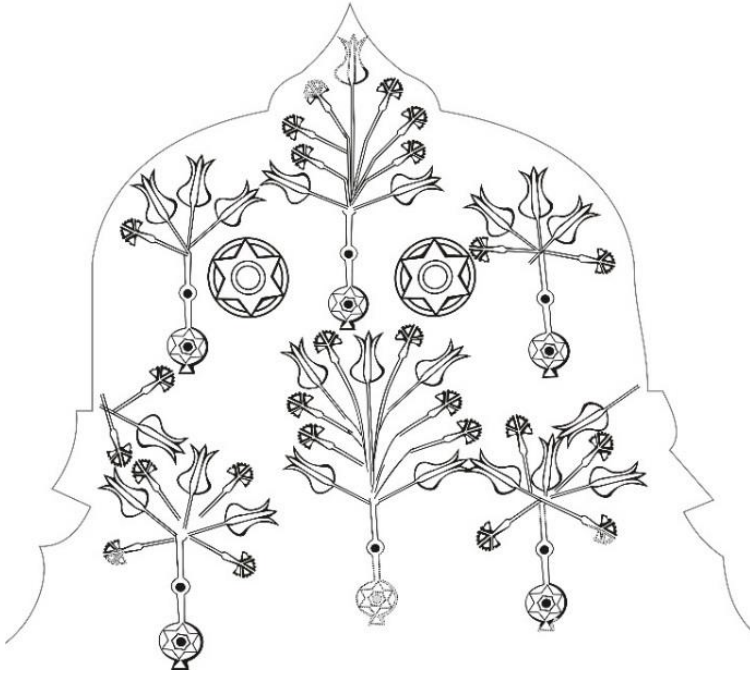
Doğu eyvan (J) üzerinde pencere formlu bir niş ve bir adet pencere vardır. Bunlardan güneydeki su deposuna açılan kontrol penceresi iken, kuzeydeki simetri kaygısı ile yapılmış olmalıdır. Tonoz başlangıcının hemen altındaki sağır sivri kemerin ortasında da kabartma teknikli süslemelere yer verilmiştir. Süslemelerde iki yanda baş aşağı yerleştirilmiş birer palmetin arasına dekoratif bir kemer işlenmiştir (Resim 19, Şekil 14)



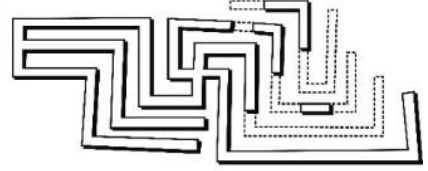
Resim 19, Şekil 14: Sıcaklık Doğu Eyvanındaki Süsleme.

Güneydoğu (L) ve kuzeydoğu (M) halvetlere giriş pahlanmış duvar üzerindeki yuvarlak kemerli açıklıklarla sağlanmaktadır. Açıklıkların üzerinde dekoratif kemerli birer alınlık oluşturulmuş, bunların içi bitkisel, geometrik süslemeler ve vazolarla süslenmiştir. Güneydoğudaki halvetin (L) dekoratif kemerin kare altlıkları, baş aşağı yerleştirilmiş iri palmeler üzerine oturtulmuştur. Alınlığın içi ise sıva üzerine kalıpla baskı teknikli kompozisyonla süslenmiştir (Resim 20, Şekil 15). Bir lale, bir karanfil, bir vazolar ve bir adet madalyon kalıbıyla oluşturulan kompozisyonda, laleler ve karanfiller çeşitli yönlerde döndürülerek çiçek demeti oluşturulmuş, alt kısmına da vazolar kalıbı basılmıştır. Vazolu kompozisyon, çiçeklerin sayısı ve yönü değiştirilerek alınlık içerisinde altı kez tekrar ettirilmiştir. Arada oluşan boş yüzeyler de altı kollu yıldız madalyonu ile hareketlendirilmiştir. Altlıklar ve dekoratif kemer üzerine de lale ve karanfil kalıplarının gelişigüzel basıldığı dikkati çeker. Sıvaların dökülen kısımlarından anlaşıldığı kadarıyla düzenleme, kuzeydoğudaki halvet girişi üzeri ile kuzeybatı ve güneybatıdaki pahlı duvarların alınlıklarında da tekrar ettirilmiştir.

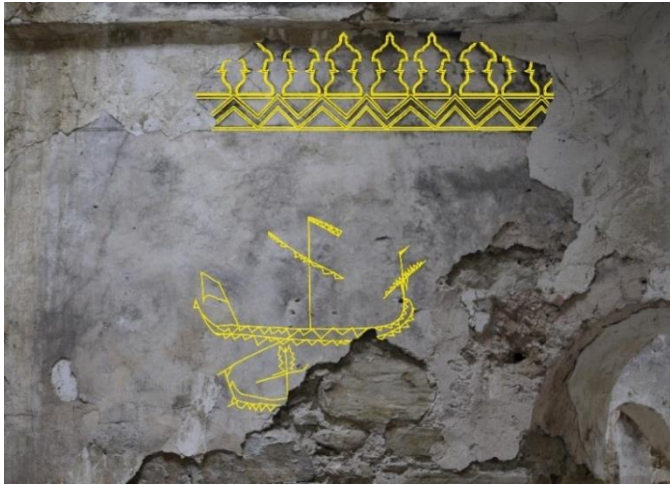
Güneydoğudaki halvet (L), geçişleri tromp olan bir kubbe ile örtülüdür. Halvetin batı duvarındaki tromplarının arasındaki sağır kemerde ince şeritlerle oluşturulmuş menderes motifi vardır. Şeritler belirli aralıklarla kesişerek ortada svastikalar meydana getirmektedir (Resim 21, Şekil 16). Duvarın üst kesiminden dökülen sıvaların altından ise baskı teknikli süslemeler açığa çıkmıştır. Bu süslemelerde üçgen zikzaklar yapan bir bordürün üzerinde palmet dizisi dolanmaktadır (Resim 22). Sıva tabakasının ince olduğu kısımlarda seçilebilen izler palmelerin duvarın dört yönünü kuşattığını göstermektedir. Batı duvarı ortalarında üst üste verilmiş farklı büyüklükteki iki gemi grafitisi dikkati çeker (Resim 23). Duvardaki sıvaların yer yer dökülmesi grafitilerin bazı kısımlarının yok olmasına neden olmuştur. Gemi tasvirlerinden üstteki büyük olanı iki direklidir. Yelkenler her iki direkte de serenler üzerinde toplanmıştır. Geminin kıç kısmında bir flandrası olduğunun görülmesine rağmen, flandra üzerinde bandrasının anlaşılmasına yönelik bir veriye yer verilmemiştir. Bordası zikzak taramalı verilen geminin alt kısmında görülen diğer zikzak tarama ise fırtınalı havalarda denizde oluşan azgın dalgaların tasviri olarak düşünülebilir. Üstteki gemi tasvirinin hemen alt kısmına kazınan tek direkli yelkenli tasvirinin bir kısmı yok olmuştur. Bordasının alt kısmının zikzak taramalı verilmesi, yelkenliye dalgalı bir denizde yol alıyormuş görünümü kazandırırken, iki yelkenli arasının ince bir çizgiyle birleştirilmesi, yelkenlilerin peş peşe yol aldığı algısını uyandırmaktadır.



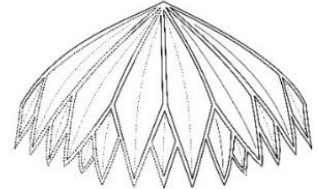
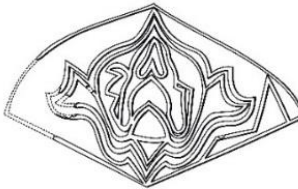
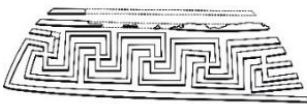
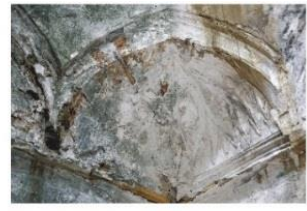
Resim 20, Şekil 15: Güneydoğu Halvet Hücresinin Alınlığındaki Süslemeler.



Resim 21, Şekil 16: Güneydoğu Halvetin Batı Duvarı.



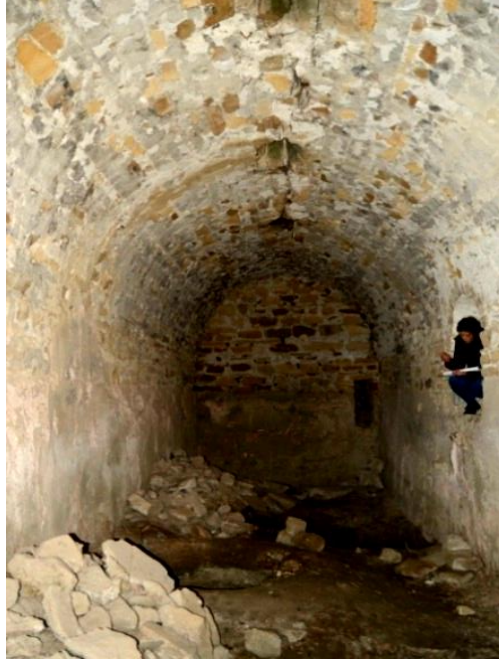
Resim 22: Güneydoğu Halvetin Batı Duvarı.



Resim 23-25, Şekil 17-19: Kuzeydoğu Halvetin Kubbe Geçişleri.

Sıcaklığın kuzeydoğusunda yer alan halvet de (M) tromp geçişli bir kubbe ile örtülmüştür. Kuzeydoğu ve kuzeybatı tromplarının içi ile doğudaki sağır kemerin içi geometrik ve bitkisel motifli süslemelerle hareketlendirilmiştir (Resim 23-25, Şekil 17-19). Bunlardan güneydeki sağır kemerin içine, ince şeritlerin kesişimiyle svastika oluşturan menderes motifi işlenmiştir. Tromplardan güneydoğudakinin içi stilize iri bir palmetle süslenmişken, kuzeydoğudaki trompun içinin dilimlendiği seçilebilmektedir.

Sıcak su deposu (N) hamamın doğusunda bulunmaktadır (Resim 26). Üzeri sivri kemerli bir tonozla örtülmüştür. Ortalara yakın bir kısmında kazanın oturtulduğu delik mevcuttur. Külhan ağzı ise hamamın doğusunda yer almaktadır.



Resim 26: Su deposu.

Karşılaştırma ve Değerlendirme

Korkuteli Çaybaşı Hamamı plan ve tasarım açısından hamam mimarisinin genel özelliklerini taşıyan bir hamamdır. Yapının sıcaklığı, S. Eyice'nin hamam tipolojisinde *haçvari dört eyvanlı ve köşe hücreli tip* (Eyice, 1960: 108) olarak adlandırdığı grubun *üç eyvanlı ve iki köşe hücreli* bir varyasyonudur. Anadolu ve Anadolu dışında bu tür plan şemasına sahip çok sayıda hamam örneği mevcuttur. *Tokat Sultan Hamamı* kadınlar kısmı (13. yüzyıl başları) (Eravşar, 2004: 21, Çiz. 4), *Kayseri Huand Hatun Hamamı* (1328) kadınlar kısmı (Önge, 1995: 207, Şek.1), *Kastamonu Cemaleddin Frenkşah Hamamı* (13. yüzyıl ikinci yarısı) (Önge 1995, 244, Şek.1), *Ezine Sefer Şah Hamamı* (14. yüzyıl) (Ayverdi, 1966: Res. 857), *Beçin Büyük Hamam* (14. yüzyıl) (Ünal, 2000: 141, Şek.2), *Işıklı Gedik Ahmed Paşa Hamamı* (15. yüzyıl) (Çakmak, 2002: 180), *Bursa Emir Sultan Hamamı* (15. yüzyıl) (Ayverdi, 1989: 359, Res. 628a), *Afyon Gedik Ahmet Paşa Hamamı*

(1472-75) kadınlar kısmı (Daş 1997, 33), Savaş (Bermende) Köyü Hamamı (15. yüzyıl sonu-16. yüzyıl) (Demiralp, 1996: 94), *Bergama Hacı Hekim Hamamı* (16. yüzyıl başı) (Yüksel, 1983: 63), *Afyon Kadı Hamamı* (16. yüzyıl) (Daş, 1997: 44), *İstanbul Langa Hamamı* (16. yüzyıl) (Ünver, 1992: Res.23), *Rodos Yeni Hamam* (16. yüzyıl) (Kanetaki, 2004: Fig.4), *Tire Eski - Yeni Hamam* (16. yüzyıl ilk yarısı) erkekler kısmı (Çakmak, 2002: 67, Çiz. 12), *Akhisar Gülruh Sultan (Yeni) Hamamı* (16. yüzyıl) (Ünal, 1998, 90, Şek. 24; Ünal 2001, 217, Şek.3), *Alaşehir (Sülün Muslu Paşa) Hamamı* (16. yüzyıl sonları ile 17. yüzyıl ilk çeyreği) (Uçar, Çakmak ve Uçar 2018: 183), *Fertek Köyü Hamamı* (18.-19. yüzyıl) (Ekiz, 2014: 110), *Talas Ali Saib Paşa Hamamı* (1887) (Denktaş, 2000: 229, Plan 101) sıcaklıkları plan şemaları bakımından Korkuteli Çaybaşı Hamamı'na benzemektedir.

Anadolu'daki Türk hamamlarının büyük bir çoğunluğunda soyunmalık mekânının hamama bitişik inşa edildiği, ancak ana duvarlarla organik bir bağ kurulmadığı görülmektedir. Daha özensiz malzeme kullanılarak inşa edilmesi, üst örtüsünün dayanıksız oluşu gibi nedenler bu mekânın diğer mekânlarına oranla daha önce tahrip olmasına veya yıkılmasına neden olmuştur. Korkuteli Çaybaşı Hamamı'nın da batısında bulunan soyunmalık mekânının merdivenleri, zemin döşemesi, batı ile güney cephelerindeki duvarları bir miktar sağlam olmasına rağmen mekân günümüze tam olarak ulaşamamıştır. Hamamın batı duvarı üzerinde herhangi bir kubbe geçişi ya da tonoz kalıntısının bulunmaması, bu mekânın yapıya sonradan eklendiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Yapı sıva üzerine kalıp baskı teknikli bitkisel süslemeleriyle Anadolu Türk hamamları içinde oldukça özel bir yere sahiptir. Özellikle halvet hücrelerinin pahlanmış duvarları üzerindeki girişlerinin alınlıkları ile kuzeybatı ve kuzeydoğudaki pahlı duvarların dekoratif kemerli alınlıklarını süsleyen vazolu çiçek düzenlemeleri oldukça dikkat çekicidir. Bu düzenlemeler ustanın el becerisi ve beğenisi doğrultusunda lale ve karanfil kalıbının çeşitli yönlere çevrilmesiyle oluşturulmuştur. Benzer teknikli lale motiflerine, süslemelerinin yapımı 16.-17. yüzyıl gibi daha geç tarih olabileceği düşünülen *Beyşehir Eşrefoğlu Hamamı* (13. yüzyıl sonu) (Önge, 1968: Res. 9-10, Şek. 1; Önge, 1995, 261-272) ve *Akşehir Kozağaç Köyü Hamamı*'nda (16.-17. yüzyıl) (Demiralp, 1996, 97) rastlanılmıştır. Lale, karanfil gibi klasik dönem çiçeklerinin sıva üzerinde hayat bulduğu Korkuteli Çaybaşı Hamamı'nda, bu çiçeklerin vazo içerisinden çıktığı dikkati çekmektedir. Osmanlı sanatında vazolu çiçek tasvirlerinin ilk örnekleri 15. yüzyılın ilk yarısına götürülse de (Akar, 1969: 269), en güzel örneklerini sıklıkla 16. yüzyıl ikinci yarısı ile 17. yüzyıl ilk yarısına tarihlendirilen İznik çini ve seramiklerinde bulmak mümkündür. Bunlara örnek olarak Eyüp Sultan Türbesi, Edirne Selimiye Camisi, Sultan Ahmet Camisi ve Takkeci İbrahim Ağa Camisi (Bakır, 1999: Res. 130, 140, 145,180) ile Sadberk Hanım Müzesi ve Ömer M. Koç Koleksiyonu İznik seramiklerindeki lale ve karanfil motifleri gösterilebilir (Bilgi, 2009: Kat.no.160, 162, 163, 260).

Hamamın ılık kubbelerinin güneyindeki birimi ile güneydoğu halvet hücrelerinde, dökülen sıvaların altında sıva üzerine kalıpla yapılmış palmet motifleri görülebilmektedir. İnce bir konturla çevrelenmiş şekilde verilen sade görünümlü palmetler yan yana sıralanmıştır. Benzer teknikli palmet motifleri Anadolu'nun çeşitli yerleşimlerdeki hamamlarda da görülmektedir. *Beçin Bey Hamamı* (15. yüzyıl) (Ünal, 2018: 86-87, Res.63-65, Şek.20-22), *Bursa Timurtaş Hamamı* (15. yüzyıl) (Önge, 1995: 87-88, Res. 13-

15) *Akşehir Kozağaç Köyü Hamamı* (16.-17. yüzyıl) (Demiralp, 1996: 97) ve *Afyon Sorkun Hamamı* (Karaman, 2013: 81) bu hamamlar arasında sayılabilir.

Çaybaşı Hamamı süslemeleri arasında sıva üzerine kazınmış karmaşık şekiller içerisinde çok sayıda grafitiye ait izler seçilebilmektedir. Sıva yüzeyinin ince uçlu bir aletle kazınmasıyla yapılan bu grafitilerde, içine farklı kol sayılarına sahip yıldızların yerleştirildiği madalyonlar, değişik gemi tasvirleri ile bir adet balık figürü olduğu saptanmıştır. İncelediğimiz bu hamamla birlikte örneklerine sıklıkla Alanya, Çanakkale ve Tekirdağ gibi deniz kentlerindeki kale, burç, konak ve hamam gibi yapıların duvarlarında rastlanılan gemi grafitileri ve balık figürlerine yenileri eklenmiş, mevcut örneklerin sayısı da artmıştır. Bir liman kenti olan Antalya'ya yakın konuma sahip Korkuteli'ndeki bu hamamda bulunan grafitilerin buraya ne zaman ve ne amaçla yapıldıklarını bilemesek de, bunların yelkenlileriyle, balıklarıyla denize ait yaşamı bilen birileri tarafından duvarlara kazındığını söylemek mümkündür. Osmanlı'nın sınırlarının genişlediği ve denizlerde egemenliğinin sağlandığı 16. ve 17. yüzyıllarda özellikle kalyon, kadirga, kayık ve sandal gibi çeşitli deniz araçları⁶ ile deniz yaşamından çeşitli canlılara özellikle seramik, çini ve minyatür sanatlarında sıkça yer verilmiştir (Öney, 2009: 4,5). Bu tür grafitiler bazen *Tire Yalınayak Hamamı* (16. yüzyıl-17. yüzyıl üçüncü çeyreği) erkekler kısmı ılıklığının mermer zemin döşemlerinde olduğu gibi devşirme taşlarla (Çakmak, 2002: 147, Res. 136) yapılara taşınmış, bazen de *İncelik Camii* (1498/9) (Eyice 1970, Lev. V, Res.11/12), *Alanya Kalesi* (Bilici, 2008: 19-29), *Enez'de bir sahil kervansarayında* (Cantay, 1982: 128, Res. 8-9) ve *Çanakkale ve çevresindeki farklı yapı türlerinde* (Altier 2016) olduğu gibi bazen tek olarak ya da zengin gemi repertuarı ile duvarlar yüzeyine kazınmıştır. Balık figürlerinin örneklerini ise *İncelik Camii*'nin (1498/9) tabhane odalarından sağdakinin duvarında (Eyice, 1966: Lev. XV, Res. 4; Eyice, 1970: 196, Res.28) ve *Ezine-Mahmudiye Beldesi, Yeniköy Cezayirli Hasan Paşa Köşkü*'nde (Korfmann, 1986: Fig. 12d) bulmak mümkündür. Osmanlı Deniz Tarihi'nde gemiciliğinin gelişimi "kürekli gemiler/çektiri, kadirga dönemi", "yelkenli gemiler/kalyonlar dönemi" ve "buharlı gemiler dönemi" olarak üç dönemde incelenmekte, yelkenli gemiler/kalyon dönemi 17. yüzyılın ikinci yarısından ikinci yarısı ile 19. yüzyıl ortalarına süren zamana tarihlendirilmektedir (Bostan, 2005: 169). Bu bilgi de göz önünde bulundurulduğunda, Korkuteli Çaybaşı Hamamı duvarlarındaki gemi tasvirlerinin yapıyla çağdaş olamayacağını, hamamın inşasından sonraki bir tarihte duvarlara kazındığını söylemek yerinde olacaktır.

Korkuteli Çaybaşı Hamamı'nın inşa tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Yapı genel olarak 16.-17. yüzyıla tarihlendirilmektedir (AVBM, 1970; AKE 2005, 11; VGM, 1983, 627). Evliya Çelebi, 1671 yılında çıktığı hac yolculuğu sırasında Istanoz'a da (Korkuteli'ye de) uğramış, bölgenin Antalya'nın yaylağı olduğu konusunda geniş bilgiler verdikten sonra burada 205 mihrap, Cuma namazı kılınan 3 cami, 300 dükkân, bir medrese, bir han, bir imaret ve iki hamam olduğundan bahsetmiştir. Bu yapılardan bir medrese, bir han ve bir hamamın Sultan Alâeddin'in olduğunu belirtmiştir (Evliya Çelebi, 2011: 307). Evliya Çelebi'nin varlığından söz ettiği iki hamamdan biri bu hamam olmalıdır. 1869 yılında Istanoz'da 3 adet hamam olduğu, bunlardan Çaybaşı

⁶ Osmanlı denizcilik tarihi ve gemi teknolojisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Güleriyüz 2004; Bostan 2006; Bostan 2007.

Hamamı'nın Hüseyin Ağa isimli biri tarafından onarıldığı için Hüseyin Ağa Hamamı olarak da anıldığı bilinmektedir (Yıldız, 2018: 143). Günümüzde ise Korkuteli'nde sadece 1 hamamın varlığı saptanabilmiştir. Korkuteli Çaybaşı Hamamı'nın mimari özellikleri dikkate alındığında, hamam ile benzer plan şemasına sahip örnekler 13. yüzyıldan 19. yüzyıla dek geniş bir aralığına tarihlendirilmekle birlikte, örneklerin büyük çoğunluğu 15.-16. yüzyıla yerleştirilmektedir. Hamamın halvet girişleri alınlıklarındaki süslemelerin ise Osmanlı sanatında 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren moda olduğu bilinmektedir. Plan şeması ve süslemeleri bir arada değerlendirildiğinde hamamın 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyılın ilk yarısı arasında inşa edilmiş olabileceğini söylemek mümkündür.

Sonuç

Bu çalışmada uygun olmayan ışık koşulları altında tespit edilebilen süslemelerin bütünü küçük birer parçaları olarak düşünüldüğünde, hamamda daha yoğun süslemeler bulunduğu beklenmektedir. Bu nedenle restorasyon çalışmaları sırasında sıva raspaşının dikkatli yapılması sıvaların altında gizlenen süslemelerin ortaya çıkartılması açısından oldukça önemlidir. Dileğimiz bu kadar yoğun süslemelere sahip bu hamamın yapılacak restorasyon çalışmaları sırasında özgünlüğünü kaybetmemesi, süslemelerin korunarak gelecek kuşaklara aktarılmasıdır.

Kaynaklar

- Akar, A. (1969). "Tezyini Sanatlarımızda Vazo Motifleri", *Vakıflar Dergisi*, 8, 267-272.
- Altıer, S. (2016). "Çanakkale ve Çevresindeki Bazı Türk Dönemi Yapılarında Görülen Denizcilikle İlgili Kazıma (Grafiti) Tasvirler", *Çanakkale Araştırmaları Yıllığı*, 21, 1-26.
- AKE , (2005). *Kültür Envanteri (Korkuteli-Elmalı) (2005)*, İl Özel İdaresi Kültür Yayınları: Antalya
- AVBM, (1970). Antalya Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivindeki 1970 tarihli Abide ve Eski Eser Onarım Fişi.
- Ayverdi, E.H. (1966). *İstanbul Mi'mari Çağının Menşe'i*, Osmanlı Mimarisinin İlk Devri 630-805 (1230-1402), I, İstanbul.
- Ayverdi, E.H. (1989). *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*, II, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları: İstanbul.
- Bilici, K. (2008). *Kalenin Gemileri: Alanya Kalesi'ndeki Gemi Grafitileri*, Ege Yayınları: İstanbul.
- Bilgi, H. (2009). *Ateşin Oyunu Sadberk Hanım Müzesi ve Ömer M. Koç Koleksiyonlarından İznik Çini ve Seramikleri*, Vehbi Koç Vakfı: İstanbul.
- Bostan, İ. (2005). *Kürekli ve Yelkenli Osmanlı Gemileri*, Bilge Yayım ve Habercilik ve Danışmanlık Ltd. Şti.: İstanbul.
- Bostan, İ. (2006). *Beylikten İmparatorluğa Osmanlı Denizciliği*, Kitap Yayınevi: İstanbul
- Bostan, İ. (2007). *Osmanlılar ve Deniz-Deniz Politikaları Teşkilat ve Gemiler*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Cantay, G. (1982). *Enez'de Bir Sahil Kervansarayı*. *Vakıflar Dergisi*, 16, 121-130

- Çakmak, C. (2002). *Tire Hamamları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çakmak, Ş. (2002). Işıklı'da Gedik Ahmed Paşa Hamamı. *Uluslararası Sanat Tarihi Sempozyumu (Prof. Dr. Gönül Öney'e Armağan)*. İzmir: Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü Yayınları, 179-184.
- Çaycı, A. (2004). Korkuteli (İstanoz) Tarihi ve Alaeddin Camii Üzerine Bir Araştırma. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 16, 107-128.
- Daş, E. (1997). *Afyon'daki Türk Anıtları (Medreseler, Türbeler, Hanlar, Hamamlar, Köprüler, Çeşmeler)*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir.
- Demiralp, Y. (1996). *Akşehir ve Köylerindeki Türk Anıtları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Denktaş, M. (2000). *Kayseri'deki Tarihi Su Yapıları (Çeşmeler, Hamamlar)*. Kayseri: Kıvılcım Yayınları.
- Ekiz, M. (2014). Niğde'de Hristiyan Türklere Ait Olduğu Düşünülen Üç Hamam. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 3, 5, 95-117.
- Eravşar, O. (2004). *Tokat Tarihi Su Yapıları (Hamamlar)*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Erten, S.F. (1948). *Antalya Tarihi*. Antalya.
- Evliya Çelebi (2011). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, I/9. (Hazırlayan S. A. Kahraman, Y. Dağlı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Eyice, S. (1960). İznik'te "Büyük Hamam" ve Osmanlı Devri Hamamları Hakkında Bir Deneme. *Tarih Dergisi*, 11/15, 99-120.
- Eyice, S. (1966). Büyük Balık Küçük Balığı Yutar. *Türk Etnografya Dergisi*, VII-VIII (1964-1965), 5-7.
- Eyice, S. (1970). Trakya'da İncecik'de Bir Tabhaneli Cami. *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1, 171-196.
- Güleryüz, A. (2004). *Kadırgadan Kalyona Osmanlıda Yelken Mikyas-ı Sefain*, İstanbul: Denizler Kitabevi.
- İbn-i Batuta (1983). *İbn-i Batuta Seyahatnamesi*, (Hazırlayan M. Çevik), Üçdal Neşriyat: İstanbul.
- İpekçioğlu, İ. –Durmaz Erünsal, Ö. (2016). *Antalya İli Korkuteli İlçesi Çaybaşı Hamamı Restitüsyon Raporu*.
- Kanetaki, E. (2004), "The Still Existing Ottoman Hamams in the Greek Territory", *Metu JFA*, 1/2, 81-110.
- Karaman, S. (2013). *Afyonkarahisar Hamamları*, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Korfmann M. (1986). "Troy: Topography and Navigation", *Troy and the Trojan War: A Symposium Held at Bryn Mawr College October 1984*, (ed. Machteld J. Mellink), Bryn Mawr, Pennsylvania, 1-16.
- Öney, G.(2009). *Akdenizle Kucaklaşan Osmanlı Seramikleri Ve Günümüze Ulaşan Yansımaları*, Akmed Yayınları: İstanbul

- Önge, Y.(1968). "Konya - Beyşehir'de Eşrefoğlu Süleyman Bey Hamamı", *Vakıflar Dergisi*, VII, 139-144.
- Önge, Y. (1995). *Anadolu'da XII.-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları: Ankara.
- Tanman, M.B. (2014). "Beylikler Dönemi Anadolu Türk Mimarlığının İncelenmemiş Bir Ürünü: Korkuteli Alâeddin Camii", *Beylikler Dönemi Kültür ve Sanatı Sempozyumu (16-17 Nisan 2003) Bildiriler*, Sanat Tarihi Derneği Yayınları: İstanbul
- Tızlak, F. (2014). "İstanos Nahiyasının Korkudili Kazası'na Dönüştürülmesi", *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, IV/2, 249-259.
- Turan Bakır, S. (1999). *İznik Çinileri ve Gülbenkyan Koleksiyonu*, T.C. Kültür Bakanlığı: Ankara.
- Uçar, A., Çakmak, Ş. ve Uçar, H. (2018). "Alaşehir (Sülün Muslu Paşa) Hamamı", *Sanat Tarihi Dergisi*, XXVII/1, 181-195.
- Ünal, R.H. (2000). "Beçin 1997 Kazısı", *Sanat Tarihi Dergisi*, X, 139-156.
- Ünal, R.H. (2018). *Beçin Kazılarının 15 Yılı (1995-2009)*, Muğla Belediyesi Kültür Yayınları: Muğla.
- Ünalın, H.S. (1998). *Akhisar ve Gölarmara'daki Türk Anıtları*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İzmir.
- Ünalın, H.S. (2001). "Akhisar Hamamları", *Sanat Tarihi Dergisi*, XI, 205-222.
- Ünver, S. (1992). "İstanbul Yedinci Tepe Hamamlarına Dair Bazı Notlar", *Vakıflar Dergisi*, II, İstanbul, 245-251.
- VEF, (1989). Vakıf Eski Eser Fişi.
- VGM, (1983). *Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler I*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları: Ankara.
- Yıldız, T.M. (2018). *1839-1917 Arası İstanos (Korkuteli)'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Durumu*, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi), Antalya.
- Yüksel, İ.A. (1983). *Osmanlı Mimarisinde II. Bayezid ve Yavuz Selim Devri*, V, İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları: İstanbul.



KEMALİYE'DEKİ OSMANLI DÖNEMİ ÇEŞMELERİ OTTOMAN PERIOD FOUNTAINS IN KEMALİYE

FUNDA NALDAN

Dr. Öğr. Üyesi Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi

Ast. Prof. Dr. Erzincan Binali Yıldırım University

fnaldan@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2722-4269>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 12.04.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 07.08.2019

Sayfa-Pages : 497-537

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4158>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

KEMALİYE'DEKİ OSMANLI DÖNEMİ ÇEŞMELERİ OTTOMAN PERIOD FOUNTAINS IN KEMALİYE

FUNDA NALDAN

Öz

Bu çalışmada Kemaliye merkez ve köylerindeki çeşmeler incelenmiştir. Kemaliye İlçesinde çeşmeler ile ilgili yaptığımız çalışmada ilçe merkezinde 16 ilçeye bağlı köylerde 25 çeşme toplamda 41 çeşme tespit edilmiştir. Yapılar, 1632- 19.yüzyıl sonları 20. yüzyıl başlarına tarihlenmektedir. Çeşmeler ait oldukları dönemin plan ve mimari özelliklerini yansıtmaktadır. Bunlar içinde çok azı işlevini kaybetmiştir. Eserler, sokak veya cami duvarına bitişik, bir tanesi de bağımsız tiptedir. Tek veya üç cepheli cephe düzenlemesine sahip çeşmeler, yüzeysel nişli ve eyvanlı tipte yapılmıştır. Çeşme nişleri, sivri veya yuvarlak kemerlidir. Kaba yonu taş veya düzgün kesme taş ile inşa edilmiş yapıların cepheleri sivri veya yuvarlak kemerlerle hareketlendirilmiş, çeşmelerde herhangi bir süsleme unsuruna rastlanmamıştır. Çalışmada büyük oranda işlevini sürdüren Kemaliye çeşmelerinin, Anadolu Türk çeşme mimarisi içindeki yeri tartışılarak korunma durumuna da değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Kemaliye, çeşme, su yapıları.

Abstract

In this study, fountains in Kemaliye center and villages were examined. In our study about fountains in Kemaliye district, 41 fountains were found in 25 fountains in 16 districts in the district center. Structures, 1632 - 19th 20th century. Is dated to the beginning. The fountains reflect the plan and architectural features of the period they belonged to. Very few of them have lost their function. The artifacts are adjacent to the wall of the street or mosque, and one of them is an independent type. The fountains with a single or three-facade arrangement are made of superficial niches and an iwan style. Fountain niches, pointed or round arches. The facades the buildings constructed with roughest one or smooth cut Stone were activated with pointed or round arches and no ornamentation elements were found in the fountains. Kemaliye fountains, which continue function in large part in the study, will be discussed in the context of Anatolian Turkish fountain architecture and the situation of protection will be mentioned.

Key Words: Ottoman, Kemaliye, fountain, water structures.

1. Giriş

Erzincan'a bağlı 144 km. uzaklıkta bulunan Kemaliye İlçesindeki çeşmeler incelenmiştir. Kemaliye İlçesinde yapılan arazi çalışmaları sonucunda çeşmeleri tanıtmak amacı ile 41 adet çeşme yapısı belirlenmiştir. 2015-2017 yılları arasında ilçeye bağlı 56 köy gezilmiştir.

Günümüzde maalesef önemini büyük ölçüde kaybetmiş olan çeşmeler, Türk kültürünün önemli temsilcilerinden olması nedeni ile Kemaliye çeşmelerinin belgelemek çalışmanın amaçlarından biridir. Ayrıca, kültürel miras listesine aday olan Kemaliye'ye dikkat çekilerek görülmesi gereken yerlerden biri olduğu bu çalışma ile vurgulanmış olacaktır.

Doğu Anadolu Bölgesi'nde Munzur Dağları'nın batı yönünde kalan ilçe merkezi, Fırat Nehri'nin en büyük kollarından olan Karasu'nun batısında, kuzey-güney yönünde kıyı boyunca yükselen yamaca kurulmuştur. Osmanlı Dönemi'nde kaza merkezi olan Kemaliye, Arapgir Sancağı'na bağlı iken daha sonra Diyarbakır ve Mamuretü'l-Aziz vilayetine bağlanmış, 1876 yılından sonra Harput merkez sancağına bağlı kaza merkezi olmuştur (Pasin, Çelik, 1962: 3-8; Kozikoğlu, 1968, Aksın, 2003: 23-26). Günümüzde ilçenin 61 köyü bulunmaktadır. 17.yüzyılda Kemaliye'ye uğrayan Evliya Çelebi, ilçede dört köşe bir kale, 1000'e yakın toprak damlı ev, 3 adet medrese, 40'a yakın mektep ve ilçeye yetecek kadar caminin bulunduğunu söylemiştir (Evliya Çelebi, 1999: 133).Kemaliye, dik olan Fırat vadisinin yerleşmeye imkan tanıdığı batı kıyısının nehre paralel uzanması ile yerleşim sergilemektedir (Alper, 1990). Yerleşimin merkezi, Kadı Gölü etrafında toplanmış üç cami¹ ilçenin merkezini oluşturur. Bu göl ve çevresinin yerleşime elverişli yapısı ilçede merkez olma işlevi için bir hazırlık oluşturmuştur. Kemaliye ilçesinin Erzincan'ın diğer ilçelerinden farkı ve en önemli özelliği Osmanlı Dönemi'nin özellikle 19. yüzyıl fiziksel dokusunu yansıtmasıdır. Geleneksel konut mimarisi ile de dikkat çeken ilçe, özgün kent ruhunu ve dokusunu korumayı başarmış nadir yerlerden biridir. Hemen hemen her mahallede birbirine benzer çeşme yapıları ile dikkat çekmektedir. İlçedeki çeşmeler tarihi doku içinde dağılmıştır. Kemaliye'de çeşme ile bitişik olan camilerin sayısı hayli fazladır (Naldan, 2016: 23-24). Çeşmeler, fevkâni kuruluşa sahip 4 camide² görülmektedir. Bu camiler dışındaki yapıların da çok yakınında çeşme yapısı yer almaktadır. Çeşmelerin arazi yapısına kolayca uyum sağladıkları görülmektedir. İstanbul ve Anadolu'nun çoğu yerinde çeşmelerin sayısı gün geçtikçe azalmaktadır. Kemaliye'de ise diğer yapı türleri gibi çeşmeler de bilinçli bir şekilde korunarak varlığını sürdürmektedir.

¹Zülfikar Ağa Camisi, Hacı Ömer Efendi Camisi (Dörtüolağzı Cami), Kiremitçi Mustafa Ağa Camisi (Orta Cami) ilçe merkezinde birbirine yakın olmaları ve çevrelerindeki yapılaşmadan dolayı dikkat çekmektedirler.

²Fevkâni tipte inşa edilmiş 2. Mahmud Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü İbrahim Ağa Camisi, Yeşilyurt Köyü İsmail Ağa Camisi, Zülfikar Ağa Camisi'nde çeşme yapının zemin seviyesinde olup camiye bağlıdır.

Kemaliye'deki Türk yapılarına³ ve geleneksel evlerine⁴ yönelik çalışmalar daha önceden yapılmıştır. Ancak Türk yapıları ile ilgili bu çalışmada ilçede ve köylerindeki tüm yapılar ele alınmamış olup geneli vermesi bakımından dikkate değerdir. Çalışmamıza konu olan 8 çeşme daha önce yayınlanmıştır⁵. Bu çeşmelerin bulunduğu Çaldere⁶ ve Başpınar⁷ Köyleri ve Yeşilyurt Köyü Ahmed Ağa Çeşmesi'ne gidilemediğinden bilgilerine ismi geçen çalışmadan ulaşılmıştır (Pektaş, 2006). Diğer çeşmelerle ilgili herhangi bir bilimsel çalışma bulunmamaktadır. Türk mimarisi içinde çeşme ve su yapıları ile ilgili daha önce çok sayıda çalışma yapılmıştır⁸. Bu yapı türleri alanındaki çalışmaların gün geçtikçe artmasından mutluluk duymaktayız.

Arazi çalışması sonrası elde edilen verilerle çeşmelerin tek tek tanıtımı yapılacaktır. Katalog kısmında merkez ve köy çeşmeleri ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Çeşmelerden bazılarının inşa tarihi kesin olarak bilinmediğinden alfabetik sıralama esas alınmıştır. Değerlendirmede Kemaliye çeşmeleri, detaylı bir şekilde (yapı elemanları, kitabe, malzeme vs.) Anadolu'daki yakın çevreden örneklerle karşılaştırması yapılarak belgelenmiştir. Anadolu çeşme mimarisi içinde yerleri belirlenerek, korunmalarına yönelik dikkat de bu anlamda çekilmiş olacaktır.

Bu çalışma, mimari eserleriyle çok fazla tanınmayan Kemaliye İlçesinde yaptığımız incelemeler sonucu günümüze kadar gelebilen 41 adet çeşmenin derli toplu çalışıldığı ilk çalışmadır. Çeşmeler küçük boyutlu yapılar olduğundan çalışmaya dahil olmayan çeşmeler

³Kemaliye'deki Türk yapıları ile ilgili çalışma için bakınız; K. Pektaş, Kemaliye'de Türk Devri Mimarisi, Ankara, 2006; K. Pektaş, Kemaliye (Eğin) Çevresindeki Bazı Tarihi Yapılar Üzerine, Uluslararası Sanat Tarihi Sempozyumu Prof. Dr. Gönül Öney'e Armağan, İzmir 2002, 481-490; Kemaliye'den kısaca bahsedilerek Salihli Köyü Camisi ve Çeşmesi'nin değerlendirildiği çalışma için bakınız; H. Gündoğdu, Kemaliye ve Salihli Köyü Üzerine Değinnmeler, IX. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler, Erzurum 21-23 Nisan 2006, 249-262.

⁴Kemaliye'nin fiziki dokusu, evleri mimari bakımdan ele alınan çalışma için bakınız; Berrin Alper, Kemaliye (Eğin) Yerleşme Dokusu ve Evleri Üzerine Bir Araştırma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1990; aynı yazar, Kemaliye Evleri, Fırat Havzası Sanat Tarihi Sempozyumu, Elazığ 1992, 95-97.

⁵Kemaliye Türk Mimarisi adlı kitapta ele alındığı isimle Hacı Ömer Ağa Çeşmesi, Ahmed Ağa Çeşmesi, Genç Ağa Mahallesi Çeşmesi, Hüseyin Ağa Çeşmesi, Tanzibo Çeşmesi, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3, Dutlugöz Çeşmesi ve Adak Köyü Çeşmesi çalışmamızda yer almakta olup bunlardan Genç Ağa Mahallesi Çeşmesi Usta Yusuf, Tanzibo Çeşmesi Şamlızade Hacı Hüseyin Ağa, Dutlugöz Çeşmesi, Molla Mehmed olarak kitabelerindeki bilgilere göre yeniden isimlendirilmiştir.

⁶ Adı geçen çalışma için bk Pektaş, 2006, 146-148

⁷ Adı geçen çalışma için bk Pektaş, 2006, 149-151; 153-154.

⁸İstanbul çeşmeleri ile ilgili yapılan bazı çalışmalar için bk İ.H.Tanişik, İstanbul Çeşmeleri I-II, 1943, İstanbul; S.Tansuğ, XVIII. Yüzyılda İstanbul Çeşmeleri ve Ayasofya Şadırvanı, Vakıflar Dergisi, S.6, İstanbul 1965, 93-110; K.Çeçen, İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri, İstanbul 1984; A.Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993; H.Ö.Barışta, İstanbul Çeşmeleri Bereketzade Çeşmesi, İstanbul 1989; aynı yazar, İstanbul Çeşmeleri Beyoğlu Cihetindeki Meyve tabağı Motifleriyle Bezenmiş Tek Cepheli Anıt Çeşmeler, Ankara 1991; S. Eyice, "Çeşme", İslam Ansiklopedisi, C.8, İstanbul 1993, 277-286; N.KaraPilehvarian, "Osmanlı Çeşme Mimarisinde XIX. Yüzyıl Değişimleri", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla IV. Eyüp Sultan Sempozyumu Bildiriler, İstanbul 2000, 68-75; İ. Kumbaracılar, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1938; Anadolu Çeşmeleri ile ilgili bazı yayınlar için bk M.Denktaş, "Anadolu Türk Mimarisinde Çeşmeler", Türkler, C.7, Ankara 2002; aynı yazar, Divriği Çeşmeleri, Kayseri 2004; N. Özkul Fındık, Hekimhan Çeşmeleri, Atatürk Üni. Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi, S.9, Erzurum 2006; Ş.Öztürk, Bitlis Su Mimarisi, Malatya 2004; H.Yurttaş ve diğerleri, Tarihi Erzurum Çeşmeleri ve Su Yolları, Erzurum 2002; A.F. Aktaş, Elazığ Çeşmeleri, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009; M. Çerkez, İnebolu Çeşmeleri, Erdem, 43, 145-183; T. Acar, Ulubey'deki Osmanlı Dönemi Çeşmeleri, Vakıflar Dergisi, 47, 133-168.

bu kadar çeşmenin yoğun görüldüğü ilçede mutlaka olacaktır. Bir makale sınırlılığı çerçevesinde sayfa sayısını artıracığından rölovesi alınan çeşmelerin çizimlerine çalışmada yer verilmemiştir. Devam eden saha çalışmaları neticesinde tespit edilen diğer yapılar da ayrıca tanıtılacaktır.

2. Yapıların Tanımı

2.1. Mahalle Çeşmeleri

2.1.1. Çarşı Çeşmesi

İlçede çarşı merkezinde yer alan yapının üzerinde bulunan üç satırlık kitabesinde yazı tahrip olduğundan okunamamıştır (Foto.2). Mimari ve süsleme özelliklerine göre yapı 19. yüzyıla tarihlendirilebilir. İki yandan ayaklarla sınırlandırılan çeşme, yuvarlak kemerlidir (Foto.1). Çeşmede bir lüle, lülenin üst tarafında kitabe ve her iki yanında kaş kemerli iki küçük taşlık nişi bulunur. Yuvarlak kemerli kartuş içine alınmış kitabenin her iki yanında altın yaldızla boyanmış vazodan çıkan çiçek süslemeleri dikkat çekmektedir. Dikdörtgen şeklinde bir tekneye sahip olan çeşmenin üzeri üçgen bir alınlıkla tamamlanmıştır. Kesme taştan inşa edilen çeşmenin doğu duvarı başka bir yapıya bitişiktir. Çeşme günümüzde işlevini sürdürmektedir.



Foto.1: Çarşı Çeşmesi



Foto.2: Çarşı Çeşmesi kitabesi

2.1.2. Dört yolağzı Mahalle Çeşmesi

Dört yolağzı Mahallesi'nde Hastane Caddesi ile Eski Dört yol Ağzı Sokağın kesiştiği yerde bulunan mahalle çeşmesi şeklinde olan yapıda kitabe bulunmamaktadır. Ancak benzer çeşmelerin mimari özelliklerinden yola çıkarak bu yapıyı da 19.yüzyıla tarihleyebiliriz. Çeşme, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Tek cepheli yapının profilli silme ile çevrelenen yuvarlak kemeri, dikdörtgen biçimli ayaklara oturmaktadır. Nişte modern bir musluk, üzerinde taşlık nişi yer alır. Önünde blok taşlardan yapılmış, dikdörtgen prizmal bir tekne bulunmaktadır. Teknenin yan tarafları dinlenme taşları şeklinde düzenlenmiştir. Kesme ve kaba yonu taşlardan yapılan çeşme, iki yana eğimli kırma çatı ile örtülü olup hafif dışa taşırılan taş saçak ile sonlanmıştır (Foto.3). Günümüzde işlevine devam etmektedir.



Foto.3: Dört yolağzı Mahalle Çeşmesi

2.1.3. Ekşizade Hacı Osman Efendi Çeşmesi

Yapı, Ariki Mahallesi'nde, İhsaniye Camisi'nin güney tarafında avlu duvarına bitişiktir. Çeşme, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Tek cepheli yapının sivri kemeri iki yandan dikdörtgen biçimli ayaklar üzerine oturmaktadır. Kesme taştan yapılmış çeşme, iki yana eğimli çatı ile sonlanmıştır (Foto.4). Teknesi toprak altında kalmıştır. Kesme taştan inşa edilen çeşme günümüzde işlevini maalesef sürdürmemektedir. Çeşmede 4 satırdan oluşan kitabe panosu yer almaktadır. Tahrip olan kitabesine göre, M.1878-79 yılında Ekşizade Hacı Osman Efendi tarafından yaptırılmıştır. Kitabenin Latin harflerle yazılışı şu şekildedir:

“...Allah bina eyledi bu çeşme
Şifa.....
...Hayratı Ekşizade
Elhaç Osman Efendi Sene 1296”



Foto.4: Ekşizade Hacı Osman Efendi Çeşmesi

2.1.4. Fatma Hatun Çeşmesi

Sandıkbağı Mahallesi'nde bulunan çeşmenin batısı konuta bitişik olarak yapılmıştır. Yapı, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. İki yandan dikdörtgen biçimli

ayaklarla sınırlandırılan çeşme, yuvarlak kemerli olup, dışa taşırılmış kilit taşı vardır. Kemer, iç ve dış bükey olmak üzere üç profilli silme ile çevrelenmiştir. Nişte kaş kemerli bir taslık nişi, onun da üzerinde kare şekilli taş malzemeden 5 satırlık kitabe panosu bulunmaktadır. Çeşme, iki yana eğimli kırma çatı ile örtülüdür (Foto.5). Bugün işlevini sürdüren çeşme, kitabesine göre M. 1905-06 yılında Fatma Hatun tarafından yaptırılmıştır (Foto.6). Üzerindeki bulunan Türkçe levhaya göre de 2000 yılında onarılmıştır.

Kitabenin Latin harflerle transkripsiyonu şu şekildedir:

*“Sahibü ’l-hayrâtve ’lhasenât
Salahlu hacı şerif
Ağa ’nın zevcesi Fatma
Hatun ruhuna fatiha
Sene 1323”*



Foto.5: Fatma Hatun Çeşmesi



Foto.6: Fatma Hatun Çeşmesi Kitabesi

2.1.5. Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi

Sandıkbağı Mahallesi’nde bahçe duvarına bitişik olan çeşme,Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Tek cepheli olan yapının yuvarlak kemeri, iki yandan dikdörtgen biçiminde ayaklara oturmaktadır. Kesme taşla yapılmış çeşmede yer yer çimento sıva izleri olup, ahşap kirişle örtülen saçakla son bulmuştur (Foto.7). Çeşmede modern bir musluk, blok taşlardan oluşan teknesi ve üzerinde inşa kitabesi bulunmaktadır. Kitabeye göre; çeşme Hacı Dâî Ömer Ağa tarafından yeniden yaptırılmış, M. 1821-22 yılında Hassa Hümayun Ağası Seyyid Mustafa Ağa tarafından onarılmıştır (Foto.8).

İnşa kitabesinin Latin harflerle yazılışı şu şekildedir:

*“Sâhibü ’l-hayrâtve ’l-hasenât
El-HâcDâ ’î Ömer Ağa ’nın
Müceddeden bina ve ihyasına
Muvaffak olduğu çeşmesinin
Ta ’mirine Hassa Hümayun Ağası
Es-Seyyid Mustafa Ağa muvaffak olmuştur
15 Muharrem fî sene 1237”*



Foto.7: Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi

Foto.8: Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi Kitabesi

2.1.6. Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi

Bahçe Mahallesi'nde bulunan çeşme, Bahçe Camisi'nin doğusunda camiden yaklaşık 10 m. uzaklıkta yer almaktadır. Çeşme, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Bahçe duvarına bitişik olan çeşme, düzgün kesme taştan yapılmıştır. Tek cepheli yapının tek profilli silme ile çevrelenen yuvarlak kemeri iki yanda dikdörtgen biçimli ayaklara oturmaktadır. Çeşmede modern iki musluk, üzerinde mermerden 3 satırlık kitabe yer almaktadır. İki yana eğimli kırma çatı ile sonlanan çeşmenin kemer kilit taşı vurgulanmıştır. Blok taşlardan oluşan teknenin her iki yanında sekiler vardır (Foto.9). Günümüzde işlevi devam etmektedir. Kitabesine göre, yapı M.1898-99 yılında Hacı Ebubekir Şakir Efendi tarafından yaptırılmıştır (Foto.10).

Kitabenin transkripsiyonu şu şekildedir:

*“Bu çeşmenin ihyasına
Bağsalı olan Sahib
ü'l-hayrâte'lhasenât orta
Tepe mahallesinden Kozik
Oğlu El-hac Ebubekir
Şakir Efendi'dir Sene 1212”*



Foto.9: H. Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi Foto.10:H.Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi Kitabesi

2.1.7. Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi

Çevlik Mahallesi'nde, Çevlik Camisi'nin karşısında bulunan çeşme büyük ölçüde tahrip olmuştur. Boyuna dikdörtgen formlu, tek cepheli, yuvarlak kemerli niş sahip olan çeşme son derece sadedir. Düz bir saçak ile sonlandırılan çeşmenin cephesinde çeşitli yerlerde çimento sıva izleri mevcuttur (Foto.11). Düzgün kesme taş ve kaba yonu taştan yapılan çeşme, günümüzde işlevini devam ettirmektedir. Çeşme üzerinde silik durumda olan kitabesine göre Hacı Mustafa Ağa tarafından yaptırılmıştır. İnşa tarihi silik olduğundan dolayı okunmamıştır (Foto.12). Ancak caminin 19. yüzyıla tarihlendirildiği bilindiğine göre (Naldan, 2016: 404-05) çeşme de bu yüzyılda yapılmış olmalıdır. Kitabenin Latin harflerle yazılışı şu şekildedir:

“Sahibü'l-hayrâtve'lhasenât
Merhum ve mağfur leh Süleyman Paşa,
Zade Mehmet Ağa'nın,
MahdumuElhaç Mustafa Ağa...”



Foto.11. H. Mustafa Ağa Çeşmesi Foto.12. H. Mustafa Ağa Çeşmesi Kitabesi

2.1.8. Hacı Şakir Ağa Medrese Çeşmesi

Dört yolağzı Mahallesi'nde bulunan çeşme, medresenin girişinde doğu yöndedir. Çeşme üzerinde herhangi bir kitabe bulunmamakla birlikte medrese ile birlikte yapılmış olmalıdır. Sivri kemerli çeşmenin üzerinde taşlık nişi bulunmaktadır (Foto.13). Kesme taştan yapılan çeşme, günümüzde işlevini sürdürmektedir. Üzerinde kitabe yoktur. Ancak medrese üzerindeki kitabeye göre, yapı Hacı Şakir Ağa tarafından yaptırılmış, M.1899-

1900 yılında genişletilmiştir. Medrese ile birlikte yapıldığı tahmin edilen çeşme de 19.yüzyıl sonları 20.yüzyıl başlarına tarihlendirilebilir.



Foto.13: Hacı Şakir Ağa Medrese Çeşmesi

2.1.9. Halil Ağa Türkmen Mahalle Çeşmesi

Halil Ağa Türkmen Mahallesi, Cumhuriyet Caddesinde kilisenin karşısında bulunan çeşme, müzenin karşısında çevre duvarına bitişik olarak yapılmıştır. Yapı, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Tek cepheli çeşmenin yuvarlak kemeri, iki yandan dikdörtgen biçimli ayaklara oturmaktadır. Çeşmede modern bir musluk, üzerinde de taşlık nişi bulunmaktadır. Düzgün kesme taş, kaba yonu taştan inşa edilmiş çeşme taştan bir saçak ile son bulmuştur (Foto.14). Günümüzde işlevini sürdüren çeşmenin kitabesi yoktur. Ancak benzer örneklerden yola çıkarak bu yapıyı da 19.yüzyıla tarihleyebiliriz.



Foto.14: Halil Ağa Türkmen Mahalle Çeşmesi

2.1.10. İshak Paşa Mahalle Çeşmesi

Çeşme, İshak Paşa Mahallesi, İshak Paşa Sokak'ta bulunan çeşme, tipik bir mahalle çeşmesidir. Yapı, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından,

25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Bahçe duvarına bitişik olarak yapılan çeşme, tek cepheli, bağımlı çeşmeler grubundadır. Çeşmenin nişi, yuvarlak kemerlidir. Nişte modern bir musluk, taslık nişi ve kitabesi vardır. Üzeri düz bir saçakla sonlanmıştır (Foto.15). Blok taşlardan meydana gelen tekne ve çeşme düzgün kesme taştan yapılmıştır. Üzerinde okunamayacak durumda tahrip olan kitabesine göre M.1902-03 yılında Karakaşzade Ali tarafından yaptırılmıştır.



Foto.15: İshak Paşa Mahalle Çeşmesi

2.1.11. Sandıkbağı Mahalle Çeşmesi

Yapı, Sandıkbağı Mahallesi Memiş Efendi Mescid Sokak'ta bulunmaktadır. Bahçe duvarına bitişik olarak yapılan çeşme, bağımlı çeşmeler grubundadır. Yapı, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Tek cepheli, sivri kemerli nişe sahiptir. Çeşme nişi, profilli silmelerin çevrelediği kemeri ayaklar üzerine oturmaktadır. Kemer kilit taşı volütlü olup dışa doğru vurgulanmıştır. Nişte bir lüle, bir taslık nişi vardır. Yapının üzeri düz bir saçakla sonlanmıştır (Foto.16). Düzgün kesme taştan inşa edilen çeşme, günümüzde işlevini sürdürmektedir. Üzerinde kitabe bulunmayan çeşme mimari özelliklerine göre 19.yüzyıla tarihlendirilmiştir.



Foto.16: Sandıkbaşı Mahalle Çeşmesi

2.1.12. Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 1

Çeşme, Sandıkbaşı Mahallesi'nde çevre duvarına bitişik olarak yer alır. Çeşme, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Tek cepheli olan yapının yuvarlak kemeri, kare biçimli ayaklara oturmaktadır. Kesme taştan olan teknesi iyi durumdadır. Niş üzerine mermer levha şeklinde inşa kitabesi yerleştirilmiştir. Kesme taştan yapılmış çeşmenin üstü moloz taşla örgülü duvarın devamı niteliğinde son bulmaktadır (Foto.17). Mermer üzerine kabartma tekniğinde verilmiş kitabe, 3 satır/6 kartuştan oluşmaktadır. Kitabesine göre yapı, Dâî Ömer Ağazade Hassa-i Hümayun Ağası Seyyid Mustafa Ağa tarafından M. 1821-22 yılında yeniden yaptırılmıştır (Foto.18). Günümüzde işlevini sürdürmektedir. İnşa kitabesinin Latin harflerle yazılışı şu şekildedir:

*“Sâhibü'l-hayrâte'l-hasenât
El-HâcDâ'î Ömer Ağa Zâde
Hâssa-i Hümayun Ağası Es-Seyyid
Mustafa Ağa'nın müceddeden
Binâ ve ihyâ eylediği
Çeşmesidir sene 1237”*



Foto.17: Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 1 Foto.18: Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 1 Kitabesi

2.1.13. Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2

Sandıkbağı Mahallesi'nde bulunan çeşme bahçe duvarına bitişik olarak yapılmıştır. Boyuna dikdörtgen formulu, tek cepheli, sivri kemerli çeşmede modern bir musluk vardır. Tekne yenilenmiştir. Kesme taştan inşa edilen çeşme, işlevini sürdürmektedir. Üzerinde dikdörtgen biçimli mermerden 3 satır/ 6 kartuştan oluşan kitabesi bulunmaktadır (Foto.19). Kitabeye göre yapı, M. 1821-22 yılında yaptırılmıştır (Foto.20). Kitabenin Latin harflerle transkripsiyonu şu şekildedir:

*“Sahibü 'l-hayrâtve 'lhasenât
Dâî Ömer Ağa Zade
Hassa Hümayun Ağası Es-Seyyid
Mustafa Ağa'nın müceddeden
Bina ve ihya eylediği
Çeşmesidir Sene 1237”*



Foto.19. Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2 Foto.20. Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2 Kitabesi

2.1.14. Taşdibi Mahalle Çeşmesi

Taşdibi Mahallesi Nalbant Sokak'ta bulunan çeşme, bağımsız çeşmeler grubunda olup tipik bir mahalle çeşmesidir. Yapı, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Çeşme nişi iki yanda ayaklara oturan yuvarlak kemerli olup yapı tek cephelidir. Üstü iki yana eğimli kırma çatı ile örtülüdür. Nişte modern bir musluk üzerinde kare biçimli taslık nişi bulunmaktadır (Foto.21). Düzgün kesme taştan inşa edilen yapı günümüzde işlevini sürdürmektedir. Üzerinde inşa kitabesi bulunmayan çeşme mimari özelliklerinden 19.yüzyıla tarihlendirilebilir.



Foto.21. Taşdibi Mahalle Çeşmesi

2.1.15. Usta Yusuf Çeşmesi

Gençağa Mahallesi'nde Genç Ağa Sokak ile Demirciler Sokak arasında çevre duvarının köşesinde bulunmaktadır. Çeşme, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Eğimli arazi üzerinde bulunan çeşme, iki yandan dikdörtgen biçimli ayaklara oturan sivri kemerlidir. Kemer, profilli silme ile çevrelenmiştir. Tek cepheli çeşmede bir lüle, üzerinde iki adet kaş kemerli taşlık nişi, üzerinde de 3 satırlık kitabe yer almaktadır. Çeşme, iki yana eğimli kırma çatı ile örtülüdür (Foto.22). Düzgün kesme taştan inşa edilen yapı günümüzde de işlevini sürdürmektedir. Blok taşlardan oluşan teknesi ve her iki yanında oturma sekileri olan çeşme, kitabesine göre M.1804-05 yılında Usta Yusuf adında biri tarafından yapılmıştır (Foto.23). Çeşmedeki Türkçe levhaya göre 2004'de Ömer Sağçoluk ile Mustafa Haznedar yapıyı yeniden yaptırmıştır.

Kitabesinin Latin harflerle transkripsiyonu şu şekildedir:

*"Bu çeşme nevdilgüşâ iç süyünu kü du'â
Sâhibine selsebilyire fazlından Hüdü
Amele Sene 1219 Usta Yusuf"*



Foto.22. Usta Yusuf Çeşmesi



Foto.23. Usta Yusuf Çeşmesi Kitabesi

2.1.16. Zülfikar Ağa Cami Çeşmesi

Taşdibi Mahallesi'nde, fevkâni tipteki Zülfikar Ağa Camisi'nin zemin katında bulunmaktadır. Çeşme, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.11.2005-234 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Tek cepheli yapının yuvarlak kemeri iki yandan ayaklara oturmaktadır. Düzgün kesme taş ve kaba yonu taştan inşa edilmiştir (Foto.24). Teknesi iyi durumda olan yapıda modern bir musluk olup günümüzde işlevini sürdürmektedir. Çeşmede kitabe yoktur. Ancak cami inşa kitabesine göre 1635 yılında Zülfikar Ağa tarafından yaptırılmıştır (Naldan, 2016: 663-64). Çeşmenin de bu tarihlerde yapılmış olması yüksek bir ihtimaldir. Çeşmeler içerisinde en erken tarihli çeşme olmasından dolayı ayrıca önemlidir.



Foto.24: Zülfikar Ağa Cami Çeşmesi

2.2. Köy Çeşmeleri

2.2.1. Adak (Pat) Köyü Çeşmesi

Yapı, ilçe merkezine 40 km. uzaklıktaki Adak Köyü'nde caminin güneydoğusunda eyvan şeklinde sokağa açılmaktadır. Kuzeyden güneye doğru eğimli arazi üzerinde bulunan çeşme ve cami, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 12.10.2012-499 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Yapı, arka taraftaki evlere bitişik olarak sokağa doğru uzanmaktadır. Çeşme, düzgün kesme taştan inşa edilmiştir (Foto.25). Eyvan tipli çeşmeler grubunda olan yapının üzeri beşik tonozla örtülüdür. Sivri kemerle açılan eyvan, doğu-batı yönünde dikdörtgen planlıdır. Eyvanın batısındaki duvarda iki adet sivri kemerli niş vardır. Bu nişlerin önündeki teknelerden havuzlara su akmaktadır. Eyvanın kuzeyindeki duvar boyunca uzanan oturma sekisi vardır (Foto.26). Çeşmede kitabe yoktur. Ancak çeşmenin hemen kuzeyinde bulunan caminin 19.yüzyıl sonlarında ve hemen karşısında bulunan köy odasının da üzerinde bulunan kitabeye göre 1872-73 yılında yaptırılmış olması çeşmenin de 19.yüzyıl sonlarında yaptırıldığı düşünülebilir.



Foto.25. Adak Köyü Çeşmesi



Foto. 26. Adak Köyü Çeşmesi

2.2.2. Ahmet Ağa Çeşmesi⁹

İlçe merkezine 21 km. uzaklıkta bulunan Yeşilyurt Köyü meydanında bulunmaktadır. Tek cepheli, yuvarlak kemerli nişe sahip çeşme düzgün kesme taştan yapılmıştır. Nişin içinde iki tekne, iki lüle, lülelerin üzerinde kaş kemerli iki taşlık nişi ve dikdörtgen biçimli kitabe panosu vardır. Yapının üzeri düz bir saçakla sonlanmıştır

⁹ Çeşmenin bilgileri daha önce yapılmış bir çalışmadan edinilmiştir. Bk K. Pektaş, 2006, 143-44.

(Foto.27). Günümüzde bakımlı durumda olan çeşme, işlevini sürdürmektedir. Üzerindeki kitabesine göre, M.1746 yılında Ahmed Ağa tarafından yaptırılmıştır (Foto.28). Ayrıca yine çeşmedeki Türkçe levhada da 1939 yılında bir onarımdan geçtiğini anlamaktayız.

Kitabesinin Latin harflerle transkripsiyon şu şekildedir:

“Sâhibü ’l-hayrât
Ve ’l-hasenât Ahmed Ağa
Sene 1159”¹⁰



Foto.27. Ahmet Ağa Çeşmesi Foto. 28. Ahmet Ağa Çeşmesi Kitabesi (K.Pektaş)

2.2.3. Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi

Çeşme, ilçe merkezin 36 km. uzaklığında yer alan Dolunay Köyü’ndedir. Köy camisinin güney cephesine bitişik olarak yapılmıştır. Eyvan tipli çeşmeler grubundadır. Tek cepheli çeşmenin yuvarlak kemeri iki yandan ayaklara oturmaktadır. Kemer, biri daha geniş olmak üzere iç bükey iki profilli silme ile çevrelenmiştir. Ana cephede iki musluk, iki taslık nişi ve bunların da üzerinde dikdörtgen biçimli kitabesi vardır. Lülelerden akan su zemin seviyesindeki tekneye, buradan da kanal yolu ile tahliye edilmektedir. Yapının üzeri iki yana eğimli çatı ile örtülmüştür (Foto.29). Günümüzde fayans ile kaplanan çeşmenin inşa malzemesi görünmemekle diğer çeşmeler gibi düzgün kesme taştan yapılmış olmalıdır. Kitabesine göre, İsmail oğlu Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa tarafından M.1837-38 yılında yaptırılmıştır (Foto.30).

Çeşmenin inşa kitabesinin Latin harflerle transkripsiyon şu şekildedir:

“ ...Elem abdin(?)...
Bi-hurmetiâyet ’el-kürsiilâhi hasret...
Dûamızdanemîn iki âlemde şâd olsun merdîn
...olûbnâ ’ilgecürsin hoşça...
Sahib ’ül-hayrâtve ’l-hasenât Ali Bey
Zâde El-HâcMahmûd Ağa İbnİsmâ-il
Sene 1253 Mâşâallah”

¹⁰ Kitabesi tarafımızdan yeniden okunmuştur.



Foto. 29. Ali Beyzâde H. Mahmud Ağa Çeşmesi



Foto. 30. Ali Beyzâde H. Mahmud Ağa Çeşmesi Kitabesi

2.2.4. Apçağa Köyü Cami Çeşmesi

Yapı, ilçe merkezine 6 km. uzaklıkta bulunan Apçağa Köyü'nde, caminin bahçesinde, avlu duvarına bitişik olarak yapılmıştır. Tek cepheli, sivri kemerli nişe sahip olan çeşme düzgün kesme taştan inşa edilmiş, nişte modern iki musluk, kaş kemerli iki taslık nişi ve 4 satırlık kitabe panosu vardır (Foto.31). Yapının büyük oranda yenilediğini siva izlerinden ve malzemesinden anlamaktayız. Yenilenen teknesi ile çeşme günümüzde işlevini sürdürmektedir. Kitabesine göre çeşme, M. 1852-53 yılında yaptırılmıştır.



Foto.31. Apçağa Köyü Cami Çeşmesi

2.2.5. Arif Osman Ağa Çeşmesi

İlçe merkezine 12 km. uzaklıkta bulunan Salihli Köyü'nde bulunan yapı, köy camisinin 2, 5 m. önünde, kuzeydoğu köşesinde yer alır. Dikdörtgen bir alan oturan çeşme, üç cepheli olması bakımından diğer çeşmelerden farklı tek örnektir. Arazinin eğimli olmasından dolayı esasen dört cepheli olarak yapılması düşünülmüş iken üç cepheli yapılmıştır. Çevre yoluna bitişik olan yapının, güney, batı ve doğu cephelerinde sivri kemerli açıklıklar bulunmaktadır. Bunlardan güney cephedeki yüzeyde üç profilli silme ile

çevrelenen sivri kemerin her iki yanında profilli silme ile kuşatılan daha küçük nişler vardır. Bu niş içinde sağlam durumda olan tekneyi iki yandan oturma sekileri sınırlandırmaktadır. Ayna taşında baklava dilimli geometrik süslemeler üzerine yerleştirilen iki lüle üzerinde kaş kemerli iki taslık nişi vardır. Bu nişlerin üstüne denk gelen yerde tam ortada çeşmenin siyah zemin üzerine beyaz renkli sülüs hatla yazılmış inşa kitabesi yer alır (Foto.32).

Çeşmenin doğu ve batı cephesi, benzer şekilde yapılmıştır. Üç profilli kemerin sınırladığı sivri kemer açıklığı içinde tek lüle, kaş kemerli taslık nişi, tekne ve iki yanında oturma sekileri vardır. Doğudaki açıklıkta kemer aynalığında su haznesi ile bağlantılı bir açıklık bulunmaktadır. (Foto.34-35).

Çeşmenin üzeri kırma çatı şeklinde yapılmış olup iki yana eğimlidir. Üzeri çinko ile kaplanmıştır. Düzgün kesme taştan inşa edilen çeşme, günümüzde işlevini sürdürmektedir. İnşa kitabesine göre, M.1844-45 yılında Arif Osman Ağa tarafından yaptırılmıştır (Foto.33).

İnşa kitabesinin Latin harflerle transkripsiyon şu şekildedir:

*“Mümkün olsa eylesem bir kerre sorana sual
Havz-ı kevserdenmidir bu âb-ı nabın mukaddem-i
Bahri iffet dürrü yekta hem sefayümeşrûbe
Rûzi mahşerde şefaata kıla âlem serveri
Ede ecdadına ita havzı-fırdevsihüda
Gel Hasan ile Hüseyin aşkına nûş kıl sükkeri
TeşnekâneRahmiya tarihin işrab eyledim
Say edip Arif Osman etti icra zezemi. Sene 1260”*



Foto.32. Arif Osman Ağa Çeşmesi Güney Cephe Foto.33. Arif Osman Ağa Çeşmesi Kitabesi



Foto.34. Arif Osman Ağa Çeşmesi, Batı Cephe Foto.35. Arif Osman Ağa Çeşmesi, Doğu Cephe

2.2.6. Armağan (Ehnesor) Köyü Cami Çeşmesi

Yapı, ilçe merkezine 47 km. uzaklıkta bulunan Armağan Köyü'nde, Abbas Ağa Camisi'nin güneydoğusunda bulunmaktadır. Çeşme, kot farkından dolayı yola bitişik nizamdadır. Tek cepheli, yuvarlak kemerli nişe sahip yapıda lüle, üzerinde kare biçimli taslık nişi yer almaktadır. Düzgün kesme taş ve kaba yonu taştan inşa edilen çeşmenin blok taştan oluşan teknesi mevcuttur. Üçgen alınlıkla tamamlanan yapı, günümüzde işlevini sürdürmektedir (Foto.36). Yapı üzerinde kitabe yoktur. Ancak caminin inşa kitabesine göre 1667/68 yılında Darüssade Ağası Abbas Ağa tarafından yaptırıldığı bilindiğine göre (Naldan, 2016: 304), çeşme de bu tarihte veya buna yakın bir zamanda yapılmış olmalıdır.



Foto.36. Armağan Köyü Cami Çeşmesi

2.2.7. Bekir Ağa Çeşmesi

İlçe merkezine 7 km. uzaklıkta Sırakonak Köyü'nde bulunan yapı, köy camisinin güneyinde 3 km. mesafede bulunmaktadır. Yapıya bitişik olarak yapılmıştır. Tek cepheli olan yapının yuvarlak kemeri iki yanda ayaklar üzerine oturmaktadır. Kemer, biri daha geniş olmak üzere iç bükey iki profilli silme ile çevrelenmiştir. Ayakların başlıkları düz silmelerle hareketlendirilmiştir. Kemer içinde inşa kitabesi, lüle ve üzerinde kare biçimli taslık nişi vardır. Tekne iyi durumdadır. Kesme taştan inşa edilmiş çeşme günümüzde işlevini sürdürmektedir (Foto.37). Kitabesine göre çeşme, M.1872-73 yılında Bekir Ağa tarafından yaptırılmıştır (Foto.38).

İnşa kitabesinin Latin harflerle transkripsiyon şu şekildedir:

*“Sahibü'l-hayrât merhum Bekir
Ağa'nın ihyası rahmet oku
maktır içenlerden ricası
sene 1289”*



Foto.37. Bekir Ağa Çeşmesi



Foto.38. Bekir Ağa Çeşmesi Kitabesi

2.2.8. Dutluca (Aşutka) Köyü Cami Çeşmesi

Çeşme, ilçe merkezine 34 km. uzaklıkta Dutluca Köyü'ndedir. Köy meydanında Tevfik Ertürk Caddesi üzerindeki caminin güneyinde, kot farkından dolayı zemin seviyesinden aşağıda yola yaslı bir şekilde yapılmış çeşme, camii çeşmesidir. Tek cepheli çeşmenin profilli silme ile çevrelenen yuvarlak kemeri iki yanda ayaklara oturmaktadır. Nişte bir lüle, üzerinde kaş kemerli iki taslık nişi ve ortada kare biçimli taş kitabesi vardır. Teknenin iki yanında oturma sekileri bulunmaktadır. Yapının üzeri iki yana eğimli çatı ile örtülmüştür (Foto.39). Düzgün kesme taştan inşa edilmiş çeşme, günümüzde işlevini sürdürmektedir. Kitabesi okunmayacak durumda olup sadece inşa tarihi okunabilmiştir. M. 1907-08 tarihinde yapılmıştır (Foto.40).



Foto.39. Dutluca Köyü Cami Çeşmesi Foto.40. Dutluca Köyü Cami Çeşmesi Kitabesi



2.2.9. Esertepe (Şırzı) Köyü Çeşmesi

Esertepe Köyü girişinde bulunan çeşme, yolun hemen üzerindedir. Yapı, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.03.2004-1477 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Çevre duvarına bitişik, tek cepheli, sivri kemerli nişe sahiptir. Kemerin oturduğu ayakların üzeri profillendirilmiş, bu profilli silme çeşme nişini de paralel bir şekilde dolanmaktadır. Çeşme nişi kemeri de yine iç ve dış bükey olmak üzere üç profilli silme ile çevrelenmiştir. İki yana eğimli kırma çatı ile örtülü yapı, düzgün kesme taştan inşa edilmiştir (Foto.41). Yapıda bir lüle üzerinde kaş kemerli taslık nişi bulunmaktadır. Lülleden akan su, iki yandan oturma sekilerinin sınırladığı tekneye akmaktadır. Günümüzde işlevine devam etmektedir. Yapının üzerindeki tahrip olan kitabesinden sadece tarihi okunabilmektedir.

Kitabeye göre çeşme, M.1870-71 yılında yaptırılmıştır. Ancak kim tarafından yaptırıldığı belli değildir.



Foto.41. Esertepe Köyü Çeşmesi

2.2.10. Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi

Yapı, ilçe merkezine 27 km. uzaklıkta bulunan Aksöğüt Köyü'ndedir. Aksöğüt Köyü Camisi'nin batısında, avlu duvarına bitişik olarak yapılmıştır. Çeşme, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 14.10.2018-499 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Tek cepheli çeşmede niş, yuvarlak kemerlidir. Üç profilli silme ile çevrelenmiş kemer, iki yanda dikdörtgen biçimli ayaklara oturmaktadır. Niş üzerinde iki adet kaş kemerli taşlık nişi bulunmaktadır (Foto.42). Üstte iki nişinde tam ortasına denk gelen yerde kare biçimli 3 satırlık taş kitabe vardır. Bu panonun çevresi baklava dilimleri ile süslenmiştir. Çeşmede 3 lüle bulunmakta, tekneyi her iki yandan sekiler sınırlandırmaktadır. Düzgün kesme taştan yapılmış çeşme, üçgen alınlıkla sonlanmıştır. Kitabesine göre, yapı M.1853 yılında Hacı Hüseyin Efendi tarafından yaptırılmıştır (Foto.43). Kitabenin transkripsiyonu şu şekildedir:

*“Menba-ı cûd-u a'ta zatı sahavet? Hacı Hüseyin Efendi
Ba'is-i hayır? Cennet mekan durağı ola Firdevs-i âla
Tarihinden? Cevher hayratundan edilir şükr-ü sena”*



Foto.42. Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi Foto.43. Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi Kitabesi

2.2.11. Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi

İlçe merkezine 21 km. uzaklıkta bulunan Yeşilyurt Köyü'nde bulunan yapı, köy camisinin doğusunda zemin kata bitişiktir. Tek cepheli, yuvarlak kemeri iki yandan dikdörtgen biçimli ayaklara oturmaktadır. Plasterlerin başlıkları basit düz silmelerle hareketlendirilmiştir. Kemer, iç ve dış bükey profilli silmelerle çevrilmiştir. Volütlü kilit taşı ile cepheden vurgulanmıştır (Foto.44). İki lülesi üzerinde kaş kemerli iki taşlık nişi ve üzerinde kare biçimli mermer kitabe panosu vardır. Bu panosun etrafı kıvrık dallarla süslenmiştir. Düzgün kesme taştan inşa edilmiş çeşme, günümüzde işlevini sürdürmektedir. Kitabesine göre çeşme, 1806-07 yılında yapıldığı ve 1858-59 ve 1903-04 yıllarında Hububat Nazırı Defterdarı Hacı Mustafa Efendi tarafından yenilediği anlaşılmaktadır (Foto.45).

Kitabesinin Latin harflerle transkripsiyon şu şekildedir:

“Sene 1275
Kangimü'min dediye...
Nasîb ola ana o künde...
Kimki aşk ..du'â...
Kâtbâtûlasevâbi defterinde
Hâlen Hubûbat Nâzırı
Defterdârî çeşme-i pâki
Sâhibü'l-hayrat ve'l-hasenat
El-HâcMusftaa Efendi,
Vakf-ı şerîfidiratik 1221cedîd 1321”



Foto.44. Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi Foto.45. Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi Kitabesi

2.2.12. Hacı Ömer Ağa Çeşmesi

Yapı, ilçe merkezine 6 km. uzaklıkta bulunan Apçağa Köyü'nde, Apçağa Köyü Camisi'nin güneyindeki sokakta, konuta bitişik olarak yapılmıştır. Tek cepheli çeşmenin yuvarlak kemeri, konutun ahşap çatkıdan oluşan iskeletine oturmaktadır. Nişte bir lüle, üst bölümde mermer dikdörtgen biçimli 4 satırdan oluşan kitabe panosu bulunmaktadır. Blok taşlardan oluşan teknenin her iki yanında sekiler vardır (Foto.46). Düzgün kesme taş ve kaba

yonu taştan inşa edilen çeşme, günümüzde işlevini sürdürmektedir. Kitabesine göre, çeşme Osman Ağa oğlu Malkoç tarafından ilk olarak yapılmış, Mehmed Ağa oğlu Hacı Ömer Ağa tarafından M.1632-33 yılında onarım geçirmiştir (Foto.47). Kitabenin transkripsiyonu şu şekildedir:

“Sahibü 'l-hayrâtve 'lhasenâtMalkoçİbn-i
Osman Ağa 'nın fi sebili 'llâhihyâsı
Ve ba 'dHacı Ömer Ağa İbn-i Mehmed Ağa 'nın ihyâsı
İçenlerden rahmet okumakdırricâsı, Sene 1042”



Foto.46. Hacı Ömer Ağa Çeşmesi



Foto.47. Hacı Ömer Ağa Çeşmesi Kitabesi

2.2.13. Hüseyin Ağa Çeşmesi¹¹

Yapı, Çaldere (Pedegân) Köyü'ndedir. Tek cepheli çeşmede niş, sivri kemerlidir. Kemer iki yandan dikdörtgen biçimli ayaklara oturmaktadır. Tekneyi iki yandan sınırlandıran sekiler vardır. Nişte bir lüle, üzerinde kaş kemerli taslık nişi ve onunda üzerinde 7 satırlık taş kitabe mevcuttur. Kemer, biri daha geniş olmak üzere iç bükey iki profilli silme ile çevrelenmiştir. Yapının üzeri batıdan doğuya doğru yükselen eğimli çatı ile örtülmüştür (Foto.48). Düzgün kesme taştan inşa edilmiş çeşme, bugün işlevini sürdürmektedir. Kitabesine göre, M.1854-55 yılında Yeğen Hasanzâde Hüseyin Ağa tarafından yaptırılmıştır. Ayrıca 1953 yılında köy ahalisi tarafından bir onarımdan geçmiştir.



Foto.48. Hüseyin Ağa Çeşmesi (K.Pektaş)

¹¹Çeşmenin bilgileri daha önce yapılmış bir çalışmadan edinilmiştir. Bk K. Pektaş, 2006, 146-48.

2.2.14. Kozlupınar (Hapanos) Köyü Cami Çeşmesi

Yapı, ilçe merkezine 18 km. uzaklıkta bulunan Kozlupınar Köyü'ndedir. Köy camisinin girişinde kuzeye bakan yönde avlu duvarına bitişik olarak yapılmıştır. Büyük ölçüde yenilenmiş çeşme, tamamen fayans kaplama malzemesiyle kaplanmıştır. Sivri kemerli olduğu anlaşılan yapıda kare biçimli taslık nişi ve üzerinde inşa kitabesi mevcuttur (Foto.49). Kitabesine göre, yapı M. 1860-61 yılında yaptırılmıştır (Foto.50). İnşa kitabesinin Latin harflerle transkripsiyon şu şekildedir:

*“Sahibü ’l-hayrâtve ’lhasenât
...İnsan Suresi 18. Ayet
Sene 1277
Tamir...*



Foto.49. Kozlupınar Köyü Cami Çeşmesi Foto.50. Kozlupınar Köyü Cami Çeşmesi Kitabesi

2.2.15. 2. Mahmud Çeşmesi

İlçe merkezine 31 km. uzaklıkta bulunan Aslanoba Köyü'nde bulunan çeşme, köy camisinin batı cephesinde, zemin katta yer almaktadır. Tek cepheli yapının tek profilli silme ile çevrelenen yuvarlak kemeri, iki yandan dikdörtgen biçimli ayaklara oturmaktadır. Eyvan tipli çeşmeler grubunda olan yapının üstü beşik tonozla örtülüdür. Ayakların başlıkları düz silmelerle hareketlendirilmiş, bu silmeler çeşme yüzeyini yatay olarak ayırmaktadır. Eyvanın doğusuna yerleştirilen çeşmede iki lüle, üzerinde kaş kemerli iki taslık nişi, onun da üzerinde kare şekilli taş bir kitabe panosu yer almaktadır (Foto.51). Çeşme, bugün işlevine devam etmektedir. Kitabesine göre yapı, 1813/14 yılında 2. Mahmud tarafından yaptırılmıştır (Foto.52). Kitabenin Latince harflerle transkripsiyonu şu şekildedir:

*“Sahibü ’l-hayrât
Ve ’lhasenât es-sultan
Bin es-sultan Mahmud Han
Bin Abdülhamid Han
Sene 1229”*



Foto.51. 2. Mahmud Çeşmesi



Foto.52. 2. Mahmud Çeşmesi Kitabesi

2.2.16. Molla Mehmed Çeşmesi¹²

İlçeye 40 km. uzaklıktaki Başpınar Köyü'nde bulunan çeşme, çevre duvarına bitişik olarak yapılmıştır. Tek cepheli, yuvarlak kemerli nişten oluşan yapı, düzgün kesme taştan yapılmıştır. Nişte lüle, üzerinde kare biçimli taslık nişi ve onun da üzerinde kare kitabe bulunmaktadır. Üstü iki yana eğimli örtü ile sonlanmıştır (Foto.53). Çeşme, bugün işlevini sürdürmektedir. M.1881-82 yılında Tellizâde Osman Ağa'nın mahdumu Molla Mehmed tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır (Foto.54).

Çeşmenin inşa kitabesinin Latin harflerle transkripsiyon şu şekildedir:

“Sahibü'l-hayrâtve'l hasenât
Tellizâde Osman Ağa'nın
Mahdumu Molla Mehmed'in eseri
Hayırlarıdır fî sene 1299”



Foto.53. M. Mehmed Çeşmesi (K.Pektaş) Foto.54. M. Mehmed Çeşmesi Kitabesi (K.Pektaş)

2.2.17. Ocak Köyü Çeşmesi

Yapı, ilçe merkezine 37 km. uzaklıkta bulunan Ocak Köyü'ndedir. Köy meydanında, Hıdır Abdal Sultan Türbesi'ni çeviren avlu duvarına bitişik olarak yapılmıştır. Tek cepheli, yuvarlak kemerli nişe sahip çeşmede tek lüle ve üzerinde basık kemerli taslık nişi vardır (Foto.55). Sade bir düzenlemeye sahip olan yapı sonradan köy halkı tarafından yenilenmiştir. Çeşme üzerinde bulunan 10 satırlık tamir kitabesi yapının doğusunda yer almaktadır. Kitabeye göre M.1866 yılında Aşutka köyü imamı tamirini

¹²Çeşmenin bilgileri daha önce yapılmış bir çalışmadan edinilmiştir. Bk K. Pektaş, 2006, 153-154.

yaptırmıştır (Foto.56). Bu tarihte çeşme tamir edildiğine göre 19.yüzyıldan daha erken bir tarihte yapılmış olmalıdır.

İnşa kitabesinin Latin harflerle transkripsiyon şu şekildedir:

“Çeşme-i hasreti hayatımdan gelurâb-ı revân
 İç Hüseyin'in aşkına bulsun hayat-ı merde cân
 Her sabah akşam nûsetsun âlem aşkına
 Kerbelanın aşkına döktüm yolumuzdan şân
 Canım yolunda kurban etmek bir işimdir
 İçsunevlâd-ı Ali'nin rahuna (yoluna) mu'mîn olan
 Günde bir kere görüp bu çeşme seriserrâvî
 Cennet olsun meskeni her kim içerse her zaman
 Karye-i Aşutgaimamı mahdumu asitane-i şevk isen
 Zâtı vardı çeşmesinin tamirini eyledi hemân (hemen) Muharrem Sene 1283”



Foto.55. Ocak Köyü Çeşmesi



Foto.56. Ocak Köyü Çeşmesi Tamir Kitabesi

2.2.18. Salkımlı Köyü Çeşmesi

İlçe merkezine 45 km. uzaklıkta bulunan Salkımlı Köyü meydanındadır. Yapı, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 20.11.2009-1507 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Çevre duvarına bitişik olarak yapılan çeşme, tek cepheli, sivri kemerli nişe sahiptir. Nişte iki lülenin üzerinde kaş kemerli iki taslık nişi vardır (Foto.57). Lülelerden akan su doğrudan kanala boşalmaktadır. Yapının üzeri iki yana eğimli çatı ile örtülmüştür. Düzgün kesme taştan inşa edilmiş çeşme, günümüzde işlevini sürdürmektedir. Çeşmenin kitabesi yoktur. Mimari özelliklerinden hareketle 19.yüzyıl başlarına tarihlendirilebilir.



Foto.57. Salkımlı Köyü Çeşmesi

2.2.19. Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3

Apçağa Köyü Camisi'nin batı yönüne düşen tarafta, çeşme bahçe duvarının devamı niteliğindedir. Enine dikdörtgen formu, yuvarlak kemerli, tek cepheli çeşmede modern bir musluk bulunmaktadır. Betonarme saçak ile son bulan çeşmenin cephesinde çimento sıva izleri vardır (Foto.58). Üst tarafta dikdörtgen biçimli 3 satırdan oluşan kitabe panosu yerleştirilmiştir. Günümüzde işlevini sürdürmektedir. Kitabesine göre; M. 1859-60 yılında yaptırılmıştır (Foto.59).

Kitabenin transkripsiyonu şu şekildedir:

*“Sahibü'l-hayrâtve'lhasenâtDâî Ömer Ağa
Zade hassa hümayun ağası Es-Seyyid Mustafa Ağa'nın
Müceddeden bina ve ihya eylediği çeşmesidir sene 1276”*



Foto.58. Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3 Foto.59. Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3 Kitabesi

2.2.20. Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi¹³

İlçe merkezine 40 km. uzaklıktaki Başpınar (Başvartinik) Köyü'nde bulunmaktadır. Arazi üzerinde yer alan yapı tek cepheli, yuvarlak kemeri iki yandan dikdörtgen biçimli ayaklara oturmaktadır. Nişte tek lüle üzerinde kare biçimli taşlık nişi ve onunda üzerinde inşa ve tamir kitabesi olmak üzere iki ayrı kitabe mevcuttur. Çeşmenin üzeri iki yana eğimli

¹³Çeşmenin bilgileri daha önce yapılmış bir çalışmadan edinilmiştir. Bk K. Pektaş, 2006, 149-151.

kırma çatı ile örtülüdür (Foto.60). Düzgün kesme taştan inşa edilmiş çeşme günümüzde işlevi devam etmektedir. Kitabesine göre yapı, 1856-57 yılında Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa tarafından yaptırılmıştır (Foto.61). Onarım kitabesinde 1889-90 yılında hayır sahibi Kara Mehmedzâde Ahmed ile Ali Beyzâde Hacı Hüseyin'in bu yapıyı tamir ettirdiği anlaşılmaktadır.

Çeşmenin inşa kitabesinin Latin harflerle transkripsiyon şu şekildedir:

*“Şamlızâde El-Hâc Hüseyin Ağa'nın mâivâsı olsun cenân
Vakfından yaptırdığı bilinmek içinayân
Terkîm-i târihitdî El-Hâc Mehmed Şevkiâcizân
Mâihayâta benzer âfiyetle şarâbitsünberarşân
1273”*

Çeşmenin onarım kitabesinin Latin harflerle transkripsiyon şu şekildedir:

*“Sahibü'l-hayrâtve'lhasenât
Merhûmân ve mâğfûrân
Kara MehmedzâdeAhmed ve Ali Beyzâde
El-Hâc Hüseyin akıddılar ki eser-i
Hayırlarıdır 3 Ramazan
Sene 1307”*



Foto.60. Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi (K.Pektaş)

Foto 61. Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi Kitabesi (K.Pektaş)

2.2.21. Toybelen (Gemürgab) Köyü Cami Çeşmesi

Yapı, ilçe merkezine 8 km. uzaklıkta bulunan Toybelen Köyü'ndedir. Çeşme, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 30.10.2014-1330 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Köy içinde yer alan caminin doğu cephesinin önünde yola bakmakta olup çevre duvarına bitişik bir şekilde yapılmıştır. Tek cepheli olan yapının profilli silme ile çevrelenmiş yuvarlak kemeri iki yandan dikdörtgen biçimli ayaklara oturmaktadır. Yapının üzeri iki yana eğimli çatı ile örtülmüştür (Foto.62). Düzgün kesme taştan inşa edilmiş yapı, günümüzde işlevini kaybetmiştir. Çeşme üzerinde kitabe yoktur. Yapının hemen arkasındaki cami inşa tarihinin 1883-84 yılları olduğu dikkate alınarak (Naldan, 2016: 593-94) çeşmenin de bu tarihlerde yapıma ihtimali yüksektir.



Foto.62. Toybelen Köyü Cami Çeşmesi

2.2.22. Tuğlu (Hüdü) Köyü Çeşmesi

İlçe merkezine 34 km. uzaklıkta bulunan Tuğlu Köyü'ndeki çeşme, evin zemin katında avluya bakmaktadır. Eyvan tipli çeşmeler tipinde yapılmış olan yapının üzeri beşik tonozla örtülü, yuvarlak kemerle dışa açılmaktadır. Eyvan, doğu-batı yönünde dikdörtgen planlıdır. Eyvanın kuzey duvarında eyvan boyunca uzanan tekne, iki lüle üzerinde sade bir taslık nişi ve dikdörtgen biçimli kitabe vardır (Foto.63). Teknede dolan su hemen yanındaki yalağa akmaktadır. Düzgün kesme ve kaba yonu taştan inşa edilen çeşme, günümüzde bir lülesinden akan su ile işlevine devam etmektedir. Yapının dış cephesine beyaz badana yapılmıştır. İnşa tarihi verilmeyen çeşme, mimari özelliklerinden 18.yüzyıla tarihlendirilebilir. Kitabe metni şu şekildedir:

“Maşallah

...sancağı Devlet-i Âliye...Cüyî ihsanını ecir ile...

Payan-ı çeşme-i meblağ bir rânaile...işte binayı istibyaneyleyupâram-ı feza...

Bâd-u devlet derin ola...Sahiphayıra...olur da dua Hasan Hüseyin aşkına...



Foto.63. Tuğlu Köyü Çeşmesi



Foto.64. Tuğlu Köyü Çeşmesi Kitabesi

2.2.23. Yaka Köyü Çeşmesi

Yaka Köyü'nde bulunan dikdörtgen prizma şeklinde küteden oluşan çeşme, bağımlı çeşmeler grubundadır. Yapı, Erzurum Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu tarafından, 25.03.2004-1477 sayılı tarih ve karar ile tescil edilmiştir. Eğimli bir yamaca

yaslandırılmış yapı, tek cephelidir. Çeşme nişi, profilli silmelerin çevrelediği yuvarlak kemerlidir. Nişte bir lüle, taş kemerli iki taslık nişi bulunmaktadır (Foto.65). Kitabesi yerinden sökülüştür. Çeşmenin üzeri düz bir saçakla sonlanmıştır. Bu nedenle inşa tarihi ve kim tarafından yaptırıldığı bilinmemektedir. Ancak benzer çeşme örnekleri ve mimari özelliklerden hareketle 19.yüzyıla tarihlemek yerinde olacaktır. Günümüzde işlevini sürdürmektedir.



Foto.65. Yaka Köyü Çeşmesi

2.2.24. Yeşilyamaç (Geşo) Köyü İbrahim Ağa Cami Çeşmesi

Yapı, ilçe merkezine 18 km. uzaklıkta bulunan Yeşilyamaç Köyü'ndedir. Fevkâni tipte olan köy camisinin batı cephesinin zemin seviyesinde, son cemaat yerine çıkış sağlayan merdivenlerin altında, yuvarlak kemerli nişe sahip çeşme yer alır. Büyük oranda yenilenmiş yapıda modern bir musluk vardır. Düzgün kesme taştan inşa edilmiş çeşme, günümüzde işlevini sürdürmektedir (Foto.66). Kitabesi bulunmayan çeşme, cami ile birlikte yapılmış olmalıdır. Cami kitabesine göre, 1690-91 yılında İbrahim Ağa isimli kişi tarafından yaptırıldığı bilindiğine göre (Naldan, 2016: 632-34) ve fevkâni tipte bir cami de olduğundan çeşme bu tarihte yapılmış olmalıdır.



Foto.66. Yeşilyamaç Köyü İbrahim Ağa Cami Çeşmesi

2.2.25. Yeşilyamaç (Geşo) Köyü Çeşmesi

Yapı, ilçe merkezine 18 km. uzaklıkta bulunan Yeşilyamaç Köyü'ndedir. Köy camisinin batı tarafında yol üzerinde bulunan çeşmenin yanında bir de han bulunmaktadır. Tek cepheli, profilli silme ile çevrelenmiş yuvarlak kemerli nişe sahip olan yapı düzgün kesme taştan yapılmıştır. İyi durumda olan teknesini iki yandan sekiler sınırlandırmıştır. Nişte iki lüle üzerinde kaş kemerli bir taslık nişi bulunmaktadır. Ayakların başlıklarında görülen dış bükey silmeler cephenin etrafını da çevrelemiştir. Yapının üzeri düz bir saçakla sonlanmıştır (Foto.67). 1690-91 yılında İbrahim Ağa tarafından yaptırılan cami ve 1796-97 yılında yaptırılan hanın da tarihleri ve plan, mimari özelliklerinden hareketle üzerinde kitabe bulunmayan çeşmeyi 18.yüzyıla tarihlendirebiliriz.



Foto.67.Yeşilyamaç Köyü Çeşmesi

3. Değerlendirme

Kemaliye merkez ve köylerinde toplam 41 çeşme tespit edilmiştir. Kemaliye çeşmeleri, başkent İstanbul 15.yüzyıldan itibaren görülmeye başlayıp klasik Osmanlı çeşme tasarımı olarak bilinen tipte derin bir niş, niş içinde lüle, taslık nişi ve suyun aktığı tekneden oluşan özelliklerdedir. İstanbul'da Başkent üslubunu yansıtan Rüstem Paşa, Mehmed Paşa (Pilehvarian, 2000) daha geç dönemde 3. Ahmed Çeşmesi, Hatice Sultan Çeşmesi gibi (Aynur vd, 1995) önemli çeşmeleri sayabiliriz. Çeşmelerden 7 tanesi işlevini kaybetmiştir.

Sivri ve yuvarlak kemerli, tek cepheli, profilli silmeli, bağımlı-bağımsız özellikteki çeşmeler Anadolu'da 18.-19.yüzyıllarda yaygın olarak görülmektedir. İncelenen Kemaliye çeşmeleri ise özellikle 18.-19.yüzyıl Elazığ çeşmeleri ile büyük benzerlik göstermektedir (Aktaş, 2009).

3.1. Tipoloji

Çeşmeleri konum ve cephe düzenlemeleri dikkate alınarak iki farklı grupta yapılmıştır. Çeşmeler, Ayla Ödekan¹⁴ tarafından buldukları yer ve cephe

¹⁴ Bu çalışmada Ayla Ödekan, çeşmeleri konumlarına ve fiziksel biçimlenişlerine göre incelemiştir. Bk A. Ödekan, "Kentiçi Çeşme Tasarımında Tipolojik Çözümler", Semavi Eyice Armağanı, 1992, 281-296.

düzenlemelerini esas alan çeşme tipolojisine göre tasnif edilmiştir. Ayrıca Mustafa Denктаş¹⁵, in tipolojisinden de faydalanılmıştır.

3.1.1. Buldukları Yere Göre Çeşmeler: Kemaliye Çeşmeleri, ev, cami, bahçe, avlu veya çevre duvarına bağımlı olarak yapılmıştır.

3.1.1.1. Bağımlı Çeşmeler (Herhangi Bir Yapı Duvarının Parçası Olanlar): Bu gruptaki örnekler yapıya bitişik olarak yapılmıştır. Bunlardan 6'sı camiye¹⁶, 6'sı eve¹⁷, 1'i medreseye¹⁸, 28'si avlu veya bahçe duvarına¹⁹ bitişiktir. Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Dönemi'nde çeşmelerin büyük çoğunluğu duvara bağılı olarak yapılmıştır.

Divriği Hafisli Konağı Çeşmesi (Denктаş, 2004: 22-23), Erzurum Hatuniye Medresesi Çeşmesi (Önge, 1997: 54-55), Erzurum Çifte Minareli Medrese Çeşmesi (Ünal, 1989:3), Erzurum Ağvan Çeşmesi, Erzurum Yeğen Ağa Mahallesi Çeşmesi (Yurттаş, Özkan, Köşklü vd. 2002: 26, 176), Hekimhan Hüseyin Ağa Çeşmesi (Özku Fındık, 2006: 106-107), İstanbul Mihrimah Sultan Çeşmesi (Ödekan, 1992: 287), Kayseri Sahibiye Medresesi Çeşmesi (Önge, 1997: 48-49), Sivas Gök Medrese Çeşmesi (Önge, 1997: 49-50) bu gruba sadece birkaç örnektir.

Anadolu'da neredeyse her dönemde yapıya bağımlı çeşme bulunmaktadır. Erken örneklerin Erzurum (Ünal, 1989; Yurттаş, Özkan, Köşklü vd. 2002, Köşklü, 2019), Sivas (Demirel, 1992), Tokat (Kaşıkeman, 2005) gibi illerde karşımıza çıktığı görülmektedir. Kemaliye'deki örnekler 1632-19.yüzyıl sonlarında karşımıza çıkmaktadır.

3.1.1.2. Bağımsız Çeşmeler: Bağımsız çeşmeler ise herhangi bir yapıya bitişik olmadan mahalle çeşmesi şeklindedir. 41 adet çeşme içinde sadece Yeşilyurt Köyü'nde bulunan Ahmed Ağa Çeşmesi bağımsız olarak yapılmıştır. Anadolu'da her dönemde bağımsız çeşme yapılmıştır. Kemaliye'de bu tipteki tek örneğimiz 1746 tarihlidir.

3.1.2. Plan Tiplerine Göre: Yüzeysel nişli ve eyvan tipli çeşmeler olmak üzere ikiye ayrılır.

3.1.2.1. Yüzeysel Nişli Çeşmeler: İncelenen 37 çeşme²⁰ bu gruptadır. Anadolu'da çoğu çeşme bu şekilde tasarlanmıştır. Adak Köyü Çeşmesi, eyvan ağızı kemerinden başka

¹⁵ M. Denктаş, Karaman Çeşmeleri, Kayseri, 2000.

¹⁶2. Mahmud Çeşmesi, Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü İbrahim Ağa Cami çeşmesi, Zülfikar Ağa Cami Çeşmesi.

¹⁷ Adak Köyü Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Fatma Hatun Çeşmesi, Hacı Ömer Ağa Çeşmesi, Tuğlu Köyü Çeşmesi, Usta Yusuf Çeşmesi.

¹⁸ Hacı Şakir Ağa Medrese Çeşmesi.

¹⁹ Apçağa Köyü Cami Çeşmesi, Arif Osman Ağa Çeşmesi, Armağan Köyü Cami Çeşmesi, Çarşı Çeşmesi, Dörtüolağzı Mahalle Çeşmesi, Dutluca Köyü Cami Çeşmesi, Ekşizade Hacı Osman Efendi Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi, Halil Ağa Türkmen Mahalle Çeşmesi, Hüseyin Ağa Çeşmesi, İshak Paşa Mahalle Çeşmesi, Kozlupınar Köyü Cami Çeşmesi, Molla Mehmed Çeşmesi, Ocak Köyü Çeşmesi, Salkımlı Köyü Çeşmesi, Sandıkbağı Mahalle Çeşmesi, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 1, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3, Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi, Taşdibi Mahalle Çeşmesi, Toybelen Köyü Cami Çeşmesi, Yaka Köyü Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü Çeşmesi.

²⁰ Ahmet Ağa Çeşmesi, Apçağa Köyü Cami Çeşmesi, Arif Osman Ağa Çeşmesi, Armağan Köyü Cami Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Çarşı Çeşmesi, Dörtüolağzı mahalle çeşmesi, Dutluca Köyü Cami Çeşmesi, Ekşizade Hacı Osman Efendi Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Fatma Hatun çeşmesi, Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi

ayrıca eyvan sonunda çeşmenin olduğu yerde yüzeysel iki nişe daha sahiptir. Bu bakımdan diğer çeşmelerden farklılık göstermektedir. Eyvan kemeri gibi çeşme kemeri de sivri kemerlidir. Elazığ Han Pınarı Çeşmesi, Yenikonak Köyü Çeşmesi (Aktaş, 2009: 273), Adak Köyü Çeşmesi ile yakın çevreden benzer örneklerdir. Erzurum Hatuniye Medresesi Çeşmesi (1291) (Önge, 1997: 54-55), Hekimhan Dutluk Pınarı, Hekimhan Garipoğlu Çeşmesi, Hekimhan İmam Pınarı Çeşmesi (Özkul Fındık, 2006: 101-104), Elazığ Harput Sara Hatun Çeşmesi, Keban Yusuf Ziya Paşa Çeşmesi (Aktaş, 2009: 114-169), Sivas Gök Medrese Çeşmesi (Denktaş, 2002: 873), Tokat Pazar Hatun Hanı Çeşmesi (Önge, 1997: 46-47) bu tipte yapılmış çeşmelerden sadece birkaçıdır.

3.1.2.2. Eyvan Tipli Çeşmeler: 2. Mahmud Çeşmesi, Adak Köyü Çeşmesi, Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi ve Tuğlu Köyü Çeşmesi olmak üzere toplam 4 çeşme bu grupta yer alır. Yakın çevreden Arapgir Seydi Çeşmesi (Uluçam, 1986: 568), Hekimhan Sarıkız Çeşmesi (Özkul Fındık, 2006: 112), Elazığ Han Pınarı Çeşmesi, Harput Meydan, Selvi Pınarı, Üç Lüleli Çeşmeler (Aktaş, 2009: 20, 104, 120, 139) örnek olarak verilebilir.

3.1.3. Cephe Sayılarına Göre Çeşmeler: Kemaliye çeşmelerinde genellikle tek cephe cephe düzenlemesi görülmektedir. 41 adet çeşmeden sadece Salihli Köyü çeşmesi üç cephelidir. Birden fazla cephe tasarımı ile adeta meydan çeşmesini hatırlatan Arif Osman Çeşmesi İstanbul örneklerini (Eyice, 1993: 284, Kuban, 2007: 510-513) hatırlatmaktadır. Belki de yörede bu tipte yapılmış en güzel çeşme örneğidir.

3.1.4. Cephe Düzenlemelerine Göre Çeşmeler: Çeşmenin ana bölümünün olduğu, lülenin bulunduğu ön cepheye göre değerlendirilecektir. Diğer mimari unsurlar, yapı elemanları başlığı altında değerlendirilecektir. Kemaliye çeşmelerinin hepsi kemerli tiptedir. Çeşmelerde en önemli ve en belirgin yapı elemanı kemerlerdir. Cephelerde uygulanan kemer tipi sivri ve yuvarlak kemerdir. 18 çeşmede kemer yüzeyleri silme kuşakları ile profillendirilmişlerdir²¹.

3.1.4.1. Sivri Kemerli Çeşmeler: İncelenen 41 çeşmeden 14'si sivri kemerlidir²². Anadolu'da pek çok çeşmede sivri kemer yaygın olarak kullanılmıştır. Divriği Mühürzade Konağı Çeşmesi I, Divriği Gedikoğlu Mahallesi Çeşmesi, Divriği Güllübağ Mahallesi Çeşmesi (Denktaş, 2004: 29-30, 39-40, 58-60), Diyarbakır Hatun Katsal Çeşmesi, Diyarbakır Sultan Şuca Çeşmesi, Diyarbakır Kurtoğlu Çeşmesi (Yeşilbaş, 2007: 53-56,

Çeşmesi, Hacı Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Şakir Ağa medrese çeşmesi, Halil Ağa Türkmen Mah. Çeşmesi, Hüseyin Ağa Çeşmesi, İshak Paşa Mahalle çeşmesi, Kozlupınar Köyü Cami Çeşmesi, Molla Mehmed Çeşmesi, Ocak Köyü Çeşmesi, Salkımlı Köyü Çeşmesi, Sandıkbağı Mahalle çeşmesi, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 1, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3, Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi, Taşdibi Mahalle çeşmesi, Toybelen Köyü Cami Çeşmesi, Usta Yusuf Çeşmesi, Yaka Köyü Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü İbrahim Ağa Cami Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü Çeşmesi, Zülfikar Ağa Cami Çeşmesi.

²¹2. Mahmud Çeşmesi, Ağçağa Köyü Cami Çeşmesi, Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi, Arif Osman Ağa Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Çarşı Çeşmesi, Dörtüolağzı Mahalle Çeşmesi, Dutluca Köyü Cami Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Fatma Hatun Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi, Hüseyin Ağa Çeşmesi, Sandıkbağı Mahalle Çeşmesi, Taşdibi Mahalle Çeşmesi, Usta Yusuf Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü Çeşmesi.

²²Adak Köyü Çeşmesi, Apçağa Köyü Cami Çeşmesi, Arif Osman Ağa Çeşmesi, Eksizade Hacı Osman Efendi Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Hacı Şakir Ağa, Hüseyin Ağa Çeşmesi, Kozlupınar Köyü Cami Çeşmesi, Salkımlı Köyü Çeşmesi, Sandıkbağı Mahalle Çeşmesi, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 1, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3, Usta Yusuf Çeşmesi.

60-61, 79-80), Hekimhan İmam Pınarı, Hekimhan Hüseyin Ağa Çeşmesi (Özkul Fındık, 2006: 101-103, 111-112), Eski Malatya Yedigözü Çeşmesi (Eski, 2002: 412), Tunceli Çemişgezek Ulukale Meydan Çeşmesi (Özbek, 1997: 90), Elazığ Palu Ulu Cami Çeşmesi (Aktaş, 2009: 256) gibi Anadolu'da yakın çevreden örnek olarak verilebilir. İstanbul çeşmelerinde 16.yüzyıldan 18.yüzyıla kadar yoğun görülen sivri kemerli çeşme, Anadolu'da 18.-19.yüzyıllarda daha çok benimsenmiştir.

3.1.4.2. Yuvarlak Kemerli Çeşmeler: 41 adet çeşmeden 27 tanesinde bu kemer tipi görülür²³. Yuvarlak kemerli tipteki çeşmelere; Divriği Ahmet Paşa Mahallesi Çeşmesi I, Divriği Tuğut Köyü Camisi Çeşmesi (Denktaş, 2004: 14-16, 18-19), Hekimhan Şeker Pınarı, Hekimhan Güzelyayla Çeşmesi (Özkul Fındık, 2006: 110, 113-114), Elazığ Harput Deliktaş Çeşmesi, Harput Meydan Çeşmesi, Palu Çeper Pınarı Çeşmesi (Aktaş, 2009: 82, 103, 210) Kemaliye dışındaki yakın çevreden birkaç örnektir.

3.1.5. Yapı Elemanları: Çeşmeler, küçük ölçekli yapılar olduğundan hem yapı hem de cephe elemanları olarak ele alınmıştır. Kemerler, cephe biçimleniş başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alındığından burada değinilmeyecektir. Yapı elemanı olarak, duvar, üst örtü, ayna taşı, taşlık, ayak, oturma sekileri, tekne, kitabe bakımından değerlendirmeye alınmıştır.

3.1.5.1. Duvar: İncelenen 40 çeşmeden tanesi bağımsız olduğundan arka veya yan cepheler duvarla sınırlandırılmıştır. Herhangi bir duvarla sınırı bulunmayan bağımsız tek çeşme Yeşilyurt Köyü'ndeki Ahmed Ağa Çeşmesi'dir. Çeşmelerin bazılarında duvarlar nişin üzerini örten kemeri taşımaktadır²⁴.

3.1.5.2. Ayak: İncelenen 41 çeşmenin nişi kemerle örtülüdür. Bu nedenle de kemerlerin oturduğu ayaklara ihtiyaç vardır. Hacı Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Şakir Ağa medrese çeşmesi Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2, Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi, Salkımlı Köyü Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Zülfikar Ağa Cami Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü İbrahim Ağa Cami Çeşmesi ise düz duvar şeklinde düzenlendikleri için ayaklara ihtiyaç duyulmamıştır. Diğer çeşmelerde kemerler, nişin her iki yanında bulunan dikdörtgen biçimli ayaklara oturmaktadır.

²³2. Mahmud Çeşmesi, Ahmed Ağa Çeşmesi, Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi, Armağan Köyü Cami Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Çarşı Çeşmesi, Dört yolağzı Mahalle Çeşmesi, Dutluca Köyü Camii Çeşmesi, Fatma Hatun Çeşmesi, Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi, Hacı Ömer Ağa çeşmesi, Halil Ağa Türkmen Mahalle çeşmesi, İshak Paşa Mahalle Çeşmesi, Molla Mehmed Çeşmesi, Ocak Köyü Çeşmesi, Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi, Taşdibi Mahalle Çeşmesi, Toybelen Köyü Cami Çeşmesi, Tuğlu Köyü Çeşmesi, Yaka Köyü Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü İbrahim Ağa Cami Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü Çeşmesi, Zülfikar Ağa Cami Çeşmesi.

²⁴Hacı Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi, Hacı Şakir Ağa Çeşmesi, Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi, Salkımlı Köyü Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Zülfikar Ağa Cami Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü İbrahim Ağa Cami Çeşmesi.

3.1.5.3. Üst Örtü: Kemaliye'deki çeşmelerinden 15 tanesinin üzeri düz dam şeklinde örtülü²⁵, 17 tanesinin üzeri iki yana eğimli kırma çatı²⁶ şeklinde düzenlenmiştir.

Hac Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Şakir Ağa Çeşmesi, Kozlupınar Köyü Cami Çeşmesi, Zülfikar Ağa Cami Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü İbrahim Ağa Cami Çeşmesi bir yapı duvarı ile birlikte inşa edildiklerinden üst örtüleri yoktur. Hekimhan Sarıkız Çeşmesi (Özkul Fındık, 2006: 112), Karaman (Denktaş 2000), Elazığ (Aktaş, 2009) ve Divriği (Denktaş, 2004) gibi yerlerde iki yana eğimli çatı tipi ile karşılaşabiliriz. Eyvan tipli çeşmelerden olan Adak Köyü Çeşmesi, 2. Mahmud Çeşmesi, Tuğlu Köyü Çeşmesi beşik tonozla örtülüdür. Harput Toptop Çeşmesi (Aktaş, 2009:125) yakın çevreden benzer tiptedir. Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi, içten beşik tonoz dıştan iki yana eğimli kırma çatılıdır.

3.1.5.4. Taşlık (Bardaklık): Kemaliye çeşmelerinin 29 tanesinde taşlık nişi görülmektedir. Bunlardan 17'si kaş kemerli²⁷, 7'si kare biçimli²⁸, 4'ü yuvarlak kemerli²⁹, 1'i basık kemerlidir³⁰.

3.1.5.5. Tekne (Su Yalağı): Suyun insanların üzerine sıçramaması hem de hayvanların da su içebilmesi için çeşmelerde suyun aktığı yere tekne veya yalaklar yapılmıştır (Denktaş, 2000: 199-200). Çeşmelerden 40 tanesinde tekne vardır³¹. Tekneler, dikdörtgen planlı, kesme taş malzemeden yapılmıştır. Ekşizade Hacı Osman Efendi

²⁵Ahmet Ağa Çeşmesi, Apçağa Köyü Cami Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Dörtöylağzı Mahalle Çeşmesi, Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi , Halil Ağa Türkmen Mahalle Çeşmesi, İshak Paşa Mahalle Çeşmesi, Ocak Köyü Çeşmesi, Sandıkbağı Mahalle Çeşmesi, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 1, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3, Yaka Köyü Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü Çeşmesi.

²⁶Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi, Arif Osman Ağa Çeşmesi, Armağan Köyü Camii Çeşmesi, Çarşı Çeşmesi, Dutluca Köyü Cami Çeşmesi, Ekşizade Hacı Osman Efendi Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Fatma Hatun Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, Hüseyin Ağa çeşmesi, Molla Mehmed Çeşmesi Salkımlı Köyü Çeşmesi, Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi, Taşdibi Mahalle Çeşmesi, Toybelen Köyü Camii Çeşmesi, Usta Yusuf Çeşmesi.

²⁷2. Mahmud Çeşmesi, Ahmed Ağa Çeşmesi, Arif Osman Ağa Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Çarşı Çeşmesi, Dutluca Köyü Cami Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Fatma Hatun Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi, Hüseyin Ağa Çeşmesi, Salkımlı Köyü Çeşmesi, Sandıkbağı Mahalle Çeşmesi, Usta Yusuf Çeşmesi, Yaka Köyü Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü Çeşmesi.

²⁸Armağan Köyü Cami Çeşmesi, Dörtöylağzı Mahalle Çeşmesi, Halil Ağa Türkmen Mahalle Çeşmesi, Kozlupınar Köyü Cami Çeşmesi, Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi, Taşdibi Mahalle Çeşmesi, Tuğlu Köyü Çeşmesi

²⁹Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi, Hacı Şakir Ağa çeşmesi, İshak Paşa Mahalle Çeşmesi, Molla Mehmed Çeşmesi

³⁰Ocak Köyü Çeşmesi

³¹2. Mahmud Çeşmesi, Adak Köyü Çeşmesi, Ahmed Ağa Çeşmesi, Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi, Apçağa Köyü Cami Çeşmesi, Arif Osman Ağa Çeşmesi, Armağan Köyü Cami Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Çarşı Çeşmesi, Dörtöylağzı Mahalle Çeşmesi, Dutluca Köyü Cami Çeşmesi, Ekşizade Hacı Osman Efendi Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Fatma Hatun Çeşmesi, Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi, Hacı Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Şakir Ağa Medrese Çeşmesi, Halil Ağa Türkmen Mah. Çeşmesi, Hüseyin Ağa Çeşmesi, İshak Paşa Mahalle Çeşmesi, Kozlupınar Köyü Cami Çeşmesi, Molla Mehmed Çeşmesi, Ocak Köyü Çeşmesi, Salkımlı Köyü Çeşmesi, Sandıkbağı Mahalle Çeşmesi, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 1, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3, Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi, Taşdibi Mahalle Çeşmesi, Toybelen Köyü Cami Çeşmesi, Tuğlu Köyü Çeşmesi, Usta Yusuf Çeşmesi, Yaka Köyü Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü İbrahim Ağa Cami Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü Çeşmesi, Zülfikar Ağa Cami Çeşmesi.

Çeşmesi tekne tespit edilememiş, zamanla oluşan toprak birikintisinden ve arazi eğiminden zeminin altında kalmış olmalıdır.

3.1.5.6. Oturma Sekisi: Çeşmelerde su içmeye gelenlerin oturup dinlenebilmeleri için çeşme nişinin içine sekiler yapılmıştır. 15 çeşmede teknenin her iki yanında olan oturma sekisi³², Bekir Ağa Çeşmesinde batı duvarına bitişik şekilde, Adak Köyü çeşmesinde eyvan batı duvarı boyunca görülür.

3.1.6. Kitabeler: İncelenen 41 çeşmeden 27 tanesinde kitabe vardır³³. Kitabelerin hepsi çeşme nişi içinde olup sadece Ocak Köyü Çeşmesi'nde duvarın yan kısmında bulunmaktadır. Kitabeler taş veya mermerdendir. Çeşmelerden 7'sinin kitabesi kare³⁴, 17'sinin yatay dikdörtgen³⁵, 3'ünün dikey dikdörtgendir³⁶. Kitabelere göre 25 çeşmenin banisi bilinmektedir. Usta Yusuf Çeşmesi, usta ismini veren tek kitabe olması bakımından önem taşıyan bir yapıdır.

Bu çalışmada yer alan çeşmeler Osmanlı Dönemi'ne tarihlenmekte olup 1632-1908 yılları arasına aittir. Kitabeli en erken tarihli çeşme H.1042/M.1632-33 tarihli Hacı Ömer Ağa Çeşmesi'dir. Fatma Hatun Çeşmesi'nde "Tarlakapısı Çeşmesi Restorasyon 2000", Ocak Köyü Çeşmesi'nde "Bu çeşmenin restorasyonunu Merhum İsmail Dursun Güler'in Anısına oğlu Müslüm Güler yaptırmıştır 1994", Usta Yusuf Çeşmesi'nde "Ömer Sağçolak ile Mustafa Haznedar Yeniden Yaptırmıştır 2004", Esertepe Köyü Çeşmesi'nde "Bu çeşme Mehmet Çelik tarafından onarılmıştır 2004" onarım levhaları olup Sandıkbağı Mahalle Çeşmesi'nde ise "Bu Suyu Bizim Suyumuz, İçelim Kana Kana, Huzur Bulsun suyumuz, Nur Olsun Akıtana" gibi Türkçe levhalar bulunmaktadır.

3.1.7. İşlev Durumu: Çeşmelerin işlevlerine devam etmesi, hayatlarını da sürdürüyor olmaları anlamına gelmektedir. Günümüzde Kemaliye çeşmelerinin 37 tanesi işlevini sürdürmektedir³⁷.

³² Arif Osman Ağa Çeşmesi, Dörtölağzı Mahalle Çeşmesi, Dutluca Köyü Cami Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi, Hacı Ömer Ağa Çeşmesi, Halil Ağa Türkmen Mahalle Çeşmesi, Hüseyin Ağa Çeşmesi, İshak Paşa Mahalle Çeşmesi, Usta Yusuf Çeşmesi, Yaka Köyü Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü İbrahim Ağa Cami Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü Çeşmesi

³³ 2. Mahmud Çeşmesi, Ahmet Ağa Çeşmesi, Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi, Apçağa Köyü Cami Çeşmesi, Arif Osman Ağa Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Çarşı Çeşmesi, Dutluca Köyü Cami Çeşmesi, Eksizade Hacı Osman Efendi Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Fatma Hatun Çeşmesi, Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi, Hacı Ömer Ağa Çeşmesi, İshak Paşa Mahalle Çeşmesi, Kozlupınar Köyü Cami Çeşmesi, Molla Mehmed Çeşmesi, Ocak Köyü Çeşmesi, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 1, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3, Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi, Tuğlu Köyü Çeşmesi, Usta Yusuf Çeşmesi.

³⁴ 2. Mahmud Çeşmesi, Apçağa Köyü Cami Çeşmesi, Fatma Hatun Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, İshak Paşa Mahalle Çeşmesi, Molla Mehmed Çeşmesi, Kozlupınar Köyü Cami Çeşmesi.

³⁵ Ahmet Ağa Çeşmesi, Arif Osman Ağa Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Çarşı Çeşmesi, Dutluca Köyü Cami Çeşmesi, Eksizade Hacı Osman Efendi Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi, Hacı Ömer Ağa Çeşmesi, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 1, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3, Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi, Tuğlu Köyü Çeşmesi, Usta Yusuf Çeşmesi

³⁶ Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi, Ocak Köyü Çeşmesi.

2. Mahmud Çeşmesi, Adak Köyü Çeşmesi, Ahmed Ağa Çeşmesi, Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi, Apçağa Köyü Cami Çeşmesi, Arif Osman Ağa Çeşmesi, Armağan Köyü Cami Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Çarşı Çeşmesi, Dörtölağzı Mahalle Çeşmesi, Dutluca Köyü Cami Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Fatma Hatun Çeşmesi, Hacı Dâî Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, Hacı

3.1.8. Malzeme: Kemaliye çeşmelerinde inşa malzemesi genel olarak düzgün kesme taştır. Ancak kesme taş ile birlikte kaba yonu, mermer gibi taşlarda kullanılmıştır. Çeşmelerin derz aralarının onarımlar sırasında çimento sıva ile sıvanarak kapatıldığı görülmektedir.

3.1.9. Süsleme: Kemaliye çeşmeleri son derece sade bir düzenlemeye sahiptir. Baklava motifi, kartuş gibi geometrik süsleme, vazodan çıkan çiçek motifi, kıvrık dal ve yapraklardan oluşan bitkisel süsleme türlerine rastlanmaktadır.

Baklava dilimi, Salihli Çeşmesi'nde kitabenin bulunduğu cephedeki ayna taşında, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi kitabe çevresinde ve Ahmed Ağa Çeşmesi kemer kilit taşı üzerinde görülmektedir. İlçe merkezinde bulunan Çarşı Çeşmesi kitabe panosu kartuş içine alınmış ve her iki yanında vazodan çıkan çiçek motifleri ile süslenmiştir. Bu panonun çevresini kıvrık dal ve yapraklardan oluşan bitkisel süsleme çevrelemektedir. Ayrıca Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi kitabe panosu çevresinde kıvrık dallar görülmektedir. Bu süslemeler, onarımlar sırasında beyaz badana ile boyandığından çok net görünmemektedir.

Bu süslemelerin dışında silmeler çeşmelerde kullanılmış bir bezeme ögesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Silmeler, düz, iç ve dış bükey yarım daire şekillerindedir. Yatay şekildeki silmeler çeşmelerin cephelerine hareketi veren unsurlardır. Silme, kemerin oturduğu ayakların üstünde 18 çeşmede görülmektedir³⁸. Silmelerin uygulanış biçimi çeşme kemerinin oturduğu ayaklar üzerinde başlayıp çeşme nişinin içini de aynı seviyede dolaşır şekildedir. Kemer kilit taşları bazı çeşmelerde dışa taşınarak vurgulanmıştır³⁹.

Kemaliye çeşmelerinde süslemenin az olması, işlevlerinin ön planda tutulmuş olmasından ve sınırlı bütçelerinden kaynaklanmış olmalıdır.

Mustafa Ağa Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi, Hacı Ömer Ağa Çeşmesi, Hacı Şakir Ağa Medrese Çeşmesi, Halil Ağa Türkmen Mah. Çeşmesi, Hüseyin Ağa Çeşmesi, Kozlupınar Köyü Cami Çeşmesi, Molla Mehmed Çeşmesi, Ocak Köyü Çeşmesi, Salkımlı Köyü Çeşmesi, Sandıkbağı Mahalle Çeşmesi, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2, Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3, Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi, Taşdibi Mahalle Çeşmesi, Tuğlu Köyü Çeşmesi, Usta Yusuf Çeşmesi, Yaka Köyü Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü İbrahim Ağa Cami Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü Çeşmesi, Zülfikar Ağa Cami Çeşmesi.

³⁸2. Mahmud Çeşmesi, Ağçağa Köyü Cami Çeşmesi, Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi, Arif Osman Ağa Çeşmesi, Bekir Ağa Çeşmesi, Çarşı Çeşmesi, Dörtüolağzı Mahalle Çeşmesi, Dutluca Köyü Cami Çeşmesi, Esertepe Köyü Çeşmesi, Fatma Hatun Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi, Hüseyin Ağa Çeşmesi, Sandıkbağı Mahalle Çeşmesi, Taşdibi Mahalle Çeşmesi, Usta Yusuf Çeşmesi, Yeşilyamaç Köyü Çeşmesi.

³⁹Ahmet Ağa Çeşmesi, Fatma Hatun Çeşmesi, Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi, Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi.

4. Sonuç

Bu çalışmada Kemaliye’de kendine özgü mahalle ve köy çeşmeleri tanıtılmaya çalışılmış, Geç Osmanlı Dönemi çeşme özelliklerinin taşradaki uygulamalarına dikkat çekilmiştir.

İncelenen çeşmeler, cami, medrese, ev veya avlu-bahçe duvarına bağımlı şekilde tasarlanmıştır. Bağımsız çeşmeler grubuna giren tek örnek Ahmed Ağa Çeşmesi’dir. Çeşmelerden Salihli Çeşmesi dışında hepsi tek cephelidir. 37 çeşme yüzeysel nişli çeşme düzenlemesine sahip olup 4 tanesi eyvanlı tiptedir. Eyvan tipli çeşmeler, yakın çevrede de görülmekte olup bunun sebebini yörede iklim koşullarının ağır olmasına yorabiliriz. Çeşme nişlerinde 29 yuvarlak kemer, 12 sivri kemer kullanılmıştır. Yuvarlak kemerin daha yoğun bir şekilde tercih edildiği görülmektedir. 41 çeşmeden 27 tanesinde kitabe bulunmaktadır. Kesme taş ile inşa edilen çeşmelerde kaba yonuya da mermer gibi taşlarında kullanıldığı görülmektedir. Kemaliye çeşmelerinde su deposu bulunmamakla birlikte tek örnek üç cepheli olan Salihli Köyü Çeşmesi’dir.

Ayna taşı, incelenen çeşmelerden sadece Salihli Köyü Çeşmesi’nde vardır. Taş malzemedeki yapılmış ayna taşı üzerinde baklava dilimli geometrik süsleme vardır. Sade cephe düzenlemesine sahip olan çeşmelerde işlev ön planda tutulmuş ve ekonomik durumun çok da iyi olmamasından süslemeye yer verilmemiştir.

Bu çalışmada yer alan çeşmeler Türk su mimarisinin önemli örneklerini oluşturmaktadır. 1632-19.yüzyıl sonları 20.yüzyıl başları tarih aralığında olan Kemaliye çeşmeleri Geç Dönem Osmanlı yapıları olarak bir geleneğin yaşatıldığını göstermektedir. Kemaliye’de neredeyse her mahallenin başında ve sonunda çeşme bulunmaktadır. Sadece su içmek için değil, aynı zamanda sosyalleşmenin de bir parçası olan bu su yapıları Türk kültürümüzün önemli unsurlarındandır. Bu anlamda Kemaliye, özgün kent dokusunu koruması bakımından da korunmaya alınması gereken yerlerden biridir. Ayrıca ilçede çok sayıda geleneksel konut yapısı varlığını korumakta, 19.yüzyıl 20. yüzyıla ait konutların, günümüzde sürekli değişen mimariden dolayı kent kimliğini yitirmemiş ender yerlerden biridir.

Kaynaklar

- Acar, Türkan. (2017). "Ulubey'deki Osmanlı Dönemi Çeşmeleri", *Vakıflar Dergisi*, 47, 133-168.
- Aksın, A. (2003). *XIX. Yüzyılda Eğin (İdari, Fiziki, Sosyal ve İktisadi Yapı)*. İstanbul.
- Aktaş, Azime Ferya. (2009). *Elazığ Çeşmeleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Alper, Berrin. (1990). *Kemaliye (Eğin) Yerleşme Dokusu ve Evleri Üzerine Bir Araştırma*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü. İstanbul.
- Alper, Berrin. (1992). "Kemaliye Evleri". *Fırat Havzası Sanat Tarihi Sempozyumu*. Elazığ. 95-97.
- Aynur, Hatice vd. (1995). *III. Ahmed Devri İstanbul Çeşmeleri (1703-1730)*. İstanbul.
- Barıştta, H. Örcün. (1989). *İstanbul Çeşmeleri Bereketzade Çeşmesi*, İstanbul.
- Barıştta, H. Örcün. (1991). *İstanbul Çeşmeleri Beyoğlu Cihetindeki Meyve Tabaklı Motifleriyle Bezenmiş Tek Cepheli Anıt Çeşmeler*, Ankara.
- Çeçen, K. (1984). *İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri*. İstanbul.
- Çerkez, Murat. (2005). "İnebolu Çeşmeleri", *Erdem*, 43, 145-183.
- Demirel, Ö. (1992). "Sivas Çeşmeleri". *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*. 3 (3). 169-180.
- Denktaş, Mustafa. (2000). *Karaman Çeşmeleri*, Kayseri.
- Denktaş, Mustafa. (2002). "Anadolu Türk Mimarisinde Çeşmeler". *Türkler*, 7, Ankara, s. 872-877.
- Denktaş, Mustafa. (2004). *Divriği Çeşmeleri*. Kayseri.
- Egemen, Affan. (1993). *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri*, İstanbul.
- Eskici, Bekir. (2002). "Osmanlı Dönemi Eski Malatya Şehri ve Yapıları". *VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Sempozyumu*. Kayseri. s. 405-415.
- Evliya Çelebi. (1999). *Seyahatname*. III. İstanbul.
- Eyice, Semavi. (1993). "Çeşme". *İslam Ansiklopedisi*. C.8, İstanbul, s.277-287.
- Gündoğdu, Hamza. (2006). "Kemaliye ve Salihli Köyü Üzerine Değınmeler". *IX. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler*. Erzurum 21-23 Nisan 2006. 249-262.
- Kaşıkeınan, Ö. (2005). *Tokat İli ve Niksar İlçesi Çeşme ile Şadırvanları*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Kozikoğlu, S. (1968). *Tarihte Eğin, Eğin Tarih, Edebiyat, Folklor, Ekonomi*. Ankara.
- Köşklü, Zerrin. (2019). "XIX. Yüzyıl Erzurum Çeşmeleri". *Doğudan Batıya 70. Yaşında Serap Yaylalı'ya Sunulan Yazılar*, Ankara, s. 547-567.
- Kuban, Doğan. (2007). *Osmanlı Mimarisi*. İstanbul.
- Kumbaracılar, İzzet. (1938). *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul.
- Naldan, Funda. (2016). *Erzincan İli Cami Mimarisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Ödekan, Ayla. (1992). "Kentçi Çeşme Tasarımında Tipolojik Çözümlemeler", *Semavi Eyice Armağanı*, 281-296
- Önge, Yılmaz. (1997). *Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları*. Ankara.
- Özbek, Abdullah. (1997). *Çemişgezek*. Ankara.

- Özkul Fındık, Nurşen. (2006). “Hekimhan Çeşmeleri”, *Atatürk Üni. Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S.9, Erzurum. s.99-117.
- Öztürk, Şehabettin. (2004). *Bitlis Su Mimarisi*, Malatya 2004;
- Pasin, H. Vd. (1962). *Erzincan Tarihi-Coğrafyası-Folkloru*. Erzincan.
- Pektaş, Kadir. (2002). “Kemaliye (Eğin) Çevresindeki Bazı Tarihi Yapılar Üzerine”. *Uluslararası Sanat Tarihi Sempozyumu Prof. Dr. Gönül Öney’e Armağan*. İzmir. 481-490.
- Pektaş, Kadir. (2006). *Kemaliye’de Türk Devri Mimarisi*. Ankara.
- Pilehvarian, Nuran. (2000). *In Ottoman Istanbul Fountain*. İstanbul.
- Tanışık, İ. Hilmi. (1943). *İstanbul Çeşmeleri I-II*, İstanbul.
- Tansuğ, Sezer. (1965). “XVIII. Yüzyılda İstanbul Çeşmeleri ve Ayasofya Şadırvanı”. *Vakıflar Dergisi*. S.6. İstanbul. 93-110.
- Uluçam, Abdüsselam. (1994). Arapkir’de Osmanlı Dönemi Yapıları. *10. Türk Tarih Kongresi*. C.5, Ankara, s.2425-2438.
- Ünal, R. Hüseyin. (1989). *Çifte Minareli Medrese (Erzurum)*. Ankara.
- Yeşilbaş, Evindar. (2007). *Diyarbakır’da Su Mimarisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Konya.
- Yurttaş, H., Özkan, H., Köşklü, Z. Vd; (2002). *Tarihi Erzurum Çeşmeleri ve Su Yolları*, Erzurum.

Yapının Adı	Konumuna Göre		Çeşme Niş Formu			Cephe Sayısı		İnşa Malzemesi	İşlev Durum	
	Bağımlı	Bağımsız	Yüzeysel Nişli		Eyvan Tipli	Tek	Çok		Kesme Taş	Devam Eden
			Yuvarlak K.	Sivri K.		Yuvarlak K.	Sivri K.			
1- Çarşı Çeşmesi	•		•				•		•	•
2- Dörtüol Ağı Mahalle Çeşmesi	•		•				•		•	•
3-Ekşizade Hacı Osman Efendi Çeşmesi	•			•			•		•	•
4-Fatma Hatun Çeşmesi	•		•				•		•	•
5-Hacı Dâi Ömer Ağa Çeşmesi	•		•				•		•	•
6-Hacı Ebubekir Şakir Efendi Çeşmesi	•		•				•		•	•
7-Hacı Mustafa Ağa Çeşmesi	•		•				•		•	•
8-Hacı Şakir Ağa Medrese Çeşmesi	•			•			•		•	•
9-Halil ağa Türkmen Mahalle Çeşmesi	•		•				•		•	•
10-İshak Paşa Mahalle Çeşmesi	•		•				•		•	•
11-Sandıkbağı Mahalle Çeşmesi	•			•			•		•	•
12-Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 1	•			•			•		•	•
13-Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 2	•			•			•		•	•
14-Taşdibi Mahalle Çeşmesi	•		•				•		•	•
15-Usta Yusuf Çeşmesi	•			•			•		•	•
16-Zülfikar Ağa Camii Çeşmesi	•		•				•		•	•
17-Adak (Pat) Köyü Çeşmesi	•					•	•		•	•
18-Ahmet Ağa Çeşmesi		•	•				•		•	•
19-Ali Beyzâde Hacı Mahmud Ağa Çeşmesi	•				•		•		•	•
20-Apçağa Köyü Camii Çeşmesi	•			•			•		•	•
21-Arif Osman Ağa Çeşmesi	•			•			•	•	•	•
22-Armağan (Ehnesor) Köyü Camii Çeşmesi	•		•				•		•	•
23-Bekir Ağa Çeşmesi	•		•				•		•	•
24-Dutluca (Aşutka)Köyü Camii Çeşmesi	•		•				•		•	•
25-Esertepe Köyü Çeşmesi	•			•			•		•	•
26-Hacı Hüseyin Efendi Çeşmesi	•		•				•		•	•
27-Hacı Mustafa Efendi Çeşmesi	•		•				•		•	•
28-Hacı Ömer Ağa Çeşmesi	•		•				•		•	•
29-Hüseyin ağa Çeşmesi	•			•			•		•	•
30-Kozlupınar (Hapanos) Köyü Cami Çeşmesi	•			•			•		•	•
31-2. Mahmud Çeşmesi	•				•		•		•	•
32-Molla Mehmed Çeşmesi	•		•				•		•	•
33-Ocak Köyü Çeşmesi	•		•				•		•	•
34-Salkımlı Köyü Çeşmesi	•			•			•		•	•
35-Seyyid Mustafa Ağa Çeşmesi 3	•			•			•		•	•
36-Şamlızâde Hacı Hüseyin Ağa Çeşmesi	•		•				•		•	•
37-Toybelen (Gemürgab) Köyü Camii Çeşmesi	•		•				•		•	•
38-Tuğlu (Hüdü) Köyü Çeşmesi	•				•		•		•	•
39-Yaka Köyü Çeşmesi	•		•				•		•	•
40-Yeşilyamaç (Geşo) Köyü Camii Çeşmesi	•		•				•		•	•
41-Yeşilyamaç (Geşo) Köyü Çeşmesi	•		•				•		•	•



**RİZE FERETİKO (RİZE BEZİ) VE BAYBURT EHRAM
DOKUMACILIĞI ÜZERİNE BİR DENEME**
AN EXPERIMENT ON BAYBURT EHRAM AND RIZE FERETICO
(RIZE CLOTH) WEAVING


KEZİBAN SELÇUK

Arş. Gör. Atatürk Üniversitesi, Oltu Meslek Yüksekokulu, El Sanatları Bölümü
Assist. Atatürk University, Oltu Vocational College, Department of Handicrafts
kseleuk@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-3460-4457>

HÜSEYİN YURTTAŞ

Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü
Prof. Dr. Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Art History
hyurttas@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-3968-5321>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article
Çeliş Tarihi-Received Date : 21.05.2019
Kabul Tarihi-Accepted Date : 02.09.2019
Sayfa-Pages : 539-559

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4261>



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

RİZE FERETİKO (RİZE BEZİ) VE BAYBURT EHRAM DOKUMACILIĞI
ÜZERİNE BİR DENEME
AN EXPERIMENT ON BAYBURT EHRAM AND RIZE FERETICO
(RIZE CLOTH) WEAVING

KEZİBAN SELÇUK-HÜSEYİN YURTTAŞ

Öz

Dokumacılık, insanlığın varoluşundan günümüze kadar gelen bir süreçtir. Başlangıçta insanoğlunun dış etkenlerden korunması ve örtünme amacıyla yaptığı dokumacılık, giderek bu ihtiyacın ötesine geçip bir sanat haline dönüşmüştür. Ancak el dokumacılığı, batıda meydana gelen sanayileşmeyle birlikte Anadolu’da her alanda olduğu gibi dokumacılıkta da etkisini göstermeye başlamış olup, yaşam biçiminde görülen değişimle birlikte son zamanlarda giderek yok olmaya yüz tutmuştur. Dokumalar, yapıldığı bölgenin iklim şartları, coğrafi şartlar, kullanılan malzeme, yaşam biçimi ve kültürüne bağlı olarak farklılık göstermekte, örneğin sıcak iklimin yaşandığı bir bölgede pamuk, ipek, keten ipliği kullanılırken, soğuk iklimi olan yerlerde yün ve kıl gibi iplikler kullanılmaktadır.

Makalemizin konusunu, Doğu Karadeniz bölgesinde yer alan Rize ve Bayburt illerinde yapılan geleneksel dokumalar ile bunların teknik, kullanılan malzeme, motif bakımından benzerlik ve farklılıkları oluşturmaktadır. Rize’de feretiko (Rize bezi) ile Bayburt’ta yapılan ehram dokuma çalışmamızda yer vereceğimiz kumaş türüdür. İki ilimizde yapılan bu dokumalar, birtakım benzerlikleri olmasına rağmen iki farklı tekstil ürününü meydana getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Feretiko (Rize bezi), ehram, kamçılı ve yüksek tezgâh, kumaş.

Abstract

Weaving is a process from the existence of humanity to the present day. In the beginning, weaving, which was done by human beings for the purpose of protection and covering from external factors, gradually went beyond this need and became an art. However, hand weaving has started to show its effect in weaving as in all areas in Anatolia with the industrialization in the west and has been gradually disappearing with the change in the way of life. Weavings vary depending on the climatic conditions, materials, geographical conditions, lifestyle and culture of the region, for example, cotton, silk, linen yarn is used in a region where warm climate is used, while wool and hair like yarns are used in cold climate areas.

The subject of our article is the similarities and differences in traditional weavings made in the provinces of Rize and Bayburt in the Eastern Black Sea region and their techniques, materials and motifs. It is the kind of fabric that will be included in our ehram weaving study in Bayburt with feretiko (Rize cloth) in Rize. Although these weavings made in two provinces have some similarities, they constitute two different textile products.

Key Words: Feretiko (Rize cloth), ehram, having a whip and high loom, fabric

1. Giriş

Dokumacılık insanlığın varoluşundan günümüze kadar gelen bir süreçtir. Başlangıçta insanoğlunun dış etkenlerden korunması ve örtünme amacıyla yaptığı dokumacılık, giderek bu ihtiyacın ötesine geçip bir sanat haline dönüşmüştür. Dokumalar, yapıldığı bölgenin iklim şartları, kullanılan malzeme, coğrafi şartlar, etnik yapı, hammadde çeşitleri ve üretim teknikleri, yaşam biçimi ve kültürüne bağlı olarak farklılık göstermekte, örneğin sıcak iklimin yaşandığı bir bölgede pamuk, ipek, keten kullanılırken, soğuk iklimi olan yerlerde yün ve kıl, bazı yerlerde ise yün, pamuk ve keten ipliği kullanılmaktadır.

“Dokumak” sözü, tokmak kelimesinden kaynaklanan bir eylemdir. Bu ifade bir şeyi tokmakla döverek üretmek anlamına gelmekte olup, Osmanlı döneminin sonuna kadar kullanılmıştır. Kaşgarlı Mahmud, Divanu Lügati't Türk isimli Türkçe sözlüğünde, (tokıt-) ol bö.z tokıttı o, bez dokuttu. (tokıt-) ol kılıç tokıttı o, kılıç ve bıçak dövdü. Tokıtı.u.r, tokıtma.k biçiminde ifade etmiştir (Ercilasun ve Akkoyunlu, 2018: 329-889).

Doğu Karadeniz Bölgesi'nde bulunan yerleşim yerlerinden Rize ve Bayburt'ta yapılan dokumalar üzerinde incelemeler yapılmıştır. İki ilimizde de geleneksel yöntemlere uygun ve günümüz ihtiyaçlarına cevap verecek biçimde dokumaların yapıldığı tespit edilmiştir. El dokuması olarak üretilen kumaşlardan biri Rize'de yapılan Feretiko (Rize bezi), diğeri ise Bayburt'ta yapılan ehram dokumasıdır. Bu dokumalar dokuma tekniği açısından kısmen benzerlik, kullanılan malzeme ve tezgâh bakımından farklılık göstermektedir.

2. Feretiko (Rize Bezi) Dokuma

Rize'de üretilen feretiko (Rize bezi) dokumasında kenevir bitkisinden elde edilen iplikler kullanılmaktadır. Karadeniz bölgesinde, tarımı eski çağlara kadar uzanan keten ve kenevir bitkileri, Orta Asya'da Türkler tarafından insan yaşamında gerekli olan dokuma ve giyecek yapımında kullanılmıştır (Hut, 2011: 24). 1071'de Türklerin Anadolu'ya gelmeleriyle birlikte dokumacılık kültürü de bu topraklarda varlığını sürdürmüştür. Doğu Karadeniz bölgesinde ise dokumacılıkla ilgili yazılı belgelere 1462-63 tarihinde Sultan II. Mehmet'in Trabzon'u fethiyle birlikte Osmanlılar devrinde rastlanmaktadır. 1777 tarihli bir belgede, Kanuni Sultan Süleyman'ın iç çamaşırlarında Trabzon dokumasının kullanıldığı kaydedilmiştir. Sultan Abdülaziz'in 1876'da ölümünde, üzerinden çıkarılan gömleğin Rize bezinden olduğu bilinmektedir (Yağan, 1978: 74). Osmanlı sarayında bu kadar önemli bir yeri olan bu dokuma kendini dünyada da ispatlamış ve 1856 yılında Paris'te yapılan bir yarışmada ödül almıştır (Yılmaz ve Kaya Durmaz, 2013: 185).

Doğu Karadeniz bölgesi, Osmanlı döneminde kapalı bir ekonomiye sahip olduğu için bölgede yaşayan insanlar, ihtiyaçları olan kumaş ve giysilerini kendi imkânlarıyla üretmişlerdir. Bu dokumalardan biri, Rize ve Trabzon'da “feretiko” diye bilinen Rize bezi, diğeri ise Bayburt'ta yapılmakta olan “ehram” dokumasıdır.

Yurt dışında “Trabzon keteni”, yurt içinde “feretiko-forotiko” olarak adlandırılan Rize bezi dokuması, keten bitkisinden değil, Hint kenevirinden elde edilen iplikle yapılmaktadır. Kenevir bitkisinin Karadeniz bölgesinde özellikle Trabzon ve Rize'de yetiştirilmesi, dolayısıyla dokumacılığın geçmişini de çok eskilere dayandırmaktadır (Hut, 2011: 24). Evliya Çelebi ve Kâtip Çelebi'nin eserlerinde de zikredilen feretiko (Rize bezi), 1950-1960 yıllarına kadar önemini korumuş, sanayileşmenin başlamasıyla birlikte Rize

bezi dokumalarının üretimi azalmaya başlamıştır (RES, 2004: 13). Ayrıca bu yöresel kumaş dokuma, Türkiye’de kenevir ekimin yasaklanmasından sonra eskiye nazaran fazla yapılmamakta ve kenevir ipliği yurtdışından temin edilmektedir.

Bir dokumada en önemli malzeme ipliklidir. Feretiko (Rize bezi) dokumada kullanılan kenevirin yetiştirilmesi ve ipliğin elde edilmesi oldukça zor ve zahmetlidir. Kenevir bitkisinin yetiştirildiği Rize’nin yağışlı iklimi, ince ve uzun liflerin elde edilmesini sağlamakta ve bu liflerle daha ince bez dokumalar yapılabilmektedir. Kenevir bitkisinin tohumları nisan ve mayıs aylarında toprağa ekilmektedir. Ekilen tohumlar beş ay sonra ağustos-eylül aylarında olgunlaşmakta ve yetişen bitkinin bir bölümü tohum için bırakılırken, iplik yapımında kullanılacak bitkiler ise sökülür. Sökülen kenevir bitkisinin kökleri bir ağaç kütüğünün üstüne konularak kesilir. Dal, yaprak ve başları kılıçla temizlenip bağ yapılarak soldurmaya bırakılır. Soldurma sonunda olgunlaşan kenevirler, elle kırılıp, lifler odunsu kısımdan soyularak alınmaktadır. Kenevir kesilip kurutulduktan sonra değirmen çarkında veya yağmur altında çürütülür, yörede “kopali” adı verilen bir el tokmağı veya su tokmağıyla dövülür suretiyle ıslatılıp yumuşatılmaktadır. Bu işlem genellikle bölgede dere kenarlarında yapılmakta ve yumuşatılan kenevirin üzerindeki lifler odun kısından ayrılmaktadır. Ayrılan bu kabuğa “kendir”, kabuğun alınması yani soyulması işlemine “kendir soymak”, dövülen kenevire ise “uskuli” denilmektedir. Uskuli adı verilen küçük yumaklar, önce “vurçi” ile daha sonra “şimşir” veya “kemik tarakla” taranmaktadır. Bu yumakların iyisine “ros”, kötüsüne de “ifale” adı verilmektedir (Fotoğraf 1-2).



*Fotoğraf 1-2. Vurçi / Şimşir tarak
(Rize-Çayeli, A.H.İ. Doğal Yaşam Özel Müzesi)*

Kenevir diz üzerine konularak taranırken, dizin zarar görmemesi için bir peç / peçi / tomar / deri veya muşamba kullanılmaktadır (Fotoğraf 3). Ros veya ifade edilen lifler roka / roçe’ye sarılıp, kenevirin kaymasını engellemek için üstüne rohati / rohat bağlanmaktadır. (Fotoğraf 4-5).



*Fotoğraf 3. Peç / Peçi / Tomar / Deri
(Rize-Çayeli, A.H.İ. Doğal Yaşam Özel Müzesi)*



*Fotoğraf 4. Rohati / Rohat
(Rize-Çayeli, A.H.İ. Doğal Yaşam Özel Müzesi)*



*Fotoğraf 5. Rohati'nin Rokaya Bağlanması
(Rize-Çayeli, A.H.İ. Doğal Yaşam Özel Müzesi)*

Rokaya bağlanan liflerin ucu iğne takılıp döndürülürken lifler elle düzeltilir ve tükürükle ıslatılarak iplik haline getirilir (Fotoğraf 6-7).



Fotoğraf 6-7. İğne
(Rize-Çayeli, A.H.İ. Doğal Yaşam Özel Müzesi)

Kenevir ipliğinin elde edilmesinde kullanılan rokopidi, roka, gövde ve rokopidi tahtası olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Roka, gövdeye takılan ve gövde üzerinde dönerek lifin kolayca iğne sarılmasını sağlayan başlıktır. Gövde, 90 cm. uzunluğunda bir sopa olup, orta bölümünde bir delik bulunmaktadır. Deliğe iplik geçirilir ve uçlarına ağırlık yapması için boncuk takılır. Ayrıca ip eğiren kişi, eğirme işine ara verdiğinde iğne bu ipe takılmaktadır. Rokopidi tahtası ise gövdenin oturtulduğu dikdörtgen veya yuvarlak bir tahta olup, buna rokopidi patisi de denilmektedir (Fotoğraf 8). İplik eğiren kişi, sol ayağını bu tahtaya basarak suretiyle gövdenin hareket etmesini engellemektedir.



Fotoğraf 8. Kenevir Lifinin İplik Haline Getirilmesinde Kullanılan Rokopidi ve Yardımcı Malzemeler
(Rize-Çayeli, A.H.İ. Doğal Yaşam Özel Müzesi)

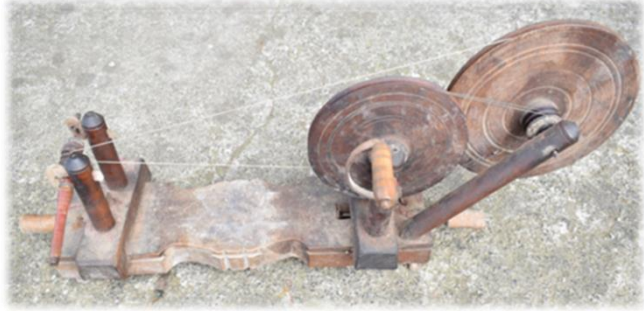
Rokopidi’de bulunan kenevir elyafı döndürülerek bükülürken, elde edilen iplik iğne sarılmakta ve yığ (iğ) dolunca iplik kelepçeye dolanarak çile (şına, gül, kelep) haline getirilmektedir (Fotoğraf 9). Bir çileden yaklaşık bir metre bez elde edilebilmektedir. 12 çileden ise bir “pitemi” bez dokunmaktadır. Pitemi, feretiko (Rize bezi) dokumada uzunluk

ölçü birimidir. Uzunluğu metre şeklinde olup tek en anlamına gelmektedir. Bir pitemi 50-60 cm, bir top keten 30-35 m olmaktadır.



*Fotoğraf 9. Kenevirden Elde Edilen İplik Çilesi
(Rize-Çayeli, A.H.İ. Doğal Yaşam Özel Müzesi)*

Kenevir lifleri bükülüp iplik haline getirildikten sonra kelepçeler yardımıyla çileler oluşturulmakta, bunlar odun külü ve kaynar sudan oluşan kül karışımına atılarak ön ağartma yapılmaktadır. Ağartılan çileler lif vermesin veya birbirine dolaşmasın diye kaynar su içine mısır unu eklenerek yapılan bir bulamaç içerisinde 12 saat bekletilmektedir. Bu işlem sonrasında çileler yıkanıp kurutulur ve dokuma için hazır hale gelen iplikler alemidiye (kelepçe) geçirilip, çahra (çıkırık) yardımıyla kabuğu alınmış kenevirden yapılan kalamlara (masura) sarılmaktadır (Fotoğraf 10-11). İplik sarılı masuralar ağaçtan yapılmış ve uzunluğu 25 cm, eni 3,5 cm. olan makoçiye (mekik) geçirilmektedir. Masuradaki iplik makoçi vasıtasıyla çözümler arasından gidip gelerek dokuma gerçekleştirilmektedir.



Fotoğraf 10. Alemidi (Kelepçe) Fotoğraf 11. Çahra (Çıkırık)

Feretiko dokumada kullanılan ilkel tezgâhlara “andi tezgâhı” adı verilmektedir. Andi tezgâhlar günümüzde kullanılmayıp, yerini kamçılı yüksek tezgâhlara bırakmıştır (Fotoğraf 12). Dokuma, tezgâhta bulunan mitari ve tarak aracılığıyla yapılmaktadır. Mitari, pamuk ipliğinden yapılan ve tarağın arkasında bulunarak tarak gibi kullanılan araca denilmektedir. Bir tezgâhta iki adet mitari (gücü çerçevesi) bulunmakta olup, dokumanın çözümleri bu araçların arasından geçmektedir. Bir mitarinin boyu 60 cm, eni 15 cm’dir. Mitariler tezgâhın altında bulunan pedallara (pati-ayak) bağlanmaktadır. Bu pedallar

sayesinde çölgü ağızlığı açılıp araya masura takılı olan makoçi (mekik) geçirilmesi, atkı ipliğinin tarakla sıkıştırılması ve bu işlemin tekrar edilmesiyle dokuma yapılmaktadır. Masuralardan çıkan ve dokumanın bir ucundan diğerine giderek dokumanın oluşmasını sağlayan ipliklere atkı (ifali) denilmektedir. Bu iplikler kamçılı tezgâhlarda tutaç vasıtasıyla ağızlık arasından atılmaktadır. Feretiko (Rize bezi) dokumanın yapıldığı kumaş dokuma tezgâhlarında üç adet levent bulunmaktadır. Kumaş levendi, dokunan kumaşı sarmaya yarar. Çölgü levendi çölgünün sarılı olduğu leventtir. Dokuma yapıldıkça çölgüyü verir. Üçüncü levent ise çölgülerin düzgün bir şekilde dokumanın yapıldığı yere gelmesini sağlamaktadır. Çölgü ipliğinin aynı gerginlikte durması fren sistemiyle yapılmaktadır. Dokuyucunun dokuma esnasında oturduğu koltuk biçimindeki sehpa ise istarina (salmi) adı verilmektedir.



*Fotoğraf 12. Kamçılı Yüksek Tezgâh
(Rize İyidere İlçesi Halk Eğitim Merkezi)*

Feretiko'nun dokumada kullanılan ipliğe göre çeşitleri bulunmaktadır. Hem çölgüsü hem de atkısı kenevir olan dokumalar; çölgüsü tire ipliği, atkısı kenevir olan dokumalar ve atkısı ipek olan dokumalar örnek olarak sayılabilir. Bunlardan çölgüsü tire ipliği, atkısı kenevir olan dokumalar kaliteli olup, gömlek ve peşkir (el havlusu-yağlık) olarak kullanılmıştır (RES, 2004: 13).

Çalışma kapsamında Rize merkez ve ilçelerinde dokunmuş feretiko dokumalar yerinde tespit edilerek fotoğrafları çekilmiş ve dokumalar hakkında yöre halkından bilgiler edinilmiştir. Yapılan araştırmalar sonucunda bölgede tespit edilen feretiko dokumaların genellikle XX. yüzyılda yapıldığı gözlemlenmiş, daha eski tarihli olan dokumaların ya eskিয়েerek kullanılmadığı veya bazılarının çocuklara, torunlara hatıra olarak saklanması için verildiği dile getirilmiştir. Günümüzde var olan dokumalar genellikle küçük parçalar olup, peşkir (yağlık-havlu) olarak kullanılan ürünlerden oluşmaktadır. Bu dokumalardan biri, Rize ili Güneysu ilçesinde yaşayan usta öğretici Yücel Bayraktar'ın koleksiyonunda yer alan ve XX. yüzyıla ait olan 50x110 cm boyutlarındaki peşkir dokuma olup, kenevir ipliği ile 1 / 1 bez ayağı (bez dokuma) olarak dokunmuştur. Dokumanın her iki başında bordür bulunmaktadır. Bordür desenlerinde lokum motifi, turuncu ve siyah renkler

kullanılarak tekrarlanmıştır. Peşkir olarak kullanılan bu dokumada turuncu renkli iplikle ince şeritler yer almaktadır. Bu şeritlerin her iki kenarında yine dokuma esnasında ipek iplikle yapılan küçük lokum motifleri tekrarlanmıştır. Dokumanın kısa kenarlarında pamuk ipliği ile yapılmış püsküller bulunmaktadır (Fotoğraf 13).



*Fotoğraf 13. Feretiko Dokuma Peşkir ve Detayları
(Rize-Güneysu İlçesi, Yücel Bayraktar Koleksiyonu)*

Fatma Kapıcıoğlu'na ait olan ve Fotoğraf 14.'de görülen XX. yüzyılda üretilen bir diğer feretiko dokuma, 38x70 cm. ebatlarındadır. Peşkir olarak kullanılan dokumanın kısa kenarında çavuş deseni işlenmiş bordür bulunmaktadır. Bu desenlerin birinde pamuk, diğerinde ipek iplik kullanılmıştır. Peşkirin zemininde ise pul deseni diyagonal bir biçimde yerleştirilmiştir.

Geçmiş dönemlerde aileler çocuklarının bir an önce evlenmelerini ve yuva kurmalarını isterlerdi. Erken evliliklerin yapılması nedeniyle evlenen genç erkekler

genellikle askere gitmemiş olurdu. Bu kişiler askere gittiklerinde, asker yolu bekleyen eşler de yaptıkları dokumalarda kullandıkları apolete benzeyen bu motife “çavuş deseni” adını vermişlerdir.



*Fotoğraf 14. Feretiko Dokuma Peşkir ve Detayları
(Rize-Güneysu ilçesi, Fatma Kapıcıoğlu)*

3. Ehram Dokuma

Doğu Karadeniz Bölgesi'nde bulunan yerleşim yerlerinden biri de Bayburt'tur. Bayburt'ta yapılan yöresel kumaşların en önemlisi “ehram” (ihram) dokumasıdır. Arapça bir kelime olan ihram, mahremiyeti gizleyen örtü anlamına gelmektedir (Öztürk, 2016: 60). Ehram, ince eğrilmiş doğal renkli koyun yününden yapılan, genellikle 1 / 1 bez ayağı örgüyle dokunmuş, düz yüzeyle mekikli dokumanın iki kanadının birleştirilmesiyle elde edilen kadın dış giysisinin adıdır. Eski bir Türk geleneği olan ehramın tarihi çok öncelere dayanmaktadır (Yaşaroğlu, 2016: 167). Ancak bu dokumanın ne zaman Anadolu'ya geldiği bilinmemektedir. Batılı giyim tarihçilerine göre, M.Ö. 600 yıllarında insanlar vücutlarını saracak şekilde, dikdörtgen biçiminde yünden dokunmuş ve peplos denilen bir örtü ile sarmaktaydılar. Anadolu'da Erzurum, Bayburt, Artvin başta olmak üzere bazı yerlerde kullanılan ehramın M.Ö. 600 yıllarında Yunanlıların kullandığı “Peplos” ve Himation ile M.S. I. yüzyılda Romalı kadınlar tarafından giyilen “Stola” ile aynı olduğu ifade edilmiştir (Özger, 2007: 287). Evliya Çelebi XVII. yüzyıl ilk yarısında Bayburt'u ziyaret etmiş olup, şehirdeki boyahanelerde boyanan yünlerden kilim ve seccadelerin Avrupa'ya kadar gönderildiğinden bahsetmektedir (Yaşaroğlu, 2016: 167). Kadınların da örtünmek amacıyla yünden çeşitli renk ve motiflerle dokunmuş ehram diye adlandırılan bir el sanatından söz etmektedir (Yaşaroğlu, 2016: 167). Malzemesi, dokuma tekniği ve

motifleriyle Bayburt'un yöresel özelliklerini barındıran ehram, peştamaldan sonra en çok kullanılan, en eski ve dikişsiz giysilerden biridir. Osmanlılar döneminde car, çarşaf ve feracenin yanı sıra kadın dış giyiminde kullanılan bir örtüdür (Başaran, 2014: 152). Avrupa'da yaşanan sanayileşme ile birlikte sanayi kumaşlarının yayılmasının bir sonucu olarak tezgâhlarda üretilen dokumalara rağbet azalmış, 1850'li yıllardan sonra bu durumdan Bayburt'ta şal tezgâhlarında yapılan çuha dokumaları da etkilenmiştir. Çuha dokumalar sadece erkek giyiminde kullanılırken, daha sonra yeni bir ürüne dönüştürülerek kadınlar için örtü olarak varlığını sürdürmüş ve böylece ehram dokumalar ortaya çıkmıştır (Emir, 2005: 36).

Temettuat defterlerindeki kayıtlardan XIX. yüzyılın ortalarında da kadınların ehramı kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu dokuma ihram dokuma tezgâhlarında mekik atılarak dokunduğundan dolayı mekikli dokumalar grubuna girmekte ve günümüzde de varlığını sürdürmektedir (Özger, 2007: 287).

Ehramın en önemli malzemesi dokumada kullanılacak yün ipliğidir. Koyunlardan kırkılan yünler "tokaçla" (sopa) dövülüp yıkanarak kirlerinden arındırıldıktan sonra biraz nemli kalacak biçimde güneşte kurutulmaktadır. Yünler nemli haldeyken genellikle fındık ağacının dalından yapılmış, oklavadan daha kalın ve 1,5-2 m uzunluğunda "yün çubuğu" adı verilen sopayla dövülmekte ve bu işleme "yünün çırpılması" denilmektedir. Yün dövülerek açıldıktan sonra elle birbirinden ayrılarak (didilerek) liflerin birbirinden daha iyi ayrılması sağlanmaktadır (Fotoğraf 15).



*Fotoğraf 15. Yünün Yıkanması ve Tokaçla Dövülmesi
(Bayburt Halk Eğitim Merkezi Ehram Ustası Hamiyet Korkmaz)*

Yün ditme işlemi tamamlanınca bir sonraki aşama yünün tarakla taranmasıdır. Yün tarağında 10-15 cm uzunluğunda, her sırada 25-40 olmak üzere iki sıra, toplam 50-80 adet metal diş ve bu dişlerin tutturulduğu ahşap bölüm bulunmaktadır. Tarama yapılırken yün tarağının dişlerinin bulunduğu bölüm sağ diz üzerine, diğer taraf ise sol dizin altına getirilecek biçimde yerleştirilir. Ele alınan bir miktar yün tarağın dişlerinden iki elle sertçe iki tarafa çekilir ve işlem yün lifleri birbirine paralel olacak biçime gelinceye kadar tekrarlanır. İki elde bulunan taranmış yünden bir “sümek” yapılmaktadır. Sümek (sümeç), taranmış yünün eğilmek üzere bir ele sarılan büyüklükteki haline denir. Taranmış ve sümek haline getirilmiş yün artık eğilmeye hazır hale gelmiştir. Sol ele sarılan sümekten küçük bir parça yün, “teşinin” (iğ) başındaki “gere” tutturularak elle sıvanıp inceltilirken, diğer taraftan teşi dize sürülerek döndürülmekte ve büküm işlemi bu şekilde gerçekleştirilmektedir (Fotoğraf 16).

4. Sonuç

Doğu Karadeniz bölgesinde yer alan Rize ve Bayburt'ta geleneksel yöntemlerle geçmişten günümüze dokunarak gelen feretiko (Rize bezi) ve ehram, 1 / 1 bezayağı tekniğiyle üretilmiş iki bez dokumadır. Bu dokumalar aynı dokuma tekniğiyle yapılmasına rağmen kullanılan malzeme, tezgâh, motif bakımından farklılık göstermektedir. Bölgenin iklimi, coğrafi şartları, dokumada kullanılan malzemenin yeterli miktarda bulunurluğu, yöre insanının kültürel yaşamı dokumacılığı etkileyen unsurları oluşturmaktadır. Bu açıdan değerlendirecek olursak, Rize ve çevresi genellikle nemli ve sıcak bir iklimime sahip olduğundan, kenevir bitkisinin yetiştirilmesine daha elverişli ve dolayısıyla kenevir ve bunun yanı sıra pamuklu dokumaların günlük yaşamda kullanıldığı bir bölgedir. Oysa Bayburt'ta karasal iklim daha hâkim ve hayvancılık ön plandadır. Bu nedenle yünlü dokumalar hem yaşam alanlarında hem de giyimde daha fazla kullanılmaktadır. Ehramın dış giysisi olarak kullanılmasında yöre insanının yaşam kültürü de etkili olmaktadır.

Dokumalarda kullanılan kenevir ile yün ipliğinin elde edilmesinde ve bükülmesinde çeşitli farklılıklar bulunmaktadır. Kenevir ipliğinin elde edilmesi oldukça zor ve zahmetli olup, bu aşamada kullanılan aletler de yün ipliğinin elde edilmesinde yararlanılan aletlerle farklılık göstermektedir. Kenevir lifinin iplik haline getirilmesinde iğ, rokopidi ve yardımcı malzemeler kullanılmaktadır. Yünden iplik yapılırken taranan ve sümek biçimine getirilen lifler iğ veya Bayburt'ta teşi adı verilen aletle bükülerek elde edilmektedir.

Feretiko ve ehramda kullanılan tezgâhların dokuma sistemi hemen hemen aynı olmakla birlikte feretiko dokumada kamçılı yüksek tezgâh, ehram dokumada ise yüksek tezgâh kullanılmaktadır. Kamçılı tezgâhta ağızlık ayakçalarla açılıp, atkı ipliği kamçı ile atılırken diğerinde atkı ipliği mekik yardımıyla elle atılmakta ve dokuma gerçekleştirilmektedir.

Her iki dokumada da kullanılacak motifler, dokuma esnasında tezgâh üzerinde yerleştirilmektedir. Feretikoda motiflerde ipek ve pamuk kullanılırken, ehramda pamuk ipliğiyle yapılmaktadır. Bu dokumalarda yöresel isimlerin verildiği motifler bulunmaktadır. Örneğin feretiko dokumada lokum motifi, çavuş deseni gibi isimler, ehramda ise Bayburt gordası, elma şelege, aynalı kutu vb. motif isimlerinin kullanıldığı görülmektedir.

Çalışmaya konu olan her iki bez dokumanın sanayileşme ve günün ihtiyaçlarına bağlı olarak bugünkü üretimi gittikçe azalmaktadır. Günümüzde yapılan projeler kapsamında bu dokumaların yaşatılabilmesi için farklı kullanım alanlarında değerlendirilmesi sağlanmıştır. Feretiko (Rize bezi) dokumalar geçmişte iç çamaşırı, peşkir (havlu), gömlek yapımında kullanılırken günümüzde daha çok çeyiz eşyası, masa ve sehpa örtüsü, şal, fular, gömlek vb., eham dokuma ise kadın dış giysisi iken şimdi elbise, ceket, paço, yelek, şal, fular, yatak örtüsü, perde olarak kullanılmakta, çanta ve cüzdan süslemelerinde görülmektedir.



Fotoğraf 16. Yün Tarağı, Sümek (Sümeç), Yünün Teşi (İğ) İle Eğrilmesi (Sevilay Uzunhan (Harmanözü Mahallesi) ve Elde Edilen İplikler (Sevim Ataner Dokuma Atölyesi ve Halk Eğitim Merkezi)

Hazırlanan bütün sümekler teşiyle eğrilerek iplik haline getirilmekte ve elde edilen iplikler teşiden kelepçeye aktararak kelep yapılmaktadır. Sarma işlemi elle döndürülerek gerçekleştirilir. Kelep haline getirilen iplikler çiriş otundan hazırlanmış bir bulamaca batırılarak ipliklerin sağlamlaşması ve dokuma sırasında kopmaması sağlanmaktadır. Bu işlemden sonra kelepler açılarak çözgünün hazırlanması için masuralara sarılmaktadır. Eham ipliklerini açmak için orta ve küçük “nazik (nezük)”, felemenk (ehramın kenarında kullanılan renkli iplik) sarmada büyük nezük kullanılmaktadır. Eğrilen yünün masuralara sarılmasında ise çıkırıktan faydalanılmaktadır (Fotoğraf 17).



Fotoğraf 17. Nezük, Kelepçe ve Çıkrık (Çıyrık) Sevim Ataner Dokuma Atölyesi

Hazırlanan çözümlü masuraları “uzatma çağına” geçirilmektedir. Bu alet, çözümlü aparatının etrafında bir baştan diğer başa kadar gidip gelerek çözümlerin çapraz bir şekilde hazırlanmasında kullanılmaktadır. Uzatma kazığı ise çözümlünün çözülmesi işleminde kullanılan ve üç adet olan bir alet olup, bunlardan biri üçlü diğerleri ikilidir (Fotoğraf 18). Uzatma kazığında hazırlanan çözümlü aparat üzerinde kuruması için bekletildikten sonra tezgâh üzerine aktarılarak düzen alması için gerekli işlemler yapıp dokuma işlemine geçilmektedir.



Fotoğraf 18. Uzatma Çağı ve Uzatma Kazığında Çözümlünün Çözülmesi (Sevim Ataner)

Ehram dokumada “mekikli dokuma tezgâhı” da denilen “yüksek tezgâh” kullanılmakta ve atkı ipliği, mekik yardımıyla çözümler arasında açılan ağızlıktan geçirilmektedir (Fotoğraf 19). Bu tezgâhta tüfe (tefe), gücü, tarak, mitit (cımbal), pedal, eşek, selman, selman demiri, sabitleme demiri, kuş, oturak, dağ, dehdün, gibi yardımcıları bulunmaktadır.



*Fotoğraf 19. Eham Dokumada Kullanılan Yüksek Tezgâh
(Bayburt-Demirözü İlçesi Beşpınar Beldesi, Kenan Yavuz Kültür Evi)*

“Tüfe (tefe)”, atkı ipliklerinin sıkıştırılmasını sağlamaktadır. Çözümlerin arasından meikle geçirilen atkı ipliğinin dokumayı oluşturması için dokuyucu tüfeyi kendine doğru sertçe çekerek ipliği oturtmaktadır (Fotoğraf 20). Dokumada kullanılan “gücü”, çözümlerinin düzenli durmasına yardım etmektedir (Fotoğraf 21). Kumaş dokuma tezgâhında iki adet olan gücü, yukarıdan iplerle kuşlara, aşağıdan ise ayakçalara bağlanmaktadır.



*Fotoğraf 20-21. Tüfe / Gücü
(Bayburt Halk Eğitim Merkezi)*

“Taraklar”, yaklaşık 12 cm yüksekliğinde, 1 m uzunluğunda ve içinde kamıştan dişleri bulunan bir alettir. Eham dokumada, 9,5-10,5-11,5-12,5-13,5-15,5 çileye kadar kaliteye sahip taraklar kullanılmakta olup, en yaygın kullanılanı ise 13,5 çile olanıdır. Bir ehamın kalitesini ifade etmek için tarak sayısı kullanılmaktadır.

Tezgâhta kumaş dokunma sırasında dokumanın eninin hep aynı kalması için iki tarafında kumaşın kenarlarına geçirilmesini sağlayan, birer başında dörder çivinin bulunduğu ahşaptan iki adet yapılmış ve “mitit (cımbal)” adı verilen alet kullanılmaktadır. Bu iki çubuğun ortalarında deri veya metal bir kemer bulunmakta ve çubukların düzgün durmasını sağlamaktadır. Üzerinde bulunan küçük delikler vasıtasıyla istenilen gerginliğe

getirilip kürdan veya ucu eğri bir metalle sabitlenerek kumaşın hep aynı ende olmasını sağlamaktadır (Fotoğraf 22). Tezgâhta bulunan “pedal (ayakçalık)”, iki adet olup, dokumada kullanılan çözgü çiftlerinin alt üst olmasını sağlayarak mekiğin atılması için ağızlık açmaya yardım etmektedir (Fotoğraf 23). İki adet olan ve “eşek” adı verilen pedallara bağlı ahşap parçalar ise dokuyucunun ayağını bastığı aletlerdir. Tezgâhtaki çözgülerin hareketi bu parçalara basılmak suretiyle sağlanmaktadır (Fotoğraf 24).



Fotoğraf 22. Mitit (Cımbal) (Bayburt Üniversitesi Baberti Külliyesi Dokuma Atölyesi)



Fotoğraf 23-24 Pedal (Ayakçalık) / Eşek
(Bayburt Halk Eğitim Merkezi)

Tezgâha aktarılan çözgünün bir ucu selman üzerinde bulunan “selman demirine” bağlanmaktadır. Dokunan ehram belli bir uzunluğa geldiğinde “selman” adı verilen kumaş levendine sarılıp dokumaya devam edilmektedir (Fotoğraf 25).



Fotoğraf 25. Selman (Kumaş levendi) (Bayburt Öğretmenevi Şark Köşesi)

Selmana sarılan kumaşın sıkıştırılmasını ve sabit durmasını sağlamak için selmanın sağ tarafında bulunan yuvasına takılan ve boyu yaklaşık 35 cm olan sabitleme demiri (el demiri) kullanılmaktadır (Fotoğraf 26). Tezgâhta bulunan aletlerden biri de kuş adı verilen mekanizmadır. Bir tezgâhta iki adet olup, ortalarında makaraya benzeyen bir düzenek vardır. Makaraların ortasındaki hareketli bir iplikle gücülere bağlanmakta ve gücülerin aşağı yukarı hareket etmesini sağlayarak ara açılmasını sağlamaktadır (Fotoğraf 27).



*Fotoğraf 26-27. Sabitleme demiri / Kuş
(Bayburt Üniversitesi Baberti Külliyesi Dokuma Atölyesi)*

Tezgâhta çözgünün düzenli ve gergin biçimde durmasını sağlayan bir diğer alet ise dağ (selman-kumaş köprüsü) denilen elemanlardır. Bu tezgâhlarda dört adet dağ bulunmaktadır. Dehdünlerle aynı uzunlukta olan dağ, çözgünün dokunacağı yere düzgün biçimde gitmesini sağlamaktadır. Dehdün ise alt, orta ve üst olmak üzere üç adet yuvarlak biçimli, ahşaptan yapılmış olup, çözgü ipliklerinin düzgün durmasını sağlayan leventlere denilmektedir. Tahsil değneği ve tahsil ipi de çözgü düzenine yardım eden diğer yardımcı elemanlardır. Urubat ise çözgü çaprazını belirlemektedir (Fotoğraf 28).



Fotoğraf 28. Tahsil Değneği, Tahsil İpi ve Urubat (Bayburt Halk Eğitim Merkezi)

Bayburt'ta yapılan araştırma sonucunda tespit edilen ehram dokumaların bölgeye ait özellikleri bünyesinde taşıdığı gözlemlenmiştir. Bu dokumalardan biri olan ve XX. yüzyıla ait 200x225 cm ebatlarındaki ehram, doğal renkli yünden dokunmuştur (Fotoğraf 29). Bu ehramda kullanılan renk çok az bulunmakta, 50 kg yünden ancak 2 kg elde edilebilmektedir. Dokumanın bir kanadında ende 6, boyda ise 14 adet elma şeleği motifi kullanılmıştır. Elma şeleği, ehram dokumalarda dökülmesi en zor olan, ancak en çok tercih edilen motiftir. Bayburt'un özelliklerini taşıyan bu dokumanın alt ve üst kenarında, yani saçak üstü nakışlarında Bayburt gordası motifi, yan kenarlarında ise mercimekli zincir görülmektedir. Bayburt gordası motifi ile felemenk arasında kalan bölümde 9 adet hanımgöbeği motifi sıralanmıştır (Emir, 2005: 107).

Bir ehramın kenar felemenklerinin yaklaşık dört parmak ilerisinden motifler dökülmeye başlanır ve ölçüde kullanılan alette genellikle dört parmak uzunluğunda bir çitadan oluşmaktadır. Bir ehramın eni tarak enine göre 80-100 cm arasında değişmektedir (Emir, 2005: 112).





Fotoğraf 29. Ehram ve Detaylar (Sevim Ataner Dokuma Atölyesi)

Bayburt ili merkez köylerinden Harmanözü Mahallesi'nde tespit edilen XX. yüzyıla ait olan Zümriye Aslan'ın kullandığı, çözü ve atkısı yünden üretilen kahverengi ehram, iki kanat halinde dokunup birleştirilmiştir (Fotoğraf 30). 200x225 cm boyutlarındaki dokumanın zemininde “ceviz kanadı” motifi diyagonal biçimde yerleştirilmiş, ehramın uzun kenarında “aynalı kutu”, eninde ise “gorda” motifi bordür

olarak kullanılmıştır. Zemin desenlerinde koyu mavi, aynalı kutu motifinin bulunduğu bordürün iki kenarı ise açık mavi renkli pamuk ipliğiyle yapılmış olup, aynı renk ehramın kenar dokumasında da yer almaktadır. Gorda motifinde de açık ve koyu mavi kullanıldığı görülmektedir.

İki kanadın birbirine eklenmesi özensiz olup her iki parçanın bordür deseni birbirine denk getirilememiştir. Bu ehramda saçaklar daha ince ve düzenli takılmış ve dikişle sağlamlaştırılmıştır.





Fotoğraf 30. Ehram ve Detaylar (Zümriye Aslan, Bayburt Harmanözü Mahallesi)

Kaynaklar

- Başaran, Fatma Nur, “Bayburt Yöresinde Geleneksel “Ehram Dokumacılığı” Üretim Teknikleri, Motif ve Kompozisyon Özellikleri”, *Milli Folklor*, Ankara 2014, 26(104), 151-166.
- Emir, Dursun Ali, *Bayburt'ta Ehram*, Aksiseda Matbaacılık Reklamcılık Turizm San. Ltd. Şti., İstanbul 2005.
- Ercilasun, Ahmet Bican, Akkoyunlu, Ziyat, *Kaşgarlı Mahmud Divanı Lügati't-Türk (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin)* (3. Baskı), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2018, 329-889.
- Hut, Davut, “Doğu Karadeniz’de Geleneksel Dokumacılık: Rize Keten Bezi (Feretiko) ve Sosyo-Ekonomik Etkileri”, *Türk Kültür İncelemeleri Dergisi* 24, İstanbul 2011, 24.
- Özger, Yunus, *XIX. Yüzyılda Bayburt (1830-1900)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 2007.
- Öztürk, İsmail, “Yöresel Bez Dokumalarının Değişime Uğraması, İşlev Değiştirmesi, Kaybolması”, *7th International Istanbul Textile Conference on Fabrics Touching Anatolia* (Bezce 2016), İstanbul 2016, 57-61.
- Rize El Sanatları*, Rize Halk Eğitim Merkez Müdürlüğü Yayınları (2. Baskı), Rize 2004.
- Yağan, Şahin Yüksel, *Türk El Dokumacılığı*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1978.
- Yaşaroğlu, Hatice, “Ehramın Dili”, *7th International Istanbul Textile Conference on Fabrics Touching Anatolia* (Bezce 2016), İstanbul 2016, 167-181.
- Yılmaz, Sezin, Kaya Durmaz, Leyla, “Feretiko’nun Giysi Tasarımlarıyla Canlanması”, *Akdeniz Sanat Dergisi*, Antalya 2013, 6 (12), 185-197.

Kaynak Kişiler

- Emine Altun (55), Rize İli Güneysu Halk Eğitim Merkezi-Feretiko (Rize Bezi) Dokuma (23.07.2018)
- Yücel Bayraktar (50), Rize İli Talip Kahraman El Sanatları Merkezi-Feretiko (Rize Bezi) Dokuma (19.07.2018)
- Sevilay Uzunhan (46), Bayburt İli Harmanözü Köyü- Küçük halı parçaları, iplik eğirme işlemi ve teşi (23.04. 2019)
- Zümriye Aslan, Bayburt İli Harmanözü Köyü-Ehram Dokuma, Kıl Çuval, Kilim Yastık, Çul (23.04. 2019)
- Sevim Ataner (51), Bayburt İli Merkez- Kültür Bakanlığı Sanatkârı-Ehram Dokuma Ustası (24.04.2019)



FERİDUN NÂFİZ [UZLUK] BEY'İN AKSARAY NOTLARI FERIDUN NÂFİZ [UZLUK] BEY'S AKSARAY NOTES

ZEKÂİ ERDAL

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü
Asist. Prof. Dr. Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of History of Art
zekaierdal@artuklu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-8074-3207>

MUSTAFA FIRAT GÜL

Doktora Öğrencisi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD. Student, Niğde Ömer Halisdemir University, Graduate School of Social Sciences
mustafafiratgul@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-9023-4131>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 16.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 03.09.2019

Sayfa-Pages : 561-588

 <http://dx.doi.org/10.14292/Turkiyat4213>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

FERİDUN NÂFİZ [UZLUK] BEY'İN AKSARAY NOTLARI
FERIDUN NÂFİZ [UZLUK] BEY'S AKSARAY NOTES

ZEKÂİ ERDAL-MUSTAFA FIRAT GÜL

Öz

Aksaray, Aşıklı Höyük'le birlikte MÖ 8000'den beri farklı toplulukların, kavimler ve devletlerin yerleştiği, imar faaliyetleri gösterdiği ya da yağma ve talana maruz kalan bir yer olmuştur. Bu nedenle de Aksaray ve çevresinde farklı dönemlere ve devletlere ait birçok eser günümüze ulaşabilmiştir. Anadolu Selçuklu döneminde en ihtişamlı günleri yaşayan Aksaray, Moğollarla birlikte yıkımlara maruz kalmıştır. Osmanlı Devleti zamanında ise iyice gözden düşer şehir küçük bir kasaba şeklinde Cumhuriyet dönemine kadar gelmiştir.

Eski eserlere düşkün olan, onları yerince inceleyen ve onlar hakkında çeşitli notlar tutarak belgeleyen bir kişi olan Feridun Nafiz Uzluk, Aksaray'a hekim olarak atanmıştır. Uzluk görev yaptığı süre boyunca (1929-1932) Aksaray'daki Selçuklu eserlerini incelemiş, fotoğraflarını çekmiş ve kendince çeşitli notlar tutmuştur. Ömrü boyunca toplamış olduğu belgeler, bilgiler ve yazdığı notlar Uzluk'un vefatından sonra Selçuk Üniversitesi'ne bağışlanmıştır.

Uzluk, Aksaray hakkında 13 sayfalık bir not tutmuştur. Osmanlı Türkçesi ile yazılan defterde yapılarla ilgili basit çizimler, mezar taşları ve kitabelerin dökümü ve bazı yapılar hakkında çeşitli bilgiler yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aksaray, Feridun Nafiz Uzluk, Anadolu Selçuklu, Kitab.

Abstract

Aksaray including Aşıklı Höyük has been an area where various communities, tribes, and states had settled and carried out construction activities, and destructions and sacks occurred since BC 8000 with Aşıklı Höyük. Therefore, a lot of works from various periods and states is able to reach today around Aksaray. Aksaray which had experienced its golden age in the Anatolian Seljuk period suffered the destruction by the Mongols. In the Ottoman period, the city lost its value and reached the Republican period as a small town.

Feridun Nafiz Uzluk who was keen on ancient works, examined them on side, and documented them by taking notes about them was appointed as a doctor (1929-1932) to Aksaray. Uzluk examined the Turkish-Islamic works in Aksaray, took photos of them, and took notes in his own style during his term of duty. All the documents and information he gathered in his lifetime and the notes he wrote were donated to Selçuk University after his death.

Uzluk took notes, consisting of 13 pages, regarding Aksaray. In the notebook written in Ottoman Turkish, simple drawings about structures, inventory of headstones and epitaphs, and diverse information on certain structures are found.

Key Words: Aksaray, Feridun Nafiz Uzluk, Anatolian Seljukides, Inscription.

Giriş

Aksaray, altın çağını Anadolu Selçukluları döneminde yaşamıştır. Aksaray, başkent Konya'dan sonra, doğuya giden yol üzerinde kurulan en önemli iskân ve askeri üs olmuştur. Sultan Mesud, (1116-1155) askeri üs olarak kullandığı Aksaray kalesini tamir ettirmiş, cami ve muhtelif kamu binaları yaptırmıştır. Aksaray Ulu Camii minberindeki kitabede Selçuklu Sultanı olarak adı geçmektedir. Sultan Mesud'un ölümünden sonra 1156 yılında tahta çıkan oğlu II Kılıç Arslan (1156-1192) Aksaray'a çok önem vermiştir. II. Kılıç Arslan Aksaray'da bir saray, cami, hamam ve imaretler yaptırır. Şehre, seyitler, gaziler, âlimler, tüccarlar getirterek yerleştirmiş ve adeta şehri yeniden kurmuştur. Şehre gayri Gayrimüslimlerin, asil olmayanların girmesine izin vermemiştir. Şehir bu nedenle Darü'z-Zafer, Darü'l- Cihad isimleriyle anılmaya başlanmıştır.

Anadolu Selçuklularının başkenti olan Konya'nın hemen yakınında bulunması ve ondan sonra II. başkent olması nedeniyle, II. Kılıç Arslan'ın babası Sultan Mesut ile birlikte başlayan imar faaliyetleri bir yandan devam ettirilirken, diğer yandan da Haçlı Seferleri, taht kavgaları, beylikler arasındaki çekişmeler yüzünden harap olmuştur. XIII. yüzyıldaki Moğol İstilas ve çeşitli isyanların ortaya çıkmasından dolayı, bu tahribat daha da artar Karamanoğulları'ndan Mehmet Bey ve oğlu İbrahim Bey zamanında yeniden imar edilen şehir, Osmanlı ve Karamanoğulları arasındaki el değiştirmeler neticesinde yine harap olur.

Fatih Sultan Mehmet zamanında Konstantinopolis'in fethedilmesi nedeniyle uygulanan zorunlu göç neticesinde, zaten harap olan şehir, iyice gözden düşmüş ve şehrin birikimi olan sanatçı ve zanaatkarların İstanbul'a gitmesinden dolayı eski mamur günlerine dönememiş, kalabalık, canlı ve hareketli olan şehirden, تنها, sessiz ve küçük bir kasaba kalmıştır.

Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında vilayet olan şehirde modernlik ve çağdaşlık adına, maalesef çok yanlışlıklar yapılmış ve bu uğurda birçok tarihi eser yok olmuştur (Erdal 2014: 10-13, 595-597).

Asırlara inatla direnen kültür varlıkları bu süreçte peş peşe kör kazmaların altında yıktırılmaya başlandığı bir dönemde Feridun Nafiz Uzluk Aksaray'da tabib olarak atanmıştır. Kültür varlıklarına meraklı olan Uzluk, Aksaray'da görev yaptığı süre zarfında şehirdeki eserleri yerinde incelemiş, onlar hakkında bilgi ve belgeleri toplamış, fotoğraflarını çekmiştir. Bazen konu ile alakalı, Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver'e gerekli bilgileri de aktarmıştır.

Bu çalışmada Feridun Nafiz Uzluk'un hayatı hakkında bilgi verildikten sonra Aksaray'da yapmış olduğu hizmetler, Aksaray Darüşşifası hakkındaki malumatları detaylıca anlatıldıktan sonra Uzluk'un Aksaray'daki taşınmaz kültür varlıkları hakkında Osmanlı Türkçesi ile tuttuğu notlar latinize edilmiştir. Günümüz Türkçesi'ne çevrilen bilgilerde zikredilen yapılar eski veya yeni fotoğraflarıyla desteklenmiştir.

Feridun Nâfiz Bey (Uzluk):

Ankara Üniversitesi Tıp Tarihi Bölümü'nün kurucusu, büyük kültür adamı, Mevlâna Celalettin Rumi ailesinden Feridun Nafiz Uzluk 1902 yılında Konya'da (Ereğli)

(Arda 2017: 73) doğmuştur. Babası yemen şehitlerinden Ahmet Hamdi Bey'dir¹. Kardeşi Şehabettin Bey'le beraber anneleri Mesnevîhân Sâlih Beyzâde Ali Çelebi'nin kızı Sıddıka Hanım (Ürekli 2017: 141), özverili eğitimi ile Konya'da yaşamışlar, Uzluk aynı şehirde İdadiyi bitirerek İstanbul Tıp Fakültesi'ne girmiştir. 1919'da başladığı tıbbiyeyi 1924'te bitirmiştir (Kazancıgil 2017: 11). 1925 yılında stajını tamamlayıp tabip diplomasını aldıktan sonra Ordu'nun, Mesudiye Kazası'nda göreve başlamıştır (Arda 2017: 73).

Burada üç yıl hizmetten soran 1928 Ağustos'unda Konya Memleket Hastanesi Dâhiliye asistanlığına tayin edilmiştir. 1929 Mart'ında Konya mıntıkası sıtma mücadele merkez tabipliğine, sonra Aksaray Vilayet Merkezi'ndeki Sıtma Mücadele Şubesi'nde iki buçuk sene çalışmıştır (1929-1932). 1932 Nisan'ında istifa ederek Almanya' (Münih Tıp Fakültesi'nin Friedrich von Muller idaresindeki) Tıp Fakültesi'nde 2. Dâhiliye Kliniği'nde ve laboratuvarında çalışarak sertifika almış, yine aynı fakültenin Hijyen Enstitüsü'nde ve bu şehirde bulunan Devlet Bakterioloji Enstitüsü'ne devam ederek sertifika almıştır.

1935 yılında memlekete döndükten sonra Sağlık Bakanlığı'nda Trakya Umumi Müfettişliğinde seyyar salgın hastalıkları tabipliğine tayin edilmiştir. Bir sene sonra Refik Saydam Merkez Hıfzıssıhha Enstitüsü Çiçek Aşısı Mütchassıslığına tayin edilmiştir. 1946 yılına kadar bu Enstitü'nün muhtelif servislerinde çalışmıştır. Aynı senede Ankara Tıp Fakültesi'nin Tıp Tarihi ve Deontoloji Enstitüsü'ne Profesör seçilmiştir. 1949, 1950, 1954 senelerinde dış memleketlerde tetkiklerde bulunmuştur (Arda 2017: 73). Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk, 13 Temmuz 1972'de Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden emekliye ayrılmış ve 27 Eylül 1974'te 72 yaşındayken vefat etmiştir (Arda 2017: 77).

Yazmayı ciddi bir vazife gibi gören Uzluk'un ilk yazısı Kazancıgil'in tespitine göre 1922'de Peyam-ı Sabah'ta çıkmıştır. Daha sonraki yıllarda Konya'da Babalık ve Aksaray Gazetesi'nde makaleleri yayınlanır (Kazancıgil 2017: 13).

Feridun Nâfîz Bey'in Aksaray'daki Hizmetleri

Aksaray'daki görevine Eylül 1929'da² başlayan Feridun Nafiz Bey "Sıtma Mücadele Tabibi" olarak hizmet etmiştir. Gayet aktif birisi olduğu gazetelerdeki haberlere yansıyan Nafiz Bey'i Aksaraylılar çok sevmiş³. 28 yaşında genç bir doktor iken Aksaray'da ameliyata da⁴ girmiştir. Aksaray Vilayet Gazetesi'nde kendi adıyla hastalıklar

¹ "Babaları Subay Ahmed Hamdi Bey, görevli bulunduğu Beyşehir Taburu ile birlikte, 1905 senesinde Yemen'e gitmiş ve genç yaşında orada şehit düşmüştür. Uzluk kardeşler, Konya'da yakınlarının da bulunduğu Şems Mahallesi'nde anneleri tarafından büyütülmüşler, çocukluk ve gençlik dönemlerini Mevlevî muhitinde geçirmişlerdir". bk. (Şafak 2017; 85)

² "Vilayetimiz sıtma mücadele Tabibi Baki Bey 250 lira ücretle Manisa mıntıkası sıtma mücadelesi laboratuvarlarına terfian ve yerine Feridun Nafiz Bey tayin edilmişlerdir Baki beyi tebrik eder Feridun Nafiz Bey'e hoş geldin deriz". Bkz. (Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr: 143 (11 Eylül 1929): 2).

³ Tüccardan Terzi-zade Şinasi'nin gazeteye verdiği "Teşekkür" ilanı şöyledir:

Yavrimum yakalandığı menenjit hastalığını defaten teşhis ederek ciddi ve samimi alaka ve tedavisiyle mevt-i muhakkaktan kurtaran kıymetli doktorumuz Feridun Nafiz Beyefendi'ye alenen arz-ı şükran eylerim. bk. (Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr:238 (8 Temmuz 1931): 6).

⁴ Ameliyat edilen vilayet mektupçusu Hilmi Bey'in ilanını aşağıya alıyoruz:

"Minnet ve teşekkürlerim

Hastalığımı ilk teşhis eden sıhiye müdürü Şükrü ve hastalığımı geceli gündüzlü takip buyurmak lütfunda bulunan Hastane Baş Hekimi, Dâhiliye Mütchassısı Tahsin Beylere ve sıtma mücadele tabibi Feridun Nafiz Bey'e ve

hakkında⁵ halkı bilgilendirirken⁶, “Baysungur” mahlasıyla da daha çok tarih-kültür alanlarında yazmayı tercih etmiştir⁷. Sadece sıtma hastalarını tedavi etmekle görevini sınırlamadığını⁸ gerektiğinde arazide incelemeler yaptığını, çalışmalarını yerinde tetkik ettiğini de gazetede haberlerden öğreniyoruz⁹. Başarılı çalışmalarından dolayı kendisi taltif edilmiştir. “Kıymetli Bir Memurumuza Takdirname” başlığı altındaki yazılanlar aynen şöyledir:

“Sıtma mücadelesinde gösterdiği meşkur ve müsmir faaliyetini zaman zaman kaydettiğimiz Sıtma Mücadele tabibi kıymetli doktorlarımızdan Feridun Nafiz Bey’in faaliyet ve mesaisi Sıhhat Ve İçtimai Muavenet Vekaleti Celilesi’nce şayan-ı takdir görülmüş ve mümaileyh aşağıya aynen koyduğumuz takdirname ile taltif edilmiştir. Bu kıymetli kardeşimizi samimiyetle tebrik ederiz” (Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr:244 (19 Ağustos 1931): 1.

Okumanın-yazmanın önemini özellikle de öğrencilerin bu işlere devam etmesini tavsiye ettiği, kendisinden/ailesinden de bahsettiği “Bizim Mektep” başlıklı yazıyı burada hatırlatmanın isabetli olacağı kanaatindeyiz:

Aksaray Orta mektebinin çalışan talim heyeti gayretli talebeleri 15 günde bir Mecmua çıkarmaya başladılar. 4 nüshasını fazileti müdürleri göndermiş okudum istifadeli zevkli saatler geçirdim bu hizmetleri her türlü sitayışı fevkindedir. Tebrik, takdir ederim.

ameliyatta yardım eden eczacı Vasıf Beye ser hemşire vekili Şaime Hanıma ve ameliyatı pek mahirane ve itınayı fevkalade ile yapan Konya Hastane Operatörü Hayri Bey ile gerek ameliyat ve gerekse hastalığım esnasında alakalı fevkaladelerini ibzal buyuran çok yüksek ruhlu sevgili valimiz Ziya Beyefendiye ve sıhhatime karşı gösterdikleri alakadan dolayı gerek memur arkadaşlarıma ve gerekse Aksaray’ın çok nezih halkına şükran ve minnet borçlarımı ayrı ayrı bizzat arza imkan bulamadığım cihetle alenen arz ediyorum”. Bkz.:(Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr:166 (19 Şubat 1930): 1).

⁵ “Sıtma Mücadele tabibi Dr. Feridun Nafiz Bey tarafından geçen perşembe günü Orta Mektep konferans salonunda hastalıklar, ilaçlar, aşılarla tedavi mevzu etrafında açık bir lisanla istifadeli bir konferans verilmiştir”. bk. (Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr: 271 (2 Mart 1932): 2).

⁶ Daha çok sıtma hakkında yazmıştır. bk. (Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr:203 (29 Ekim 1930)).

⁷ Baysungur mahlası ile “İhtifalci Ziya Bey” hakkında yazı kaleme almıştır. bk. (Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr: 175 (23 Nisan 1930)).

⁸ Aksaray’ın hemen kuzeyindeki Hamamboğazi denilen yerdeki şifalı sular hakkında da inceleme yapıp konu hakkında açıklamalar yazmıştır. bk. (Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr:140 (22 Temmuz 1931))

⁹ Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr:208 (5 Kanunuevvel 1930), 5. “Kanal Faaliyeti” başlıklı yazıdan Feridun Nafiz Bey’in şehre ne kadar katkısı olduğu anlaşılıyor.

“Açılmakta olduğunu haber verdiğimiz Dağılgan kanalı müntehası olan Karasu'ya indirilmiştir. Bu tul 4265 metredir bu kanalı 14 tane tali kanal ilave edilecek. Böylelikle Kasabının çok yakınındaki büyük bir bataklık kurutulmuş olacaktır. Aynı zamanda 6 milyon 750 bin metre Murabbai bir toprak elde edilecektir. Mücerreptir ki [tecrübe edilmiş] bu kadar sene İnsan eli değmemiş bir yerin inbat kudreti çok fazladır. Geçenlerde mücadele Tabibi Feridun Nafiz Bey ile birlikte kanal sahasında gördük. Dibi 2, sathı 4 metre genişliğinde muazzam bir cadde bu asırlarca serseri suların küçük otların vahşi hayvanlarla mini mini böceklerin dolıştığı sahada cidden yüksekti bilimin kudret eli Türk’ün imanı kadar sağlam Azmi ile açılan bu kanal devletçe bir masrafi istilzam etmemiş Aksaray halkının küçük sa’yı ile meydana gelmiştir. Aksaray’ımızı teşriflerinden beri bir zamanlar Selçuk ve Karaman Türklerinin çok sevdiği Bu Şehirde mektepler Fabrikalar elektrikler hükümet Vali Konakları kütüphane matbaa Hapishaneler meydana getiren ve Yollar açan Aksaray’ın parlak mazisine imrendirecek eserler vücuda getiren Muhterem valimizi bu vesile ile de hürmetle anarken büyük bir feragati nefis ve mütemadi bir canlılık ve varlıkla çalışarak vilayetimiz de sıtma mücadelesi Esaslaştrın kökleştiren ve hassaten bataklığın kurutulması için kanalın açılma faaliyeti Müşkül altında adım adım takip eden kıymetli sıtma mücadele Tabibimiz Feridun Nafiz beyinde meşhur himmet ve hizmetlerini de minnetle kayıt etmeyi bir görev biliriz”.

Biz Türkler okuyup yazmayı sevmeyiz. Hele hadiseleri bir yere kayıt etmekten üşeniriz. Böylelikle ne mühim ne değerli vakalar kaybolmuştur. Bu işlerle uğraşanlar bilir.

Gençler ki, yarının büyükleridir. Onlara yazmak zevkini tettebbu merak ve hevesini veren bu mecmualardan büyük faydalar beklemek hakkımızdır. Yazı yazmak derslerden talebeyi uzaklaştırır zannıyla eskiden yasaktı. Biz Konya Lisesi'nde talebe iken "talebi hayatı" adıyla şapoğraf basması bir mecmua neşrederdik. Şimdi Almanya'da mimari tahsilinde bulunan kardeşim Şahabettin Bey, A. Nuri Şeyda imzasıyla başmakale yazardım benim iki imzam vardı. "Abdülhakim fakirulsanat" adıyla fenni musahabeler yazıyordum hatta şiir bile söylerdim. O zaman "İlhami Hamit" adını taşırdım. Mecmua-yı eş'ar vücuda getiriyordum. "Şukufe" unvanını vermiştim. Sonra müdür bunu haber almış bizi tehdit etti mecmuayı yayınlamayadık. Halbuki ben de biraderim de sınıfın birincisi mektebin Çalışkan talebesi idik.

Öyleyse bugünün talihli gençleri size Gıpta değil haset ediyorum mektebini de kütüphane var hususi idarenin büyük zengin kütüphanesi var. Bunlardan istifade edin. 1925 senesinde Kâmil Fırlarmayunun öldüğü sene vefat etmiş. Cihan'ın büyük şairlerinden bir Fransız vardır Anatol Frans. Bakınız O kitaplar için kitap meraklıları için şu büyük sözleri yazar kitapları severim çünkü onlar en Aziz en samimi arkadaşdır kitap okurken birçok acıları kederleri unutturuz kitaplarda ibret Fazilet dersi bulunur Fikri yükseltir ayali genişletir Maziye İhtişam içerisindeki zulmet içindeki eski Devri hatırlatır her canlanır İstikbal için parlak Ümitler uyanır kitapları severim. Çünkü onlar kötülüyor olmayan bir dosttur. Mecmua yayınından faydalar arasında en önemlisi talebeyi tettebbüa Bir madde hakkında ne gibi eserleri müracaat etmeye ihtiyaç olduğunu öğretir mektep derslerinde yeni henüz nazariye halindeki bilgiler bulunamaz dikkat ediniz birçok ihtiraat birçok keşifler hep mekteplere darülfünun Lara mensup olmayan kişiler tarafından bulunmuştur mikropoları fenni aleme ilan ve ihda eden Pastör kimya gerdi. Doktor değildi Edison telgraf muhabere memurudur .deveranı dem i keşfeden Harwey İngiltere kralının doktoru idi bu sözümle talebeye mektep kitaplarını derslerini sevmeyiniz anlamı çıkmasın eğer o klasik bilgiler olmasaydı bu keşifle yapılamazdı anahtarı hep oradan aldılar Bu dört nüshanın toplanmasında orijinal vasfına layık hiçbir şey yoktur bu beni çok üzdü fakat Aksaray muhitinin kapalı olması gençlerin bu gibi şeylere alışkın olmaması mecmuanın henüz tek yeni bulunması gibi önemli sebeplerle diğer sayılar hakkındaki nikbin fikrimi sarsmadı. Hâlbuki yazılacak subjeler hakkında kıymetli müdürlerinin ve muallimlerinin fikirlerini sorsalar daha münasip olur makalelerde mümkün olduğu kadar başkalarının fikirlerini esir olmamalıdır haklarında derin hürmet eksilmez Sevgi beslediğim orta mektep bu mini mini talebe gazetesinde daha müşkülpesent olmalıdır. Şu makalede bulunsun Bu talebenin de hevesi kırılmasın demekten ziyade Çok çalışarak iyi yazılar çıkarılmalıdır bu titizlik bu itina gençlere her şeyin iyisini yazmayı

kötü yazıları okumamayı öğretir Genç Ruhlar da böyle bir terbiyeye her zamandan ziyade bu Cumhuriyet devrinde daha fazla muhtacız Hürriyet Fikri yükselmek Fikri iyi şeyleri mükemmel işleri beğenmek Fikri Gençler bu millet sizden çok şey istiyor marifet Meydanı açıldı koşunuz çalışınız¹⁰.

Aksaray Darüşşifası ve Feridun Nâfiz Bey

Hem Konya’da hem de Aksaray’da bulunan darüşşifalar hakkında araştırmalar yaparak başta yetkililerin nihayetinde de herkesin dikkatini bu kadim ve metruk eserlere çekmeye çalışan Feridun Nafiz Bey’in yine kendisi gibi Türk kültürü açısından çok önemli şahsiyeti ve meslektaşları olan Ord. Prof. Dr. Süheyl Ünver’e ithaf ettiği yazısı aynen şöyledir:

Fazıl meslektaşım Dr. Süheyl Beyefendi’ye”

Selçuk Türkleri Anadolu’da yerleştikten sonra ırkımızın hususiyetlerinden olan medeni eserler vücuda getirdiler. Bakımsızlıktan pek harap, acınacak halde bulunan kale, su yolu, cami, medrese, imaret, türbe, hankah, çeşme... gibi hayrattan başka büyük yollar üstünde dağ cesametindeki azamet, heybetiyle inşaatındaki ihtişam ve sanatla bütün seyircileri hayretlere gark eden hanlardan bahse hacet görmem.

Sultanhanı’nın kapısı, Ağzıkarahan yapısı dillerde destan olmuş. Atalar sözü arasına girmiş, yaşamakta bulunmuştur. Bu sanatın Arap, Acem, Bizanslılardan alınmış usulleri, tezyinat şekilleri olmakla beraber, evsafındaki ibdadarkılıkla hususi mahiyet ve kıymette olduğunu garbın mimar ve arkeologları itiraf etmektedirler... Selçukiler bu cins eserlerden başka sıhhi teşkilata da büyük ehemmiyet vermişlerdir. Sivas¹¹, Kayseri¹², Kastamonu¹³, Çankırı¹⁴, Konya¹⁵, Aksaray gibi şehirlerde Darüşşifa, Bimaristan namları ile müesseseler açmışlardır. Gerçi Müslüman milletler

¹⁰ “Doktor F. Nafiz Bey

İhtisas ve bilgisini kuvvetlendirmek maksadıyla kendi hesabına Almanya’ya gitmeye karar vermiş olan Sıtma Mücadele Tabibimiz Dr. Feridun Nafiz Bey mücadele tababetinden istifa etmiştir. Ciddiyet, nezahet, hazakat ile ve vilayetimiz de sıtma mücadelesinin esaslaşması için müsmir mesai ve faaliyeti ile kendisini muhitimize sevdiren Feridun Nafiz Bey halkımızı tenvir ve irşat için tıbbi, edebî yazılarını da gazetemizden esirgememiştir.

Bu itibarla da muhitimizce sevgi ile tanınan bu temiz ve kıymetli arkadaşın istifası ve ayrılacağı teessürle karşılanmıştır. Ancak gaye ve maksadın memleketeye daha ziyade hizmet olduğundan bu yüksek düşünce ve hareketin tevlit ettiği takdir hisleri husule gelen teessürleri izaleye kafiye gelmektedir. Muhterem Dr. Feridun Nafiz Bey’e başarılar dileriz”. bk. (Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr:224 (25 Mart 1931): 5).

¹¹ Sivastaki akciğer vereminden ölen İzzettin Keykavus’un eseridir. İsviçreli M. Van Brahm ve Halil Ethem Bey’in “Sivas ve Divriği” isimli Mısır’da basılmış resimli Fransızca kitaplarında bu şifaiye hakkında fazla malumat vardır.

¹² Kayseri’ye-Selçuk hükümdarlarına mensup bir hanım tarafından yaptırılmıştır. Medresesi de vardır. Halil Ethem Bey’in Kayseriye şehri ve kitapları namındaki eserine bakınız.

¹³ Kastamonu-Yılanlı tekkesi namı ile yad edilirmiş. Yılan hezm ve ihtiyatın timsali olarak tababet alametidir. Bu bina hakkında Behçet Bey’in Kastamonu kitapları eserine müracaat edilmelidir.

¹⁴ Çankırı-Mevlevihane itihaz edilmiştir. Kitabesini bana meskukat mütehasşısı Ahmet Tevhit Bey üstadımız vermişti.

¹⁵ Konya-Alaeddin tepesi’nin garbi şimalinde, İnce Minare’nin şimalinde Şifahane Mahallesi’nde imiş. Bu civarda bir de Beyhekim Mescidi ve türbesi vardır. Enafisi asardan idi. Çimlerle müzeyyen bütün aksamı çalınmıştır. Konya Bimarhanesi hakkında 924 senesinde Milli Mecmua’da ondan naklen Konya’da münteşir Babalık Gazetesi’nde makale yazmıştım. Amasya’da, Divriği’de de yine Türkler tarafından yaptırılmış birer Bimarhane vardır.

hastaneler açmayı katiyen ihmal etmemişlerdir. Abbasiler vaktinde Bağdat'taki hastanelerin idare tarzına ait Ebubekir Razi'nin eser yazması bu teşkilatın ilmi bir usul ile idaresini ispat eder ki şark milletleri namına sevinerek kaydetmeliyiz. Fatih'in İstanbul'da kendi medreseleri arasında açtığı Tımarhane münasebeti ile dünyanın en büyük maraz-ı ruhiyat alimlerinden Viyana hocası Fon Kraft Ebing kitabında şükranla bahseder. Türkler, delilerin bir hasta olduğunu düşünerek onlara hastane açtılar. İnsanca muamele ettiler diye bizi meth ü senada bulunur. Aksaray Bimarhanesi, kasabanın şimalinde Şeyh Hamit Mahallesi yanında mevkiinin yüksekliği, havasının tazeliği, manzarasının letafeti ile iyi bir yer beğenerek bu sıhhat yuvasını kurmuşlar. Tımarhane Mahallesi bu hastane münasebetiyle ad olmuştur. Kasabadan henüz çıkmadan Nevşehir'e giden caddenin soluna sapılırsa 20 metre gittikten sonra sağa dönülürse o çıkmazda genişçe bir meydanlığa, şarktan garbe uzunluğu 20, eni 6, yüksekliği 5 ve 7, kalınlığı 2.30 tuğladan inşa edilmiş iki duvar görünür. Etrafında temel yerleri bile taşından istifade için söküldüğünden planı yapılamaz. Herhalde vaktiyle pek büyük bir müesseseye imiş. Civarındaki kerpiç, iğrenç kulübeler bu güzel yere kasvet vermiştir. Cadde üzerinde o 'na komşu Karamanoğlu ricalinden Şâr Bey'in oğlu Hamza Bey'in 735 tarihinde yaptırdığı Kur'an talimi mektebi ve kendi mezarı vardır¹⁶. Bu Bimarhanenin ne kadar zaman hasta kabul ettiği, içerisinde kimlerin tababet yaptığı hele hangi tarihte kim tarafından yaptırıldığı maalesef meçhuldür. Niğde Evkaf idaresinde bulunması melhuz vakfiyesinin yahut diğer kuyud-i malumatın gazete idaresine bildirilmesini tıp tarihimiz namına Niğde Evkaf Müdürü Bey'den bilhassa rica ederim¹⁷.

950 tarihinden 1075 tarihine kadar Aksaray kadılarının ruzname tarzında tuttıkları kadim bir mecmuayı tetkik ettim. Burada fermanlar, buyruktular Aksaray şehrine ait birçok hadiseler tespit edilmiştir. Hatta kocasının cinnetini iddia ederek boşanmak isteyen bir kadının mürafaası vardır. Maalesef 125 senelik vakayi arasında ne bir hekimden bahis var ne Tımarhaneden. O mahalleden vefat eden bir kadının terekesini yazmışlardır. Lakin Bimarhaneden bir vesile ile olsun söz geçmiyor.

Yalnız bir nokta öteden beri zihnimi meşgul eder. Aksaray'ın yetiştirdiği güzide alim tabiplerden Şeyh Cemaleddin Aksarayî vardır. Bu zat Karamanoğullarından hangisinin zamanında inşa edildiği malum olmayan Taş Medrese'de müderris imiş. Büyük dış kapısı üzerinde bir ayet vardır ki

¹⁶ Bu talimhane pek haraptır. Resmini, kitabesini ben kaydettim. Hamza Bey'in torunları Oruç oğulları namıyla Aksaray'da vardır. Bu ailenin ellerinde vesikaları varmış. Tetkiki lazımdır.

¹⁷ Tımarhaneyi bugünkü ziyaretimde oralara birçok taş yığıldığını gördüm. Komşularından sordum. Tımarhane mescidi imamı Sabit Efendi'nin buraya ev yaptırmak için taş çektiğini söylediler. Türklerin medeniyet alemindeki mevkilerinin tapu senedi canlı şahidi olan bu gibi eserler velev ki duvardan bile ibaret olsa kıymetlidir. Muhafazası lazımdır. Keyfiyetin menî ile korunması esbabını irfanperver valimizden rica ederim.

Ervah ve Bedri Muhtar mezarlıklarında pek çok aradığım halde bir doktor mezarı bulamadım. Meraklı gençlerimizden böyle bir taşta rast gelenler olursa lütfen haber versinler.

Taş Medrese'nin planı Friedrich Sarre'nin Almanca kitabında vardır.

“Ve men yetevekkel Alallah” ebcet hesabıyla 738 tarihini gösteriyor. Belki bu, binaya başlandığı tarihtir. Müderris olacak zatın meşhur lügat kitaplarından “Sihah-ı Cevherî”yi ezber bilmesi lazımmış. Tabip Şeyh Cemaleddin bu vasfı haiz olmakla müsabakada kazanmış. Tedris kürsüsünü işgal etmiş. Bu medrese ki zincirli yahut onun Arapçası “silsile” namıyla İslam ilim tarihine geçmiştir. Hazreti Cemal’in evi şimdi torunlarının oturduğu yerde imiş. Oradan medreseye kadar gelirken okuttuklarına yürüyenler “meşaiyyun”, bir kısmına da “ışrakıyyun”, medrese içerisindekilere de “revakıyyun” tesmiye ederlermiş.

İslam ilim aleminin büyük simalarından Molla Fenari üstadın yürüyen talebesi arasında imiş. Fakat tabip Cemalettin hazretlerinin bizi alakadar eden en mühim cephesi Râzi'nin muciz namındaki maruf tıp kitabını “Hall-i Muciz” ismiyle ibaresi Farisice bir şerh yazmasıdır. Şarktaki tıp tedrisatı daha ziyade seriri yani hasta başında olduğu için Muciz şarihinin Aksaray بیمارhanesinde tababet tahsil ettiğini, nihayet orada hekimlik yaptığını hatta yakın vakte kadar Zincirli Medresesi'nin müteaddit müderrisler tarafından ayrı bahisler üzerinde tedrisat yapılmasının Zincirli'nin bir tıp mektebi mahiyetini düşündürebilir. Nihayet bir ihtimalin şüphesi sahasındaki bu son düşüncelerimin hakikat olması için Ayasofya Kütüphanesi'ndeki “Hal-i muciz”in dikkatle okunması icap eder. Bu kitabı bütün arzularıma rağmen mütalaa edemediğime müteessirim. Tımarhane Mahallesi'nin akli başında insanları bu civarda kitabeye de tesadüf etmediklerini, müessesenin ne zaman harap olduğunu da bilemiyorlar. Ben de Aksaray'daki kitabeleri tetkik ettim. Göremedim. Bu iki duvarın ve o mevkinin muhafazası, bütün Aksaray münevverlerinin vazifesi olmalıdır. Milletleri cihan tarihinde unutturamayan medeni eserleridir.¹⁸

1932 Nisan'ında Feridun Nafiz Bey'in Almanya'da tahsilini devam ettirmek için Aksaray'daki görevinden istifa etmiştir (Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr:278 (27 Nisan 1932): 1). 27 Nisan 1932 tarihli Aksaray Vilayet Gazetesi'nde “Aziz Aksaraylılar! Allah'a ısmarladık” başlığı altında veda yazısı kaleme almıştır.

Tam iki buçuk sene evvel sonbaharın sıcağı az bir gününde yeşil Aksaray'a ilk defa geliyordum. Koyu bir yeşilliğin ortasında uzanan ve güzel bir şeride benzeyen Ulu ırmak dalgın akıyor, kenarındaki taştan sağlam rıhtımın kıyılarını küçük dalgaları ile dövüyordu. Elektrik direkleri sokakları noktaltıyor, yeni yapılmış evler mühlmel bahçelerin ortasında villaya benziyordu. Azim irade sahibi Vali Yusuf Ziya Beyefendi'nin büyük bir vatanseverliğin ibramı ile vücuda getirdiği eserler orta Anadolu'nun bu şirin Kasabasını süslüyordu. 3 büyük devdam bina Cumhuriyet idare makinesini tedvir edenlere ümit ve cevapla çalışmak saadetini veriyordu. Mektepleri, dalgalanan Albayrak'tan tanıyordum Karaman Türklerinin Cami itihaz ettikleri eski bir mabedin yanına ilmin Mabedi kütüphane ve

¹⁸ Aksaray Vilayet Gazetesi Nr:252 (14 Teşrinievvel) ve Nr. 253 (21 Teşrinievvel 1931) sayılarında iki bölüm halinde yayımlanmıştır.

matbaa komşuluk ediyordu hakikati söyleyeyim Konya bu kadar güzel binayı kitap evi yapamamıştı. Her haftanın çarşambası Yeni hadiseleri vilayet haberlerini okunacak makaleleri toplayarak gazetesi ile neşrediyordu. Sıtma mantıkasının Muhterem şefi Cevdet beyefendi lakap olarak gönderdiği Aksaray'da Beni bugüne kadar alıkoyan cazibeyi şimdi heyecanla hatırlıyorum. Selçuk Türkleri vaktinde hükümet Merkezi, İlhanîlerin, Eratna oğullarının, Karamanîler'in sevgili Beldesi Osmanlı Türklerine intikal edince Sancak halinde idare olundu. Şimdiki Ortaköy'e o zaman Eyüpeli kazası, Eski el karyesi bu isimle iki kaza olarak bu sancağa tâbii idi. Aksaray yarım Asır önce çok ihmal edilmişti içtimai bir felaket: Sıtma. O'nun gürbüz halkının bütün kudretini tüketmişti. İşte ben cumhuriyetin feyzinden nasıpdar olan bu eski Sancak yeni bir ayet merkezinde şevk ve hevesle çalışmak fırsatını buldum. Büyük bir sevinçle söylemek borcum dur Aksaray'ı Memleketim Konya kadar sevdiği büyük Dedem Sultan Veled de esasen yazma divanında Fârisice bir gazel ile bu mübarek şehri övüyordu.

Ey Aksaray halkı bilin ki, her biriniz iki yüz cihansınız.

Her ne kadar beden olarak yerden olsanız da ruh bakımından göktensiniz.

Toprakla bir gibi olsanız da bağda ırmak suyu gibi akmaktasınız.

Beden topraktandır, toprak olacak. Siz toprak örtüsünü kaldırmışsınız, hepiniz cansınız.

Yakîn (şüphesizlik) güneşi yüzünü gösterince, artık şüpheye düşmeyin.

Gonca gibi topraktan baş çıkarın, ne zamana kadar zeminde gizleneceksiniz.

Aşkta ok gibi dosdoğru oldunuz, artık sultanın elindeki yay gibisiniz.

Aşk baharının güneşi doğdu, artık perde arkasında gizlenmeyin!

Dün baykuş idiniz, vazgeçtiniz; (peki) bugün neden tekrar aynı şekildesiniz?

Hız. İsa, dâimî sofrayı kurdu; eğer bundan yemezseniz yazıklar olsun! Savaş meydanında eğer savaşçı iseniz; Rüstemler gibi koşmanız gerekir.

Yol kesen haramilerin başlarını (vurun), kanlara bulanmış olarak yere düşürün.

Zenci ordudan (karanlık, hileli işler yapanlar; belki de Moğol ordusu) daha ne kadar zulüm göreceksiniz. Hepiniz feryad u figan ederek bir ömür geçiremezsiniz.

Artık size daha nasıl açıklayayım; siz doğruluk madenisiniz, o madenin cevherisiniz.

Mademki Veled'in yüzünü gözünüzle gördünüz, bundan böyle aylar-yıllar boyunca emniyetle kalın

Ben büyük Veled'in muhteşem ruhundan fıskıran ilahi namelerin memduhunu sıtmadan kurtarmak istiyordum. Başta umran ü irfanın değerli hamisi Vali Ziya Beyefendi olduğu halde kıymetli hükümet müdürlerinden, aziz Aksaray halkından himmetler, muavenetler, gayretler gördüm. Onların bu ali yardımlarını hayatımda unutamam. Geniş bir bataklıkta ortasında açılan 5 km kurutma kanalı o yardımların adil şahididir. Aksaray şubesinin cephe-i safında ebediyen menkuş kalacaktır.

Lakin ey aziz Aksaraylılar! Bugün daha lüzumlu bir mücadeleye savaşmak endişesiyle memleketinizden ayrılıyorum. Tıbbiyeden çıktığım zamandan beri beslediğim bir emel tahakkuk ediyor. Almanya'ya gitmek, terakki, inkişaf içerisinde bulunan o muazzam milletin tıbbını öğrenmek, reklamu, şantajı gevezeliği sevmeyen, yalnız bilgi isteyen bir ırkın hekimliğini tahsil etmek gayesi ile gidiyorum.

Orada mümaresemi ikmal, ihtisasını itmam ederek tekrar vatana dönmek... Sekiz yıldır bu umudu ruhumda büyütürüm. Asrî tababetin çetin yollarını azim, ümitle geçerek avdet edince yine Aksaray'a gelmeyi cidden isterim. Dispanser evime kadar yorularak gelen muhterem hemşehrilerim, bana liyakatimin, istihkakımın fevkinde teveccüh, iltifat, nezaket gösteriyorsunuz. Meslek hasebiyle muayene ve tedavi ettiğim hastaların rıyasız ağzından neşe dağıtan kelimeler işitiyorum. Naçiz mevkiimi, küçük bilgimi büyütüyorsunuz. Gönüllerinizde yer tutan sevgimi hürmetle anarım. Hepiniz sağ olunuz, var olunuz. Bahtiyar yaşayınız. İyilikler diliyorum.

Allah'a ısmarladık.¹⁹

Feridun Nafiz Bey Aksaray'dan ayrılırken kendisine gösterilen teveccühe teşekkür etmiştir. Almanya'da tahsilini devam ettiren Feridun Nafiz Bey 1933 Şubat'ında "Aksaray'a selâm" başlığı altında bir yazı göndermiştir (Aksaray Vilayet Gazetesi, Nr:314 (1 Şubat 1933)).

¹⁹ "Almanya'ya gitmek üzere istifa ettiğini yazdığımız Dr. Feridun Nafiz Bey geçen pazar günü Konya'ya hareket etmiş ve bir çok zevat tarafından teşyi edilmişlerdir" ifadelerinden hareketle gazetenin Çarşamba günü yayınladığını bildiğimiz için geçen pazarın "1 Mayıs" olduğunu ve Feridun Nafiz Bey'in Aksaray'dan ayrıldığını tespit edebiliyoruz. bk. (Aksaray Vilayet Gazetesi, 4 Mayıs 1932 (Nr:279))

Feridun Nâfiz Bey'in Notlarında Aksaray Metin

[1] Aksaray

[1]293- [1]296²⁰ gelen büyük sel cami[y]i (**Parmaklıklık Câmî**) alıp götürmüş. Bölcek medreseleri civarında kızıl minare 1.5 arşın kadar garba mail mescidi²¹ sonradan yapılmıştır.

Külhani Ali Baba Türbesi yanında Kızıl Minare'nin eşi mevcut iken 50-60 sene evvel²² yıkılmıştır. Küçük Bölcek Mahallesinde **Güdük Minare** vardır.

Boyu: 2.10 metre²³, eni: 0.85 metre



²⁰ Rumî takvime göre 1293-1296 arasındaki tarih miladi olarak 1878-1891 arasıdır. Hicri tarih de 1876-1879 arasında tekabül eder. Aksaray'da bahsedilen büyük sel 1863 yılında olmuştur. Burada bahsedilen tarihten yaklaşık 14 sene önce Aksaray'da çok büyük bir sel felaketi meydana gelmiştir. Ve o günlerde yaşanan felaket için Aksaraylılar dönemin padişahı Abdülaziz'e yazdıkları ve yardım istedikleri dilekçede "ikinci Nuh Tufanı" benzetmesi yapmışlardır. Ayrıntılı bilgi için http://www.tarihinpesinde.com/dergimiz/ekim2013/M10_10.pdf adresinde yer alan makaleye bakınız. Burada müdekkik F. Nafiz Bey ya yanlış tarih yazmıştır ya da bahsettiği tarihte başka bir sel felaketi meydana gelmiş ama belgelere yansımamıştır. Ki, bu ikinci ihtimal pek mümkün görünmüyor. Çünkü Aksaray'da meydana gelen sel felaketleri başta olmak üzere tüm doğal afetlerin kayıtları belgelere, raporlara yansımıştır.

²¹ Mescidi yerine önce cami yazılmış ve bunun üzeri çizilmiştir.

²² 1928 yılında yayımlanan Hasan Dağı'nda İlmî Cevelan isimli esere göre bu minare 1900'lerin hemen başlarında yok olmuştur. F. Nafiz Bey ise 1931'den 50-60 sene öncesi diyor. Çünkü kendisi Aksaray'da 1929 yılında göreve başlamıştır. (Aksaray Vilayet Gazetesi, nr:143: .2) 11 Eylül 1929'da göreve başlayan F. Nafiz Bey 8 teşrinievvel (Ekim) 1931'de Aksaray'dan ayrılmıştır. Bu notları 1930'da kaleme aldığı kabul edip bu tarihten 50-60 sene çıkardığımızda minarenin yıkılışının 1870-1880 tarihleri arasında olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. En yakın tarihlendirme arasında bile 25-30 sene fark olunca hangi tarihin doğru olduğuna emin olamıyoruz. Muhtemeldir ki her iki müdekkik de Aksaraylılar'dan öğrendiklerini, yani sözlü kaynağa göre yazmışlar.

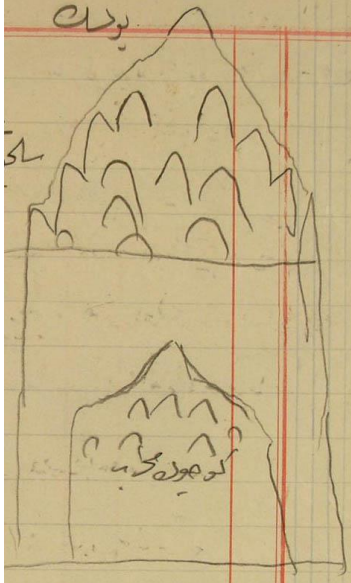
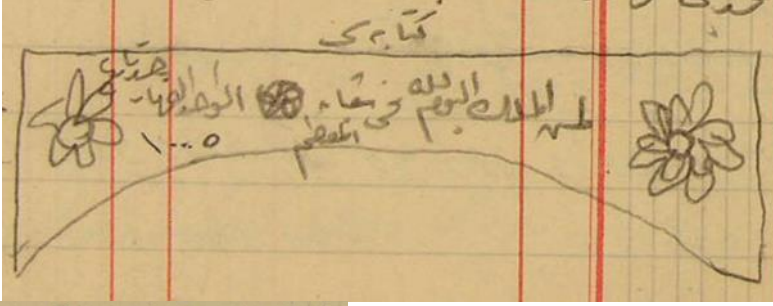
²³ Metinde "metre" ifadesi boyu ve eni kelimeleri arasındadır.

Darbhane*Aksaray Gündük Minare*

Bugün haraptır. Kitabeleri (?) kalmamıştır. ... harabedir.

Mevcudu vardır. Darbhanenin avlusunda iki adet mermer sütun kalmıştır.

Kitabesi



[Metnin solunda]
"parça mermer"
[ifadesi vardır].



Yusuf Hakiki Baba Zaviyesi Avlusunda Hankah-Darphane- Kitabesi

[2] Darphane Mescidi²⁴

Biri küçük mihrabın üstünde ve diğeri yanlarında olmak üzere üç²⁵ küçük ve onların altında keza iki pencere vardır. Mescidin iki kubbesi vardır. İki kubbe arasında [3] büyük ve yüksek bir kemer mevcuttur. Mihrabın karşısında kabaralı bir kapı vardır. Bu kapının sol tarafında bir minare mevcut imiş. Minareye çıkabilecek basamaklardan altı tanesi el-yevm görülmektedir. Minare kapısı bugün kapalıdır. Minareden eser yoktur. Tezyinat ve tertibat itibariyle Selçukî'dir. Bu kapıdan arkasındaki hürelere girilir. Mescidin içerisinden sağ tarafında tonozlu bir mahal daha vardır ki oradan bir kapı ile dışarıya çıkılmıştır. Burası imaret olsa daha münasiptir. Eski bir kapının sövesinde (el-nebi sallallahu aleyhi vesellem ed-dünya mezraati'l-ahire ve kâle aleyhisselam ed-dünya saati fec'alhâ tâaten okutamadık.



Hankah- Darphane Mescidi-Kapı Sövesindeki Kitabe

²⁴ Çizimin üzerinde “büyük”; altında da “küçük mihrap” ifadeleri yer almaktadır. Çizimin hemen sol üst kısmında “istalaktitleri Selçukî” diye not düşülmüş.

²⁵ “Üç” kelimesinden önce “iki” yazılmış ve üzeri çizilmiştir.

Bu kabarda Minare kapısı diye (?) pazarlığımız doğru değildir. Darphanenin üst katına çıkılacak bir kapıdır. Bina iki katlı imiş. [4] Hücrelerde de Selçuki istalaktitleri görülmektedir.



Melik Mahmud Gazi Hancahi -Darphane Mescidi- (İ.H.K.K.A'den)

Baba Yusuf Hakiki

Mescidi bir kubbe üzerindedir. Baba Yusuf hakikinin tahta sandukası vardır. Etrafında birkaç şamdan, başında yeşil sarıklı koca bir külâh ve tespih vardır. Âlemi mevcuttur.



Yusuf Hakiki Baba Zaviyesi'nin Mevcut Hali

Gusinye ²⁶ kazasından gelmiş bir bayrak vardır. Mescidin içinde çilehanesi görülmektedir. Kubbelerin altı taş üst tuğladır. Zaviyenin yahut tekkenin arkasında ve kabristan varmış. Bugün evler yapılmış.

[5] Aksaray'da Tımarhane Mahallesi

Kitabesi Ulu Câmi içindedir.

Kırmızı tuğladan masnu' karşılıklı iki duvarı kalmıştır. Eskiden inşaatın yukarısında²⁷ demir tokal[ar] varmış. Mustatîlu'ş-sekl²⁸ tımarhane büyümüş. Enkazı kalmıştır (Oruçoğulları'nda vakfiyesi varmış²⁹)



Tımarhane'den Günümüze Ulaşan Duvar Kalıntısı

0.20X1.60 Sinan Bey Mektebi³⁰

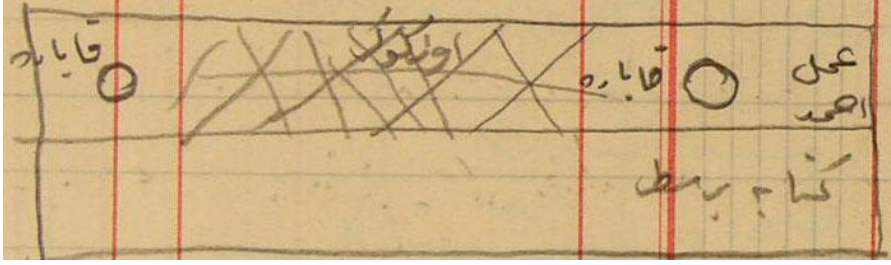
²⁶ Gosine isminde tereddüt ettik. Okunuşu için müracaat ettiğimiz Zafer Şık ve Osman Nuri Mete Beyler'e teşekkür ederiz.

²⁷ Buradaki ifadeyi okumakta epeyce zorlandık. -Biraz zorlama ile- "İnsanın boğazındaki" gibi de okunabilir. Eğer böyle okunursa "ki" fazla olur. Ve tımarhane olan binanın hastalarının deli olmasından boğazlarından bağlandığı anlamı çıkar. Bu da çok mantıklı olmaz. Netice itibarıyla biz "inşaatın yukarısında" gibi çok da emin olmadığımız okumayı tercih etmek zorunda kaldık. Yani inşaatın yukarısında demir tokalara ayaklarından bağlanan hastaların olabileceğini, bunun gibi eskiden farklı hastanelerde de hastaların başkalarına zarar vermemesi için bağlanması örneklerinden hareket ettik.

²⁸ Dikdörtgen biçimli.

²⁹ Aksaray Dağarcığı isimli eserde İmam Gazâlî'nin Aksaray'daki neslinden de bahsedilmiştir. Oruçoğulları da Gazâlî neslindedir. bk. (Erdal- Gül 2016:)

³⁰ Sağında ve solunda kabaralar bulunan bu kitabenin çizimi üzerine müdekkik F. Nafiz Bey "Amele Ahmed, kitabesi bir satır" diye yazmış.



Amare haza el-imareti kitabesi talim el-Kur'an li vechillahi teala Hamza Bey b. Sinan Bey sene hamsin sitte mie fi şehri-i saferü'l-mübarek Kavuklu büyük bir mezar taşı vardır (Oruçoğlu Molla Hasan Efendi'[n]dir) Kitabesi vardır. Kubbesi filan tamamen harab olmuştur. (Belediye reisi Süleyman yahut Hadi Bey³¹ Yıkırmıştır. Mamasun - ...³²

[6] Aksaray'da Kızılca Mahallesinde Feriştah Hatun Camii

Binâ-yı evvel Feriştah Hatun Sinan /camii şerifi denilir. El-an sâni-i tamirine dal? Şeyh Muhammed Rüşdi

1060-1000

Selçuki tarzında kendi eski bir mescid vardır. ... caminin üstü



Feriştah Hatun Camii (İ.H.K.K.A. 'den):

³¹ Sadi Ulunmak'ın 24 Ocak 1975 tarihli Hasandağı Gazetesi'ndeki "Belediye" yazı dizisine göre Reis Hadi Bey 6.2.1928'den 6 Mayıs 1932'ye kadar belediye reisliği yapmıştır. Mukayyit-zâde ismiyle meşhur olan bu ailenin soyadı 1934 sonrasında Arıbaş olmuştur. Hadi Bey'in birçok eseri yıktığı anlatılır.

³² Sayfanın altında yer alan bu iki kelime metinden bağımsız gibidir.

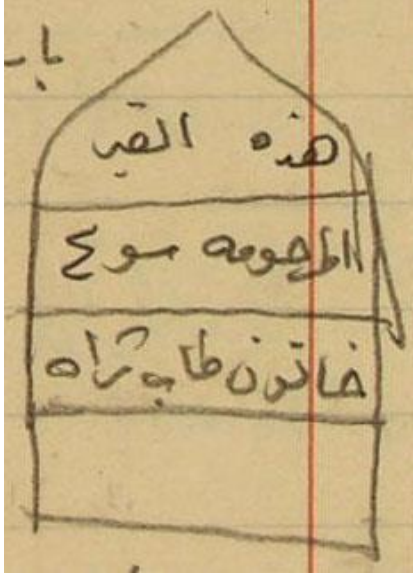


Feriştah Hatun Camisi'nin Mevcut Hali

Dağın altında Bayram Baba Tekkesi, altında çilehanesi vardır. Alelade bir türbedir.

Aksaray'da Bir Kabir Taşı

Beyaz mermer. Baş tarafı



Haza kabri
El merhume sevinç
Hatun tâbe serahu

Taşın arkasında
Fi şehri rebîü'l-evvel sene ehad hamsin ve
sebame³³
Bedir muhtar kabristanı yanında bir de tekke
vardır. Taşlarında kitabe yoktur. Bedir muhtar
açıkta yatıyor. Bedir Muhtar bir rivayete göre bir
şâh imiş.
Su çıkarmış³⁴

[7] [Sayfanın en üstünde yandaki şahide çizimi
bulunmaktadır]

Kabir taşı şekli Aksaray'da çoktur³⁵.

³³ Bu şahide Konyalı tarafından da incelenmiştir. Bkz.:(Konyalı 1974: 1579)

³⁴ Zemzem denilen su uzun zamandır akıyor. Çok küçük bir gözden çıkan suyun tadı farklıdır. İçen birçok kişiye göre yağlı gibidir. Bedr-i Muhtar Kabristanı'nın sonunda, tepenin eteğinde Zemzem Suyu adı verilen bir su pınarı mevcuttur. Bu pınarın Bedr Muhtar hazretlerinin Âsâ Suyu olduğu rivayet edilmektedir. İnanışa göre içen her türlü derten şifa bulur. bk. (Gül- Kuşsan 2016: 149).

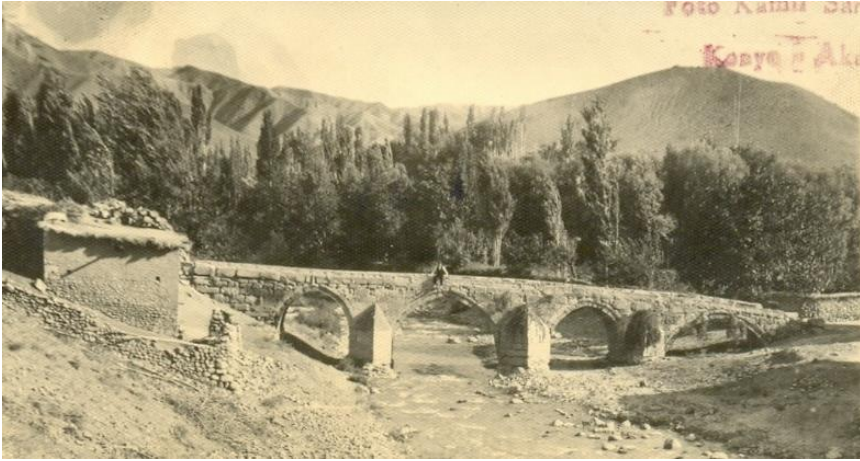
³⁵ F. Nafız Bey'in çok dediği mezar taşlarına Ervah Mezarlığında rastlamak mümkündür.



F. Nafiz Bey'in Çok Bahsettiği Mezar Taşlarından Bir Örnek

Kalınlar Köprüsü

Dört gözlü sonradan yapılmıştır.

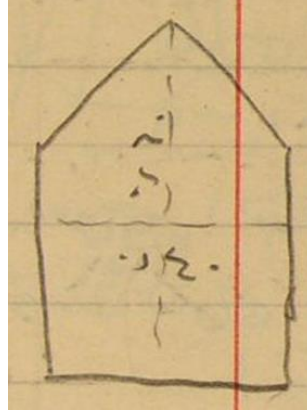


Kalınlar Köprüsü (İ.H.K.K.A.'den)

[Sayfanın ortasında yandaki mezar taşının çizimi bulunmaktadır]

İntikale el-merhumete vel mağfirete
Min darül fena ila darül beka
Dişad Hatun binti
Bekçigöz(?) fi yevmü'l-erbaa es-selâse-
mie

güzel bir nesih yazı (Ervah'ta)



[8] Aksarayda Ervah'ta Şeyh Hamza Türbesi

Bir kubbe ve önünde güzelce bir revak vardır. Önünde hazire küçüktür. Birkaç kabir vardır.



Şeyh Hamza Türbesi

Aksaray Kalesi'nin Kapıları

Surlar bir buçuk-iki metre genişliğinde duvarlarının bakiyesi mevcuttur.

Ereğli, Paşacık, Bâb-ı Sağır, Deveciyan³⁶, Muhsin Çelebi

24 mahalle, 1800 hane nüfus 9-10 bin arasında, mülhakat 80 bin nüfusu.

Aksaray Kazası'nın 150 karyesi vardır. Arapsun kazasının nüfusu 20 bin; Koçhisar Kazası 50 bin

Kırkkızlar (Ervah'ta)

Tonoz içinde bir mihrab var. Çinili imiş. Tonozun içinde küçük bir kapı vardır. Buradan şehrin içine kadar gider merdivenli bir mağara varmış. Ulu Cami'nin cenub tarafına bir revaklı [9] kapı bulunmuştur.

³⁶ Deveciyan kelimesi ikinci kez yazılmış İlkinde Deveçiyân, ikincisinde ise Deveciyan olarak yazılmasının sebebinin o günlerde iki farklı telaffuzunun olduğunu ihtimaline bağlıyoruz.



Kılıçarslan Köşkü

Kılıç Arslan Türbesi

Altı üstü ehram³⁷

Müsemmenin? bir ... 1.55 metredir. İki penceresi vardır. Ortasında Kılıç Arslan'ın kabri mevcuttur.

Künbedin etrafı kısmi yıkılmıştır. Yontma taştan yapılmıştır. Kitabenin 12 tane ... vardır. Kitabesi mevcut değildir. Sökülüp götürülmüştür. Yanında bir bina harabesi vardır. Ehram kısmı da yontma taştan inşa edilmiştir. Türbenin aşağısındaki derenin içinde büyük ve geniş ve etrafı ... bölünmesine nazaran bir saray harabesi olduğu anlaşılmaktadır. Sarayın iki kısmı kalmıştır. Diğer kısımları tamamen mahvolmuştur.



Kılıçarslan Türbesi

[10] Cemâleddin Aksarayî'nin Kabir Taşı

Tarih sene erbaa ve hamsin ve semane mie.

Aksarayî'nin türbesi bir ... meşid, iki hücre, bir hazire.

Hacılar hanı civarında bir kitabe vardır.

Beyaz mermer

³⁷ Sayfanın ortasında kubbenin mahrutı şekli kabaca çizilmiştir.



Cemaleddin Aksarayi Zaviyesi

Şeyh Hamid'in Türbesi'nde bulunan iki taş üzerindeki

1.10 X0.49

1-Bu kabir Ali Dede

2-Oğlu Kadı İbrahim Kızı Ha

3-Tun Paşa'nın kabridir ve bunun

4-Ruhu için mezkûr kadı üç

5-Bin akçe vakfedib muameleyi şeriyeden

6-Hasıl olan Şeyh Hamid halifelerinden

7-Sinan halife ve bade evladı mutasarrıf

[11] Arkasında

Ola dü-şenbe ve penç-şenbe gün kabir üzerinde bir cüz okumak. Vesair eyyamda evde okumak

Bu vech ile zıkr olan şart olup ve bu akçenin tevliyeti Hacı Mehmed oğlu Ahi Çelebi'ye ve evladına

Diğer taştta

Şart olunmuştur ve bu akçenin onuna, on rebi' dahi rihi (?) ola ve

Cek altı akçede bir akçe mütevellinin ola ve tarih dokuz yüz ellinin (?) raci (?) vakıa vel mürşid (Konyalı, 1974: 1216-18)

[12] Şeyh Hamid'in kabri makamıdır

Bir haziresi, bir mescidi, iki odası ve bir çilehanesi vardır.

İki büyük ve iki küçük kubbesi vardır.

Aksaray Ulu Cami Minaresi Kitabesi

1-Amare bina-yı haze'l-minare el-imam el-said kudbeddin

2-Şeyhü'l-İslam Ebu Said İbrahim b. El-hac Necmeddin

3-..... (bu satır okunamadı)

4-Fi muharremül-haram sene aşere ve sittemie

Kenarında çubuklar vardır
Ebadi
0.60 x 1
Minarenin kaidesine yakın yerde? panolar vardır
[13] sayfa boştur.

Değerlendirme ve Sonuç

Uzluk'un notlarında 27 adet taşınmaz kültür varlığı, 5 tane mezar ve şahideler, 5 adet kitabe ve 1 tane de şahide üzerine yazılmış bir vakfiye hakkında bilgi sahibi olmak mümkündür.

A- İsmen ya da Mevcudiyetinden bahsedilen eserler

Parmaklı Cami	Bedir Muhtar Mezarlığı
Bölcek Medreseleri	Bayram Baba Tekkesi
Kızıl Minare	Kalınlar Köprüsü
Kızıl Minare Mescidi	Ervah Mezarlığı
Külhani Ali Baba Türbesi ve yakınındaki Minare	Şeyh Hamza Türbesi
Güçük Minare	Aksaray Kalesi
Darphane	Aksaray Kalesi Kapıları
Baba Yusuf Hakiki Zaviyesi	Kırkkızlar'da ki Mescid
Baba Yusuf Zaviyesi arkasındaki mezarlık	Kılıç Arslan Türbesi
Ulu Cami	Saray Kalıntısı
Timarhane	Cemaleddin Aksarayı Zaviyesi
Sinan Bey Mektebi	Hacılar Hanı
Ferîştah Hatun Mescidi	Şeyh Hamid Zaviyesi
Bedir Muhtar Tekkesi	Aksaray Ulu Cami Minaresi

Bu yapılardan Parmaklılı Cami, Bölcek Medreseleri, Külhani Ali Baba Türbesi yakınındaki minare, Sinan Bey Mektebi günümüzde mevcut değildir. Bu eserlerden Parmaklılı Cami ile Bölcek Medreseleri'nden ilk defa F. Nafiz Uzluk bahsetmektedir. Darphane olarak tanımlanan Melik Mahmud Gazi Hankahı'nın günümüzde mevcut olmayan mihrabı, mukarnas kavsaralı iç içe iki nişten meydana gelmekteydi.

Mezar ve Şahideler	Kitabeler
Oruç Oğlu Molla Hasan Efendi Kabri	Darphane (Melik Mahmud Gazi Hankahı)'ye ait 2 kitabe
Sevinç Hatun'un Baş Şahidesi	Timarhane (Şifahane) Kitabesi
Dilşad Hatun'un Baş Şahidesi	Sinan Bey Mektebi Kitabesi
Cemaleddin Aksarayı'nın Şahidesi	Ferîştah Hatun Mescidi Kitabesi
Aksaray'da çok sık görülen bir Şahide formu	Aksaray Ulu Cami Minare Kitabesi

Kitabelerden Melik Mahmud Gazi Hankahı'na ait olanlar Yusuf Hakiki Baba Zaviyesi'nin kuzey avlusunda muhafaza edilmektedir.

Sinan Bey'in mektebine ait kitabe ise günümüzde Zafer Camisi'nin giriş kapısı üzerinde yer almaktadır.

Uzluk, Ulu Cami'de olduğunu yazdığı Tımarhane/Şifahane kitabesinden sadece ismen bahsetmektedir. İçeriğini vermemektedir.

Ferîştah Hatun Mescidi kitabesi günümüzde mevcut değildir. Uzluk iki satır halinde verdiği kitabeyi Konyalı üç satır halinde zikretmektedir (Konyalı, 1974: 1160).

Ulu Cami minare kitabesi de sadece Uzluk tarafından kayıt altına alınmıştır. Günümüzde nerde olduğu belli olmayan kitabeyi Uzluk haricinde herhangi bir kaynaktan da görmek mümkün değildir.

Ulu Cami'nin Anadolu Selçukluları'na ait olduğunu gösteren tek kitabe minberdeki kitabeler olarak bilinmekte idi. Minaredeki bu kitabe ile birlikte caminin Anadolu Selçuklu dönemine ait olduğu bir kez daha kanıtlanmış olmaktadır. Kitabe 610/1213 tarihli olup Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykavus dönemine aittir.

Arşiv belgelerine göre günümüzdeki şekil ve konumuna göre 3. evresinde olan minarenin ilk defa ne zaman inşa edildiği hakkında bir bilgi yoktu. Uzluk tarafından tespiti yapılan kitabe ile artık ilk minarenin inşa tarihi de belli oldu.

Vakfiye:

Aksaray Kadısı İbrahim'in Kızı Hatun Paşa'nın ruhunu şad etmek için babası tarafından kızının kabrinin baş ve ayak şahidlerine hak edilmiştir.

Bu vakfiye Şeyh Hamid-i Veli kabrinin hemen batısında beyaz mermer üzerine kabartma tekniğinde Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Bu vakfiye Konyalı tarafından da incelenmiştir (Konyalı, 1974: 1216-1218).

Bu notları önemli kılan bir diğer husus da Aksaray Ulu Cami minaresine ait kitabedir. Minber kitabesi haricinde Ulu Cami'nin Anadolu Selçukluları devrine ait ikinci kitabeyi bu notlar sayesinde öğrenmek mümkündür. Caminin minaresine ait olan kitabe 610/1213 tarihlidir.

Sonuç

Cumhuriyet döneminin önemli doktorlarından birisi olan Feridun Nafiz Uzluk, tabipliğinin yanı sıra Türk kültür ve sanat tarihi açısından da ehemmiyetli bir araştırmacıdır. Özellikle Anadolu Selçuklu Devleti tarihi açısından önemli hizmetleri bulunmaktadır.

Mevlana gibi önemli tasavvuf ehlinin eserlerini de çeviren Uzluk, başta Anadolu Selçuklularına ait muhtelif tarihi eserler hakkında da çeşitli yazılar kaleme almıştır.

Çok yönlü bir araştırmacı olan Uzluk Aksaray'da hekim olarak görev yaptığı süre zarfında Aksaray'daki kültür varlıklarını da incelemiştir. Muhtelif gazetelerde Aksaray'da incelemiş olduğu yapılar hakkında makaleler yazmıştır. Günümüze ulaşamayan bazı eserler, Uzluk'un kalemi sayesinde unutulmaktan kurtulmuştur.

Bu çalışma kapsamında incelenen 13 sayfalık küçük defter de yine Uzluk tarafından yazılmış küçük bir eser olmasına karşın içerdiği bilgiler açısından değerli bir kaynak olmaktadır.

Bu notlar sayesinde günümüzde mevcut olmayan yapılar hakkında bilgi sahibi olmak mümkün olmuştur. Bu notlar arasında özellikle iki yapı hakkında verdiği bilgi çok önemlidir. Bunlardan ilki Melik Mahmud Gazi Hankahı'nın mihrabı diğeri ise Ulu Cami minaresinin Anadolu Selçuklu dönemine ait 610/1213 tarihli kitabesidir.

Kaynaklar**Arşiv**

Feridun Nafiz Bey [UZLUK], *Aksaray'da Bulunan Bazı Eserler*, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Arşivi
İbrahim Hakkı Konyalı Arşivi

Gazeteler³⁸

Aksaray Vilayet Gazetesi
Hasandağı Gazetesi

Kitaplar/Makaleler

- Arda, B. (2017). “Kurucu, Koleksiyoner ve Araştırmacı Kişiliğiyle Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk”, *Uzluk Ailesi Armağanı*, Konya, 73-83.
- Erdal, Z. (2014). *Aksaray'da Türk Devri Mimarisi*, Yayınlanmamış doktora tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Erdal, Z.- Gül, M. F. (2016). *Aksaray Dağarcığı (Vali Abdullah Sabri Bey'in Aksaray Notları)*, Aksaray.
- Gül, M. F.- Özdil, O. (2013). “Aksaray Şehrinde İkinci Nuh Tufanı: 1863 Sel Felâketi”, *Tarihin Peşinde*, S.10, Konya, 213-236.
- Gül, M. F.- Kuşsan, A. (2016). *Medfun Ecdad'a Meftun Ahfad*, Aksaray.
- Kazancıgil, A. (2017). “Prof. Dr. Feridun Nafiz Uzluk, Hayatı-Çalışmaları”, *Uzluk Ailesi Armağanı*, Konya, 11-35.
- Konyalı, İ. H. (1974). *Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, İstanbul.
- Sapancalı, M. H. (1928). *Hasan Dağı'nda İlmî Cevelan*, Aksaray.
- Şafak, Y. (2017). “Feridun Nâfiz Uzluk'un Mevlevilikle İlgili Bir Yayın Projesi”, *Uzluk Ailesi Armağanı*, Konya, 85-91.
- Şimşekler, N. (2017). “Feridun Nâfiz Uzluk'a Elli Altı Yıl Sonra Verilebilen Müjde: Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü”, *Uzluk Ailesi Armağanı*, Konya, 129-139.

³⁸ Gazetelerin künye bilgileri metin içerisinde gösterilmiştir.



**ALEVİ-BEKTAŞI GELENEĞİNDE HZ. ALİ:
KİŞİLEŞTİRME VE PLASTİK**
IN THE TRADITION ALEVI-BEKTASHI HZ. ALI:
PERSONIFICATION AND PLASTIC

GÜLTEN GÜLTEPE

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Çüzel Sanatlar Fakültesi, Temel Eğitim Bölümü
Asst. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Fine Arts, Department of Basic Education

gultepe.gulten@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1006-2905>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 06.04.2018

Kabul Tarihi-Accepted Date : 30.08.2019

Sayfa-Pages : 589-596

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat3914>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

ALEVİ-BEKTAŞİ GELENEĞİNDE HZ. ALİ: KİŞİLEŞTİRME VE PLASTİK*
IN THE TRADITION ALEVI-BEKTASHI HZ. ALI:
PERSONIFICATION AND PLASTIC

GÜLTEN GÜLTEPE

Öz

Türklerde, ilköğretimden beri süre gelen çeşitli temsili betimler söz konusu olmuştur. Çağın gerektirdiği malzemeyle oluşturulan insan, bitki, hayvan gibi tabiat elemanlarına yüklenen anlam ve ilişki tabiatın büyüdü dünyasını, var olan kalıp biçimin ötesini aramaya itmiştir. Kalıplaşmış biçimlerden arınan tabiat, yeni bir kurguya yönelmiştir. İslam öncesi izlerin devamını teşkil eden ve İslami tasavvufta bir takım görülmedik garip suretler belirecek ve bunların, tıpkı maskeyle ilişkilendirebileceğimiz iki yüzü bulunacaktır. Orta Asya kaynaklı dini ve tasavvufi çevrelerde görülen Hurufi etkiler, özellikle enkarnasyon (hulul) inancıyla ortaya çıkan panteist tasavvuf anlayışında var olan biçimsel örnekleriyle, Alevi-Bektaşî plastiğinde kendini belli edecektir. Aleviliğin sosyal tabanının toplumsal niteliklerini ve karakteristiklerini sergileyen esas unsur, mitolojik ve sözlü bir kültür geleneğinden devraldığı ve çok geniş bir coğrafyada rastladığı değişik motiflerle birlikte bir araya getirilebilen temsili bir kültür anlayışı olmasıdır. Bu anlamda “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Hz. Ali Kişileştirme ve Plastik” başlığı adı altında kültürün sözlü ve yazımsal kaynaklarından itibaren izlenebilen fikrin veya düşüncenin, söze ve devamında uygulamaya ya da biçime dönüştüğü aşamalı geçişler, plastik materyalin biçimle beraber bunun ötesinde yatan anlam veya mana yapısıyla bir bütün değerlendirmek gerektiği sonucunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alevi-Bektaşî Geleneği; Hz. Ali; Kişileştirme; Plastik

Abstract

Various representations from the early ages were mentioned in the Turks. The meaning and relationship burdened on behaviors elements such as thinned matter, plants, animals in the ages have led the magical world of nature to seek beyond the form of the existing mold. The nature, which is free from the stereotyped forms, has turned to a new fiction. There will be strange surrogates that are the continuation of the pre-Islamic traces and which are not seen in Islamic mysticism, and they will have two faces that we can associate with the mask. The Hurufi influences seen in the Central Asian origins and mystical environments are determined by the Alevi-Bektashi plastique with the formal examples that exist in the understanding of pantheistic Sufism emerging with the belief of certain incarnation (Hulul). The basic elements that demonstrate the social qualities and characteristics of the social base of Alevism are an imaginative understanding of culture that can be brought together with various motifs that have taken over mythological and verbal cultural tradition and come across in a vast geography. In this sense, gradual transitions of the idea or thought that can be seen from the names of the title and the unoccupied sources of the Prophet Ali in the Aleutian-Bektashism, and the conception and continuity of the contract and its continuation, the form or the outcome of the plastic material.

Key Words: Alawi-Bektashi Tradition; Hz. Ali; Personification; Plastic

* Makale metni 9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi'ne (20-24 Kasım 2017-Ordu) Sunulan Bildirinin Genişletilmiş Halidir.

Giriş

Türklerde, ilköğütlerden beri süre gelen çeşitli temsili betimler söz konusu olmuştur. Çağın gerektirdiği malzemeyle oluşturulan insan, bitki, hayvan gibi tabiat elemanlarına yüklenen anlam ve ilişki tabiatın büyüdü dünyasını, var olan kalıp biçimin ötesini aramaya itmiştir. Kalıplaşmış biçimlerden arınan tabiat, yeni bir kurguya yönelmiştir. İslam öncesi izlerin devamını teşkil eden ve İslami tasavvufta bir takım görülmedik garip suretler belirecek ve bunların, tıpkı maskeyle ilişkilendirebileceğimiz iki yüzü bulunacaktır. Orta Asya kaynaklı dini ve tasavvufi çevrelerde görülen Hurufi etkiler, özellikle enkarnasyon (Hulul) inancıyla ortaya çıkan panteist tasavvuf anlayışında (Ocak, 2014b: 364) var olan biçimsel örnekleriyle, Alevi-Bektaşî plastiğinde kendini belli edecektir. Aleviliğin sosyal tabanının toplumsal niteliklerini ve karakteristiklerini sergileyen esas unsur, mitolojik ve sözlü bir kültür geleneğinden devraldığı ve çok geniş bir coğrafyada rastladığı değişik motiflerle birlikte bir araya getirilebilen temsili bir kültür anlayışı olmasıdır. Türklerin eski inanç geleneğinden kaynak bulan Gök Tanrı ve Yer-sub denilen çeşitli tabiat kültürlerinin ağırlıkta bulunduğu, yarı-dinsel yarı-büyüsel güçlü bir mistik yapıyı sergilemiştir. Mistik bir temel üzerinde başta Proto-Türkler olmak üzere Hunlar, Göktürkler, Uygurlar gibi Türk devletlerinde meydana gelen sanat eserleri, hep bu dini inanç ve ritüeller çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Alevi-Bektaşî teolojisinin İslami dönemdeki karakteristik biçimleri ise eski inancın bir uzantısını teşkil etmektedir. Hulul, tenasüh ve don değiştirme veya metamorfoz gibi teolojik terimler, Türklerin eski devirlerinden kalan inanç ve mitolojik materyallerin unsurlarıdır (Ocak, 2014a: 95-96). Unvanlarda kullanılan, Allah anlamına gelen şah ibaresinin kullanımı, sufi ve pir şeklinde dini lider unvanları da kültürün sosyolojik boyutunun göstergeleridir (Ocak, 2014c: 352). Türk kültür tarihinde görülen güneş ve ay sembollerinin İslam öncesi Gök Tanrı kültürünün, hükümdarın gök ile ilişkisi, gök ibadeti ve güneş ile özdeşleştirme düşüncesi, Alevi teolojisinde Hz. Ali kültürü ile de paralellik göstermiştir (Gültepe, 2016: 79). Edebi eserlerde, mecazi veya metaforik tarza yönelik çeşitli varyasyonları ihtiva eden ve sanatsal biçim alma aşamasındaki Hurufi etkiler, Bektaşî babanın yüzündeki kaligrafilerle tamamlanmıştır (Fotoğraf 12). Eski inanca ait referanslar, yazılı, sözlü veya mitolojik detaylara bağlı değerlendirilmektedir. Mecazi anlatımlar, ezoterik yaklaşım tarzıyla tılsımlı bir güç kazanmış gibidir. Güneş, Bektaşî tarikatında örneklerini vereceğimiz koruyucu niteliğinde olan madalyonda olduğu gibi (Fotoğraf 5) burada da Tanrıyla ve dolayısıyla Hz. Ali ile özdeşleştirilmiştir (De Yong, 2014: 284). Bektaşî geleneğinde arslan, Haydar adıyla anılmakta Hz. Ali “Haydar-ı Kerrar”dır yani tekrar tekrar arslandır, gibi inancı yansıtan ifadelerle yer verilmiştir (Öney, 1992: 40). Bektaşî resimlerinde Hz. Ali tasvirleri “Ali Allah: Ali Allah’tır” tekrarıyla Allah’ın insan yüzünde zuhur ettiği inancı belirtilmiştir (De Yong, 2014: 282) (Fotoğraf 11-12). Bu tür inançsal etkiler, Alevi-Bektaşî geleneğin ikonografik öğelerini yansıtan ve resimlerinde sık kullanılan temalar arasında yer bulmuştur. İnsan biçiminde temsil edilen tanrı anlayışı, Orta Asya coğrafyasının senkretik dini yapısının Türkmenler vasıtasıyla Anadolu’da, XIII. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla kadar halk kültürü ve dini içerisinde nüfuz dairesini açıklamaktadır (Melikoff, 2014: 80). Şekil evreninde, etkileşimler kadar özgül yapının sürekliliğini yansıtan biçim sözlüğünden bahsetmek bu açıdan önem arz etmektedir. Biçimsel ayrıntılar, sanatın yapısal veya ideolojik yapısı içerisinde yer yer eksiltmeler yaratmış olsa da kültür, süreç itibarıyla belirgin bazı bağlantılar da ortaya

koyabilmektedir. Dolayısıyla sürekliliği sağlayan unsurlar geleneksel olarak tekrar eden biçimler sunmaktadır. Karakteristik özellikler sunan bitki motifleri, yazı, geometrik şekiller, insan yüzleri veya yarı insan-yarı hayvan temsilleri, biçim sözlüğünün göstergeleri olmuştur. Güneş hayvanları olarak nitelendirilen arslan, Türk sanatında güncelliğini korumuş, temsili bir figür olarak yer bulmuştur (Fotoğraf 4-10). Arslan figürlerine arkeolojik bir buluntu olarak rastlanıldığı gibi Türk sanatının pek çok alanında örneklerini görmek mümkün olmuştur (Öney, 1992: 40). Eski Türk inancının totemik yapısıyla ilişkilendirilen bu figür, kozmolojisi içerisinde Tanrı, hayvan ve insan arasında aşamalı bir evrim oluşturmuş gibidir (Fotoğraf 4-15). Güneş ile ilişkilendirilen bir başka hayvanda turna olmuştur. Kimi zaman koç ve zümrüd-ü ankayla (İbnü'l Arabî'nin "Anka'ü mugrib'fi marifeti hatmil-evliya" ve "Şemsi'l-magrib" adlı eserinde ifade ettiği belirtilen "Anka Allah'ın, içinde âlemin bedenini açtığı tozdan ibarettir". Bu tozun âlemin maddi ve cismani varlığını ortaya koyduğu dolayısıyla anka, İbn'ül Arabî'de madden hayvani bir varlık değil Hz. Adem'le özdeşleştirilmiş (Çoruhlu, 2014: 16-17) yani metaforik bağlamda kişileştirilmiştir) karıştırılan bu hayvan, Pir Sultan Abdal'ın bir beytinde de örneklendirilmiştir:

*Hazret-i Şah'ın avazı
Turna derler bir kuştadır
Bakışı arslanda kaldı
Döğüşü dahi koçtadır (Melikof, 2014: 80).*

Bektaşîlerin yedi büyük şairleri ve ermişleri arasında sayılan Nesimi'nin Hurufiliğe giden çıkış noktası sufilik olmuştur. Ona göre ruh durmadan hareket halindedir ve bir yığın vücutta yeniden ortaya çıkar. Ruhun en son vardığı aşama, Tanrı ile birleşmesidir. Nesimi de Mansur el-Hallac'ın aksine Tanrı yeryüzüne indirilir;

*Mutlak hiç oldum ben
Tanrı ile, Tanrı oldum...
...Kuşku yok, eşi olmayan Tanrı ile birim ben
hem Temel Öz'üm, hem onun özellikleriyim (Melikoff, 2014: 87).*

Vahdet-i vücut (Panteist) prensibinde göğün ve kozmosun erkekli ve dişili görülmesi, Gök, Yer-sub tabiat kültlerine paralel sanat eserlerinde örneklerini bulmuştur. Bu örnekler, Avrasya Türk sanatının kozmolojik üslubunu teşkil eden, Gök Yer-sub inancıyla ilişkilendirilen, kün-ay motifinin metaforik varyasyonları olarak yorumlanabilmektedir (Berkli, 2011: 36-42).

Türk sanatının plastik öğeleri arasında sıraladığımız, bitki motifleri, geometrik şekiller, insan yüzleri veya yarı insan-yarı hayvan temsillerinin yanı sıra yazı da biçimsel form olarak nitelik kazanmıştır. Yazının veya bunun bir biçimsel veya anlam boyutuyla değer aldığı Hurufilik, kısaca harfçilik olarak tanımlanmaktadır (Kansızoğlu, 2004: 40). Sesin ve sözün aslını alan harflerin insanda zuhur ettiği inancı Hurufilikte yer almıştır. Alfabenin insan bedenine bağlanması, metinlere veya eşyaya çeşitli anlamlar yüklenilmesi, eşyayı veya insanı resim üzerinden tasvir etmek, imgenin cismani şeklini açıklamaktadır (Bashir, 2013: 107) (Fotoğraf 11-15). Dolayısıyla, hurufiliğin dünya tasavvurundaki anlatımları, farklı biçimlerde yansıtılmıştır. Sözelimi, İbn Arabî'ye göre harfler; huruf-u

fikir, haruf-u kelim ve haruf-u rakamiyye şeklinde kısımlara ayrılmıştır (Kansızoğlu, 2004: 35). İbn Arabi, “Cifr el-Cami” adlı eserinde; İlk insan Hz. Adem’in yaratılmasıyla ona indirilen harflerin de yaratılması ve Allah’ın insana harflerin sırlarını, tabiatını ve bunlarla nasıl tasarrufta bulunacağını da beraberinde öğrettiği ifadesinden bahsedilmektedir (Kansızoğlu, 2004: 38). Aynı eserde, Allah’ın bütün mahlûkatı bu harflerin altında meydana getirdiği ve sonrasında “*bil ki ateş harfleri yedi, toprak harfleri yedi, hava harfleri yedi ve su harfleri yedi olmak üzere yirmi sekiz sayısının toplamında “anasır-ı erbaa”nın sayıları toplamına eşit olduğuna*” (Kansızoğlu, 2004: 38) dikkat çekilmiştir. İnsanın doğadaki dört elementin birleşiminden meydana geldiği düşüncesi, Uygurların Sansar, Bektaşilerin devir veya devriye dedikleri canlı varlıkların dönüşümü ve birçok dinlerde önemli yer tutan bu görüş, Transmigration veya Metempsychosis olarak tanımlanır (Ögel, 2010: 488). İslam mistisizmindeki karşılığı ise Mevlana’da, insan ruhunun ölmez, durmadan döndüğü ve devrettiği inanışına vurgu yapılmıştır. Tasavvuf inanışında insan bedenini oluşturan ve dört unsur olarak tanımlanan su, ateş, toprak ve hava şeklinde görülen bu ruh gelişerek madenlerde, bitkilerde, hayvanlarda, insanlarda dolaştığı ve sonrasında Tanrının vücudu mutlağına karıştığı ve yine cisimlere indiği ifadesinin mecazi anlatımla bir dönüş ile tekerlek gibi bir daire etrafında olduğu benzetmesi, kaynaklarda yer bulmuştur (Gültepe, 2015: 602). Varlık kavramı, dünyanın yaratılışında kıyamete varıncaya kadar makrokosmos ve mikrokosmos âlemin nasıl meydana geldiğini bilmek kısacası yaratılışa dair düşüncenin evrenin bütün parçalarıyla birlikte Tanrı’dan başka bir şey olmadığı sonucunu doğurmaktadır.

Sonuç

Alevilikte tenasüh veya kişileştirilmiş bir inancın yer alışı dolayısıyla sosyokültürel boyutu, Alevi-Bektaşilerin yazınları ve okumalarına dayalı bilgi ve belgelerle anlaşılmaktadır. Türklerde, İslam öncesi inanç dünyasında yaşatılmış tenasüh inancının kültürel mirasının kodlar aracılığıyla taşınması, insan ruhunun yeniden başka bir kalıba girerek devam ettirildiğine dair düşünce sistemi, plastiki açıdan örnekleri de çeşitli formlarda hayata geçirilebilmiştir. Fikrin veya düşüncenin, söze ve devamında uygulamaya ya da biçime dönüştüğü aşamalı geçişler, plastik materyalin biçimle beraber bunun ötesinde yatan anlam veya mana yapısıyla bir bütün değerlendirmek gerektiği sonucunu ortaya koymaktadır.



Fotoğraf 1. Karasuk Devrine Ait Taş Üstüne Oyulmuş Güneş Haleli Baş (Emel Esin)



Fotoğraf 2. Türk Devrine Ait Taş Üstüne Oyulmuş Güneş Haleli Baş (Emel Esin)



Fotoğraf 3. Güneş Başlı ve Dans Eden Figürlerin Betimlendiği Kaya Resimleri, Kazakistan (Mihaly Hoppal)



Fotoğraf 4. Altay Hun Çağı Tuyahta Kurganlarına Ait Geyik, Arslan, Kurt veya Kaplan Geyikler (Bahaeddin Ögel)



Fotoğraf 5. Güneşin Önünde Duran ve Kılıç Tutan Arslan Simgesi, 1327 İnan Madalyonu (Alexander Fodor)



Fotoğraf 6. Arslan ve Güneş Tasarımlı Madeni Sikkeler, II. Gyaseddin Keyhüsrev, Anadolu Selçuklu Dönemi (Tolga Erkan)





Fotoğraf 7. Alplik veya Hükümdarlık ile Özdeşleştirilen Çalışma (Çoruhlu)



Fotoğraf 8. İncir Han Taç Kapısı Üzerinde Arslan ve İnsan Yüzlü Güneş Kabartması (Semra Ögel)



Fotoğraf 9. İnsan Yüzlü Güneş Figürü, Yıldız Biçiminde Çini Lüster, Kubad Abad, Büyük Saray (Rüçhan Arık)



Fotoğraf 10. Güneş Yüzlü Figür, Falname, TSM H. 1703 (Metin And)



Fotoğraf 11. Cihar-ı Yar-ı Güzin ve Al-i Abanın Resmi (Malik Aksel)

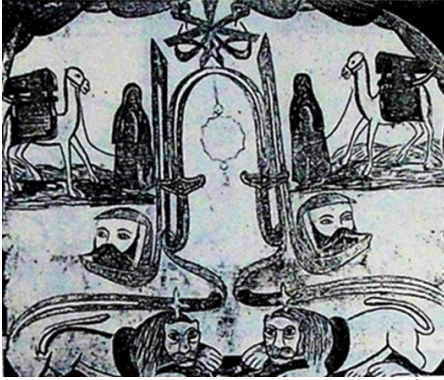




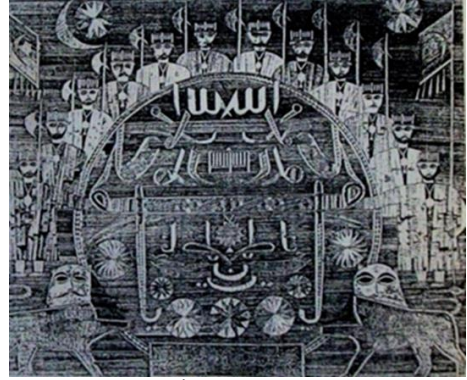
Fotoğraf 12. Tanrının Bektaşî Baba'nın Yüzünde Var Olduğu Şeklindeki İnanıcı Temsil Eden Kaligrafi (Frederick De Yong)



Fotoğraf 13. Ya Ali Yazısı, İnsan Başlı Arslan (Aksel)



Fotoğraf 14. Bektaşîliğin Amentüsü Olan İfadeyi Gösteren Resim (De Yong)



Fotoğraf 15. Oniki İmam'ın Bektaşî Babaları Gibi Giyinmiş Olarak Resmedildiği Tablo (De Yong)

Kaynaklar

- Bashir, Shahzad (2013). *Fazlullah Esterabadi ve Hurufilik*. Çev: Ahmet Tunç Şen. İstanbul: Kitapyayınevi.
- Berkli, Yunus (2011). *Türk Sanatında Avrasya Üslubunun Evreleri (Avrupa ve İslam Sanatına Etkileri)*. Erzurum: Atatürk Üniv. Yayınları.
- Çoruhlu, Yaşar (2014). *Kozmolojik, Mitolojik, Astrolojik, Dini ve Edebi Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. Konya: Kömen Yayınları.
- De Yong, Frederich. (2014). “Bektaşilik’te İkonografi: Dini Kıyafetlerde, Ayinlerde Kullanılan Eşyalarda ve Resim Sanatında Sembolizm ve Temalar Üzerine Bir İnceleme”. Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak. *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*. Ankara: Türk Tarih Kurumu. 265-288.
- Gültepe, Gülten (2015). “Türk Kültür ve Medeniyetinde Oyun-İnanç ve Maske”, *Uluslararası Oyun ve Oyuncak Kongresi Bildiriler Kitabı*. Erzurum: 601-610.
- Gültepe, Gülten (2016). *Plastik Sanatlarda Soyut Somut Gösterge ve Görseller Üzerine Metaforik Bir Yaklaşım*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Resim Anasanat Dalı, Sanatta Yeterlik Tezi.
- Güngör, Özcan-Aksoy (2012). Erdal, “Sosyolojik Açından Alevi/Bektaşilerde Tenasüh İnanç”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. Sayı 62: 249-270.
- Kansızoğlu, Yakup (2004). *Şifreci Yanılgı Hurufilik Tasavvuru / Harf Gizemciliği ve Kur’an Yorumuna Olan Etkileri*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Melikoff, Irene (2014). “Bektaşî-Alevîler’de Ali’nin Tanrılaştırılması”, *Tarihten Teolojiye İslam İnançlarında Hz. Ali*. Hazırlayan: Ahmet Yaşar Ocak. İstanbul: Türk Tarih Kurumu. 80.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2014_a). “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu’da İslam Heteroksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış”. *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslamın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi*. İstanbul: Kitapyayınevi. 69-102.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2014_b). “Ortaçağlar Türkiye’sinde Tasavvufun Yerleşmesi: İran Tesirleri Meselesine Kısa Bir Bakış (13.-15. Yüzyıllar)”. *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslamın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi*. İstanbul: Kitapyayınevi. 358-366.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2014_c). “Türkiye Tarihinde İslam’ın İkinci Yüzü: Anadolu’da Şiilik Meselesini Yeniden Düşünmek Yahut İsmaili Etkilere Dair”. *Ortaçağlar Anadolu’sunda İslamın Ayak İzleri Selçuklu Dönemi*. İstanbul: Kitapyayınevi. 339-357.
- Ögel, Bahaeddin (2010). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Öney, Gönül (1992). *Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesi ve El Sanatları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.



OSMANLI-AKKOYUNLU İLİŞKİLERİNDE SARAY HATUN SARAY HATUN AT OTTOMAN-AQQOYUNLU RELATIONS

AHMET TOKSOY

Doç. Dr. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Assoc. Prof. Dr. Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Science and Letters, Department of History
ahmet.toksoy@adu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-9176-0165>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 20.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 04.09.2019

Sayfa-Pages : 597-610

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4185>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaecd>

This article was checked by

 iThenticate

OSMANLI-AKKOYUNLU İLİŞKİLERİNDE SARAY HATUN SARAY HATUN AT OTTOMAN-AQQOYUNLU RELATIONS

AHMET TOKSOY

Öz

Fatih Sultan Mehmet, 18 Şubat 1451’de Osmanlı tahtına geçti. Fatih Sultan Mehmet Devri’nde Osmanlı-Karaman meselesi aynı zamanda Osmanlı-Akkoyunlu ilişkilerini de etkiledi ve bu ilişkiler kopma noktasına geldi. Trabzon topraklarını çevreleyen bölgelerde de sivriyen birçok Türkmen beyleri maiyetlerindeki savaşçı kuvvetlerle Trabzon Komnenos Devleti için büyük bir tehlike arz etmeye başladılar. Bu Türk beylerinin bazıları Selçuklu ümerası, bazıları ise hareket serbestisine kavuşan ve kendilerine yurt arayan Türkmen boylarının liderleriydi. Bunlar arasında bilhassa Akkoyunlu beyleri sivrildi. Bu akınları hangi Akkoyunlu beyinin idare ettiği bilinmemektedir. Uzun Hasan zamanına gelinceye kadar böyle dostane bir gelişme gösteren Komnenos-Akkoyunlu münasebetleri, bu dönemde daha sıkı bir hale geldi. Hatta Uzun Hasan, Komnenos Hanedanı’nın koruyucusu durumuna geçti.

Anahtar Kelimeler: Fatih Sultan Mehmet, Akkoyunlular, Uzun Hasan, Türkmenler, Trabzon.

Abstract

Fatih Sultan Mehmet assumed the Ottoman throne on 18 February 1451. During the reign of Sultan Mehmet, the Conqueror, the Ottoman-Karaman issue also affected Ottoman - Akqoyunlu relations, and these relations reached the point of rupture. Many Turkmen Bey who prominent in the regions surrounding the territory of Trabzon began to pose a great danger to the Komnenos State of Trabzon with the warrior forces in their entourage. Some of these Turkmens were the Seljuq umaras, others were the leaders of the Turkmen tribes who gained freedom of movement and sought their own homes. Among these, especially Akqoyunlu Bey’s prominent. It is not known which Akqoyunlu brain managed these raids. Comnenus - Akqoyunlu relations, which showed such amicable development until the time of long Hasan, became tighter during this period. Even Uzun Hasan became the protector of the Komnenus Dynasty.

Key Words: Fatih Sultan Mehmet, Akqoyunlu, Uzun Hasan, Turkmens, Trebizond.

Giriş

Fatih Sultan Mehmet, 18 Şubat 1451’de Osmanlı tahtına geçti. Onun tahta geçmesi hem Türk tarihi hem de dünya tarihi açısından oldukça önemlidir. Özellikle Anadolu Türk birliğinin sağlanmasında geliştirdiği politikalar ve Trabzon Komnenosları’nın yıkılıp Trabzon’un fethi, Osmanlı-Trabzon ilişkilerini olduğu gibi Osmanlı-Akkoyunlu devletleri arasındaki ilişkileri etkilemiştir.

XIII. yüzyıl sonu ile XIV. yüzyılın Selçuklu hâkimiyetinin yıkılıp İlhanlıların hâkim olması ve arkasından da bu devletin zayıflaması üzerine Anadolu’nun siyasi çehresi tamamen değişmeye başladı. Artık Anadolu’da “Tevâif-i Mülûk” devri açıldı¹. Bu durum Anadolu’nun diğer bölgelerinde olduğu gibi, Trabzon topraklarını çevreleyen bölgelerde de sivriyen birçok beyler maiyetlerindeki cengâver kuvvetlerle Trabzon Komnenosları için

¹ Yaşar Yücel, “Fatih’in Trabzon’u Fethi Öncesinde Osmanlı-Trabzon-Akkoyunlu İlişkileri”, *Belleten*, C. XLIX, 193-195, Ankara 1986, s. 288.

büyük bir tehlike arz etmekteydiler. Bu Türk beylerinin bazıları Selçuklu ümerası, bazıları ise hareket serbestisine kavuşan ve kendilerine yurt arayan Türkmen boylarının liderleriydi. Bunlar arasında bilhassa Akkoyunlu beyleri sıvrıldı. Bu akınları hangi Akkoyunlu beyinin idare ettiği bilinmemektedir. Fakat çok geçmeden 1348'de yapılan büyük akın dolayısıyla çağdaş Trabzon tarihçisi Panaretos, açık olarak Karayülük Osman Bey'in dedesi Tur Ali Bey'in adını vermektedir².

Savaş gücü olmayan bir orduya sahip olan ve iç gailerden de başkaldıramayan İmparator III. Aleksios, Tur Ali Bey'in toprak ve mal kaybına sebep olan akınlarına karşı hemen hemen esaslı hiçbir mukabelede bulunamamış fakat sonradan Trabzon için yegâne kurtuluş çaresi olarak kabul edilen bir önleme başvurmuştur. Bu önlem ile kendi kız kardeşi güzel Prenses Maria'yı Tur Ali Bey'in oğlu Kutlu Bey ile evlendirmesi ve iki taraf arasında kurduğu akrabalık bağları sayesinde dostluk tesis edilmiştir.³

Fatih Sultan Mehmet Devri'nde Osmanlı-Karaman meselesi aynı zamanda Osmanlı-Akkoyunlu ilişkilerini de etkiledi ve kopma noktasına getirdi. Böylece Otlukbeli Savaşı'na gidişin ilk merhalesi başlamış oldu.⁴

Uzun Hasan zamanına gelinceye kadar böyle dostane bir gelişme gösteren Komnenos-Akkoyunlu münasebetleri, bu hükümdar zamanında büsbütün sıklaşmış; hatta Uzun Hasan, Komnenos Hanedanı'nın koruyucusu durumuna geçmiştir. Hiç şüphesiz ki buna Osmanlı tehlikesi ve Fatih Sultan Mehmet'in Trabzon Komnenoslarına karşı takip ettiği politika da sebep oldu. II. Murat'ın Rumeli'deki devamlı meşguliyeti Komnenosların varlığını korumalarına yol açtı. Bununla beraber IV. Aleksios'un oğlu Kalo-Ionnes (1429-1458), II. Murat ölünceye kadar daima korku içinde yaşadı⁵. II. Murat vefat edip yerine Fatih geçtiği zaman çok sevindi. Ancak Fatih, İstanbul'u fethettikten sonra Trabzon'a Komnenoslara karşı politikasını değiştirdi. Çünkü Palailogos hâkimiyeti bittikten sonra Komnenoslar Bizans'ın takipçisi olarak ortaya çıktılar. Nitekim fetihten sonra birçok Bizans devlet adamı Trabzon'a kaçtı.⁶

Şüphesiz ki Trabzon'da olup bitenler, Fatih'in gözünden kaçmıyordu. Bu hâl ise Sultan Fatih'in ne devlet ne de hükümdarlık anlayışı ile bağdaşıyordu. O, Bizans'ın mirası üzerinde kendinden başka bir otoriteye tahammül edebilecek bir anlayışta değildi. Bütün çabası, hâkimiyet alanı içine giren bölgelerde her çeşit yabancı otoriteyi ortadan kaldırarak hedefine yönelmiş oluyordu. Bu bakımdan Anadolu'nun siyasi birliğini gerçekleştirmek işi ön planda geliyordu⁷. Bu sırada bazı Türkmenleri yanına toplayan Şeyh Cüneyd, 1456 baharında Trabzon Komnenosları'nın topraklarına girerek Akça Kale'yi ele geçirdikten sonra Trabzon surlarına dayandı. Fakat yaptığı hücumlar bir netice vermedi. Kısa sürede da geri çekilmek zorunda kaldı. Bu sırada, Rum Beylerbeyi Hızır Bey, Osmanlı kuvvetleriyle Trabzon'a akın yaptı. Bu akın sonunda İoannes, yılda iki bin altın haraç vermeyi kabul ederek Osmanlı yüksek hâkimiyetini kabul etti. Aynı yıl içinde Sırbistan'la

² a.g.m., s. 288-289.

³ a.g.m., s. 289-290.

⁴ Enver Konukçu, *Otlukbeli Savaşı (Ağustos 1473)*, Ankara 1998, s. 20.

⁵ Yücel, a.g.m., s. 290; Konukçu, a.g.e., s. 21; Bekir Sıtkı Baykal, "Fatih Sultan Mehmet-Uzun Hasan Rekabetinde Trabzon Meselesi", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, II/2-3 (1966), s. 67.

⁶ Yücel, a.g.m., s. 291-292; Baykal, a.g.m., s. 67.

⁷ Baykal, a.g.m., s. 67.

meşgul olan Fatih Sultan Mehmet, başkente döndükten sonra hükümdarın kardeşi David, İstanbul'a gitmiş; bu defa haraç üç bin altına çıkarılmıştı. Şeyh Cüneyd hadisesi ile Osmanlıları yakınında görmesinden sonra Kolo Ioannes hanedan ve devletin geleceğinin tehlikeye düştüğünü iyice anlamış ve içinde bulunduğu durumu düzeltmek için Anadolu içinden ve dışından müttefikler aramaya başlamıştı.⁸

Bu sırada Anadolu'da Trabzon gibi her an Osmanlı akınlarına hedef olması muhtemel görünen Candar-Oğulları Beyliği hatta Karaman-Oğulları Fatih'e karşı Trabzon Komnenosları ile birlikte aynı safta yer alabilirdi. O tarihe kadar cereyan eden olaylar, bilhassa Karaman oğlu İbrahim Bey'in Hristiyan devletleriyle işbirliği yapması, Kolo Ioannes'in de bu devletçiklere ümitle başvurmasını mümkün kılabilirdi. Fakat gerek Candar ve gerekse Karaman-oğullarının kuvvetleri sınırlıydı. Kalo Ioannes'e taze ve büyük bir kuvvete sahip bir müttefik lazımdı. Bu müttefik ancak Anadolu'nun doğusunda süratli hamlelerle hâkimiyetini genişleten ve bir gün Anadolu hâkimiyeti üzerinde söz sahibi olmayı düşünen Uzun Hasan olabilirdi. Bunu iyi değerlendiren Ioannes, hemen Diyarbakır'a haber göndererek Uzun Hasan'ı kendi tarafına çekmeye çalıştı.⁹

Hinz, bu konuda yaptığı değerlendirmede:

"... Bilhassa gittikçe büyüyen Osmanlı tehlikesine karşı Uzun Hasan'ın yardımını temin etmekte. Fatih Sultan Mehmet, Trabzon İmparatoruyla akdettiği sulhu, yılda 3000 altın vergiye bağlamıştı... Trabzon yönetimi, durumun kötülüğünü anlıyor ve bundan kurtulmaya çalışıyordu. Kendi korkak tebaasına güvenemediğinden dolayı dışarıdan yardım almak zorundaydı"¹⁰

Uzun Hasan'ın da Trabzon ile ilişki kurmaya ihtiyacı vardı. Hiç şüphe yok ki Uzun Hasan devletini büyütürken güney ve doğu hudutlarını emniyet altına alan bu hükümdarın, Kuzey Anadolu ile de alakadar olması tabii idi. Burada nüfuz altına alınması kolay zayıf bir devletin bulunması ve Osmanlıların kendinden önce harekete geçmeleri ihtimali, şüphesiz Uzun Hasan'ı düşündüren bir konuydu. Bu durumda, onun kolaylıkla nüfuzu altına alabileceği bir müttefik kazanması, böylece ülkesinin kuzey tarafını emniyet altına alması, menfaatlerine uygun düşüyordu¹¹. Uzun Hasan'ın Trabzon'u himaye etmek istemesinin bir başka nedeni de göz dikmiş olduğu sahillerin Osmanlıların eline geçmesini istemiyordu.¹²

Karşılıklı menfaatler sebebiyle iki hükümdar kolayca Osmanlılarla anlaşmış, Kalo Ioannes bu anlaşmayı büsbütün kuvvetlendirmek için Uzun Hasan'ın talebine boyun eğerek kızı Katherina'yı Bayındırlı Hükümdarı'na vermeyi kabul etti. Hâlbuki o, bu genç ve güzel prensesi İstanbul'a göndermek istiyordu. Uzun Hasan da çeyiz olarak Kapadokia'yı aldıktan sonra vaktiyle Trabzon'a bağlı olan topraklar üzerinde, Komnenos Hanedanı'nın bütün hukukunu devraldıktan sonra her türlü yardımı yapacağına söz

⁸ Franz Babinger, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. D. Körpe, İstanbul 2002, s. 175; Yücel, a.g.m., s. 292-293.

⁹ Yücel, a.g.m., s. 293.

¹⁰ Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tefik Bryıkhoğlu, Ankara 1992, s. 28.

¹¹ Yücel, a.g.m., s. 293.

¹² Selahattin Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed'in Siyasi ve Askeri Faaliyetleri*, Ankara 2014, s. 266.

vermişti¹³. Bu arada Kalo Ioannes, kızını Diyarbakır sarayına göndermeden öldü. Taht o zaman dört yaşında bulunan oğlu V. Aleksios'a kaldı. Fakat Ioannes'in kardeşi David, Osmanlı tehlikesi karşısında bu küçük çocuğun bir şey yapamayacağını ileri sürerek devletin başına geçti¹⁴. David iktidara geldiğinde ilk iş olarak yeğenini Diyarbakır sarayına gönderdi. Böylece iki devletinde isteği yerine geldi ve akrabalık tesis edildi. Akkoyunlularla Trabzon Komnenosları arasındaki dostluk uzun yıllar boyunca gelişmiş ve özel olarak Uzun Hasan Devri'nde o derece kuvvetlenmiştir ki, Akkoyunlu Hükümdarı Komnenler Devleti'nin adeta hamisi durumuna gelmişti. Bu halin en başta gelen nedeni, hiç şüphe yok ki Osmanlı hükümdarlarının Trabzon Devleti'ne karşı izlediği siyasette bulunmaktadır¹⁵. Kaynaklara göre David, bu vesile ile Akkoyunlu başkentine varan elçisi vasıtasıyla Uzun Hasan'dan, Osmanlı padişahına vermekte olduğu vergiden kurtarmasını rica etti. Bunun üzerine Akkoyunlu Hükümdarı 1459'da İstanbul'a elçi göndererek Trabzon vergisinden vazgeçmesini, ayrıca da Osmanlı padişahlarının eskiden beri Akkoyunlu beylerine verdiğimiz fakat Timur'un ölümünden sonra yerine getirmemiş oldukları yıllık bağışları toptan istedi¹⁶.

Böylece yaklaşan Osmanlı tehlikesine karşı Trabzon-Akkoyunlu ittifakının gerçekleşmesinden az sonra yeni İmparator David'in bununla da yetinmeyip daha geniş ölçüde ittifak teşebbüsüne girişti¹⁷. Öyle görülüyor ki Fatih'in iktidara geliştikten sonra Trabzon, Uzun Hasan'ı da yanına alarak Osmanlı tehlikesine karşı Batı-Hıristiyan dünyası ile temasa geçti. Filhakika Ludovico ile birlikte 1460'da Roma'ya gelen elçiler arasında Mahmut adını taşıyan bu elçinin bulunduğu görülmektedir.¹⁸

Uzun Hasan bir yandan kendisi Trabzon'a sahip çıkarken öte yandan da Osmanlıları tehdit ile vassallık alameti olan yıllık vergiden vazgeçirmeye böylece Trabzon'dan ilgilerini kesmeye zorladı. Hatta İmparator'dan cizye alması da sırf onu himayesi altına sokmak içindi. Bu durum karşısında Fatih Sultan Mehmet için Trabzon meselesini kesin bir sonuca bağlamak zamanı gelmiş, harekete geçmekte fazla beklemenin artık manası kalmamıştır. Onun çabuk hareket etmesini sağlayan başka bir sebep de kendisine karşı yukarıda bahsettiğimiz ittifak çabalarıdır¹⁹. Uzun Hasan'ın elçisi İstanbul'dan eli boş döndü²⁰. Tihranî, Akkoyunlu Hükümdarının, kardeşinin oğlu Murat Bey'i elçilikle görevlendirip İstanbul'a gönderdiğini ve "Trabzon'u bize verdiler, Trabzon'a saldırmasınlar." dediğini ancak Sultan Mehmed'in o mesaja ilgi göstermediğini ifade etmektedir.²¹

¹³ Hinz, a.g.e., s. 29; Tansel, a.g.e., s. 264; Yaşar Yücel ve Ali Sevim, *Türkiye Tarihi, c. II*, Ankara 1990, s.157.

¹⁴ Yücel, a.g.m., s. 294.

¹⁵ Konukçu, a.g.e., s. 21-23; Babinger, yardım meselesinde Trabzon hükümdarını eleştirmekte ve "...kendisini Timurlenk'in tek gerçek torunu olarak gören bu Müslüman beyin, bir Hıristiyan devleti kurtarmaya can atmayacağını bilmeliydi." yorumunu yapmaktadır. bk. Babinger, a.g.e., s. 175.

¹⁶ Babinger, a.g.e., s. 175; Konukçu, a.g.e., s. 23; Tansel, a.g.e., s. 266.

¹⁷ Yücel, a.g.m., s. 294.

¹⁸ Yücel, a.g.m., s. 296; Tansel, a.g.e., s. 265.

¹⁹ Konukçu, a.g.e., s. 24.

²⁰ Fatih Sultan Mehmet; "Haydi siz rahatça gidiniz, gelecek sene ben kendim gelir, borcumu öderim." diyerek elçileri gönderdi. Bkz. Tansel, a.g.e., s. 266; Yücel, Sevim, a.g.e., s. 157.

²¹ Ebu Bekir Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, c. II, yay. Necati Lugal, Faruk Sümer, Ankara 1993, s. 382.

Bunun üzerine Akkoyunlu Hükümdarı oğlu Uğurlu Mehmed'i Koyulhisar'ın²² zaptına gönderdi. Aynı zamanda Halil Tavlacı'yı da bir kısım birliklerin başında Melet²³ Kalesi'ni kuşatmaya mecbur etti. Bu bölgeyi yağma ve tahrip ettirdi. (1459-1460)²⁴ Uğurlu Mehmet'in Koyulhisar'a doğru hareket ettiği bir sırada çok geçmeden yirmi bin kişilik bir Osmanlı birliğinin gelmesi üzerine Akkoyunlu Şehzadesi Muhammed Bey, Şark-i Karahisar'dan bu orduya karşı hareket ettiyse de karşı koyamadığı için geri çekilmek zorunda kaldı. Fakat 1460 baharında Uzun Hasan, bizzat harekete geçerek Koyulhisar üzerine yürüyerek buradaki Osmanlı kuvvetlerini uzaklaştırdı. Hatta taşınması mümkün olan her şeyi Koyulhisar Kalesi'ne yığdırdı. Sonra bütün ulus ile Osmanlılara karşı harekete geçeceği bir sırada Osmanlı padişahının barış teklifi geldi. Bu arada Akkoyunlu emirleri Osmanlı kuvvetlerini yenmiş ve birçok tutsak almıştı. Uzun Hasan ise Osmanlı esirlerini serbest bırakarak Muş Ali'ye iyi bir kabul gösterip kendi elçisi Hurşit Bey'i yanına katarak İstanbul'a yolladı. Bunun üzerine Fatih Sultan Mehmet de Akkoyunlu Hükümdarının Trabzon ile ilgili isteklerini kabul etti ve bu suretle iki devlet arasında büyük bir çarpışma önlenmiş oldu.²⁵

Fatih Sultan Mehmet, Mora despotlarına baş eğdirip Arnavutların lideri İskender Bey ile barış antlaşması imzaladı. Böylece Rumeli tarafında serbest kaldı. Böylece, Trabzon meselesini halletmek için bir sorun kalmamış görünüyordu. Osmanlı kaynakları Trabzon Seferi'nin başlangıcını, padişah tarafından veziri Mahmut Paşa'ya söylendiği şu sözlerle kabul etmektedirler: "Bu benim hatırımda nice seneler vardır. Anı umarım ki ben zaife Allah müyesser eyleye. Biri bu ki şol İsfendiyaroğlu denilen olduğu Kastamonu'dur, biri dahi Koyulhisar'dır ve biri dahi Trabzon'dur. Bunlar benim huzurumu giderir. Daima bunlar benim hayalimden çıkmaz."²⁶ Bu cümleden anlaşıldığına göre Sultan, bir seferle İsfendiyaroğlu Beyliği, Koyulhisar ve Trabzon'u fethetmek arzusundaydı. Hatta Akkoyunlu Hükümdarı'nın sefere müdahalesini önlemek için alınması gereken tedbirlerin başında Koyulhisar'ı ele geçirmek geliyordu ki Fatih ilk hamlede kaleyi ele geçirdi.²⁷

Hiçbir direnişle karşılaşmadan Amasra, Kastamonu ve Sinop'u ele geçiren Osmanlı ordusu Trabzon üzerine yürümeye başladı. Bu arada üç yüz gemiden oluşan Osmanlı donanması da Gelibolu Sancak Beyi Kazım ve usta bir denizci olan Yakup beylerin idaresinde Trabzon'a doğru yola çıktı²⁸. Gerçekten de Sultan, Sinop'tan ayrılıp yağmurlu bir havada ilerlemeye başladı. Sahilden değil Amasya ve Sivas üzerinden ilerliyordu. Trabzon'a değil Uzun Hasan'ın topraklarına gittiği izlenimini vermek istiyordu. Tokat'ın güneyinde, Erzurum'a giden yolda Koşlu Hisar/Koyulhisar Dağ Kalesi vardı. Uzun Hasan burayı yukarıda da söylediğim gibi ele geçirmiş ve kendisine gelecek bir saldırıya kaşı

²² Koyulhisar günümüzde Sivas'ın bir ilçesidir. Oldukça stratejik bir öneme sahiptir. İstanbul'dan Tokat, Erzurum ve Trabzon'a ulaşan ana yol üzerinde bulunmaktadır. Doğu-batı arasındaki ulaşımın belli başlı kilit noktalarından biridir. Gerek Sivas, gerekse Erzincan'ı bölgesini elinde bulunduran Türk beylik ve devletleri Koyulhisar'ı elde tutmak için büyük çabalar sarf etmişlerdir. Türkiye Selçuklu Devleti zamanında başlayan önemi Orta Çağ ve Yeni Çağ döneminde devam etmiştir.

²³ Bugünkü Mesudiye'dir.

²⁴ Tihranî, a.g.e., s. 382.

²⁵ Tihranî, a.g.e., s. 384-386; Konukçu, a.g.e., s. 24-25.

²⁶ Mehmed Neşri, *Kütâb-ı Cihan-nümâ*, c.II, yay. Faik Reşit Unat, Mehmet Altay Köymen, Ankara 1995, s. 741.

²⁷ a.g.e., II, s. 751.

²⁸ Yücel, Sevim, a.g.e., s. 157.

koyacak bir sınır kalesine dönüştürmüştü. Sultan, Şarabdar Hasan Bey'i kaleyi almakla görevlendirdi. Şarabdar Hasan Bey, görevini başarıyla yerine getirdi.²⁹

Fatih bölgeden geçerken Osmanlı ve Akkoyunlu kuvvetleri arasında birtakım çarpışmalar da vuku buldu. Bu çarpışmalarda Akkoyunlular bazı başarılar da kazandılar. Bununla birlikte öyle anlaşılıyor ki Osmanlı sultanının kumanda ettiği ordu ile bir meydan savaşında boy ölçüşmeyi göze alamıyorlardı³⁰. Anlaşıldığına göre Akkoyunlular, doğuya doğru ilerleyen Osmanlı ordusunu yormak ve yıpratmak taktiğine başvurmuşlardı. Fatih Sultan Mehmet, buralarda oyalanıp yıpranmaktansa yürüyüş yolunu değiştirmeye karar verdi. Erzincan Ovası üzerinden Trabzon'a giden ana yolu bırakıp kuzeyde Kelkit'e doğru yöneldi. Böylece o, kendisini Trabzon'a götürecektir düzgün yoldan ayrılmış, çok daha elverişsiz olan başka bir yolu tercih etmiş oluyordu.³¹

Fatih bir yandan kendisine yapılacak taarruz ve taciz hareketlerini mümkün olduğu kadar güçleştirmeye çalışırken bir yandan da rakibini tahrik edebilecek her davranıştan dikkatle kaçınıyordu. Hatta iyi niyet jestleriyle onu yumuşatmayı deniyor, bu yolda hedefine ulaşmak için imkânlar arıyordu. Uzun Hasan'a elçi göndererek kendisinin cihada çıktığını ve Müslümanlarla bir davasının olmadığını yalnız Trabzon'a baş eğdirmekten başka bir maksat gütmeyeceğini bildirmekten geri kalmadı.³²

Akkoyunlu kaynağı Tihranî, Fatih Sultan Mehmet'in Trabzon Seferi hakkında:

"... Rumlular, oradan Erzincan'a yöneldiler. Uzun Hasan Urum Saray mevkiine, Rum sultanı da Yassı Çemen mevkiine indi. Uzun Hasan'ın karavulları "Sultan yarın Erzincan Ovası'na inecek." diye haber ulaştırdılar. Uzun Hasan akrabalarından ve emirlerinden Yusuf Bey'i, Mihmad Bey'i Yar Ali Bey'i Emir Bey'i, Ömer Bey'i; şehzade Sultan Halilullah'ın nökerlerinden Hamza Bey'i ve Aziz Bey'i iki bin süvariyle Daşkirt/Vasgirt³³ mevkiinde onlara tuzak kurmak için görevlendirdi. Şehsuvar-ı Dulkadir, Süleyman Bey, Ankara ve Bursa Valisi Ferhad Bey, Sancak emirleriyle birlikte savaş için at binip Daşkirt/Vasgirt'e vardılar. İki Türk ordusu birbiri üzerine yüklendi. Yapılan savaşta Osmanlı ordusu mağlup oldu. Bunun üzerine Rum sultanı Kelkit tarafına göç etti ve "Bizim Müslümanlarla bir kavgamız ve ihtilafımız yoktur. Biz Trabzon gazası için ihram bağlamışız haberini vermek için bir elçi gönderdi. Bu sırada Uzun Hasan da Sakaltutan/Çardaklı boğazında bulunuyordu. Akkoyunlular arasında, Sultanın Trabzon gazası için ihram bağladığı haberi yayılınca Uzun Hasan, Osmanlı ordusuna saldırılmasını yasakladı. Sara/Saray³⁴

²⁹ Babinger, a.g.e., s. 177; Yücel ve Sevim, kalenin Gedik Ahmet Paşa tarafından ele geçirildiğini söylemektedirler. bk. Yücel, Sevim, a.g.e., s. 157.

³⁰ İdris-i Bitlisi, *Heşt Behişt*, VI. Ketibe: Fatih Sultan Mehmed Devri (1451-1481), haz. Muhammed İbrahim Yıldırım, Ankara 2013, 154-155; Konukçu, a.g.e., s. 26-27.

³¹ Konukçu, a.g.e., s. 27.

³² Konukçu, a.g.e., s. 27.

³³ Vasgirt, Erzincan'ın kuzeyinde ve Akkoyunluların yaylak merkezlerinden birisi olan Urum Saray'ın hemen güneyinde ve yolu üzerindedir. Yassıçimen Ovası'nın Erzincan tarafındaki son noktasıdır. Vasgirt'in adı günümüzde Işıkpınar olarak adlandırılmaktadır.

³⁴ Sara Hatun'un adı bazen Saray bazen de Seray Hatun olarak kaynaklarda geçmektedir ki Pir Ali Bey'in kızı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hatun ve diğer âlimler, “O, Müslümanların padişahu olup gazaya gittiği için onunla kavga etmek şeriat bakımından kınanmıştır ve uygun değildir. Onunla barış, İslam’ın iyiliğine olup insanların refahına ve huzuruna sebep olur.” görüşünde ittifak ettiler. Sultan Mehmed de elçi göndererek “Eğer Uzun Hasan’ın validesi barışın selameti için gelirse, karşılığında Trabzon’u veririm.” dedi.

Fakat Sultan Mehmet sonradan sözünde durmadı, muhterem ana kraliçeyi beraberine alarak Trabzon üzerine yürüdü ve burayı fethetti. Uzun Hasan barışa uyararak ona hiç saldırmadı.³⁵ demektedir. Osmanlı kaynakları ise bu konuda çok farklı bilgiler vermektedirler.

Neşri bu konuda:

“Sultan Mehmet Koyulhisar’ı fethetti, andan Erzincan taraflarına yürüdü. Anda Hasan Dıraz, Sâre/Sara/Saray Hatun ki, anasıdır, Çemişgezek Beyi Şeyh Hasan’ı koşup, elçilikle Sultan Mehmed’e gönderdi. Bunlar dahi gelip Bulgar yanında buluştular. Be-gaayet iyi armağanlar getirdiler. Padişah armağanlarını kabul edip bunlara gayet iyi tazimler etti. Uzun Hasan’ın anasına “ana” deyip ve Şeyh Hasan’a “baba” dedi. İkisini alıp Trabzon’a bile gitti. Çünkü Bulgar Dağına³⁶ çıktılar, Trabzon tarafına iner oldular. Ve bu dağ bir sarp dağdı ki Padişah ekser yerlerde piyade olup yürüdü. Andan Sâre Hatun, Padişah’a eyitti: “Hey oğul bu Trabzon-çün bunca zahmetleri çekmek neden?” Padişah cevap verdi-kim: “Ana, bu zahmetler Trabzon için değildir. Belki bu zahmetler Allah içindir. Zira elimizde İslam kılıcı vardır. Eğer bu zahmeti ihtiyar etmezsek bize gazi demek layık olmaz. Ve hem yarın Hak hazretlerine hâcil oluruz.” dedi. El-hasıl Trabzon üzerine yürüdüler. Sâre Hatun Trabzon’u Sultan Mehmed’den dilek edip eyitti: “Oğul bu kaleyi bana bağışla; gelinime mütealliktir.” dedi. Sultan Mehmet hiç tınmadı. El-hasıl Trabzon feth olundu. Bu Hisar’dan çıkan teberrüklerden Hasan Dıraz’ın anasına ve Şeyh Hasan’a hünkâr çok nesnelere verip, tazimatla yine oğluna gönderdi.³⁷” demektedir.

Sara/Saray Hatun’un Fatih Sultan Mehmet’in huzuruna gelişi hakkında İdris-i Bitlisi ise şu bilgileri vermektedir:

“Bir gün Erzincan yakınında bulunan Munzur Dağı’ndan Hasan Bey, amca-zadesi Hürşid Bey’i Akkoyunlu ordusundan özel bir güruhla gelen-gidenler için pusuda bekletti. Gedik Ahmed Paşa, Akkoyunluların pusuda beklediklerinden habersiz o noktadan geçiyordu. Bölgeye aşına olan Akkoyunlular, dar bir geçitte Ahmed Paşa’nın karşısına çıktılar. Yapılan mücadele sonunda Ahmed Paşa, Akkoyunluları geri atmayı başardı. Kaçmakta olan Akkoyunluları Hasan Bey’in ordugâhına kadar takip etti...”

³⁵ Tihranî, a.g.e., s. 390-392.

³⁶ Fahrettin Kırzioğlu, kaynaklarda Bulgar Dağı olarak geçen bu dağın Zigana Dağı olduğunu ifade etmektedir. Fahrettin Kırzioğlu, “1461 Turabuzon Fethi Sırasında Fatih Sultan Mehmed’in Yaya Olarak Aştığı Bulgar Dağı Neresidir”, VI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara 1967, s. 322-328.

³⁷ Mehmed Neşri, a.g.e., s. 752-753.

Sultan yönünü Hasan Bey'in ordusunun bulunduğu bölgeye çevirdi. Sultanın kendisine doğru yöneldiğini öğrenen Hasan Bey devletin zevalinin yaklaşmakta olduğunu anlamıştı. Sultanın ordusuna karşı koymanın, kalabalık sinek güruhunun fırtınaya karşı koyması gibi olacağını biliyordu. Bu sebeple yaptıklarından dolayı özür dilemenin yollarını aramaya başladı. Özür meselesini takdim etmek üzere validesini bir grup ehl-i hümet ve itibar ile Sultan'ın huzuruna gönderdi. Gönderdikleri veziriazam Mahmud Paşa'ya ulaştı. Validesi kendi mühimmatını veziriazamın zeyl-i gayretine bıraktı. O da yaşlılığına hürmeten isteklerini sultana iletmek üzere hazırladı. Aradaki husumeti giderecek şekilde padişaha sunarak intikam makamından inmesini sağladı. Af ve ihsana meyilli olan Sultanın tabiatını harekete geçirdi. Sultan af ve hüsnü niyetini göstermek üzere kullarından birini elçi olarak Hasan Bey'e gönderdi. ... Koyulhisar Kale ve vilayeti büyük ölçüde naiplere bırakıldı. Bundan sonra muzaffer ordu ile Trabzon şehir ve hisarına doğru hareket edildi.”³⁸ Görüldüğü üzere Bitlisi Sara/Saray Hatun, Sultan görüşmesinde Uzun Hasan'ın annesini gönderdiğini ve af dilediğini söylemektedir.

Tursun Bey, bu konuda:

“Çün Koylu-hisar –ki serhadd-i memlekettür- muhayyem-i hiyâm-ı devşet oldı; kal'a menâ'atine itimad idüp teslimde baş çeküp imtina itti. Bendegân-ı devlet, üç güne komayup, darb-ı dest ile feth ittiler. Bundan göçüp memleket-i Erzincan üzerine yörirdi. Çün Erzincan Ovası'na müşrif Yassıçemen³⁹ nam yaylakta-ki irtesi Erzincan Ovası pâ-y-mâl-i huyûl-i-ikbal olsa idi- konuldu; Uzun Hasan anasını gönderüp, bir niçe mu'temedleri ile gice içinde merhum Mahmud Paşa'ya buluşup, istişfa idüp, eline ayağına düştüler. Paşa, merhum dahi, heman gicede, Uzun Hasan'un istiğfarı ve isti'fası haberin Sultan Ebu'l-Feth sen'ine yitiştürdi. ... Günahın afv etti. Amma, ferman-ı kazâ-muzi şöyle cari oldu ki, “Çün kendü, Uzun Hasan Bey, rikab-ı devletün hizmetine gelüp sevab-ı gazadan ve avatıf-ı husrevânemden behre-mend olmadı; validesi, mu'temedleri ile rikab-ı kâmyabun yanınca bile olsunlar.” demek suretiyle Bitlisi gibi Sara/Saray Hatunu Uzun Hasan'ın gönderdiği kaydını düşmektedir.

Babinger, Fatih Sultan Mehmet'in Sara/Saray Hatun vasıtasıyla Uzun Hasan ile bir anlaşma yaptığını söylemektedir. Bu anlaşmaya göre Uzun Hasan, Komnenoslara daha fazla yardım etmeyeceğine söz verdi. Sultan ardından Sara/Saray Hatun ve diğerleriyle Trabzon'a doğru yola çıktı⁴⁰.

Selahattin Tansel bu konuyu biraz daha farklı anlatmaktadır:

“... Fatih Şarabdar Hamza Bey'i kaleyi almak üzere görevlendirdiyse de paşa bir netice elde edemedi. Ancak etraftaki yerleri yağma ve tahrip etti.

³⁸ İdris-i Bitlisi, a.g.e., s. 154-155.

³⁹ Yassıçimen yaylağı, Erzincan'ın batısında Çardaklı/Sakaltutan geçidinin kuzeyinde kalmaktadır. Bu yaylak Türkiye tarihinde önemli olayların geçtiği yerdir. 1230'da Selçuklu-Harezmi mücadelesi Akşehir'de başlamış ve yaylakta devam etmiştir. Suşehri'nden başlayıp Kirmana Çayırı'na kadar uzanmaktadır.

⁴⁰ Babinger, a.g.e., s. 177.

Fakat bu şekildeki hareket tarzı Akkoyunlu kuvvetlerinin daha sık bir surette Osmanlı arazisinde görünmelerine sebep oldu. Mesele pek ciddi bir hal almış, Osmanlılar Trabzon üzerine yürüdükleri takdirde Uzun Hasan'ın müdahale edeceği anlaşılıyordu. Hâlbuki İsfendiyar işini hallettikten sonra Trabzon üzerine yürümeyi tasarlamış olan Fatih, ordusunu ve donanmasını bu husus için hazırlamış bulunuyordu. Bununla beraber ordu, Uzun Hasan ile vuruşabilecek kadar kuvvetteydi. Belki de Fatih onunla çarpışmak ihtimaline karşı büyük kuvvetlerle yola çıkmıştı. Uzun Hasan'ın tecavüzlerinin artması Fatih'e kat'i olarak şunu anlatmıştı ki kendisini arkadan vurabilecek olan bu devleti bertaraf etmedikçe Trabzon'a yürümesi mahzurludur. Bu itibarla Fatih, sahil yolunu terk ederek Sivas'a doğru yöneldi ve Uzun Hasan'ın biraz önce ele geçirdiği Koyulhisar'ı üç günlük çarpışmadan sonra almaya muvaffak oldu. Bu arada Uzun Hasan'ın amcazadesi Hurşit Bey'in kuvvetleri ile Gedik Ahmet Paşa idaresindeki kuvvetler arasında mühimce bir savaş olmuşsa da Hurşit Bey savaşı kaybetti. Fatih ise Trabzon işini bir tarafa bırakarak Uzun Hasan ile çarpışmak üzere ordusu ile Erzincan'a yürümüş ve Yassıçimen denilen yerde ordugâh kurmuştu. İşte Padişah'ın, Uzun Hasan'ın üzerine yürümek için hazırladığı bir sırada Uzun Hasan'ın bir elçi heyeti, Osmanlı ordugâhına geldi. Bunların arasında Uzun Hasan'ın annesi Sare/Sara/Saray Hatun ve Şeyh Hasan vardı. Padişah katında pek değerlenen Sara Hatun, oğlunun bizzat gelerek "saadet-i âşiyana yüz süremediği" için özür dilediğini söyledikten sonra affedilmesi için çok yalvardı. Bundan başka bu elçi heyeti gizlice Vezir-i âzam Mahmut Paşa'ya, Uzun Hasan'dan bir "daraatname" getirmişti. Padişahın çok hoşlandığı muhakkak olan Sara Hatun'un ricaları ve Mahmut Paşa'nın iltiması üzerine, Osmanlı memleketlerine ve onların himayeleri altındaki yerlere tecavüz etmemek ve Trabzon Komnenoslarına yardımında bulunmamak şartıyla bir anlaşma yapıldı.⁴¹

İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osman'da:

"... Çün Sultan-ı cihangir şîr-i şimşirle Diyar-ı İsfendiyar'ı şikar kılub kayd-ı tedbirle ol nahciri sayd etti, oradan inan-ı kişver-sitanı Türkman tarafına sarf idüp leşker-i kal'a-küşâyı Koylu-Hisar'un üzerine iletirdi. Ol hisarun ve nevahisindeki şehri ü diyarun Hüseyin Bey dirler bir şehriyari vardı. Diyarbekir'ün sultanı olan Hasan Han ki il dilinde Uzun Hasan demekle iştiharı vardı, anı kemend-i hileyle bende çeküb esir etmişdi; hisarını ve diyarını hüsn-i tedbirle teshir etmişdi. Mezkûr serdara ki hazret-i hudavendigârün civarında hoş geçüb zeyl-i himayetine sığınmışdi, mekr ü gadr olub cebr ile vilayeti elinden alındığına sultan-ı asuman –kadr hayli incinmişdi. Uzun Hasan'ın elin ol ilden ki uzuniyle almışdi, yol ol yere yakın uğradı toğrulub üzerine vardı. Hayl-ı cerrar-ı bi-kerân seyl-i kühsâr gibi

⁴¹ Tansel, a.g.e., s. 266-267.

nagihan Koylu-hisar dersine koyulüdüdiler; Kal'ayi kemervar kuşadub leşker-i ahter kulle-i asumana üşer gibi etraf u eknafından üşdiler.⁴² İçindeki dizdarı hisarun üstüvarlığına i'timad etdi, serkeşlik idüb baş indirmede, ateş gibi taşa istinad etdi; kal'anun kapusını yapub bâb-ı dar-ü-giri açdı. ... Amma taşradan yoplar kurulunca burcı doymadı, heman aman diledi; yürümiş olunca göymedi, üç güne kalmadı mezkûr kal'a feth oldu, içine dizdar ve has erler konuldu. Ol vilayetün eyaleti emri bir valiy-i 'ali-şana ismarlanup göçüldi; maslahat tamam olub hıyam-ı ikamet düürüldi, kus-ı rihlet uruldu. Rehber-i zafer, sultan-ı Teyfik-refikun leşker-i kişver-sitanını önüne düşüb aldı Erzincan üzerine iletdi; muhayyem-i mükerrem ki gül-i fethün gülşeniydi, Yassı-Çemen dimekle meşhur mezkur mekan-ı müşrif yeri müşerref etdi. Hıyam-ı gerdun-kıyam-ı sultan-ı Zühal-mahal ve asuman-ihtişam ol makm-ı meymunda konmuşken, bayır ü sayır ak çadırlar ve kızıl otaklarla semeni ve lalesi açılmış çemene dönmüşken, Hasan Han tarafından anası Sara Hatun ve Çemişgezek Beyi Şeyh Hasan risalete geldiler, darlarına, ri'ayeti vacib mihman geldiğin duydılar nuzl u ni'metle karşılayub hizmete geldiler. Divan-ı asuman-nişan-ı sultan-ı cihanda pişkeşlerin arz idüb şî'ar-ı ta'atı izhar etdiler. Hasan Han kendü gelüb asitan-ı sa'adet-âşiyâna yüz süremediğine vücuh-i a'zar beyan idüb i'tizar etdiler. Hazret-i sahipkıran getürdükleri pişkeşleri kabul idüb kendüleri hıl'atledi ve ri'ayet etdi; oğlunun şena'atı hususunda şefa'atın kabul kılub Sara Hatun'ı aldı sefer-i zafer-esere bile getdi. Eyitdi: Trabuzan üzerine giderüz, gel ana, bizimle bile git; oğlun gaza sevabından mahrum oldu, sen bari ol fazileti hasıl it. ... Sara hatun ferman-ı cihan-ârâya imtisal etdi; orduy-u hümayunla Trabuzan'a bile getdi.⁴³" diyerek biraz daha ayrıntılı ifade etmektedir.

Âşık Paşazade de ise olay genel hatlarıyla anlatılmaktadır: "Padişah Koyulhisar'ı fethedince Erzincan tarafına yürüdü. Uzun Hasan Çemişgezek beyi Şeyh Hasan'ı anasıyla birlikte Sultan Mehmed Han'a elçi olarak gönderdi. Bulgar Dağı yakınında padişahla buluştular. Annesi güzel hediyeler getirmişti. Padişah hediyelerini kabul etti ve saygı gösterdi. Uzun Hasan'ın anası Sara Hatun'u ana edindi ve Şeyh Hasan'a baba dedi. Bu ikisini alıp Trabzon'a birlikte gitti. Bulgar Dağına çıktılar, Trabzon'a indiler. Padişah, o dağın çoğunu yaya yürüdü.⁴⁴

Sözün kısası Trabzon üstüne indiler. Bu Uzun Hasan'ın anası beraberinde idi. Sara Hatun, Sultan Mehmed'e döndü ve "Hey oğul! Bu Trabzon için bunca zahmetler niçin çekersin?" dedi. Padişah da "Ana! Bu çektiğim zahmetler din yolundadır ki iman ve tasdik ettiğimiz kıyamet gününde utananlardan olamayalım. Zira bizim elimizde İslam kılıcı vardır. Eğer biz bu zahmetlere katlanmazsak bize gazi demek layık olmaz" dedi. Hisarın önüne indiklerinde Sara Hatun Trabzon'u hünkârdan istedi ve "bu benim gelinime aittir" dedi. Hünkâr da buna hiç cevap vermedi Sinop'taki gemiler gelinceye kadar. Gemiler

⁴² İbn Kemal, *Tevarih-i Âl-i Osman*, VII. Defter, haz. Şerafettin Turan, Ankara 1991, s. 191-192.

⁴³ İbn Kemal, a.g.e., s. 192-194.

⁴⁴ Âşık Paşazade, *Osmanoğulları Tarihi*, haz. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç, İstanbul 2003, s. 240 -241.

gelince karadan ve denizden harbe başladılar. Hisardan aman dilediler, ama aman verilmedi zorla fetholundu... Bu hisardan alınan ganimetlerden Hasan Bey'in anasına dahi hayli nesnelere verdi, onu saygıyla geri vilayetine gönderdiler."⁴⁵

Fatih Sultan Mehmet-Sara/Saray Hatun görüşmesini Hoca Sadeddin Efendi⁴⁶ de şöyle anlatmaktadır: "...Yiğitlik meydanının yırtıcı aslanı, bahadrlar kuşağının cenk eri Gedik Ahmed Paşa, öncülerin başbuğu, bu kanlı savaştaysa düşmanları avlayan bir doğan idi. Yiğitliğinin şöhretiyle yoldaşlarına kuvvetli kalp olmuş, korku ve kuşku pasını gönüller aynasından silip kafasız Türkmenlerin varlıklarını ortadan kaldırıvermişti. Yiğit askerleriyle hep birlikte Türkmen sancaklarını devirip Hurşid Bey'in kuvvetlerini darmadağın edivermişti. Olay böyle gelişince Hurşid Bey dayanamamış, savaş ufkunda kaybolup kaçış yolunu tuttu. ... Öte yandan cenk pazarının kasaplarıysa ellerindeki kılıçlarla Akkoyunlu Türklerini satır satır doğrayıp durmuşlardı."⁴⁷

Uzun Hasan bu sonucu alıcı uygunsuz tasarımlarından vazgeçip gönül hazinesini korku akçalarıyla doldurmaya başladı ve barış yolunu araştırmaya girişti. Bu arada uygun gelişmeyen girişimlerinden ötürü padişahın kendisini cezalandırmaya kalkışacağını da sezinlemiş olduğundan, sultanın zaferleri dalgalandıran sancakları öç ufkunda doğmadan, annesi Sara/Saray Hatun ile Çemişgezek hâkimi Şeyh Hasan'ı ve daha bazı değerli beyleri elçilik heyeti olarak ve sultanın affını sağlamak amacıyla gönderdi. Bu günlerde idi ki Koyunluhisar'ın bekçileri Akkoyunluların karşılaştıkları sonuç gibi bir duruma düşmemek, hisarın burç ve duvarlarını yıkıcı top gülleri altında harap etmemek için aman dilemişler ve kaleyi teslim ederek kendi sonlarını kurtarmışlardı. Koyunluhisar alındıktan sonra başlara taç olan padişah, Uzun Hasan üzerine yönelme zamanının geldiği kanısıyla yola çıkmış, dağlar gibi kol kol ilerleyen alaylarıyla gelip Bulgar Dağı eteğine konmuş ve bu alanı savaş yeri olarak seçmiş bulunuyordu. Ordu burada konağa geçtiği saatlerde idi ki Sara/Saray Hatun yanındaki elçilik heyetiyle devletlü kapıyı çalmış ve getirdiği armağanlarla Uzun Hasan'ın selamlarını, saygılarını iletmiş, padişahın keremli eteğine sarılarak kendisini gönderenin kusurunu hoş görmesini ondan dilek eylemişti. Bu ince ve temiz kadının gözlerinden akan yalvarış yaşları göz pınarlarından taşan yakarış selleri sultanın gazap ateşini söndürmeye yetmiş ve affın örtülerini sererek geçmiş kusurları, kabahatleri bir bir örtmeye girişmişti. Öte yandan Mahmud Paşa'ya ayrıca gönderilmiş bulunan dilek mektubunda ise iki taraf arasında barışı sağlama işinin boynuna borç olduğu belirtilmiş, yardım isteğinde bulunulmuştu. Paşa da anlaşmazlığın barışla kapanmasını istediğinden, bu yolu seçerek iyi yaradılışlı, temiz padişahın gönlünü af cihetine yöneltip savaştansa barışın daha iyi sonuçlar getireceğini belgelerle açıklamıştı. "... *Türkmenlerin beyi olan Uzun Hasan'ın hatalarının yazılı olduğu sayfaları hoşgörünün sularıyla yıkayıp arıttı. ...*"⁴⁸

Bundan sonra sultan şan ve şerefle at koparıp Bulgar Dağı'ndan Trabzon'a doğru sefere çıktı. Padişah, Sara/Saray Hatun'u da yanındakilerle birlikte kendi otağında

⁴⁵ Âşık Paşazade, a.g.e., s. 241.

⁴⁶ Hoca Sadeddin Efendi konu hakkında bilgi verirken satır aralarında Türkmenlere de hakaret içerikli kelimeler kullanmaktadır. Başka kayıtlarda görülmeyen kafasız Türkmen, satır satır doğradı gibi ifadeler dikkatimizi çekmektedir. bk. Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, c. III, *haz.* İsmet Parmaksızoğlu, Ankara 1992, s. 50.

⁴⁷ a.g.e., s. 50.

⁴⁸ Hoca Sadeddin Efendi, a.g.e., s. 50-52.

götürüyor, ona “ana” diye seslenmekle yakınlığını ve saygısını belirtiyordu. ... Ne inişlerinde, ne de çıkışlarında at sürmeye mecal olmadığı cihetten, dağlar kadar vakarlı Padişah bile rahvan atından inip bulutlara baş çekmiş, göklere yükselmiş dağa yaya tırmanmaya başlamıştı. Düzlüklerinde, patikalarında çoğu yaya giderek başbuğ olmanın gereğini gösterdi. ...⁴⁹”

Tursun Bey, konuya oldukça kısa değinmiştir:

“Çün Koylu-hisar –ki serhadd-i memlekettir- muhayyem-i hıyam-ı devlet oldı. Kal’a mena’atine i’timad edüp teslimden baş çeküp imtina itti. Bendegân-ı devlet, üç güne komayup darb-ı dest ile feth ittiler. Bundan göçüp memleket-i Erzincan üzerine yöridi. Çün Erzincan ovasına müşrif Yassı-çemen nâm yaylakta-ki irtesi Erzincan ovası pay-mal-i huyûl-i ikbal olsa gerek idi-konuldu. Uzun Hasan anasını gönderüp, bir nice mu’temedleri ile gice içinde merhum Mahmud Paşa ’ya buluşup, istişfa idüp, eline ayağına düştüler. Paşa merhum dahı, heman gicede, Uzun Hasan’ın istiğfarı ve isti’fası haberin Sultan Ebü’l-Feth sem’ine yitiştürdi. Günahın afv itti. Amma ferman-ı kaza-muzi şöyle cari oldu ki: Çün kendü, uzun Hasan Bey, rikab-ı devletün hizmetine gelüp sevab-ı gazadan ve avatıf-ı husrevânemden behremend olmadı; validesi, mu’temedleri ile rikab-ı kâmyâbun yanınca bile olsunlar. Bu emre imtisal ittiler.⁵⁰”

Hadidi, Tevarih-i Al-î Osman’da Koyulhisar’ın ele geçirmesini ve Sara/Saray Hatun’un görüşmesini şu şekilde anlatmaktadır:

“...
Göçüp ol aradan sürdi sipahı,
Tutup Koylu-Hisar üztine râhı,
...
Oradan sürdi Erzincan’a gitdi
Uzun Hasan bu ahvali işitdi.
Anası elçi itdi padişaha,
Görüp kaydın heman gönderdi raha
Çü hatun kesdi menzil göçdi gitdi,
Sürüp Bulkar-tağı ’nda şaha yetdi.
Çü âgâh oldılar erkân-ı dergâh
Haber virüp iderler şahı âgâh
İcazet oldı irdi padişaha
Garayib aramağanlar çekdi şaha
Ana dir Sara Hatun’a şehi-şah
İder ta’zim cümle ehl-i dergâh
Muhammed Han oradan gödi gitdi
Bile hatun Tirabuzan’a yetdi,
...”

⁴⁹ a.g.e., s. 52.

⁵⁰ Tursun Bey, *Târih-i Ebü’l-Feth*, haz. M. Tulum, İstanbul 1977, s. 108-109.

*Didi Sara, oğul nedür bu mihnet
Tırabuzan 'a değer mi bu zahmet*

...

*Dilek itdi hisarı Sara Hatun
Didi kim ömr ü bahtun ola efvün
Gelinümün hisarıdır bu şahum
Bunu bana bağışla padişahum
Cevap açmadı şah ana bu sözden
Kelama başladı bu gayr-ı yüzden⁵¹*

Yücel ve Sevim, bu konuda: "Akkoyunlu Hurşid Bey'in Gedik Ahmed Paşa tarafından mağlup edilmesi Uzun Hasan'ı telaşlandırdı. Hatta fatih seferi bu harekâtını Uzun Hasan'a kaşı yapıyormuş gibi davranarak onu daha çok endişeye sevk etti. Osmanlı ordusu Erzincan yakınlarındaki Yassıçimen ovasına eriştiği zaman Çemişgezek Beyi Şeyh Hasan ve Akkoyunlu hükümdarının annesi Sara/Saray hatunun da içinde bulunduğu elçilik heyeti geldi. Yapılan müzakerelerden sonra bir anlaşma yapıldı. Gelen heyetten yalnızca biri, geri gönderildi. Diğer elçilik heyeti üyeleri rehin olarak orduda alıkonuldu ve Hasan Bey'e de mektup gönderilerek "seferden dönüşte annesiyle diğerlerinin iade edileceği bildirildi. Hatta Sara/Saray hatun sultana Trabzon'un gelini Despina Hatuna ait olduğunu söyleyerek seferden vazgeçirmeye çalıştıysa da başarılı olamadı. ⁵² " diyerek anlaşmanın Yassıçimen'de yapıldığı yorumunu yapmaktadırlar.

Otlukbeli Savaşı'ndan önce Oğuzların iki önemli boyunun yani Kayı ve Bayındırlıların kurmuş olduğu iki devletten Bayındırlılar, Azerbaycan-Doğu Anadolu-Güneydoğu Anadolu-Irak-ı Acem ve Irak-ı Arap'ta hâkimiyetlerini kuvvetlendirerek bir imparatorluk haline geldiler. Kayılar ise Orta Anadolu'dan Balkanlar dâhil bütün coğrafyayı fethederek batıda büyük bir cihan devleti olarak yükseldiler. Fatih Sultan Mehmet, Doğu Roma'nın merkezini fethederek bu yükselişi taçlandırdı. Türk hâkimiyet telakkisi iki Oğuz devletini karşı karşıya getirdi. Bu ilk ilişki de aslen bir Oğuz olan Sara/Saray Hatun damgasını vurarak iki hükümdarı anlaşma noktasına getirmiştir. Bu noktada onun için "Peace-maker" yani barıştıncı, uzlaştıncı olarak ifade etmemiz yerinde olacaktır. Fatih Sultan Mehmet, Sara/Saray Hatuna, ana diye hitap ederek saygıda kusur etmemiş ve büyük hediyeler vererek geri göndermiştir.

⁵¹ Hadidi, *Tevârih-i Al-i Osman (1299-1523)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 1991, s. 257-259.

⁵² Yücel, Sevim, a.g.e., s. 158.

Kaynaklar

- Âşık Paşazade, *Osmanoğulları Tarihi*, Hzl. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç, İstanbul 2003.
- Babinger, Franz, *Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı*, çev. D. Körpe, İstanbul 2002.
- Baykal, Bekir Sıtkı, “Fatih Sultan Mehmet-Uzun Hasan Rekabetinde Trabzon Meselesi”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, II/2-3 (1966).
- Ebu Bekir Tihranî, *Kitab-ı Diyarbekriyye*, c.II, yay. Necati Lugal, Faruk Sümer, Ankara 1993.
- Hadidi, *Tevârih-i Al-i Osman (1299-1523)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 1991.
- Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih*, III, haz. İsmet Parmaksızoğlu, Ankara 1992.
- İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman*, VII. Defter, haz. Şerafettin Turan, Ankara 1991.
- İdris-i Bitlisî, *Heşt Behişt*, VI. Ketibe: *Fatih Sultan Mehmed Devri (1451-1481)*, haz. Muhammed İbrahim Yıldırım, Ankara 2013.
- Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nümâ*, c. II, yay. Faik Reşit Unat, Mehmet Altay Köymen, Ankara 1995.
- Tusun Bey, *Târih-i Ebü'l-Feth*, haz. M. Tulum, İstanbul 1977.
- Hınz, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tefik Bıyıklıoğlu, Ankara 1992.
- Kırzioğlu, Fahrettin, “1461 Turabuzon Fethi Sırasında Fatih Sultan Mehmed’in Yaya Olarak Aştığı Bulgar Dağı Neresidir”, *VI. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, Ankara 1967.
- Konukçu, Enver, *Otlukbeli Savaşı (Ağustos 1473)*, Ankara 1998.
- Tansel, Selahattin, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fatih Sultan Mehmed’in Siyasi ve Askeri Faaliyetleri*, Ankara 2014.
- Yücel, Yaşar, “Fatih’in Trabzon’u Fethi Öncesinde Osmanlı-Trabzon-Akkoyunlu İlişkileri”, *Bellekten*, C. XLIX, 193-195, Ankara 1986.
- Yücel, Yaşar ve Sevim, Ali, *Türkiye Tarihi*, II, Ankara 1990.



AVUSTURYALI DİPLOMAT SIGISMUND VON HERBERSTEIN VE
BUDA'DA OSMANLI ELÇİLİĞİNE DAİR ANILARI (1541)
AUSTRIAN DIPLOMAT SIGISMUND VON HERBERSTEIN AND HIS
MEMORIES OF THE OTTOMAN EMBASSY IN BUDA (1541)

ZEYNEP İNAN ALİYAZICIOĞLU

Dr.

zeynepinanalizicioglu@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6993-5512>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Çeliş Tarihi-Received Date : 13.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 05.07.2019

Sayfa-Pages : 611-631

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4211>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

AVUSTURYALI DİPLOMAT SIGISMUND VON HERBERSTEIN VE
BUDA'DA OSMANLI ELÇİLİĞİNE DAİR ANILARI (1541)
AUSTRIAN DIPLOMAT SIGISMUND VON HERBERSTEIN AND HIS
MEMORIES OF THE OTTOMAN EMBASSY IN BUDA (1541)

ZEYNEP İNAN ALİYAZICIOĞLU

Öz

1486'da doğan Sigismund von Herberstein Viyana'da hümanist bir eğitim almıştır. Üniversite eğitiminden sonra Habsburg ordusunda bir süre hizmet etmiş, sonrasında Avusturya sarayında memur olarak göreve başlamıştır. Başta Slavca olmak üzere bildiği yabancı diller sayesinde kısa sürede yükselerek önemli diplomatik görevler üstlenmiştir. Kayser I. Maximilian, V. Karl ve I. Ferdinand'ın görevlendirmesiyle Avrupa'nın pek çok merkezine, Rusya'ya hatta Osmanlı sultanının huzuruna elçi olarak gitmiştir. Macaristan'da Osmanlı hâkimiyetinin tesisi üzerine Osmanlılar ile ateşkes yapılması için I. Ferdinand tarafından 1541'de Kont Salm ile birlikte Buda'ya gönderilmiştir. Osmanlı sefaretiyle Hıristiyan dünyası dışına ilk kez çıkan Herberstein gittiği Osmanlı karargâhında yaşadığı tecrübeleri otobiyografisinde kaleme almıştır. Diplomat olması yanında Rusya üzerine yazdığı eser ve otobiyografisi yoğun yaşantısının birer izdüşümüdür. Bu iki eser dönemin diplomatik, siyasi, kültürel, sosyal hayatına dair araştırmacılara önemli bilgiler sunmaktadır. Otobiyografisinde, Osmanlı karargâhına ilk girişi, vezirlerle ve paşalarla görüşmesi, sultanın huzuruna çıkışı, sultan tarafından kendilerine verilen hediyeler, Osmanlı ordusunun gücü, Osmanlıların yemek alışkanlıkları gibi konuları detaylı bir şekilde kaydetmiştir.

Anahtar Kelimeler: Herberstein, Kanuni Sultan Süleyman, I. Ferdinand, Rüstem Paşa, Buda

Abstract

Sigismund von Herberstein, who was born in 1486, received a humanist education in Vienna. After graduation, he served in the Habsburg army for a while, and then began his career as a civil servant at the Austrian court. Thanks to the foreign languages he knows, especially in Slavic, he quickly promoted important diplomatic missions. He went to many centers of Europe, Russia; even appear of the Ottoman sultan in consequence of commissioned by Kayser Maximilian I, Karl V and Ferdinand I. Upon the establishment of Ottoman rule in Hungary, he was sent to Buda together with Count Salm in 1541 by Ferdinand I for a cease-fire with the Ottomans. Herberstein, who went out of the Christian world for the first time with the Ottoman expedition, wrote his experiences in the Ottoman headquarters in his work. In addition to being a diplomat, his autobiography and works on Russia are projections of his intense life. These two works provide important information about the diplomatic, political, cultural and social life of the period. In his autobiography, the author recorded in detail the subjects such as his first entrance to the Ottoman headquarters, his meeting with the viziers and the pashas, his audience, the gifts given to them by the sultan, the power of the Ottoman army, and the Ottoman cooking habits.

Key Words: Herberstein, Suleiman the Magnificent, Ferdinand I, Rüstem Pasha, Buda

Giriş

16. yüzyılın başında Viyana sarayında küçük bir memuriyetle göreve başlayan Sigismund von Herberstein, 1515 ve 1553 yılları arasında Habsburglar adına altmış dokuz diplomatik görev ifa etmiştir. Diplomatik misyonla Avrupa'nın pek çok merkezine, Rusya'ya ve 1541'de Osmanlı toprakları içindeki Buda'ya gitmiştir. Bu sayı o dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda oldukça etkileyicidir. Herberstein literatüre her ne kadar yapmış olduğu elçilik seyahatleri ve Rusya üzerine yazmış olduğu eserle geçmişe de kendisi Aşağı Avusturya loncasının önemli bir memuruydu. Herberstein Avusturya tahtının üç önemli yöneticisi, Kayser I. Maximilian, V. Karl ve I. Ferdinand'a hizmet etmiştir. Özellikle I. Ferdinand döneminde Avusturya yönetiminin önemli komisyonlarında görev almıştır.¹

Bu çalışmada Kayser I. Maximilian, V. Karl ve I. Ferdinand'ın hizmetinde diplomat olarak Habsburglara hizmet eden Sigismund von Herberstein'in yaşamı ve Osmanlı elçiliğine dair anıları ele alınmıştır. Hayatı hakkında bilgi verilirken özellikle kariyerine damga vuran Rusya sefaretları ve bu ziyaretlerindeki tecrübeleriyle kaleme aldığı eserine ağırlık verilmiştir. Osmanlı karargâhına gidişini ve orada yaşadıklarını anlatmaya geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için kısaca Macaristan üzerinde Osmanlı-Habsburg mücadelesi bir başlık altına ele alınmıştır. Herberstein'in Osmanlı karargâhına gidişi, paşalarla görüşmesi ve Sultan Süleyman'ın huzuruna çıkışı gibi bilgilere Herberstein'in otobiyografisinden ulaşılmıştır.

Sigismund von Herberstein'in Hayatı ve Diplomatik Kariyeri

Sigismund von Herberstein 23 Ağustos 1486'da Karste yakınlarında Vipava'da dünyaya gelmiştir. Babası Leonhart von Herberstein cesur bir savaşçı olarak literatüre geçmiştir. Annesi Barbara ise Luenz ve Lueg Kaleleri muhafızı Niclasens Luegner'in kızıdır. Yaşamının ilk döneminde çok zayıf ve hasta olduğu için ailesi onu tedavi görmesi amacıyla Loretto'ya, o dönemin önemli bir hastanesine göndermiştir. Sağlığı düzeldikten sonra memleketine geri dönmüştür. Yeniçağın başlarında Herberstein'in doğduğu şehir Vipava'da yaygın olarak Almanca ve Slavca konuşulmaktadır. O da bu vesileyle küçük yaşta Slav dilini öğrenmeye başlamıştır. O dönem Slav dilleri arasındaki farklılıklar bugünkü kadar fazla olmadığı için Herberstein daha çocukluk ve gençlik yıllarında kısmen Rusça konuşabiliyor, anlayabiliyor ve hatta yazabiliyordu. Slavca ve Rusça'ya hâkim olması onun kariyerini büyük ölçüde şekillendirmiştir. Herberstein on üç yaşındayken 1497'de üniversiteye hazırlanmak amacıyla Viyana Devlet Okulu'na başlamıştır. Orada G. Ratzenperger'in danışmanlığında eğitim almış ve 1499'da hukuk okumak için üniversiteye kayıt yaptırmıştır. Aynı yıl annesini kaybetmiştir. 1502'de üniversiteden mezun olduktan sonra 1504'e kadar iki yıl boyunca özel dersler vermiştir.²

¹ Walter Leitsch, "Sigismund von Herberstein bei Süleymān dem Prächtigen", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 82 (1992), s. 269, 270.

² Friedrich Adelung, *Sigmund Freiherr von Herberstein mit besonderer Ruecksicht auf seine Reisen in Russland*, St. Petersburg 1818, s. 3, 4, 10; Krones, *Sigmund von Herberstein*, s. 7, 9; Ludwig Geiger, "Herberstein, Sigmund Freiherr von", *Allgemeine Deutsche Biographie*, 12 (1880), s. 35; Dorothea Bergstraesser, "Herberstein, Sigmund Freiherr von", *Neue Deutsche Biographie*, 8 (1969), s. 579; Walter Leitsch, "Sigismund von Herberstein, sein Buch über den Moskauer Staat und seine Beziehung zu Polen", *Studia Podlaskie* 4 (1993), s. 6.

Herberstein 1506'da yirmili yaşlarındayken Viyana'dan ayrılarak memleketi Vipava'ya dönmüştür. 1506 yılında babasının telkinleriyle Kayser I. Maximilian'ın hizmetine girmiş ve iki yıl boyunca sarayda memur olarak çalışmıştır. Bu sırada yaşanan tarihi olaylar onu Habsburg ordusuna katılmaya zorlamıştır. İtalya Savaşları (1494-1516)'nda Habsburg ordusunda hizmet vermiştir.³ 1511'de babasının ölmesi üzerine yirmi beş yaşındayken savaş meydanından ayrılarak memleketine dönmüştür. İki yıl boyunca ailesinin işleriyle meşgul olmuştur. 1513'te tekrar imparatorluk sarayına giderek kayserin hizmetine girmiştir. Bu sırada İtalya'ya karşı yapılan savaş devam etmektedir. Herberstein yeniden orduya girmiş ve Habsburgların İtalya'da kazandığı küçük başarılarla kendini göstermiştir. Ordudaki hizmetlerinin karşılığı olarak Innsbruck takdimnamesiyle ödüllendirilmiştir. 1515'te savaş bitmeden bir yıl önce ordudan ayrılmıştır.⁴

1515'te ordudan ayrılan Herberstein memuriyete geri dönmüş ve ilk diplomatik görevini o yıl düzenlenen Viyana Kongresi'nde almıştır. Birinci Viyana Kongresi olarak literatüre geçen 1515 Viyana Kongresi, Kutsal Roma imparatoru I. Maximilian ve Polonya, Macaristan-Bohemya kralları ve dönemin önde gelen prenslerinin bir araya gelmesiyle yapılmıştır. Kongrede, Habsburg ve Yagelon Hanedanı arasındaki karşılıklı evlilik akitleri resmileştirilmiş ve Macaristan-Bohemya, Polonya ve Habsburg-Avusturya şeklinde bir savunma ittifakı kurulmuştur. Herberstein'in görevi ise imparatorluk belgelerini Salzburg ve Bayera makamlarına ivedilikle ulaştırmak olmuştur.⁵ Bu, küçük bir görevdir ama aynı zamanda ilerideki diplomat kariyerinin başlangıcıdır.

1515'in sonlarında kayserin ikamet ettiği Innsbruck'a dönen Herberstein ilk diplomatik görevini hakkıyla yerine getirdiği için iyi karşılanmıştır. I. Maximilian tarafından 1516'nın başlarında yeni bir görevle Danimarka kralı II. Christian'a gönderilmiştir. Herberstein'in bu vazifesi oldukça çetrefillidir. Danimarka kralı II. Christian iki yıl önce İspanya kralı Philip'in kızı Isabella ile evlenmiştir. Isabelle aynı zamanda I. Maximilian'ın torunudur. II. Christian yaşadığı dönemde *zorba* olarak tanımlanıyor, eşi Isabelle ile de ciddi sorunlar yaşıyordu. Eşiyle sıkıntı yaşayan Isabelle çareyi dedesi Maximilian'dan yardım istemekte bulmuştur. Maximilian da Herberstein'i II. Christian'a elçi olarak göndererek sorunu çözmesini istemiştir. Herberstein uygun bir dille kendisi hakkındaki şikâyetleri dile getirmesine karşın Danimarka kralı onu, birtakım sözlerle başından savmaya çalışmıştır. Herberstein uzun süren görüşmelerinde kraldan teminat istemiştir ve yazılı bir belge talep etmiştir. Sonunda Danimarka kralından kısa ve anlamsız bir mektup alarak 10 Nisan 1516'da Viyana'ya dönmüştür.⁶

Herberstein 1517'nin başında kariyerinin en önemli elçiliklerinden birini gerçekleştirmek amacıyla Polonya ve Rusya'ya doğru yola çıkmıştır. Bu elçiliğin iki amacı vardır. İlki 1515'de Birinci Viyana Kongresi'nde Habsburlar ile Polonya arasında kurulan ittifakı pekiştirmek için Polonya kralı I. Zygmunt'un Maximilian'ın torunu prenses Bona von Mailand ile evlenmesidir. Birinci amaç gerçekleşmiştir. İkincisi ise müttefik olduğu Polonya ile Rusya arasındaki savaşa son verilip sınırdaki barışın sağlanmasıdır. Ancak

³ Krones, *Sigmund von Herberstein*, s. 9.

⁴ Krones, *Sigmund von Herberstein*, s. 12, 13; Adelong, *Siegmund Freiherr von Herberstein*, s. 23.

⁵ Krones, *Sigmund von Herberstein*, s. 13, 14.

⁶ Bknz. R. H. Major, *Notes upon Russia: Being a Translation of the earliest Account of that Country*, Volume I, London 1851, s. xcvi-c; Adelong, *Siegmund Freiherr von Herberstein*, s. 31-36; Krones, *Sigmund von Herberstein*, s. 14, 15.

Herberstein planlanan ateşkesi sağlayamamıştır, yani ikinci amaç gerçekleşmemiştir. Aslında bu amaçların arka planında I. Maximilian'ın bazı korkuları vardır. Polonya'nın Macaristan tahtı üzerinde nüfuzunun güçlenmesi I. Maximilian'ı ciddi şekilde rahatsız etmektedir. 1512'de Polonya kralı I. Zygmunt, Macaristan Kontu Stephan Zapolyo'nun kızı Barbara ile evlenmiştir. Barbara aynı zamanda güçlü Yanoş Zapolya'nın da kız kardeşidir. Bu evliliğin sonucunda Polonya kralı, Macaristan topraklarındaki bazı şehirler üzerinde hak iddia etmektedir. I. Maximilian bu nedenle Rusya ile ittifak kurarak Polonya kralı I. Zygmunt'un gücünü zayıflatmak ve onun Macaristan üzerindeki ilgisini dağıtmak istemiştir. I. Zygmunt da Rusya-Habsburg ittifakının Polonya'yı tehdit edeceğinin farkında olduğu için ilk eşinin ölümünün ardından gelen evlilik teklifini ve Habsburg hanedanlığı ile akrabalığı kabul etmiştir.⁷

Avusturya'dan Rusya'ya seyahat etmek dönemin şartları göz önüne alındığında kolay bir şey değildir. Öncelikle mesafe çok uzundur ve yol boyunca geçilmesi gereken nehirler, dağlar ve vadiler oldukça tehlikelidir. Yine Rusya Avrupa'ya göre çok daha soğuktur. Fiziksel zorlukların dışında farazi sıkıntılar da mevcuttur. O dönemde Avrupa'da Rusya ve Rus halkı hakkında çok fazla bilgi yoktu. Rusya'da yaşayan halkların tehlikeli ve barbar oldukları düşünülmekteydi. Tüm bu zorlukları bilmesine rağmen Herberstein on beş kişilik ekibiyle Aralık ayının son günlerinde yola çıkmıştır. 1517'nin Şubat'ında Krakau ve Grodno üzerinden Wilna'ya varmıştır. Kış aylarını Wilna'da geçiren Polonya kralı I. Zygmunt ile görüşükten sonra seyahatine devam etmiş, 4 Nisan'da Novgorod'a, Twer ve Klein üzerinden ilerleyerek 18 Nisan'da Moskova'ya varmıştır. Bu seyahat tam on beş hafta sürmüştür. 21 Nisan'da büyük Rus prensi tarafından kabul edilmiştir. Herberstein, yedi ay Moskova'da kalmasına rağmen Polonya ve Rusya arasında bir uzlaşma sağlayamamıştır. Bunun üzerine Rus elçilerle birlikte Kasım ayında yola çıkarak Moshaisk, Wiasma, Smolensk, Orscha, Borisow ve Wilna üzerinden Viyana'ya geri dönmüştür. Herberstein 22 Mart 1518'de Innsbruck'a kayserin yanına gitmiş ve ona diplomatik görüşmeler ve Rus kültürü, gelenek görenekleri hakkında bilgi vermiştir. Bu bilgiler Maximilian'ın dikkatini çekmiş hatta Rus kültürü hakkında duydukları çok hoşuna gitmiştir. Herberstein, bir süre Innsbruck'ta kaldıktan sonra Viyana'ya dönmüştür. Maximilian 1522'de ikinci bir defa Polonya ve Rusya arasında ateşkes yapılması amacıyla Rusya'ya Francesco da Collo'yu göndermiştir. Da Collo iki ülke arasında beş yıllık bir ateşkes imzalanmasını sağlamıştır. 1526'da Herberstein ikinci kez Moskova'ya giderek bu ateşkesi uzatmıştır.⁸

Birinci Moskova elçiliğinden sonra I. Maximilian, Herberstein'ı o dönem Erdel voyvodası olan Yanoş Zapolya'nın naipliğini üstlendiğini bildirmesi için Macaristan'a göndermiştir. Aynı zamanda Polonya ve papalık da genç yöneticiye rehberlik yapmak istemiştir.⁹ 12 Ocak 1519'da kral I. Maximilian ölmüş yerine V. Karl'ın geçmesi kararlaştırılmıştır. Herberstein, İtalya üzerinden Barselona'ya giderek yeni kral V. Karl'ı

⁷ Major, *Notes upon Russia*, s. c-cxv; Adelung, *Siegmund Freiherr von Herberstein*, s. 39, 40; Marshall T. Poe, "A People Born to Slavery": *Russia in early Modern European Ethnography 1476-1478*, London 2000, s. 119, 121.

⁸ Major, *Notes upon Russia*, s. c-cxv; Adelung, *Siegmund Freiherr von Herberstein*, s. 103-108; Barbara Denicolò, "Auftrag und Erkundung: Sigmund von Herberstein", *historia.scribere* 2 (2010), s. 297; Poe, "A People Born to Slavery", s. 120.

⁹ Major, *Notes upon Russia*, s. cxv; Adelung, *Siegmund Freiherr von Herberstein*, s. 108.

güney Fransa üzerinden Villach'a getirmiştir. 6 Ocak 1520'de Aix-la-Chapelle'de V. Karl imparatorluk tacını giymiştir. 1521'de Worms Dieti'nde yeni imparator olması kutlanırken Herberstein da Maximilian'dan kalan bazı görevlerini yerine getirmiştir. Bu sırada toplantıya katılan Martin Luther ile tanışma fırsatı da bulmuştur. 1521 ve 1525 yılları arasında çeşitli sebeplerle Avrupa içinde diplomatik seyahatler yapan Herberstein 1523 yılında Helena von Saurau ile evlenmiştir. Herberstein'in hiç çocuğu olmamıştır.¹⁰

Herberstein'in Polonya ve Rusya'ya ikinci seyahatini 1526 yılında gerçekleştirmiştir. Vasili İvanoviç (III. Vasili 1505-1533), V. Karl'ın Roma Cermen imparatoru seçilmesi üzerine onu tebrik etmek ve iki ülke arasındaki iyi ilişkilerin devam etmesi için bir elçilik heyetini İspanya'ya göndermiştir. Ayrıca Maximilian zamanında Polonya ile yapılan ateşkesin yenilenmesini istemiştir. Polonya-Rusya ateşkesinin yenilenmesi için V. Karl ve kardeşi arşidük Ferdinand elçi olarak Herberstein'ı Moskova'ya göndermeye karar vermişlerdir. Ancak Ferdinand Herberstein'dan diplomatik görevi dışında Rusların dinleri hakkında bilgi ve belge toplamasını da istemiştir. İkinci Moskova elçiliğinde Avusturyalı diplomat sadece Rusların dinleri hakkında değil aynı zamanda Rusya'nın tarihi, kanunları, ordusu, ticari hayatı, sosyal yaşantısı, oyunları ve benzeri konular hakkında bilgi toplamıştır. Moskova'nın dışında Tatarlar, Litvanya, İskandinavya ve Livonya hakkında da bilgi toplamıştır.¹¹ İkinci Rusya seyahatinden Herberstein geri dönüş hazırlıkları yaparken Buda'nın Osmanlılar tarafından fethi haberini almıştır. Moskova'dan ayrıldıktan sonra Avusturyalı diplomat 12 Ocak 1527'de Krakow'a varmış ve orada Polonya kralıyla bir görüşme daha gerçekleştirmiştir. Krakow'dan sonra elçilik heyeti Prag'a yönelmiştir. Çünkü Louis'in ölmesi üzerine Bohemya krallığının yönetimine arşidük Ferdinand seçilmiş ve taç giyme töreni de Prag'da yapılmıştır. Orada Ferdinand ile görüşen Herberstein Polonya ve Rusya ile ilgili görüşmeleri kendisine aktarmıştır. Bu seyahatinden çok yorgun ve hasta dönen Herberstein memleketine gitmesine ve bir süre istirahat etmesine izin verilmiştir. Prag'dan Viyana'ya giden diplomat dört hafta hasta yatmıştır.¹²

Herberstein 1527'den 1533'e kadar Ferdinand tarafından pek çok kez Polonya ve Macaristan sarayına gönderilmiştir. 1533'ten 1541'e kadar Bohemya'ya, Macaristan'a, Polonya'ya ve pek çok Alman şehrine diplomatik seyahatler gerçekleştirmiştir. Bu görevlerinin içinde 1541'de gittiği Osmanlı karargâhı ise farklı bir önem taşımaktadır. Herberstein'in Osmanlı karargâhına gidişini ve o dönem olayları ilerleyen sayfalarda detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Herberstein, 1516'dan 1553'e kadar otuz yedi yıl boyunca Kuzey ve Doğu Denizinden (Baltık) Akdeniz'e, Rusya'nın steplerinden İspanya yarımadasına kadar Avrupa'nın pek çok yerine diplomatik görevle gitmiştir. Tüm bu görevlerinde gösterdiği başarılarından dolayı kendisine *baron (freiherr)* unvanı verilmiştir. Yaşamının son döneminde edebi faaliyetlere ağırlık veren Herberstein 28 Mart 1566'da Viyana'da ölmüştür.¹³

¹⁰ Major, *Notes upon Russia*, s. cxv-cxvii; Geiger, "Herberstein, Sigmund Freiherr von", s. 36.

¹¹ Walter Leitsch, "Das erste Rußlandbuch im Westen-Sigismund Freiherr von Herberstein", *Russen und Rußland aus deutscher Sicht 9.-17. Jahrhundert*, Ed. M. Keller ve diğ., München 1985, s. 118; Adelung, *Siegmund Freiherr von Herberstein*, s. 147, 150; Major, *Notes upon Russia*, s. cxviii, cxix.

¹² Major, *Notes upon Russia*, s. cxxx, cxxxii,

¹³ Major, *Notes upon Russia*, s. cxxxiv-cxxxvi; Krones, *Sigmund von Herberstein*, s. 15.

Ölümünden sonra Herberstein'in ismi *Rerum Moscoviticarum commentarii* (Moskovalılar Üzerine Notlar) başlıklı eseri vasıtasıyla hiçbir zaman unutulmamıştır. Uzun yıllar okunan eser Avrupa'da erken dönem Rus algısının oluşmasında büyük rol oynamıştır.¹⁴ Eserin Türk tarihi açısından önemi ise Karadeniz'in kuzeyindeki Müslüman Tatarlara dair detaylı bilgi vermesidir.¹⁵

1515 ile 1553 yılları arasında Herberstein kendisine verilen altmış dokuz diplomatik görevi yerine getirmiştir. Bu görevler için Avrupa'nın pek çok ülke ve şehrini ziyaret etmiştir. İki kez Rusya'ya giden müellif Rusya deneyimlerini daha önce belirttiğimiz eserde detaylı şekilde kaleme almıştır. Moskova üzerine yazdığı eseri yayımlamadan önce tüm seyahatlerinden kısaca bahsettiği bir otobiyografi¹⁶ kaleme almıştır.¹⁷ 1551 yılında yazılan eser *Mein Sigmunden Freyherrn zu Herberstain, Neyperg und Guttenhag, Raitung*

¹⁴ Herberstein yapmış olduğu diplomatik temaslarını her zaman notlar tutarak kayıt altına almıştır. Hatta araştırmacılar onun diplomat olarak yetkinliğini her şeyi kayıt altında almasıyla ilişkilendirmişlerdir. 1517 ve 1527 yıllarında gittiği Rusya'da tutmuş olduğu notlar da işte bu eserin nüvesini oluşturmaktadır. Aynı zamanda birinci Rusya seyahatinden sonra I. Maximilian'a, ikinci Rusya seyahatinden sonra arşidük Ferdinand'a seyahatının gözlemlerini anlattığı saatler süren sözlü raporlar sunduğu bilinmektedir. Müellif muhtemelen bu sözlü sunumları kâğıda da aktarmıştır. Herberstein diplomatik görevlerinden fırsat buldukça seyahat notlarını ve sunduğu raporları derleyerek *Moskovalılar Üzerine Notlar* eserini Latince olarak yazmaya başlamıştır. Eser Moskova'nın etnografyasına ilişkin detaylı şekilde yazılmış ilk çalışmadır. Herberstein, kendisinden önce Moskova hakkında yazılan eserlerden çok daha doğru ve detaylı bilgiler vermektedir. Eserini yazarken çeşitli kaynaklar da kullanmıştır. Maciej z Miechowa, Paolo Giovio, Alberto Campensé, Johann Fabri, Anton Weid, Olaus Magnus ve Sebastian Münster'i dikkatlice okumuş, onların verdiği bilgilere şüpheyle yaklaşarak kendi eserini kaleme almıştır. Eserde ele aldığı konular ise şöyledir: Moskova üzerine mevcut literatür, Rus dili, Rusya'nın ismi ve sınırları, Rusya'nın antik dönem tarihi, büyük prensin (III. Vasili) yönetim biçimi, unvanları ve taç giyme törenleri, Polonya-Litvanya ve imparatorluk ile Moskova'nın ilişkilerinin tarihi, Rusya'da dini hayat, günlük hayat (kadınlar, köleler, köylüler), büyük prensin ordusu, adalet sistemi, üst sınıf ve sıradan insanların durumu, Rusya'nın ekonomisi ve coğrafyası, Rusya'nın güney ve doğu sınırındaki Tatarların durum, uçsuz bucaksız kuzey bölgeleri, Rus sarayının elçilere davranışları ve son olarak Herberstein kendi elçiliği. Konu başlıklarından anlaşıldığı üzere Herberstein eserde sadece Rusya'nın coğrafi özelliklerini ele almamıştır. Ayrıca Rusya'nın politik kültürel hayatı hakkında da bilgiler vermiştir. Herberstein'in Rus algısının merkezinde büyük prensin gücünün baskınlığı ve halkının kendisine bağlılığı vardır. O da kendisinden önceki Campensé ve Fabri gibi Moskova monarşisinin despotik bir yönetim anlayışına sahip olduğunu eserinde vurgulamıştır.¹⁴ Herberstein Polonya'yı Rusya'dan çok daha iyi bilmesine ve Moskova'ya iki kez Polonya'ya beş kez diplomat olarak gitmesine rağmen Polonya üzerine bir eser yazma gereği duymamıştır. Çünkü Polonya Katolik Latin Avrupa'nın bir parçasıdır. Ona göre Rusya yeterince bilinmiyordu ve merak ediliyordu. Bu nedenle Rusya üzerine bir eser yazılmalıydı. Herberstein doğduğu yerde öncelikle yerel Slav dilini sonrasında Rusça ve Lehçe öğrenmiştir. Viyana'da iyi bir Rönesans eğitiminden geçince Latince ve İtalyanca da hâkim olmuştur. Bu dillerin dışında Fransızca ve İspanyolca bilmektedir. Yazınsal faaliyetlerini genel olarak Almanca üzerinden yürütmüş olsa da *Moskovalılar Üzerine Notlar*'i ilk olarak 1549'da Viyana'da Latince yayımlamıştır. Eseri, 1557'de kendisi Almancaya (*Moscovia der Hauptstat in Reissen*) tercüme etmiştir. Daha sonra eser İtalyanca ve farklı Alman diyalektlerinde yayımlanmıştır. Eser büyük ilgi görek 16. yüzyıl boyunca on kez Latince yedi kez de Almanca basılmıştır. Leitsch, "Sigismund von Herberstein, sein Buch über den Moskauer Staat und seine Beziehung zu Polen", s. 7, 15, 118 vd.; Irena Grudzinska Gross, "The Tangled Tradition: Custine, Herberstein, Karamzin, and the Critique of Russia", *Slavic Review*, 50/4 (1991), s. 990; Geiger, "Herberstein, Sigmund Freiherr von", s. 38; Bergstraesser, "Herberstein, Sigmund Freiherr von", s. 579.

¹⁵ Bknz. Dinçer Koç, "Avusturyalı Diplomat Sigismund von Herberstein'in Müslüman Tatar Türklerine Dair Bazı Tespitleri", *Geçmişten Günümüze Seyahatler ve Seyahatnameler*, ed. M. Ali Beyhan, İstanbul 2013, Kitabevi, s. 49 vd.

¹⁶ El yazması otobiyografinin orijinal nüshası için bk.

<http://www.archivinformationssystem.at/detail.aspx?ID=11991> (08.02.2019).

¹⁷ Leitsch, "Sigismund von Herberstein bei Süleyman dem Prächtigen", s. 270.

und Antzaigen meines Lebens und Wesens wie hernach volgt başlığını taşımaktadır. Bu otobiyografi Martin Georg Kovachich tarafından 1805 yılında yayımlanmıştır. Herberstein'in otobiyografisi ikinci kez Theodor George von Karavajan tarafından *Selbst-Biographie Siegmunds Freiherrn von Herberstein 1486-1553* başlığıyla tıpkıbasım olarak 1855'te yayımlanmıştır. Bu çalışmada Herberstein'in otobiyografisinin Karavajan baskısı kullanılmıştır. Otobiyografisinde müellif Osmanlı karargâhına gidişi, orada yaşadığı tecrübeleri, Sultan Süleyman ve paşalarla görüşmesini, Osmanlı'da elçi kabul etme adetleri gibi pek çok konuya yer vermiştir. Aslında otobiyografinin bu kısmı yani Osmanlı elçiliği bölümü Buda'dan Viyana'ya döndükten sonra 11 Ekim 1541'de Kont Salm ile birlikte Ferdinand'a sundukları raporun biraz daha genişletilmiş şeklidir.¹⁸

Herberstein'in Osmanlı Karargâhına Gidişinin Tarihi Arka Planı

Avusturyalı diplomat Herberstein'i Osmanlı karargâhına sürükleyen olaylar silsilesi Kanuni Sultan Süleyman'ın Macaristan politikasıyla başlamıştır. 1526'da Mohaç Meydan Savaşı ile Osmanlı Devleti, Macaristan'da büyük bir zafer kazanmış, Avrupalı liderler bir kez daha Sultan Süleyman'ın gücüne şahit olmuşlardır. Bu zaferden sonra Sultan Süleyman Habsburglar ile Osmanlı Devleti arasındaki Macaristan topraklarını kendisine bağlı tampon bir bölge haline getirmiştir. Çünkü o zamanlar, Osmanlı sultanı bu bölgeye doğrudan hâkim olmanın getireceği sıkıntıları çok iyi tahmin etmektedir. Zaten Mohaç zaferiyle sultan, Macaristan'daki istikrarı bozmuştu. Erdel voyvodası Yanoş Zapolya bir kısım Macar beyi tarafından 15 Kasım 1526'da kral seçilmişti. Zapolya, Osmanlı ile ittifak halindeydi. Diğer taraftan Zapolya ve etrafındakilere muhalif olan başka bir grup büyüyen Osmanlı tehdidine karşı Habsburg arşidükü Ferdinand'ı Macarların kralı seçmişti. Böylece Macaristan'da Yanoş Zapolya ve I. Ferdinand'ın başını çektiği iki muhalif grup oluşmuştu. Mohaç zaferinden 1541'de Budin'in Osmanlılar tarafından fethine kadar Zapolya ve Ferdinand arasında ciddi mücadeleler olmuştu. Askeri ve diplomatik mücadelelerde Osmanlı sultanı daima Zapolya'ya destek olmuştu.¹⁹

1540 yılına gelindiğinde Zapolya'nın ölümü üzerine oğlu ile Ferdinand arasında Macaristan üzerinde yeni bir mücadele başlamıştı. Bu mücadelenin gerekçesi ise 24 Şubat 1538'de Yanoş Zapolya ile Ferdinand arasında yapılan bir antlaşmaydı. Zapolya'yı Ferdinand ile anlaşmaya sürükleyen olay ise 1534'te Alvise Gritti'nin öldürülmesi olmuştu. Bu olaydan sonra Zapolya, Sultan Süleyman'ın kendisinden intikam almasından korktuğu için Habsburglara yakınlaşmıştı. 24 Şubat 1538'te Grosswardein/Oradea'da yapılan antlaşmaya göre V. Karl ve Ferdinand, Zapolya'yı kardeşleri kabul ederek onu Macaristan, Arnavutluk ve Dalmaçya'nın kralı unvanıyla tanıyacaktı. Bu girişimle Macaristan sınırındaki Belgrad'ı Osmanlı Devleti'nden geri almayı amaçlamışlardı. Zapolya ise Karl ve Ferdinand'a karşı toplanan ittifakı feshedecekti. Bunun dışında Fransız kralı I. Franz'a bir elçi göndererek V. Karl ile arasındaki anlaşmazlığı çözecek ve Fransa'nın önderliğinde Sultan Süleyman'a karşı Hristiyan dünyasının harekete geçmesini sağlayacaktı. Zapolya ileride evlense ve çocuk sahibi olsa da onun ölümünden sonra tüm Macaristan Ferdinand'a ya da oğluna kalacaktı. Açıkçası bu antlaşmadan Sultan

¹⁸ Leitsch, "Sigismund von Herberstein bei Süleymân dem Prächtigen", s. 274.

¹⁹ Mustafa Işık, "Mohaç Savaşı ve Budin'de Osmanlı Hâkimiyetinin Tesisi Meselesi (1526-1541), *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/22 (2012), s. 274 vd.

Süleyman'ın haberi yoktu. Zapolya 23 Şubat 1539'da Polonya kralı Sigismund'un kızı Isabella ile evlenmişti. Bu evlilik Ferdinand ile Zapolya arasındaki uçurumu daha da derinleştirmişti. 7 Temmuz 1540'da Zapolya'nın bir oğlu olmuş 22 Temmuz 1540'da ise oğlunun doğmasından sadece iki hafta sonra ölmüştü.²⁰

Ferdinand, Zapolya'nın evlenmesi üzerine 1539'un Eylül ayında Hieronymus Laski'yi kendisi ile Zapolya arasında yapılan gizli antlaşmayı Sultan Süleyman'a bildirmesi için İstanbul'a göndermiş ve Zapolya'nın ihanetinden dolayı sultanın ona artık yardım etmemesini istemişti. Elçi aynı zamanda Zapolya'nın verdiği vergiyi Ferdinand'ın vermesi kaydıyla Macar topraklarını Ferdinand'a bırakmasını talep etmişti. Sultan Süleyman bu gizli antlaşmayı öğrenince çok sinirlenmiş, Buda'ya bir elçi göndermişti. Zapolya kıymetli hediyeler ve İstanbul'a gönderdiği elçinin telkinleriyle Sultan Süleyman'ı sakinleştirmeyi başarmıştı. Ferdinand, elçisi Laski'nin ilk görüşmesinden sonuç alamayınca 1540 yılında yeni bir girişimde bulunmuştu. Elçisi vasıtasıyla Zapolya'ya ait toprakların Ferdinand'a bırakılması için saraya önemli hediyeler göndermiş ve sultana bir seferliğine 100.000 duka, bir yıllık vergi olarak da 30.000 duka ödeyebileceğini bildirmişti. Laski'ye; birinci vezir Lütfü Paşa'ya 6.000 duka, ikinci vezir Rüstem Paşa ve Yunus Beyin her birine 2.000 duka ikramda bulunmasını belirtmişti. Laski bu talimatı 8 Temmuz 1540'ta almıştı. Bu sırada Zapolya'nın ölüm haberi Avrupa'da duyulmuştu. Zapolya'nın ölümünü fırsat bilen Ferdinand'ın kardeşi V. Karl'da Avusturyalı elçi Andronicus Tranquillus'a "koş, İstanbul'a uç ... Laski ile birlikte hareket et ve Lütfü Paşa, Rüstem Paşa ve Yunus Bey vasıtasıyla sultanla görüşme elde etmek için uğraşın ve tüm Macaristan'ı bizim için kazanın" talimatını vermişti. Zapolya'nın ölüm haberi İstanbul'a 22 Temmuz 1540'ta ulaşmıştı. Bu haber üzerine Sultan Süleyman Buda'ya bir elçi gönderip Zapolya'nın gerçekten bir oğlunun olup olmadığını öğrenmesini istemişti. Elçi, çocuğun Zapolya ve Isabelle'nin oğlu olduğunu teyit edince Sultan Süleyman Macaristan topraklarının o çocuğun olduğunu ve hiç kimsenin oraya hâkim olmayacağını taahhüt etmişti.²¹

Sultan Süleyman'ın Ferdinand ile anlaşmaması ve Macar kralı olarak Zapolya'nın oğlunu tanınması üzerine Ferdinand ordusunu Macaristan'a göndermişti. Vişegrad, Waitzen (Vaç), Stuhlweissenburg (İstolni Belgrad)'u ve başka bölgeleri ele geçirmişti. Bunun üzerine Isabelle İstanbul'a Stephan Verböczi ve Johann Cerzeky'i elçi olarak göndermişti. Elçiler sultana pek çok pahalı hediye ve 30.000 duka haraç getirmişlerdi. Sultan Süleyman'dan Ferdinand'a karşı yardım istemişlerdir. Sultan, elçilerle Isabelle'ya mektup göndererek bundan sonra 50.000 duka vergi vereceklerini, Zapolya'ya ait toprakların oğluna kalacağını bildirmişti. Bu vesileyle tüm beylerbeyi ve sancakbeylerine Zapolya'nın varisine savaş açılmayacağı emrini vermişti. Sultan bu şekilde Macaristan'ı kendi mülkü olarak görmüştü. Bu nedenle iki elçiye altın dokumalı kaftan, bir kılıç ve altın saplı bir gürz hediye etmişti. Yeni doğan kralı da kendi vassalı olarak tanımıştı. Isabelle'nin talebi

²⁰ Wadah Noufal, *Kriege, Gesandtschaften, Machtpolitik: Die Beziehungen zwischen dem Heiligen Römische Reich Deutscher Nation und dem Osmanischen Reich von 1520 bis 1541*, Eberhard Karls Universität Tübingen (Basılmamış Doktora Tezi), 2013, s. 207, 208; Alfred Kohler, *Ferdinand I. 1503-1564 Fürst, König und Kaiser*, München 2003, S. 213.

²¹ Noufal, *Kriege, Gesandtschaften, Machtpolitik*, 208, 209.

üzerine 20 Haziran 1541'de Mehmet Paşa Budin'in yardımına yetişmişti. Sonrasında Sultan Süleyman İstanbul'dan ordusuyla Buda'ya hareket etmiş ve oraya vardığında 26 Ağustos 1541'de kuşatma kaldırılmıştı. Bu sırada Sultan Süleyman Avusturya elçisi Laski'yi de beraberinde Belgrad'a kadar getirmiş ve orada hapse attırmıştı.²²

Ağustos 1541'de Mohaç zaferinden on beş yıl sonra Sultan Süleyman Buda'yı da almıştı. Kuşatmanın kaldırılmasının ardından Zapolya'nın oğlu Sigismund'u huzuruna çağırtmıştı. Daha bir yaşındaki çocuğun yanında danışmanları ve bakıcıları vardı. Böyle önemli bir şehrin bir kadının velayetine bırakılmayacağını bildiği için Sultan Süleyman paşalarla müzakere ederek kral Sigismund'un büyüyene kadar Erdel'de bulunmasına, yeterince büyüdüğünde Budin'in kendisine geri verilmesi gerektiği kanaatine varmıştı. Isabelle ve danışmanlar Sultan Süleyman'ı bu karardan vazgeçirmek için uğraşmışlar da başarılı olamamışlardı. Budin beylerbeyliğinin başına Süleyman Paşa'nın atanması ve doğrudan Osmanlı'ya bağlanması kararlaştırılmıştı.²³

Zapolya'nın ölümünden sonra Ferdinand'ın umudu Osmanlılardan önce tüm Macaristan'ı kazanmaktı. Ancak bu hayalini gerçekleştiremedi. Sultan Süleyman'ın Buda'yı Ferdinand'ın kuşatmasından kurtarması, sıranın Viyana'ya geleceği endişesini doğurmuştu. Bu korku dolayısıyla Ferdinand Buda'ya derhal iki elçi göndermişti: Sigmund Freiherr von Herberstein ve Kont Niklaus von Salm. Elçilerin asıl amacı Osmanlı ile Avusturya arasında bir barış antlaşması imzalanmasıydı. Elçiler Buda'ya gittiklerinde Vezir Rüstem Paşa'ya Ferdinand'ın Zapolya ile yaptığı antlaşmaya binaen Macar topraklarına saldırdığını yoksa Sultan Süleyman'a savaş açmadığını belirtmişlerdi. Bununla birlikte 1538 antlaşmasına uygun olarak tüm Macaristan topraklarının Ferdinand'a verilmesi karşılığında sultana yıllık 100.000 duka vergi verileceğini bildirmişlerdi. Eğer Sultan Süleyman bu öneriyi kabul etmezse elçilerine, Ferdinand'ın Zapolya'nın ölümünden sonra ele geçirdiği yerleri geri vermeyi kabul edeceğini önermelerini söylemişti. Pahalı hediyeler ve güzel büyük bir saat ile elçiler Buda'ya gönderilmişti.²⁴

Herberstein'in Buda Misyonu ve Buradaki İzlenimleri

Herberstein'in Sultan Süleyman'ın karargahındaki görevi oldukça kısaydı hatta çok önemli dahi değildi. Ancak o, pek çok kral ve prensle görüşmesine rağmen zamanının en güçlü hükümdarının Kanuni Sultan Süleyman olduğunu çok iyi biliyordu. Yine bu görüşme onun Hıristiyan dünyası dışındaki bir hükümdarla ilk karşılaşmasıydı. Tüm bunlar Herberstein'in gözünde görevini daha anlamlı kılıyordu.²⁵ Herberstein'in otobiyografisinde Osmanlı betimlemeleri "Raiss zw dem Türckhen" (Türk hanlığına seyahat) başlığıyla başlamaktadır. Başlıktan hemen sonra yapacak olduğu seyahatle ilgili

²² Noufal, *Kriege, Gesandtschaften, Machtpolitik*, s. 209; Işık, Mustafa, "Mohaç Savaşı ve Budin'de Osmanlı Hakimiyetinin Tesisi Meselesi", s. 274-277; A. C. Schaendlinger, "Die Osmanisch-Habsburgische Diplomatie in der ersten Hälfte des 16. Jhdts.", *Osmanlı Araştırmaları IV*, İstanbul 1984, s. 186.

²³ Noufal, *Kriege, Gesandtschaften, Machtpolitik*, s. 212; Schaendlinger, "Die Osmanisch-Habsburgische Diplomatie", s. 187.

²⁴ Noufal, *Kriege, Gesandtschaften, Machtpolitik*, s. 213; Schaendlinger, "Die Osmanisch-Habsburgische Diplomatie", s. 188.

²⁵ Leitsch, "Sigismund von Herberstein bei Süleymān dem Prächtigen", s. 271, 272.

tedirginliğini Avusturyalı diplomat şu şekilde kaleme almıştır: “27 Ağustos 1541’de Neustadt’ta majesteleri kralla konuştuğumuz gibi Türkiye’ye gitme görevini üstlendim. Bu yolculuk bana nasıl da sıklık ve uçsuz bucaksız bir kaygı veriyor” dedikten sonra sağlığına ilişkin endişelerine ve ölüm tehlikesine rağmen bu “seyahati gerçekleştirerek efendime ve ülkeme karşı güvenirliliğimi göstermek istiyordum” demiştir.²⁶ Tarihçi Leitsch, Herberstein’in salgın hastalıktan ya da başka bir sebeple ölüm tehlikesinden korkmasını abartılı bulmuştur. Ona göre Osmanlı sefaretinin onun hayatını tehlikeye atacak kadar korkutucu değildir.²⁷ Zaten herhangi bir şekilde hastalanmadan ve başına bir kaza gelmeden görevini tamamlayarak memleketine geri dönmüştür.

Kral Ferdinand, Herberstein’a Osmanlı karargahına birlikte gitmesi için iki isim önermiştir: Kont Salm ve Markus Beck von Leopoldsdorf. Çok fazla tecrübeye sahip olmayan Markus’u eleyen Herberstein Kont Salm ile birlikte elçilik görevini yerine getirmek istemiştir. Kral Ferdinand 30 Ağustos 1541’de Schottwien’den Herberstein’i yolcu etmiştir. 31 Ağustos’ta Viyana’ya, 2 Eylül’de Bratislava’ya varan Herberstein, 3 Eylül’de Kont Salm ile orada buluşmuş, 4 Eylül’de Komárno’ya 5 Eylül’de Estergon’a ulaşmışlardır. Orada, onlara Osmanlı tarafından hizmet edecek refakatçileri beklemişler ve refakatçilerin gelmesinden sonra, ertesi gün yola devam etmişlerdir. Kendi gemileriyle Vişegrad’a varınca orada küçük bir gemiyle Mahmut adındaki tercüman onları karşılamış ve onlarla ilgilenmiştir. Herberstein tercüman Mahmut’un Viyana doğumlu ve Jakobs von Pibrach adında bir bakkalın oğlu olduğu bilgisini kaydetmiştir.²⁸ Herberstein yolculuğun devamını ve vezir Rüstem Paşa ile ilk görüşmelerini şu şekilde aktarmaktadır:

“Aynı akşam geç bir vakitte çavuş paşa pek çok başka Türk’le birlikte bizi nehrin karşısına geçirdi. Birisi bize kampa gidebilmemiz için at getirdi ve böylece biz de oldukça iyi düzenlenmiş tabanı büyük bir halıyla kaplanmış çadırımıza vardık. Sadece bir ok menzili uzakta Rüstem Paşa’nın çadırı vardı ve de güzel bir boş alanla bizim çadırımızdan ayrılmıştı. Akşam yemeğini beraber geldiğimiz gemilerden tedarik etmek zorunda kaldık ve de Rüstem Paşa kampa varışımıza yetişemediği için özür diledi.²⁹ 7 Eylül’de Rüstem Paşa’nın yanına götürüldük. Paşa alçak bir sandalyede oturuyordu ve bizi görünce ayağa kalktı ve elini uzattı, sonra benzer iskemle ya da sandalyelere oturmamızı buyurdu. Otururken kulağımız ondaydı. Tercüman yanımıza diz çöktü ve onların geleneklerine uygun olarak ayaklarının üzerine oturdu. Rüstem Paşa konuştu. Biz ona her şeyi anlattık, o en yüksek derecedeki paşaydı. Onun karşısında biz de en yüksek derecedeydik. Daha sonra hürmetlerimizi sunmak ve onun affını dilemek üzere halkımız üzerine baskın yapan ve halkımızı vuran Mehmet Paşa’nın yanına gitmek zorundaydık. Sonra Hüsrev Paşa’yı ziyaret ettik. Sultan

²⁶ Theodor George von Karavajan (Ed.), *Selbst-Biographie Siegmunds Freiherrn von Herberstein 1486-1553, Fontes Rerum Austriacarum*, Wien 1855, s. 331. [Bundan sonra *Selbst-Biographie*]

²⁷ Leitsch, “Sigismund von Herberstein bei Süleyman dem Prächtigen”, s. 277.

²⁸ Leitsch, “Sigismund von Herberstein bei Süleyman dem Prächtigen”, s. 277, 278; *Selbst-Biographie*, s. 331.

²⁹ *Selbst-Biographie*, s. 332.

Süleyman onu paşalığa yükseltmiş ve Buda'nın komutanı yapmıştı. Ancak biz bu durumu bilmediğimiz için ona hiç hediye getirmemiştik"³⁰

Herberstein hayatını anlattığı otobiyografisinde genel olarak diplomatik görevlerinin içeriği hakkında okuyucuya çok fazla bilgi vermemiştir. Farklı kültürler ve elçi kabul etme usulleri hakkında fazlasıyla detay sunmuştur. Bu alıntıda da Rüstem Paşa'yla görüşmelerinde "biz ona her şeyi anlattık" cümlesinden Kayser I. Ferdinand'ın taleplerini paşaya ilettiğini anlıyoruz. Bu görüşmenin geçtiği ortamı ise ana hatlarıyla betimlemiştir. Kendilerine eşlik eden tercümanın, Türk geleneklerine uygun olarak yerde bağdaş kurarak oturması ise onun dikkatini çeken bir ayrıntıdır. Herberstein ertesı gün sultanın huzuruna çıkışını daha detaylı bir şekilde yazmıştır:

"8 Eylül'de ansızın bize sultanın huzuruna çıkacağımız bildirildi. Hemen atlarımıza bindik ve iki tarafta sıralanmış uzun atlı süvarilerin arasından tercümanımızın buyruğu üzerine kafalarımızı eğip onları selamlayarak ve nazik karşılıklarını alarak ordugâh boyunca ilerledik. Sultanın çadırının yakınında güzel bir çadıra vardık, burada atlarımızdan indik ve maiyetimizle bekledik. Bu çadırın yanında bir başka çadır vardı ki bu bizimkilere çok benziyordu, o çadıra bizi davet ettiler. Orada Rüstem Paşa'yı, Mehmet Paşa'yı ve Mehmet Bey'i bulduk. Hepsi yan yana alçak sandalyelerde oturmuşlardı. Onların arkasında çadırın kapısının yanında iki tane üst düzeyde kadı oturuyordu. Çadıra girdiğimiz kapıda yerde dört kat olmuş halının üzerinde biri oturuyordu ki işte bu nişancıydı (Canntzler). Önümüzdeki herkes ayağa kalktı, bunun üzerine bize de diğerleri gibi sandalye getirdiler ve biz de üç paşanın karşısında yerimizi almak zorunda kaldık. Birisi bizim ve paşaların arasına alçak bir iskemle getirip koydu sonra da üzerine beyaz bir örtü serip içinde uzun ekmekekler olan 'gümüş beyaz bir tepsi' koydu. Bu sırada biz türlü meselelerden konuştuk. Birisi paşaların ve bizim kucaklarımıza güzel bir örtü serdi. Örtü beyaz değildi ama temizdi. Birisi toprak yeşil bir çanakta yemeği getirdi ve ortaya koydu, herkes dilediği gibi parmaklarıyla çanaktan yemek aldı; bıçağa ihtiyacımız yoktu. Yemek sekiz ya da dokuz tabaktı, yeterince yedik; sonunda her şey tekrar geri taşınırken birisi içmemiz için herkese kalaylı bir tabağın üzerinde toprak çanakta şerbet getirdi. İki kadıya ve yerde oturan nişancıya da iskemenin üzerinde tatlı getirdiler. Yemekten sonra üç paşa, sultanın yanına gitti; kısa bir süre sonra çağrıldık. Çadırların arasındaki bölümden ilerledik; iki tarafta yeniçeriler ve birbirinden bir ok menzili mesafede başka kişiler oturuyordu ya da ayakta duruyordu. Her birini selamlıyorduk onlar da bize karşılık veriyordu. O sırada birisi hızlı bir şekilde yanımıza geldi ve elimizi sıktı; hızlı olmalıydık; ama yine de sakın gidişatımızı korumalıydık. Böylece sultanın ilk çadırına ulaştık, orada sultanın hadımları duruyordu. Birkaç adım sonra sultanın bulunduğu çadıra girdik. İçeri girdiğimizde sultanı uzun ve geniş karyola tarzı tamamen altındanmış gibi görünen bir sandalyede otururken bulduk. Rüstem ve Mehmet Paşa sultanın önündeydi;

³⁰ *Selbst-Biographie*, s. 332.

üçüncüsü (Mehmet Bey) bizim önümüzde girişeydi. Sultanın her iki yanında gümüştan uzun süngü bulunuyordu. Her iki paşa geldi ve kontun [Salm] bir elinden tuttu ve onu sultanın yanına getirdi, [Salm] dizini kırarak sultanın sağ elini öptü. Salm geri çekildiğinde çadırın girişinden birisi beni tuttu ve sultanın elini öpmem için ona doğru itti.”³¹

Herberstein kendi çadırından sultanın çadırına kadar olan kısmı ve sultanın huzuruna çıkışlarını ayrıntılı bir şekilde anlatmasına rağmen paşalarla görüşmesinin içeriğini geçiştirmiştir. Herberstein’in bu paragrafta verdiği ilk ayrıntı, dönemin Avrupa’sında yaygın olan Türklerin pis, düzensiz ve barbar insanlar oldukları düşüncesinden dolayı yapmış olduğu “örtü beyaz değildi ama temizdi” açıklamasıdır. Bu cümlede oryantalist söyleme uygun olarak Herberstein, olumlu bir şey söylerken olumsuz bir öge kullanmayı ihmal etmemiştir. Aynı paragrafta “herkes dilediği gibi parmaklarıyla çanaktan yemek aldı; bıçağa ihtiyacımız yoktu” cümlesiyle döneme ait önemli bir ayrıntı sunmaktadır. Avrupa’da çatal kullanımının 15. yüzyılın ortalarından itibaren başladığı ve 16. yüzyılda iyice yaygınlaştığı bilinmektedir. Öncesinde insanlar et, meyve, sebze gibi yemekleri bıçak yardımıyla yedikleri bilinmektedir. Herberstein’in sofrada çatal yerine bıçak arama ihtiyacı 1540’larda çatalın, bıçağın yerini henüz almamış olduğunu göstermektedir. Genel olarak yerde oturma, elle yemek yeme, sultanın elinin öpülmesi gibi konular Herberstein gibi Osmanlı Devleti’ne gelen pek çok seyyah veya diplomat tarafından dile getirilmiştir. Herberstein’in sultanın huzura çıkma sürecini anlattığı bu paragrafın bir diğer önemli yanı ise elçilerin, başkentte değil de bir karargâhta sultanın huzuruna çıkmasıdır. Herberstein ilk selamlaşmadan sonra sözlerine şu şekilde devam etmiştir:

“Tekrar eski yerimize gittiğimizde sultan ‘Ne söyleyeceksiniz? Ne istiyorsunuz?’ diye sordu. Rüstem Paşa bize tercüme etti ve dedi ki bana ne dediyse şimdi sultana da söyleyin. Bunun üzerine ayağa kalktım ve hükümlerimin selamlarını illettim ve oturduğu yerden sultan onları görsün diye başka bir çadırda duran hediyeleri tanıttım. Üçüncü olarak niçin gönderildiğimizi açıkladım. Konuşmamın bazı noktaları üzerine sultan ‘Paşamı görmediniz mi?’ dedi ve eliyle Mehmet Paşa’yı gösterdi. Sultanı tasdik ederken o, ‘onlara söyle, onlar yapabilir ve konuşmaya devam et’ dedi. Konuşmamı bitirdiğimde ‘Söyleyecek başka bir şeyiniz yok mu?’ diye sordu. ‘Şimdilik daha fazla yok’ diye cevap verdim. Bunun üzerine ‘gidebilirsiniz’ dedi. Biz de selam verdik ve geri çekildik.”³²

Avusturyalı diplomat önceki paragrafta yemek esnasında paşalarla “türllü meselelerden konuştuk” demişti. Yine önceki gün Rüstem Paşaya durumu açıkladığını belirtmişti. Daha önce belirtildiği üzere Ferdinand’ın Sultan Süleyman’a barış teklifi için vergi verme ve fethettiği topraklardan vazgeçme isteğini aktarmıştır.

Herberstein’in seyahat betimlemeleri Avusturyalı ressam Augustin Hirsfogel’in dikkatini çekmiştir. Hirsfogel 1546 ve 1547 yıllarında kimisi karakalem kimisi renkli

³¹ *Selbst-Biographie*, s. 333, 334.

³² *Selbst-Biographie*, s. 334, 335.

olmak üzere Herberstein'in eserlerindeki betimlemelerden on iki adet gravür çizmiştir. Bu gravürler Herberstein'in görüştüğü devlet liderlerini ve onun yolculuklarını betimlemektedir. Hirsfogel, Alman diplomatın betimlemelerinden yola çıkarak Kanuni Sultan Süleyman'ı da resmetmiştir (Bknz. Ek 1). Sultan Süleyman'ı geniş tahtadan bir divan üzerinde rahat ve zengin kıyafetinin içinde başında sarık (turban) ile çizmiştir. Resmin sol alt köşesinde, içinde Türk hilalinin çizildiği bir arma, sağ alt köşesinde ise 1547 yılı ve Girsfogel'in monogramı mevcuttur.³³ Sultanla görüşmelerinden sonraki gün Herberstein ve Kont Salm tekrar Ferdinand'ın taleplerini yerine getirmek için Rüstem Paşa ile konuşmuşlardır:

“9 Eylül'de Rüstem Paşa ile uzunca bir süre görüştük. 10 Eylül'de sultan tarafından verilen hediyeler çadırımıza getirildi. İki adet Türk kaftanı,³⁴ beş adet geleneksel ipekten kıyafet ve de beş bin asper; ayrıca maiyetimiz için bir miktar küçük kıyafet. Aynı gün biz bu Türk kaftanlarıyla tekrar sultanın önüne getirildik, her şey ilk sefer olduğu gibiydi. Sadece bu sefer paşayla yemek yemedik. Sultan yemeğini yiyene kadar ilk çadırda uzun süre beklemek zorunda kaldık. [Sultanın] yemeğinin altın ya da altın kaplama tabaklarla taşındığını gördük. Sonunda bizi içeri çağırdılar, kont [Salm] sultanın elini öpmek için yanına gitti. Ancak ondan sonra ben ayağa kalkarken [sultanın] elini öpecek kadar aşağıya eğilemedim, çünkü kısa süre önce belimde büyük bir ağrı oluşmuştu. Bunun üzerine Rüstem Paşa'ya Slavca olarak (çünkü onun anadili Slavcaydı) 'yapamıyorum, Tanrının takdiriyle bana yardım et' dedim. O bana yardımcı olmadı ama sultan anladı ve elini dizinden neredeyse bir karış yukarı kaldırdı, böylece ben de elini öpebildim. İyiliği ve merhameti için ona daima değer vermeliyim. Onun önünde duruyorken sultan 'Ne söyleyeceksiniz, ne istiyorsunuz?' diye sordu. 'Efendimiz kralımızın taleplerine beklediği güzel bir cevaptan başka bir şey istemiyoruz' dedim. Bunun üzerine sultan 'çekilebilirsiniz' dedi ve biz de sultanın yanından ayrılıp çadırımıza geri döndük.”³⁵

Son iki paragrafta Herberstein Sultan Süleyman ile olan konuşmalarını çok kısa olarak betimlemiştir. Her iki seferde Herberstein ve Kont Salm'ın kralları Ferdinand adına yaptıkları konuşmalara yer verilmemiştir. Bu anlatım şekli de Herberstein'in Osmanlı

³³ Resmi yapmış olduğu kâğıdın eni 145 mm boyu ise 188 mm'dir. Hirsfogel, Herberstein'in betimlediği liderin ve seyahatlerin resmini çimiştir. Bu resimler şunlardır: Kayser I. Maximilian, Kayser V. Karl, Roma kralı Ferdinand, Danimarka kralı II. Christian, Macar kralı II. Ludwig, Polonya kralı II. Sigismund, Sultan Süleyman, Büyük Rus prensi Vasili, Herberstein'in 1519'da İspanya'ya seyahati, Herberstein'in 1518'de Viyana'dan Macar Kralı II. Luwig'in sarayına gidişi, Herberstein'in 1516'da Danimarka kralı II. Christian'a gidişi, 1517'de ve 1526'da Herberstein'in Rusya'ya gidişini resmetmiştir. A. Nehring, "Hirsfogel's Beziehungen zu Herberstein's Werken", *Repertorium für Kunstwissenschaft*, 20 (1897), s. 121 vd.

³⁴ Herberstein Polonya, Rusya, İspanya ve Osmanlı elçiliklerinde hediye olarak kaftanlar almıştır. Bu kaftanlarla resimlerini çizdirmiştir. Türk kaftanının içi kısmı Türk kadifesinden dış katı ise İtalyan kadifesinden yapılmış tamamıyla Türk stiline uygun olarak dikilmiştir. Bu arada Rus kaftanı ise Türk ipeğinden yapılmıştır. Marika Sardar, "Silk along the Seas: Ottoman Turkey and Safavid Iran in the Global Textile Trade", *Interwoven Globe: The Worldwide Textile Trade, 1500-1800*, Ed. A. Peck, New Haven 2013, s. 76.

³⁵ *Selbst-Biographie*, s. 335.

izlenim ve betimlemelerinin diplomatik misyonundan çok kültürel farklılıklar üzerine yoğunlaştığını göstermektedir. Herberstein'in otobiyografisinde, Osmanlı devlet adamlarıyla görüşmelerini ve müzakereleri detaylı bir şekilde anlatmamasını Leitsch, resmi bir değeri olmayan belgede diplomatik temaslarla ilgili bilgi verilmemesinin normal olduğu şeklinde yorumlamıştır. Aynı zamanda Herberstein'in Osmanlı elçi kabul merasimini bu kadar detaylı şekilde anlatmasının sebebini ise Leitsch, kendisinden sonra Osmanlı sarayına gidecek elçilere fikir verme amacıyla Herberstein'in yazdığını belirtmiştir. Çünkü Herberstein da elçilik görevlerinden önce gideceği ülkenin elçi kabul törenlerini ve merasimlerini öğrenmeye çalışmış ve yabancı kültürleri, gelenek-göreneklere öğrenerek diplomatik misyonunu hatasız bir şekilde yerine getirmeye amaçlamıştır.³⁶

Son alıntıda dikkat çeken hususlardan biri Herberstein'in sultan tarafından kendilerine verilen hediyeleri betimlemesidir. Avusturyalı diplomat, Viyana'ya döndükten sonra Osmanlı kaftanıyla kendi resmini dahi çizdirmiştir (Bknz. Ek 2). Diğer bir husus ise yaşadığı olaydır. Belinin ağrısından dolayı sultanın elini öpmek için eğilememiş acıyla Rüstem Paşa'dan yardım istemiş, ancak beklediği yardımı görememiştir. Sultan Süleyman ise onun vücut dilinden acı çektiği anlaşılmış ki kolaylık olması için elini yukarı kaldırmıştır. Bu ayrıntılardan sonra müellif şu şekilde devam etmiştir:

"Aynı gün paşa [Rüstem] bizi ordunun arasından geçirdi ve bizi geri götürecek olan gemimizi göstermek için Tuna boyunca ilerledik... ayrıca o bizi aşağı şehre, su kulesindeki saraya götürdü. Askerler su kulesinde uzun ince bir araçla eski büyük bir topu itiyorlardı. Birkaç sorudan sonra bizi tekrar bırakmak istediğinde Slavca olarak bana 'ne görüyorsun?' diye sordu. 'Çok güçlü bir efendinin devasa kuvvetini' diye cevap verdim ki bu karşılık onu memnun etmişti. Sonra bizi tekrar ordunun oraya getirdi, küçük bir tepenin üzerine çıktık. Daha önce bahsettiğim ağrıdan dolayı kendimi doğrulataamadım ancak kont [Salm] orada bir yerde büyük bir ordu görmüş. Devamında biz de savaş toplarının bir kısmını gördük, onlar uzun ve hafifti."³⁷

Rüstem Paşa Osmanlı sultanının ve ordusunun gücünü göstermek için Herberstein ile Kont Salm'ı karargâhta bir gezintiye çıkarmış ve ilk fırsatta da Herberstein'a düşüncesini sormuştur. Yılların tecrübesiyle Herberstein ona duymak istediğini söylemiştir. Osmanlı karargâhındaki bu gezintiden sonra çadırlarına giden Avusturyalı elçiler, ertesi gün son kez Rüstem Paşa'nın huzuruna çıkmışlardır:

"11 Eylül'de Rüstem Paşa bizi tekrardan çağırdı. Uzun bir konuşmadan sonra altın kaplamalı keselerde muhafaza edilmiş iki tane mektup aldı. Onlara baktı ve bir süre sonra onlardan birini aldı. Önce dudaklarına sonra başına getirdi, sonra da Salm'a uzattı ve dedi ki 'bu mektubu efendinden başka hiç kimseye verme.' Böylece yola çıktık."³⁸

³⁶ Leitsch, "Sigismund von Herberstein bei Süleyman dem Prächtigen", s. 274, 275.

³⁷ *Selbst-Biographie*, s. 335.

³⁸ *Selbst-Biographie*, s. 335, 336.

Herberstein son paragrafta da “uzun bir konuşmadan sonra” diyerek Rüstem Paşa’yla yaptıkları görüşmenin ayrıntılarını tekrar vermemiştir. Burada bahsi geçen Herberstein ve Kont Salm aracılığıyla Sultan Süleyman’ın I. Ferdinand’a gönderdiği mektup³⁹ ile Rüstem Paşa’nın I. Ferdinand’a gönderdiği mektup⁴⁰ bugün Viyana Arşivi’ndedir. Viyana Arşivi’ndeki Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait Osmanlı vesikaları Anton C. Schaendlinger tarafından *Die Schreiben Süleyman des Prächtigen an Vasallen, Militärbeamte, Beamte und Richter aus dem Haus-; Hof- und Staatsarchiv zu Wien* başlığıyla iki cilt halinde 1983 ve 1986 yıllarında yayımlanmıştır. Eserde Osmanlı vesikaları tıpkıbasım, Latin alfabesiyle Türkçe basım ve Almanca çevirileriyle yayımlanmıştır. Ayrıca açıklayıcı dipnotlar ve bibliyografilerle eser zenginleştirilmiştir.⁴¹ Herberstein Osmanlı karargâhındayken diplomatik görevi bittikten sonra şahit olduğu bazı olayları da kaleme almıştır:

“Bizim varışımızdan bu yana her şeyi çavuş düzenlemişti ki o daima bizim çadırımızda bizimle kalıyordu. Bu bize yük değildi. Sabah birisi bize küçük bir fiçı şarap, bir miktar koyun ve sığır eti ve birkaç torba şeker getirdi. Tercümanımız ve bir kısım başka Türk günlük bizimle yediler ve bunlar güzel şeylerdi. Sultana veda edeceğimiz gün bazı insanlar bize yemek getirdi ve bu hizmetleri için para istediler. Biz onlara para verince tekrar gelmediler ve yemek için bize daha hiçbir şey getirmediler. Pek çok kişiye [para] vermek zorunda kaldık.”⁴²

Herberstein’in anlatımında en olumsuz betimlemeler kuşkusuz son paragraftadır. Türklerin kendilerinden para istemeleri karşısında onlara “densiz” diyerek bu davranışlarından ötürü onları yadırgamıştır. “12 Eylül’de tekrardan gemimize bindik, gemiye kadar çavuş ve tercüman dışında bize kimse eşlik etmedi” diyerek bu durumdan şikâyet etmiştir. Bu noktada şikâyet eden Herberstein daha ilk paragrafta Osmanlı Devleti’nin birinci veziri Rüstem Paşa ile aynı mevkide olduğunu belirttiğini unutmamak gerekir. Muhtemelen görüşmeler bittikten sonra kendilerine karşı daha ilgili olmalarını beklemiştir.

³⁹ 1541 Eylül 12-21, Buda / 948 Cemaziyelevvel 21-30, Eski Budin I. Süleyman’dan I. Ferdinand’a

Barış münasebetlerinden sonra elçiler Nikolas (v. Salm) ve Sigismund (v. Herberstein) tarafından iletilmiş taleplerinize karşılık cevaptır. Ferdinand Macaristan’da bulunan yerlerdeki mülklerinin hepsi için vergi ödediğinde ve son olarak alınan İstolni Belgrad, Vişegrad ve Tata gibi Budin bölgesine ait Estergon’un Osmanlılara geri verdiğinde ancak bir barış anlaşması mümkün olabilir. Sultanın sarayına giderken yakalanıp haps edilen Fransız elçi (Anton Rincon) tez zamanda serbest bırakılmasını; her iki kraliyet elçisi yurtlarına dönmek için izin alabileceklerdir. Ernst Dieter Petritsch, *Regesten der osmanischen Dokumente im Österreichischen Staatsarchiv*, I. Cilt (1480-1574), Wien 1991, *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*, s. 43.

⁴⁰ 1541 Eylül 12-21, Buda / İkinci vezir Rüstem Paşa’dan I. Ferdinand’a

Barış şartları tekrarlanmış, bu şartlarla elçiler şimdi serbest bırakılmıştır. I. Ferdinand bu şartlara dayanarak müzakerede bulunmak isterse yeni elçi göndermelidir; o zaman bir barış anlaşmasının yapılmasını kabul edeceğimizi vaat ederiz. Petritsch, *Regesten der osmanischen Dokumente im Österreichischen Staatsarchiv*, s. 43.

⁴¹ Nejat Göyünç, “Kitap Tanıtımı: Ernst Dieter Petritsch, *Regesten der osmanischen Dokumente im Österreichischen Staatsarchiv*, I. Cilt (1480-1574), Wien 1991, *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*, Ek cilt 10/1, 305 sahifel” *Osmanlı Araştırmaları*, XIII, İstanbul 1993, s. 246.

⁴² *Selbst-Biographie*, s. 336.

12 Eylül sabah erkenden sultanın cevabını mektupla alan elçiler yola çıkmışlar ve 13 Eylül'de Gran'a 14 Eylül'de Komárno'ya sonunda 16 Eylül'de ise Herberstein Bruck-Leitha'ya varmıştır. Komárno'dan sonra Kont Salm Pressburg'a gitmiştir. Böyle Herberstein'in ve Salm'ın vazifeleri sonlanmıştır.⁴³

Sultan Süleyman Budin beylerbeyliğini kurduktan ve işleri yoluna koyduktan sonra İstanbul'a dönerken 22 Eylül'de Belgrad'a uğramış ve orada hapiste bulunan Laski'yi serbest bırakmıştır. Ona da bir mektup vererek daha önceki taleplerini tekrar Ferdinand'a bildirmiştir. Buda'nın tamamen Osmanlı Devleti'ne bağlanmasıyla Macar topraklarındaki Ferdinand ile Sultan Süleyman arasındaki mücadele tamamen sonlanmamıştır. Ama 17. yüzyılın sonuna kadar Macaristan Osmanlı topraklarının bir parçası olarak kalmıştır.⁴⁴

Herberstein Viyana'ya döndükten sonra seyahat gözlemlerinin imparatora rapor halinde sunmuş ve otobiyografisinde paylaşmıştır. Avusturyalı diplomat, Osmanlı sultanı hakkındaki düşüncelerini daha sonra Prusya dükü Albrecht von Preussen'a yazdığı bir mektupta şu şekilde belirtmiştir:

“Türkler hakkında yazılacak çok şey var. O, [sultan] güçlü biri, halkını perçinledi, o, halkını daima talim ve terbiye ediyor böylece halk büyük bir itaatkarlık içinde duruyor ve onlar dizginleniyor ve [bu durumu] çekiyorlardı. Ama biz Almanlar, uzun zamandır talim yapmıyoruz, özellikle düşmana karşı olduğumuz yerde sayıyoruz, azıcık itaat ile başarabiliyoruz, ama o [sultan] bize karşı büyük avantaj sağladı. Biz de paraya, ata ve onlar için askere sahibiz, tamamıyla düşmana karşı düzenlendiğimiz ve silahladığımızda ve bir süreliğine yan yana durduğumuzda böylece bu işin üstesinden gelebilir ve onlara hiçbir şekilde ilerleme şansı vermeyiz.”⁴⁵

Herberstein uzun diplomat hayatında Almanların içinde bulunduğu parçalanmışlığı yakinen görmüştür. *Moskovalılar Üzerine Notlar* adlı eserinde Rus çarının despotik yönetim anlayışını eleştirirken halkın kendisine bağlılığını da vurgulamıştır. Osmanlı sefaretı sonrasında Albrecht'e yazdığı mektuptaki alıntıdan anlaşıldığı üzere Osmanlı yönetimini zorba görmüşse de hükümdara olan bağlılığı ve sadakati takdir etmekten geri durmamıştır. Osmanlı tehdidine karşı mühimmat ve asker yönünden eksik olmadıklarını sadece birliğe ihtiyaçlarının olduğunu vurgulamıştır. 1871'de Bismarck önderliğinde Almanya kurulana kadar Busbecq gibi Osmanlı Devleti'ne gelen pek çok Alman diplomat, seyyah, oryantalist Almanların parçalanmışlığı ile Osmanlı yönetimi altında farklı etnik unsurların bir arada yaşamasını karşılaştırarak bu tarz öz eleştiri yapmıştır.

⁴³ *Selbst-Biographie*, s. 336, 337.

⁴⁴ Noufal, *Kriege, Gesandtschaften, Machtpolitik* s. 215.

⁴⁵ Johannes Voigt, *Briefwechsel des Freiherrn Sigismund v. Herberstein mit dem Herzog Albrecht von Preussen*, Wien: Aus der kaiserlich-königlichen Hof-und Staatsdruckerei, 1856, s. 20.

Sonuç

Herberstein, hukuk eğitimiyle başladığı kariyerine asker, diplomat, seyyah, devlet adamı, yazar gibi pek çok meslek sığdırmıştır. Küçük yaştaki hastalığına rağmen uzun bir ömür sürmüş ve son nefesine kadar büyük bir hevesle çalışmıştır. Onun görev aşkı üst düzey yöneticiler tarafından daima takdir edilmiş ve ödüllendirilmiştir. Vazifeleri icabı Herberstein oldukça geniş entelektüel bir çevre edinmiş ve onlarla irtibatını hiçbir zaman koparmamıştır. Meslektaşlarıyla ve dönemin entelektüelleriyle politik, kültürel ve felsefi konularda yazışmaları sayesinde kendisini daima geliştirmiştir. Herberstein, tarihe her ne kadar diplomat olarak geçmişse de onun literatüre en büyük katkısı kuşkusuz Rusya üzerine yazdığı eserle Avrupa'ya ilk defa o zaman kadar çok az bilinen kuzey halkları hakkında detaylı ve zengin bilgiler getirmesidir. *Moskovalılar Üzerine Notlar* başlıklı eseri dolayısıyla Batılı araştırmacılar onu Rusya'nın Marco Polo'su olarak tanımlamışlardır. Açıkçası eseriyle sadece erken dönemlerde Avrupa'da Rusya ve Ortodoksluk hakkında bir imaj oluşturmamış, aynı zamanda kuzey steplerinde yaşayan halklar ve bölgenin etnografyasının da erken bir kaydını tutmuştur. Rusya deneyimlerini paylaştığı eserden birkaç yıl önce yazdığı otobiyografisi de dönemin atmosferini pek çok yönden okuyucuya hissettirmiştir.

Herberstein 1541'de Buda'da Osmanlı karargâhında geçirdiği zamanı ve anıları, otobiyografisi içinde yaklaşık on sayfalık bir kısımda betimlemiştir. Herberstein'in Osmanlı karargâhında bulunduğu süredeki izlenimleri, vazifesinin içeriğinden ziyade Osmanlı elçi kabul gelenekleri, ordugâhtaki yaşam ve Osmanlı ordusunun askeri durumuyla ilgilidir. Müellif, resmi bir evrak niteliğinde olmayan otobiyografisinde müzakerelerle ilgili ayrıntılardan bahsetmekten bilerek kaçınmıştır. Otobiyografisinde, sultan ve paşalarla yapmış olduğu diplomatik görüşmeleri birer cümleyle geçiştirip sultanın huzuruna çıkma merasimini ve karargâha dair izlenimlerini ayrıntılı bir şekilde vermiştir. Bunun sebebi ise kendisinden sonra Osmanlı sarayına gidecek elçilere bilgi vermektir. Hristiyan dünyası dışında ilk ve tek görevi olan Osmanlı devlet adamlarıyla görüşmelerini ve Buda anılarını, müellif olduğu gibi betimlemiş Hristiyan-İslam dünyası karşılaştırmasına gitmemiştir. Otobiyografisinde Türklere hakkında olumlu bir imaj oluşturmuştur.

Kaynaklar

- Adelung, Friedrich, *Sigmund Freiherr von Herberstein mit besonderer Ruecksicht auf seine Reisen in Russland*, St. Petersburg 1818, Gedruckt bey N. Gretsck.
- Bergstraesser, Dorothea “Herberstein, Sigmund Freiherr von”, *Neue Deutsche Biographie*, 8 (1969), s. 579.
- Curtis, Benjamin, *The Habsburgs: The History of a Dynasty*, Bloomsbury: London, New Delhi, New York, Sydney 2013, Bloomsbury.
- Denicolò, Barbara, “Auftrag und Erkundung: Sigmund von Herberstein”, *historia.scribere* 2 (2010), sa. 291-308, (<http://historia.scribere.at>) (06.02.2019).
- Göyünç, Nejat, “Kitap Tanıtımı: Ernst Dieter Petritsch, *Regesten der osmanischen Dokumente im Österreichischen Staatsarchiv*, I. Cilt (1480-1574), Wien 1991, *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*, Ek cilt 10/1, 305 sahifel” *Osmanlı Araştırmaları*, XIII, İstanbul 1993, s. 246-247.
- Gross, Irena Grudzinska, “The Tangled Tradition: Custine, Herberstein, Karamzin, and the Critique of Russia”, *Slavic Review*, 50/4 (1991), s. 989-998.
- Işık, Mustafa, “Mohaç Savaşı ve Budin’de Osmanlı Hâkimiyetinin Tesisi Meselesi (1526-1541)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/22 (2012), s. 270-279.
- Karavajan, Theodor George von, *Selbst-Biographie Siegmunds Freiherrn von Herberstein 1486-1553, Fontes Rerum Austriacarum*, Wien 1855, Aus der Kiaserl. Königl. Hof- und Staatsdruckerei.
- Koç, Dinçer, “Avusturyalı Diplomat Sigismund von Herberstein’in Müslüman Tatar Türklerine Dair Bazı Tespitleri”, *Geçmişten Günümüze Seyahatler ve Seyahatnameler*, ed. M. Ali Beyhan, İstanbul 2013, Kitabevi.
- Kohler, Alfred, *Ferdinand I. 1503-1564 Fürst, König und Kaiser*, München 2003, Verlag C. H. Beck.
- Krones, Franz, *Sigmund von Herberstein: Ein Lebensbild mit besonderer Rücksicht auf die Beziehungen Herberstein’s zur Steiermark und seine Schriften*, Graz 1871, Verlag des Verfassers.
- Lee, Stephen J., *Aspects of European History 1494-1789*, London and New York 2005, Routledge.
- Leitsch, Walter, “Sigismund von Herberstein bei Süleymân dem Prächtigen”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 82 (1992), s. 269-287.
- Leitsch, Walter, “Das erste Rußlandbuch im Westen-Sigismund Freiherr von Herberstein”, *Russen und Rußland aus deutscher Sicht 9.-17. Jahrhundert*, Ed. M. Keller ve diğ., München 1985, Wilhelm Fink Verlag, s. 118-149.
- Leitsch, Walter, “Sigismund von Herberstein, sein Buch über den Moskauer Staat und seine Beziehung zu Polen”, *Studia Podlaskie* 4 (1993), s. 5-24.
- Major, R. H., *Notes upon Russia: Being a Translation of the earliest Account of that Country*, Volume I, London 1851, Printed for the Hakluyt Society.
- Nehring, Alfred, “Hirsfolgels Beziehungen zu Herbersteins Werken”, *Reportorium für Kunstwissenschaft*, 20 (1897), s. 121-129.
- Noufal, Wadah, *Kriege, Gesandtschaften, Machtpolitik: Die Beziehungen zwischen dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation und dem Osmanischen Reich von 1520 bis 1541*, Eberhard Karls Universität Tübingen (Basılmamış Doktora Tezi), 2013.

- Petritsch, Ernst Dieter, *Regesten der osmanischen Dokumente im Österreichischen Staatsarchiv*, I. Cilt (1480-1574), Wien 1991, Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs.
- Poe, Marshall T., “A People Born to Slavery”: *Russia in early Modern European Ethnography 1476-1478*, Ithaca, London 2000, Cornell University Press.
- Sardar, Marika, “Silk along the Seas: Ottoman Turkey and Safavid Iran in the Global Textile Trade”, *Interwoven Globe: The Worldwide Textile Trade, 1500-1800*, Ed. A. Peck, New Haven 2013, Yale University Press, s. 66-81.
- Schaendlinger, A. C., “Die Osmanisch-Habsburgische Diplomatie in der ersten Hälfte des 16. Jhdts”, *Osmanlı Araştırmaları IV*, İstanbul 1984, s. 181-196.
- Voigt, Johannes, *Briefwechsel des Freiherrn Sigismund v. Herberstein mit dem Herzog Albrecht von Preussen*, Wien 1856, Aus der kaiserlich-königlichen Hof-und Staatsdruckerei.

Ekler

Ek 1: Herberstein'in betimlemelerinden esinlenerek Hirsfogel'in çizdiği Sultan Süleyman Gravürü

<http://www.kulturpool.at/plugins/kulturpool/showitem.action?itemId=4295613387&kupoContext=default> (05.02.2019)



Ek 2: Herberstein'in Türk kaftanıyla resmi
<http://www.cornucopia.net/magazine/articles/rapt-in-silk/> (05.02.2019)



**DİYARBEKİR VİLAYETİNDE VAKIFLARDA
ORTAYA ÇIKAN PROBLEMLER VE ÇÖZÜMLERİ
(H. 1155-1166- M. 1742-1751)**
PROBLEMS AND SOLUTIONS OF THE FOUNDATIONS IN
DIYARBEKIR PROVINCE
(1742 - 1751)

İBRAHİM ÖZGÜL

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Asst. Prof. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen University

ozgulibrahim04@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5325-8326>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 08.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 12.07.2019

Sayfa-Pages : 633-643

 : <http://dx.doi.org/10.14292/Turkiyat4228>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunifaed>

This article was checked by

 iThenticate

DİYARBEKİR VİLAYETİNDE VAKIFLARDA
ORTAYA ÇIKAN PROBLEMLER VE ÇÖZÜMLERİ
(H. 1155-1166- M. 1742-1751)

PROBLEMS AND SOLUTIONS OF THE FOUNDATIONS IN
DIYARBEKIR PROVINCE
(1742 - 1751)

İBRAHİM ÖZGÜL

Öz

Diyarbakir vilayetinde 1742-1751 yılları arasında vakıf mallarına yönelik, gerek vakıf yöneticileri gerek devlet görevlilerinin haksız müdahaleleri ve gerekse mütevellilerle çalışanlar arasında ortaya çıkan sorunlar, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu çalışmada, Diyarbakir vakıflarıyla ilgili kayıtların yer aldığı transkripsiyonlar yapılmış, arşiv belgelerinin, vakıfların denetimi ve işleyişi, ortaya çıkan problemlerin çözüme kavuşturulma şekline ait anılan döneme ait değişik birçok vesikaya yer verilmiştir. Ortaya çıkan sorunların çözümü ortaya konulmuş ve devletin vakıflara vermiş olduğu önem belirtilmeye çalışılmıştır. Osmanlı Devleti'ndeki vakıfların işleyişinin diğer İslam devletlerinden çok farklı olmadığı belirtilmiş ayrıca yapılan düzenlemelerle farklı dönemlerde vakıfların fonksiyonlarını yitirmemeleri için ortaya konmuş çalışmalara da yer verilmiştir. Devletin titiz bir vakıf politikası yürüttüğü ve vakıf kayıtlarına ne kadar riayet ettiğine dair hususlar da belirtilmeye çalışılmıştır. Osmanlı Devleti açısından hukuki birer müessese olan vakıfların, karşılaşılmış oldukları sorunların çözümüne ilişkin belgeler incelenerek vakıflara verilen önemin boyutu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakir, Vakıf, Şikâyet, Hüküm, Kadı

Abstract

In this study, intervention problems on Diyarbakir province foundations' assets by foundation managers and state officials, and also problems between the trustees and the employees are examined which includes 1742-1751 period. Various kinds of documents like; transcribed archival documents, the inspection and functioning documents and documents including problem solving methods of the Diyarbakir foundations were used to show the importance of foundations by the state. Functions of the foundations in the Ottoman Empire were not different from the other Islamic states. It was also determined that there were struggles and precautions which aim to prevent the foundations from losing their functions in different periods. Sensitive studies which were carried out by state on foundations were examined to designate their impacts and quantity in state records. We tried to reveal the importance given to the foundations, which were legal institutions in Ottoman State, by examining the problem solving methods of foundations in the light of archive documents.

Key Words: Diyarbakir, Foundation, Complaint, Judgment, Kadi (Judge)

Giriş

Günümüzde devletin asli görevleri arasında sayılan eğitim, sağlık, kültür, sosyal yardımlaşma ve dayanışma gibi hizmetlerin Osmanlı Devleti'nde tamamı vakıflar tarafından yürütülmekteydi. Başta padişahlar ve aileleri olmak üzere vezirler, ulema, üst düzey devlet görevlileri ve zengin kişiler vakıflar kurarak devletin yapması gereken yukarıdaki görevleri yapmaya çalışıyorlardı. Devlet; cami, medrese, aşevi, şifa evi açan, köprü ve yol yapan vakıflara miri araziden arazi tahsis ederek destek sağlamaktaydı. Bu yönüyle vakıflar, toplumun bekası ve refahı için en emin sosyal örgüt görevini üstlenmektedir (İnalçık 2013: 177).

Vakıflar, vakfiyelerinde belirtilen şartlar ve vakıf hukuku doğrultusunda amaçlarına uygun olarak yüzyıllar boyunca varlıklarını sürdürmüşlerdir. Osmanlı Devleti de ilgili vakıf şartlarına titizlikle riayet ederek evkafın denetimi ve kontrolünü diğer İslam devletlerindeki uygulamalara benzer şekilde yürütmüştür. Vakıf idaresindeki en etkin unsurlar vakıfların tayin ettikleri nazırlar, devletçe bu amaç için tayin edilmiş olunan müfettişler ve kaza teşkilatı mensubu olan kadılar yürütmekteydi. Vakfın işlerini vakfiye şartlarına uygun yönetmek ve gözetmek üzere tayin edilen kişiye “mütevelli” veya “nazır” denilmekteydi. Nazır kelimesi, özellikle Osmanlı uygulamasında mütevellinin vakıfla ilgili tasarruflarını kontrol etme ve gerektiğinde ona vakıfla ilgili meselelerde danışmanlık yapma görevini üstlenen kişi veya organlar için de kullanılmıştır. Bu kişilerin ve organların vakıf hakkındaki tasarrufları vakfı koruyup ve gözetme şartıyla geçerlidir. Vakfın yararına olmayan uygulamaları ise geçerli değildir (Akgündüz, 1996: 359).

Bu çalışmada, kadılar Osmanlı Devleti'nde çok geniş ve kapsamlı yetkileri bulunan, insanlar arasında meydana gelen dava ve anlaşmazlıkları karara bağlayan, sultanlar veya kazaskerlikçe atanarak şer'îyye mahkemelerinde görev yaparlardı. Kadılık, halkın adli, idari, beledi, asayiş vb. her konuda müracaat edebildiği bir hukuk makamıydı (Akgündüz 1989: 63-64). Kadı bu görevlerin yanı sıra vakıf mütevellilerini denetlediği gibi tekkelerin kontrolünü yaparak ehliyetsiz derviş ve şeyhlerin halkı ifsat etmemeleri için tedbirler alırdı. Şikâyetlerin çok olduğu ve memurlarla halk arasında büyük problemlerin çıktığı yerlere merkezden durumun araştırılması için “mehayif müfettişi” adıyla itimada layık kadıların gönderildiği de oluyordu (Ortaylı 2001: 65-73).

Vakfiyede belirtilen şartlara uygun bir şekilde idare edildiği sürece vakfın idare ve işleyişine müdahale edilemez. Vakıf gelirleri, hukuki düzenlemeler sayesinde amaç dışı kullanım ve suiistimallere karşı da koruma altına alınmıştı. Böylece vakfın yönetimi ve gelir-giderleri ayrıtısına kadar vakfiyede belirtilen esas ve usuller doğrultusunda amacına yönelik bir şekilde yürütülmesine azami ölçüde riayet edilmiştir (Kazıcı 2003: 103). Osmanlı Devleti'nde her vakıf, ayrı bir birim kabul edilerek bir erkek veya kadın nazırın denetiminde bir mütevelli veya Mütevelli heyeti tarafından yönetiliyordu. Son zamanlarda vakıf yöneticiliği meslek haline gelmiş, çeşitli makamlar altında sınıflandırmalar yapılmışsa da vakıfların idaresi giderek merkezileşmiştir. Vakıflar üzerindeki esas denetim kadılar tarafından yapılıyordu (Yediyıldız 2012: 479-486).

İmparatorluğun en ücra köşesine kadar mescitler, köprüler, sulama kanalları, medrese ve mektepler gibi pek çok hayır kurumları, vakıflar yoluyla toplumun hizmetine sunulmuştur. Vakıf hizmetlerinin sürekliliğinin sağlanması ve herhangi bir dış müdahaleye maruz kalmamaları için devlet bürokrasisinde en üst düzeyde temsil edilmişler; vakıflar

özellikle son dönemlerde sadrazam tarafından ya da bağımsız bir vezir veya nazır tarafından yönetilmişlerdir (Bozkuş 2011: 22).

Vakıfların görevlerini en iyi şekilde ifa edebilmeleri için idari ve mali bir özgürlük içinde vakıf şartnamesi doğrultusunda çalışılmaktaydı. Vakıfların idaresine devlet ve mahalli yöneticiler karışmadığı gibi vakıflar da herhangi dış bir müdahale olmadığı sürece merkeze danışmazdı. Padişahlar bile vakıfların statülerini tebdil etmek, haklarını azaltmak, memurlarını değiştirmek hususunda kendilerini yetkili görmüyorlardı. Bu nedenle vakıf mallarına yönelik her hangi müdahale veya işgal olduğunda devlet tarafından gerektiğinde hem valiye hem de kadıya hükümler gönderilmiştir (Barkan 1942: 279-386).

Osmanlılarda, adalet ve şikâyet sisteminin bürokrasi tarafından yürütüldüğü, Osmanlı bürokrasisinin yerleşmiş kurallar ve göreneklere tabi olduğu, böylece padişah ve yakınlarının keyfi tasarruflarını önlemeye çalıştığı unutulmamalıdır. Vakıfların kamu işleri arasına alınmaması ve özel şikâyet konusu olması, vakfın hukuki niteliğinden kaynaklanmaktadır. Vakıf üzerinde devletin teorik olarak bir tasarruf hakkı yoktur. Vakfa ait birçok şikâyetler de vakıfların bağımsız oluşları prensibine saygı gösterilmemesinden doğmaktadır. Mahalli yöneticilerin veya şahısların çeşitli konularda bu ilkeyi ihlal etmeleri vakıf malını ele geçirmeleri üzerine Darüssaade Ağası onlara karşı şikâyetini oluşturup padişahın hüküm istemektedir. Böylece şikâyet ve padişahın emrini isteme, yüksek idare otoritesiyle idare edilen arasında doğrudan doğruya ilişki kuran iletişim sağlayan bir mekanizma oluşturmaktadır. Padişah buyrukları, hükümler veya emr-i şerifler, genellikle kadılara gönderilmiştir. Merkezi hükümet memurlarının yanlış veya keyfi kararlar verebileceği ihtimali hesaba katılarak yanlış bir hüküm ortaya çıkmaması için mahallindeki şartları hesaba katarak ve soruşturma yaparak kanun ve şeriatın yerine getirilmesi fonksiyonu kadılara verilmiştir. Bazı hükümler, hem kadıyı hem de örfi idare adamını ilgilendirdiği için ikisine de gönderilmiştir (İnalçık 2005: 52-54).

Diyarbakir, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra 1518 yılında yapılan tahrir göre Diyarbakir beylerbeyliğine bağlı on iki sancak vardı. Bunlar: Amid, Mardin, Sincar, Berriyecik, Ruha, Siverek, Çermik, Ergani, Harput, Arapkir, Kiğı ve Çemişkezek'ten oluşuyordu. Kısa bir süre sonra Amid ve Mardin birleştirilmiş Berriyecik bir kaza olarak Mardin sancağına bağlanmış, Musul Deyirahbe, Anê, ve Hit sancakları da bağlanarak sayı on dörde çıkmıştı. Yurtluk ve ocaklık sistemiyle idare edilen Atak, Palu, Çapakçur, Sasun, Tercil, Kulp, Bitlis, Cizre, Genç, Cüngüş, Hısnıkeyfâ gibi birimler de beylerbeyliğe bağlıydı. Bağdat'ın fethinden sonra Âne, Hit ve Musul sancakları Bağdat Beylerbeyliğine bağlanırken, Bitlis XVI. yy'ın sonunda Van Beylerbeyliğine bağlanmıştır. Urfa ise bazen Rakka Beylerbeyliğine bazen de Diyarbakir Beylerbeyliğine bağlanmıştır (Göyünç 1994: 464-469). XIX yüzyıl içinde mülki yapılanması birkaç değişikliğe uğramıştır. Uzun süre eyalet olarak idare edilen Diyarbakir, 1283/1866'da vilayet şeklinde yapılandırılarak Bitlis'in büyük bölümü buraya bağlanmıştır. Bir süre sonra Bitlis ve ardından 1295/1878'de Mamuretü'l-aziz ayrı vilayetlere dönüştürülerek Diyarbakir'den ayrılmıştır (Çukurova ve Erantepli 2008: 355-362).

1-Vakıf Mütevellilerinin Sebep oldukları Problemler

Osmanlı Devleti XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı vakıfların idaresini merkezileştirmek yolunda adımlar atarak yönetimi bir elde toplamak için çalışmalar

yapılmıştır. Bu nedenle her vakıf hususi bir idareye sahip olmasına rağmen, onların kontrolü, prensip olarak devlete ait bir kamu göreviydi. Devlet merkezinden gelen idari ve adli emirler mülki amirler ile birlikte kadılar tarafından da dikkate alınmak zorundaydı. Kadı devletin idari, mali, siyasi ve kültürel bütün müessese ve teşkilatlarının başmüfettişi idi. Vakıf hem siyasi hem iktisadi ve kültürel yönleri sahip müesseselerden biri olduğundan doğrudan doğruya kadının gözetim ve denetimi altında bulunuyordu. Kadı, mütevellinin yönetimi üzerinde sürekli ve mutlak bir denetim icra ediyordu. Her an hesapların tetkikini isteme yetkisinin yanı sıra gelirlerinin amaçları doğrultusunda kullanılıp kullanılmadığını araştırabiliyordu (Yediyıldız 2003: 185-187).

Çünkü vakıfların gelirleri amacına uygun kullanılmadıkları durumlarda gelir-servet dağılımındaki dengesizliğin ortaya çıkaracağı problemler sadece sosyal boyutlarda kalmayarak tüm iktisadi yapıyı da etkiliyordu. Bu nedenle devlet vakıf akarlarının amaçları doğrultusunda kullanılması için büyük çaba harcamıştır. Dolayısıyla vakıf gelirlerinin cinsi, miktarı ve görevlilerin durumu konusunda çok ihtimam göstermiştir (Kozak 1994: 61).

Vakıf görevlilerinin ücretlerinin ödenmesinde meydana gelen aksaklıklarla ilgili yapılan başvurular titizlikle değerlendirilip gereğinin yapılması hususunda hem vali hem de kadıya hüküm gönderiliyordu. Hasan Şah (Balıklı) vakfında on akçe yevmiye ile Dua-gû vazifesini yürüten Seyid Ahmet'in müracaatı üzerine Diyarbekir valisine ve kadısına evahiri Zilkade 1155/ 17-26 Ocak 1743 tarihinde emir gönderilmiştir. Emirde, bu görevi yürütmesiyle ilgili beratı olmasına rağmen vakıf mütevellisi tarafından hukuki hiçbir gerekçe göstermeden bahanelere sığınarak ödemelerin aksatıldığı tespit edilmiştir. Emir gereğince anılan şahsın müstahak olduğu ve vakıfta biriken alacağının acilen ödenmesinin buyrulması, vakıflardaki işleyişin devlet tarafından sıkı kontrolüne örnek teşkil etmektedir (A. DVNS. AHK. DB. d: 42).

Mütevelliler tarafından vakıf görevlilerin alacaklarının ödenmediğine dair kayıtlarda mevcuttur. Emirde, Harput'taki Ahmet Peykeri Vakfı tarafından yevmiye beş akçe ile babası Şeyh Mehmet'ten kalma Harput Ağa Camisinin müezzinlik görevini yürüten Şeyh Ahmet'in beratına rağmen mütevellî tarafından eksik ödendiği, ödemelerde tembel davranıldığı bildirilmiştir. Berat-ı şerif gereğince yazılı olan ücretin eksiksiz ödenmesi ve bundan evvel yapılan eksik ödemelerin de tahsil edilerek hak sahibine teslim edilmesi buyrulmuştur (A. DVNS. AHK. DB. d: 70-71).

Yine vakıf mütevellilerince yapılan eksik ödemeler sonucu yapılan şikâyet üzerine evası Rebiyülahir 1156 / 16-25 Nisan 1743 tarihinde Diyarbekir valisine ve Harput kadısına emir gönderilmiştir. Emirde, Harput Meydan Cami vaizliğini berat-ı şerif mucibince yürüten Ahmet halifenin ücreti vakıf mütevellisi tarafından hiçbir dayanağı olmadan eksik ödendiğine dair haber alınmıştır. Bunun üzerine Hazine-i Amire'de bulunan Anadolu Muhasebe defterleri tetkik edildiğinde bu görevin Ahmet Halife'nin üzerinde olduğu ve Miladi 19 Eylül 1135 tarihinden beri bu görevi yürüttüğüne dair berat-ı şerifin kaydına rastlanmıştır. Bu nedenle berat-ı şerife göre işlem yapılmasını ve ödenmeyen ücretlerinin tamamını ilgiye ödenmesi buyrulmuştur (A. DVNS. AHK. DB. d: 73).

Padişah, şahıslar arasındaki haksızlıkları ve otoritesini temsil edenlerin yetkilerini kötüye kullanarak yaptıkları usulsüzlükleri önlemek veya düzeltmek için şikâyet mekanizmasından yararlanırken mahallindeki şartları da dikkate alarak yerinde soruşturma yaparak bir karara varılırdı (İnalçık, 2005: 52). Vakıf görevlileriyle mütevelliler arasında

çıkan ücretlerinin ödenmesindeki sorunlar ilgili mercilere şikâyet edildiğinde derhal emirler gönderilerek durumun mahallinde çözüme kavuşturulması isteniyordu. Diyarbakir Kara Mustafa Vakfının mütevellisinin görevlilerin ücretlerini geciktirmesi nedeniyle evası Cemaziyülahır 1156 / 2-11 Ağustos 1743 tarihinde vali ve kadıya emir gönderilmiştir. Emirde, mezkûr vakfın yevmiye on beş akçe ile muhasebecilik görevini yapan Seyid Hüseyin ve yevmiye on akçe ile nazırlık görevini yapan Hasan'ın ödemeleri vakıf mütevellisi Seyid İsmail tarafından geciktirmekte olduğunu bildirerek hükm-i hümayun istemişlerdir. Bu şahısların beratları doğrultusunda hak ettikleri alacaklarının kanun üzere geciktirilmeden ödemelerinin yapılması emri devletle vatandaş arasındaki iletişim kanallarının açık olduğu ve düzgün işlediği açısından önem taşımaktadır (A. DVNS. AHK. DB. d: 98).

Vakıflarda çeşitli görevler ifa eden görevlilerle vakıf mütevellilerinin ücret konusunda ortaya çıkan sorunlarla ilgili evası, Rebiyülahır 1157 / 3-12 Haziran 1744 tarihinde Diyarbakir valisine ve ilgili kadılara emir gönderilmiştir. Emirde, Sağman kasabasındaki Keyhüsrev Bey Cami imamına vakıftan yevmiye üç akçe verilmesine dair beratı şerif mevcut olduğu halde mütevelliler tarafından verilmemektedir. Cami İmamı Ali'ye beratı şerifte yazılı olduğu üzere hizmetine karşılık ödemelerinin eksiksiz yapılması ve herhangi bir gecikmeye mahal verilmemesi ve kanun üzere hareket edilmesi emredilmiştir (A. DVNS. AHK. DB. d: 134-135).

Vakfiye ile tespit edilmiş ilk görevler dışında, yakınlarla ve arkadaşlara geçim kaynağı temin etmek için vakıfta yeni görevler ihdas edilmesi veya birkaç görevi tek görevliye yaptırarak menfaat sağlandığı da oluyordu (Yediyıldız, 2003: 193). Mütevelliler tarafından beratların haksız yere yok sayılarak görevlilerin ücretlerinin ödenmemesi konusunda Diyarbakir Vilayetinde sık sık şikâyetler olduğu vuku bulmuştur. Bu tür şikâyetlerin titizlikle araştırılarak mağduriyetlerin yaşanmaması için ilgililere emirler gönderilmiştir. Mardin'de Sultan Hamza-i Kebir Vakfının duacılık görevini ifa eden Seyyid Hasan Halifenin ücretinin ödenmediğine dair evası Şaban 1158 / 8-17 Eylül 1745 tarihinde Diyarbakir valisine ve Mardin kadısına emir gönderilmiştir. Emirde, anılan vakfın duacılık görevini yürüten şahsın ücreti vakıf mütevellisi Seyyid Hüseyin “ Senin beratın sonradan yazılmış ve geçersizdir. Bunun önceki sahibi Mustafa Mehmet beratından benim lehime feragat etmiştir.” diyerek yevmiye otuz akçe ile yaptığı hizmetin karşılığını alamadığını bildirilmiştir. Durumun merkezde ve mahallinde bulunana defterler doğrultusunda araştırılması sonucunda kayıt mevcutsa ve vakfın da müsaadesi varsa Reisü'l Küttab'ın kararı doğrultusunda hak sahibinin alacağının tahsil edilmesi yönünde buyruldu yazılmıştır. Bu da gösteriyor ki vatandaş maruz kaldığı haksızlıkları devletin en üst makamlarına kadar şikâyet edebiliyordu (A. DVNS. AHK. DB. d: 186-186).

Mütevelliler tarafından ücreti ödenmeyen bir başka görevlinin müracaatı üzerine evaili Zilhicce 1157 / 6-15 Ocak 1745 tarihinde Diyarbakir valisine ve mollasına emir gönderilmiştir. Emirde Büyük Cami Vakfının duacılık görevini yapan Mehmet'in beratı şerifi olmasına rağmen vakıf mütevellisi tarafından ücretinin ödenmediği bildirilmiştir. Adı geçen şahsın hak ettiği ücretinin vakit geçirmeden vakıftan ödenmesi için vakit geçirilmeden beratı şerif ve kanun üzere ödenmesi emredilmiştir.

Diyarbakir'de ki Hüseyin Paşa Vakfının marangozu Seyid Musa'nın birkaç yıldan beri mütevelliler tarafından ücretinin ödenmemesi üzerine evaili Safer 1158 / 6-15 Mart 1745

tarhinde emir gönderilmiştir. Gönderilen emirde, anılan vakfın marangozunun berat şerif mucibince yaptığı görevin ücreti mütevellî tarafından engeller çıkartılarak ödenmediği, vakıfta ödenmesi için izin olduğu halde ödemenin halen gerçekleşmediği bildirilmiştir. Biriken tüm parasının beratı ve kayıtlara uygun olarak geciktirilmeden tahsil edilmesi istenmiştir (A. DVNS. AHK. DB. d: 167-168).

Yukarıda zikredilen örnekler göz önüne alındığında vakıf yapılanmasının hem şahıs hem de toplum üzerindeki adaletin sağlanmasında ve kişilerin haklarının korunmasında önemli rol oynadığı görülmektedir.

2- Vakıf Mallarına Musallat Olan Şahıslar

Vakıflar, Osmanlı devletinin iktisadi, sosyal ve kültürel yapısında önemli yer tutar. Kırsal alanda geniş tarımsal araziler ve değirmenlerden, kentlerde dükkânlar, hanlar, hamamlar ve çeşitli işletmelerden elde edilen büyük miktardaki gelirleriyle büyük bir alım gücü oluşturarak ekonomik hayata büyük katkı sundukları için devlet vakıflarla ilgili kayıtları genellikle vakfiyeler, şer'iyeye sicilleri, ahkâm ve şikâyet defterleri, tahrir defterleri ve vakıf muhasebe defterlerinde kayıt altına alarak her türlü istismarın önlenmesine çalışmıştır (Orbay 2004: 289-305).

Bu kayıtlarda yöneticilerin yetki ve sorumlulukları açık şekilde belirtilerek her türlü kanunsuz müdahalenin önüne geçilmiştir. Geleneksel Osmanlı yönetim sisteminde belirli bir toprak parçasından alınacak vergiler, padişah tarafından bir beratla yetkili kılınan görevliye verilir. Bu yönetici aynı zamanda padişah adına askeri, idari, mali ve adli görevleri de yerine getiriyordu (Ortaylı 2007: 98). Yöneticiler bu yetkilerini kullandıklarında zaman zaman yetkileri dışına çıkarak vakıf mallarına da musallat oldukları oluyordu. Vakıf mülklerini işletenlerin muayyen vergilerini vakfa ödedikleri halde kanun dışı bazı şahısların da bu mülklere musallat oldukları da görülmüyordu. Siverek'teki Cami-i Kebir Vakfına ait binalara kirasını ödeyerek mülkiyet üzere tasarruf edenlere müdahalede bulunulması üzerine, evahiri Recep 1155/21-30 Eylül 1742 tarihinde Siverek kadısına emir gönderilmiştir. Anılan vakfın dükkânlarının civarında bulunan ve mülkleri olan harabe durumundaki dükkân hisseleri bulunan Ahmet ve üç ortağı, bunların yapım onarımını vâkıfa belli miktar kira vermek şartıyla kendi mülkleri üzerinde beş adet dükkân yapmalarına izin verilmiştir. Bu şahıslar on beş seneden beri vakfa ödemeleri gereken kiralarını ödemelerine rağmen, aynı kasabada Mehmet ve Bezzade Mustafa adlı şahıslar "Elimizde bunların bize ait borç senetleri vardır." diyerek kanuna aykırı şekilde vakıf mütevellisinin onayıyla yıllardan beri usulsüz bir şekilde işgal ettikleri bildirilmiştir. Bu durumun herhangi bir mazeret gösterilmeden kanun üzere görüşülerek hak kayıplarının önlenmesi hususunda emr-i şerif gönderilmiştir (A. DVNS. AHK. DB. d:23).

Osmanlı Devleti Müslim ve gayrimüslim vakfi ayrımı yapmaksızın vakıf mallarına yapılan her türlü kanunsuz müdahaleleri bertaraf etmeye çalışmıştır. Diyarbekir'de bulunan Hızırilyas Ermeni Kilisesi Vakfının da yararlandığı akarsuyun mecrasının değiştirilmesi ile ilgili olarak evahiri Recep 1156 / 10—19 Eylül 1743 tarihinde kadiya hüküm gönderilmiştir. Hükümde, vakfın Rum kapısı tarafında akan Şakku'l acur suyunun bazı kişiler tarafından mecrası değiştirildiğinden sulanan vakfın bahçe ve tarlalarının sulanmadığı kilisenin mütevellisi tarafından bildirilmiştir. Daha önceden bu konuda karar verildiği halde akarsu yatağının eski haline getirilmediği haberi alınmıştır. Devam eden

zorbalığın derhal ortadan kaldırılması emri şerif doğrultusundan hareket edilmesinin buyrulması devletin her türlü vakfa aynı hassasiyeti gösterdiği ortaya koymaktadır (A. DVNS. AHK. DB. d: 107).

Vakıflardaki görevlilerin uhdesinde bulunan görevlere dışarıdan kanun ve beratlarla mugayir müdahalede bulunan şahıslar da oluyordu. İbrahim Bey Tekkesi Vakfının marangozluk beratına sahip olan Musa adlı kişiye müdahalede bulunması üzerine Diyarbakir valisine ve mollasına evasıtı Safer 1156/ 6-15 Nisan 1643 tarihinde emir gönderilmiştir. Emirde, beratı şerifle uhdesinde bulunan marangozluğu yerine getiren Musa'ya Osman adındaki şahıs hiçbir haklı gerekçesi olmadan kanun dışı zor ve teaddide bulunarak bu göreve el koymaya çalıştığı bildirilmiştir. Zaman kaybetmeden bu haksızlığın ortadan kaldırılması ve kanun doğrultusunda işlem yapılması emredilmiştir (A. DVNS. AHK. DB. d: 61-62).

Vakıf mallarına dışarıdan bazı kişilerin haksız müdahalesi ve vermiş oldukları zararların tespiti konusunda yerinde gerekli araştırmaların yapılması hususunda titiz davranılıyordu. Diyarbakir Valisine ve Kadısına gönderilen evahiri Rebiyülevvel 1156 / 15-24 Mayıs 1743 tarihli emirde, Veziriazam Şehit Mehmet Paşa'nın vakfından olan ve Diyarbakir'de bulunan Hasan Paşa Hanı'nın yakınına eski kiracılarından Âmâ Ahmet, kanun ve nizama aykırı şekilde bir saray yaparak hana ve bahçesine, zarar verdiği vakıf mütevellisi İbrahim tarafından bildirilmiştir. Gerek Âmâ Ahmet'in hana verdiği zarar gerek oğullarının hanın bahçesindeki müdahalenin yerinde araştırılarak vakfın kayıplarının giderilmesi ve bu mevcut uygunsuzluğun giderilmesi buyruldu (A. DVNS. AHK. DB. d: 76-77).

Vakıf görevlilerin dışarıdaki şahıslar tarafından maruz kaldıkları haksızlıklarla ilgili de şikâyet oluyor ve bunlara karşı tedbirlerin alınması için hemen hükümler gönderilerek gerekli tedbirler alınıyordu. Bu konuda evasıtı Safer 1156/6-15 Nisan 1743 tarihinde emirde, Harput'un Cami-i Kebir Vakfından hafızlığı 30 Mart 1735 tarihli beratla Seyyid Mehmet'e yevmiye bir akçe ile verilmiştir. Bu bölgede Moroğlu Mustafa adında bir şahıs "bu görevi senin üzerinden alırım" diyerek birkaç yıldan beri en son beratı da elinde olduğu halde kanuna aykırı olarak sekiz kille buğday, dört kille arpa ve on iki kuruş aldığı bildirilmiştir. Hazine-i Amire'de bulunan Anadolu Muhasebesi defterlerinde bu görevin Seyyid Mehmet üzerinde olduğuna dair kayıt mevcuttur. Bu şahsın önceden kanuna aykırı olarak aynı ve nakdi olarak zapt ettiği toplam miktarın tahsil edilerek hak sahibine teslim edilmesi emir buyruldu. Bu dahi gösteriyor ki vakıflarla ilgili kayıtların merkezde titizlikle tutulduğu herhangi bir ihtilaf konusunda bu kayıtların esas alındığını gösteriyor (A. DVNS. AHK. DB. d: 68).

Vakıf gelirlerine el konulması sonucu evaili Zilhicce 1156 / 17-26 Ocak 1744 tarihinde Diyarbakir valisine ve ilgili kadılara emir gönderilmiştir. Emirde, Çemişkezek'in Turnik köyündeki Hacı İsmail'in vakfettiği bağ ve bahçenin geliri üç yıldan beri torunu olan mütevelliyesi Fatma'ya verilmediği bildirilmiştir. Bunları işleten Salih adlı kişi köy imamı ile birlikte hareket ederek üç yıllık mahsulün kirasını kendisine gönderilmeyerek mağdur edilmiştir. Fetva-i şerif mucibince vekil tayin edilen kişiden alacağın tahsil edilerek mütevelliyeye tesliminin kanun üzere yapılması buyrulmuştur (A. DVNS. AHK. DB. d: 117).

Voyvodalarında tahsilatta buldukları köylerdeki vakıflara ait toprak gelirlerine de el koydukları oluyordu. Bu tür uygulamalara devlet gerekli hassasiyeti göstererek ilgili hükümler gönderiyordu. Diyarbekir'in Çüngüş kazasındaki Baba Zaviyesi Vakfının topraklarına müdahalede bulunulması üzerine evasıtı Safer 1158 / 15-24 Mart 1745 tarihinde Diyarbekir valisine ve Çüngüş kadısına emir gönderilmiştir. Emirde, Defteri Hakanide vakfa ait toprakların hibe edildiği yazılı kayıtların mevcut olduğu, bu esas üzere vakıf adına tasarruf edile gelmiştir. Çüngüş Hassı voyvodası "Bu yerler bizim zabiti olduğumuz has olan köyün toprağıdır. Öşür vergisini biz alırız" diyerek vakfın gelirine el koymuştur. Vakıf hudutlarının kayıtlarda açık bir şekilde belirtildiği, hücceti şer'iyye verildiği halde vakıf gelirinin voyvoda tarafından el konulduğu bildirilmiştir. Voyvodanın kanun dışı el koyduğu vakıf gelirinin derhal vakfa devir edilmesi, işgal ve gaspın def edilmesi ve kanun üzere işlem yapılması buyruldu (A. DVNS. AHK. DB. d: 168-169).

Mütevellilerin vakfın dâhil olduğu mülklerdeki hisselerini başkalarına hukuk dışı yollarla verdikleri de oluyordu. Bu tür olayların önlenmesi için emirlerde gönderiliyordu. Diyarbekir'in Stikendi köyünde ¼ hisse ile ortak olunan Hasan Paşa Zaviyesi vakfının hissesi Mütevellilerden Abdullah ve Mustafa'nın bu hisseyi o civardaki zorba şahıslara vermesi üzerine Diyarbekir valisine ve mollasına evasıtı Safer 1156/6-15 Nisan 1743 tarihinde emir gönderilmiştir. Emirde, adı geçen köyde bulunan ve vakfa ait olan hissenin beratı şerifle sübut olduğu halde müteveli Abdullah ve Mustafa öteden beri bunu işleten ve kiralarını zamanında vakfa ödeyen köylülerden alarak çevredeki zorba kişilere vermişlerdir. Bu şahıslar kanunsuz elde ettikleri gibi birçok adam ve atlarıyla birlikte köye varıp bedava yem yiyecek aldığı, mahsulatına el koydukları, halka zulüm ettikleri bildirilmiştir. Bu gasp ve talanın önlenerek anılan hissenin kanun üzere hak sahiplerine tesliminin sağlanması hususunda hiçbir ihmale mahal bırakılmaksızın halledilmesi buyruldu (A. DVNS. AHK. DB. d: 63).

Hasların içinde bulunan vakıf hisselerinin tahsilatında ortaya çıkan sorular da oluyordu. Bu sorunlarla ilgili olarak evaili Rebiyülahir 1157 / 15-24 Mayıs 1744 tarihinde Diyarbekir valisine ve kadısına emir gönderilmiştir. Emirde, Satkendi köyünün ¼ hissesinin Balıklı Tekke olarak bilinen Hasan Paşa zaviyesi vakfına ait olduğu belirtilmekte ve köyün tamamının iltizam olarak alan mutasarrıf Seyyid Yasin, vakfın hissesini vermediği vakıf mütevellilerince bildirilmiştir. Eğer vakıf mütevellileri kendileri hisselerini işleteceklerse hisselerinin ayrılarak kendilerine bırakılması ayırmayacaklarsa başkalarına iltizama verilmeyip hisselerinin herhangi bir gasp ve işgale mahal bırakılmadan zamanında ödenmesinin kanun üzere yapılması buyruldu (A. DVNS. AHK. DB. d: 131-132).

Vakıf mallarının ordunun erzak ve iaşe darlığı çekilen savunma hatlarındaki askerlerin ihtiyacını karşılama da kullanıldığı da oluyordu. Bağdat Kalesi Muhafızı Turnacıbaşı Hacı Ahmet'e evaili Ramazan 1157 / 9-18 Ekim 1744 Tarihinde gönderilen emir gönderilmiştir. Emirde, Bağdat muhafazasındaki yeniçeriler erzak darlığı çekmekte olduğundan vakıf malındaki bin beş yüz kuruşu sekizinci sekbanların yöneticilerine teslimi için vakıf mütevellileri tarafından anılan miktarın tesliminde bir ihmal ve gecikmenin yaşanmadan gönderilen Hasan adlı şahsa açıklandığı şekilde teslim edilmesi hususunda ferman yazılmıştır (A. DVNS. AHK. DB. d: 147).

Diyarbakir'in Siverek sancağında Sağman nahiyesinin bir köyü ve üç mezrasının çeltik ve hububat gelirinden Hz Eyüp Mezarı vakfına tahsis edildiği halde gelirinin gönderilmemesiyle ilgili olarak evaili Recep 1160 / 19-27 Temmuz 1747 tarihinde Diyarbakir valisine ve Siverek kadısına emir gönderilmiştir. Emirde anılan yerlerdeki almış iki reyanın vakfin defterlerde kayıtlı olan çeşitli kalemlerdeki toplam on yedi bin yüz seksen dokuz Akçelik gelinine müdahalede buldukları bunun Defteri Hakani ve kanun üzere hareket edilerek vakıf gelirinin noksansız yerine ulaştırılması emir buyruldu (A. DVNS. AHK. DB. d: 292-293).

Vakıf mallarının işletme şekillerinden en önemlisi kiraya verilerek gelir elde edilme yoluna gidilmesidir. Mütevellinin yetkili olduğu bu usul zaman zaman suiistimal edilmiştir. Müteveli sadece kira bedelini alacak, kiracı ise kira akdi süresi içinde kiralananı yararlanacaktır. Kiracının kiralananı hayat boyu tasarruf hakkı olmak ve vefatından sonra evladına intikal etmek gibi tedavül sonucunu doğuran hükümler geçerli olmayacaktır. Kira sözleşmesindeki süre bitiminden sonra müteveli bu kiralananı bir başkasına verebilecektir. Eski kiracının da yeni kira akdi için öncelikli olma hakkı söz konusu değildir (Akgündüz, 1996: 388-389). Açık bir şekilde belirtilen bu duruma rağmen suiistimallerin olduğuna rastlanılmıştır. Vakıf mülklerini kira bedelleri altında kira ile ödemeler yapanlar hakkında yapılan şikâyetlerle ilgili olarak evahiri Rebiyülahir 1162 / 10-19 Nisan 1749 tarihinde Mardin kadısına eksik ödeme ile ilgili olarak hüküm gönderilmiştir. Emirde, Mardin'de Kasım paşa Vakfına ait hamamın kira bedeli bin altı yüz kuruş iken Abdullah adındaki kişi tarafından zorla düşük bedelle bin yüz kuruş kira ödendiği müteveli tarafından bildirilmiştir. Vakfa ait hamamın esas kirası üzerinden taliplisine kiralanan vakfin zarara uğratılmaması ve şimdiye kadar yapılan eksik ödemenin de ilgili şahıstan mahallinde kanun üzere tahsil edilmesi için emir buyrulması vakıf alacaklarıyla ilgili devletin hassasiyetini ortaya koyması açısından önemlidir (A. DVNS. AHK. DB. d: 406).

Vakıflarda bazı kişilerin vakıf şartlarına aykırı olarak vakıftan ücret almak için askeriyeden aldıkları beratlarla yeni görevler ihdas ederek vakıf hukukunu zedeledikleri de oluyordu. Siverek 'de bulunan Büyük Cami Vakfı mütevellisinin bu tür belgelerle ilgili yaptığı şikâyet üzerine evaili Zilkade 1162 / 14-23 Ekim 1749 tarihinde Diyarbakir valisine ve Siverek kadısına hüküm gönderilmiştir. Hükümde, anılan vakfin Mütevellisi Seyyid Yusuf'un bazı kimselerin vakıf beratları olmadığı halde "Vakfin köy ve mezralarının geliri bizimidir" diyerek çeşitli yollarla elde ettikleri beratlarla vakfı ı zarara uğrattıkları bildirmiştir. Bu konun vakıf mevzuatı ve kanun üzere mahallinde görüşülerek vakfin zararının önlenmesi istenilmiştir (A. DVNS. AHK. DB. d: 435).

Beratlar, devlet memurlarına görev tevcih vesikası olmakla beraber bu memurların vazifelerine ait kanun ve nizamlar da belirtilerek görevlerinin sınırları da tayin edilirdi (İnalçık,1996: 339). Görevlerindeki yetki sınırlarını aşarak vakıf mallarına müdahalede bulunan devlet görevlilerine rastlandığı da oluyordu. Devlet görevlileri tarafından vakıf mülklerine el konulmasıyla ilgili evaili Şevval 1163 / 4-13 Eylül 1750 tarihinde Mardin naibine ve voyvodasına Hacı Şahkulu Vakfı mütevellisi şikâyeti üzerine hüküm gönderilmiştir. Hükümde, anılan vakfa ait Mahiye mahallinde bulunan vakıf değirmeni voyvoda İbrahim Ağa tarafından kanuna aykırı şekilde el konulmuştur. Bu durum ölümünden sonra da oğulları "Babamız satın almış, biz elimizde bulduk malımızdır"

diyerek işgallerinin sürdüğü bildirilmiştir. Bu konun mahallinde kanun ve vakıf senedine göre araştırılarak sonuçlandırılması buyruldu (A. DVNS. AHK. DB. d: 496).

Vakıflara askeri belgeyle atanan görevlilerin vakfa aşırı masraf yükleyerek zarara sebebiyet verdiği de oluyordu. Bu konularda sık sık ilgililere hüküm gönderiliyordu. Benzer bir durumla ilgili olarak Diyarbekir naibine evasıtı safer 1165 / 30 Aralık 1751 tarihinde gönderilen hükümde, Hacı Mustafa Vakfın geliri mevcut görevlilerine yetmez iken yevmiye on akçe ile kitabet, yevmiye on akçe ile nezaret görevleri askeri tarafından düzenlenen beratlarla görevliler atanmıştır. Bu durum ise vakfa yüklü masraflar çıkararak vakfı zor durumda bıraktığı vakıf mütevellisi tarafından bildirilmiştir. Anadolu muhasebe defteri ve mahallindeki vakıf defterlerinin incelenmesi sonucu vakıftan kimin hangi görev ve ne ücretle çalışacağı mevcut olduğundan askeri tarafından verilen beratların geçersiz kılınarak vakfın zarara uğratılmaması ve yöneticilerinin rencide edilmemesi yönündeki Reisülküttabın kararına uyulması buyrularak vakıflara dışarıdan kimsenin dâhil edilmemesi hususunda azami dikkat gösteriliyordu (A. DVNS. AHK. DB. d: 567-568).

Sonuç

Tarih boyunca her toplumda var olan sosyal yardımlaşma ve dayanışma fikri, Osmanlı Devleti'nde de devletin temelini oluşturan en güçlü unsurlardan birisi olmuştur. İnanç, özveri ve imkân ölçüsünde yoksula ve muhtaca yardım elini uzatmak, ahlaki ve dini duyguların muhafaza edilmesi amacıyla kamu yararı gözetilerek kurulan vakıf müessesesi toplumda sosyal adaletin tesisine büyük katkı sunmuştur.

Bu çalışmada, vakıflarla ilgili yapılan şikâyetler, devlet ve vakıf görevlilerinin suiistimalleri, bazı şahısların vakıf mallarına yönelik gaspı ve vakıflar arası ihtilaftan kaynaklı şikâyetlerden oluşmaktadır. Yapılan şikâyetler titizlikle araştırılarak vakıf mallarının korunmaya çalışıldığı, vakıfla ilgili suiistimallerin önlenmesinde vakıf defterleri ve şahitlerin ifadelerinin esas alındığı, vakfın gasp edilen ayni ve nakdi kayıplarının tazmin edildiği ve ilgili kişiler hakkında da yasal işlem yapıldığı görülmektedir. Vakıfların hayatiyetinin sürdürülmesi için azami dikkat edildiği tespit edilmiştir. Bu da vakıf mallarının dokunulmazlığı ilkesine hassasiyetle sahip çıkıldığını ortaya koyduğu gibi devletin bütün vakıflar üzerinde devamlı bir kontrolünün olduğu gerçeği arşiv belgeleriyle de ispatlanmaya çalışılmıştır. En uzak mezradaki vakıf mallarına yapılan kanunsuz bir müdahalenin anında devletin üst makamlarınca gerekli yönlendirme ve emirlerle önlenmeye çalışıldığı görülmüştür.

Kaynaklar**Yayımlanmış Arşiv Kaynakları**

Divan-ı Hümayun sicilleri Diyarbakir Ahkâm Defterleri -1- numaralı defter: (H. 1155-1167 / M. 1742-1754), ed. Ahmet Zeki İzgöer (Diyarbakir: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016)

Araştırma Eserleri

- Akgündüz, Ahmet. (1989), *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası*, Timaş yayınları, İstanbul.
- Akgündüz, Ahmet. (1996), *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- Barkan, Ö. Lütfü. (1942), “ Bir Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar, *Vakıflar Dergisi* 2, s. 279-386.
- Bozkuş, Ahsen Arıöz. (2011), *Genel Esaslarıyla Türk Hukukunda Vakıf Müessesesi ve Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları*, Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara.
- Çukurova Bülent ve Erantepli Bülent. (2008), “*XIX. Yüzyılda Diyarbakir'in Sosyal ve İdari Yapısı*” (ed. Yediyıldız Bahaeddin, Tomenendal, Kerstin, Osmanlıdan Cumhuriyete Diyarbakir, Pozitif Matbaacılık, Ankara) s.355-362
- Göyünç, Nejat. (1994), “*Diyarbakir*”, DİA. C.9, İstanbul, s. 464-469.
- İnalcık, Halil. (1996), *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, Eren Yayıncılık, İstanbul.
- İnalcık, Halil. (2005), *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Eren Yayıncılık, İstanbul.
- İnalcık, Halil. (2013), *Söyleyişiler ve Konuşmalar*, Haz. Birsen Çınar. (1). Profil Yayınları; İstanbul.
- Kazıcı, Ziya. (2003), *Osmanlı vakıf Medeniyeti*, Bilge Yayınları, İstanbul.
- Kozak, İ. Erol. (1994), *Bir Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf*, Sakarya Üniversitesi Yayınları, Adapazarı.
- Orbay, Kayhan. (2004), “*Vakıf Muhasebe Defterlerinde Aynı Toplanan Tarımsal Gelirler ve Aynı giderlerin Fiyatlandırılması ve Tarihsel Fiyatlar Endeksenmesi Konusunda*” *Osmanlı Araştırmaları XXIV*, İstanbul, s. 289-305
- Ortaylı, İlber. (2007), *Osmanlı Barışı*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Ortaylı, İlber. (2001), “*Kadı*” DİA. C 24, İstanbul, s. 65-73.
- Yediyıldız, Bahaeddin. (2003), *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Yediyıldız, Bahaeddin. (2012), “*Vakıf*” DİA. C. 42, İstanbul, s. 479-486.



RUDOLF VON SLATIN'İN SUDAN KARIYERİ (1879-1914) RUDOLF VON SLATIN'S SUDAN CAREER (1879-1914)

ABDULLAH ÖZDAĞ

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü
*Assist. Prof. Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Economic and Administrative Sciences, Department
of International Relations*

abdullahozdag1@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5775-8264>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Çeliş Tarihi-Received Date : 09.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 01.09.2019

Sayfa-Pages : 645-662

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4250>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

RUDOLF VON SLATIN'İN SUDAN KARIYERİ (1879-1914)
RUDOLF VON SLATIN'S SUDAN CAREER (1879-1914)

ABDULLAH ÖZDAĞ

Öz

Rudolf Von Slatin'ın kariyeri aslen Avusturya-Macaristan vatandaşı olduğu halde Sudan'a seyahati esnasında karşılaştığı İngiliz sivil ve askeri yetkilileri sayesinde Mısır Hükümeti altında resmi görevler almasıyla başlamıştır. Viyana'dan 17 yaşında ayrılan R. Slatin iyi bir eğitim tahsiline sahip olmamasına rağmen çok genç yaşlarda Sudan'da önemli görevlere gelebilmiştir. R. Slatin'in bu görevlere gelmesinde o dönemin güçlü İngiliz Generali C. Gordon'un katkısı tartışılmaz bir gerçektir. R. Slatin'in Sudan kariyeri kaza müdürlüğünden vilayet valiliğine, 12 yıllık esaret döneminden Sudan Genel Müfettişliğine kadar inişli çıkışlı seyir izlemiştir. Özellikle 1896-1898 İngilizlerin Sudan'ı işgal yıllarında R. Slatin'in İngiliz-Mısır askeri gücünde aldığı önemli görevler onun tanınırlığını daha da artırmıştır. Sudan'ın iç bölgelerine ilerleyen İngiliz-Mısır ordusunda ön cephelerde yer alan R. Slatin bir zamanlar kendisini esaret altında tutan Halife ve onun komutanlarının yakalanması için verilen orduyu sevk eden kişi olmuştur. 1899'da Mehdi Devleti'nin ortadan kaldırılmasıyla başlayan İngiliz hâkimiyet döneminde Sudan'ı yeniden yapılandıran birkaç isimden birisi olmuştur. Sudan'ın modern tarihinde bir kırılma noktası denilebilecek "Mehdi Hareketi'ni" yakından gözlemleyen R. Slatin'in hikâyesi döneme ilişkin yapılacak çalışmalara yeni kapılar aralayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Afrika, Sudan, Rudolf V. Slatin, Mehdi Hareketi, Darfur.

Abstract

Although Rudolf Von Slatin was originally an Austro-Hungarian citizen, he began his official duties under the Egyptian Government thanks to the British civil and military officials he encountered during his trip to Sudan. Rudolf Slatin, who left Vienna at the age of 17, did not have a good education, but was able to assume important duties in Sudan at a very young age. Rudolf Slatin's appointment to these positions was made possible thanks to the contributions of the powerful British General C. Gordon. Rudolf Slatin's career in Sudan fluctuated from mudir to governor, from 12 years of captivity to General Inspectorate of Sudan. Especially during the years of the British invasion of Sudan from 1896 to 1898, Rudolf Slatin's important duties in the Anglo-Egyptian military power increased his recognition even further. Rudolf Slatin was on the front lines of the Anglo-Egyptian army moving towards the interior of Sudan and Rudolf Slatin led the army, which tried to capture the Caliph and his commanders, who once kept him in captivity. He was one of the few who restructured Sudan during the period of British rule, which began in 1899 with the elimination of the Mahdi State. The story of Rudolf Slatin, who closely observes the Mahdi Movement, which can be called a breaking point in the modern history of Sudan, will open new doors to the studies to be made in the period.

Key Words: Africa, Sudan, Rudolf V. Slatin, The Mahdi Movement, Darfur.

Giriş

Sudan coğrafyası en eski zamanlardan itibaren birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Eski Mısır hanedanları tarafından uzun bir süre idare edilen bu coğrafya daha sonraları yerli halk olan Nübeler tarafından bağımsız Kuş Devleti adı altında yönetilmiştir¹. Bunun ardından Napata Krallığı, Habeşistan hâkimiyeti görülen Sudan coğrafyasında İslam hâkimiyetine kadar istikrarlı bir yönetim görülmemiştir. 7. yüzyılda Arap İslam akınlarıyla İslamlaşan bu bölge Arap kabilelerin yoğun göçlerine sahne oldu. Bu arada Bizans İmparatorluğu'nun faaliyetleri neticesinde bölgede Hıristiyanlık dini de yayıldı. 1505'te merkezi Sennar olan Func Krallığına kadar Sudan'da güçlü bir siyasi yapı oluşmadı². Zamanla Sudan coğrafyasının tamamına hâkim olan Func Krallığı 1820'de Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Sudan'ı işgal etmesiyle tarih sahnesinden çekildi. Böylece Sudan'da Osmanlı idaresi başladı³. Bundan sonra Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa Sudan'ı yeniden yapılandırdı. Böylece modern Sudan'ın tarihi başlamış oldu. Bununla birlikte Sudan'daki Mısır idarecilerine “Türk”, yönetime ise “el-Türkiye” denilmekteydi. Sudan'da İngiliz işgalinin gerçekleştiği 1898 sonrasındaki döneme ise ikinci Türkiye dönemi anlamında “el-Türkiye el-Sani” denilecekti⁴.

Sudan Mısır'dan atanan valiler aracılığı ile yönetildi. Sudan 1882'de Mısır'ın işgalinden önce üç temel idari birime ayrılmaktaydı. Bu idari birimler, Darfur, Bahr-el Gazel, Kordofan ve Dongola vilayetlerini içine alan Batı Sudan, Hartum, Sinnar, Berber, Faşoda ve Ekvator vilayetlerini içine alan Merkezi Sudan, Bab-el Mandep, Massava ve Sevakin vilayetlerini içine alan Doğu Sudan idi. Buna ilaveten Harar, Zeyla ve Berbera vilayetleri de Sudan'a bağlı olarak idare edilen merkezlerdi. Tüm bu idari birimler alt birimlerine ayrılıyor, bazı bölgelerin yönetimi kabile reislerine bırakılıyordu⁵. İdari olarak Sudan gerek coğrafi şartları ve iklim özellikleri gerekse kabileler arasındaki mücadeleler nedeniyle yönetilmesi güç bölgelerden oldu. Bununla birlikte idarecilerin keyfi yönetimleri Sudan'da sosyoekonomik gerilemelere neden oldu. 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Sudan, Mısır Hıdıvleri tarafından atanan Avrupalı sivil ve askeri yetkililer tarafından idare edildi. Bu yetkililerin en önemlileri General Gordon, R. Slatin, Lupton ve Emin Paşa gibi isimler oldu. Şüphesiz R. Slatin'in Sudan üzerindeki kariyerinde en önemli kişi General Gordon idi.

Erken Yaş Dönemi

Rudolf Slatin Çekoslovakya'nın Chrudim kentinden Viyana'ya göç eden Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Bazı araştırmalara göre ailesi Slatin adını Bohemya Krallığı'nın tüm Yahudilerin soyadı almasını zorunlu kıldığında Bohemya'daki bir bölge ismi olan “Slatinan'dan” veya Çek dilinde altın anlamına gelen “Zlato” kelimesinden aldığını ifade etmektedir. Rudolf Slatin'in babası Michael 1835'de genç yaşında Viyana'ya göç etti. Michael 1838'de 27 yaşında Viyana'da Katolik inancında vaftiz edildi. O dönemde Yahudi kökenli Avusturyalılar bazı görevlere getirilmemekteydi. Sosyal ve ekonomik hayattaki

¹ Harold Macmichael, *The Anglo-Egyptian Sudan*, Faber and Faber Limited, London, 21.

² A.B. Theobald, *The Mahdiya, Longmans*, Green and Co, London, 1951, s. 4, 5.

³ Peter. M. Holt, M.W. Daly, *A History of the Sudan*, Longman, London, 1888, s. 48, 49.

⁴ Peter. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898*, Oxford at the Clarendon Press, London, 1958, s. 14.

⁵ SAD, 896/6/1-21, 1883, Stewart'tan Malet'e.

zorluklar bazı Yahudilerin kabul edilebilir dinlere dönmesine neden oluyordu. Rudolf, babası Michael Slatin'ın ikinci eşi Maria Anna'nın üçüncü çocuğu olarak 1857'de dünyaya geldi⁶. Rudolf Slatin okul hayatında başarılı bir öğrenci değildi. 1868-1869'da okulu başarısızlığından dolayı tekrarlamak zorunda kalmıştı. Babasının okuması yönündeki ısrarına rağmen 1870'de okul hayatına son verdi. Onun kardeşlerinin aksine akademik bir başarısının olmadığı çok açıktı. Okulu bırakmasının ardından Rudolf Slatin 1870'de "Viyana Ticaret Okuluna" kayıt yaptırdı. Ve 1873'de okulunu başarılı bir şekilde bitirdi. Böylece Rudolf Slatin'ın resmi okul hayatı daha 16 yaşındayken bitmiş oluyordu.

Sudan Seyahati

Rudolf Slatin coğrafyaya olan ilgisinden dolayı seyyah olmak istemekteydi. Rudolf Slatin kısa süre sonra Mısır'a seyahat etmeye karar verdi. Onun seyahat etmesinde Handels Academia'nın sekreteri etkili olmuştu. Rudolf Slatin Mısır seyahati için Viyana'dan hareket ettiğinde sadece 17 yaşında idi⁷. Nitekim O, R. Slatin'e Kahire'de bir kitapçının yanında satış elemanı olarak iş bulmuştu. R. Slatin'in çalıştığı kitapçı Afrika'ya gelen birçok batılı seyyahın uğradığı bir yerdi. Dükkânda çalışırken Alman Seyyah Theodor Von Heuglin ile tanıştı. Alman seyyahın rotası Kızıldeniz boyunca Kassala'ya kadarki sahil bölgesiydi. R. Slatin'in talebini geri çevirmeyen Heuglin onu kendi yanına alarak seyahatine başladı. Seyahat esnasında Heuglin'in beklenmedik ölümü üzerine R. Slatin seyahatine kendi başına devam etti⁸. R. Slatin Sudan'da görev yapan Alman Konsolos Yardımcısı C. F. Rosset ile beraber Nil boyunca gemiyle Korosko'ya, oradan deve ile Berber'e ve 1874 Ekim'inde Sudan'ın başşehri Hartum'a ulaştı. R. Slatin Hartum'a varduktan sonra Sudan'ın çevre bölgelerine de seyahat etti. O, Avusturya Katolik misyonunun bulunduğu Delen bölgesinde kısa bir süre kaldıktan sonra Nuba, Golfan Naima ve Kadero Dağları'na seyahat etmişti. R. Slatin bölgeyi gezerken Arap isyanı patlak vermiş, Sudan'daki yetkililer tarafından Kordofan'ın merkezi Ubeyd'e dönmesi istenmişti. R. Slatin seyahatini yarıda bırakarak Hartum'a dönmek zorunda kaldı⁹.

Rudolf Slatin Sudan'da kaldığı süre boyunca birçok Avrupalı seyyah ve resmi yetkili ile tanışma imkânına sahip oldu. Özellikle gerçek adı T. Sichnitzer olan ve Mısır ordusuna girdikten sonra isim değiştiren Emin Paşa ile tanıştı. Rudolf Slatin'in Emin Paşa ile tanışması hayatının dönüm noktası olacaktı. General C. Gordon Ocak 1874'te Ekvatorya valisi olarak Lado'ya atanmıştı. Onun görevi o dönem İngiliz hükümetlerinin üzerinde durduğu köle ticaretinin yasaklanmasını sağlamaktı¹⁰. Emin Paşa ve Slatin, Lado'da görev yapan General

⁶Richard Hill, *Slatin Pasha*, Oxford University Press, London, 1965, s. 2, 3.

⁷SAD, 410/18/1-28, Ocak 1899, Rudolf V. Slatin Kataloğu.

⁸R. Hill, s. 4.

⁹1874'te Sudan Genel Valisi İsmail Eyüp Paşa Darfur'un merkezi Faşher'de bulunuyordu. Vali İsmail Eyüp Paşa güvenlik nedeniyle yabancı seyyahların bölgeye girişini yasaklayan bir emir yayınladı. Bu emir doğrultusundan Slatin Hartum'a hareket etmek zorunda kaldı. bk. R. Slatin Paşa, *Fire and Sword in The Sudan*, Edward Arnold & Co., London, 1935, s. 2.

¹⁰General Gordon İngiliz İmparatorluğu'nun parlak generallerinden biriydi. Gordon daha genç bir subay iken 1853-1856 Kırım Harbi'nde Sivastopol Cephesi'nde başarıları ile dikkat çekti. Bunun ardından İngiliz kontrolünde Çin'e atandı. Şangay İsyanında gösterdiği başarı İngiliz kamuoyu tarafından tanınmasına neden oldu. İngiliz Kraliçesi Victoria tarafından ödüllendirilen Gordon'a İngilizler tarafından "Çinli Gordon" denilmeye başlandı. Bu parlak

Gordon'a Sudan'daki olaylara yönelik bir mektup göndermiş, General Gordon'dan Loda'yu ziyaret etmeleri için davet almışlardı. Bu esnada R. Slatin'in ailesi kendisinin yeniden Viyana'ya gelmesini, zorunlu askerlik hizmetini yerine getirmesini istiyordu. Bunu üzerine R. Slatin General Gordon ile tanışma fırsatına sahip olamadı. Ancak O, Emin Paşa'dan General Gordon'a kendisini tanıttırmasını rica etmişti¹¹.

Rudolf Slatin Sudan seyahatini bitirdikten sonra yeniden Viyana'ya döndü. Genç Slatin Viyana'ya döndüğünde sadece 18 yaşında idi. R. Slatin Viyana'ya geldikten hemen sonra Avusturya ordusunda görev yapmak için askeri liseye başladı. Onun yetenekleri ve kısa sürede edindiği deneyimi yüksek rütbeli subayların dikkatini çekmiş olsa da muhtemelen kendi aile kökleri nedeniyle Avusturya düzenli ordularında görev almasına engel oldu. Askeri okulu bitirdikten sonra 29 Aralık 1877'de Asteğmen rütbesi ile 19. Macaristan Piyade Alayına atandı ve orada bir sene görev yaptı¹². Bu arada General Gordon'un Sudan'da göstermiş olduğu başarılar Mısır Hıdîvi tarafından takdir ediliyordu. O, Şubat 1877'de görevinin üçüncü yılında Mısır Hıdîvi İsmail Paşa tarafından Kızıldeniz'in tüm kıyıları ile Ekvatorya vilayeti ve Sudan'ın tamamına Genel Vali olarak atandı¹³. Mısır Hıdîvi General Gordon'a tüm resmi yetkilileri atama ve görevden alma yetkisi vermişti¹⁴. General Gordon'un Sudan'daki tartışmasız otoritesi onun bölgede birçok Avrupalı ile çalışmasına neden oldu. Teğmen R. Slatin Bosna Garnizonunda çalışırken General Gordon tarafından Mısır ordusunda Sudan'da görev alması için davet edildi¹⁵. General Gordon Sudan gezisi esnasında Emin Paşa'nın ısrarla talep ettiği R. Slatin'in ismini unutmamıştı. Aslında Emin Paşa General Gordon'un R. Slatin'i davetinden 3 sene önce onun bölgede görev yapabilecek kabiliyette olduğunu Gordon'a ifade etmişti. Ancak R. Slatin'in içinde bulunduğu durum Sudan'a dönmek için uygun değildi. 1877'de oldukça büyük bir coğrafyanın idaresini üstlenen General Gordon Avrupalı askeri ve sivil yetkililerle çalışmaya özen gösteriyordu. General Gordon'un Sudan'a getirerek birlikte çalıştığı birçok Avrupalı isim oldu. Ancak bunların arasında daha sonra tüm dünyanın tanıdığı isimler, Emin Paşa, İtalyan Romolo Gessi Paşa ve R. Slatin idi.

Gordon'un davetini kabul eden Rudolf Slatin, Sudan Genel Müfettişliğine atanan Giegler Paşa ile Massava'ya ardından Berber'e ulaştı. R. Slatin Berber'de daha sonra Sudan valisi olan Alaaddin Paşa'nın yardımcılarıyla 15 Ocak 1879'da Hartum'a vardı. General Gordon Hartum'da R. Slatin ile görüşükten sonra kendisini şubat ayının ilk günlerinde mali müfettiş olarak görevlendirdi. R. Slatin vergi bedelinden şikâyetçi olan halkın sorunlarını yakından takip etmek için Sudan'ın uzak noktalarına seyahat etti. R. Slatin Sudan'daki vergi sistemi ve yapılması gereken reformlarla ilgili General Gordon'a raporlar sundu. Sudan'da bölgeden bölgeye, kabileden kabileye değişen vergi sistemi bu alan üzerinde birikimi olmayan R. Slatin'i oldukça zorladı. Bunun üzerine kendisinin bu konuda faydasız olduğunu düşünerek General Gordon'a istifasını sundu. İstifası kabul edildiğinde R. Slatin "Bu iğrenç

kariyeri onun Sudan'da önemli görevlere gelmesine neden oldu. Detaylı bilgi için bk. R. Duncan, *The Sudan*, W. Blackwood, London, 1952, s. 17.

¹¹ R. Slatin Paşa, s. 2.

¹² R. Hill, s. 5.

¹³ PRO, FO, 881/3185, Telg. 4, Kahire, 16 Şubat 1877, General Gordon'dan C. Vivian'a.

¹⁴ PRO, FO, 881/3485, Telg. 4, Kahire, 18 Şubat 1877, Mr. Vivian'dan Earl of Derby'e.

¹⁵ R. Slatin Paşa, s. 1.

görevden kurtulduğum için sonsuz bir huzur duyuyorum” ifadelerini kullanmıştı¹⁶. R. Slatin istifa yazısını gönderdiğinde General Gordon Darfur’a ünlü esir taciri Zübeyir Paşa’nın oğlu Süleyman’ın üzerine yürümüşü¹⁷.

Dara Müdürlüğü

General Gordon vakit kaybetmeden R. Slatin’i Darfur’un güney batısında yer alan Dara kazasına müdür olarak atadı. Gordon köle taciri olan Süleyman Zübeyir ile mücadelelerin şiddetlenmesi üzerine hemen R. Slatin’in görevine başlamasını istemektedir. R. Slatin Süleyman Zübeyir’in üzerine gönderilen Gessi Paşa’ya yardımcı olmak için emir almıştı. Darfur’a ulaşan R. Slatin daha sonra General Gordon ile görüşme imkânı elde etti. General Gordon’un Slatin’e söylediği son sözler “Bu şartlar altında görevini en iyi şekilde yapacağına eminim. Belki İngiltere’ye geri dönerim, eğer öyle olursa seninle İngiltere’de görüşmeyi ümit ederim.” oldu. Bundan sonra Gordon ile R. Slatin’in görüşme imkânları olmadı. Süleyman Zübeyir ile mücadele devam ederken R. Slatin 15 Temmuz 1879 Ubeyd’den ayrılarak Om Şanga’ya ulaştı. Bu arada bölgedeki tüm kabileler R. Slatin’in General Gordon’un kardeşi olduğuna inanıyordu. R. Slatin bölgedeki kabilelerin kendi aralarındaki sorunlar ile bir süre meşgul oldu. Ancak Om Şanga kendisine verilen bir bölge değildi. Om Şanga’da bir müddet kalan R. Slatin kendisine eşlik eden Dr. Zurbuchen ile birlikte Cebel el-Halla’ya, ardından Darfur’un merkezi Fasher’e ve nihayetinde Dara’ya ulaştı¹⁸. Rudolf Slatin Dara’ya ulaştığında bazı düzenlemeler yaptı. Kendi ifadesine göre oradaki resmi görevliler kendisine dostça davranmamaktaydı. Önceden beri Sudan’a atanan Avrupalılar Hristiyan olmalarından dolayı kabileler tarafından istenmemektedir. Diğer yandan R. Slatin Dara’da kabilelerin keyfilikini görmüş, kendisi bir otorite oluşturmaya çalışmıştı. Ancak Hartum’a oldukça uzak bu bölgede sınırlı sayıda güç ile merkezi bir yönetim oluşturmak neredeyse imkânsızdı. Üstelik R. Slatin kendisinin de ifade ettiği gibi oldukça genç ve bu tür görevler için deneyimsizdi. Ancak kendisi Dara’da bulunduğu süre boyunca herhangi bir kargaşa çıkmamıştı. Rudolf Slatin idari işlerle ilgilendiğini, her köyü gezerek insanlarla iletişime geçtiğini, kabilelerin aralarındaki sorunları çözdüğünü ifade etmişti¹⁹.

Rudolf Slatin Dara’da görevine devam ederken en büyük destekçisi General Gordon’un görevi Sudan’da sona ermişti. General Gordon 1881’de Sudan’dan ayrıldıktan sonra R. Slatin yeni atanan Sudan Genel Valisi Rauf Paşa ile görüşmek için Hartum’a gitti. R. Slatin Rauf Paşa’dan kendi bölgesindeki bazı sorunların çözülmesi için ricada bulundu. O daha adil olunmasını ve vergilerin hafifletilmesini, iş açığı nedeniyle meydana gelen

¹⁶ R. Slatin Paşa, s. 5.

¹⁷ 1860’larda Bahre’l Gazel ve Darfur’da köle ticareti zirveye ulaşmıştı. Köle tacirleri içerisinde en güçlü ve şöhretli kişi Zübeyir Rahma idi. Mısır ordusunun Darfur’u almasına yardımları nedeniyle ona Mısır Hıdvi tarafından “Paşa” unvanı verilmişti. Daha sonra Zübeyir Paşa Kahire’ye gittiği esnada orada tutuklandı. Köle ticareti Zübeyir Paşa’nın oğlu Süleyman Zübeyir tarafından yapılmaya devam etti. Süleyman Zübeyir Mısır güçlerinin esir ticaretine müdahalesi neticesinde 1878’de isyan etti. Sudan Genel Valisi General Gordon Süleyman Zübeyir’e Teğmen Gessi komutasında birlikler gönderdi. Teğmen Gessi isyanı çıkaran birçok kişiyi Süleyman Zübeyir dâhil yakalatarak öldürdü. bk. PRO, WO, 147/37, 23 Kasım 1883, İngiliz İstihbarat Raporu.

¹⁸ R. Slatin Paşa, s. 5.

¹⁹ R. Slatin Paşa, s. 32.

ölümlerden ve hastalıklardan dolayı kölelerin çalıştırılmasını önermişti. Rauf Paşa, R. Slatin'ın tüm önerilerini kabul etti. R. Slatin, Rauf Paşa'nın ilgisini çekmeyi başarmıştı. Zaten R. Slatin'ın Dara'da görevi esnasında gösterdiği başarılı uygulamaları Sudan'daki diğer yetkililer tarafından konuşulmaktaydı. Rauf Paşa Mısır Hıdvi Mehmet Tevfik Paşa'dan R. Slatin'ın "Bey" unvanı ile Darfur'a vali olarak atanması talep etti²⁰.

Darfur Valiliği

Osmanlı Devleti'nin "1841 düzenlemesi" Vali Mehmet Ali Paşa'ya Mısır'ın yanı sıra Nubia, Kordofan, Darfur ve Sennar bölgelerinin doğrudan yönetim hakkını vermişti²¹. Böylece Darfur doğrudan Mısır'dan atanan valiler aracılığı ile yönetildi. Oldukça büyük bir coğrafyaya sahip olan Darfur, merkeze olan uzaklığı, yaşam şartlarındaki yetersizlikler ve kabileler arasındaki mücadeleler nedeniyle Mısırlı yöneticilerin tercih etmedikleri bir bölgeydi. Bölgede gerçek anlamda idarecilik yapmak oldukça zordu. Kaldı ki Slatin Bey sadece 23 yaşında Darfur valiliğine atanmıştı. Bir süre kaldığı Hartum'dan hareket eden Slatin Bey 20 Nisan 1881'de Darfur'un merkezi Faşer'e ulaştı. Kabileler arasındaki mücadeleler ve idari sistemdeki yozlaşma Darfur'da büyük bir istikrarsızlığa neden olmaktaydı. Darfur'daki kargaşa nedeniyle uzunca bir süre Faşer'den çıkamayan Slatin Bey vilayetin batı bölgelerini ziyaret planını da iptal etmişti. Slatin Bey vilayetin idari ve mali sistemi üzerinde bir takım düzenlemeler yapmış olsa da bunun işlevsel olduğunu söylemek oldukça zordur. Ancak Slatin'ın Darfur'daki en büyük başarısı büyük kabilelerin kendi aralarındaki mücadelelere son vermesi olmuştu. Nitekim Slatin Bey, Faşer'e vardığında iki büyük kabile Maheria ve Bedeyatlar arasında savaş çıkmış, ancak Slatin Bey'in çabaları ile çözüme kavuşturulmuştu. Slatin Bey, hükümete vergi vermeyi reddedip isyan eden kabilelerle görüşmeler yaparak bunların yeniden hükümete bağlılığını da sağladı. Darfur'da Mehdi Hareketi'nin etkileri görülene kadar çok kısa bir istikrar dönemi oldu²².

Slatin Bey Darfur valisi olarak Faşer'e ulaştıktan sadece 3 ay sonra Sudan'daki tüm gelişmeleri tersyüz eden "Mehdi Hareketi" patlak verdi²³. Muhammed Ahmed²⁴, Aba Adası yakınında yaşadığı Merabi'de 1881 Mayıs'ında ilk kez yakın çevresine Mehdi olduğu iddiasını ileri sürdü²⁵. Muhammed Ahmed kendi ailesinin nesep zincirini peygambere

²⁰ İngiliz belgelerinde Slatin'ın General Gordon tarafından atandığı belirtilmesine rağmen Slatin eserinde Rauf Paşa'nın kendisi için Darfur valiliğini Mısır Hıdivine talep ettiğini ifade etmektedir. Ancak General Gordon Hartum'dan ayrılırken Kahire'de Mısır hükümetine ve İngiliz yetkililere o zaman Dara Müdürü olan Slatin'ın Darfur'a valiliğini talep etmiş olabilir. Bkz. SAD, 410/18/1-28, Ocak 1899, *Rudolf V. Slatin Kataloğu*; R. Slatin Paşa, s. 34.

²¹ Richard Gray, *A History of the Southern Sudan 1839-1889*, Oxford University Press, London, 1961, s. 3.

²² Bölgedeki tüm kabileler İslam olmalarına rağmen Bedeyatlar Merkezi Afrika'nın bu kısmında İslam öncesi inanışlarına bağlı tek kabile idi. bk. R. Slatin Paşa, s. 36.

²³ Mehdi Hareketi için bk. Abdullah Özdağ, "Sudan'da Mehdi Hareketi", *TAD*, C.37/S. 63, 2018, 309-330.

²⁴ Muhammed Ahmed, 1844'de Dongola'nın güneyindeki Lebeb Adası'nda fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Erken yaşlarında dini ilimlere eğilim gösteren Muhammed Ahmed Cezire'de Şeyh Emin el-Suveylîh, Berber yakınında Şeyh Muhammed el-Dikeyr, Samaniye Tarikatı lideri Muhammed Şerif Nur-el Daim'den dersler aldı. Yedi yıl geçirdiği Samaniye tarikatından hocasıyla yaptığı tartışma sonrasında kovuldu. Ardından Şeyh Veddüzzeyn el-Kureyşî'nin yanında bir müddet kaldı. O, hocasının ölümü üzerine Mehdilik söylemini ilk kez ortaya attığı Aba Adası yakınındaki Merabi'ye yerleşti. Sudan'daki Mehdilik Hareketine dair ayrıntılı bilgi için bk. PRO. WO, 147/37, 23 Kasım 1883; Peter. M. Holt, s. 37, 38; A.B. Theobald, s. 27.

²⁵ PRO. FO, 881/4859, Telg. 20, Kahire, 20 Ocak 1883, Malet'ten Granville'e.

dayandırıyordu. Bu durum Mehdi'nin peygamberin torunlarından geleceği inancına uymaktaydı. Ancak Hartum ulemaları Muhammed Ahmed'e karşı gelmekte tereddüt etmeyip Kahire ve İstanbul'da yalancı peygamber olarak itibarını sarsmak istediler. Buna rağmen Muhammed Ahmed birçok kabile reisine ve tarikat şeyhlerine kendisinin Mehdi olduğunu iddia eden mektuplar göndermekten vazgeçmedi. Onun niyeti tüm Sudan üzerinde etki kazandıktan sonra Mısır'a yürüyerek yanlış inançlı Türkleri yenmek²⁶, merkezi Mekke olan büyük bir krallık kurarak tüm dünyayı İslam'a çevirmektir. Onun misyonuna karşı olan herkes hangi dinden olursa olsun ortadan kaldırılmalıydı²⁷.

Muhammed Ahmed'in Mehdilik iddiasında bulunduğu dönemde Sudan siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda büyük bir buhran içindeydi. Önceden beri geniş halk kitlesi arasında büyük bir hoşnutsuzluk vardı. Mehdi söylemi doğal olarak eğitimsiz halk üzerinde hızla yayıldı. İsyanın en başta gelen nedenlerinden biri idari yozlaşma ve kabilelerin başlıca ticari aktiviteleri olan esir ticaretine getirilen sınırlamalardı²⁸. Muhammed Ahmed'in mehdi olduğuna dair söylentiler hızla yayılmış, Vaday, Bornu, Darfur gibi bölgelerden gelen insanlar Muhammed Ahmed'i dinin öncüsü olarak görmeye başlamışlardı²⁹.

Muhammed Ahmed'in Mehdiliği ilan ettiği dönemde Sudan valisi Mehmed Rauf Paşa idi. Rauf Paşa daha önce Sudan'ın güneyinde Ekvatorya vilayetinde uzun süre valilik yapmıştı. General Gordon Rauf Paşa ile bazı dönemlerde anlaşmazlığa girmişlerdi. Ancak o, Mısır idaresinin içinde bulunduğu zor dönemde konumunu koruyabildi. Rauf Paşa'nın Sudan Genel Valisi olmasından hemen sonra ona bağlı Darfur vilayetinin valiliğine atanmıştı. Muhammed Ahmed Mehdiliğini ilan ettiği 1881 tarihinden itibaren Darfur dâhil Sudan'daki tüm idari birimlere kendisine katılmalarına yönelik mektuplar gönderdi. Muhammed Ahmed'in Vali Rauf Paşa'ya gönderdiği mektubunda şu ifadeler yer almaktaydı³⁰:

“Sana ifade etmeliyim ki, dinimizi bugünkü şeytani yollardan temizlemek ve sünneti yeniden ihya etmek, Peygamber Muhammed tarafından doğrudan emredildi. Beklenen Mehdi olduğumu deklare ediyorum. Ve benim gelişim ilahi işaretlerle müjdelendi. Beni takip eden zafere ulaşacak, etmeyen bu dünyada Tanrı tarafından cezalandırılacak... Bu öğütlere bağlı olanlar tertemizdir. Bize inanmayanlar kılıçla arındırılacaklardır. Bilmelisin ki, iki takipçisiyle peygamber bana bir kılıç getirdi. Ona sahip olduğum sürece beni kimsenin yenemeyeceği söylendi. Ayrıca Peygamber her kim bana karşı olursa fırtına ve suda boğulma ile aşağılanacak dedi...”

1882 yılının başlarında Muhammed Ahmed'in Mehdi söylemi Darfur'a kadar yayıldı. Slatin Bey Darfur'daki bazı kabilelerin Muhammed Ahmed ile hareket ettiğini öğrenmişti. Slatin'in Mehdi Hareketi'nin daha fazla yayılmasını engellemek için kabilelerle yüz yüze

²⁶Sudan'da görev yapan Mısırlı ve Avrupalı sivil ve askeri yetkililer “Türk” olarak ifade edilmiştir. Nitekim Slatin kendi eserinde Darfur'daki kabilelerle görüşmelerinde kendisine “Türk” ifadesini kullandıklarını belirtmiştir. Bedeyat Kabilesi ile yapılan mülakat için bk. R. Slatin Paşa, s. 36.

²⁷PRO.WO, 147/37, 23 Kasım 1883.

²⁸PRO.FO, 881/4859, Telg.82, Kahire, 20 Ocak 1883, Malet'ten Granville'e.

²⁹P. M. Holt, s. 42, 43.

³⁰Fergus Nicoll, *The Sword of the Prophet*, Sutton Publishing Lmt. London, 2004, s. 71; Haim Shaked, *The Life of the Sudanese Mahdi*, Taylor and Francis, London, 2008, s. 75, 76.

görüşmeler yapması ve onların hükümete bağlılıklarından emin olması gerekiyordu. Bu nedenle 1882 yılının ilk aylarında Dara'ya hareket etti. Dara'nın Müdürü Zogal Bey, güney Arap kabileleri olan Rizigat, Habbania ve Maaliaların isyanı ile meşguldü. Ancak Slatin, Zogal Bey ile Ömer Vad Darho'nun görüşmeleri esnasında Mehdi'nin başarılarını ve kendilerinin de katılma ihtimalini değerlendirdikleri haberlerini almıştı. Bu iki kişi Darfur'un en zengin ve tanınmış kişileri idi. Bunların Muhammed Ahmed saflarına geçmeleri Slatin'in Darfur bölgesinde işini oldukça zorlaştıracaktı. Slatin Bey'e göre bu iki kişi ile yakın ilişkiler kurmak en iyi yoldu³¹. Bölgedeki durumu teftiş eden ve gerekli talimatları veren Slatin Bey, Faşer'e döndüğünde telgraf istasyonlarının isyancılar tarafından ele geçirildiğini ve posta servisinin çalışmadığı haberlerini aldı³². Artık Hartum ile haberleşme tam anlamıyla kesilmiş oldu. Haberleşmenin kesildiği 1882 Mart ayından itibaren Kahire ve Hartum'daki yetkililer Slatin'e dair çok az bilgiye sahip oldular. Bu nedenle Darfur gibi büyük bir coğrafyayı yöneten Slatin'e dair çok az kaynak günümüze kadar ulaştı.

Faşer'de gelişmeleri takip eden Slatin Bey Dara bölgesindeki kabilelerin tam anlamıyla isyan ettiği haberlerini aldı. Bunun üzerine karargâhını Faşer'den Dara'ya nakletmeye karar verdi. Bu arada Dara'nın çevresinde Şakka bölgesinde isyancılarla çarpışmalar meydana gelmiş, isyancılar ağır bir yenilgi alarak geri çekilmişlerdi. Deain bölgesinde bulunan Slatin Bey de isyancılarla karşı karşıya geldi. Bu çarpışma Slatin'in isyancılarla ilk büyük mücadelesi oldu³³.

Slatin Bey Dara ve Şakka bölgelerinde isyancılara karşı mücadele ederken Sudan Genel Valiliğine Mehmed Rauf Paşa'nın yerine Hıdîv'in güvenini kazanmış daha deneyimli birisi Abdulkadir Hilmi Paşa atandı. Abdulkadir Hilmi Paşa 11 Mayıs 1882'de Hartum'a ulaştığından Darfur, Sinnar ve Fazokl ile iletişim çoktan kesilmişti. Muhammed Ahmed'in Mehdilik iddiası henüz bir yılını doldurmuşken hareketin etkisi Darfur, Bahr-el Gazel, Şekke ve Ekvator bölgelerine kadar uzanmıştı³⁴. Abdulkadir Hilmi Paşa'nın Hartum'a geldiği haberlerini alan Muhammed Ahmed, takipçilerine Kordofan vilayetinin merkezi Ubeyd'in ele geçirilmesi talimatını verdi. Ubeyd ticaret yolları üzerinde bulunan stratejik bir merkezdi. 8 Eylül'de Ubeyd'i kuşatan Muhammed Ahmed bir kaç başarısız girişimin ardından 17 Ocak 1883'te şehri teslim aldı. Abdulkadir Hilmi Paşa'nın Sudan'daki isyan hareketi karşısında zor durumda kalması üzerine Mısır Hıdîvi İngiliz askeri yetkililerini bölgeye göndermeye karar verdi. Böylece Ubeyd kuşatması devam ederken İngiliz Hükümeti Yarbay Hamil³⁵ Stewart'ı bölgeye gönderdi³⁶. 16 Aralık 1882'de Hartum'a ulaşan Yarbay Stewart, Muhammed Ahmed'in Ubeyd'i ele geçirdikten sonra Darfur'a, oradan Trablusgarp'a ve İstanbul'a yürüyeceği istihbaratını almıştı. Muhammed Ahmed bu imkânsız hedeflerini gerçekleştirmek için ilk olarak Darfur üzerindeki kabileleri mevcut otoriteye karşı kışkırtmaktaydı³⁷. Ancak sonraki gelişmeler Muhammed Ahmed'in Darfur üzerine değil

³¹ R. Slatin Paşa, s. 70, 71.

³² PRO.WO, 147/37, 23 Kasım 1883.

³³ R. Slatin Paşa, s. 73-77.

³⁴ PRO.WO, 147/37, 23 Kasım 1883.

³⁵ Yarbay H. Stewart hakkında ayrıntılı bilgi için bk. SAD, 896/9/1-7, H. Stewart Kataloğu.

³⁶ PRO.WO, 147/37, 23 Kasım 1883.

³⁷ PRO.FO, 881/4859, Telg. 60, Hartum, 5 Ocak 1883, Stewart'tan Malet'e.

Hartum'a yürümesine neden olacaktı. Gerçek anlamda Muhammed Ahmed, görevlendirdiği komutanlar dışında Darfur bölgesine hiç gelemedi³⁸.

Darfur'un güneyindeki yerleşimlerde mücadelesine devam eden Slatin Bey kendi yerine Said Guma Bey'i bırakmıştı. Slatin Bey'in Said Guma Bey ile ilgili kafasında soru işaretleri bulunmaktaydı. Çünkü Slatin Şakka'da isyancılarla mücadele ederken Said Guma Bey'e mektup göndererek kendisine destek kuvvetler göndermesini emretmiş, ancak buna bir cevap alamamıştı. Nitekim Slatin Bey daha önce birçok kez idaresindeki memurları kendi emirlerini görmezden geldikleri için Sudan Genel Valisine şikâyet etmişti. İsyancı kabilelerle görüşmek için Haşaba bölgesinde bulunan Slatin Bey'in yanındaki birlikler 2.150 idi. Bu birliklerin büyük çoğunluğu Slatin'in yanında yer alan Begu, Berket, Zagava, Tagu gibi kabilelere aitti³⁹. Haziran 1882'de Muhammed Ahmed Baggara Araplarının bir kolu olan Rizigat Araplarını Şakka bölgesine doğru Slatin ile mücadele etmesi için görevlendirdi⁴⁰. 1 Ekim 1882'de Haşaba'dan güneye doğru hareket eden Slatin Bey ve yanındaki birlikler Rizigat bölgesinde isyancılarla mücadele etti. Slatin Bey ilerlediği bölgelerde diğer kabilelerle irili ufaklı birçok çatışmaya girdi. Slatin Bey bu çatışmalarda kendisine bağlı önemli kabile şeflerini ve Avrupalı görevlileri kaybetti. Daha sonra Ubeyd'in Muhammed Ahmed'in eline geçtiği haberinin ulaşması üzerine Slatin Dara'ya dönmeye karar verdi⁴¹. Ubeyd'in düşüşü Kordofan bölgesinde üstünlüğün isyancıların eline geçtiği anlamına geliyordu. Dolayısıyla Slatin'in üzerine büyük bir ordu gönderilmesi ihtimal dâhilinde idi. Kahire'deki İngiliz Büyükelçisi Malet, Yarbay Stewart'a Darfur Valisi Slatin Bey'in silah ve cephaneleri tükendiğinde Bahre'l Gazel'e çekilmesini ifade etmişti⁴². Yarbay Stewart'ın kendisine Fasher'den çıkması gerektiği bilgisini ulaştırıp ulaştırmadığı bilinmese de Slatin Bey daha sonra tehlikeleri nedeniyle Fasher'den çıkmak zorunda kaldı. Slatin Bey Darfur'daki gücünün farkındaydı. Faşer'deki az sayıda birliklerle ve yetersiz güce sahip kabilelerle Muhammed Ahmed'e karşı mücadele etmesi imkânsızdı. Slatin Hartum ve Kordofan'daki olayları iletişim hatları kesildiği için bölgeye gönderdiği güvenilir adamları sayesinde öğrenmekteydi. Muhammed Vad Asi ve Halid Vad İmam güvendiği adamların başında yer alıyordu. Hartum'dan gelen haberlere göre merkezi hükümet Ubeyd'in yeniden alınması için hazırlıklara başlamıştı. Ubeyd'in ele geçirilmesi Muhammed Ahmed'in itibarını kabileler arasında oldukça artırmıştı. Bu nedenle merkezi hükümetin Ubeyd'e yeni birlikler gönderdiği haberlerini yaydı. Aslında Ubeyd'e bir ordu gönderilmeyecekti. Diğer yandan Slatin Bey'in altında çalışan müdürler ve diğer memurların Muhammed Ahmed ile temasa geçtiği haberleri işitilmekteydi. Özellikle Slatin Bey kendisine güvendiği Dara Müdürü Zogal Bey'in sözlü olarak anlaştıkları haberlerini işitmişti. Muhammed Ahmed'in askeri başarıları kendi söylemlerinin daha da fazla yayılmasına neden oluyordu. Böylece Sudan'ın uzak noktalarındaki kabileler de giderek radikalleşiyordu. Bu radikalleşme Darfur'u yöneten bir Hristiyan Avrupalının bölgedeki kabileler üzerindeki otoritesinin

³⁸ Justin Willis, "Ambitions of the State", *The Sudan Handbook*, ed. J. Ryle, J. Willis, S. Baldo, M. Jok, Rift Valley Institute, Londra, 2012, s. 110.

³⁹ R. Slatin Paşa, s. 84.

⁴⁰ F.R. Wingate, *Mahdism and the Egyptian Sudan*, Macmillan And Co. London, 1899, s. 24.

⁴¹ R. Slatin Paşa, s. 105.

⁴² PRO.FO, 881/4859, Telg. 78, Kahire, 19 Şubat 1883, Malet'ten Granville'e; Ubeyd'in düşüşü hakkında bk. F.R. Wingate, s. 54-56

zayıflaması anlamına geliyordu. Nitekim Slatin Bey Bir Om Lavai'de isyancılarla mücadele ettiği esnada bölgenin iyi eğitilmiş emir subayı Muhammed Farag kendisine ne yaparsa yapsın zafere ulaşamayacağını, çünkü bir Hristiyan olduğunu ifade etmişti⁴³. Darfur'da isyancılara katılmayan kabilelerin Slatin'in etrafında toplanmamasının en önemli nedenlerinden birisi de bu din olgusuydu. Onlara göre bir Hristiyan'dan emir alacaklarına tarafsız bir politika izlemek en doğru olanıydı. Kaldı ki Slatin kendi emri altındaki resmi görevlilerin kendisini dinlemediklerini defalarca ifade etmişti.

Slatin Bey Darfur'daki mücadelesine devam ederken Hartum'da Ubeyd için bir sefer yapılıp yapılmayacağı tartışılıyordu. Vali Abdulkadir Hilmi Paşa Muhammed Ahmed yeteri kadar güçlenmeden Ubeyd'e bir sefer yapılmasında ısrarcıydı. Ancak Mısır Hıdıvi bu teklife sıcak bakmıyordu. O, isyancılar tarafından kuşatılan Sinar'ın desteklenmesini istiyordu. Anlaşılan Mısır Hıdıvi Ubeyd'in gerçek anlamda geri alınmasının imkânsızlığı anlamıştı. Bu tartışmalar yapılırken İngiliz yetkililer Albay W. Hicks'in bölgeye gönderilmesine karar verdi. Böylece Kahire'den Hilmi Paşa'ya Albay Hicks gelene kadar herhangi bir eylemde bulunmaması cevabı iletilti. Mısır Hıdıvi'nin Sudan'daki olaylara karışması bölgede görev yapan Yarbay Stewart'ı da rahatsız etmiş, Kahire'deki İngiliz Büyükelçisi Malet'e bu konu hakkındaki şikâyetlerini iletmışti⁴⁴.

Albay Hicks kendisinden önce bölgeye gönderilen başta Yarbay Stewart olmak üzere sivil ve askeri yetkililer tarafından 2 Mart'ta Hartum'da karşılandı⁴⁵. Sudan ordusunun genel komutanlığına atanan Albay Hicks'in unvanı bölgede yerel olarak tümgeneral rütbesine denk gelmekteydi. Bu nedenle bundan sonra paşa olarak anılacaktı. Hicks Paşa tüm operasyonlar için sorumlu olan tek kişiydi⁴⁶. Artık Abdulkadir Paşa'nın Muhammed Ahmed'in komutanlarından Makaşef ile mücadelesine Hicks Paşa devam edecekti. Hicks Paşa Hartum'daki hazırlıklarını tamamladıktan sonra yanına aldığı birliklerle 3 Nisan'da Kava'ya varmak üzere Hartum'dan ayrıldı. 29 Nisan'da Makaşef'in büyük sayıdaki birlikleriyle Hicks Paşa'nın yaklaşık 5 bin kişilik askeri gücü karşı karşıya geldi. İsyancı gruplarla büyük bir çarpışma gerçekleşti. Merabi Savaşı olarak bilinen bu karşılaşmada isyancı grupları önemli kayıplar verdiler. Ölenler arasında Makaşef, oğlu ve bazı şefler vardı⁴⁷. Makaşef'in öldürülmesi Sudan'daki ilk savaş deneyiminde Hicks Paşa'ya önemli bir saygınlık kazandırdı. Ancak Hicks Paşa'nın önünde daha büyük mücadeleler vardı. Hicks Paşa'nın en büyük problemi Slatin'in de sıklıkla yakındığı, komutası altındaki sivil ve askeri yetkililere emirlerini uygulattığı zorluktu. Hicks Paşa ile Sudan'daki Mısırlı yetkililer arasındaki nüfuz mücadelesi 1883'ün yazında krize dönüşmüştü. 28 Haziran'da Hicks Paşa, Malet'e gönderdiği telgrafında artık daha ciddi adımların atılması için Şerif Paşa Hükümeti ile görüşmesini istiyordu. Ona göre eğer emirleri uygulanmayacaksa buradaki varlığı boşunaydı⁴⁸. Mısır'daki Şerif Paşa Hükümeti isyanın dini karakterinden dolayı Hicks Paşa'nın doğrudan bir komuta yetkisine sıcak bakmıyordu⁴⁹. Ancak Şerif Paşa'nın

⁴³ R. Slatin Paşa, s. 90-106.

⁴⁴ PRO.FO, 881/4859, Telg. 108, Hartum, 13 Şubat 1883, Stewart'tan Malet'e.

⁴⁵ PRO.FO, 881/4859, Telg. 99, Kahire, 10 Mart 1883, Malet'ten Granville'e.

⁴⁶ PRO.WO, 147/37, 23 Kasım 1883.

⁴⁷ PRO.WO, 147/37, 23 Kasım 1883.

⁴⁸ PRO.FO, 881/4877, Hartum, 28 Haziran 1883, Hicks'ten Malet'e.

⁴⁹ PRO.FO, 881/4877, Kahire, 2 Temmuz 1883, Malet'ten Granville'e.

Londra'daki Gladstone Hükümeti'nin baskılarına dayanacak gücü de yoktu. Yapılan görüşmeler sonrası Şerif Paşa Hartum'da görev yapan yüksek rütbeli generallerini başka bölgelere atamak zorunda kaldı⁵⁰.

Hicks Paşa ile Mısır hükümeti arasında mücadelenin devam ettiği esnada Muhammed Ahmed sadece Kordofan bölgesinde etkin bir pozisyona sahipti. Alınan istihbarat onunla komutanları arasında önemli anlaşmazlıklara işaret ediyordu. Muhammed Ahmed önemli kabile liderlerinin desteğini kaybetmişti. Muhammed Ahmed kuzeyden Mısır orduları, güneyden Takala Kralı Adam ve iç batı bölgelerinden Hicks Paşa'nın orduları tarafından kuşatılmıştı. Kaçacak olursa onun için en uygun yer Darfur bölgesiydi. Fakat bunu yapmak için kendisinden oldukça az haber alınan Darfur Valisi Slatin ile karşı karşıya gelmesi gerekiyordu. Mısır idaresi Mehdi tehlikesine karşılık Darfur üzerinde bir takım planlamalar yaptı. Bu planlar eski kralların o günkü torunlarına ulusal bir hükümet kurdurma projelerini ve Dongola, Bahr'el Gazel bölgelerine geri çekilme projelerini içeriyordu. Bu projeler nihayete ermiş, Hartum üzerinden Fasher'deki Darfur Valisi Slatin Bey'e iletilmek için bir haberci gönderilmişti. Bu arada Slatin Fasher'i tahliye ederek Ubeyd yolunda önemli bir noktada yer alan Om-Şanga'da kendine bir savunma hattı oluşturdu. Slatin, Sudan Valisine gönderdiği yazısında büyüklü küçüklü 27 savaş yaptığı ve iki kez yaralandığını ifade etmişti. Ayrıca Slatin Bey mektubunun devamında kendisinin dış düşmanlarla değil iç düşmanlarla uğraştığını, Arap resmi görevlilerin çoğunun kendisine karşı entrika çevirdiğini ve otoritesini küçümsemekte olduğunu belirtmişti. Ayrıca Risegatt, Habanieh ve Mali Araplarıyla savaşın yeniden başlayacağını ve kendisinin yardıma ihtiyacı olduğunu, kendisinin ve en iyi çalışanlarının zor durumda olduklarını ve cephanelerinin sona doğru geldiğini ifade etmişti⁵¹.

Kordofan harekâtını riske atmak istemeyen Şerif Paşa 18 Ağustos'ta Hicks Paşa'yı Sudan'a başkomutan olarak atadığını bildirdi⁵². Artık Hicks Paşa daha bağımsız kararlar alabilecekti. Hicks Paşa Hartum'da yapmış olduğu planları uygulamak için 8 Eylül'de Kordofan seferine çıkılmasını emretti. Hicks Paşa yanına aldığı kuvvetlerle Kasım ayı başlarında Muhammed Ahmed'in güçleriyle karşı karşıya geldi. Hicks Paşa'nın ordusu dağılarak ağır bir yenilgi aldı. Ayrıca bu çarpışmada Hicks Paşa ve birçok rütbeli subay da hayatını kaybetti. Hicks Paşa'nın yenilmesi zor şartlarda mücadele eden Slatin Bey açısından bir dönüm noktası oldu. Muhammed Ahmed üzerindeki baskılar sona erdiğinden daha büyük bir güç ile mücadele etmek zorunda kalacaktı⁵³.

Yeteri kadar askeri ve cephanesi olmayan Slatin Bey tüm ümitlerini Hicks Paşa'nın mücadelesine bağlamıştı. Slatin Bey Hartum ile yaklaşık bir yıldır doğrudan iletişim kuramamasına ve kendisine gelen bilgilerin güvenilir olmamasına rağmen Hartum'daki otoritelerin büyük zafer kazandığını ifade ederek askerlerin ve kabilelerin motivasyonunu sağlamaktaydı. Bu Slatin'in kendini korumak için uyguladığı bir stratejeydi. Tüm yollar ve geçitler Muhammed Ahmed'in taraftarları tarafından kapatılmıştı. Bu nedenle Slatin Bey'in Hartum'a ve Kahire'ye gönderdiği mektupların büyük çoğunluğu ele geçirilmişti. Hatta Slatin Bey Hartum ile haberleşmek için hayvanların derilerinin altına posta pulu büyüklüğünde mektuplar yerleştirdiğini ifade etmiştir. Bu arada Slatin Bey Hartum'dan

⁵⁰ PRO.FO, 881/4877, Kahire, 1 Ağustos 1883, Malet'ten Granville'e.

⁵¹ PRO.WO, 147/37, 23 Kasım 1883.

⁵² PRO. FO, 881/4877, Kahire, 18 Ağustos 1883, Malet'ten Hicks'e.

⁵³ PRO.WO, 147/37, 23 Kasım 1883.

Alaaddin Paşa'dan bir mektup aldı. Alaaddin Paşa Darfur'daki birliklerin kendi emrine verildiği ve isyanları bastırmak ve otoriteyi sağlamak için Mısır Hıdîvi'nin güçlü bir ordu gönderme niyetinde olduğunu ifade ediyordu. Ancak bu plan Hicks Paşa'nın yenilmesi ile sadece Kahire'deki yetkililer arasında konuşulan bir konu olarak kalacaktı. Slatin Bey Darfur'a bir askeri gücün gönderilmesinin zorluklarını bilmesine rağmen tüm kabilelere hükümet güçlerinin Faşer'e bir sefer için hazırlık yaptığını duyurmuştu. Bu iyi haberden kısa süre sonra Slatin Bey önceden beri şüphelendiği Dara Müdürü Zogal Bey'in kendisine ihanet ettiğini öğrendi. Zogal Bey'in tutuklanması emrini veren Slatin Bey şüphelendiği tüm resmi görevlileri işten el çekirtmişti. Kendisinin Dara bölgesinin tahliye edilip Faşer'e yoğunlaşması teklifi yanındaki görevliler tarafından reddedilmişti. Bu arada Muhammed Ahmed'in takipçilerinin Dara bölgesini işgal etmek için hazırlıklarını tamamladığını öğrenen Slatin Bey daha fazla zaman kazanmak için Muhammed Ahmed ile görüşmelere ve barış şartlarını kabul etmeye hazır olduğunu bildirdi. Slatin Bey'in görüşmelere hazır olduğunu belirttiği esnada Hicks Paşa'nın orduları yok edilmişti. Artık Slatin Bey'e yardım edecek bir askeri güç de kalmamıştı. 20 Aralık 1883'te Slatin Bey'in Muhammed Ahmed ile görüşmesi için gönderdiği haberci dönüş yapmıştı. Muhammed Ahmed, Slatin Bey'in teslim olmasını talep ediyordu. Bunun üzerine Slatin Bey kendi birlikleri içerisindeki en yetkili kişilerle bir toplantı yaptı. Bu toplantıda Farag Efendi ve Ali Tobgi Efendi tüm birliklerin Mehdi'ye teslim olmak istediklerini, başka çarelerinin olmadığı bilgisini paylaşmışlardı. Askeri birliklerin ve kabile liderlerinin savaş motivasyonları kırılmıştı. Bir savaş kararı almaları durumunda büyük bir yenilgi alacaklarını biliyorlardı. Slatin Bey teslim olmasının pratik olarak kaçınılmaz olduğunu anladi⁵⁴.

Esaret Yılları (1883-1895)

23 Aralık 1883'te Slatin Bey kendi emrinde çalışan görevlilere barışçıl yollarla teslim olması için Zogal'ın kendisine gönderdiği mektubu okudu. Buna göre kendi hayatı ve bulunduğu yerdeki resmi görevlilerin hayatı garanti altına alınacaktı. Artık Slatin Bey için direnmek imkânsızdı. Slatin Bey Hilal Şeria'da onunla karşılaşmayı ve teslim olmayı kabul ettiğine dair bir mektup gönderdi. Diğer gün Slatin Bey ve yanındaki görevliler Dara'yı terk ederek Hilal Şeria bölgesinde Zogal ile görüştüler. Bu arada Zogal Batı Emiri olarak atanmış, adı Seyyid Muhammed Halid olarak değişmişti. Slatin Bey, Zogal tarafından nezaketle karşılandı. Dahası Faşer'in Slatin'den sonraki yetkilisi Said Guma Bey de teslim olmak istediğini belirtmişti. Ancak Dara'da insanlara kötü muamele edildiğini duyan Faşer halkı teslim olmak istememekteydi. Böylece 15 gün süren çatışma sonrası Darfur'un başşehri Faşer de düştü⁵⁵. Zogal Bey Faşer'de kendi otoritesini kurarken Slatin Bey'i ve Said Guma Bey'i Ubeyd'e Muhammed Ahmed'in yanına gönderdi⁵⁶. Slatin Bey teslim olduğunda Hicks Paşa çoktan yenilmişti. Ve Gladstone Hükmeti Sudan üzerindeki politikalarını gözden geçiriyordu. Slatin Bey kendi hayatını güvene almak için İslam dinini kabul etmiş gibi

⁵⁴ R. Slatin Paşa, s. 136-139.

⁵⁵ R. Slatin Paşa, s. 143-153.

⁵⁶ Slatin Bey'e esir kaldığı 12 yıl boyunca hiç bir görev verilmezken Said Guma kısa esaret dönemi sonrası Hartum'un kuşatılmasında görev aldı. General Gordon'un gönderdiği "Hüseyniye" gemisine ağır hasarlar verdiği için kendisine Muhammed Ahmed tarafından topçu birliklerinin komutası verildi. *bk.* Wingate, s 132.

göründü. Gerçek anlamda iyi bir Hristiyan olan Slatin Bey uzun esaret yılları boyunca İslam'ın kurallarının ve pratiklerinin harfiyen uygulandığı Halife Abdullah yönetimindeki Sudan toplumunda kendisini oldukça iyi saklamıştı. Slatin Bey'in bu stratejisi beklediğinden daha fazla işe yaramıştı⁵⁷.

Hicks Paşa'nın yenilgi haberleri Mısır ve İngiliz yönetimlerinde hayal kırıklığı yaratmıştı. Ayrıca Darfur Valisi Slatin Bey ile Bahre'l Gazel Valisi Lupton Bey'in bir yardım almadan başarılı olamayacakları oldukça iyi biliniyordu. Şerif Paşa Hükümeti Muhammed Ahmed'in yenileceğine ve hareketinin sona ereceğine öyle inanmışlardı ki Hicks sonrası Sudan hakkında planlar dahi yapmışlardı. İngiltere'deki Gladstone Hükümeti inanç motivasyonu ile ateşli taraftarlara sahip olan Muhammed Ahmed'in Sudan'ın geniş arazilerinde yok edilmesini imkânsız görmüştü. En azından bu hareketin kısa sürede ortadan kaldırılması mümkün değildi. 1883'ün sonlarına doğru İngiltere'nin Mısır üzerinden uyguladığı Sudan politikasında radikal değişiklikler oldu. Nitekim 26 Kasım'da Kahire'deki İngiliz Büyükelçisi Baring, İngiliz işgal gücü komutanı General Stephenson, General Baker ve General Wood Sudan'ın geleceği üzerine bazı konularda görüş birliğine varmışlardı. İngiliz generallerin ortak görüşü Mısır hükümetinin askeri gücünün Sudan'ı tutmak için yetersiz olduğu, bu nedenle Sudan'ın tahliye edilmesi gerektiği idi. Ancak tahliye işlemleri tamamlana kadar Hartum'un Mısır idaresinde tutulması gerekiyordu⁵⁸. Bu tahliye işlemlerini yürütecek deneyimli yüksek rütbeli bir subaya ihtiyaç duyulmaktaydı. Londra'daki yetkililerin Sudan üzerine yaptıkları görüşmelerden sonra General Gordon ismi ön plana çıkmıştı⁵⁹. Nitekim İngiliz Başbakanı Gladstone yaptığı görüşmeler sonrası General Gordon'un Sudan'a gönderilmesine karar verdi⁶⁰.

General Gordon 18 Ocak 1884'te Kahire'ye ilerlemek için İngiliz Hükümetinden kesin talimat aldı. Böylece General Gordon'un ikinci Sudan görevi başlamış oluyordu. Ancak daha önce birlikte çalıştıkları Slatin Bey Muhammed Ahmed tarafından esir alınmıştı. General Gordon Hartum'a ulaştığı Şubat 1884'ten Hartum'un düştüğü ve kendisinin öldürüldüğü Ocak 1885'e kadar Muhammed Ahmed'in birlikleri ile sayısız çatışmaya girdi. Hicks Paşa'nın ardından Gordon Paşa'nın da aynı akıbete uğraması Muhammed Ahmed'in Sudan üzerinde mutlak bir otorite kurmasına neden oldu⁶¹.

Muhammed Ahmed Faşer'de bir müddet kalan Slatin Bey'i kendi yanına alarak onun hem kaçma ihtimalini ortadan kaldırmış hem de zor durumlara karşı pazarlık aracı olarak elinde bulundurmuydu. Muhammed Ahmed ile dostluk kuran Slatin Bey'e İngiliz yetkililer birçok kez ulaşmak istediler. İngiliz-Mısır birliklerini tahliye etmek için görevlendirilen General Wolseley Slatin Bey'e bir mektup göndermişti. General Wolseley mektubunda; "Tüm esirlerin serbest bırakılması kaydıyla Muhammed Ahmed'e Kordofan Sultanlığını verdiklerini ve kendisinin Muhammed Ahmed'i ikna etmelerini istemişti". Ancak bu mektuba bir cevap alınmamıştı. Muhtemelen bu mektup Slatin Bey'e ulaşmamıştı⁶². Muhammed Ahmed ile hareket eden Slatin Bey Hartum'un düşüşü esnasında orada

⁵⁷ R. Slatin Paşa, s. 142.

⁵⁸ PRO.FO, 881/4877, Kahire, 25 Kasım 1883, *Baring'den Granville'e*.

⁵⁹ PP, EGYPT. 2, Telg. 1, Londra, 1 Aralık 1883, *Granville'den Baring'e*.

⁶⁰ PRO.WO, 147/44, 23 Kasım 1883.

⁶¹ Justin Willis, s. 110.

⁶² M. Shibeika, *British Policy in the Sudan*, Oxford University Press, London, 1952, s. 292.

bulunmaktaydı. Slatin Bey sadece Hartum'un düşüşünü değil aynı zamanda General Gordon'un kesik başını da görmüştü⁶³. İngiliz ve Mısır askeri garnizonlarının tahliye edilmesiyle Sudan'da "Mehdi Devleti" dönemi başladı. Ancak Haziran 1885'te Muhammed Ahmed'in ani ölümü kendisinden sonra gelen Halife'nin (Abdullah Taişi) gayretlerine rağmen büyük iddialara sahip olan bu hareketin hızını kesti. Halife'nin idaresi altında geçen esaret yılları boyunca Slatin Bey güven içinde yaşadı. Bu arada İslam'a geçtiği sanılan Slatin Bey "Abdulkadir" ismini almıştı⁶⁴. Sözde İslam'a dönmesine rağmen aktif bir görev verilmeyen Slatin Bey birçok kez Halife ile doğrudan görüşme imkânı elde etti. Hatta Slatin Bey eserinde Halife'nin kendisini oğlu gibi gördüğünü ve evlendirmek istediğini ifade etmiştir. Bu dönemde Slatin Bey'in aklında her zaman kaçma planları oldu. Ancak Halife'nin güçlü otoritesi altında bunu yapmak oldukça zordu. Biraz güven kazandıktan sonra Halife'ye kendisini serbest bırakması için izin istedi. Bu amaçla Halife'ye gönderdiği mektubunun birinde "bundan sonra kendisine asla ihanet etmeyeceğini, Müslüman olarak yaşayıp öleceğini" ifade etmiş, ancak Halife bu mektubuna cevap vermemişti. Slatin Bey'in Sudan'dan çıkabilmesi Halife'nin güç kaybetmeye başladığı yıllarda mümkün olacaktı⁶⁵.

Mısır Askeri İstihbarat Başkan Yardımcılığı (1895-1898)

Slatin Bey, Halife liderliğindeki Sudan'dan kaçtıktan kısa süre sonra İngilizlerin yeniden işgal faaliyetine hazırlandıkları dönemde Mısır'da kalmayı tercih etti. Çünkü onun Sudan'daki deneyimleri İngiliz yetkilileri için oldukça önemliydi. Böylece Slatin Bey 16 Mart 1895'te Mısır Askeri İstihbarat Başkan Yardımcılığına atandı. O, İstihbarat Başkanı Francis Wingate'in yardımcısı oldu. Wingate bu dönemde İngilizlerin yetiştirdiği en önemli devlet adamları arasındaydı. Wingate devlet okuluna hiç gitmemişti. O Manş denizi üzerindeki adalarda daha farklı bir eğitim aldı. Ancak Fransızca ve Arapçası kusursuz idi. Buna ilaveten çok iyi Türkçe çevirmeni idi. Entelektüel birikime sahip olan Wingate'in çevresine kolay uyum sağlayan özelliği onun daha sonra Sudan'a önemli görevlere gelmesine neden olacaktı. Slatin Bey, Wingate ile uyumlu bir çalışma içinde oldu. Wingate ve Slatin Bey İngiltere'nin Sudan üzerinde daha agresif politikalar izlemesi gerektiğini savundu⁶⁶. Nitekim İngiltere 1896'dan itibaren General Kitchener komutasındaki ordunun Mısır'ın güney sınırlarına doğru giderek artan bir baskıyla ilerlemesini onayladı⁶⁷. Ancak Mehdi Devleti'nin gücünü sınırlamak için Mısır ve İngiliz kamuoyunun ikna edilmesi gerekti. İngiltere'nin Sudan üzerine askeri bir harekât düzenlemesine neden olan başlıca propaganda aracı Slatin Bey'in Halife ve komutanları üzerine verdiği raporlar oldu. Birçok gazetecinin ve kitap yazarının bu raporlara dayanarak Sudan'daki Mehdi idaresine yönelik eserleri tüm İngiliz hatta dünya kamuoyuna duyuruldu. General Kitchener liderliğinde Sudan seferi başladığında Slatin Bey cephe bölgelerinde önemli görevler aldı. O yaptığı isabetli tahminlerle Kitchener'ın vazgeçilmez danışmalarından oldu. General Kitchener Mehdi Devleti'nin merkezi Omdurman'a (1898) girdiğinde Slatin Bey orada bir müddet görev

⁶³ R. Slatin Paşa, s. 206.

⁶⁴ SAD, 410/18/1-28, Ocak 1899, *Rudolf V. Slatin Kataloğu*.

⁶⁵ SAD, 410/18/1-28, Ocak 1899, *Rudolf V. Slatin Kataloğu*.

⁶⁶ SAD, 410/18/1-28, Ocak 1899, *Rudolf V. Slatin Kataloğu*.

⁶⁷ Sudan'da İngiliz işgali için bk. "Doğu Afrika'da İngiliz Emperyalizmi: İngiltere'nin Sudan'ı İşgali (1896-1898)", *OTAM*, 42 /Güz 2017, 117-147.

yaptı. Ardından Slatin Bey 1899'da Sudan'ı terk ederek Kahire'ye ulaştı ve Mısır ordusundan 17 Şubat 1899'da emekliye ayrıldı. Mısır Hıdîvi Abbas Sudan'daki görevi nedeniyle Slatin Bey'e "General", İngiltere Kraliçesi Victoria da "Şövalyelik" unvanı verdi⁶⁸. Bundan sonra Slatin Bey gerek Mısır ve Sudan'da gerekse batı kamuoyunda "Slatin Paşa" olarak anıldı. General Kitchener Sudan'ı yeniden inşa ederken Slatin Bey'i tercih etmedi. Slatin Bey Mısır ordusundan emekli olduğunda sadece 41 yaşındaydı. Bu, aktif görevlerde yer almış birisi için oldukça genç bir yaştı⁶⁹.

Sudan Genel Müfettişliği (1900-1914)

Halife Abdullah'ın tam olarak yenilmesiyle Sudan'da yeni bir dönem açılmış oldu. Sudan'ın birçok merkezinde Darfur ve Bahre'l Gazel hariç yeni garnizonlar açıldı. Buna rağmen İngiliz ve Mısır ordusundan kaçmayı başaran Halife'nin ateşli takipçileri yeni bir hazırlık içerisindeydi. Dahası bazı esir kamplarından Halife'nin üst düzey komutanlarını kaçırma girişimleri olmuştu. Mısır-İngiliz askerleri arasındaki huzursuzluk giderek artmaktaydı. İngiliz-Mısır işgal gücü Sudan'ın iç bölgelerine kadar nüfuz etmedikçe yeni isyan dalgalarını önlemek imkânsızdı. Böylece Sudan'daki kabile liderleri ile yeniden görüşmelere başlandı. Slatin Paşa gibi bölgenin tüm dinamiklerini bilen deneyimli kişilere ihtiyaç vardı. Bu arada General Kitchener'in Sudan'dan ayrılarak Güney Afrika üzerinde yeni bir göreve atanması Wingate'i Sudan'daki etkili kişi konumuna getirmişti. Wingate'in Sudan'da önünün açılmasıyla Slatin Paşa'nın bitmek üzere olan Sudan kariyeri yeni bir evreye girdi. Nitekim Wingate kendisi ile 3 yıl görev yapmış, oldukça iyi çalışma ortaya koymuşlardı. Wingate Mısır valisi Cromer'a Slatin Paşa'nın kendisi ile çalışması için teklifte bulundu. Böylece İngiliz Hükümeti'nin onayı ile Slatin Paşa Sudan Genel Müfettişi olarak atandı. Onun görevi idari bir mahiyet taşııyordu. Sadece Sudan Genel Valisi Wingate'e danışmanlık yapacaktı. Ancak ilerleyen yıllarda onun görüşleri Sudan'ın içişlerinde oldukça önemli bir etkiye sahip olacaktı. Bu görevi boyunca Slatin Paşa'nın Sudan'da görev yapan İngiliz yetkilileri ile arası her zaman iyi olmadı. Ancak yine de Wingate'in karizmatik liderliği altında onun kararları hep dikkate alındı. Slatin Paşa bir İngiliz olmamasına rağmen Sudan'da İngiliz politikası için oldukça önemli adımlar attı⁷⁰.

1914 yılına geldiğinde Avrupa devletleri arasında büyük bir gerginlik oluşmuştu. Üstelik Slatin Paşa'nın vatandaşı olduğu Avusturya-Macaristan ile görev yaptığı İngiltere birbirlerine savaş ilan etmişlerdi. Slatin Paşa'nın konumu İngiliz kamuoyunda tartışmalara neden oldu. Onun düşman saflarında bir devletin vatandaşı olması ne yaparsa yapsın kabul edilmez bir durumdu. Sudan Genel Valisi Wingate üzerindeki baskılarda giderek artmaya başlamıştı. Artık Slatin Paşa'nın Sudan'da daha fazla kalması mümkün değildi. Böylece Ağustos 1914'te Viyana'ya döndü. 18 Ağustos 1914'te Slatin Paşa'nın Sudan Genel Valisi Wingate'e gönderdiği telgrafi onun istifasının nedenlerini oldukça iyi açıklamaktadır. Buna göre; "*Büyük Britanya ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun birbirlerine savaş açmasının getirdiği durum dolayısıyla Avusturya vatandaşı olarak Sudan Genel Müfettişliği*

⁶⁸ R. Hill, s. 46-60; Slatin Bey'in Londra seyahati ve Kraliçe Victoria ile görüşmeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. SAD, 410/18/1-28, Ocak 1899, *Rudolf V. Slatin Kataloğu*.

⁶⁹ R. Hill, s. 62.

⁷⁰ R. Hill, s. 69-94.

görevimden istifamı sunuyorum. Senin emrin altında bir görevli olarak listeden ismimi sildirmen için emir vermeni talep ediyorum"⁷¹.

Sonuç

Sudan Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa tarafından 1820'de işgal edilmiştir. Bu tarihten itibaren Sudan coğrafyası üzerinde Osmanlı egemenliği görülmeye başlamıştır. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra Mısır-Sudan üzerindeki İngiliz nüfuzu giderek artmıştır. Nitekim Sudan'ın çeşitli bölgelerinde doğrudan veya dolaylı olarak İngiliz sivil ve askeri yetkilileri bulunmuştur. Avusturya vatandaşı olan ancak İngiliz yetkililerle çalışan Rudolf Slatin de bu görevlilerden birisi olmuştur. Rudolf Slatin'in genç yaşlarda Sudan'a yapmış olduğu seyahat tahmin edemeyeceği yeni görevlere atanmasına neden olmuştur. Şüphesiz bunda General Gordon ve Mısır idarecilerinin önemli katkıları olmuştur. Rudolf Slatin'in Sudan üzerindeki kariyeri sırasıyla "Sudan Maliye Müfettişliği", "Dara Kazası Müdürlüğü", "Darfur Vilayet Valiliği", "1895-1898 Mısır ordusu İstihbarat Başkan Yardımcılığı" ve ardından "1900-1914 Sudan Genel Müfettişliği" şeklinde oldu. Slatin Bey Sudan kariyerine oldukça genç bir yaşta başladı. O sadece 23 yaşında iken Darfur vilayetine Vali olarak atanmıştı. Deneyimsiz olarak atandığı vilayet valiliğinde kendisinden beklenmedik bir başarı elde etti. Ancak Hicks Paşa'nın yenilmesi ile Darfur gibi zor bir coğrafyada tek başına kaldı ve Muhammed Ahmed'in birliklerine teslim olmak zorunda kaldı. Kariyeri boyunca Slatin Bey'in aldığı en büyük eleştiri Darfur vilayetini savaşmadan teslim etmesi oldu. Ancak dönemin şartları içerisinde onun bir savaş yapmasının sonucu değiştirmeyeceği açıktı. Ayrıca teslim olduktan sonra hayatını kurtarmak için Hıristiyan olduğu halde İslam dinini kabul etmiş gibi görünmesi ve bu durumunu 12 sene gibi uzun bir süre devam ettirmesi onun kariyerinin en ilgi çekici kısmı oldu. Onun kariyerinde kendisini kanıtladığı dönem 1896-1998 İngiltere'nin Sudan'ı yeniden işgalinde aldığı kritik görevler oldu. Sudan'a bir askeri seferin yapılması gerektiğini şiddetle savundu. Bu nedenle Mısır kamuoyu tarafından Avusturya-Macaristan vatandaşı olduğundan dolayı İngiliz'den daha fazla İngiliz ifadeleriyle eleştirilerin odağı haline geldi. Bizzat sefer gücüne katılan ve Kitchener'in başarılı operasyonlarında söz sahibi olan Slatin Bey bir zamanlar esaret altında kaldığı Sudan'ın geleceğinin belirlenmesinde en etkili birkaç isimden birisi oldu. Slatin Bey, General Kitchener ile çok iyi olmayan ikili ilişkileri nedeniyle Sudan kariyerine kısa süre ara verdi. Mısır ordusundan emekli olduğu 1899'da ilk kez Mısır Hıdivi tarafından "General" unvanı aldı. Böylece İngiltere ve Sudan coğrafyasında Slatin Paşa olarak anıldı. Latin Paşa Wingate'in Sudan Valiliğine atanması ile "Sudan Genel Müfettişliği" görevine getirildi. Slatin Paşa bu görevi esnasında bazı konularda İngiliz yetkilileri ile görüş ayrılıkları içerisinde olmasına rağmen Sudan'ın içişlerinde en etkili kişi oldu. İngiltere 1914'te Avusturya-Macaristan'a savaş ilan etmişti. Artık Slatin Paşa'nın İngiliz Hükümeti'nin emrinde Sudan'da çalışması imkânsızdı. Böylece Slatin Paşa'nın Sudan kariyeri sona ermiş oldu.

⁷¹ R. Hill, s. 108-119.

Kaynaklar**Resmi Arşivler**

İngiliz Ulusal Arşivi / Public Record Office (PRO)

Sudan Archive Durham (SAD)

Parliamentary Paper (PP)

Telif ve Tetkik Eserler

Duncan, R. (1952). *The Sudan*. London: W. Blackwood.

Gray, Richard. (1961). *A History of the Southern Sudan 1839-1889*, London: Oxford University Press.

Hill, Richard. (1965). *Slatin Pasha*. London: Oxford University Press.

Holt, Peter. (1958). M., *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898*. London: Oxford at the Clarendon Press.

Holt, Peter. M. Daly, M.W. (1988). *A History of the Sudan*. London: Longman.

McMichael, Harold. *The Anglo-Egyptian Sudan*. London: Faber and Faber Limited.

Nicoll, Fergus. (2004). *The Sword of the Prophet*. London: Sutton Publishing Lmt.

Özdağ, Abdullah. (2017). “Doğu Afrika’da İngiliz Emperyalizmi: İngiltere’nin Sudan’ı İşgali (1896-1898)”, *OTAM*. 42 /Güz.

Özdağ, Abdullah. (2018). “Sudan’da Mehdi Hareketi”, *TAD*, C.37/S. 63.

Slatin, R. Paşa, (1935). *Fire and Sword in The Sudan*. London: Edward Arnold & Co.

Shaked, Haim. (2008). *The Life of the Sudanese Mahdi*. London: Taylor and Francis.

Shibeika, M. (1952). *British Policy in the Sudan*, London: Oxford University Press.

Theobald, A.B. (1951). *The Mahdiya*, London: Longmans. Green and Co.

Willis, Justin. (2012). “Ambitions of the State”. *The Sudan Handbook*. ed. J. Ryle, J. Willis, S. Baldo, M. Jok, London: Rift Valley Institute.

Wingate, F.R. (1899). *Mahdiism and the Egyptian Sudan*, London: Macmillan and Co



Rudolf V. Slatin (1899
SAD, 410/18/1-28, Ocak 1899, Rudolf V. Slatin Kataloğu



ORDU KAZASINDA KITLIKLAR (1891-1911) FAMINES IN ORDU DISTRICT (1891-1911)

ESAT AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü
Asst. Prof. Dr., Bayburt University, Faculty of Human and Social Sciences, Department of History
esataktas59@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4197-8470>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 04.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 04.09.2019

Sayfa-Pages : 663-667

 <http://dx.doi.org/10.14922/Turkiyat4224>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

ORDU KAZASINDA KITLIKLAR (1891-1911)
FAMINES IN ORDU DISTRICT (1891-1911)

ESAT AKTAŞ

Öz

19. yüzyılın sonunda Trabzon vilayetine bağlı bir kaza olan Ordu, 100 bin civarında nüfusa sahipti. Temel ekonomisi tarıma dayanan kazada 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başında kıtlıklar meydana geldi. Söz konusu kıtlıklar; 1891, 1895, 1902-1905 ve 1910-1911 yıllarında görüldü. Kıtlıklardan etkilenen kaza ahalisi, sıkıntılı dönemler geçirdi. Bu kıtlık yıllarında özellikle, bölgenin önemli bir tarım ürünü olan mısır üretiminde azalma görüldü. Ahalinin ihtiyacının karşılanması amacıyla kazada yetiştirilen mısırın ihracının yasaklanmasına dair idareciler talepte bulundular. Devlet, bir taraftan bölge ahalisinin sorunlarını gidermeye çalışırken diğer taraftan genel ekonomiyi de düşünmek zorundaydı. Bu sebeple mısır ihracının yasaklanması konusundaki talepler, çoğu zaman kabul edilmedi. Fakat ihtiyaç duyanlara zahire dağıtım yapılmaya ve eldeki mevcut imkânlar doğrultusunda kredi sağlanmaya çalışıldı. Bu çalışmada, söz konusu yıllarda Ordu kazasında meydana gelen kıtlıklar ve kıtlıkların sebep olduğu sosyal ve ekonomik sorunlar ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ordu Kazası, Kıtlık, Kuraklık, Mısır Üretimi.

Abstract

At the end of the 19th century, Ordu, a district of Trabzon province, had a population of around 100,000. In this district where the basic economy is based on agriculture, famines occurred at the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century. These shortages were observed in 1891, 1895, 1902-1905 and 1910-1911. The people of the region, affected by famines, went through troubled periods. Especially during these years of scarcity, there was a decrease in corn production, an important agricultural product of the region. In order to meet the needs of the inhabitants, the administrators demanded to ban the export of corn grown in the region. The state had to think about the general economy on the one hand while trying to solve the problems of the people of the region. For this reason, requests for the prohibition of export of corn were often rejected. However, it was tried to be distributed to the ones who need it for grains and to provide loans in line with the available means. In this study, the famine and social and economic problems caused by the famine in Ordu in the mentioned years are discussed.

Key Words: Ordu district, Famine, Drought, Corn Production

Giriş

Kıtlık, herhangi bir ihtiyaç maddesinin veya hizmetin temin edilmesi sırasında yaşanan güçlüktür.¹ Afet olarak değerlendirilen kıtlığın oluşmasında birçok sebep bulunmaktadır. Bunlar arasında çoğu zaman afet özelliği taşıyan sel, yangın, kuraklık, deprem, salgın hastalıklar, aşırı soğuk ve sıcaklıklar sayılabilir. Ayrıca eşkıyalık faaliyetleri, iç isyanlar ve sosyal huzursuzluklar da zirai üretimde olumsuzluğa sebep olabileceğinden kıtlığın nedenleri arasında değerlendirilmektedir.²

Kıtlığın en başta gelen sebeplerinden biri olan kuraklık, hava sıcaklıklarının mevsim normallerinin üzerinde olması ve yağışın da normal seviyenin altına düşmesiyle oluşan doğal afettir.³ Tarımı ve tüm canlıları olumsuz etkileyen kuraklık, büyük sosyal ve ekonomik zararlara neden olmaktadır. Ürünlerin gelişmesi için yeterli nem bulunmaması durumu olarak ifade edilen tarımsal kuraklık, ürün verimliliğini önemli düzeyde düşürebilmektedir.⁴ Bu da zahire stoklarında eksikliğe sebep olduğundan kıtlığı da beraberinde getirmektedir.⁵

Ekonomileri tarıma dayanan ülkelerde birkaç yıl üst üste yaşanan kuraklıklar, insanların kıtlıkla karşı karşıya kalmasına yol açabilmektedir. Kuraklık ve kıtlık afetlerinin sonucu olarak göç, fiyat artışı, karaborsacılık, farklı beslenme yollarının aranması, salgın hastalıklar gibi hadiseler görülebilmekte ve bu olumsuz şartlarda ölümler yaşanabilmektedir.⁶

Osmanlı Devleti'nin Klasik Dönemi'nde çeşitli sebeplerden dolayı Osmanlı coğrafyasının çoğu yerinde kıtlıklar yaşanmıştır.⁷ Devletin son döneminde de kıtlık olaylarına rastlanmaktadır.⁸ Kıtlığın görüldüğü yerlerden biri Karadeniz Bölgesi'dir. Bu

¹ Orhan Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kıtlıklar", *Türkler*, C. 10, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s. 718.

² Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Yavuz Erler, *Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtlık Olayları (1800-1880)*, Libra Yayınları, İstanbul 2010; Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kıtlıklar", s. 718.

³ Oktay Ergünay, Polat Gülkan, H. Hüseyin Güler, "Afet Yönetimi İle İlgili Terimler Açıklamalı Sözlük", *Afet Zararlarını Azaltmanın Temel İlkeleri*, ed. Mikdat Kadioğlu-Emin Özdamar, JICA Türkiye Ofisi Yayınları, Ankara 2008, s. 331.

⁴ Mikdat Kadioğlu, "Kuraklık Kırını Risk Yönetimi", *Afet Zararlarını Azaltmanın Temel İlkeleri*, ed. Mikdat Kadioğlu-Emin Özdamar, JICA Türkiye Ofisi Yayınları, Ankara 2008, s. 278, 283.

⁵ Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kıtlıklar", s. 724.

⁶ Abdulkadir Gül, "Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtlık (Erzurum Vilayeti Örneği: 1892-1893 ve 1906-1908 Yılları)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol. 2/9, 2009, s. 145.

⁷ Zafer Karademir, *İmparatorluğun Açlıkla İmtihanı: Osmanlı Toplumunda Kıtlıklar (1560-1660)*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.

⁸ Bu konuda bk. Erler, *Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtlık Olayları*; Selma Turhan Sanköse, *XIX. Yüzyılda Çukurova'da Doğal Afetler ve Salgın Hastalıklar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013; Selahattin Satılmış, *Aydın Vilâyetinde Doğal Afetler (1850-1900)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa 2012; Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Meydana Gelen Kıtlıklar", Alpaslan Demir, Esat Aktaş, "Gümüşhane Sancağı'nda Doğal Afetler (1888-1910)", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S. 24, Ankara 2010; Gül, "Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtlık"; Yunus Özger, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Meydana Gelen Bir Kuraklık ve Kıtlık Hadisesi İle Bunun Sosyoekonomik Sonuçları", *Karadeniz Araştırmaları*, S. 19, Güz 2008; Mucize Ünlü, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Çarşamba'da Kuraklık", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, S. 12, Trabzon 2012; Hakan Asan, "Bitlis Vilayeti'nde Yaşanan Kıtlık Hadiseleri (1887-1894)", *Turkish Studies*, C. 13, S. 8, Spring 2018; Ahmet Oğuz, "19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Yozgat'ta Açlık, Kıtlık ve Zahire Ticareti", *I. Uluslararası Bozok*

bölgede 1837 yılında yaşanan kuraklık kıtlığa sebep olmuştu. 1841 yılına kadar devam eden bu kıtlık döneminde salgın hastalıklar da etkili olmuştu.⁹

Yüzyılın sonunda bölgede yaşanan kıtlıklardan etkilenen yerlerden biri Ordu kazasıydı. Trabzon vilayetinin merkez sancağına bağlı olan Ordu kazası, 19. yüzyılın ikinci yarısında canlı bir ticari hayata sahipti.¹⁰ Kaza; Bolaman, Perşembe, Ulubey, Habsamana (Gölköy) ve Aybastı nahiyelerinden oluşmaktaydı.¹¹ 1890'larda Ordu kazasında 16.485 hanede 99.332 nüfus yaşamaktaydı.¹² Kazanın nüfusu, 1902 yılında 117.086'ya çıktı.¹³

1-Karadeniz Bölgesinde Mısır Üretimi

Arazisi verimli olan Ordu kazasında hububat, kendir, pirinç, zeytin, fındık ve ceviz üretilmekteydi. Kazanın ihtiyacını karşılayan hububatın fazlası ihraç edilirdi.¹⁴ Kıtlık dönemlerinde bölgedeki mısır¹⁵ üretiminin yeterli seviyede olmaması, yaşanan sıkıntının da temelini oluşturmaktaydı.

Sempozyumu, 05-07 Mayıs 2016, Bildiri Kitabı, C. 1, ed. Kadir Özköse, Bozok Üniversitesi Yayınları, Yozgat 2016; Saadet Tekin, "19. Yüzyılın Sonu 20. Yüzyılın Başlarında Batı Anadolu'da Yaşanan Kuraklık Olayları", *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 33, 2015.

⁹ Mübahat S. Kütükoğlu, "XIX. Yüzyılda Trabzon Ticareti", *Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri, 13-17 Ekim 1986*, yay. haz. Mehmet Sağlam, Bayram Kodaman, Ahmet Nişancı, Celâl Tarakçı, Samsun 1988, s. 102.

¹⁰ Kemal Saylan, "XIX. Yüzyıl Sonları ve XX. Yüzyıl Başlarında Ordu Limanı", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, C. 19, 2015. Liman kenti olan Ordu'nun Anadolu'nun iç kısmıyla bağlantısı yoktu. 1870'li yıllarda kuraklık sebebiyle Ordu'dan Sivas vilayetine sevki yapılan hububatın nakliyesinde yol yetersizliğinden dolayı sorun yaşandı. Bu sıkıntının çözümü için Ordu-Sivas arasında yol yapılmasına karar verildi (Erler, *Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtık Olayları*, s. 302) ve Trabzon vilayetinin üzerine düşen kısmı 1884 yılında tamamlandı (Ahmet Köksal, *Giritli Sırrı Paşa (1844-1895)*, Serander Yayınları, Trabzon 2018, s. 129). Böylece Sivas ve çevresindeki ürünlerin Ordu üzerinden ihracına da alt yapı oluşturuldu ve şehrin ticaret hacmi artırılmış oldu (Mevlüt Camgöz, *Ekmek, Buğday ve Şehir-19. Yüzyıl Osmanlı İstanbul'unda İaşe Meselesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2017, s. 113). Ancak zamanla bozulan yolun yeniden düzenlemesine dair çalışmalar yapılmadığından 20. yüzyılın başında kullanılamaz hale geldi. Bu durum, güzergâh üzerindeki nahiyeler de dâhil olmak üzere Ordu-Sivas arasındaki nakliye olumsuz etkiledi (İbrahim Dizman, *20. Yüzyılda Ordu (1900-1999)*, Ordu Belediyesi Yayınları, Ordu 2010, s. 22).

¹¹ *Trabzon Vilayet Salnamesi 1892*, C. 14, Haz. Kudret Emiroğlu, Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı Yayınları, Ankara 2005, s. 357, 469-471; M. Nasrullah, M. Rüşdü, M. Eşref, *Osmanlı Atlası, XX. Yüzyıl Başları*, Haz. Rahmi Tekin-Yaşar Baş, OSAV Yayınları, İstanbul 2003, s. 74.

¹² *Trabzon Vilayet Salnamesi 1892*, s. 471.

¹³ *Trabzon Vilayet Salnamesi 1902*, C. 20, Haz. Kudret Emiroğlu, Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı Yayınları, Ankara 2008, s. 377.

¹⁴ Camgöz, *Ekmek, Buğday ve Şehir*, s. 113.

¹⁵ Fransa'da *millet*, İtalya'da *melega*, Macaristan'da *tengerib za* şeklinde ifade edilen mısır, genel olarak çeşitli darı türlerine göre isimlendirilmişti. Balkanlar'da ise *bakla, darı, kırmızı buğday* gibi isimlendirmelerle birlikte daha sonraları *Rodos buğdayı, Hint buğdayı, Türk buğdayı, Arap buğdayı, Mısır buğdayı* şeklinde de ifade buldu (Massimo Montanari, *Kıtık ve Bolluk Avrupa'da Yemeğin Tarihi*, İtalyancadan Çev. Mesut Önen-Biranda Hinginar Çoban, Nika Yayınevi, Ankara 2018, s. 136-137). Osmanlı topraklarına Suriye ve Mısır'dan geldiği de bildirilen mısır bitkisi, bazı yerlerde mısır buğdayı olarak isimlendirilmişti. Osmanlı coğrafyasında yine kalmık, kokoroz, darının yanında ürünün en fazla yetiştirildiği Karadeniz'de daha çok lazuz şeklinde ifade edilmekteydi (Kemalettin Kuzucu, "Osmanlı Döneminde Karadeniz Bölgesinde Mısır Kullanımı ve Mısır Tarımını Geliştirme Çabaları", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, C. 8, S. 2, 2006, s. 114).

Amerika'nın keşfiyle diğer kıtalara yayılan mısır,¹⁶ zaman içinde temel besin maddeleri arasında yerini almıştı.¹⁷ Ancak bitkinin Amerika ile aynı dönemde Anadolu'da da yetiştirildiği ifade edilmektedir. Sonraki dönemlerde ise Amerika'dan gelen ürünün Anadolu türünün yerini aldığı söylenmektedir.¹⁸

16-18 derece sıcaklığa ihtiyaç duyan mısır, yağışı seven bir bitkidir. Bu sebeple Doğu Karadeniz sahilleri bitkinin yetişmesinde uygun şartlara sahiptir.¹⁹ Karadeniz sahil şehirleri için önemli bir ürün olan mısır, fırın ve seren mısırı olarak iki şekilde işlenmekte ve tüketilmektedir. İnsanlar için besin maddesi olarak kullanılan mısırın sapları da hayvan yemi olarak değerlendirilmektedir. 18. yüzyılda Trabzon ve çevresinde üretilen ürünler arasında ilk sırada yer alan mısır, 19. yüzyılın sonuna kadar gelişigüzel ekilmekteydi. Zirai üretimde fennî usullerin üretime katkısından mısır da payını aldı.²⁰ Yine bu dönemde Amerika'dan mısır tohumlarının getirilmesi, Karadeniz'in özellikle doğusunda üretimin artmasına katkı sağladı. Üretimdeki bu artış, ürünün İstanbul'a aynı vergi olarak gönderilmesine dahi zemin oluşturdu. Aynı zamanda toplumun beslenme kültüründe de yerini aldı. Fakat mısır üretiminin bu artışına karşılık tüketim de arttığı için²¹ bölgenin ihtiyacını karşılayamadı. Zira kişi başına 5 kile²² hububat üretildiğinden ekmeçlik buğday ithal edilmektedir.²³

2-1891 Kıtılgı

1886-1887 yıllarında yaşanan kuraklık, İç Anadolu ve Akdeniz'le birlikte Karadeniz Bölgesi'ni de etkiledi.²⁴ Bu durum, bölgenin bazı yerlerinde üretimin azalmasına ve ahalinin muhtaç duruma düşmesine sebep oldu. Samsun'a bağlı Çarşamba,

¹⁶ Amerika'da tanınan bitki, Portekiz, İspanya, Güney Fransa ve Kuzey İtalya'da ekilmeye başlandı. Buradan da Balkan coğrafyasına geçti (Montanari, *Kıtık ve Bolluk*, s. 135). Osmanlı coğrafyasına geçişine dair birkaç görüş bulunmaktadır. Bunlardan biri İtalya üzerinden Osmanlı topraklarına getirildiğidir (Kuzucu, "Osmanlı Döneminde Karadeniz Bölgesinde Mısır", s. 115). Bir diğeri de Amerika'nın keşfinden sonra 16. yüzyılda Mısır, Suriye ve Lübnan'a getirildiğiydi. Bundan dolayı Müslümanların ağırlıklı olarak yaşadığı bu bölgeden ya da diğer bir deyişle Osmanlı topraklarından Avrupa'ya yayılması sebebiyle *Türk buğdayı* olarak da isimlendirilmişti (Ahmet Uhri, *Boğaz Derdi-Arkeolojik, Arkeobotanik, Tarihsel ve Etimolojik Veriler Işığında Tarım ve Beslenmenin Kültür Tarihi*, Ege Yayınları, İstanbul 2011, s. 59).

¹⁷ Kullanımında zaman zaman dalgalanmaların yaşandığı mısır, Avrupa'nın beslenme kültüründeki yerini 18. yüzyılda alabildi. bk. Montanari, *Kıtık ve Bolluk*, s. 137; Tom Standage, *İnsanlığın Yeme Tarihi*, Maya Kitap, İstanbul 2018, s. 24.

¹⁸ Kuzucu, "Osmanlı Döneminde Karadeniz Bölgesinde Mısır", s. 116.

¹⁹ Kuzucu, "Osmanlı Döneminde Karadeniz Bölgesinde Mısır", s. 117.

²⁰ İhsan Seddar Kaynar, *19. YY'ın İkinci Yarısından Cumhuriyet'e Fındığın Ekonomik ve Sosyal Tarihi (Orta Karadeniz Bölgesi)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 22.

²¹ Kuzucu, "Osmanlı Döneminde Karadeniz Bölgesinde Mısır", s. 118.

²² Hububat ölçüğü olarak kullanılan kile, bölgelere göre değişim gösterebilmektedir. 1 İstanbul kilesi 18-20 okka olup, bu da ortalama 25 kilogram olarak kabul edilirken (Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. II, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2004, s. 281; Walther Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, çev. Acar Sevim, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1990, s. 51) başka bir çalışmada 1 kile 47,434 kilogram olarak verilmektedir (Erlor, *Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtık Olayları* s. 11).

²³ Ahmet Halaçoğlu, "İngiliz Konsoloslu Longworth'a Göre Trabzon Vilayeti (1892-1898)", *Belleten*, C. 67, S. 250, Ankara 2003, s. 12.

²⁴ Tekin, "Batı Anadolu'da Yaşanan Kuraklık Olayları", s. 334.

Ünye ve Fatsa kazalarıyla Trabzon merkez sancağına bağlı Tirebolu kazası kıtlığın görüldüğü yerler arasındaydı. Hatta ihtiyaç sebebiyle Çarşamba'da mısır ihracatı geçici süreyle durduruldu.²⁵ Bölge ahali o kadar zor duruma düşmüştü ki hububat yetersizliğinden dolayı Çarşamba ve Fatsa'da zararlı bitkileri yiyerek zehirlenenler oldu.²⁶

1890'lı yıllarda Trabzon ve çevresinde yine kıtlık yaşandı. Bölge, sadece kuraklıktan zarar görmedi. Vilayete bağlı birimlerde 1891 yılında görülen sel de bölge insanını etkiledi. Yaşanan sel sebebiyle yollar ve köprüler zarar gördü. Ulaşım ve ticaretin olumsuz yönde etkilenmesi ekonomiye de zarar verdi. Vilayet merkezinin çevresindeki yerleşim yerlerinde de kıtlık etkiliydi. 1893 yılında kıtlık sebebiyle Gümüşhane ve Bayburt'tan 20 bin kişi Trabzon'a geldi. Bu insanlar yol boyunca açlıklarını gidermek ve hayatta kalmak için yabancı otlarla beslendiler.²⁷ Ahali bir yandan açlıkla mücadele ederken diğer yandan da hayatlarını tehdit eden salgın hastalıklarla uğraşmaktaydı.²⁸

Trabzon vilayetinin genelinde çeşitli afetlerin görüldüğü dönemde meydana gelen kıtlıklar bölge ahalisinin hayatını olumsuz etkiledi. 1891 yılında mısır üretimindeki düşüş, etkisini yılın sonuna doğru göstermeye başladı. Samsun'da unun bir çuvalında 30 kuruş artış oldu ve her sene Rusya'dan Trabzon ve çevresine bir hayli mısır getirilmekteyken o sene Rusya'dan zahire ithali yasaklandı.²⁹ Yasağın sebebinin salgın hastalıklar olması muhtemeldir. Zira bu dönemde bölgede kolera salgını vardı, aynı yılın yaz mevsiminde koleranın vilayete bulaşmaması amacıyla yolcu ve eşyalar üzerinde karantina tedbirlerinin uygulanması için karar alınmıştı.³⁰ Bu kararın açık bir şekilde ifade edilmese de ticareti de etkilediği düşünülebilir.

Bölgede yaşanan sorunları İstanbul'a ileten Trabzon Valiliği, vilayette üretilen mısırın mahalli ihtiyaca yetmediğini bildirdi. Yetersizlik sebebiyle sıkıntı yaşanacağını öngören valilik, önlem olarak da Canik sancağına bağlı kazalarla merkez sancağına bağlı Ordu kazası ve diğer yerleşim birimlerinden yapılan zahire ihracının yasaklanmasını talep etti. Bunun üzerine İstanbul'dan, bölgede üretilen zahirelerin çeşit ve miktarıyla ithal edilen miktarları konusunda bilgiler istendi.³¹

Trabzon Vilayeti İdare Meclisinden cevap olarak gönderilen mazbatada vilayet sınırları içinde mevcut olan zahirelerin çeşit ve miktarının tayininin zor olduğu bildirildi. Vilayet dışından gelen zahire miktarının da Rüsumat Nezaretine sorulması gerekiyordu. Bununla birlikte talepler, bölgedeki sıkıntıyı yansıtmaya yeter derecedeydi. Zira Giresun'dan Lazistan'a kadar Trabzon merkez sancağına bağlı olan yerler için 700 bin kile mısıra ihtiyaç vardı. Lazistan Sancağında da 300 bin kile mısıra ihtiyaç olduğundan hasat mevsimine kadar köylüler için toplam 1 milyon kile civarında mısır talep edildi. Askerlerle şehir ve kasabalarda yaşayanlar için de 1 milyon kile buğdaya ihtiyaç vardı. Canik

²⁵ Kuzucu, "Osmanlı Döneminde Karadeniz Bölgesinde Mısır", s. 120; Ünlü, "Çarşamba'da Kuraklık", s. 125-129.

²⁶ BOA., *DH.MKT.*, 1489/37. 13 Şubat 1303 [25 Şubat 1888]

²⁷ Halaçoğlu, "İngiliz Konsolosu Longworth'a Göre Trabzon Vilayeti", s. 11; Kuzucu, "Osmanlı Döneminde Karadeniz Bölgesinde Mısır", s. 120-122; Demir-Aktaş, "Gümüşhane Sancağı'nda Doğal Afetler", s. 35.

²⁸ Salgın hastalıklar konusunda bk. Esat Aktaş, *Erzurum ve Trabzon Vilayetlerinde Salgın Hastalıklar (1838-1914)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015.

²⁹ BOA., *İ.MMS.*, 127/5447. 16 Teşrinisani 1307 [28 Kasım 1891]

³⁰ Aktaş, *Erzurum ve Trabzon Vilayetlerinde Salgın Hastalıklar*, s. 165-166.

³¹ BOA., *İ.MMS.*, 127/5447. 16 Teşrinisani 1307 [28 Kasım 1891]

sancağının bazı kazalarından ve Ordu kazasından zahire ihraç edilmekteydi. Vilayetteki diğer yerlerin mahsulatının ahalinin ancak birkaç aylık ihtiyacına yetebileceğini ifade eden idareciler, bunun dışındaki ihtiyacın dışarıdan karşılandığını ve zahire fiyatlarının artmaya başladığını bildirdi. Yine idarecilere göre Canik ve Ordu'dan yapılan mısır ve buğday ihracının yasaklanması durumunda ürün sahipleri zarar görmeyecekti. Zira dışarı gönderilecek zahire, daha yüksek fiyatla vilayet içinde satılabilecekti. Bu durumda hem eldeki zahire satılacak hem de ileride meydana gelebileceği düşünülen sıkıntı ortadan kaldırılacaktı.³²

Vilayet tarafından yapılan talep, Dâhiliye Nezaretinde kesin bir gereklilik olmadığı sürece uygun olmayacağı şeklinde değerlendirildi. Nezarete göre ihracatın yasaklanması durumunda çiftçiler zor duruma düşecek ve mahallî ticaret de olumsuz etkilenecekti.³³ Aynı şekilde Meclis-i Vükeladan da ihracatın yasaklanması uygun görülmedi. Zira Sivas ve Diyarbakır taraflarındaki zahirelerin ihraç limanının Samsun olması, talebe olumlu cevap verilmemesine sebep olarak gösterilmekteydi. Daha da önemlisi sahilde ve sahile yakın çevrelerde zahiresizlik gibi bir sıkıntının yaşanmadığı düşünülmekteydi.³⁴

Vilayet bu yöndeki talebine olumlu bir cevap almak istiyordu. Bu sebeple verilen karar üzerine konunun mahallî mahsulle sınırlı olduğu, talep edilen yasağın Samsun sancağıyla Ordu kazasının dışındaki yerlerin ithalat ve ihracatıyla ilgili olmadığı ifade edildi. Ayrıca köylerdeki ahalinin ihtiyacının mısır olduğu, Anadolu'nun iç kısmından Samsun'a gelen zahireler arasında mısır bulunmadığı, bu mahsulün yalnız Canik sancağına bağlı kazalar ve Ordu kazasında yetiştirildiği bildirildi ve kararın değiştirilmesi istendi. Bununla birlikte buğday ile un fiyatının artması durumunda bunların kara ve deniz yoluyla vilayet dışından getirilebileceğini ifade eden vilayet idarecileri, buğday ihracının yasaklanmasına çok fazla ihtiyaç görülmediğini bildirmekteydi. Vilayet tarafından buğday konusunda geri adım atılmış olsa da mısır için durum farklıydı. Zira mısıra olan ihtiyaç buğdayla aynı değildi. Bu sebeple yetiştirilen mısırın dışarı satışının yasaklanması isteği aynı şekilde sürdürülmekteydi.³⁵ Sadarete konu arz edilmişse de daha önce Meclis-i Vükela tarafından verilen cevap tekrar hatırlatıldı ve bu karara göre işlem yapılması istendi.³⁶ Bu da ihracatın yasaklanmasına dair talebin kabul edilmemesi demektir.

Kararın Trabzon'a bildirilmesi üzerine Samsun'a bağlı kazalar ve Ordu'daki mısırla sınırlı olan yasak talebi İstanbul'a tekrar iletildi.³⁷ Bu talep neticesinde konu yine gündeme alındı ve bu defa olumlu karar çıktı. Fakat bu yasağın ilanından önce mısır ihracına dair yapılmış resmî kontrat olup olmadığının araştırılması istendi. Olması durumunda da

³² BOA., İ.MMS., 127/5447. 14 Teşrinisani 1307 [26 Kasım 1891]

³³ BOA., İ.MMS., 127/5447. 16 Teşrinisani 1307 [28 Kasım 1891]

³⁴ BOA., MV., 68/42. 17 Teşrinisani 1307 [29 Kasım 1891]; Ünlü, "Çarşamba'da Kuraklık", s. 129.

³⁵ BOA., İ.MMS., 127/5447. 18 Teşrinisani 1307 [30 Kasım 1891]; DH.MKT., 1896/68. 20 Teşrinisani 1307 [2 Aralık 1891]

³⁶ BOA., İ.MMS., 127/5447. 24 Teşrinisani 1307 [6 Aralık 1891]

³⁷ BOA., İ.MMS., 127/5447. 7 Kanunievvel 1307 [19 Aralık 1891]; DH.MKT., 1902/109. 7 Kanunievvel 1307 [19 Aralık 1891]

herhangi bir soruna sebep olunmaması adına bunların ihracı için belirli bir sürenin tayin edilmesi uygun görüldü.³⁸

Mısır ihracının yasaklanmasından sonra aşar mültezimi Ahmed Efendi, gönderdiği telgrafında 18 kuruşa kadar satılan mısırın kilesinin 10 kuruşa kadar düştüğünü bildirmekteydi. Bu durumun aşar bedelinde açığa sebep olacağından çiftçilerle mültezimlerin sıkıntıya düşeceğini ifade eden Ahmed Efendi, karaborsacıların elinden kurtarılmalarını istemekteydi. Bu istek Maliye Nezaretine ulaştıktan sonra nezaret tarafından konunun araştırılması istendi.³⁹ Fakat bu meselenin neticesine ulaşılamamıştır.

Mısır üretiminde düşüşün yaşandığı bu yıllarda bölge ekonomisini olumsuz etkileyen diğer bir sorun da fındık üretimindeki azalmaydı. Güneş ışığına ihtiyaç duyan fındık, bu dönemde yoğun bir şekilde görülen sisten etkilendi. Üretimi düşen mahsulün, ihracatında da düşüş yaşandı.⁴⁰

3-1895 Kıtığı

19. yüzyılın sonunda yaşanan sıkıntıdan Ordu kazası da etkilendi. 1895 yılında Ordu kazasıyla çevresindeki idari birimlerde yaşayan çiftçilerden zor duruma düşenler oldu. Bu insanlara Ziraat Bankası⁴¹ tarafından kredi verilmesi ve bunda da kolaylık sağlanması Meclis-i Vükelada kararlaştırıldı. Bu yazının vilayete gönderilmesi üzerine vilayetten cevabî telgraflar gönderildi. Mart ayı tarihli olan bu telgraflarda, muhtaç duruma düşenlerden arazileri kıymetsiz olanlara kefalet ile borç verilmesi talep edildi. Ayrıca ihtiyacın görüldüğü yerlerdeki banka sandıklarındaki mevcut paraların yetersiz kaldığı ve sorunun çözümü için diğer sandıklardan buralara para aktarılması istendi. Vilayetten yapılan kefalet talebi uygun görüldü ve para aktarımının vakit kaybedilmeden yapılmasına karar verildi.⁴²

Borç verilmesinin yanı sıra söz konusu çiftçilere, karşılığı hasat mevsiminde ödenmek üzere tohumluk olarak mısır da dağıtıldı. Kazaya bağlı Perşembe nahiyesindeki zor durumda olan ahalinin ihtiyacını karşılamak üzere Osmaniye'den 370 kile mısır getirildi. Bu mısırın 852 kuruş 20 para olan gümrük vergisinin nasıl ve ne zaman alınacağına dair bir bilgi yoktu. Daha sonra Rüsumat Nezareti, mısırın ücretiyle birlikte masrafının da hasat vaktinde çiftçilerden alınmasını uygun buldu. Ancak ihtiyaç sahipleri

³⁸ BOA., İ.MMS., 127/5447. 15 Kanunievvel 1307 [27 Aralık 1891]. Alınan karar gereği herhangi bir kontratın olup olmadığı araştırıldı. Bu çerçevede tüccar Mösyö İzak Fernandez tarafından arzuhal sunulmuştu. Bu şahıs, yasaktan önce sancaktan satın aldığı mısırın ihracına izin verilmesini talep etmekteydi. Dersaadet Ticaret Odasından onaylanmış kontratı olduğundan satın aldığı mısırın ihracına izin verildi. BOA., DH.MKT., 1916/88. 16 Kanunisanı 1307 [28 Ocak 1892]

³⁹ Osmanlı Belgelerinde Ordu, Haz. Adnan Yıldız, Ordu Valiliği Yayınları, İstanbul 2013, s. 318.

⁴⁰ Kütükoğlu, "XIX. Yüzyılda Trabzon Ticareti", s. 102.

⁴¹ 1863 yılında ilk olarak Mithat Paşa tarafından Tuna vilayetinde kurulan Memleket Sandıkları, 1867 yılında çiftçiyi desteklemek amacıyla genelleştirildi. 1883 yılında çeşitli yolsuzluklar sebebiyle yeni düzenlemelere gidilmiş ve ismi de Menafî Sandığı olarak değiştirilmişti. Bu sandığın sermayesinin idaresinde yaşanan sorunlar ve çiftçi olmayanlara borç verilmesi, çiftçilere yardım amacıyla kurulmuş olan bu kurumu asıl amacının dışına çıkardı. Bu sorunlara çözüm üretmek ve çiftçilerin daha iyi desteklenmesi amacıyla tekrar yeni düzenlemelere başvuruldu ve Menafî Sandıkları kaldırıldı, yerine 1888 yılında Ziraat Bankası kuruldu. bk. Aziz Tekdemir, "Bulgaristan'da Ziraat Bankası'nın Kuruluşu ve Faaliyetleri", *History Studies*, 10/1, 2018, s. 271-272.

⁴² BOA., BEO., 597/44705. 14 Mart 1311 [26 Mart 1895]; BEO., 595/44563. 9 Şevval 1312 [5 Nisan 1895]

için getirilen zahirelerden gümrük vergisinin alınıp alınmamasına dair kararın Rüşumat İdarelerince verilmesi gerektiği, Trabzon Vilayeti İdare Meclisinden bildirildi. Fakat Rüşumat Nezareti buna olumlu bakmadı. Zira kazalarda bulunan Rüşumat İdarelerince bu paranın çiftçilerden alınmasında sıkıntı yaşanacağı düşünülmekteydi. Rüşumat Emini, dağıtılan mısırın oranına göre gümrük masrafının hesap edilmesini ve borca eklenmesini istedi. Paranın da yerleşim birimlerindeki idarecilerce tahsil edilmesi daha uygun olacaktı. Ayrıca bu verginin tamamen affı da düşünülebilirdi. Bunun kararının verilmesi, Sadaret makamına bırakıldı.⁴³ Yazışmaların neticesinde mısırın muhtaç olan çiftçilere tohumluk olarak dağıtılması ve gümrük vergisinin 800 kuruş gibi cüzi bir miktar olması sebebiyle alınmamasına karar verildi.⁴⁴

Bölgede yaşanan darlık, sadece Ordu kazasıyla sınırlı değildi. Giresun, Çarşamba, Ünye ve Fatsa kazalarıyla Samsun merkez kazasında da benzer durum yaşanmaktaydı. Birçok yoksul insan, ot kökleriyle hayatlarını idame ettirmeye mecbur kalmıştı. Değeri 50 kuruştan 200 kuruşa kadar az bir araziye sahip olan zor durumdaki insanların, Ziraat Sandığından borç alabilmek için kefil ve teminat göstermenin dışında bir şey yapamayacakları vilayetten bildirildi. Bu kişilere borç verilmesi veya bunlar için 80 bin İstanbul kilesi mısırın tedarik edilmesi istendi. Bu mısır, karşılığı alınmak veya çiftçilerin gelirlerinden kesilmek üzere dağıtılacaktı.

Meclis-i Vükelada alınan karara göre söz konusu kazalarda zahireye ihtiyaçları olduğu beyan edilen ahali, usulüne uygun şekilde teminat gösterecek ve Ziraat Bankasından borç alabilecekti. Borç para dağıtımından sonra ihtiyaç duyulan mısır miktarı da düşecekti. Böylece 200 bin kuruşluk mısırın dağıtılması yeterli olacaktı. Bunların ücretinin de hasat vaktinde alınması ve kefalete bağlanması uygun görüldü. Söz konusu 200 bin kuruşun mahalli gelirden karşılanmasına ve bu parayla tohumluk mısır satın alınıp dağıtımının yapılmasına karar verildi.⁴⁵

4-1902-1905 Kıtlığı

1902 yılında Ordu kazasında yeni bir kıtlık yaşandı ve mısır ihracatı durduruldu. Bölgede üretilen mısırın yetersiz kalması sebebiyle yurt dışından mısır ithal edildi ve insanların ihtiyacı bu şekilde karşılanabildi.⁴⁶ Bir sonraki yıl kıtlık yine devam etti ve Ziraat Bankasından 300 bin kuruş verilmesi kaza idare meclisinden talep edildi. Kendi arazilerini rehin gösterip bankadan ve tüccardan borç para alabilecek olanların dışında, doğrudan hükümetin yardımına muhtaç olanların bildirilmesi kaza kaymakamlığına tebliğ edildi. Bu şekilde muhtaç durumda 5 bin hanenin olduğu, bunlara 30'ar kuruş dağıtılmak üzere 150 bin kuruşun bankadan verilmesi istendi. Bunun dışında tüccarın elinde bulunan mısır ancak bir buçuk ay yeteceğinden ve dışarıdan mısır getirilmesi de pahalıya mâl olacağından daha önceki yıllarda olduğu gibi kaza içerisinden mısır ihracatının yasaklanması istendi. Vilayetin bu talebine Dâhiliye Nezareti olumlu bakmadı. Zira 30 kuruşun bir hanede yaşayanların ihtiyacının giderilmesine yetmeyeceği düşünülmekteydi. Bu sebeple

⁴³ BOA., ŞD., 586/6. 15 Teşrinisani 1311 [27 Kasım 1895]; Ünlü, "Çarşamba'da Kuraklık", s. 131.

⁴⁴ BOA., BEO., 722/54145. 12 Kanunievvel 1311 [24 Aralık 1895]

⁴⁵ BOA., MV., 84/21. 26 Mart 1312 [7 Nisan 1896]

⁴⁶ Kuzucu, "Osmanlı Döneminde Karadeniz Bölgesinde Mısır", s. 124.

yaz mahsulünün hasadı başladığından eldeki hazır mahsulle idare edilmesi kaza idaresine bildirildi. Ayrıca ahalinin borçlandırılması da uygun görülmediği için bu uygulamadan vazgeçilmesi istendi. Bunun üzerine Mısır ihracının yasaklanmasına dair istek Sadarete iletildi⁴⁷ fakat Meclis-i Vükela da talebi uygun bulmadı. Zira yeni mahsulün hasat zamanı yaklaşmıştı ve tüccarın da elindeki mahsulü -kazada ihtiyaç varken- dışarı sevk etmeyeceği düşünülmüştü. Ancak olumsuz karar verilmesindeki asıl sebep, Ordu iskelesinin iç kesimdeki bazı sancakların mahsulünün ihraç yeri olmasıydı.⁴⁸

1903 yılındaki darlık döneminde, yeni mahsule güvenilerek ihracatın yasaklanması uygun görülmemişti. Fakat 1904 yılında kuraklık sebebiyle kıtlığın devam etmesi, aynı talebin tekrar iletilmesine zemin oluşturdu. İdari makamlarca talebin yine kabul edilmemesi darlığın devamına ve ahalinin açlıkla karşı karşıya gelmesine sebep oldu. Birçok köylü, kaymakamlığa ve valiliğe yiyecek yardımı yapılması hususunda başvuruda bulundu.⁴⁹

1905 yılında kıtlığın devam etmesi sebebiyle Ordu Kazası İdare Meclisince bir mazbata kaleme alındı. Bu mazbatada birbirine yakın senelerde devam eden kıtlık sebebiyle birçok çiftçinin sıkıntıya düştüğü ve tohumluk için müracaatta buldukları bildirilmekteydi. Ayrıca kazadaki esnaf ve tüccarın elinde sadece 300-400 bin kıyye⁵⁰ civarında mısır vardı, bu da ancak bir buçuk ay gibi kısa bir süre yetebilecekti. Bunun da tükenmesiyle dışarıdan tedarikine ihtiyaç duyulacağı düşünülen mısır için şimdiden tedbir alınması ve daha önceki yıllarda olduğu gibi kazadan yapılan ihracatın Ağustos ayının sonuna kadar geçici olarak yasaklanması istendi. Yaşanan sıkıntı, bölgede sadece Ordu ile sınırlı değildi. Sivas vilayetine bağlı Hamidiye kazasında da kıtlık yaşanmaktaydı.⁵¹ Önceki yıllarda meydana gelen kıtlıklarda vilayet sürekli talepte bulunmuştu. Ancak bu defa Vilayet İdare Meclisinin yasağa dair fikri kaza idaresiyle aynı değildi. Zira Ordu kazası sahilde olduğundan ithal olunacak un ve zahire, ihtiyacı giderebilecekti. Bu sebeple mısır ihracının yasaklanması çok uygun görülüyordu. Kararın verilmesi, İstanbul'a bırakıldı.⁵² Vilayetin düşüncesi göz önünde bulundurulduğundan Sadaret tarafından talep olumlu karşılanmadı.⁵³ Bu sıkıntılı süreçte miktarı belli olmasa da muhtaç çiftçilere borç verilmesi konusunda izin verildiği anlaşılmaktadır. Zira bu iznin de dile getirildiği vilayetin başka bir yazısında 100 bin kuruşun daha kefaletle Ziraat Bankasından verilmesi için talepte bulunulmaktaydı.⁵⁴

⁴⁷ BOA., BEO., 2106/157911. 12 Haziran 1319 [25 Haziran 1903]

⁴⁸ BOA., MV., 107/3. 2 Rebiülahir 1321 [28 Haziran 1903]; BEO., 2106/157911. 2 Rebiülahir 1321 [28 Haziran 1903]

⁴⁹ Dizman, 20. Yüzyılda Ordu, s. 21.

⁵⁰ 1 kıyye 1.282 gramdır. Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri*, s. 723.

⁵¹ BOA., DH.MKT., 961/23. 5 Mayıs 1321 [18 Mayıs 1905]; BEO., 2585/193806. 5 Mayıs 1321 [18 Mayıs 1905]

⁵² BOA., DH.MKT., 961/23. 9 Mayıs 1321 [22 Mayıs 1905]; BEO., 2585/193806. 9 Mayıs 1321 [22 Mayıs 1905]

⁵³ BOA., BEO., 2585/193806. 14 Mayıs 1321 [27 Mayıs 1905]

⁵⁴ BOA., BEO., 2581/193504. 7 Mayıs 1321 [20 Mayıs 1905]

5-1910-1911 Kıtlığı

1909 yılında Trabzon vilayetine bağlı bazı birimler, kuraklık ve kıtlıktan oldukça etkilendi. Kuraklık, bölgedeki kıtlığı öyle bir duruma getirdi ki Gümüşhane’de can kayıpları dahi yaşandı.⁵⁵ Ünye ve Fatsa kazalarıyla birlikte Ordu da kuraklığın görüldüğü yerlerden biriydi. Kuraklığın etkisi, 1910 yılının ilk günlerinde kendini gösterdi. Ordu Kazası İdare Meclisi mazbatasına göre 20’den fazla köyün ahalisi, tohumluktan başka 30 bin kile de yemeklik mısıra acil ihtiyaç duymaktaydı. Bu miktarın yakın bir zamanda tedarik edilmesi mümkün görünmüyordu. Ayrıca kefalet yoluyla Ziraat Bankasından borç verilmesine ilgililer tarafından izin verilmişse de bu, banka yönetimi tarafından uygun görülmedi. Bu sebeple hasat mevsiminde tahsil edilmek üzere ihtiyaç duyulan mısırın vakit kaybedilmeden satın alınmasına ve dağıtılmasına izin verilmesi istendi.⁵⁶ Ünye ve Fatsa kazasında da mahsulün azlığı sebebiyle ahalinin durumu iyi değildi. Bölgede incelemelerde bulunan Trabzon Valisi Mustafa Bey, mevcut durumu doğrudan Fatsa’dan bildirmekteydi.⁵⁷

Ordu kazasındaki ahalinin durumu İstanbul’a iletdikten sonra kazaya dair bazı bilgiler istendi. Muhtaç hane sayısı, nüfus ve bu nüfusa ne kadar zahire dağıtılacağı, talep edilen 30 bin kile mısırın bölgeden tedarikinin uygun olup olmadığı ve bunun ne kadara mâl olacağı sorulmaktaydı.⁵⁸ Ordu kazasında yedi bin hanede yaşayan 35 bin kişinin yemeklik mısıra ihtiyacı olduğu valilik tarafından bildirildi. Buna göre beş aylığına her bir haneye 10’ar kile dağıtım yapılması düşünülmüyordu. Bu da toplamda 70 bin kile mısıra ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Miktarın azaltılamayacağı, kazadan da tedarikinin mümkün görünmediği, bu sebeple kilesi 22 kuruş üzerinden dışarıdan satın alınabileceği bildirildi. Ayrıca kaza merkezine gelen ihtiyaç sahipleri, hükümet dairesine toplanmaktaydı. Muhtaç durumda olduklarını beyan eden bu insanlar için ekme tedarik edilmeye çalışılıyordu.⁵⁹ 31 Ocak’taki bu yazıdan 5 gün sonra durumun aciliyetinden dolayı talep tekrarlandı.⁶⁰ Bir gün sonra Meclis-i Vükela tarafından söz konusu mısırın parasının hazine tarafından ödenmesine ve hasat mevsiminde tahsil edilmek üzere hemen satın alınarak dağıtımının yapılmasına karar verildi.⁶¹

Vilayetin verdiği bilgiye göre toplamda 15 bin lira (1.500.000 kuruş) civarında⁶² olan Ordu kazasındaki muhtaç ahalinin ihtiyacının dışında Ünye’de de yardıma muhtaç 23 bin nüfus için 7 bin lira (700 bin kuruş) gerekiyordu.⁶³ Ünye’dekiler için 7 bin liranın harcanmasına izin verildi.⁶⁴ Ayrıca Fatsa’daki ihtiyaç sahipleri için de 3.640 lira (364 bin

⁵⁵ Demir-Aktaş, “Gümüşhane Sancağı’nda Doğal Afetler”, s. 42-44.

⁵⁶ BOA., DH.MUİ., 1-8/5. 11 Kanunisasi 1325 [24 Ocak 1910]

⁵⁷ BOA., DH.MUİ., 1-8/5. 9 Kanunisasi 1325 [22 Ocak 1910]

⁵⁸ BOA., DH.MUİ., 1-8/5. 14 Kanunisasi 1325 [27 Ocak 1910]

⁵⁹ BOA., BEO., 3699/277384. 18 Kanunisasi 1325 [31 Ocak 1910]; DH.MUİ., 1-8/5. 21 Kanunisasi 1325 [3 Şubat 1910]

⁶⁰ BOA., DH.MUİ., 1-8/5. 23 Kanunisasi 1325 [5 Şubat 1910]

⁶¹ BOA., MV., 136/59. 24 Kanunisasi 1325 [6 Şubat 1910]; BEO., 3699/277384. 25 Kanunisasi 1325 [7 Şubat 1910]; DH.MUİ., 1-8/5. 25 Kanunisasi 1325 [7 Şubat 1910]

⁶² BOA., DH.MUİ., 1-8/18. 16 Şubat 1325 [1 Mart 1910]

⁶³ BOA., DH.MUİ., 1-8/5. 27 Kanunisasi 1325 [9 Şubat 1910]

⁶⁴ BOA., DH.MUİ., 1-8/5. 31 Kanunisasi 1325 [13 Şubat 1910]

kuruş) ayrıldı.⁶⁵ Ancak bu iznin Maliyeye iletilmemesi sebebiyle ihtiyaç giderilemedi.⁶⁶ Söz konusu paraların kullanımına izin verilmişse de Maliye Nezaretinden Defterdarlığa gelen telgraflarda Ordu için 300 bin, Ünye için 200 bin ve Fatsa için 100 bin kuruşun verileceği bildirildi. Bu miktar talep edilen paranın dörtte biri kadar dahi değildi. 1 Mart'ta Trabzon Vilayeti İdare Meclisinden verilen bilgide söz konusu miktarların kazalardaki ihtiyacı karşılamaya asla yetmeyeceği, müracaatların önünün alınamayacağı ve Ordu ahalisine gereken mısırın ihale süresinin iki gün sonra biteceği bildirildi. Bu sebeple paranın kullanımını için Maliyeden Defterdarlığa izin emri istendi.⁶⁷

İhtiyacı giderilemeyen ahali, açlıktan kaza merkezlerinde toplanmakta ve durumlarını arz etmekteydi. İlk anda izin verilen miktardan dağıtımına başlanmışsa da sorunun bu şekilde giderilemeyeceği düşünülmekteydi. Herhangi bir olumsuz duruma sebep olunmaması için de ihtiyaç duyulan paranın sarfına izin istendi.⁶⁸ Paranın tamamının gönderilmesine dair Dâhiliyeden Maliye Nezaretine bilgi verildi.⁶⁹ Fakat üç kaza için gereken toplam 26.040 [25.640]⁷⁰ liranın tamamının verilmesine imkân yoktu.⁷¹ İzin verilen paradan kişi başına çok az bir miktar düşmekteydi. Örneğin bu miktar Fatsa'da 5 kuruş gibi cüzi bir rakamdı. Bu paranın çok yetersiz kaldığı hatta muhtaç durumdaki insanlardan vefat edenlerin olduğu bildirildi.⁷² Temmuz ayına gelindiğinde Ordu ve diğer kazalardaki muhtaçların durumunun çok değişmediği görülmektedir. Yine dağıtılan zahirenin yetmediği ve ahalinin her gün müracaatta bulunduğu bildirildi. Bu durumun hafifletilmesi için 400 bin kıyye mısırın dağıtımına izin verilmesi istendi.⁷³

1911 yılında da devam eden kuraklık, bu defa bölge ekonomisinde önemli bir yere sahip olan fındığı etkiledi.⁷⁴ Kıtılık sebebiyle Ordu'nun yüksek kesimlerindeki bazı köylerde açlık baş gösterdi, hatta ölümlere yol açabilecek bir düzeye ulaştı. Bu olumsuz şartların düzeltilmesi amacıyla borç olarak 20 köyün ahalisine zahire dağıtıldı.⁷⁵

Kuraklık ve kıtıktan etkilenen ahali, asayişe dair de çeşitli sorunlar yaşamaktaydı. Bu konuda inceleme yapmak üzere kazaya gönderilen Vilayet İdare Meclisi Başkâtibi Arif Efendi'nin raporunda değinilen konulardan biri de aşar mültezimleriyle ahali arasındaki sorunlardı. Bu durum, bazı muhtekirlerin çıkar sağlaması gibi olumsuzlukları beraberinde getirmekte ve bölge ekonomisine zarar vermekteydi. Yine Ordu'nun asayişine dair yaşanan sorunlardan biri hayvan hırsızlığıydı. Tarım ve hayvancılıkla geçimini sağlayan bölge ahali için bu sorun önemli bir kayba sebep olmaktaydı.⁷⁶ Yaşanan bu hadiseler, ahalinin kıtlığın yanı sıra birçok sorunla mücadele ettiğini göstermektedir.

⁶⁵ BOA., DH.MUİ., 1-8/5. 30 Kanunisanı 1325 [12 Şubat 1910]

⁶⁶ BOA., DH.MUİ., 1-8/18. 15 Şubat 1325 [28 Şubat 1910]

⁶⁷ BOA., DH.MUİ., 1-8/18. 16 Şubat 1325 [1 Mart 1910]

⁶⁸ BOA., DH.MUİ., 1-8/18. 18 Şubat 1325 [3 Mart 1910]

⁶⁹ BOA., DH.MUİ., 1-8/18. 21 Şubat 1325 [6 Mart 1910]

⁷⁰ Talep edilen para miktarı toplandığında 25.640 lira yapmaktadır. Miktarın ya artırıldığı ya da yanlış yazıldığı düşünülmektedir.

⁷¹ BOA., DH.MUİ., 1-9/1. 22 Şubat 1325 [7 Mart 1910]

⁷² BOA., DH.MUİ., 1-9/23. 7 Mart 1326 [20 Mart 1910]

⁷³ BOA., DH.MUİ., 1-11/1. 24 Haziran 1326 [7 Temmuz 1910]

⁷⁴ Kaynar, *Fındığın Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, s. 48.

⁷⁵ Dizman, *20. Yüzyılda Ordu*, s. 30.

⁷⁶ Esat Aktaş, Hakan Yaşar, "Ordu Kazası'nda Asayiş Sorunları (19. Yüzyılın Sonu-20. Yüzyılın Başı)", *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S. 41, Ankara 2017, s. 10-12.

Sonuç

Dağlık bir arazi yapısına sahip olan Karadeniz Bölgesi'nde yaşanan kıtlıklar, bölge insanının ekonomik sıkıntılar yaşamasına sebep olmuştur. Bölgenin coğrafi yapısı, yaşanan kıtlıkların etkilerinin kısa süre içinde hissedilmesine zemin oluşturmuştur. Zira bu coğrafyada işlenecek arazinin az oluşu, temel geçim kaynağı tarım olan insanları sıkıntıya düşürmüştü ve açlıkla karşı karşıya bırakmıştır. Bölge iklimine uygun olan mısır, tarımsal üretimin önemli bir kısmını oluşturduğundan insanlar, mısırın yetersizliğinden etkilenmiştir. Ulaşım imkânlarının yetersizliği, zaten doğanın olumsuz şartlarından etkilenmiş olan üreticinin durumunu daha da ağırlaştırmıştır. Bu şartlar altında yaşayan bölge insanı, ot kökleriyle beslenerek hayatta kalmaya çalışacak kadar kötü bir duruma düşmüştür. Ektiklerinden yeterli ürünü alamayan ahali, hayatta kalmanın çözümünü coğrafyanın vermiş olduğu diğer imkânlarda aramıştır.

İnsanların topraktan beklediği ürünü alamaması, genel bir tabirle “devlet kapısını” çalmalarına sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nin yüzyıllardır uyguladığı iâşe ilkesi, kıtlığı önlemek amacıyla uygulanan bir politikaydı.⁷⁷ Ancak 19. yüzyılın sonunda bu politikada değişimlerin olduğu görülmektedir. Zira klasik dönemde önce üretimin yapıldığı mahallin ihtiyaçlarının karşılanmasını amaçlayan devletin son dönemde ihracatın yasaklanmasına çok sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır. Bu da devletin ticari alanda müdahaleci politikayı bırakmasının ve liberal politikayı benimsemesinin neticesi olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı Devleti, 19. yüzyılda birçok alanda modernleşmeye çalışmış ve sosyal devlet olmak için çaba göstermiştir. Halkının yanında olmaya çalışan devlet, halkın sıkıntılarının giderilmesi adına girişimlerde bulunmuştur. Çiftçilere sağlanacak destek de bu modernleşme konusunun içinde değerlendirilmiş ve Ziraat Bankası kurulmuştur. Esasında devletin önemli bir destek sağlama aracı olarak gördüğü bu kurumun en azından Karadeniz Bölgesi'nde yaşanan sorunlara çözüm bulunmasında emekleme aşamasında olduğu söylenebilir. Yereldeki sandık bütçelerinin halkın ihtiyacını karşılaması konusunda yetersiz kalması bunu düşündürmektedir.

Ordu kazasında kıtlığın olduğu dönemlerde halkın zor durumundan faydalanmaya çalışanlar olduğu da görülmektedir. Genel olarak zirai üretimin az olduğu ve kıtlığın yaşandığı dönemlerde kendilerini gösteren karaborsacılar ve tefeciler, çıkar sağlamaya ve halkın emeğini çalmaya çalışmışlardır.

Kıtlıklardan çok çekmiş olan ahali aynı zamanda salgın hastalıklarla boğuşmuş, zaman zaman eşkıya zulmü altında ezilmiş, zaman zaman da hırsızlar ve tefecilerle uğraşmak zorunda kalmıştır.

⁷⁷ Devlet nazarında iktisadi faaliyetin temel amacı, toplumun ihtiyacının karşılanmasıydı. “İâşe” olarak isimlendirilen bu sistem, Osmanlı iktisadi düzeni içindeki en önemli ilkeydi. Bu ilke çerçevesinde üretimin temel amacı, ürünün üretildiği kazanın ihtiyacını gidermesiydi. Bu ihtiyaç karşılanmadıkça ihracata izin verilmezdi. Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000, s. 45-47.

Kaynaklar

1-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA.)

- Bab-ı Âli Evrak Odası Evrakı (BEO.):* 2106/157911, 2581/193504, 2585/193806, 3699/277384, 595/44563, 597/44705, 722/54145.
- Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH. MKT.):* 1489/37, 1896/68, 1902/109, 1916/88, 961/23.
- Dâhiliye Nezareti Muhaberât-ı Umumiye İdaresi Evrakı (DH. MUI.):* 1-11/1, 1-8/18, 1-8/5, 1-9/1, 1-9/23.
- İrade Meclis-i Mahsus (İ.MMS.):* 127/5447.
- Meclis-i Vükela Mazbataları (MV.):* 107/3, 136/59, 68/42, 84/21.
- Şûrâ-yı Devlet Evrakı (ŞD.):* 586/6.

2-Salnameler

- Trabzon Vilayet Salnamesi 1892*, C. 14, Haz. Kudret Emiroğlu, Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı Yayınları, Ankara 2005.
- Trabzon Vilayet Salnamesi 1902*, C. 20, Haz. Kudret Emiroğlu, Trabzon İli ve İlçeleri Eğitim, Kültür ve Sosyal Yardımlaşma Vakfı Yayınları, Ankara 2008.

3-Araştırma ve İnceleme Eserler

- Aktaş, Esat, *Erzurum ve Trabzon Vilayetlerinde Salgın Hastalıklar (1838-1914)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2015.
- Aktaş, Esat-Hakan Yaşar, “Ordu Kazası’nda Asayiş Sorunları (19. Yüzyılın Sonu-20. Yüzyılın Başı)”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S. 41, Ankara 2017, ss. 1-24.
- Asan, Hakan, “Bitlis Vilayeti’nde Yaşanan Kıtılık Hadiseleri (1887-1894)”, *Turkish Studies*, C. 13, S. 8, Spring 2018, ss. 1-17.
- Camgöz, Mevlüt, *Ekmek, Buğday ve Şehir-19. Yüzyıl Osmanlı İstanbul’unda İaşe Meselesi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2017.
- Demir, Alpaslan-Esat Aktaş, “Gümüşhane Sancağı’nda Doğal Afetler (1888-1910)”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi (OTAM)*, S. 24, Ankara 2010, ss. 21-53.
- Dizman, İbrahim, *20. Yüzyılda Ordu (1900-1999)*, Ordu Belediyesi Yayınları, Ordu 2010.
- Ergünay, Oktay-Polat Gülkan, H. Hüseyin Güler, “Afet Yönetimi İle İlgili Terimler Açıklamalı Sözlük”, *Afet Zararlarını Azaltmanın Temel İlkeleri*, ed Mikdat Kadioğlu-Emin Özdamar, JICA Türkiye Ofisi Yayınları, Ankara 2008, ss. 301-353.
- Erler, Mehmet Yavuz, *Osmanlı Devleti’nde Kuraklık ve Kıtılık Olayları (1800-1880)*, Libra Yayınları, İstanbul 2010.
- Genç, Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000.
- Gül, Abdulkadir, “Osmanlı Devleti’nde Kuraklık ve Kıtılık (Erzurum Vilayeti Örneği: 1892-1893 ve 1906-1908 Yılları)”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol. 2/9, 2009, ss. 144-158.

- Halaçoğlu, Ahmet, “İngiliz Konsolosu Longworth’a Göre Trabzon Vilayeti (1892-1898)”, *Bellekten*, C. 67, S. 250, Ankara 2003, ss. 1-26.
- Hınz, Walther, *İslâm’da Ölçü Sistemleri*, Çev. Acar Sevim, Marmara Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1990.
- Kadioğlu, Mikdat, “Kuraklık Kırımı Risk Yönetimi”, *Afet Zararlarını Azaltmanın Temel İlkeleri*, ed Mikdat Kadioğlu-Emin Özdamar, JICA Türkiye Ofisi Yayınları, Ankara 2008, ss. 277-300.
- Karademir, Zafer, *İmparatorluğun Açlıkla İmtihanı: Osmanlı Toplumunda Kıtliklar (1560-1660)*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.
- Kaynar, İhsan Seddar, *19. YY’ın İkinci Yarısından Cumhuriyet’e Fındığın Ekonomik ve Sosyal Tarihi (Orta Karadeniz Bölgesi)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.
- Kılıç, Orhan, “Osmanlı Devleti’nde Meydana Gelen Kıtliklar”, *Türkler*, C. 10, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, ss. 718-730.
- Köksal, Ahmet, *Giritli Sırrı Paşa (1844-1895)*, Serander Yayınları, Trabzon 2018.
- Kuzucu, Kemalettin, “Osmanlı Döneminde Karadeniz Bölgesinde Mısır Kullanımı ve Mısır Tarımını Geliştirme Çabaları”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, C. 8, S. 2, 2006, ss. 113-126.
- Kütükoğlu, Mübahat S., “XIX. Yüzyılda Trabzon Ticareti”, *Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri, 13-17 Ekim 1986, yay. haz. Mehmet Sağlam, Bayram Kodaman, Ahmet Nişancı, Celâl Tarakcı, Samsun 1988, ss. 97-131.*
- M. Nasrullah, M. Rüşdü, M. Eşref, *Osmanlı Atlası, XX. Yüzyıl Başları*, Haz. Rahmi Tekin-Yaşar Baş, OSAV Yayınları, İstanbul 2003.
- Montanari, Massimo, *Kıtık ve Bolluk Avrupa’da Yemeğin Tarihi*, İtalyancadan Çev. Mesut Önen-Biranda Hinginar Çoban, Nika Yayınevi, Ankara 2018.
- Oğuz, Ahmet, “19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Yozgat’ta Açlık, Kıtık ve Zahire Ticareti”, *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu, 05-07 Mayıs 2016, Bildiri Kitabı*, C. 1, ed. Kadir Özköse, Bozok Üniversitesi Yayınları, Yozgat 2016, ss. 530-537.
- Osmanlı Belgelerinde Ordu*, Haz. Adnan Yıldız, Ordu Valiliği Yayınları, İstanbul 2013.
- Özger, Yunus, “XIX. Yüzyıl Sonlarında Meydana Gelen Bir Kuraklık Ve Kıtık Hadisesi İle Bunun Sosyo-Ekonomik Sonuçları”, *Karadeniz Araştırmaları*, S. 19, Güz 2008, ss. 87-96.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. II, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2004.
- Satılmış, Selahattin, *Aydın Vilâyetinde Doğal Afetler (1850-1900)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa 2012.
- Saylan, Kemal, “XIX. Yüzyıl Sonları ve XX. Yüzyıl Başlarında Ordu Limanı”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, C. 19, 2015, ss. 37-56.
- Standage, Tom, *İnsanlığın Yeme Tarihi*, Maya Kitap, İstanbul 2018.
- Tekdemir, Aziz, “Bulgaristan’da Ziraat Bankası’nın Kuruluşu ve Faaliyetleri”, *History Studies*, 10/1, 2018, ss. 269-291.
- Tekin, Saadet, “19. Yüzyılın Sonu 20. Yüzyılın Başlarında Batı Anadolu’da Yaşanan Kuraklık Olayları”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, S. 33, 2015, ss. 329-341.

- Turhan Sarıköse, Selma, *XIX. Yüzyılda Çukurova'da Doğal Afetler ve Salgın Hastalıklar*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013.
- Uhri, Ahmet, *Boğaz Derdi-Arkeolojik, Arkeobotanik, Tarihsel ve Etimolojik Veriler Işığında Tarım ve Beslenmenin Kültür Tarihi*, Ege Yayınları, İstanbul 2011.
- Ünlü, Mucize, "XIX. Yüzyıl Sonlarında Çarşamba'da Kuraklık", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, S. 12, Trabzon 2012, ss. 125-132.



XIX. YÜZYILDA İSTANBUL'DA MODERN HAYVANAT VE BOTANİK
BAHÇELERİNİN TESİSİ VE EĞİTİMİ
ESTABLISHMENT AND EDUCATION OF MODERN ZOOS AND
BOTANICAL GARDENS IN 19TH CENTURY ISTANBUL

MUHAMMED KÖSE

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Asist. Prof. Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Faculty of Science and Letters, Department of History
muhamkose@gmail.com , muhammedkose@erzincan.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-2049-5405>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 25.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 20.08.2019

Sayfa-Pages : 669-692

 : <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4193>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

XIX. YÜZYILDA İSTANBUL'DA MODERN HAYVANAT VE BOTANİK
BAHÇELERİNİN TESİSİ VE EĞİTİMİ*
ESTABLISHMENT AND EDUCATION OF MODERN ZOOS AND
BOTANICAL GARDENS IN 19TH CENTURY ISTANBUL

MUHAMMED KÖSE

Öz

Avrupa'da botanik ve hayvanat ilminde meydana gelen modern gelişmeler çok geçmeden Osmanlı Devleti'ne de sirayet etmiştir. Avrupa'da Rönesans, Reform hareketleri, Aydınlanma Çağı ve Sanayi İnkılabının gerçekleşmesi Avrupa'nın dışarıya açılmasını sağlamış ve her alanda olduğu gibi dünyadaki botanik ve hayvanat türlerine de merak uyanmıştı. Bu meraklarını gidermek isteyen Avrupalı botanikçi ve hayvanat türleri ile uğraşan araştırmacılar Dünya'nın her tarafına dağılmış ve topladıkları bitki ve hayvan türlerini ülkelerine döndüklerine sergilemeye başlamışlardı. Böylelikle Avrupa'da 19. Yüzyılda ciddi sayıda ve oldukça çeşitli bitki ve hayvan türlerini ihtiva eden botanik ve hayvanat bahçeleri inşa edilmişti. Bununla birlikte Avrupa'daki modern okullarda botanik ve hayvanat bölümleri açılmıştı.

Osmanlı Devleti Avrupa'da botanik ve hayvanat alanında meydana gelen bu gelişmelere kayıtsız kalmayarak XIX. yüzyılın ortalarından itibaren modern botanik ve hayvanat ilmine yoğunlaşmıştı. Bu doğrultuda bazı idadi ve sultani mekteplerinde botanik ve hayvanat bölümleri açmış ve birçok mektepte botanik ve hayvanat ile ilgili dersler okutmaya başlamıştı. Ayrıca Nişantaşı'nda bir hayvanat ve botanik bahçesi inşa etmek için girişimlerde bulunmuş; Yıldız sarayında hayvanat ve botanik bahçesi, Topkapı sarayı ve Haydar Paşa Mekteb-i Tıbbiyesi'nde birer botanik bahçesi inşa etmişti. Avrupa'daki botanik ve hayvanat konferanslarına temsilci göndermiş, Avrupa'dan bitki ve hayvan aşılarını ithal etmişti.

Abstract

The modern advances happening in botanic and zoology science in Europe affected Ottoman Empire, too, soon. The Renaissance, The Reform Movements, Enlightenment Age and Industrial Revolution provided Europe to branch out abroad and arouse curiosity against botanic and zoology sciences in the world just as all the other areas. The European botanic and zoology researchers who had wanted to satisfy their curiosity, spread all around the world and then exhibited the animal and plant species which they collected when they returned their countries. Thus, zoos and botanic gardens which contain in large numbers and quite various species of plants and animals were established in Europe in 19th century. Besides, the zoology and botanic departments were introduced in modern schools in Europe.

Ottoman Empire didn't stay indifferent to these developments in botanic and zoology areas happening in Europe and concentrated on modern botanic and zoology science since the middle of 19th century. Accordingly, they introduced botanic and zoology departments in some military and sultani high schools and started to instruct some lessons about botanic and zoology. Likewise, they attempted to institute a botanic garden and zoo in Nişantaşı; they instituted a zoo and a botanic garden in Yıldız Palace; and a botanic garden in Topkapı Palace and Haydar Pasha Medical Collage. They sent representors to botanic and zoology conferences in Europe, and imported animal and plant vaccines from Europe.

In this study, the developments which happened in botanic and zoology area and

* Bu makale 3-5 Mayıs 2019'da düzenlenen 7. Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumunda sözlü sunumu yapılan bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş halidir.

Bu çalışmamızda Osmanlı arşiv belgelerinden temin ettiğimiz belgeler ışığında Osmanlı'nın son dönemlerinde hayvanat ve botanik alanında meydana gelen gelişmeler ile Nişantaşı ve Yıldız Hayvanat Bahçesi ve İstanbul'daki diğer Botanik Bahçeleri ele alınmıştır. Bunun yanı sıra mekteb-i tıbbiyede okutulan nebatat ve hayvanat dersi ile ders hocalarına da yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nebatat Bahçesi, Hayvanat Bahçesi, Osmanlı Devleti, İstanbul, Mekteb-i Tıbbiye

Nişantaşı and Yıldız Zoos and other botanic gardens in İstanbul are discussed under the light of the documents provided from Ottoman Archives. Alongside this, the zoology and botanic lessons which thought in Medical Collage and their tutors mentioned.

Key Words: Botanic Garden, Zoo, İstanbul, Ottoman Empire, Medical Collage.

Giriş

Avrupalı gezginlerin Osmanlı Devleti'nin kültürü, tarihi, sosyal hayatı, doğa güzellikleri ve coğrafyasına olan ilgileri on altıncı yüzyıla kadar dayanmaktadır. Osmanlı coğrafyasındaki bitkileri tanımak amaçlı Avrupa'dan gelen gezginlerin izine de ilk olarak on altıncı yüzyılda rastlanılmaktadır. Nitekim Türkiye'deki botanik araştırmalarının öncülerinden olan Asuman Baytop ve on altıncı yüzyıldan itibaren özellikle Orta Avrupalı gezginlerin Doğu Akdeniz yöresine gelerek Anadolu ve civarındaki ülkeleri gezerek Osmanlı'yı tanımanın yanı sıra gördükleri bitki, hayvan ve madenleri saptamaya çalıştıklarını öne sürmüştür. Baytop, "*Türkiye'de Botanik Tarihi Araştırmaları*" isimli eserinde On altıncı yüzyılda Avrupa'dan Osmanlı coğrafyasına seyahat edip özellikle bitkiler ile alakalı eserler bırakan Avrupalı gezginlerinden *Pierre Belon* (1517-1564), *Ogier Ghiselin de Busbecq* (1522-1592), *Willem Quackelbeen* (1527-1561), *Hans Dernschwam* (1494-1568) ve *Leonhart Rauwolff* (1535-1596) hakkında detaylı bilgilere yer vermiştir.¹

Çalışmamızda kullandığımız arşiv belgelerinden; Osmanlı'da modern botanik araştırmaları, eğitimi ve faaliyetlerinin on dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren hız kazandığı anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti'nin başkenti olması hasebiyle söz konusu gelişmeler ilk olarak İstanbul'da ortaya çıkmış ve zamanla Osmanlı Devleti'nin faklı bölgelerinde yaygınlık kazanmıştır. Botanik ilminde olduğu gibi hayvan ilmindeki gelişmeler ile modern hayvanat bahçelerinin tesisinde de on dokuzuncu yüzyılda sıçrama yaşanmıştır. Çalışmamızda kullandığımız arşiv belgeleri bunun apaçık ispatıdır. Osmanlı Devleti'nde botanik ve hayvanat ilminde meydana gelen gelişmelerde şüphesiz ki Avrupa'nın tesiri oldukça önemlidir.

Osmanlı'da modern botanik eğitiminin başlangıç serüvenini 1839'da İstanbul'da açılan Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahane'nin (Askeri Tıp Okulu) açılmasına dayandıran Asuman Baytop, bu mektepteki ilk botanik öğretim üyesinin aynı zamanda mektebin kurucusu ve müdürü olan Dr. C. A. Bernard (1808-1844) olduğunu ileri sürmüştür. Baytop, ayrıca Darülfünun'un da devamı olan bu mektepte; Salih Efendi² (1816-1895), Mehmed

¹ Asuman Baytop, *Türkiye'de Botanik Tarihi Araştırmaları*, Tübitak Yayınları, Ankara 2003. s.1-29.

² Salih Efendi'nin Mekteb-i Tıbbiye'de nazırlık yaptığına dair çalışmamızda da kullandığımız arşiv belgesi: BOA. HR.TO. 76/60. Vrk.1/1, 2/1, 2/2. [28.09.1866].

Ali Paşa³ (1837-1914), Esad Şerafeddin Köprülü⁴ (1866-1942) ve Şerafettin Tevfik Tertemez'in (1879-1957) botanik dersi verdiklerini ifade etmektedir.⁵ Çalışmamızda kullandığımız botanik ve hayvanat ile alakalı arşiv belgeleri, Asuman Baytop'n bulgularını ispatlar mahiyettedir.

1. Topkapı Sarayında Mekteb-i Tıbbiye Botanik Bahçesinin İnşa Edilmesi

Topkapı Sarayı bahçesinde Mekteb-i Tıbbiye'ye⁶ bağlı bir nebatat bahçesinin inşa edileceğine dair Osmanlı arşivinde tespit ettiğimiz ilk belge, 17 Mart 1866 tarihlidir. Sadareten Mısır vilayetine gönderilen bu belgede, Topkapı Sarayı'nda inşa edilmesi düşünülen botanik bahçesinin⁷ teşekkülü ile alakalı önemli bilgiler yer almaktadır. Padişah onaylı Sadareten Mısır valiliğine gönderilen söz konusu belgede, Topkapı Sarayı dâhilindeki bahçelerin botanik bahçesine çevrilmesi için saray bahçesindeki bitki ağaçlarının buldukları yerden çıkarılmaya başlandığı ve Mısır vilayeti dâhilinde bulunan üretken ağaç, bitki ve tohumlardan birer numunenin deftere kaydedilerek İstanbul'a gönderilmesi istenmiştir.⁸ Konu ile ilgili arşivdeki müteakip belgelerden Topkapı Sarayında kurulacak olan botanik bahçesinin Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye nezareti bünyesinde olduğu ve botanik bahçesi için lazım olan bitki, ağaç ve tohum alımlarımdan bahçenin düzenlenmesine kadarki pek çok konuyla Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye Nezareti'nin ilgilendiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye nezareti resmi yazışmaları Sadaret üzerinden yürütmekteydi. Zira 15 Nisan 1866'da Sadareten Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye nezaretine gönderilen yazıda, Topkapı Sarayı bahçesinde oluşturulacak botanik bahçesi için lüzumu görülen sair bitki ve tohumların Mısır vilayetinden istendiği ve Mısır vilayetinden gelen habere göre, istenilen ağaç, bitki ve tohumların Sudan'dan tedarik edilip gönderileceği belirtilmektedir.⁹ Osmanlı Devleti Mısır valiliğinin Sudan'dan tedarik edip İstanbul'a göndereceği ağaç, bitki ve tohumların dönemin ulaşım imkânlarını göz önünde bulundurarak muhafazaları için alınması gereken önlemleri Mısır valiliğine hatırlatan bir yazıyı 30 Mayıs 1866 tarihinde göndermiştir. Buna göre Sadaret, Topkapı Sarayında teşkil edilecek botanik bahçesi için lazım olan Mısır'daki

³ Mirliva Mehmed Ali Paşa'nın Mekteb-i Tıbbiye'de nebatat muallimi olarak görev yaptığını belirten ve çalışmamızda kullandığımız arşiv belgesi: BOA. İ.TAL. 177/51. [17 M 1317/28 Mayıs 1899].

⁴ Esad Şerafeddin Bey'in Mekteb-i Tıbbiye'de nebatat muallimi olarak görev yaptığını belirten ve çalışmamızda kullandığımız arşiv belgesi: BOA. MF.MKT. 623/57. Vrk.1. [15 Muharrem 1320/24 Nisan 1902].

⁵ Baytop, s.175.

⁶ Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye için bkz. Zehra Parlak-Ayşe Kayakurdu, *Osmanlı Belgelerinde Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane*, (Ed. Ahmet Zeki İzgöer), Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2016. Arslan Terzioğlu-Erwin Lucius, *Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane ve Bizde Modern Tıp Eğitiminin Gelişmesine Katkıları (Kuruluşunun 150. Yıldönümü Anısına 18 Eylül 1989'da Yapılan Sempozyuma Sunulan Bildiriler)*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 1993. Nuran Yıldırım, "Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane Dışında Askeri Eczacılık Öğretimi", *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Cilt 4, İstanbul 1998, s.93-104. Feza Günergun, "Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'nin 1870'li Yılların Başındaki Doğa Tarihi Koleksiyonu", *Osmanlı Bilim Araştırmaları Dergisi*, Cilt: XI/1-2, İstanbul 2009, s. 337-344.

⁷ Topkapı Sarayı bahçeleri hakkında detaylı bilgi için bk. Nurhan Atasoy, *Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*, Koç Kültür ve Sanat Tanıtım Yayınları, İstanbul 2002. Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri", *Vakıflar Dergisi*, Cilt:4, 1958, s.149-182.

⁸ BOA.A.MKT.MHM. 351/33. [29 L 1282/17 Mart 1866].

⁹ BOA. A.MKT.MHM. 353/79. [29 Za 1282/15 Nisan 1866].

iklime uygun ağaç fidanları ve bitki tohumlarının muhafazası için köklerinden sarılı halde hepsinin sandığa konulup her birinden birer numunenin cinsleri ve isimlerinin yazılı olduğu Fransızca bir pusulayla birlikte gönderilmesini Mısır Hıdivliğinden istemiştir. Ayrıca Sadaret, Mısır Hıdivliğine gönderdiği yazıyı Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye nezaretinin talepleri doğrultusunda hazırlamıştır.¹⁰ Ancak dönemin mevcut ulaşım ve iletişim imkânları sebebiyle Mısır'dan istenilen siparişlerin İstanbul'a ulaşması için yaklaşık bir yıllık süre gerekecektir. Nitekim 19 Kasım 1866'da Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın Sadarete gönderdiği yazıya göre, siparişi verilen tohumlar, tedarik edilerek sandıklara konulmak suretiyle posta vapuru kaptanına teslim edilmişti ve vadedilen tarih olan Aralık ayında ulaşım ekim mevsimine yetiştirilecekti. Ayrıca Hidiv İsmail, tohumların nasıl ekilmesi gerektiğini belirten tarifname pusulasının da kaptana teslim edildiğini ve diğer ağaç fidanlarının da tedarik edilip mevsiminde ulaştırılacağını beyan etmiştir.¹¹ Sadaret, Hidiv İsmail'in verdiği bu bilgiyi 1 Aralık'ta Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye Nezareti ile paylaşarak, Mısır'dan istenilen tohumların tarifiyle birlikte yollandığını, ağaç fidanlarının ise en kısa sürede tedarik edilip gönderileceğini bildirmiştir.¹² Mısır'dan gönderilen tohumların Hidiv'in belirttiği tarih olan Aralık ayı içinde İstanbul'a ulaşım Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye nezaretine teslim edildiği ve Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye nezaretinin bu durumdan fevkalade memnun kaldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mekteb-i Tıbbiye nezareti yetkilileri Sadarete gönderdikleri 27 Aralık 1866 tarihli yazısında, Mısır'dan gönderilen tohumların tarifnamesi ile birlikte kendilerine ulaşmasından mektepçe fevkalade memnun olduklarını ve tohumları gönderen Mısır'daki yetkililere sonsuz iftihar ve teşekkürlerinin yanı sıra Mısır'dan gönderilecek ağaç fidanlarının da mevsiminde ellerinde olacağından ötürü Hıdivliğe kat kat teşekkürlerinin iletilmesini istemişlerdir.¹³ Müteakip aylarda Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye'nin Topkapı Sarayı botanik bahçesi için Mısır'dan talep ettiği ağaç fidanlarının da ellerine ulaştığı anlaşılmaktadır. Zira 11 Mart 1867 tarihinde Sadaret, Mısır vilayetine gönderdiği tezkere ile hem Topkapı Sarayı bahçesinde yapılacak botanik bahçesi için Mısır'dan gönderilen ağaç fidanlarının ellerine ulaştığı bilgisini vermiş hem de bu münasebetle kendilerine teşekkürlerini iletmıştır.¹⁴ Mısır vilayetinden gönderilen bitki türlerinin bunlardan ibaret olmadığı görülmektedir. Sadaret'in 8 Nisan 1867'de Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye Nezaretine gönderdiği tezkerede, Mısır vilayeti kapı kethüdası Kamil Bey'in kendilerine, Topkapı Sarayı dâhilinde inşa olunan botanik bahçesi için Mısır vilayetinden bazı bitki köklerinin daha iki sandığa konularak gönderdiği bilgisine yer verilmiştir.¹⁵ Bunun üzerine Mekteb-i Fünun-u Tıbbiye nezareti, botanik bahçesi için ağaç fidanları gönderen Mısır Hıdivliğine iletmek üzere 20 Nisan'da Sadaret aracılığıyla Mısır kapı kethüdası Kamil Bey'e memnuniyet ve teşekkürlerini arz etmiştir.¹⁶

¹⁰ BOA. A.MKT.MHM. 357/27. [15 M 1283/30 Mayıs 1866].

¹¹ BOA. A.MKT.MHM. 371/90. Vrk.1. [11 B 1283/19 Kasım 1866].

¹² BOA. A.MKT.MHM. 369/19. [23 B 1283/1 Aralık 1866].

¹³ BOA. A.MKT.MHM. 371/90. Vrk.3. [19 Şaban 1283/27 Aralık 1866].

¹⁴ BOA. A.MKT.MHM. 376/45. Vrk.1. [05 Za 1283/11 Mart 1867].

¹⁵ BOA. A.MKT.MHM. 378/93. Vrk.1. [3 Z 1283/8 Nisan 1867].

¹⁶ BOA. A.MKT.MHM. 379/64. Vrk.1. [15 Z 1283/20 Nisan 1867].

a. Topkapı Sarayı Mekteb-i Tıbbiye Botanik Bahçesinin Rumeli Demiryolu Şirketine Devri ve Buradaki Bitkilerin Galatasaray Botanik Bahçesine Nakli

Sultan II. Abdülhamid, İstanbul'dan (Sirkeci) başlayıp Edirne, Filibe, Enez, Selanik, Burgaz ve daha birçok yerleşim yerinden geçerek Saraybosna'ya ulaşacak olan Rumeli Demiryolu ihalesini 1869'da Lombar şirketine verdi.¹⁷ Demiryolu hattının başlangıç merkezinin Sirkeci olması, hattın geçeceği güzergâhın yakınlarındaki bazı yapılar ve yerleşim yerlerinin lağvedilmesine sebep oldu. Topkapı Sarayı botanik bahçesi de bu durumdan nasibini aldı. Bahçenin tahliye edilmesi ve bahçe arsasının bir kısmının demiryolu şirketine devredilmesi gerekliliği, bahçenin demiryolu hattına oldukça yakın mesafede olduğunu göstermektedir. Topkapı Sarayı has bahçede meskûn botanik bahçesinin demiryolu şirketine devredilmesinin beraberinde birtakım problemlere yol açtığı anlaşılmaktadır. Bu problemin başında, bahçedeki ağaç ve bitkilerin nereye taşınacağı ve bu taşınmanın yapılması için ihtiyaç duyulan nakil ücretinin demiryolunu inşa eden şirketten mi Osmanlı Devleti'nden mi tahsil edilmesi gelmekteydi. Başbakanlık Osmanlı arşivinde bu konuyu aydınlatan önemli belgelere ulaştık. İlk olarak 18 Mart 1873 tarihli tezkerede, Mekteb-i Tıbbiye'nin has bahçede mukim botanik bahçesinin Rumeli demiryoluna tesadüf eden kısmının demiryolu şirketine devri gerektiği ve bu alandaki bitki, ağaç ve sairinin yeni teşekkül edecek botanik bahçesine taşınması için ilk etapta 150 bin kuruşa ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir. Tezkerenin devamından buradan nakli yapılacak bitki, ağaç ve sairinin Galatasaray botanik bahçesine¹⁸ gönderileceği anlaşılmaktadır. Nitekim tezkerenin ilgili kısmında Galatasaray botanik bahçesine nakli yapılacak bitki, ağaç ve saire için Galatasaray botanik bahçesi yetkililerinin bahçe düzenlemesi için 50 bin kuruş talep ettiği ifade edilmektedir.¹⁹ 26 Mart'ta Sadarettin Maliye Nezareti'ne gönderilen bir diğer yazıda ise Seraskerliğe bağlı botanik bahçesinin bulunduğu arazinin bir kısmının İstanbul'da inşa edilecek Rumeli demiryolu hattının büyük durağına yakın olması nedeniyle demiryolunu inşa eden şirkete terkinin söz konusu olduğu belirtmiştir. Daha sonra Seraskerlik, botanik bahçesinin demiryolu şirketine devri yapılan kısmın taşınması için lazım olan 5 yük 1000 kuruşun demiryolu şirketinden tahsil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak demiryolu şirketi bu ödemeyi kabul etmemiştir. Bunun üzerine konuya Nafia Nezareti müdahil olmuştur. Nafia nezaretinin demiryolu şirketi ile Osmanlı Devleti arasında imzalanan mukaveleinin 7. maddesi gereğince 5 yük 1000 kuruşluk masrafın devlet tarafından karşılaması gerektiği yönündeki görüşünü taraflara iletmesiyle problem çözülmüştür.²⁰

12 Haziran 1906 tarihli bir vesikadan Topkapı nebatat bahçesindeki bitkilerin tamamının Galatasaray Sultani bahçesine taşınmadığı anlaşılmaktadır. Tophane müşirliğinin Yıldız Sarayına gönderdiği tezkerede, Gülhane'deki Mekteb-i Tıbbiye'ye ait nebatat bahçesindeki seralarda bulunan içi boşatılmış saksılar ile burada görevli 4

¹⁷ Detaylı bilgi için bakınız: Vahdettin Engin, *Rumeli Demiryolları*, Eren Yayıncılık, İstanbul 1993. Vahdettin Engin, "Rumeli Demiryolları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.35, İstanbul 2008, s.235-237. Ümit Sarıaslan, *Cumhuriyet Treninden Tanzimat Trenine-Pamukova Dosyası*, Kritik Yayınevi, Ankara 2007.

¹⁸ Galatasaray Mekteb-i Tıbbiyesi için bk. Yeşim Işıl Ülman, *Galatasaray Tıbbiyesi: Tıbbiye'de Modernleşmenin Başlangıcı*, (Ed. Fahri Aral), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017.

¹⁹ BOA. A.MKT.MHM. 472/15. Vrk.1. [18 Muharrem 1290/18 Mart 1873].

²⁰ BOA. A.MKT.MHM. 450/88. Vrk.1. [26 M 1290/26 Mart 1873].

bahçivandan ikisinin Haydarpaşa'daki Mekteb-i Tıbbiye-i Şahaneye devri talep edilmiştir.²¹

2. Topkapı Mekteb-i Tıbbiye Botanik Bahçesine Yapılan Atamalar ve Terfiler

Osmanlı Devleti bir taraftan botanik bahçeleri inşa ederken diğer taraftan mekteplerde verilecek botanik eğitimiyle de yakından ilgilenmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti, ilgili mekteplerin eğitim müfredatına botanik ile ilgili dersleri koyduğu gibi bu dersleri verecek hocaları Avrupa'dan getirttiği de olmuştur. Mektebi Tıbbiyede botanik üzerine ders verecek hocalar bunun açık örnekleridir.

a. Prof. Klementi

4 Eylül 1850'de Sadaret, nebatat konusunda bilgi sahibi olduğunu iddia eden İtalyalı Prof. Mösyö Klementi'nin, Mekteb-i Tıbbiyeye hoca olarak atanmasını talep ettiğini, eğer Klementi iddia ettiği gibi nebatat konusunda bilgili ise kendisinin hoca olarak kabul edilmesini Mekteb-i Tıbbiye nazırından istemiştir.²² Lakin Klementi'nin işe başlayıp başlamadığı hakkında bir bilgi tespit edilememiştir.

b. Dersaadet Nebatat Serbahçıvanlığına Dr. Viktor Vensa'nın Tayini

Paris sefirliğinden Hariciye'ye gönderilen 28 Eylül 1866 tarihli dilekçeden, Dersaadet nebatat bahçesi ser-bahçıvanlığına Fransız Mösyö Viktor Vensa'nın aylık 300 frank maaşla tayin edildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu dilekçede Viktor Vensa'nın nebatat bahçesinde ser-bahçıvan olarak anlaştığı ve bunun için Mekteb-i Tıbbiye nazırı Salih Efendi ile kontrat imzaladığı belirtilmektedir. Kontrata göre Mekteb-i Tıbbiye nazırı Salih Efendi, göreve başlayacak olan Viktor Vensa'ya ilk etapta 300 frank ödeme yapmayı taahhüt etmiştir.²³

c. Mekteb-i Tıbbiye İlm-i Nebatat Muallim-i Sanisi Sağ Kol Ağası Mehmed Esad Efendi'nin Terfisi:

Görevinde başarılı olan nebatat muallimlerini terfi ettiği de olmuştur. Mehmed Esad Efendi buna güzel bir örnektir. Nitekim Seraskerlikten Yıldız Sarayına gönderilen 6 Şubat 1907 tarihli vesikada; Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane ilm-i nebatat muallim-i sanisi tabip sağ kolağası Mehmed Esad Efendi'nin görevi süresince yaptığı hizmetlerinin çok beğenildiği belirtilmiştir. Buradan hareketle Seraskerlik, hizmetlerinden ötürü Mehmed Esad Efendi'nin 1. dereceye terfi ettirilerek, Beylerbeyi Hastanesi çalışanı iken vefat eden Binbaşı Mehmed Ali Efendi'nin yerine atanmasını talep etmiştir.²⁴

²¹ BOA. Y.MTV. 287/128. Vrk.1. [19 R.Ahir 1324/12 Haziran 1906].

²² BOA. A.MKT.MHM. 24/39. [26 L 1266/4 Eylül 1850].

²³ BOA. HR.TO. 76/60. Vrk.1/1, 2/1, 2/2. [28.09.1866].

²⁴ BOA. Y.MTV. 294/31. [22 Z 1324/6 Şubat 1907].

d. Jhon de Geres'in Mekteb-i Tıbbiye Nebatat Bahçesi Müdürlüğüne Tayini

1 Ekim 1918 tarihli tezkereden, Mekteb-i Tıbbiye nebatat bahçesi müdürlüğüne Flemenk Devleti tebaasından Mösyö Jhon de Geres'in tayin edildiği anlaşılmaktadır.²⁵ 29 Eylül tarihli ve 485 numaralı irade-i seniyyede ise Mekteb-i Tıbbiye nebatat bahçesi müdürlüğüne Flemenk Devleti tebaasından Mösyö Jhon de Geres'in padişahın iradesiyle tayin edildiği ve bunun gereğinin yapılmasından maarif nazırının memur olduğu belirtilmiştir.²⁶

e. Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye İlm-i Nebatat Muallimi Miralay Mehmed Ali Paşa'ya Nişan Takdimi

22 Kasım 1891'da Yıldız'dan Dâhiliye Nezareti'ne gönderilen tezkerede; Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye ilm-i nebatat muallimi Miralay Mehmed Ali Bey'e ünlü nebatatçı Dr. Kove'nin ilm-i nebatat kitabını Osmanlıcaya tercüme etmiş olmasından dolayı üçüncü rütbeden nişan verilmesi istenmiştir.²⁷ Mehmed Ali Paşa'nın Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane uzun süre çalıştığı ve oldukça başarılı biri olduğu ve başarılarından ötürü taltif ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim 28 Mayıs 1899 tarihli Yıldız'a ait vesikada, Seraskeriye'den gelen talep üzerine memuriyetini yapmada göstermiş olduğu iyi niyeti ve gayretinden ötürü Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane ilm-i nebatat muallimi tabip Mirliva Hacı Mehmed Ali Paşa'ya tebdilen ikinci rütbeden nişan verildiği belirtilmektedir.²⁸

3. Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane Botanik Bahçesine Yapılan Geziler

Darülfünun müdürü Recai imzalı 24 Nisan 1902 tarihinde Maarif nezaretine gönderilen yazıdan botanik bahçelerinin zaman zaman tıp mekteplerinde okutulan nebatat dersi için uygulama alanı olarak kullanıldığı da görülmektedir. Zira söz konusu belgede, Darülfünun-u Şahane tıp şubesi ikinci senesi eğitim gören öğrencilerin nebatat dersinin uygulaması için aynı mektebin nebatat muallim muavini kolağası Esad Şerafeddin Bey'in nezaretinde 4 Mayıs'ta Mekteb-i Tıbbiye-i Askeri-i Şahane nebatat bahçesini ziyaret etmek istediklerini ve bu konuda gerekli iznin verilmesi talep edilmiştir. Ayrıca bahsi geçen belgede, öğrencilerin nebatat bahçesini ziyaretten elde edecekleri istifadeye de vurgu yapılmıştır.²⁹

4. Yurtdışına Yapılan Görevlendirmeler

a. Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye Nebatat ve Ziraat Muallimi Sağ Kolağası Mehmed Niyazi Bey'in Paris'e Görevlendirilmesi

Mekteplerde ders veren hocaların Avrupa'yı yakından takip edip kendilerini geliştirmek için Avrupa'ya eğitim amaçlı gitmek istedikleri ve Osmanlı Devleti'nin bu tür istekleri desteklediği görülmektedir. Nitekim 5 Ekim 1908'de Hariciye nezaretinin

²⁵ BOA. BEO. 4536/340163. Vrk.1. [25 Zilhicce 1336/1 Ekim 1918]. Ayrıca bkzn. BOA. İ.DUİT. 56/1. [1 T.sani 1334/1 Kasım 1918]. Söz konusu vesikada; Tıp fakültesi nebatat bahçesi müdürlüğüne Flemenk Devleti tebaasından Mösyö Jön de Geres tayin edilmiştir. Bu irade-i saniyenin icrasına maarif nazırın memurdur.

²⁶ BOA. MV. 259/128. Vrk.1. [23 Zilhicce 1336/29 Eylül 1918].

²⁷ BOA. İ.DH. 1250/98056. [19 R 1309/22 Kasım 1891].

²⁸ BOA. İ.TAL. 177/51. [17 M 1317/28 Mayıs 1899].

²⁹ BOA. MF.MKT. 623/57. Vrk.1. [15 Muharrem 1320/24 Nisan 1902].

Sadarete gönderdiği yazıda Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane ilmi nebatat ve fenni ziraat muallimi tabib sağ kolağası Mehmed Niyazi Efendi'nin, bütün masrafları kendisine ait üzere, eğitim konusunda kendisini geliştirmek amacıyla bir sene müddetle Paris'e gitmek üzere izin istediği ifade edilmiştir. Hariciye ayrıca Mehmed Niyazi'nin izin talebinin Sıhhiye nezaretince uygun görüldüğünü de belirterek gereğinin yapılmasının Bab-ı Ali ve padişahın verecekleri karara bağlı olduğunu vurgulamıştır.³⁰ 7 Ekim 1908'de Hariciye nazırı imzalı Sadarete gönderilen tezkerede de Mehmed Niyazi'nin bütün masrafları kendine ait olmak şartıyla alanında kendini geliştirmek için bir seneliğine Paris'e gitme isteğinin kendi okulunun müdüriyeti ve Sıhhiye nezaretince onaylandığı ve sadaret ile padişahın da emri olursa kendisine izin verileceği açıklanmıştır.³¹ Mehmed Niyazi'nin istediği izin kısa bir süre içinde padişah tarafından onaylanmıştır. 12 Ekim'de Sadarettin Hariciyeye gönderilen yazıda, Tıbbiye-i askeriye ilm-i nebatat ve ziraat muallimi sağ kolağası Mehmed Niyazi Efendi'nin ikmal-i malumat için Paris'e gitme isteğinin onaylandığı ifade edilmiştir.³²

b. Nebatat muallimi Dr. Şerafeddin Bey'in Avrupa Seyahati

İlerleyen zamanlarda nebatat üzerine derslerin ziraat, tıp ve eczacılık gibi farklı bölümlerde okutulduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti, hem alanında kendini geliştirmek hem de Avrupa'daki mesleki gelişmeleri yakından takip etmek amacıyla Avrupa'yı dolaşmak isteyen muallimleri desteklemiştir. Dr. Şerafeddin Bey buna güzel bir örnektir. Eczacı Mektebi'nde nebatat muallimi olan Şerafeddin Bey aynı zamanda Cemiyet-i Umumiye-i Belediye üyesidir. 10 Haziran 1914 tarihli arşiv vesikasında, Dr. Şerafeddin Bey'in tıp müessesesi ve hasta laboratuvarı hakkında birtakım tedkikatta bulunmak üzere Avrupa'da olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte aynı tarihli vesikada Dr. Şerafeddin Bey'in Ocak ve Şubat ayına ait iki maaşının ödenmesi gerektiği de ifade edilmiştir.³³

5. Mekteb-i Tıbbiye Hocalarının Nebatat Üzerine Yaptıkları Geziler

İlk nebatat muallimlerinin yabancı oldukları görülmektedir. Bu yabancı muallimlerinin hem okullarda nebatat ilmini icra ettikleri hem de mektep için bitki örnekleri topladıkları anlaşılmaktadır.

a. Ustanova

25 Ağustos 1846'da Sadarettin Hüdavendigar müşirine gönderilen yazıdan Ustanova'nın Mekteb-i Tıbbiye'de nebatat hocası olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Ustanova'nın okulun 9. Sınıf öğrencileri ile birlikte mektebin numunehanesi için nebatat ve maden örnekleri toplayacağı ve Hüdavendigar'daki (Bursa) çocuklara aşı yapacağı bunun için Hüdavendigar (Bursa) valiliğinin kendisine yardımcı olunması istenmiştir.³⁴

³⁰ BOA.BEO. 3141/255986. Vrk.3. [9 Ramazan 1326/5 Ekim 1908]. 1314 tarihinde Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane görevlileri: Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane ve Umur-ı Tıbbiye-i Mülkiye nazırı ve Cemiyet-i Tıbbiye-i Osmaniye reis-i evveli: Ahmed Şükrü Paşa, Erkan-ı Harbiye Miralvası olup gümüş imtiyazı sahibidir.

³¹ BOA. BEO. 3414/255986. Vrk.2/1. [11 Ramazan 1326/7 Ekim 1908].

³² BOA. BEO. 3414/255986. Vrk.1. [16 N 1326/12 Ekim 1908].

³³ BOA. MF.MKT. 1198/52. Vrk.1. [16 B 1332/10 Haziran 1914].

³⁴ BOA. A.MKT. 49/22. [3 N 1262/25 Ağustos 1846].

Ancak Ustanova'nın Bursa'ya gidip gitmediği, Bursa'ya gitmişse orada yaptığı faaliyetler hakkında malumat tespit edilememiştir.

b. Marko Bey

Sadarettin Hüdavendigâr (Bursa) valiliğine 8 Nisan 1857'de gönderilen yazıda, Mekteb-i Tıbbiye'de ilm-i nebatat hocası olarak görev yapan Marko Bey'in hem hava değişikliği hem de ilm-i nebatata lazım olan bazı bitkileri toplamak, görebildiği bazı madeni sulara bakmak üzere Hüdavendigâr'a seyahat edeceğinden kendisine yardımcı olunması istenmiştir.³⁵ Marko Bey'in gezi için talep ettiği iznin verilip verilmediği bilgisine ulaşılamamıştır. Marko Bey takip eden yıllarda Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'nin nazırlığına getirilecektir.³⁶

6. Nişantaşı Hayvanat ve Nebatat Bahçesi Projesi

Osmanlı Devleti 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren botanik ve hayvanat ilmine daha bir önem vermiş ve bunu kurumsallaştırma yolunda önemli adımlar atmıştır. İstanbul başta olmak üzere birçok mektepte nebatat ve hayvanat ile ilgili dersler verilmeye başlandığı gibi imparatorluğun pek çok yerinde botanik ve hayvanat bahçeleri açmak için önemli girişimlerde bulunmuştur. Kimi girişimler başarılı olmuş kimi de dönemin siyasi ve iktisadi şartlarından ötürü sadece teoride kalmış uygulaması mümkün olmamıştır. 1884 senesinde Nişantaşı'nda yapılması düşünülen nebatat ve hayvanat bahçesi projesi de teoride kalan önemli projelerden biridir³⁷. Osmanlı arşivindeki, Nişantaşı nebatat ve hayvanat bahçesi projesi ile alakalı kayda değer belgeler incelendiğinde çok ilginç detaylar göze çarpmaktadır.

Dâhiliye nezaretine ait 29 Aralık 1884 tarihli vesika; Nişantaşı'nda kurulması düşünülen nebatat ve hayvanat bahçesi hakkında dikkat çekici ayrıntıları içermektedir. İlk olarak Nişantaşı'nda kurulmasına karar verilen nebatat ve hayvanat bahçesi için tahsis edilen arazinin bir kısmının padişaha (Sultan II. Abdülhamid) bir kısmının da Şehzade Yusuf İzzet Efendi³⁸'ye ait olduğu kaydedilmiştir. Bahçenin vücuda getirilmesi için gerekli olan malzemenin Nafia nezareti tarafından sağlanacağı ancak inşaat için lazım olan para miktarını şimdiden tahmin etmenin mümkün olamayacağı da belirtilmiştir. İnşa edilecek bahçeye getirilecek olan hayvanların burada sürekli kalacaklarından, onların bakım ve idaresi ile bahçede yetişecek bitki ve kullanılacak mefruşatın muhafazası için ayrıca senelik masrafa ihtiyaç olacağı ve bu miktarı şimdiden tahmin etmenin zor olacağına vurgu yapılmıştır. Bununla birlikte bahçenin inşasının külfetli olacağına da işaret edilen yazıda önemli tespitlere de yer verilmiştir. Şöyle ki: Bahçenin ihtiyacı karşılayabilmesi babında büyütülmesi gerektiğine vurgu yapmak için bahçe sınırında bulunan ve padişah üzerine kayıtlı arazi ile çiftliğin üst tarafında bulunan arazinin sahipleri ile anlaşılıp onlardan satın

³⁵ BOA. A.MKT.UM. 227/65. [13 Ş 1273/8 Nisan 1857]. Ayrıca bk. BOA. A.MKT.UM. 227/65. Vrk.2/1. [13 Ş 1273/8 Nisan 1857].

³⁶ Salname-i Umumi, 1289/1872 tarihli, 27. Sene, s.136. <http://ktp.isam.org.tr/pdfsal/D0246712890000027.pdf> erişim tarihi, 23.06.2019.

³⁷ Feza Günergun, "Türkiye'de Hayvanat Bahçeleri Tarihine Giriş", *I. Ulusal Veteriner Hekimliği Tarihi ve Mesleki Etik Sempozyumu Bildirileri. Prof. Dr. Ferruh Dinçer'in 70. Yaşı Anısına*, (ed. Abdullah Özen), Elazığ 2006.

³⁸ Sultan II. Abdülaziz'in oğlu Şehzade Yusuf İzzeddin Efendi için bk. Ali Akyıldız. "Yûsuf İzzeddin Efendi", *TDVİA*, C.44. İstanbul 2013.

alınması ve devlete ait miri arazi ile çiftliklerin bahçeye devredilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Ancak bunun da Osmanlı maliye gelirlerini düşüreceğine işaret edilmiştir. Gerek sahiplerinden alınacak arazi için onlara yapılması gereken ödemeler gerekse bahçeye devredilmesi düşünülen Devlete ait miri topraklar ve çiftliklerden devletin elde ettiği senelik iki bin kuruşun kesilmesi buna örnek olarak gösterilmiştir. Bununla birlikte hizmete girmiş bir bahçenin avantajlarına da değinilmiş ve münasip bir bahçenin kazanacağı yıllık geliri ile giriş ücreti ve burada yetiştirilip satılacak hayvan ve fidanlardan elde edilecek gelirin bahçenin senelik giderleri için tahsis edilebileceği belirtilmiştir. Bahçenin inşası ve düzenlenmesi için gerek duyulduğunda İstanbul'daki askerlerden bir veya iki bölüğün günlük 3-5 kuruş yevmiye karşılığında çalıştırılabileceği de düşünülmüştür. Bunun yanı sıra bahçede demirden yapılacak kuşluk ve soba gibi şeylerin tersane veya tophanede imal edilip masraflarının maliye hazinesinden karşılanabileceği, dikilecek ağaçların bir kısmının çiftlikat-ı hümayuna diğer kısmının da mekteb-i tıbbiyenin nebatat bahçesine verilip bir nazır huzurunda uygun fiyatla dikilebileceği ifade edilmiştir. Bahçenin muhafaza duvarları, lağım ve sair şeylerin taşlarının, Hacı Hüseyin bağı civarındaki taş ocaklarından tedarik olunarak taş ve tuğladan yapılması gereken binaların beraber inşa ettirilmesi gerektiği ancak bunların kaç mal olacağını tespit için Vasilaki kalfaya keşf ettirilip kimin yapacağına karar verilecekse ona yaptırılması tavsiye edilmiştir. Ayrıca kuşluklar, sobalar ve hayvan türleri için taştan yapılması gereken şeylerin Vasilaki kalfaya sorulduktan sonra yapılması; müdür, bahçıvan ve kuşçu gibi memur ve hademenin ikametgâhlarının ahşaptan yapılması düşünülmüştür. Ahşap malzemesinin öz kaynaklardan temin edilmesi gerektiği tedarik imkânı bulunmayan malzemenin ise Nafia nazırı Raif Paşa'nın nezaretinde İsviçre'den uygun fiyata temin edilebilmesine müsaade edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Ayrıca bahçe-i hümayunda bulunan hayvanatın her cinsinden münasip miktarın yeni inşa edilecek bahçeye ihsan buyrulacağı gibi doğası itibariyle sınırlı sayıda yetişen hayvanların ise diğer vilayet ve bölgelerden peyderpey tedarik edilip bahçeye getirilmesi planlanmıştır. Bahçenin büyümesiyle birlikte ileride ilavesine gerek duyulacak kuşluk ve hayvanat türleri gibi şeyler için yeniden inşaat ve tamirata gerek duyulabileceğine dikkat çekilmiş ve böyle bir ihtiyaç halinde paranın Meclis-i Vükela'da müzakere edilebileceği belirtilmiştir.³⁹

a. Nişantaşı Nebatat ve Hayvanat Bahçesinin Masarifat Defteri

Nişantaşı'nda yapılması düşünülen nebatat ve hayvanat bahçesi için ihtiyaçları tespit edilen kalemler için 32 madde sıralanmış ve her maddenin detaylı izahı yapıldıktan sonra gerekli olan para miktarı da belirtilmiştir. 3 Şubat 1885 tarihli defter 7 varaktan oluşmaktadır. Metnin başında Nişantaşı'nda yapılması düşünülen nebatat ve hayvanat bahçesine padişahın emriyle karar verildiği ve bunun üzerine bu masarifat defterinin düzenlendiği belirtildikten sonra maddelere geçilmiştir.

Madde.1. İlk olarak Mekteb-i Harbiye-i Şahane ve Pangaltı yönünden akacak sular için her biri 1 metre yüksekliğinde ve 75 cm genişliğinde 3 adet lağımın yapılması icab eder. Bu lağımlardan sol tarafta olanı Said Paşa'nın konağı önünden geçip 268 metre uzunluğunda, sağ tarafta olanı mekteb-i harbiye-i şahane önünden geçip 350 metre

³⁹ BOA. İ.DH. 938/74298. Vrk.1. [11 Ra 1302/29 Aralık 1884].

uzunluğunda diğeri ise en büyük lağım ki Hayrettin Paşa'nın konağı ile mekteb-i harbiye-i şahane arasında yapılacak olup 675 metre uzunluğunda olacaktır. Toplam uzunluğu 1293 metre olacak bu lağımların bir metresinin tahmini 80 kuruş toplamı ise 1034 lira 40 kuruş tutacaktır.

Madde.2. Bahçenin etrafını kapatmak için kireç ve kum harcıyla yapılacak 1920 metre uzunluğunda 20 metre yüksekliğindeki duvar için metresi 140 kuruştan toplamı 2700 lira tutacaktır.

Madde.3. Bodrum katı kargir (taştan), zemin katı ile üst katı ahşaptan düz köşe şeklinde yapılacak yaklaşık 300 metre tutacak balkonlu ve saireli kiraathane ve gazinonun metresi 6 liradan toplamı 1800 lira tutacaktır.

Madde.4. Alt ve üst katı düz köşk şeklinde yapılacak yaklaşık 130 metre karelik müdür dairesinin metresi tahminen 4 liradan toplamı 520 lira tutacaktır.

Madde.5. Alt ve üst katı düz köşk şeklinde yapılacak yaklaşık 115 metre karelik bahçıvan başı dairesinin metresi için yaklaşık 4 lira toplamı 460 lira tutacaktır.

Madde.6. İçinde ahır, arabalık, hayvan yiyeceği, tahıl ambarları ve uşaklara mahsus mutfak odaları bulunduran 35 metre uzunluğunda 15 metre genişliğindeki 525 metre karelik binanın metresi 40 liradan toplamı 2362 lira tutacaktır.

Madde.7. Üç yüzlü veyahut sair resimde 150 metre uzunluğunda 15 metre genişliğindeki 2250 metre karelik hafif süslemeli sergi binasının metresi tahminen 180 kuruş toplamı 4050 lira tutacaktır.

Madde.8. Bodrum ve alt katı kuru olup padişaha mahsus yıldızlı oymalar ile yapılacak 50 metre karelik küçük köşkün metresi 4 liradan toplamı 200 lira tutacaktır.

Madde.9. 30 metre daireli 80 metre karelik süslü parmaklık yapılacak musiki köşkünün metresi tahminen 10 liradan toplamı 120 lira tutacaktır.

Madde.10. Büyük kapıdaki bekçi için bir adet koğuş ve ilm-i nebatat mektebi ile orman ve eşcar-ı müsamere (piyes alanı) mektebi için iki adet koğuşun her biri 50 metre kare olup üçü için toplam 150 metre karelik koğuşların metresi 1 liradan toplamı 150 lira tutacaktır.

Madde.11. Zürafa, fil ve sair büyük hayvanlar için 6 bölümden oluşacak demir kapılar ile içi doğal odundan yapılacak 60 metre dairede yapılacak 4 metre yüksekliğinde 10 metre uzunluğundaki binanın etrafı 240 metre ve çatısı 315 metreden mezkûr yerin 300 hesabıyla metresi 2 liradan toplam 600 lira tutacaktır. Ayrıca adı zikredilen hayvan barınaklarının korunması için lazım olan 180 metre uzunluğunda 3 metre genişliğindeki 540 metre karelik büyük ve muhkem parmaklığın metresi 15 kuruştan toplamı 80 lira tutacaktır.

Madde.12. Arslan, kaplan ve pars gibi hayvanların muhafazası için her biri 50 metre uzunluğunda 7 metre genişliğinde 10 tane bölmeli kafes yapılacak ki bunların ön parmaklıkları ile iç bölmeleri 3 metre yükseklikte olacaktır. Parmaklıklar 78 metre tutup metresi 360 kuruştan ve etrafı sağlam yapılacak duvar ile tavanı potrel döşeme 350 metre alanın metresi 20 liradan toplamı 875 lira tutacaktır.

Madde.13. Büyük hayvanlara mahsus doğal ortamında içi bölmeli, sağlam kapılı ve çatısı ağaçtan yapılma yaklaşık 225 metre karelik yerin metresi 1.5 liradan toplamı 337 lira tutacaktır.

Madde.14. Doğal odundan yapılacak 8 adet köşkün birbirine dayalı vaziyette 555 metre karelik yapının metresi 1 liradan toplamı 565 lira tutacaktır.⁴⁰

Madde.15. Diğer 7 adet ufak köşkler yaklaşık 130 metre kare olup metresi 70 kuruştan toplamı 91 lira tutacaktır.

Madde.16. 5'i ortasında sivri çatılı, 2'si sade olup 42 metre uzunluğunda, 6 metre genişliğinde ve 2 metre 80 cm yüksekliğinde yapılacak 7 adet kuşluğun demir işlerinin tanesi tahminen 155 lira 96 kuruş tutacaktır. Ayrıca bunların duvarcı, doğramacı, boyacı ve içlerinin düzenlemesi masrafı 211 lira 50 kuruş tutacaktır. Böylece her bir kuşluğun masrafı 357 lira 46 kuruş, 7 kuşluğun masrafı 2502 lira 22 kuruş tutacaktır.

Madde.17. 32 metre uzunluğundaki, 5 metre genişliğindeki yaklaşık 110 metre karelik üstü çatı ile kaplanmış 1 adet papağan kuşluğunun metresi 140 kuruştan tamamı 154 lira 22 kuruş tutacaktır.

Madde.18. Ufak kuşlara mahsus mecmuan 125 metre karelik 5 adet kuşluğun metresi tahminen 10 liradan toplamı 187 lira 50 kuruş tutacaktır. Ayrıca mecmuan 60 metrelik 5 adet kuşluğun tanesi 60 kuruştan toplamı 96 lira tutacaktır.

Madde.19. Maymunların iklimine mahsus olarak doğal odundan yapılacak 370 dairesel 6 metre yüksekliğindeki 315 metrelik maymun evinin metresi 180 kuruştan toplamı 570 lira tutacaktır.

Madde.20. Üstü kapalı ve bölmeli ve kalorifer ile müdekkikane yapılmış 17 metre uzunluğunda 5 metre genişliğindeki 85 metre karelik bir adet sobanın metresi tahminen 30 liradan toplamı 297 lira 50 kuruş tutacaktır.

Madde.21. Ayılara mahsus 3 adet bölmeli ve sağlam döşemeli ve korkuluklu 16 metre uzunluğunda 7 metre genişliğindeki yaklaşık 120 metre karelik yerin metresi tahminen 140 kuruştan toplamı 180 lira tutacaktır.

Madde.22. Tavşanlara mahsus yapılacak 70 metre uzunluğunda ve 2 metre genişliğindeki yaklaşık 140 metre karelik yer ile 4 adet kümes kulübesi 500 metre hesabıyla metresi 50 kuruştan toplamı yaklaşık 250 lira tutacaktır.

Madde.23. Mezkûr binalar etrafında muhtelif yükseklikte ve içinde demir parmaklık yapılması lazım gelen 10 bin metre uzunluğa yakın parmaklıkların metresi 15 kuruştan toplamı 1500 lira tutacaktır.

Madde.24. Umum bahçıvanlık, fenn-i ve ilm-i nebatat mektebi ile nebatat yetiştirilmesi için üstü cam kapaklı 11 adet sobanın inşası icab edip bunlardan 5 tanesinin 50 metre uzunluğunda olması gerekli olup ayrıca duvar, demir ve boruların döşenmesi masrafları dâhil edildiğinde bir soba 85 metre hesabıyla 5 soba 325 metre olarak kabul edilip metresi 40 liradan toplamı 1912 lira 50 kuruş tutacaktır.

Kezlik duvara bitişik sivri çatının tamamı 120 metre uzunluğunda ve 5 metre genişliğinde olmak üzere toplam 600 metre kare yapılması icab eden sobanın metresi tahminen 4 lira 25 kuruştan tamamı 2550 lira tutacaktır.

Kezlik sergi için 30 metre uzunluğunda ve 6 metre genişliğinde yaklaşık 180 metre karelik yapılması icab eden sobanın metresi 40 liradan toplamı 810 lira tutacaktır.

200 adet çerçeve, duvar ve sandık için 1 liradan toplamı 200 lira tutacaktır.

Madde.25. Bahçe içinde olunacak 160 bin metre gerzemenin? 1000 metresi 15 liradan toplamı 2400 lira tutacaktır.

⁴⁰ BOA. Y.A.RES. 27/13. Vrk. 2/2. [17 R.ahir 1302/3 Şubat 1885, 23 K.sani 1300/4 Şubat 1885.].

Bahçe için lazım olan ağaclar

Koyu ve yerli ağaclar: adedi 10 kuruştan 2 bin aded. Toplam 20 bin kuruş
 Güna gün? saklı ağaclar: adedi 5 kuruştan 20 bin aded. Toplam 100 bin kuruş
 Orta boy ağaclar: adedi 3 kuruştan 30 bin aded. Toplam 90 bin kuruş
 Mütenevvi ufak top ağacları: adedi 30 kuruştan 50 bin aded. Toplam 150 bin kuruş.
 Daima yeşil ağaclar: adedi 5 kuruştan 10 bin aded. Toplam 50 bin kuruş.
 Çam hanesinden ağaclar: adedi 200 kuruştan 100 aded. Toplam 20 bin kuruş.
 Orta boylu ve mütenevvi çamlar: adedi 200 kuruştan 100 aded. Toplam 10 bin kuruş.
 Günlük ecnas (çeşitler, türler) çamlar: adedi 50 kuruştan 200 aded. Toplam 10 bin kuruş.
 Eşcarı müsamere fenni mektebi için envai ağaclar: adedi 10 kuruştan 200 aded.

Toplam 10 bin kuruş.

Ağacların rabıta-i için kazık: adedi 30 paradan⁴¹ 60 bin aded. Toplam 45 bin kuruş.
 Demir teli ve çivi. Toplam 3 bin kuruş.

Çimen için çayır tohumu 1500 kg. kg 10 kuruştan ve gübre, çulu 7 kuruştan toplam 3 bin çul. Toplam 3600 kuruş

Ağacların toplam fiyatı: 5440 lira

Genel Toplam: 35003 lira 34 kuruş.⁴²

Nakliyat ücreti: 35003 lira 34 kuruş.

Madde.26. İki tarafı kaldırımlı ve oluklu adi taştan yapılacak 1320 metre uzunluğunda 12 metre genişliğindeki yaklaşık 19440 metre karelik yolun metresi tahminen 15 kuruştan toplamı 2916 lira tutacaktır.

Madde.27. İçi kireç, kum ve çakıl taşından oluşan çimento ile muhkem surette 5 bin metrelik büyüklükteki lakın metresi tahmini 80 kuruştan toplam 4000 lira tutacaktır. Mezkûr lak üstünde kaya taklidinde çimento ve adi taştan yapılacak 2000 metre çağılga nam-ı mağaranın metresi için tahmini 125 kuruştan toplamı 250 lira tutacaktır.

Madde.28. Üst üste susanlar ile İngiliz kâri yaklaşık 2400 metre uzunluğundaki çayın metresi 8 kuruştan toplamı 1920 lira tutacaktır. Mezkûr çayın süslemesi ve terasaniyeleri için yapılması gerekli olan 14 çağılğanın yaklaşık 3000 metreye yakın olacağı ve metresi 125 kuruştan toplamı 375 lira tutacaktır. --- yapılması lazım gelen 3 adet köprünün toplam 150 metre büyüklükte olacağı ve metresi 2 liraya geleceği ve sol tarafta yapılacak 1400 metrelik çayın metresi de 80 kuruştan toplamı 1120 lira tutacaktır. Ayrıca çayın süslemesi için lazım gelen 9 adet çağılğanın 150 metre kareye tekabül edeceği ve metresi 80 kuruştan toplamı 120 lira tutacaktır.

Madde.30. 5400 metre uzunluğunda ufak yollara döşenecek boruların metresi 15 kuruştan toplamı 202 lira 50 kuruş tutacaktır.

Madde.31. Sulamak için 4000 metre uzunluğunda 8 kol içinde döşenecek boruların metresi 15 kuruştan toplamı 600 lira tutacaktır.

Ayrıca 120 adet musluk ve dökme sandığın bir takımı 2 liradan toplamı 240 lira tutacaktır.

Madde.32. Orman ve nebatat bahçesinin tertip ve düzeni için tahmini 200 lira gerekecektir. Çiçek tohumları ve süslemeler için 80 liraya ihtiyaç olacaktır. Sobalar için gerekli olan her boydan büyük ve küçük 50 bin saksının bağı 300 kuruştan toplamı 1500

⁴¹ Not: 40 para 1 kuruştur.

⁴² BOA. Y.A.RES. 27/13. Vrk. 2/3. [17 R.ahir 1302/3 Şubat 1885, 23 K.sani 1300/4 Şubat 1885.].

lira tutacaktır. Bunun yanı sıra 1000 adet büyük saksı ve çanak bağı (100 adet) 2.5 kuruştan toplamı 25 lira tutacaktır. 1000 yük nevende toprağı, bağı 15 kuruştan toplam 150 lira tutacaktır. Bahçenin inşaatına ait barakalar ve ortaya çıkacak diğer ihtiyaçlar için 500 liraya daha gerek olacaktır.

Genel toplam: 50151 lira 84 kuruş.⁴³

Defterin sonunda Nişantaşı'nda yapılacak nebatat ve hayvanat bahçesinin bugün toplanan meclis-i vükelada müzakere edilip karar alındığı ve adı geçen nebatat ve hayvanat bahçesinin meydana gelecek masraflarının nafia nezaretinden karşılanacağı ve bu yönde padişahın emir buyurduğu belirtilmiştir.⁴⁴

7. Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye Önündeki Meydana Botanik Bahçesi Yapma Teşebbüsü

Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye-i şahane⁴⁵ müdürlüğü 28 Ocak 1894 tarihinde Maarif nezaretine göndermiş olduğu yazıda, Kadırga'daki mektebin tamirinden artan paranın mektebin bazı ihtiyaçlarını karşılamak üzere harcamak istediklerini belirtmiştir. Müdürlük bahsi geçen yazısında, mektebin olduğu bölgenin, toprak ve ova olmasından dolayı yağmur ve rutubetin etkisiyle çürümekte olduğuna, mektep gelirlerinden olan yerlerin de tamire ihtiyacı olduğuna bu eksiklikleri tamamlamak için işçi tutmaya ihtiyaçları olduğuna ancak işçiye yevmiye ödenmesi gerektiğinden birkaç kuruma maddi destek talebinde bulduklarını ancak olumsuz cevap aldıklarını ifade etmiştir. Mektep tamirinden artan parayı kullanmalarına izin verildiği takdirde çürük yerlerin tamir edilebileceği gibi mektep bahçesinde uygun bir uzunluk ve genişlikte bir nebatat bahçesini inşa edebileceklerini belirtmişlerdir. Teşkil olunacak nebatat bahçesinde bazı nebatat yetiştirmek suretiyle mektep önündeki bataklığın kuruyacağı, civarının temiz tutulacağı ve havasının dahi temiz olacağına vurgu yapılmıştır.⁴⁶

Maarif Nezareti Muhasebe komisyonu 30 Ocak'ta Mekteb-i Tıbbiye-i şahanenin dilekçesini, lazım olan keşfin nezaret kalfası tarafından yapılması ve neticesine göre hareket edilmesi için satın alma ve inşaat komisyonuna havale etmiştir.⁴⁷ Maarif nezareti inşaat kalfası Pavli Efendi'yi keşif yapmak üzere 3 Mart 1894'te görevlendirdi.⁴⁸ Pavli Efendi keşfin sonuçlarını 7 Mayıs 1894'te Maarif nezaretine ilettiler. Pavli Efendi, Mekteb-i Mülkiye-i Tıbbiye'nin mektebin tamiri ve mektep bahçesinde nebatat bahçesi inşa için yaptığı başvuru üzerine kendisinin bu işle görevlendirildiği belirttikten sonra raporunun sonuçlarını açıklamıştır. Pavli Efendi raporunda, Mekteb-i mezkûrenin akarının yarım kargir (taştan yapı) iki odalı bir ev ile üç adet çürük barakadan ibaret olduğunu barakaların hiçbir şekilde tamir kabul etmeyecek derecede çürüdüklerini ifade etmiştir. Bununla birlikte mektep bahçesinde inşa edilmesi düşünülen nebatat bahçesinin de, okul

⁴³ BOA. Y.A.RES. 27/13. Vrk. 4/4. [17 R.ahir 1302/3 Şubat 1885, 23 K.sani 1300/4 Şubat 1885.].

⁴⁴ BOA. Y.A.RES. 27/13. Vrk. 8/1. [17 R.ahir 1302/3 Şubat 1885, 23 K.sani 1300/4 Şubat 1885.].

⁴⁵ Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye hakkında detaylı bilgiye ulaşmak için bk. Resul Babaoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Mekteb-i Mülkiye (1859-1960)*, Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2017.

⁴⁶ BOA. MF.MKT. 215/23. Vrk.1. [21 Receb 1311/28 Ocak 1894].

⁴⁷ BOA. MF.MKT. 215/23. Vrk.2/1. [23 Receb 1311/30 Ocak 1894].

⁴⁸ BOA. MF.MKT. 215/23. Vrk.2/1. [19 Şubat 1309/3 Mart 1894].

meydanının ön tarafının Şehremini müdürlüğüne ait olmasından dolayı bu meydan üzerine hiçbir inşaatın yapılmasına müsaade edilmeyeceğini, müsaade edilse bile Şehremaneti müdürlüğü ile görüşülüp ona göre hareket edilmesi gerektiğine savunmuştur.⁴⁹

Pavli Efendi'nin raporunu değerlendiren Maliye nezareti, Pavli Efendi'nin raporu doğrultusunda karar almış ve Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye-i Şahane müdüriyetinin talebini reddetmiştir. Nezaret aldığı kararı mezkûr mektebin yetkililerine iletmesi için 26 Haziran'da mektubi kalemine sevk etmiştir.⁵⁰ Maarif nezareti mektubi kalemi de 2 Temmuz 1894'te nezaretin kararını Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye müdüriyetine iletmiştir.⁵¹

8. Yıldız Nebatat ve Hayvanat Bahçesi

Yıldız nebatat ve hayvanat bahçesinin tam olarak ne zaman inşa edildiğine dair herhangi bir arşiv kaydına ulaşamadık. Ancak Yıldız nebatat ve hayvanat bahçesi ile alakalı elimizde önemli belgeler mevcuttur. Bahsi geçen bahçe ile alakalı belgeleri çalışmamızın ilgili yerlerinde kullanmaya çalıştık.

Yıldız Sarayındaki nebatat bahçesi ile ilgili elimizdeki ilk belge 19 Ağustos 1898 tarihlidir. Söz konusu belge, Yıldız nebatat bahçesine yapılacak muallim ataması ile alakalıdır. Söz konusu şifreli evraktan Yıldız'ın nebatat bahçesi için nebatat muallimi arayışında olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ahmed Tevfik şifreli yazısında, padişahın emirlerini içeren telgrafnamenin eline geçtiğini ancak nebatat bahçesi için düşündükleri kişinin her ne kadar Afrika'da hayvanat ve haşiye araştırmak üzere seyahat edip hatta Berlin ilm-i nebatat heyeti tarafından kendisine diploma verilmiş olsa bile bu zatın işinin ehli olmadığını dile getirmiştir.⁵²

Yıldız Nebatat ve Hayvanat bahçesi için imparatorluğun en ücra köşelerinden hayvan ve bitki türlerinin getirildiği görülmektedir. Nitekim 5 Nisan 1903'te Yemen vali vekili Müşir Abdullah Paşa'nın Yıldız'a gönderdiği şifreli evrak bunu destekler mahiyettedir. Müşir Abdullah şifreli yazısında, saraydaki küçük kuşlar ile leyleklerden önemli bir kısmının iklim değişikliğinden ötürü telef olduğuna dair Mabeyn-i Hümayun başkâtipliğinin 24 Mart'ta gönderdiği telgraf ile haberdar olduğunu belirtmiştir. Müşir, padişahın emrini yerine getirip şereflemek için geceli gündüzlü çalışarak Yemen ve havalisindeki nadir hayvan ve bitki türlerini toplayıp neticesinin en kısa zamanda ileteceğini ifade etmiştir.⁵³ Bunun yanı sıra Osmanlı Devleti Yıldız saray bahçesini süslemek için Cava/Java Adası'ndaki Patavya nebatat bahçesinden o bölgeye has tohum ve ağaç getirmiştir. Cava/Java Adasından getirtilen bitkiler arasında Palmiye tohumu, Cava/java ağacı tohumu, Karaşesi ağacı tohumu, cibabi ala tohumu ve ala yapraklı cibabi ağacı tohumu bulunmaktaydı.⁵⁴ Bahçe süslemesine oldukça önem veren Osmanlı, ilgi duyduğu bitkileri uzak coğrafyadan temin etme arayışlarına devam etmiştir. Nitekim 1903 tarihli Yıldız'a ait vesikada, Yıldız Sarayı bahçesindeki leylekler dahil bazı kuşların

⁴⁹ BOA. MF.MKT. 215/23. Vrk.1/2. [25 Nisan 1310/7 Mayıs 1894].

⁵⁰ BOA. MF.MKT. 215/23. Vrk.1/2. [14 Haziran 1310/26 Haziran 1894].

⁵¹ BOA. MF.MKT. 215/23. Vrk.2/2. [20 Haziran 1310/2 Temmuz 1894].

⁵² BOA. Y.PRK.EŞA. 31/54. Vrk.1. [19 Ağustos 1898]

⁵³ BOA. Y.PRK.UM. 63/24. [8 M 1321/6 Nisan 1903].

⁵⁴ BOA. Y.PRK.MYD. 3/20. Vrk.2/1. [8 K.Evvel 1299/20 Aralık 1883].

iklimden dolayı telef ettiği ve bunların yerine Yemen’de bulunan nadir bitki ve hayvanların İstanbul’a getirilmesi yönünde birtakım girişimlerin olduğu belirtilmektedir.⁵⁵

9. Yıldız Nebatat ve Hayvanat Bahçesi ile Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriyenin Gülhane’deki Bahçesinin İslahı ve Darülfünun Tıp Fakültesine Devir Talebi

Darülfünun-u Osmani Tıp Fakültesi Reisi Cemil Bey 24 Mayıs 1909’da Maarif Umumiye Nezaretine gönderdiği tezkerede, tıp eğitimi gören öğrencilerin Yıldız’da tesis edilmiş olan nebatat ve hayvanat bahçesinden oldukça istifade ettiklerinin aşikâr olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte Cemil Bey, Yıldız’daki bahçeler ile vaktiyle Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriyeye ait olan Gülhane’deki nebatat bahçesi gibi bahçeleri yeniden inşa etmenin bir hayli masrafa sebep olacağından bu bahçelerin, tıp fakültesinden oluşturulacak bir heyet tarafından denetlenerek ıslah edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Cemil Bey, Yıldız’daki bahçelerin, idaresi ve mali denetimi Yıldız’a ait olmak üzere, tıp eğitimi gören öğrencilerin burada eğitim görmeleri için tıp fakültesine devri için Sadarettin, Gülhane nebatat bahçesinin de aynı fakülteye devredilmesi için Harbiye nezaretinden talepte bulunmuştur.⁵⁶ Maarif-i Umumiye nezareti, Dar-ül Fünun-u Osmani tıp fakültesi reisi Cemil Bey’in mezkûr bahçelerin ıslahı ve tıp eğitimi gören öğrencilerin istifadesi konusundaki talebini 1 Haziran 1909’da hem Harbiye nezaretine hem de Yıldız muhafaza idaresi başkanlığına iletmıştır.⁵⁷ Tıp fakültesi reisinin Gülhane’deki nebatat bahçesinin Tıp fakültesine devri konusundaki talebi Maarif nezareti ile Harbiye nezareti arasında yapılan uzun yazışmalar neticesinde Harbiye nezaretince reddedilmiştir. Nitekim Harbiye nezaretinden 24 Nisan 1910 tarihinde Maliye nezaretine gönderilen vesika bu konu ile alakadır. Söz konusu vesikada; Topkapı sarayı hümayunu içinde mevcut olup kaldırılan Tıbbiye-i askeriye ait nebatat bahçesinin Dar-ül fünun tıp fakültesi öğrencilerinin eğitimi için tıp fakültesine devri talebinin 26 Mart 1910 tarihli 156 numaralı tezkere ile kendilerine ulaştığı belirtilmiştir. Harbiye nezareti, zikredilen bahçenin içinde Gülhane merkez hastanesine ait ek binaların olduğu ve bu ek binaların bitişiğindeki arazinin ileride hastane için kullanılmasının düşünüldüğü ve zaten Gülhane bahçesi içinde nebatat bahçesi denilecek bir eserin kalmadığı gerekçeleriyle, talep edilen yerin Maarif nezaretine terkinin uygun olmayacağını ifade ederek fakültenin talebini reddetmiştir.⁵⁸

10. Nebatat ve Hayvanat İle İlgili Doküman Temini

Hariciye nezaretine ait 26 Ekim 1859 tarihli evrakta, hayvanat ve nebatata dair Paris’te mevcut olan cemiyet ile padişahın isteği üzerine iletişime geçilmiş ve cemiyet her ay yazıp yayımladığı evrakların tamamını beş özel cilt haline getirerek padişaha ulaştırmıştır. Söz konusu evrakta Londra sefirinin bahsi geçen kitap ciltlerini Katakı Bey’e gönderdiği belirtilmektedir. Katakı Bey’in de bu durumu anlatan bir tahrirat ile birlikte 5 ciltten oluşan evrakı kendilerine ulaştırdıkları bilgisine yer veren Hariciye, Paris nebatat

⁵⁵ BOA. Y.PRK.UM. 63/24. [8 M 1321/6 Nisan 1903].

⁵⁶ BOA. MF.MKT. 1125/12. Vrk.1. [11 Mayıs 1325/24 Mayıs 1909].

⁵⁷ BOA. MF.MKT. 1125/12. Vrk.2/2. [19 Mayıs 1325/1 Haziran 1909].

⁵⁸ BOA. MF.MKT. 1151/64. Vrk.1. [11 Nisan 1326/24 Nisan 1910].

ve hayvanat cemiyetine bu hassasiyetlerinden ötürü teşekkür etmek için padişahın izin istemiştir.⁵⁹

7 Kasım 1859 tarihinde Hariciyeden Maliye nezaretine gönderilen tezkerede, Hariciye nezareti için, Paris'ten büyük dolap ile haritanın 1400 frank verilir satın alındığı, mezkûr harita ile hayvanat ve nebatat ilmine dair Paris'ten alınan kitapların muhafazası için Amedi odasında dolapların yapıldığı ve bütün bunların 9410 kuruş tuttuğu bunun da Maliye nezaretince ödenmesi istenmiştir.⁶⁰

25 Ocak 1860 tarihinde Londra sefiri Katakı Bey Hariciye nezaretine gönderdiği yazıda, iklimi değiştirilen hayvanat ve nebatatın iklim uyuşmasını sağlamak için Paris'te teşekkül eden nebatat ve hayvanat cemiyetinin her ay düzenli olarak yayımladığı yazıları 5 özel cilt haline getirerek kendilerine göndermiş olduğu evrakları padişahın izniyle padişaha ulaştırmak üzere postaya verdiğini yazmıştır.⁶¹

a. Nebatat, Ziraat ve Baytarlık Eğitim İçin Kitap İhtiyacı

Sadarettin Ticaret ve Nafia nezaretlerine gönderilen 29 Temmuz 1906 tarihli tezkereden, ziraat ve baytarlık eğitimi kitaplar ile faydalı nebatatın usulü ziraatının nasıl yapılacağına açıklayan kitapçıkların tükendiği anlaşılmaktadır. Söz konusu tezkerede basımı tükenen kitapların yeniden basılması ve yeni baskılar için ihtiyaç duyulacak 8 bin kuruşun Orman, Maadin ve Ziraat nezaretince karşılanması yönünde talimat yer almaktadır.⁶²

11. Mekteb-i Tibbiye-i Şahane Nebatat ve Hayvanat Muallimleri

Çalışmamızın başında belirtildiği üzere, Osmanlı Devleti modern hayvanat ve botanik ilmine fevkalade önem vermişti. İstanbul'da modern botanik ve hayvanat bahçelerinin açılmasının yanı sıra Mekteb-i Tibbiye-i Şahane'de nebatat ve hayvanat dersleri de okutulmaktaydı. Mekteb-i Tibbiye kuruluşta altı sınıf olarak hesaplanmıştı. Birinci sınıfta Fransızca alfabe, gramer ve kompozisyon, ikinci sınıfta Fransızca alfabe, telemak, coğrafya, aritmetik ve resim, üçüncü sınıfta fizik, kimya ve botanik, dördüncü sınıfta anatomi, zooloji ve organlar, beşinci sınıfta tıp bilgileri, iç ve dış hastalıklar, doğum, sağlık ve koruma, altıncı sınıfta iç ve dış hastalıklar ve cerrahlık dersleri okutulmaktaydı. Ayrıca mektebin birinci sınıf derslerine Akif Bey ve Mösyö Rue, ikinci sınıf derslerine İnios ve Gaspar Efendiler, Üçüncü sınıf derslerine Derviş Paşa, Kalia ve Salih Efendiler, dördüncü sınıf derslerine Spitzer, Konstantin ve Stefan Efendiler, beşinci sınıf derslerine Serandrın, Konstantin Kara Todori Beyler ve Stefan Efendi ve son olarak altıncı sınıf derslerine Bernard ve Konstantin Kara Todori Bey girmektedir.⁶³ Tanzimat ile birlikte Osmanlı eğitim kurumları modern bir dönüşüm yaşamıştır. Devlet, medrese-mektep çekişmesinde tavrını mektepten yana almış ve böylelikle medrese kabuğuna çekilmek

⁵⁹ BOA. İ.HR. 171/9319. Vrk.2/1. [29 R.evvel 1276/26 Ekim 1859].

⁶⁰ BOA. HR.MKT. 312/56. Vrk.1. [11 R 1276/7 Kasım 1859].

⁶¹ BOA. İ.HR. 171/9319. Vrk.1/1. [2 Recep 1276/25 Ocak 1860].

⁶² BOA. BEO. 2882/216112. Vrk.1/1. [7 C 1324/29 Temmuz 1906].

⁶³ Hülya Öztürk, *Mekteb-i Tibbiye-i Adliye-i Şahane ve Kurucusu Charles Ambroise Bernard*, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir 2009, s.28.

durumunda kalmıştır.⁶⁴ Osmanlı devlet salnameleri taranarak, söz konusu mektepte nebatat ve hayvanat eğitimi veren muallimler tespit edilmiş ve aşağıdaki tabloda kronolojiye uygun şekilde listelenmiştir.

Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane Nebatat ve Hayvanat Muallimleri							
Sıra no	Tarih	İlm-i nebatat muallimi	Rütbe ve derecesi	Madalyası	İlmi hayvanat muallimi	Rütbe ve derecesi	Madalyası
11	1870 ⁶⁵	Kaliga Efendi	Miralay	-	Pavlaki Bey	Miralay	-
22	1871 ⁶⁶	//	Kaymakam/5		//	Miralay/4.	
33	1872 ⁶⁷	//	Kaymakam/4		//	Miralay/4	
44	1873 ⁶⁸	//	-				
55	1874 ⁶⁹	Ali Bey	Binbaşı/4		Refet Bey	Miralay/3	
66	1877 ⁷⁰	Kaliga Efendi	Miralay/4				
77	1878 ⁷¹	Ali Bey	Kaymakam/3		Hüseyin Remzi Bey	Kaymakam/4	
88	1879 ⁷²	//	//		//	Kaymakam/3	
99	1880 ⁷³	//	//		//	Kaymakam/4	
110	1881 ⁷⁴	//	//		Hüseyin Remzi Bey	Kaymakam/4	
111	1882 ⁷⁵	//	//		//	//	
112	1883 ⁷⁶	//	//		//	Kaymakam-3/4	
113	1884 ⁷⁷	//	Kaymakam-3/4		//	//	
114	1885 ⁷⁸	//	Miralay-4/3		Hüseyin Remzi Bey ⁷⁹	//	
115	1886 ⁸⁰	//	//	İmtiyaz	// ⁸¹	Kaymakam-4/3	İmtiyaz
116	1887 ⁸²	//	//	İmtiyaz	-	-	-

⁶⁴ İbrahim Caner Türk, “Osmanlı Devleti’nde Öğretim Yöntemlerinin Gelişimi”, *Kafkas Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 3, Bahar 2009, s.270.

⁶⁵ Salname-i Umumi, Dersaadet 1287/1870, 25. Sene, s.130.

⁶⁶ Salname-i Umumi, Dersaadet 1288/1871, 26. Sene, s.128.

⁶⁷ Salname-i Umumi, Dersaadet 1289/1872, 27. Sene, s.138.

⁶⁸ Salname-i Umumi, Dersaadet 1290/1873, 28. Sene, s.123.

⁶⁹ Salname-i Umumi, Dersaadet 1291/1874, 29. Sene, s.125.

⁷⁰ Salname-i Umumi, Halil İhsan Matbaası, Dersaadet 1294/1877, 32. Sene, s.359.

⁷¹ Salname-i Umumi, Dersaadet 1295/1878, 33. Sene, s.233.

⁷² Salname-i Umumi, İstanbul 1296/1879, 34. Sene, s.116.

⁷³ Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, İstanbul 1297/1880, 35. Sene, s.319.

⁷⁴ Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1298/1881, 36. Sene, s.186.

⁷⁵ Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet 1299/1882, 37. Sene, s.256.

⁷⁶ Salname-i Umumi, Ebu’l Ziya Matbaası, Kostantiniyye, 1299/1883, 38. Sene, s.190.

⁷⁷ Salname-i Umumi, Matbaa-i Osmaniyye, Dersaadet 1301/1884, 39. Sene, s.286.

⁷⁸ Salname-i Umumi, Matbaa-i Osmaniyye, Dersaadet 1302/1885, 40. Sene, s.312.

⁷⁹ Salname-i Umumi, Matbaa-i Osmaniyye, Dersaadet, 1302/1885, 40. Sene, s.311.

⁸⁰ Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1303/1886, 41. Sene, s.249-251.

⁸¹ Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1303/1886, 41. Sene, s.250-251.

⁸² Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1304/1887, 42. Sene, s.202.

118	1888	// ⁸³	Miralay-4/3	İmtiyaz	Hüseyin Remzi Bey ⁸⁴	Kaymakam-3/3	Gümüş
119	1890 ⁸⁵	-	-	-	//	Miralay/4	Gümüş
20	1891 ⁸⁶	-	-	-	//	Miralay-3/3	Gümüş
121	1892 ⁸⁷	-	-	-	//	//	Sanayi'
222	1893 ⁸⁸	-	-	-	//	//	Gümüş
223	1894 ⁸⁹	-	-	-	//	Miralay-2/3	Sanayi- nefise
224	1895 ⁹⁰	-	-	-	Hüseyin Remzi Bey	//	Sanayi-i nefise
225	1896 ⁹¹	-	-	-	//	//	//
226	1898	Hacı Ali Paşa ⁹²	Mirliva-2/3	Gümüş	Hulusi Raşid Efendi ⁹³	Sol kolağası	Sanayi/ iftihar
227	1899	// ⁹⁴	//	//	// ⁹⁵	//	//
228	1900 ⁹⁶	Hacı Ali Paşa	Mirliva-2/3	Gümüş	-	-	-
329	1901 ⁹⁷	//	Mirliva-2/2	Gümüş imtiyaz- iftihar	-	-	-
330	1902 ⁹⁸	//	//	//	-	-	-
331	1903 ⁹⁹	//	Mirliva-2/2	Altın liyakat- sanayi- iftihar	-	-	-
332	1904 ¹⁰⁰	//	//	Altın/güğü m imtiyaz/gü müş liyakat	-	-	-

⁸³ Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1305/1888, 43. Sene, s.179.

⁸⁴ Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1305/1888, 43. Sene, s.179.

⁸⁵ Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1307/1890 tarihli, 45. Sene, s.247. Ayrıca 1890 senesinde Mekteb-i Tıbbiye-I Şahane'de 4 eczacı öğrenci 302 kişi de doktor öğrenci eğitim görmekteydi. (s.250).

⁸⁶ Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1308/1891, 46. Sene, s.244.

⁸⁷ Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1309/1892, 47. Sene, s.262.

⁸⁸ Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1311/1893, 49. Sene, s.281.

⁸⁹ Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1312/1894, 50. Sene, s.291.

⁹⁰ Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1313/1895, 51. Sene, s.297.

⁹¹ Salname-i Umumi, Dersaadet 1314/1896 tarihli, 52. Sene, s.303.

⁹² Salname-i Umumi, Alem Matbaası-Ahmed İhsan ve Şürekası ve Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1316/1898, 54. Sene, s.216.

⁹³ Salname-i Umumi, Alem Matbaası-Ahmed İhsan ve Şürekası ve Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1316/1898, 54. Sene, s.216.

⁹⁴ Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dar'ul Hilafet'ül Aliye 1317/1899, 55. Sene, s.237.

⁹⁵ Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dar'ul Hilafet'ül Aliye 1317/1899, 55. Sene, s.238.

⁹⁶ Salname-i Umumi, Mahmud Bey ve Serviçin Matbaaları, Dar'ul Hilafet'ül Aliye 1318/1900, 56. Sene, s.255.

⁹⁷ Salname-i Umumi, Tahir Bey Matbaası, Dar'ul Hilafet'ül Aliye, 1319/1901, 57. Sene, s.272.

⁹⁸ Salname-i Umumi, Dar'ul Matbaa-i Amire, Dersaadet 1320/1902, 58. Sene, s.274.

⁹⁹ Salname-i Umumi, Alem Matbaası, Dersaadet 1321/1903, 59. Sene, s.300.

¹⁰⁰ Salname-i Umumi, Matbaa-i Ahmed İhsan ve Şürekası, Dersaadet 1322/1904. 60. Sene, s.316.

333	1905 ¹⁰¹	//	//	Altın/güğü m imtiyaz/gü müş liyakat	-	-	-
334	1906 ¹⁰²			//	-	-	-
335	1907 ¹⁰³	//	//	Mirliva			

¹⁰¹ Salname-i Umumi, Matbaa-i Ahmed İhsan, Dersaadet 1323/1905 tarihli, 61. Sene, s.346.

¹⁰² Salname-i Umumi, Takvim-i Evkaf ve Şuhur, Dersaadet 1325/1906. 62. Sene, s.370.

¹⁰³ Salname-i Umumi Ahmed İhsan Matbaası, Dersaadet 1325-1907. 63. Sene, s.368.

Sonuç

Sonuç olarak, Osmanlı Devleti iktisadi, askeri ve siyasi yönden en zayıf olduğu dönemlerde dahi Avrupa'daki bilimsel gelişmelere kayıtsız kalmamış ve buradaki gelişmeleri yakinen takip ederek ülkesinde uygulanması mümkün olan konuları örnek alarak uygulamaya çalışmıştır. Nitekim modern botanik ve hayvanat bahçelerinin tesisi, okullarda hayvanat ve botanik eğitiminin verilmeye başlanması bunun ikna edici örnekleridir. Gerek İslam kültüründe olan ve gerek Orta Asya'dan kalan hayvan ve bitki sevgisi, Osmanlıya miras olarak kalmıştı. Osmanlı Devleti'nin bu mirası daha da zenginleştirdiği inkâr edilmez bir gerçektir. Nitekim Osmanlı Devleti'nin göçmen kuşlar ve yerli hayvanlar için kurduğu vakıflar ve yaptığı barınaklar ile saray ve köşkler başta olmak üzere hemen her evin bahçesinde yetiştirdiği bitkiler bunun en açık örnekleridir.

Osmanlı Devleti, XIX. yüzyılda Avrupa'da botanik ve hayvanat ilminde meydana gelen gelişmelere kayıtsız kalmayarak modern botanik ve hayvanat bahçeleri inşa etmek üzere harekete geçmişti. Bu amaçla Osmanlı devlet erkânı ilk olarak Nişantaşı'nda modern bir botanik ve hayvanat bahçesi tesisi için girişimlerde bulunmuştu. Bunu sağlamak adına öncelikle uygun bir arazi tahsis etmiş ve sonrasında söz konusu bahçe için proje çizip bütçe planı çıkarmıştı. Hiçbir ayrıntının göz ardı edilmediği bu projenin uygulanması bilinmeyen sebeplerden ötürü mümkün olmamıştı. Bununla beraber Osmanlı Devleti başlangıçta İstanbul'da daha sonra Anadolu'nun her bir tarafındaki mekteplerin eğitim müfredatına hayvanat ve botanik derslerini eklemişti. Bu dersleri vermek üzere muallim ataması yapan Osmanlı Devleti, ayrıca bu dersler ile alakalı kitapları da Avrupa'dan getirtmişti.

Kaynaklar
Arşiv Belgeleri
Devlet Salnameleri

- Salname-i Umumi, Dersaadet 1287/1870.
 Salname-i Umumi, Dersaadet 1288/1871.
 Salname-i Umumi, Dersaadet 1289/1872.
 Salname-i Umumi, Dersaadet 1290/1873.
 Salname-i Umumi, Dersaadet 1291/1874.
 Salname-i Umumi, Halil İhsan Matbaası, Dersaadet 1294/1877.
 Salname-i Umumi, Dersaadet 1295/1878.
 Salname-i Umumi, İstanbul 1296/1879.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, İstanbul 1297/1880.
 Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1298/1881.
 Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet 1299/1882.
 Salname-i Umumi, Ebu'l Ziya Matbaası, Kostantiniyye, 1299/1883.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Osmaniyye, Dersaadet 1301/1884.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Osmaniyye, Dersaadet 1302/1885.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Osmaniyye, Dersaadet, 1302/1885.
 Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1303/1886.
 Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1304/1887.
 Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1305/1888.
 Salname-i Umumi, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1305/1888.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1307/1890.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1308/1891.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1309/1892.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1311/1893.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1312/1894.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dersaadet 1313/1895.
 Salname-i Umumi, Dersaadet 1314/1896.
 Salname-i Umumi, Alem Matbaası-Ahmed İhsan ve Şürekası ve Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1316/1898.
 Salname-i Umumi, Alem Matbaası-Ahmed İhsan ve Şürekası ve Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1316/1898.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dar'ul Hilafet'ül Aliye 1317/1899.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Amire, Dar'ul Hilafet'ül Aliye 1317/1899.
 Salname-i Umumi, Mahmud Bey ve Serviçin Matbaaları, Dar'ul Hilafet'ül Aliye 1318/1900.
 Salname-i Umumi, Tahir Bey Matbaası, Dar'ul Hilafet'ül Aliye, 1319/1901.
 Salname-i Umumi, Dar'ul Matbaa-i Amire, Dersaadet 1320/1902.
 Salname-i Umumi, Alem Matbaası, Dersaadet 1321/1903.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Ahmed İhsan ve Şürekası, Dersaadet 1322/1904.
 Salname-i Umumi, Matbaa-i Ahmed İhsan, Dersaadet 1323/1905.
 Salname-i Umumi, Takvim-i Evkaf ve Şuhur, Dersaadet 1325/1906.
 Salname-i Umumi Ahmed İhsan Matbaası, Dersaadet 1325-1907.

Arşiv Vesikaları

- BOA. A.MKT. (*Bab-ı Asafl Mektubi Kalemi*), 49/22.
 BOA. A.MKT.MHM. (*Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı*), 351/33.
 BOA. A.MKT.MHM. 353/79.
 BOA. A.MKT.MHM. 357/27.
 BOA. A.MKT.MHM. 371/90.
 BOA. A.MKT.MHM. 369/19.
 BOA. A.MKT.MHM. 371/90.
 BOA. A.MKT.MHM. 376/45.
 BOA. A.MKT.MHM. 378/93.
 BOA. A.MKT.MHM. 379/64.
 BOA. A.MKT.MHM. 472/15.
 BOA. A.MKT.MHM. 450/88.
 BOA. A.MKT.MHM. 24/39.
 BOA. A.MKT.UM. (*Sadaret Mektubi Kalemi Umum Vilayat Evrakı*), 227/65.
 BOA. A.MKT.UM. 227/65.
 BOA. MV. (*Meclis-i Vükela Mazbataları*), 259/128.
 BOA. BEO. (*Bab-ı Ali Evrak Odası*), 4536/340163.
 BOA. BEO. 3141/255986.
 BOA. BEO. 3414/255986.
 BOA. BEO. 3414/255986.
 BOA. BEO. 2882/216112.
 BOA. HR.MKT. (*Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi Evrakı*), 312/56.
 BOA. HR.TO. (*Hariciye Nezareti Tercüme Odası Evrakı*), 76/60.
 BOA. HR.TO. 76/60.
 BOA. İ.DH. (*İrade Dahiliye*), 1250/98056.
 BOA. İ.DH. 938/74298.
 BOA. İ.DUİT. (*İrade Dosya Usulü*), 56/1.
 BOA. İ.HR. (*İrade Hariciye*), 171/9319.
 BOA. İ.HR. 171/9319.
 BOA. İ.TAL. (*İrade Taltifat*), 177/51.
 BOA. İ.TAL. 177/51.
 BOA. MF.MKT. (*Maarif Nezareti Mektubi Kalemi Evrakı*), 623/57.
 BOA. MF.MKT. 1198/52.
 BOA. MF.MKT. 623/57.
 BOA. MF.MKT. 215/23.
 BOA. MF.MKT. 215/23.
 BOA. MF.MKT. 215/23.
 BOA. MF.MKT. 215/23.
 BOA. MF.MKT. 215/23.
 BOA. MF.MKT. 215/23.
 BOA. MF.MKT. 1125/12.
 BOA. MF.MKT. 1125/12.
 BOA. MF.MKT. 1151/64.

- BOA. Y.A.RES. (Yıldız Sadaret Resmi Maruzat Evrakı), 27/13. Vrk. 2/2.
 BOA. Y.A.RES. 27/13. Vrk. 2/3.
 BOA. Y.A.RES. 27/13. Vrk. 4/4.
 BOA. Y.A.RES. 27/13. Vrk. 8/1.
 BOA. Y.MTV. (Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı), 287/128. Vrk.1.
 BOA. Y.MTV. 294/31.
 BOA. Y.PRK.EŞA. (Yıldız Perakende Evrakı Elçilik Şehbenderlik ve Ateşemiliterlik), 31/54.
 BOA. Y.PRK.MYD. 3/20. Vrk.2/1. [8 K.Evvel 1299/20 Aralık 1883].
 BOA. Y.PRK.UM. (Yıldız Perakende Evrakı Umumi), 63/24.
 BOA. Y.PRK.UM. 63/24. [8 M 1321/6 Nisan 1903].

Araştırma ve İnceleme Eserleri

- Akyıldız, Ali. (2013). “Yûsuf İzzeddin Efendi”, *TDVİA*, C.44. İstanbul, 13-16.
- Atasoy, Nurhan. (2002). *Hasbahçe: Osmanlı Kültüründe Bahçe ve Çiçek*, İstanbul: Koç Kültür ve Sanat Tanıtım Yayınları.
- Babaoğlu, Resul. (2017). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Mekteb-i Mülkiye (1859-1960)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi.
- Baytop, Asuman. (2003). *Türkiye'de Botanik Tarihi Araştırmaları*, Ankara: TÜBİTAK Yay.
- Engin, Vahdettin. (1993). *Rumeli Demiryolları*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Engin, Vahdettin. (2008). “Rumeli Demiryolları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 35, 235-237.
- Erdoğan, Muzaffer. (1958). “Osmanlı Devrinde İstanbul Bahçeleri”, *Vakıflar Dergisi*, 4, 149-182.
- Günergun, Feza. (2006) “Türkiye’de Hayvanat Bahçeleri Tarihine Giriş”, *I. Ulusal Veteriner Hekimliği Tarihi ve Mesleki Etik Sempozyumu Bildirileri. Prof. Dr. Ferruh Dinçer'in 70. Yaşı Anısına*, (ed. Abdullah Özen), Elazığ, 185-218.
- Günergun, Feza. (2009). “Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'nin 1870'li Yılların Başındaki Doğa Tarihi Koleksiyonu”, *Osmanlı Bilim Araştırmaları Dergisi*, XI/1-2, 337-344.
- Öztürk, Hülya. (2009). *Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahane ve Kurucusu Charles Ambroise Bernard*, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir.
- Parlak, Zehra-Kayakurdu, Ayşe. (2016). *Osmanlı Belgelerinde Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane*, (Ed. Ahmet Zeki İzgöer), İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi Yayınları.
- Sarıaslan, Ümit. (2007). *Cumhuriyet Treninden Tanzimat Trenine-Pamukova Dosyası*, Ankara: Kritik Yayınevi.
- Terzioğlu, Arslan-Lucius, Erwin. (1993). *Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane ve Bizde Modern Tıp Eğitiminin Gelişmesine Katkıları (Kuruluşunun 150. Yıldönümü Anısına 18 Eylül 1989'da Yapılan Sempozyuma Sunulan Bildiriler)*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yay.
- Türk, İbrahim Caner. (Bahar 2009). “Osmanlı Devleti'nde Öğretim Yöntemlerinin Gelişimi”, *Kafkas Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3, 267-291.
- Ülman, Yeşim Işıl. (2017). *Galatasaray Tıbbiyesi: Tıbbiye'de Modernleşmenin Başlangıcı*, (Ed. Fahri Aral), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Yıldırım, Nuran. (1998). “Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane Dışında Askeri Eczacılık Öğretimi”, *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4, 93-104.



**DAMAT FERİT PAŞA HÜKÜMETLERİ TARAFINDAN MİLLÎ
MÜCADELE ALEYHİNDE YAPILAN İTTİHATÇILIK VE BOLŞEVİKLİK
PROPAGANDASININ TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİNDEKİ
YANSIMALARI**

REFLECTIONS OF PROPAGANDA OF BOLŞEVİZM AND İTTİHATÇILIK IN
GRAND NATIONAL ASSEMBLY OF TURKEY MADE BY THE GOVERNMENTS
OF DAMAT FERİT PASHA AGAINST NATIONAL STRUGGLE

ONUR SEMİZ

Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü
Ph. D. Student, Atatürk University Turkish Researches Institute

onor_semiz@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4625-3869>

BETÜL ASLAN

Prof. Dr, Atatürk Üniversitesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü,
Prof. Dr, Atatürk University Department of Turkish and Social Sciences Education,

betula@atauni.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-3681-7517>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute

TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum

ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 27.05.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 28.08.2019

Sayfa-Pages : 693-712

 <http://dx.doi.org/10.14292/Turkiyat4290>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaead>

This article was checked by

 iThenticate®

DAMAT FERİT PAŞA HÜKÜMETLERİ
TARAFINDAN MİLLÎ MÜCADELE ALEYHİNDE YAPILAN
İTTİHATÇILIK VE BOLŞEVİKLİK PROPAGANDASININ TÜRKİYE
BÜYÜK MİLLET MECLİSİNDEKİ YANSIMALARI
REFLECTIONS OF PROPAGANDA OF BOLŞEVİZM AND İTTİHATÇILIK
IN GRAND NATIONAL ASSEMBLY OF TURKEY MADE BY THE
GOVERNMENTS OF DAMAT FERIT PASHA AGAINST NATIONAL
STRUGGLE

ONUR SEMİZ-BETÜL ASLAN

Öz

Bu makale, Damat Ferit Paşa Hükümetleri tarafından halkın Milli Mücadele'ye karşı desteğini azaltmak için yapılan İttihatçılık ve Bolşeviklik propagandasını ve bu söz konusu propagandaların Türkiye Büyük Millet Meclisine nasıl yansıdığını konu edinmiştir. Bu sayede Milli Mücadele döneminin daha iyi anlaşılmasına ve değerlendirilmesine yardımcı olmak amaçlanmıştır. Damat Ferit Paşa Hükümetleri, hem İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kamuoyunda ve halk nazarında düşen itibarını kullanarak, hem de Sovyet Rusya ile Milli Mücadele'yi yönetenlerin yakınlaşmasını fırsat bilerek, Anadolu'da yürütülen faaliyetlerin İttihatçılık ve Bolşeviklik olduğu yönünde ithamlarda da bulunmak suretiyle halkın milli harekete karşı bakışını olumsuz yönde etkilemeye çalışmıştır. Bu yönde propaganda faaliyetlerini yürütürken, çeşitli basın organlarından, bazı cemiyetlerden ve İtilaf Devletlerinden de destek görmüştür. Damat Ferit Paşa Hükümetleri tarafından yapılan bu propaganda faaliyetleri Türkiye Büyük Millet Meclisinin çeşitli oturumlarında gündeme getirilmiş, Milli Mücadele'ye verdiği ve vereceği tahribat üzerinde görüşmeler ile alınacak önlemler hakkında tartışmalar yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Propaganda, Damat Ferit Paşa, İttihatçılık, Bolşeviklik, Türkiye Büyük Millet Meclisi

Abstract

This article discusses İttihatçılık and propaganda of Bolshevism made by the government of Damat Ferit Pasha to reduce public's support against National struggle and how is reflected these propaganda's to Grand National Assembly of Turkey. In this way, it is aimed to help to better understand and evaluate the National Struggle period. The government of Damat Ferit both by using declining reputation of the committee of union and Progress in the public opinion and community opinion and by taking advantage of the rapprochement of the leaders of the National Struggle with Soviet Russia and by making accusations that the activities carried out in Anatolia were Union and Bolshevism tried to negatively affected the perception of people against national movement. While carrying out propaganda activities in this direction, it received support from various media, some societies and Allied States. These propaganda activities carried out by the governments of Damat Ferit Pasha in Turkey Grand National Assembly has been raised in the various sessions, and was made discussions about measures which will be take and on negotiations on the destruction that will give and give to the National Struggle.

Key Words: Propaganda, Damat Ferit Pasha, İttihatçılık, Bolshevism, Turkey Grand National Assembly

Giriş

Birinci Dünya Savaşı sonrasında verilen Milli Mücadele, Türk milleti adına bir ölüm kalım savaşına dönüşmüştür. Türk tarihinin daha iyi anlaşılması açısından bu mücadele döneminin farklı perspektiflerden bakılarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü söz konusu bu dönem askeri mücadelenin yanı sıra diplomasi, istihbarat ve propaganda yönünden de mücadelenin verildiği bir süreç olmuştur. Bu çalışma, Milli Mücadele Dönemi'nde Damat Ferit Paşa Hükümeti tarafından milli harekete karşı halkın desteğini azaltmak için yapılan propaganda faaliyetlerini ve Türkiye Büyük Millet Meclisindeki yansımalarını ortaya koymaya çalışmıştır.

Milli Mücadele Dönemi'nde yapılan İttihatçılık ve Bolşeviklik propagandasına geçmeden önce propaganda teriminin açıklanması konunun daha iyi anlaşılması adına faydalı olacağı düşünülmektedir.

Latince kökenli propaganda kavramı¹, Türk Dil Kurumu tarafından “*bir öğreti, düşünce veya inancı başkalarına tanıtmaya, benimsetmeye ve yayma amacıyla söz, yazı vb. yollarla gerçekleştirilen çalışma*” şeklinde tanımlanmaktadır. Oxford sözlüğü ise propaganda tanımını “*bir fikre veya harekete taraftar kazandırmak amacı ile düzenlenen programların bütünü*”² şeklinde yapmıştır. Terence H. Qualter ise “*Propaganda Teorisi ve Propagandanın Gelişimi*” adlı makalesinde propaganda kavramını; “*bir bireyin veya grubun başka bireylerin veya grupların tutumlarını belirleyip biçimlendirmek, kontrol altına almak veya değiştirmek için, haberleşme araçlarından yararlanarak ve bu bireylerin veya grupların belirli bir durum veya konumdaki tepkilerinin kendi amaçlarına uygun tepkiler şeklinde olacağını umarak giriştikleri bilinçli bir faaliyet*”³ şeklinde açıklamıştır. Bir başka tanımda ise propaganda “*propagandayı yapana doğrudan doğruya veya dolaylı bir şekilde faydası dokunmak üzere belli bir topluluğun fikirlerini, hislerini, düşüncelerini, davranışlarını, tavır ve hareketlerini tesir altında tutmak için yayımlanan herhangi bir bilgi, fikir, doktrin veya özel tebliğdir.*”⁴ şeklinde ifade edilmiştir. Kazım Karabekir Paşa ise, “*savaşta ve barışta dikkatli bakışları başka tarafa çevirmek, dostu kuvvetli, düşmanı zayıf göstermek, düşman halkını ve ordusunu fikri olarak bozmak için yapılan maksatlı yanlış bilgilerdir.*”⁵ diyerek uygulama yöntemleri üzerinden bir propaganda tanımı yapmıştır.

¹ Propaganda kelimesi Latince “*Propagare*” kökünden gelmekte ve yeni fidanlar elde etmek üzere toprağı ekme anlamında kullanılmıştır. Ancak sosyolojik bir kavram olarak ilk defa Roma Katolik Kilisesi tarafından kullanılan propaganda kelimesi, sosyolojik bir terim olarak fikirlerin yayılmasına anlamına gelmektedir. J.A.C. Brown, *Beyin Yıkama*, (Çev. Behzat Tanç), Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1973, s.9.

² Brown, *Beyin Yıkama*, s. 9; Bayram Küçüköğlü, *Milli Mücadele Sürecinde Uygulanan Propaganda Yöntemleri ve Atatürk'ün Propaganda Kişiliği*, (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2005, s. 5.

³ Terence H. Qualter, “*Propaganda Teorisi ve Propagandanın Gelişimi*”, (Çev. Ünsal Oskay), *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, XXXV, 1-4, Ankara, 1992, s. 279.

⁴ Servet Avcı, *Milli Mücadele'de Propaganda Faaliyetleri (1918-1923)*, (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Isparta, 2010, s. 1; Halis Karaaslan, *Milli Mücadele Döneminde İç İsyanların Çıkışında Dini Faaliyet ve Propagandanın Rolü*, (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 1997, s. 3.

⁵ Kazım Karabekir, *Gizli Harp İstihbarat*, (Haz: Emrullah Tekin), Kamer Yayınları, İstanbul, 1998, s. 61-62.

Propaganda, yeni bir mücadele metodu gibi görünse de insanlık tarihi kadar eski bir yöntem olduğu söylenebilir. İnsanoğlu, tarihte hemen hemen tüm savaşlarda propaganda yöntemini kullanmıştır. Nitekim ünlü Çin savaş uzmanı ve düşünürü olan Sun Tzu'nun “*Düşmanı savaşmadan yenmek, ustalığın doruk noktasıdır.*”⁶ sözü savaşlarda propagandanın önemini ve tarihin ilk zamanlarından itibaren propagandanın kullanıldığını kanıtlar niteliktedir. 1600'lü yılların başında Katolik kilisesi tarafından iman ve inancı savaşmadan yaymak amacıyla kullanılan propaganda, Fransız İhtilali'nden sonra ise siyasi alanda da kullanılmaya başlanmıştır. XIX. yüzyılda ise artık devletleri yöneten siyasetçiler kamuoyunun desteğini her zaman almak zorunda olduklarını kabul ederek propagandayı iktidarlarının devam etmesi için bir araç olarak görmüşlerdir.⁷ XX. yüzyıla gelindiğinde ise devletlerin propagandayı adeta bir silah olarak kullanmaya başlaması ile birlikte propagandanın anlamında da bir takım değişiklikler meydana gelmiştir. Bu yüzyılla birlikte propaganda kavramı, “*bir takım güçlerin, ferdin veya kitlenin psikolojisi üzerinde karanlık maksatlarla, bazı menfaatler elde etmek için yaptığı çalışmalar*” şeklinde yorumlanması daha ön plana çıkarılmıştır. Propaganda kavramının bu şekilde kullanılmasının miladı olarak da I. Dünya Savaşı kabul edilmektedir.⁸ Bu tarihten sonra propaganda, her ne kadar zihinlerde olumsuz bir anlam oluştursa da olumlu amaçlar içinde kullanılmıştır. Bir durum karşısında halkı bilgilendirmek, kitleleri toplum yararına bir amaç etrafında toplamak, bir toplumun birlik ve beraberlik içerisinde hareket etmesini sağlamak gibi amaçlar içinde propaganda yapıldığı bilinmektedir.

Türk milleti adına I. Dünya Savaşı'nın devamı ve bir ölüm kalım mücadelesi olarak kabul edilen Milli Mücadele yıllarında Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin XX. yüzyıldaki propaganda tanımına uygun olarak bir takım propaganda faaliyetlerinde bulunduğu görülmektedir.

1. Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Hareketine Karşı Yaptığı İttihatçılık Propagandası ve Türkiye Büyük Millet Meclisindeki Yansıması

Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin, Milli Mücadele aleyhinde yaptığı propagandalardan ilki, milli hareket mensuplarının ittihatçı oldukları, milli hareketi ise ittihatçılığı yeniden canlandırmak için girişilen faaliyetler olarak nitelemektir.

Damat Ferit Paşa Hükümetleri, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kamuoyunda ve halk nazarında Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesinin ve yenilmesinin tek sorumlusu olarak görülmesinden dolayı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin düşen itibarını kullanarak, halkın milli harekete karşı algısını da değiştirmek istemiştir.⁹ Özellikle ittihatçı liderlerin Mondros Mütarekesi'nden hemen sonra ülkeyi terk etmeleri, halkın İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne karşı olan öfkelerini körüklemiştir.¹⁰ Bu durumun farkında olan Damat Ferit

⁶ Sun Tzu, *Savaş Sanatı*, (Çev. Sibel Özbudun), Anahtar Kitapları Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 39.

⁷ Avşar, *Milli Mücadele'de Propaganda Faaliyetleri*, s.4.

⁸ Brown, *Beyin Yıkama*, s.9.

⁹ Osman Demirbaş, *İttihat Ve Terakki Cemiyeti Ve Milli Mücadele*, (İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri Ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1999, s. 77.

¹⁰ Bünyamin Kocaoğlu, *Mütarekede İttihatçılık: İttihat ve Terakki Fırkası'nın Dağılması (1918-1920)*, (Ed. Osman Selim Kocahanoğlu), Temel Yayınları, İstanbul, 2006, 70. İttihatçı liderlerinin ülkeyi terk etme tarihi Gotthard Jaeschke tarafından 1 Kasım 1918 olarak verilmektedir. Gotthard Jaeschke, *Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi*, Türk

Paşa Hükümetleri ise bu hareketin bir ittifakçı tertibi olduğu yönündeki propagandalarına hız vermiştir. Bu sayede halkın Milli Mücadele'ye karşı ilgisini azaltmayı amaçlayan Damat Ferit Paşa Hükümetleri, kendi otoritesini hiçe sayan ve gün geçtikçe güçlenen milli hareketi saf dışı bırakmayı düşünmüştür.

Damat Ferit Paşa Hükümetleri, milli harekete olan halk desteğini azaltmak için bu propagandayı kullanırken, aynı zamanda hükümet olarak da Milli Mücadele'yi bir ittifakçı faaliyeti olarak görmüştür. Bu tür girişimleri başlatan liderlerin ve Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin yöneticilerinin önemli bir kısmının İttihat ve Terakki Cemiyeti kökenli olmaları, II. Meşrutiyet'in ilanı sırasında İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ordudan aldığı yardım gibi Milli Mücadele hareketinin ordudaki subay ve komutanlardan destek görmesi bu şekilde düşünmesine neden olan etkenlerdir.¹¹

Damat Ferit Paşa'nın sadarete geldiği tarihten başlayarak ittifakçıların yargılanması gerektiği konusunda düşünceleri mevcuttu. O'na göre; "... *dünyanın her yerinde, harbe girmiş memleketler, sulh masasında me'suliyetin milletlerine değil de, milletlerinin düşünce ve arzuları haricinde hareket etmiş olan hükümetlerin me'suliyetini ispat için bunları mahkemeler huzuruna çıkarmakta, alenen muhakeme etmek ve mahkum etmektedirler.*"¹² Damat Ferit Paşa'nın ikinci sadareti zamanında Dâhiliye Nazırı bulunan Ali Kemal Bey, 26 Haziran 1919 tarihinde tüm vilayetlere bir beyanname göndermiş, ordu müfettişliği emriyle asker ve iane toplandığını, hükümetin bu şekilde bir talimatının olmadığı için bunu yapanların cezalandırılacağını belirttikten sonra, milli hareketi İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni tekrar canlandırmak için oluşturulan bir yapı olarak tanımlamıştır.¹³ Aynı kabinede Evkaf Nazırlığı yapmış olan Elmalılı Hamdi Bey'in, "*ittihatçı dolabı*" olarak gördüğü Anadolu hareketini, mevki sahibi olmak isteyen ve ordu dağıtıldıktan sonra aç kalmaktan korkan kişiler tarafından başlatıldığını ifade etmesi¹⁴ bu hükümetlerinin milli hareket hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır.

Damat Ferit Paşa ile İngiliz Yüksek Komiserliği memurlarından Hohler arasında gerçekleşen bir görüşme milli hareketin ve mensuplarının ittifakçı olarak görüldüğünü belirten bir başka örnektir. Bu görüşmede Damat Ferit Paşa, Hohler'e; "...*komitelerin (İttihat ve Terakki) yeniden dokuz başlı yılan kafalarını kaldırmaya*" başladıklarını ve kendi kabine üyelerinin bile Mustafa Kemal Paşa'dan istifa etmek için emir aldıklarını ifade

Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1970, s.1. Sina Akşin ise bu tarihi 1/2 Kasım 1918 olarak belirlemektedir. Sina Akşin, *Damat Ferit Paşa Hükümetleri ve Milli Mücadele*, I, (2. Baskı), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2004, s.64. Zeki Sarıhan ise, 2/3 Kasım 1918 olarak tespit etmiştir. Zeki Sarıhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü: (Açıklamalı Kronoloji) - Mondros'tan Erzurum Kongresi'ne (30 Ekim 1918- 22 Temmuz 1919)*, I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s.8.

¹¹ Demirbaş, *İttihat Terakki Cemiyeti ve Milli Mücadele*, s. 77.

¹² Cemal Kutay, *Siyasi Mahkûmlar Adası: Malta*, (neş. Mustafa Unan), Tarih Yayınları Müessesesi, İstanbul, s. 154.

¹³ Ali Fuat Cebesoy, *Milli Mücadele Hatıraları*, (ed. Osman Selim Kocahanoğlu), Temel Yayınları, İstanbul, 2000, s. 98-101.

¹⁴ Osman Akandere, "Damat Ferit Paşa Hükümetleri Döneminde Kuva-yı Milliye Hareketine Yöneltilen İthamlar", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.16, s.5; Osman Akandere, Hasan Ali Polat, *Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Karşıtı Faaliyetleri*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2011, s. 44.

etmiştir.¹⁵ Ayrıca Tan gazetesi muhabirine verdiği ve hem İstanbul basınında hem de yabancı basında yayınlanan bir röportajında; milli hareketin askeri bir mahiyeti olmadığı gibi millete de dayanmadığını belirtmiş, bu söz konusu hareketi Anadolu'ya kaçan birkaç subay tarafından çıkarılan bir hareket şeklinde yorumlayarak tamamen “ittihatçı tertibi” olarak değerlendirmiştir.¹⁶

Damat Ferit Paşa Hükümetleri dışında, milli harekete muhalif olan bazı kesimler de bu hareketin bir ittihatçılık faaliyeti olduğunu lanse etmeye çalışmışlardır. Bunlardan biri olan Teali İslam Cemiyeti tarafından yayınlanan bir beyanname, Anadolu'da Mustafa Kemal Paşa önderliğinde meydana gelen hareket “İttihatçılık”, hükümet ile vatandaşları arasına sokulan bir “fitne”, devlete düşmanların bile yapmayacağı fenalıkları yapan bir faaliyet olarak değerlendirilmiş ve bu “şakilerin” meydana getirdiği topluluğun ortadan kaldırılması için bir girişimde bulunulmadığından yakınılmıştır.¹⁷ Milli hareketin en önemli muhaliflerinden olan Hürriyet ve İtilafçılar ise Anadolu hareketinin başında olan herkesi ittihatçı olarak kabul ediyordu. Milli Mücadele'nin başarı kazanmasının kendilerinin yıllardır başa gelmek verdikleri mücadeleyi boşa çıkarabileceğini düşünüyorlardı.¹⁸ Bu nedenle Ali Rıza Paşa Kabinesi zamanında bile hükümete milli hareket hakkında iki muhtıra vererek, bu muhtıralarda milli hareketi “eşkıya, isyancı, cinayet komitesi ve türediler” olarak nitelendirildikten başka “Kuva-yı Milliye denilen ve kişilikleri herkes tarafından bilinen bu adamlar ‘sabun köpüğünden’ farksız” olarak değerlendirilmiştir.¹⁹ Hürriyet ve İtilaf Fırkası, Anadolu'ya propagandacılar göndermek suretiyle karışıklıklar çıkarmaya ve milli hareketi bu şekilde etkisiz hale getirmeye de çalışmıştır. Milli Mücadele'nin başarısız olması ve Türk Milleti'nin İngiliz himayesine girmesi için faaliyet gösteren İngiliz Muhipleri Cemiyeti de Hürriyet ve İtilafçılar ile işbirliğine girişmiş²⁰ ve İngiliz çıkarları doğrultusunda çalışmalar yaparak, Anadolu'ya birçok propagandacı göndermiştir.²¹

Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin söz konusu propagandasını destekleyen basın organları da mevcuttur. Alemdar gibi Milli Mücadele hareketine muhalif olan gazetelerde, Anadolu'da başlayan milli hareketin İttihatçılık hareketi olduğunu belirten makalelere yer verilmiştir. 6 Ekim 1919 tarihli “Hareket-i Milliye – İttihat ve Terakki” başlıklı yazıda, İttihatçıların kendilerini hareket-i milliye olarak gösterdiği, on senelik tecrübenin sonunda

¹⁵ Gotthard Jaeschke, *Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri*, (Çev. Cemal Köprülü), (3. Tıpkı Basım), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2011, s. 169; Akandere, Polat, *Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Karşıtı Faaliyetleri*, s. 43.

¹⁶ Yahya Akyüz, *Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuyu 1919-1922*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 51; Celal Bayar, *Ben De Yazdım*, VII, Sabah Kitapları, s.78-79.

¹⁷ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler: Mütareke Dönemi*, II, (2. Basım), İletişim Yayınları, s. 386-390.

¹⁸ Mesut Aydın, “Milli Mücadele Dönemi'nde Anadolu'ya Giriş ve Çıkışları Kontrol Altında Tutan Kuruluşlar”, *Atatürk Yolu Dergisi*, Yıl: 3, 5, Ankara, 1990, s.23.

¹⁹ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, II, s. 288.

²⁰ Cengiz Dönmez, *Milli Mücadele'ye Karşı Bir Cemiyet: İngiliz Muhipleri Cemiyeti*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1999, s.188-190.

²¹ Aydın, “Milli Mücadele Dönemi'nde Anadolu'ya Giriş ve Çıkışları Kontrol Altında Tutan Kuruluşlar”, s. 23; Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk-Söylev 1919-1920*, I, (4. Baskı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1999, s.10. İngiliz Muhipleri Cemiyeti hakkında daha geniş bilgi için bkz. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, II, s. 472-484; Dönmez, *Milli Mücadele'ye Karşı Bir Cemiyet: İngiliz Muhipleri Cemiyeti*, s. 37-184.

bu memleketin artık bir İttihat ve Terakki yönetimine tahammül edemeyeceği belirtilmiştir. Söz konusu makalenin devamında bu harekete mensup olanların hiçbir fırka ile bağlantısı bulunmadığı yönünde yemin ettikleri ifade edildikten sonra Anadolu'daki hareketin, meşru bir hareket olarak kabul görmesinin ancak İttihat ve Terakki'ye karşı takınacağı vaziyete göre şekilleneceği anlatılmıştır.²² Aynı gazetede, işin içine kirli ellerin girmesi nedeniyle Teşkilat-ı Milliye'nin önemini kaybetmeye başladığı, Ankara'da milli hareketin olmadığı ve onun yerine "ittihatçı canilerin yaptıkları gibi soygunculuğun" var olduğu vurgulanmıştır.²³

Alemdar gazetesi başta Anadolu'daki harekete karşı olan temkinli yaklaşımını bir zaman sonra sertleştirerek, söz konusu hareketin İttihatçılara siper olduğunu ifade etmiştir. Aynı gazeteye göre, bu hareket ortaya çıktığı zaman bütün İttihatçıların yüzü gülmeye başlamıştır.²⁴ Nitekim 25 Aralık 1919 tarihinde, milli hareketin ortaya çıkmasını İttihat ve Terakki için bir fırsat olarak değerlendirmiştir. İttihatçıların "Milli" kelimesini kendilerine siper yapmak suretiyle bu kelimenin arkasına saklandıklarını ifade ettikten sonra, "Bizim için, Osmanlılar için, Türkler için, Şark için, Garp için velhasıl bütün dünya için bir tek bi aman düşman vardır. İttihat ve Terakki" diyerek ittihatçı düşmanlığını ifade etmiş ve Kuva-yı Milliye içindeki ittihatçılara dikkat çekmeye çalışmıştır.²⁵

Alemdar gazetesinin milli hareket hakkındaki ittihatçılık ithamları her geçen gün daha sertleşmiştir. Refii Cevad, 12 Ocak tarihli "Mustafa Kemal Paşa'nın Nutku" isimli makalesinde, "Mustafa Kemal Paşa, ilk defa Teşkilat-ı Milliye'ye taraftar olduğu zaman biz bundan memleketin istifade edebileceğini ümit ediyorduk. Ve Teşkilat-ı Milliye'nin, sırf milli bir teşkilat olacağını zannediyorduk. Tamamen aksi çıktı. Yavaş yavaş gördük ki Teşkilat-ı Milliye'de at oynatanlar hep İttihatçılar oldu. Vaktiyle işkencecilik, sopacılık edenler Teşkilat-ı Milliye'de birer kahraman kesildiler..." ifadelerini kullanmıştır.²⁶

Refii Cevad'a göre, Kuva-yı Milliye yılanın zehrini kertenkeleden alması gibi kuvvetini İttihat Terakki'den aldığı için milli bir kuvvet olamazdı. Bu şekilde ancak olsa olsa Kuva-yı İttihadiye olabilirdi. Nitekim Kuva-yı Milliye işlediği cinayetlerle memleket bu felaketli günlerine gelmişti.²⁷ Netice itibari ile Kuva-yı Milliye, "ittihatçılık şekaveti" altında Osmanlı Devleti'ne karşı girişilen bir "isyan hareketi" olarak halka lanse edilmeye çalışılmıştır.²⁸ Damat Ferit Paşa Hükümetleri basını da kullanarak bu konuda daha etkili bir politika yürütmeye çalışmıştır.

Milli hareketin bir İttihatçı faaliyeti olduğu yönünde yapılan propagandanın özellikle İstanbul'un işgali ve Damat Ferit Paşa'nın tekrar iktidara gelmesinden sonra şiddetlendiği; beyanname, fetva ve hutbe gibi vasıtalarla somutlaştırıldığı görülmektedir. Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin tavrındaki söz konusu sertleşmede, İstanbul'un işgalinden ve Meclis-i Mebusa'nın kapatılmasından sonra İstanbul'da önde gelen

²² Alemdar, 6 Teşrin-i Evvel 1335/1919.

²³ Alemdar, 28 Teşrin-i Evvel 1335/1919.

²⁴ Alemdar, 9 Teşrin-i Sani 1335/1919.

²⁵ Alemdar, 25 Kanun-u Evvel 1335/1919.

²⁶ Akandere, Polat, *Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Karştı Faaliyetleri*, s. 54.

²⁷ Alemdar, 4 Mart 1336/1920.

²⁸ Akandere, Polat, *Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Karştı Faaliyetleri*, s. 47.

şahısların Milli Mücadele'ye katılmaları, Mustafa Kemal Paşa'nın Ankara'da millet iradesine dayalı bir Meclis açma girişiminde bulunması da elbette ki etkili olmuştur.

Bu bağlamda Damat Ferit Paşa, 11 Nisan 1920 tarihinde yayınladığı beyanname, “*milli hareketi hürs ve çıkarlar uğruna girilen fitne ve fesat hareketi*” olarak değerlendirmiş, bu harekete katılanları ise anayasayı ve devletin kanunlarını ayaklar altına alan “*yalancı milliyetçiler*” olarak tanımlamış hatta Milli Mücadele'yi idare edenleri tehdit eden ifadeler dahi kullanmıştır.²⁹ 11 Nisan 1920 tarihli fetvada ise milli hareket, halifelğin yüceliğini küçültmekle ve ülkede fitne çıkarmaya çalışmakla suçlanmıştır.³⁰ Yine Damat Ferit Paşa Hükümetinin etkisiyle hutbelerde Milli Mücadele aleyhinde söylemlerde de bulunulmuştur. 21 Mayıs'taki hutbesinde Mustafa Sabri, Anadolu'daki milli hareket ile ittihatçılığı ilişkilendirmek suretiyle Mustafa Kemal önderliğindeki Milli Mücadele'yi “*mazlumları asan ve kesen bir hareket*” olarak halka anlatmaya çalışırken,³¹ Hafız İsmail Efendi de 26 Mart 1920 tarihinde Ayasofya Camii'nde verdiği bir hutbede, milli hareket aleyhinde açıklamalar yapmıştır.³² Bu durum Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin ve milli harekete muhalif olanların dinin halk üzerindeki etkisini kullanarak, milletin Milli Mücadele'ye destek vermesinin önüne geçmeye çalıştığını göstermektedir.

Damat Ferit Paşa Kabinesinde Maarif ve Dâhiliye Nazırlığı da yapmış olan Ali Kemal Bey, 7 Mayıs tarihli makalesinde, Mustafa Kemal Paşa ve yanındakileri “*şöhret, hürs ve menfaat peşinde koşan, halkı tekrardan kırdırmaya çalışan maceraperestler*” olarak ifade ederken, Mustafa Kemal Paşa başta olmak üzere Kuva-yı Milliye hareketinin önde gelenlerini devlete, millete, saltanata ve hilafete karşı gelen “*isyancılar*” olarak tanıttıyordu. Bu şekilde Mustafa Kemal ile birlikte bu harekete destek verenleri ittihatçılık ve din düşmanlığıyla suçlayan Ali Kemal Bey, Ankara'da TBMM'nin açılmasını ve yeni bir hükümet kurulmasını ise İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin devamı olarak değerlendiriyordu. Kurtuluş Savaşı tamamlandıktan sonra bu konuda yanıldığını ifade edecek olan Ali Kemal Bey'e göre milli hareketi örgütleyen kişiler “*küfrün timsal-i mücessemi*” olarak görülmüşlerdir.³³

Milli Mücadele'yi sadece hükümet ve hükümet yanlısı matbuat değil, aynı zamanda Padişah da ittihatçı tertibatı olarak görmekteydi. Vahidettin, İttihat ve Terakki'nin tekrardan güçlenerek harekete geçmesinden ve iktidarına karşı faaliyette bulunmasından endişelenmekteydi. Bundan dolayı da, İttihat ve Terakki'nin gücünü kırmak ve halk gözünde itibarını azaltmak amacıyla, İttihat ve Terakki'ye ve bu örgütün bir uzantısı olarak gördüğü Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerine karşı sert bir tutum takınmıştır.³⁴ Sultan Vahidettin tarafından Kuva-yı Milliye mensupları “*eskilerin yarıdakçuları*” değil, “*aynı tarihin salikleri*” olarak görülmüştür. Nitekim Vahidettin, İzmir'in işgalinden sonra

²⁹ Akandere, Polat, *Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Karşıtı Faaliyetleri*, s. 116-117.

³⁰ Hülya Özkan, *Damat Ferit Paşa Hükümetleri ve Milli Mücadele Karşıtı Faaliyetleri*, (4 Mart 1919-16 Ekim 1920), Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1994, s. 91-92.

³¹ *Alemdar*, 22 Mayıs 1336/1920.

³² Akandere, Polat, *Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Karşıtı Faaliyetleri*, s. 47. Hafız İsmail Efendinin hutbesinin tamamı için bkz. *Alemdar*, 27 Mart 1336/1920.

³³ Salih Tunç, *İşgal Döneminde İstanbul Basını (1918-1922)*, (İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1999, s. 317-318.

³⁴ Demirbaş, *İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Milli Mücadele*, s. 78.

meydana gelen ve işgale karşı koymayı amaçlayan faaliyetleri “yeni ittihatçılık” olarak değerlendirmiştir.³⁵

İtilaf Devletlerinin de, Milli hareketi İttihatçıların bir faaliyeti olarak görüp bu yönde propaganda yaptıkları anlaşılmaktadır. İtilaf Devletlerinin bu şekilde bir düşünceye kapıldıkları İngiliz Yüksek Komiseri Amiral Calthorpe’nin raporlarına dahi yansımıştır.³⁶ Nitekim Calthorpe, İzmir’in işgalinden sonra ortaya çıkan mücadele ruhunu İttihat ve Terakki Komitesi mensuplarının çalışmaları neticesinde meydana gelen bir durum olarak değerlendirmiştir.³⁷ Bunun dışında İngiliz diplomat Mr. Bohler de raporunda, “*Bir İttihat ve Terakki Cemiyeti hükümetinin iş başına gelmesinin hiç de arzu edilemeyeceği fikrinde olduğumu katıyetle ifade etmek isterim. Böyle bir hareketi durdurmak için kesin tedbir almamız icap edeceğe benziyor.*”³⁸ demektedir. İstanbul’un işgalinden sonra İtilaf Devletlerinin yayınlamış olduğu bildiri de, Milli hareketin isim değiştirmiş bir İttihat ve Terakki hareketi olduğu ilan edilmiştir.³⁹ Ayrıca İngiliz Yüksek Komiseri Amiral de Robeck’in Mustafa Kemal Paşa için “*ittihatçıların evladı*” sözünü kullanması da İngilizlerin, Milli hareketi İttihatçılık olarak gördüğü,⁴⁰ aynı zamanda kamuoyunu bu hareket aleyhinde etkilemek amacıyla, söz konusu hareket mensuplarını saltanat ve hilafet düşmanı olmakla, ittihatçılığı canlandırmakla ve Bolşevikliği getirmeye çalışmakla suçlamışlar ve bu yönde bir propaganda faaliyeti yürütmüşlerdir.⁴¹ İtilaf Devletlerinin bu yönde bir suçlamada bulunmasının en önemli nedenlerinden biri Türk halkının yeniden örgütlenmesi ve İtilaf Devletlerine karşı yapılan direnişin önlenememesi olabilir. Ali Fuat Paşa da, İtilaf Devletlerinin Kuva-yı Milliye’yi, milleti tekrardan savaşa sokacakmış gibi göstererek, hem Milli hareketi lekelemeye hem de milletin moralini bozmaya çalıştıklarını belirtmiştir.⁴²

Milli Mücadele aleyhinde yürütülen bu propaganda çalışmaları kısmen de olsa başarılı olmuştur. I. Dünya Savaşı’nın tüm sorumluluğunun İttihatçılara yüklendiği, bir kısım aydının ve halkın İttihatçılardan hoşnut olmadığı bir dönemde, ister istemez vatan mücadelesi etrafında toplanması gereken halkın arasında fitne çıkarmak suretiyle halkı bölmeye yönelik böylesi söylemlerin yankı bulması doğaldır.

Mustafa Kemal Paşa, Milli hareketin bir ittihatçı tertibi olmadığını halka anlatabilmek için, bu hareketi mümkün olduğu kadar İttihat ve Terakkiden uzak tutmaya çalışmıştır. Mustafa Kemal Paşa’yı böyle bir politika izlemeye mecbur eden durumlardan bir tanesi, halkın büyük çoğunluğu tarafından tepki gösterilen hatta bazı kesimleri için Yunanlılarla bir tutulan İttihat ve Terakkiye karşı kamuoyunda genel bir nefret ve kin duygusunun hâkim olmasıdır. Diğer bir durum ise Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin, Milli

³⁵ Jaeschke, *Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri*, s.169.

³⁶ Erik Jan Zürcher, *Milli Mücadelede İttihatçılık*, (çev. Nüzhet Salıhoğlu), (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s.109-110.

³⁷ Jaeschke, *Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri*, s. 168.

³⁸ Bayar, *Ben De Yazdım*, VII, s. 77.

³⁹ Atatürk, *Nutuk-Söylev 1919-1920*, I, s. 555-557.

⁴⁰ Jaeschke, *Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi*, s. 64.

⁴¹ Avcı, *Milli Mücadele’de Propaganda Faaliyetleri*, s. 31.

⁴² Ali Fuat Cebesoy, *Bilinmeyen Hatıralar: Kuva-yı Milliye ve Cumhuriyet Devrimleri*, (Haz: Osman Selim Kocahanoğlu), Temel Yayınları, İstanbul, 2001, s.7.

Mücadele'nin bir ittifatçı oyunu olduğu yönündeki ciddi faaliyetleridir.⁴³ Bu nedenle Mustafa Kemal Paşa, içte ve dışta bu intibayı ortadan kaldırmak amacıyla yapılmakta olan faaliyetlerin İttihatçılık ile bir ilgisi olmadığını belirterek hem kamuoyunu kazanmayı hem de İtilaf Devletleri ile daha ılımlı bir şekilde ilişkiler yürütebilmeyi amaçladığı söylenebilir.

Mustafa Kemal Paşa, Milli Mücadele'nin bir ittifatçı hareketi olmadığını çeşitli yollar kullanarak, kamuoyuna kanıtlamaya çalışmıştır. Bu kapsamda başta Sivas Kongresi'ne katılanların İttihat ve Terakki ile hiçbir ilişkisi olmadığı yönünde yemin etmelerini sağlaması,⁴⁴ Padişah'a ve İstanbul'da önemli şahsiyetlere telgraflar göndermesi,⁴⁵ bu faaliyetlere örnek olarak gösterilebilir. Bu şekilde Mustafa Kemal Paşa'nın milleti bölecek, ayrıştıracak açıklamalardan ve faaliyetlerden kaçınmaya özen gösterdiği anlaşılmaktadır.

Mustafa Kemal Paşa, TBMM açıldığı andan itibaren Meclisin İttihatçılar tarafından toplandığı yönünde kamuoyunda yapılan propagandaları dikkate alarak temkinli davranmıştır. Bundan dolayı TBMM'nin 24 Nisan 1920 tarihli oturumunda, Mondros Mütarekesi'nden Meclisin açılmasına kadar geçen süreç içerisinde meydana gelen siyasi durum hakkında yaptığı konuşmada; Damat Ferit Paşa kabinesinin milletin birleşmesini ve saadetini sağlayabilecek her türlü teşebbüsü ittifatçılıkla suçlamayı kendine meslek edindiğini, Teşkilat-I Milliye'nin ittifatçılıkla herhangi bir bağlantısı olmadığını türlü vesilelerle belirttiğini ve belirtmeye de devam edeceğini ifade etmiştir.⁴⁶ Bunun yanı sıra Mustafa Kemal Paşa, İttihatçılık düşmanlığını doğru bulmadığını, memleketi harbe sürükleyenlerin haricinde de İttihatçıların bulunduğu dikkat çekerek, milletin nazarında asıl suçlu kabul edilen ittifatçıların memleketi savaşa sokanlar olduğunu vurgulamıştır. İttihat ve Terakki adı altında fenalığı adet edinmiş olan kişileri kendilerinin de tehlikeli gördüklerini belirtmiştir.⁴⁷ Aynı zamanda İstanbul'un işgali sonrasında yayınlanan ve Anadolu Hareketi'ni İttihatçılıkla suçlayan beyannamelerin “*zayıf kalpli*” insanları aldatabileceğini bu nedenle söz konusu beyannamelerin Anadolu'ya girişini engellemek için bir takım tedbirler alınmaya karar verildiğini ifade etmiştir.⁴⁸

TBMM, Damat Ferit Paşa Hükümetleri tarafından yürütülen propaganda faaliyetlerinin etkisini önlemek, halkın Milli harekete desteğini arttırmak, cephedeki askerini moralini yükseltmek ve iç kamuoyu oluşturmak için bir beyanname yayınlamıştır.⁴⁹ TBMM bu beyanname; İngilizler tarafından satın alınan ve milleti

⁴³ Emine Kısıklı, “Milli Mücadele Başlangıcında, Mustafa Kemal Paşa'nın Milli Hareketi, İttihat Ve Terakki Faaliyetlerinden Uzak Tutma Teşebbüsleri”, *Atatürk Yolu Dergisi*, III, 5, Ankara, 1990, s. 119-121.

⁴⁴ Söz konusu yemin metni: “*Saadet ve selâmet-i vatan ve milletten başka Kongre'de hiçbir maksad-ı şahsi ta'kib etmeyeceğime, vatannın inhidâmına sebep olan İttihâd ve Terakki Cem'iyeti'nin ihtiyasına çalışmayacağıma ve mevcûd fırak-ı siyâsiyyeden hiçbirisinin âmâl-i saiyâsiyyesine hâdim olmayacağıma vallâhi, billâhi.*” şeklindedir. Recep Toparlı, *4 Eylül Sivas Kongresi Tutanakları: Ek Belgeleriyle*, Buruciye Yayınları, Sivas, s. 74; Fethi Tevetoğlu, “Atatürk- İttihat ve Terakki”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, V, 15, 1989, s. 613.

⁴⁵ Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk-Söylev 1919-1920*, III, (4. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara, 1999, Ves. No: 97 (a-b), s. 1387-1397.

⁴⁶ *Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi*, 24 Nisan 1920, I, s. 20.

⁴⁷ *TBMMZC*, 24 Nisan 1920, I, s. 20.

⁴⁸ *TBMMZC*, 24 Nisan 1920, I, s. 29.

⁴⁹ TBMM, dış kamuoyunu da Milli hareket lehinde etkilemek amacıyla beyannameler hazırlamıştır. Bu beyannameler sayesinde Türk ve Müslüman dünyasının Milli harekete destek vermesi amaçlanmıştır. Bu nedenler

birbirine düşürmek amacını güden kişiler tarafından ortaya atılan Padişah'a ve Halife'ye isyan sözünün yalandan ibaret olduğu, Millet Meclisinin, Padişah'ı ve Halife'yi düşman taziyekinden kurtarmaya, Anadolu'nun parçalamasını engellemeye çalıştığını belirtmek suretiyle, yapılan propagandaların etkisini azaltmak istemiştir.⁵⁰

Milli Mücadele aleyhinde bu tür propaganda faaliyetleri içeren gazetelerdeki yazılar da TBMM'nin gündeminde yer almıştır. İzmir'in işgalinin yıl dönümü tarihi olan 15 Mayıs 1920 tarihindeki Meclis oturumunda Mersin Mebusu İsmail Safa Bey, özellikle ittihatçılık yaftasıyla Milli Mücadele aleyhine yapılan neşriyat sonucunda Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerinin nasıl işleyemez hale getirildiklerini şu cümlelerle dile getirmiştir. "...Avrupa'ya Türk hakkını, İzmir'in hukukunu müdafaa etmek için gönderilecek heyete para lâzım idi. Bu münasebetle livalardan herkes hissesine düşeni veriyordu. Para toplanıyordu, dehşetli hücum başladı, evet sizi tekrar soyuyorlar, verdiğiniz parayı Avrupa'da, kerhanelerde, meyhanelerde yiyecekler, milletin parasını yiyecekler, mahvedecekler diye bir hücumdur matbuatta başladı... Diğer taraftan, bu teşkilâtın içinde kirli insanlar vardır, yani ittihatçılar vardır, teşkilâtın ruhu ittihatçılıktır diye müthiş neşriyat başladı. Bir taraftan İzmir'de bulunan vali mülhakata yazdığı telgraflarda, bu paralar niçin toplanıyor, hangi kanunla yapılıyor diye sıkıştırmaya başladı. Binaenaleyh bu teşkilâtın içerisinde bulunan insanlar o kadar meyus oldular, kötürüm oldular ki, bir daha toplanamaz bir hale geldiler."⁵¹ İsmail Safa Bey'in bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere, matbuatta yapılan bu gibi propagandalar Türk milleti üzerinde olumsuz bir etki yapmış ve halkın Kuva-yı Milliye'ye olan desteğinin azalmasına neden olmuştur. Ayrıca Mersin Mebusu İsmail Sefa Bey konuşmasının devamında "... beş bin Türk'ün de kanı dökülmüş olduğu halde Türk gazetelerinden bazıları dediler ki, - Utanarak söylüyorum - o Türk gazeteleri, kabahat Türklere'dir. İslamlardadır, Yunan medeni ordusu hiçbir gün bu faciaya razı değildir. Fakat İslam'ın bozuk kısımları, açık söyleyelim hatta ittihatçı kısımları buna sebep oldu."⁵² şeklindeki ifadeleri ile dönem matbuatının Yunanlılara karşı mücadele verenleri suçlamak ve İttihatçılık ithamı yönünde yaptığı propagandalara dikkat çekmiştir.

TBMM üyeleri, kendilerinin de İttihatçı olmakla suçlanacaklarının farkında olmuşlardır. 22 Mayıs 1920 tarihli meclis görüşmesinde, 56. Fırka Kumandanı Bekir Sami Bey tarafından Sevr Antlaşması hakkında gönderilen telgrafın görüşüldüğü sırada söz alan Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey, İngiltere Hükümetinin Mısır, Hindistan ve Afganistan'da kendisi aleyhinde çıkan olaylardan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni sorumlu tutarak Avrupa'da İttihat ve Terakki erkanını mücrim ve cani göstermeye çalıştıklarını ifade etmiştir. Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey'e göre, İngiltere Hükümetinin bu şekilde davranmasının temel sebebi ise Osmanlı Devleti'nde memleketinin istiklalini arzu eden ve bunun için çalışan aydınları ittihatçılık adı altında ezmek olduğunu belirtmiştir.⁵³ Ali Şükrü

hazırlanan risaleler, ilamlar, beyannameler, tebliğler, bildiriler vb. yayınlar Hindistan, Afganistan, Azerbaycan, Arabistan gibi Müslüman nüfusun etkin olduğu bölgelerde dağıtılmıştır. Avşar, *Milli Mücadele'de Propaganda Faaliyetleri*, s. 81.

⁵⁰ TBMMZC, 25 Nisan 1920, I, s. 60.

⁵¹ TBMMZC, 15 Mayıs 1920, I, s. 309.

⁵² TBMMZC, 15 Mayıs 1920, I, s. 311.

⁵³ TBMMZC, 22 Mayıs 1920, II, s. 17-18.

Bey, Damat Ferit Paşa Hükümetleri ve İtilaf Devletlerinin memleketin kurtulması ve bağımsız olması için çalışan herkesi İttihatçı olarak değerlendirdiğini dolayısıyla kendilerinin de memleketi kurtarmak için mesai harcadıklarına göre, aynı ithamla suçlanabileceklerini ifade etmiştir.⁵⁴ Ayrıca Saruhan Mebusu Refik Şevket Bey ise ne zaman millet kendi inisiyatifini ele almaya çalışsa, Damat Ferit Paşa Hükümeti ve Kuva-yı Milliye aleyhinde bulunan zümreler tarafından yaptıkları iş fena görülerek, yapanları İttihatçı ve yapılanları da İttihat ve Terakki faaliyeti olarak lanse edildiğini, söz konusu zümrenin halkı bu şekilde etkilemeye çalıştıklarını vurgulamıştır.⁵⁵

2. Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Hareketine Karşı Yaptığı Bolşeviklik Propagandası ve Türkiye Büyük Millet Meclisindeki Yansıması

Damat Ferit Paşa Hükümetleri, Milli hareketin İttihatçı olduğu yönünde yapmış olduğu propagandalarla yetinmemiş, Sovyet Rusya ile Anadolu hareketinin yakınlaşmasını fırsat bilerek, bu hareketin Bolşevik bir hareket olduğu yönünde ithamlarda da bulunmuştur. Milli Mücadele hareketini yönetenlerin, işgal devletlerine karşı Bolşeviklerle yakın ilişki kurması, Damat Ferit Paşa Hükümetleri ve Milli Mücadele'ye muhalif olan basın tarafından Anadolu Hareketi'nin bir "Bolşevik olma" girişimi olarak lanse edilmesine fırsat vermiştir.⁵⁶ Damat Ferit Paşa Hükümetleri ve muhalif basın, bu yönde bir propaganda yürüterek halkın Milli Mücadele'ye verdiği desteğin önüne geçmeyi amaçlamış olduğunu söylemek mümkündür.

Damat Ferit Paşa Hükümetleri, Anadolu hareketine "Bolşevik hareketi" ya da "Bolşeviklik" ithamlarında bulunurken, beyanname, fetva gibi her türlü vasıttan yararlanmak suretiyle, Anadolu halkını milli hareket aleyhinde etkilemeye çalışmıştır. 4 Ağustos 1920 tarihinde yayınlanan bir beyanname; İtilaf Devletleri tarafından Osmanlı Devleti'ne verilen ahitnamenin, toplanan Meclis-i Ali'de kabul edildiğini, memlekette sağduyulu ve vicdanlı insanların dışında İstanbul'da gizli ve Anadolu'da silahlı olarak Kuva-yı Milliye adı altında faaliyet gösteren İttihat ve Terakki komitesinin halkı aldattığı ifade edilmiş ve söz konusu hareket Bolşeviklikle itham edilerek bağlantısı şu şekilde belirtilmiştir: "... Usat(Asiler), Bolşeviklerden istimdad ediyorlar. Millet-i Osmaniye'ye bundan büyük hüürmetsizlik olamaz ...şeriat-ı garra-yı Muhammediye'ye hüürmetkâr Türk kavmi, inkâr-ı hâk ve hakikat, iştirak-ı emvâl ve zevcât, katl-i nüfûs ve gasb-ı emvâl esasına istinâd eden ve insaniyetten ziyâde behîmiyyete mütekarib bulunan bir meslek-i dalâlden ve Bolşevikler gibi Allah'ın ve insanların düşmanlarından istimdâd etmez..."⁵⁷ Yine 19 Mayıs 1920 tarihinde Kuva-yı Milliye aleyhinde bulunan Bolu mutasarrıfı Osman Kadri Bey'in yayınladığı beyanname de; Bolşeviklik, "paranın, malın, emlak ve arazinin ayak takımı yersiz yurtsuz bir takım haydutlar tarafından yağma edilerek bu haylaz, tembel, cani herifler arasında taksim edilmesi" şeklinde tanımlanmakta, "gavur icadı" olan bu adete uymayı hiçbir insanın kabul edemeyeceği vurgulanmaktadır. Ancak haydutluğa, soygunculuğa, zorbacasına hareket etmeye ve rahat yaşamaya alışmış, zevk ve sefa sürmek

⁵⁴ TBMMZC, 22 Mayıs 1920, II, s. 18.

⁵⁵ TBMMZC, 30 Eylül 1920, IV, s. 472.

⁵⁶ Akandere, Polat, *Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Karşıtı Faaliyetleri*, s. 67.

⁵⁷ *Takvim-i Vakayi*, 4 Ağustos 1336/1920.

ile içki içme rezaletini adet edinmiş olan ve hapisanelerden firar eden bir takım subayların; milletin ezildiğini, mahvolduğunu, kadınların dul, çocukların yetim kaldığını düşünmeden vurgunculuk devrini devam ettirmek amacıyla oldukları ifade edilmiştir. Anadolu’da yakmadıkları köy, öldürmedikleri adam, yapmadıkları cinayet kalmayan bu insanların vatani ve Padişahı kurtaracağız diyerek para ve asker topladığı belirtilerek⁵⁸ halkın milli mücadele hareketine karşı durması ve uzaklaşması amaçlanmıştır. Ayrıca bu beyanname ile Milli hareket; Bolşevik, Padişah’a isyan eden, haydutluk yapan, cinayetler işleyen bir çete olarak gösterilerek, halkın bu kişilere itibar etmesinin önüne geçilmek istenmiştir. Damat Ferit Paşa Hükümetleri bu faaliyetlerin yanında halkın dini duygularını kullanarak Anadolu halkının, Milli harekete destek vermesini engellemek ve Kuva-yı Milliye mensuplarının İttihatçı ve komünist olduğunu ilan edebilmek amacıyla, Mustafa Sabri Efendi’den İslam dininin Bolşevikliğe karşı olduğunu belirten bir de fetva almıştır.⁵⁹ Anadolu halkını galeyana getirmek amacıyla “*Bulaşıklar (Bolşevikler) geliyor! Allah’ı, mabudu tanımıyorlar. Ahaliyi kesip malını yağma ediyorlar.*”⁶⁰ şeklinde propagandalarda bulunmuşlardır.

Halkı ayaklandırmak için yapılan bu girişimlerin amacına ulaştığı söylenebilir. Nitekim Hendek ve Düzce isyanları sırasında “*Bolşevikler Hendeği bastı. Kadınlarımızı ve kızlarımızı çırılçıplak hamamlara doldurdular. Müslümanlık ve namusumuz tehlikededir*”⁶¹ yönünde yapılan propaganda sonucunda Anadolu halkı, ellerine baltaları alarak “*Nerede bulaşıklar*” diye koşuştukları bilinmektedir.⁶²

Milli Mücadele döneminde, Milli hareket aleyhinde yapılan propagandaların Anadolu’nun içlerine kadar ulaşmasında Damat Ferit Paşa Hükümetlerini destekleyen ve Anadolu hareketinin karşısında olan basın yazdığı olumsuz yazılarla halkı etkilemeye ve yönlendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Alemdar gazetesinde, 29 Eylül 1919 tarihli bir makalede, mütarekeden sonra iktidarı bırakmak zorunda kalan İttihatçıların Rusya’daki hükümet düşmanı idareye (Bolşeviklik) ağızlarının suları aktığı ifade edilerek, Rusya’daki Bolşeviklik ile Anadolu’daki İttihatçılık kıyaslanmıştır. Makaleye göre; Rusya’daki Bolşevikler, Aristokrasi’yi mahvederken İttihatçılar memleketteki dengeli yaşamı mahvetmişlerdi. Yine Bolşevikler servet sahibi insanları soymaktayken, İttihatçılar zengin fakir demeden bütün halkı soymuşlardı. Bu yüzden gazeteye göre, İttihatçılık, Anadolu’da Bolşeviklikten daha çok tahribat yapmıştır. Ayrıca Bolşevikliğin, İttihatçılıktan daha iyi olduğu ifade edildikten sonra memleketin Bolşeviklik hastalığını bitireceği sırada İttihat ve Terakki, Bolşeviklerden “*zehri alan engerek yılanı gibi Bolşeviklik zehrini aldı. O zehri saf ve pak Anadolu’ya saçmak istiyor.*”⁶³ denilmek suretiyle Kuva-yı Milliye’nin Bolşeviklikle alakalı olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Alemdar gazetesinde başka bir makalede de yine aynı vurgu yapılmaya çalışılmış ve şu cümlelere yer verilmiştir. “*... Dün nasıl Alman istibdad-ı askerisini almakla bu gün müzmahil oldu isek şimdi de Rus Bolşevikliğine can atmakla yarın sahife-i âlemden tamamıyla silinmek istiyoruz. Revâtıb-ı*

⁵⁸ Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali*, I, (9-10. Baskı), Kastaş Yayınları, 2004, s. 72-74.

⁵⁹ Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, II, s. 296.

⁶⁰ Karaaslan, *Milli Mücadele Döneminde İç İsyanların Çıkışında Dini Faaliyet ve Propagandanın Rolü*, s. 200.

⁶¹ Cebesoy, *Mili Mücadele Hatıraları*, s. 400.

⁶² Karaaslan, *Milli Mücadele Döneminde İç İsyanların Çıkışında Dini Faaliyet ve Propagandanın Rolü*, s. 201.

⁶³ *Alemdar*, 29 Eylül 1335/1919.

ictimaiyemiz içinde bizi en ziyade tutan din-î Hilafet iken Bolşeviklikle her şeyden evvel bunları ayaklar altına almak mecnunâne, akurâne çiğnemek emelindeyiz. Karşımızda, başımızda kimler bulunduğundan ise haberimiz yok... Kuva-yı Milliye ve sahtekar Bolşeviklik propagandasıyla ne dereceye kadar dayanabiliriz bilemem"⁶⁴

21 Ağustos 1921 tarihli Peyam-ı Sabah gazetesinde, Damat Ferit Paşa Hükümetlerinde Maarif ve Dahiliye Nazırı olan Ali Kemal Bey, Kuva-yı Milliye'nin Bolşeviklik çukuruna düştüğünü iddia ederek, Anadolu'nun Yunanlılardan kurtarılmasının ancak İtilaf Devletleri ile anlaşmak ve Ankara'nın peşinden ayrılmakla mümkün olabileceğini savunmuştur.⁶⁵ Ayrıca 10 Aralık 1920 tarihinde Ali Kemal Bey, Peyam-ı Sabah gazetesinde Bolşeviklik ile Türklüğün birbirine asırlardır düşman oldukları için birleşmelerinin imkansızlığını belirtmiş, mevcut olan yakınlaşmayı ise cinnet ve afet olarak nitelemiştir.⁶⁶ Alemdar gazetesinde Mustafa Sabri Efendi ise "*Bolşevikler, münevverleri ve zenginleri kesiyorlarmış... Kuran-ı Kerim insanların servet ve maişet itibarıyla derecat-ı muhtelif ve mütefarık üzere halk olduklarını tasrih ediyor...*" O'na göre "*Bolşeviklerin soy ve amel müdafii görünmeye çalıştıkları halde zenginlerin paralarını cebren ellerinden alarak o servete konmak istiyorlardı. Bu anlayışı garipseyen Mustafa Sabri, bu anlamda Bolşeviklerinde İttihatçılara benzediğini*" ifade ediyordu.⁶⁷ Yine Alemdar gazetesinde Mahir Said imzalı bir makalede de; Kuva-yı Milliye Ruslarla birleştiği için suçlanmış, birleşmesinin nedeni ise, İttihat ve Terakki'nin savaş isteği olarak belirtilmiştir.⁶⁸ Anadolu Hareketi'ni, Bolşeviklikle suçlayan ve Damat Ferit Paşa Hükümetleri ile aynı doğrultuda hareket eden kesimlerden birisi olan Hürriyet ve İtilafçılar, "*Kahraman-ı hürriyet, Harbiye Nâzırı diktatör, emperyalist, Napolyon taslağı, şimdi de komünist... Maaheza İttihat ve Terakki muvakkaten büründüğü Kuva-yı Milliye kisvesini üzerinden atmak üzeredir.*" diyerek Milli hareketin Bolşevik olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁹

TBMM, Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin ve Milli Mücadele aleyhinde olanların yapmış olduğu Bolşevik propagandası ve bunun sonuçlarının Türk halkı üzerindeki etkisini önemsemiş ve bu konu Meclis gündemine sık sık gelmiştir. Yapılan Bolşeviklik propagandası hakkında Mustafa Kemal Paşa 25 Nisan 1920 tarihli Meclis oturumunda, Makam-ı Hilafete karşı hiç kimsenin aklında olmayan yalanlar ve iftiralar ortaya atılmakta olduğunu, milli hareket aleyhinde yapılan bu iftiralardan birisinin de Bolşeviklik olduğunu ifade ettikten sonra, bu propagandaların yaptığı tesiri ise; "*Meselâ Bolşevikler geliyor. Köyümüzü, kasabamızı, harap edecek, hepimizi idam edecek, çabuk silâh başına, tabii*

⁶⁴ Alemdar, 5 Mart 1336/1920.

⁶⁵ Zeki Sarıhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, III, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995, s. 636.

⁶⁶ Tunç, *İşgal Döneminde İstanbul Basını*, s. 301.

⁶⁷ Tunç, *İşgal Döneminde İstanbul Basını*, s. 320.

⁶⁸ Akandere, Polat, *Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Karşıtı Faaliyetleri*, s. 72.

⁶⁹ Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, II, s. 292-296. Mesut Aydın, "*Milli Mücadele Dönemi'nde Anadolu'ya Giriş ve Çıktıları Kontrol Altında Tutan Kuruluşlar*" başlıklı makalesinde; 12 Ocak 1921 tarihinde Ankara'ya ulaşan bir istihbarat bilgisine dayanarak İngilizlerin teşvik ve yardımları sayesinde İstanbul merkezli kurulan ve Anadolu'da Yunan işgali altında bulunan bölgelerde şubeler açmayı planlayan "Anti Bolşevizm Cemiyeti" ve "Anti Kemalizm Cemiyeti" adını taşıyan iki cemiyetten bahsetmektedir. Zira bu cemiyetlerin amacı, Anadolu insanının zihninde Milli Mücadele aleyhinde soru işareti yaratmak ve TBMM'nin Bolşeviklikle suçlanması için propaganda yapmaktır. Aydın, "*Milli Mücadele Dönemi'nde Anadolu'ya Giriş ve Çıktıları Kontrol Altında Tutan Kuruluşlar*", s. 25.

köylü cahil, bilmez, silâhlarını alıyor ve geliyor. Ne olduğunu anlamadan, karşı karşıya geldiği kimselerle müsademe olduktan ve bir defa kan döküldükten sonra tabiatıyla bir husumet ve anlaşamamazlık vücuda geliyor."⁷⁰ şeklinde açıklamıştır. Kırşehir Mebusu Müfit Efendi'ye göre ise; Anadolu halkının %99'unun okumamış olmasından dolayı söylenen her şeye inanması ve hilafete karşı olan bağlılığından dolayı Makam-ı Hilafet hakkında kötü söz söylendiği zaman buna karşı gelmeyi kendine vazife edinmiş olması sonucunda, Bolşeviklik yönünde yapılan propagandanın başarıya ulaştığını ve halkın galeyana geldiğini ifade etmiştir.⁷¹

TBMM'de, bazı milletvekilleri Bolşevikliğin iyi anlaşılmadığı ve ülkenin içinde bulunduğu tehditler karşısında gerçekçi bir alternatif olduğundan dolayı ülkeyi işgal eden İtilaf Devletlerine karşı Bolşeviklerle gerektiğinde işbirliği yapmanın Bolşevik olmak anlamına gelmediğini ve Bolşeviklik ile yakın münasebetlerde bulunulmasının bir anlamda mecburiyet olduğunu ifade etmişlerdir. Bu bağlamda, 11 Mayıs 1920 tarihindeki Meclis oturumunda söz alan Bolu Mebusu Tunalı Hilmi Bey, Rus Millet Komiserliği'nin Şark Müslümanlarına yaptığı tamime karşılık, milli ve dini bir vazife olarak Sovyetlere bir teşekkür yazılmasını istemiştir.⁷² Aynı oturumda Antalya Mebusu Hamdullah Suphi Bey ise ülkede Bolşevizm'in tam anlamıyla bilinmediğini, halkın Bolşevik kuvvetlerini yağmacı olarak gördüğünü ve toplumun Bolşeviklik hakkında aydınlatılması gerektiğini söylemiş ve Millet Meclisinin Bolşeviklik hakkında ne düşündüğünü açıklamasını istemiştir. Ayrıca kendisi de Bolşevizm'in İslam memleketlerinde dine tecavüzkar olmadığını düşündüğünü dile getirerek "*memleketimizdeki müstevli hain kuvvetleri kovmak için bizim en tabii müzahirimiz gelen Bolşevik kuvvetleridir.*" demiştir.⁷³ Kütahya Mebusu Besim Bey ise, bu zor durumdan kurtulmanın bir yolunun Bolşevik kuvvetlerden yararlanmak olduğunu belirterek, Bolşevikleri dini ve Müslümanlığı kurtarmak için iyi bir fırsat olarak değerlendirmişti.⁷⁴

Ali Şükrü Bey ise daha farklı bir bakış açısı ile Bolşeviklik propagandasının önce TBMM tarafından bilinmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Hükümetin sorumluluğu üzerine alıp Bolşeviklik propagandasının ne olduğunu iyice anlayıp bunu da Meclise bildirdikten sonra halkın bu anlamda bilgilendirilmesinin daha doğru olabileceğini belirterek temkinli bir tavır göstermiştir. Ali Şükrü Bey, Bolşevizm'in emperyalizme karşı onu yıkmak için önemli bir cereyan olarak gördüğünü, eğer bilinçli bir şekilde davranılmaz ve cereyanın ne getirdiği bilinmezse İngiltere'nin ve Milli Mücadele aleyhindeki bazı cemiyetlerin ayrı ayrı ya da birlikte hareket ederek bu cereyanı olumsuz bir propaganda

⁷⁰ TBMMZC, 25 Nisan 1920, I, s. 48.

⁷¹ TBMMZC, 25 Nisan 1920, I, s. 49.

⁷² TBMMZC, 11 Mayıs 1920, I, s. 256-257.

⁷³ TBMMZC, 11 Mayıs 1920, I, s. 257-258.

⁷⁴ 11 Mayıs 1920 tarihli meclisin 14. oturumunda "*Rus Millet Komiserliği'nin Şark Müslümanlarına yaptığı tamime dair 15. Kolordu Kumandanlığı'ndan mevrit telgraf*" hakkında yapılan görüşmeler sırasında söz alan Kütahya Mebusu Besim Bey, Bolşeviklerden gelebilecek yardım hakkında şu sözleri söylemiştir: "*Büyük Peygamberimiz diyor ki: 'Dini ve Müslümanlığı yine ondan olmayan birtakım insanlar temin ve teyit edecek', işte Allah o kuvveti bize gönderiyor. Biz Bolşeviklere mümaşat etmekle bilâkis şeriata daha fazla yaklaşıyoruz. Yine şeriat diyor ki: 'Saillerin ve mahrumların sizin mallarınızda hakkı vardır. Biz zekâtı şer'iyeyi teklif etmekle bir şey kaybetmiş olmuyoruz, bilâkis yaklaşıyoruz.*" TBMMZC, 11 Mayıs 1920, I, s. 258.

şeklinde kullanılabileceğini ifade etmiştir. Buna örnek olarak da, Teavün-ü İslam Cemiyeti'nin Bolşeviklik aleyhinde yayınladığı beyanname ile Times gazetesinde gördüğü bir mektubu göstermiştir. Bu mektuptaki “...âlemi İslam ve bilhassa Türkler Bolşevikleri kendileri için müfit telâkki ediyor, binaenaleyh bu cereyan tehlikelidir. İngiltere bunun önüne geçmek için lazım gelen propagandaları yapmalı” şeklindeki ifadelerle dikkat çekerek, Teavün-ü İslam Cemiyeti'nin beyannamesi ile Times gazetesindeki mektubun aynı doğrultuda olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı da Bolşeviklerle temasın şahıslar üzerinden değil Heyet-i İcraiye aracılığıyla yapılmasının daha doğru bir hareket olacağını belirtmiştir.⁷⁵ Ali Şükrü Bey'in bu ifadelerinden sonra söz hakkı alan Bolu Mebusu Tunalı Hilmi Bey, eskiden beri kendisinin Bolşevik taraftarı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Bolşevikliğin yeni bir kavram olmadığını, eski Yunan ve Hindistan'dan gelen bir meslek olduğunu ve kaynağını şeriatından aldığını ifade etmiştir.⁷⁶

TBMM'de, Tokat Mebusu Nazım Bey ve Mentеше Mebusu Dr. Tevfik Rüşü Bey tarafından Rusya'ya gidecek heyete tayinin Meclis kararı olmadıkça muvafık olmayacağı hakkında 22 Kasım 1920 tarihli verdikleri taktir üzerine yapılan görüşmeler sırasında da Bolşeviklik konusunda bazı görüşler ileri sürülmüştür. Söz konusu taktir hakkında konuşan Siverek Mebusu Mustafa Lütfi Bey, “... Büyük Millet Meclisinde Türkiye'de bir komünist fikri, ruhu zannetmem ki olsun, olamaz ve yalnız başına giydiği kalpağını kırmızı şeritle çevirmekle olamaz. Böyle komünistliği ben reddederim”⁷⁷ demek suretiyle bu konu hakkındaki görüşlerini belirtmiştir. Aynı taktir adına söz alan Kastamonu Mebusu Abdulkadir Kemali Bey ise, Rusya'ya gidecek olan heyetin Rusya'da yaşanan Bolşevizm'in durumunu ilmi açıdan tetkik etmek suretiyle TBMM'nin bu konu hakkındaki bilgisizliğini giderebileceğine dikkat çekmiştir.⁷⁸ Bursa Mebusu Bahattin Baha Bey ise, Komünist Fırkasını oluşturan kişilerin altı yüz seneden beri Türkiye'de yaşayan Müslümanların olduğunu ve bu kişilerin memleket için canlarını feda etmeye hazır olduklarını belirttikten sonra Bolşevikliğin Rusya'da doğmadan önce İslamiyet aleminde ortaya çıktığını belirtmiştir. Ayrıca Bahattin Baha Bey, Bolşevikliğin esasını ise, “memleketi kurtaracak, milleti kurtaracak, insaniyeti kurtaracak esasat-ı ilmeyedir.”⁷⁹ şeklinde tanımlamıştır.

14 Ağustos 1920 tarihli Meclis oturumunda Mustafa Kemal Paşa, İtilaf Devletlerinin bir yandan bütün vasıta ve kuvvetlerle Türk Milleti'ni ezmek için çalışırken, diğer yandan bütün mazlum milletleri tahlis için çalışan Bolşeviklerin, mazlum milletimize el uzatmasını engellemeye çalıştıklarını⁸⁰ ifade ettikten sonra Bolşeviklikle alakalı görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir. “...biz memleket ve milletimizin mevcudiyetini ve istiklâlini kurtarmak için karar verdiğimiz zaman kendi nokta-i nazarlarımıza tabi bulunuyorduk. Ve kendi kuvvetimize istinat ediyorduk. Hiç bir kimseden ders almadık, hiç kimsenin muğfil mevaidine aldanarak işe girişmedik. Bizim nokta-i nazarlarımız, bizim prensiplerimiz cümlece malûmdur ki, Bolşevik prensipleri değildir ve Bolşevik prensiplerini milletimize kabul ettirmek için de şimdiye kadar hiç düşünmedik ve

⁷⁵ TBMMZC, 11 Mayıs 1920, I, s. 259- 260.

⁷⁶ TBMMZC, 11 Mayıs 1920, I, s.260.

⁷⁷ TBMMZC, 22 Kasım 1920, VI, s. 14.

⁷⁸ TBMMZC, 22 Kasım 1920, VI, s. 15.

⁷⁹ TBMMZC, 22 Kasım 1920, VI, s. 16.

⁸⁰ TBMMZC, 14 Ağustos 1920, III, s.207.

teşebbüste bulunmadık. Bizim itikadımıza göre; milletimizin temini hayat ve tealisi kendi kabiliyeti hazmiesiyle mütenasip olan nokta-i nazarlardır. Fakat esas itibariyle tetkik olunursa bizim nokta-i nazarlarımız - ki halkçılıktır - kuvvetin, kudretin, hâkimiyetin, idarenin doğrudan doğruya halka verilmesidir, halkın elinde bulundurulmasıdır. Yine şüphe yok ki, bu dünyanın en kuvvetli bir esası, bir prensiptir. Elbette böyle bir prensip Bolşevik prensipleriyle tearuz etmez. Vakıa bize Milliyetperver derler. Fakat biz öyle Milliyetperveranız ki, bizimle teşrik-i mesai eden bütün milletlere hürmet ve riayet ederiz. Onların bütün Milliyetlerinin icabatını tanırız. Bizim Milliyetperverliğimiz her halde hodbinane ve mağrurane bir Milliyetperverlik değildir ve bahusus biz İslam olduğumuz için, İslâmiyet nokta-i nazarından bizim ümmetçiliğimiz vardır ki, Milliyetperverliğin çizmiş olduğu daire-i mahdudiye namütenahi bir sahaya nakleder ve bu itibarla da bu nokta nazardan bizim istikametimizde Bolşevik istikameti görülebilir. Bahusus Bolşevizm millet içinde mağdur olan bir sınıf halkı nazarı mütalaaya alır. Bizim milletimiz ise heyeti umumiyesiyle mağdur ve mazlumdur. Bu itibarla dahi bizim milletimiz beşeriyeti tahlise müteşebbis olan kuvvetler tarafından himayeye şayestedir. Bunları söylemekten maksadım, bu noktayı açık, samimî ve katî olarak ifade ediyorum, Memleket ve milletimizi kurtarabilmek için, memleketin ahengini, intizamını muhafaza etmek lâzımdır. Her tarafta muhtelif kafaların, dimağların, vücutları teşebbüsü, memleketin içinde muhtelif cereyanlar, muhtelif vaziyetler tevlit edebilir.”⁸¹ Yani Mustafa Kemal Paşa, bu ifadeleri ile söz konusu harekete karar verirken kimseden etkilenmediklerini, Bolşevik prensiplerini benimsemediklerini ve halka da benimsetmek gibi çabalarının olmadığını belirterek Milli hareket hakkında yapılan Bolşeviklik propagandasını ret etmiştir.

TBMM, genel anlamda Milli Mücadele aleyhinde olumsuz şekilde yapılan Bolşeviklik propagandasını kabul etmemekle birlikte bu propagandaya karşı tedbir alırken temkinli yaklaşıma çalışmıştır. Çünkü Mustafa Kemal Paşa, Milli Mücadele’yi kazanmak için kuvvete dayanmak zorunluğunu fark etmiş ve bu kuvveti sağlayabilmek için ise, büyük bir devletin yardımına ihtiyaç olduğunu görmüştür. İtilaf Devletlerinden yardım almanın mümkün olmadığı dönemde, bu yardımı sağlayabileceği tek devlet olarak Rusya’yı görmektedir.⁸² Fahri Belen’e göre, “Mustafa Kemal Paşa Bolşeviklikle değil, Bolşevik Hükümeti ile anlaşmak istiyordu.”⁸³

TBMM, Bolşeviklerden yardım almak ve anlaşmak amacıyla Bekir Sami Bey’i Moskova’ya göndermiştir. Bekir Sami Bey, Moskova’da temaslarda bulunurken, Milli Mücadeleciler Bolşeviklerle girişilen teşebbüslere karşı mebusların ve halkın tepkisini önlemek amacıyla bir takım faaliyetlere girişmiştir. Bu bağlamda Denizli Mebusu Hakkı Behiç Bey, Milli Mücadele’nin kazanılmasının tek yolunun Bolşeviklik olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Ayrıca eski kaymakamlardan Vakkas Ferit Bey’de, komünizm lehinde konuşmalar yapmakta, halkı ve mebusları tek kurtuluş çaresinin komünizm olduğuna inandırmaya çalışmaktadır. Vakkas Ferit Bey’in bu çalışmaları neticesinde bazı mebuslar komünizmin bir an önce Türkiye’de ilan edilmesini dahi talep etmeye başlamışlardır. Bu şekilde TBMM, hem Bolşevikleri tutum ve davranışlarının samimi

⁸¹ TBMMZC, 14 Ağustos 1920, III, s.210.

⁸² Mahmut Goloğlu, 3. *Meşrutiyet*, (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s. 260.

⁸³ Fahri Belen, *Türk Kurtuluş Savaşı*, (1. Baskı), Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2014, s.241.

olduğuna inandırmaya çalışmak suretiyle daha avantajlı bir anlaşma imzalamak isterken hem de Bolşeviklerle kurulacak ilişki nedeniyle halkın tepkisini azaltmayı amaçlamıştır.⁸⁴

TBMM'nin Bolşeviklik hakkında yürütmüş olduğu bu faaliyetlerin aynı zamanda politik amaçlı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Londra Konferansı sırasında Bekir Sami Bey, Tan gazetesi muhabirine verdiği röportajda; “...Bolşevizm'e gelince, Moskova'dan avdet etmiş olmak münasebetiyle kesin söyleyebilirim ki Türkiye hiçbir zaman Bolşevik olmadı ve olmayacaktır. Biz komşularımızın umur-ı dâhiliyesiyle meşgul olmaktığımız lazım geldiğini kabul ediyoruz. İşte bu sebepten dolaydır ki, tarz-ı idaremizdeki itilaf bizi Ruslar ile hüsn-ü münasebatta bulunmaktan men edemez. Bütün garp aleyhimizde idi. Şarttaki komşularımızı da aleyhimize çevirmemek çaresini aradık. Sovyetlerle müşterek hareketimiz buna inhisar ediyor”⁸⁵ ifadelerini kullanması, TBMM'nin Bolşeviklerle yakın ilişkiler kurmasının nedeninin siyasi çıkarlar olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Milli Mücadele'yi yönetenlerin, bu mücadeleyi başarıya ulaştırmak amacıyla Sovyet Rusya ile yakın ilişkiler kurmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Milli Mücadele mensuplarının içerisinde Bolşevikliğe sempati duyan bazı kişiler olmakla beraber, Milli hareketi yönetenlerin, Sovyet Rusya ile yakın ilişkiler kurması siyasi, ekonomik ve askeri bir takım gerekliliklerden kaynaklanmaktadır. Çünkü Milli Mücadele'nin silah kullanarak kazanılabileceğinin farkına varan Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları, bu silah ve para ihtiyacını karşılamak amacıyla Sovyet Rusya ile yakın ilişkiler kurmanın bir mecburiyet olduğunu anlamışlardır. Ancak Sovyet Rusya'nın yaymaya çalıştığı Bolşevikliğin, Türk Milleti'nin gelenek ve göreneklerine uygun olmadığı fikri üzerinden hareket eden Milli Mücadele aleyhtarı kesim, Milli hareket mensuplarının Sovyet Rusya ile ilişkiler kurmasını Bolşevik olma propagandası halinde kullanmak suretiyle Anadolu halkını bu harekete karşı kıskırtmaya çalışmıştır. Milli hareket aleyhtarı kesim, bu propaganda sonucunda kısmen başarı sağlamışlarsa da, netice itibari ile Anadolu Hareketi'ni yönetenler durumun üstesinden gelebilmişlerdir.

Sonuç

Tarihin ilk devirlerinden itibaren çeşitli amaçlarla kullanılan propaganda yöntemleri XX. yüzyıla birlikte bazı dönemlerde bir silaha dönüşmüştür. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Türk Milleti adına ölüm kalım mücadelesi sayılabilecek Milli Mücadele Dönemi'nde de etkin bir şekilde kullanılmıştır. Söz konusu dönemde İtilaf Devletleri, Damat Ferit Paşa Hükümetleri ve Milli harekete muhalif olan kesimler tarafından Milli mücadelenin başarısız olması için kullanılırken, Milli hareket mensupları tarafından ise Milli harekete karşı olan grupların yaptığı propaganda faaliyetlerinin etkisini azaltmak için kullanılmıştır.

Mondros Mütarekesi'nden sonra fiili olarak bağımsızlığını kaybeden Damat Ferit Paşa Hükümetleri, genel olarak İtilaf Devletleri yanlısı bir politika izlemek zorunda kalmıştır. Bu sayede Osmanlı Devleti'nin varlığını sürdürüleceğine inanan Osmanlı yöneticileri, aynı zamanda İtilaf Devletlerini rahatsız edebilecek ve kendi iktidarlarını sınırlandıracak oluşumlara karşı da mücadelecî bir tavır takınmışlardır. Bundan dolayı İtilaf Devletleri tarafından girilen haksız işgallere karşı tepki gösteren, bu işgallere karşı halkı

⁸⁴ Goloğlu, 3. Meşrutiyet, s. 278-279.

⁸⁵ Akandere, Polat, Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Karşıtı Faaliyetleri, s. 77.

örgütlemeye çalışan Milli harekete karşı da çeşitli vasıtalar ile karşı koymaya çalışmışlardır. Bu vasıtalardan bir tanesi de propaganda silahıdır.

Mütareke Dönemi'nde beş defa sadrazamlığa getirilen Damat Ferit Paşa Hükümetleri zamanında Milli harekete karşı olan menfi tavır daha da sertleşmiş, bu harekete karşı yürütülen faaliyetler arasında propaganda önemli bir yer tutmuştur. Bu propagandalardan en önemlileri ise Milli hareketin ve mensuplarının İttihatçı ve Bolşevik olduğu yönünde yapılan propagandalardır. Damat Ferit Paşa, Osmanlı Devleti'ni savaşa sokmakla suçlanan İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne karşı halkın tepkisini bildiğinden dolayı Milli hareket mensuplarını İttihatçı olmakla suçlamıştır. Aynı zamanda Türk milletinin geleneklerine ve dini duygularına sadık olduğunu düşünerek Anadolu hareketini, Bolşeviklik hareketi olarak lanse etmeye çalışmıştır. Bu sayede de Milli mücadele hareketinin başarıya ulaşmasını engellemeyi amaçlamıştır. Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin bu yöndeki politikalarını Milli harekete karşı olan gruplar ile İtilaf Devletleri de desteklemişlerdir.

Damat Ferit Paşa'nın bu propaganda faaliyetleri 23 Nisan 1920 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılması ile birlikte, meclisin çeşitli oturumlarında gündeme gelmiş ve tartışılmıştır. Meclis açıldığı ilk andan itibaren TBMM'nin, ittihatçılar tarafından açılmadığını beyanname, fetva, demeç vb. yöntemlerle halka anlatılmaya çalışılmıştır. TBMM, kendisinin Bolşeviklik hareketi olmadığını yönünde Anadolu halkını ikna etmeye çalışırken, bir yandan da böylesi bir kritik dönemde yardım alabileceği tek devlet olan Sovyet Rusya Hükümeti'ni de kaybetmemek için uğraşmıştır.

Damat Ferit Paşa Hükümetleri tarafından Milli hareketin İttihatçı ve Bolşevik olduğu yönünde yapılan propagandalar bir takım sorunlar yaratmıştır. Ancak gerek Mustafa Kemal Paşa'nın gerekse de TBMM'nin almış olduğu önlemler neticesinde Damat Ferit Paşa Hükümeti amacına ulaşamamış, Türk Milleti'nin Milli Mücadeleye verdiği desteği engelleyememiştir.

Kaynaklar**A. Resmi Yayınlar**

- Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, (24 Nisan 1920), Devre: I, Cilt: I.
 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, (25 Nisan 1920), Devre: I, Cilt: I.
 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, (11 Mayıs 1920), Devre: I, Cilt: I.
 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, (15 Mayıs 1920), Devre: I, Cilt: I.
 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, (22 Mayıs 1920), Devre: I, Cilt: II.
 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, (14 Ağustos 1920), Devre: I, Cilt: III.
 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, (30 Eylül 1920), Devre: I, Cilt: IV.
 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, (22 Kasım 1920), Devre: I, Cilt: VI.

B. Gazeteler

- Alemdar
 Takvim-i Vakayi

C. Kitap ve Makaleler

- Akandere, Osman, Polat, Hasan Ali, *Damat Ferit Paşa Hükümetlerinin Milli Mücadele Karşısı Faaliyetleri*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 2011.
 Akandere, Osman, “Damat Ferit Paşa Hükümetleri Döneminde Kuva-yı Milliye Hareketine Yöneltilen İthamlar”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.16, 1-33.
 Akşin, Sina, *Damat Ferit Paşa Hükümetleri ve Milli Mücadele*, I, (2. Baskı), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2004.
 Akyüz, Yahya, *Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu 1919-1922*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1975.
 Atatürk, Mustafa Kemal, *Nutuk-Söylev 1919-1920*, I-III, (4. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
 Avşar, Servet, *Milli Mücadele’de Propaganda Faaliyetleri (1918-1923)*, (Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Isparta, 2010.
 Aydın, Mesut, “Milli Mücadele Dönemi’nde Anadolu’ya Giriş ve Çıkışları Kontrol Altında Tutan Kuruluşlar”, *Atatürk Yolu Dergisi*, Yıl: 3, 5, Ankara, 1990, 21-47.
 Bayar, Celal, *Ben De Yazdım*, VII, Sabah Kitapları.
 Belen, Fahri, *Türk Kurtuluş Savaşı*, (1. Baskı), Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2014.
 Brown, J.A.C., *Beyin Yıkama*, (çev. Behzat Tanç), Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1973.
 Cebesoy, Ali Fuat, *Milli Mücadele Hatıraları*, (ed. Osman Selim Kocahanoğlu), Temel Yayınları, İstanbul, 2000.
 Cebesoy, Ali Fuat, *Bilinmeyen Hatıralar: Kuva-yı Milliye ve Cumhuriyet Devrimleri*, (Haz: Osman Selim Kocahanoğlu), Temel Yayınları, İstanbul, 2001.
 Demirbaş, Osman, *İttihat Ve Terakki Cemiyeti Ve Milli Mücadele*, (İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri Ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1999.
 Dönmez, Cengiz, *Milli Mücadele’ye Karşı Bir Cemiyet: İngiliz Muhipleri Cemiyeti*, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara, 1999.

- Goloğlu, Mahmut, 3. *Meşrutiyet*, (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Karaaslan, Halis, *Milli Mücadele Döneminde İç isyanların Çıkışında Dini Faaliyet ve Propagandanın Rolü*, (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 1997.
- Karabekir, Kazım, *Gizli Harp İstihbarat*, (Haz: Emrullah Tekin), Kamer Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kısıklı, Emine, “Milli Mücadele Başlangıcında, Mustafa Kemal Paşa’nın Milli Hareketi, İttihat Ve Terakki Faaliyetlerinden Uzak Tutma Teşebbüsleri”, *Atatürk Yolu Dergisi*, III, 5, Ankara, 1990, s. 109-127.
- Kocaoğlu, Bünyamin, *Mütarekede İttihatçılık: İttihat ve Terakki Fırkası’nın Dağılması (1918-1920)*, (ed. Osman Selim Kocahanoğlu), Temel Yayınları, İstanbul, 2006.
- Kutay, Cemal, *Siyasi Mahkûmlar Adası: Malta*, (neş. Mustafa Unan), Tarih Yayınları Müessesesi, İstanbul.
- Küçüköğlü, Bayram, *Milli Mücadele Sürecinde Uygulanan Propaganda Yöntemleri ve Atatürk’ün Propaganda Kişiliği*, (Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Diyarbakır, 2005.
- Jaeschke, Gotthard, *Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1970.
- Jaeschke, Gotthard, *Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri*, (çev. Cemal Köprülü), (3. Tıpkı Basım), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 2011.
- Özkan, Hülya, *Damat Ferit Paşa Hükümetleri ve Milli Mücadele Karşısı Faaliyetleri*, (4 Mart 1919-16 Ekim 1920), Genelkurmay Basımevi, Ankara, 1994.
- Sarıhan, Zeki, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, I-III, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1995.
- Selek, Sabahattin, *Anadolu İhtilali*, I, (9-10. Baskı), Kastaş Yayınları, 2004.
- Sun Tzu, *Savaş Sanatı*, (çev. Sibel Özbudun), Anahtar Kitapları Yayınevi, İstanbul, 1996.
- Tevetoğlu, Fethi, “Atatürk- İttihat ve Terakki”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, V, 15, 1989, 613-623.
- Toparlı, Recep, *4 Eylül Sivas Kongresi Tutanakları: Ek Belgeleriyle*, Buruciye Yayınları, Sivas.
- Tunaya, Tarık Zafer, *Türkiye’de Siyasal Partiler: Mütareke Dönemi*, II, (2. Basım), İletişim Yayınları.
- Tunç, Salih, *İşgal Döneminde İstanbul Basını (1918-1922)*, (İstanbul Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1999.
- Qualter, Terence H., “Propaganda Teorisi ve Propagandanın Gelişimi”, (çev. Ünsal Oskay), *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, XXXV, 1-4, Ankara, 1992, s.279.
- Zürcher, Erik Jan, *Milli Mücadelede İttihatçılık*, (çev. Nüzhet Salihoğlu), (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.



1923-1950 YILLARI ARASINDA RİZE'DE NÜFUS YAPISI DEMOGRAPHICAL STRUCTURE BETWEEN 1923-1950 IN RIZE

SONGÜL ALŞAN

Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
Dr. Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Science and Literature, Department of History
salsan@erzincan.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-7423-5046>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article

Geliş Tarihi-Received Date : 15.03.2019

Kabul Tarihi-Accepted Date : 28.06.2019

Sayfa-Pages : 713-729

 <http://dx.doi.org/10.14922/Turkiyat4127>



www.turkiyatjournal.com

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

1923-1950 YILLARI ARASINDA RİZE'DE NÜFUS YAPISI DEMOGRAPHICAL STRUCTURE BETWEEN 1923-1950 IN RIZE

SONGÜL ALŞAN

Öz

1923-1950 yılları arası Türkiye Cumhuriyeti yeni kurulduğu için çok hassas bir dönemdir. Bu yıllar arasında yapılan bütün çalışmalar genelde; iç ve dış barışa katkı sağlamanın yanında toplumsal dönüşümün ve ekonomik kalkınma planlarının ana

Genç Cumhuriyet, kısıtlı ama bütün gücüyle kendini ülke dinamizmini canlandırmaya adanmış çok ciddi bir efor sarf etmiştir. Bir yandan sosyal ve ekonomik gerçekliklerin tespiti yapılırken bir yandan da Anadolu'nun en ücra köşelerine varıncaya kadar bir toplumsal dönüşüm hedeflenmiştir.

Rize de bu çalışmalardan payına düşeni kademeli olarak alan yerlerden bir tanesidir. Rize, tarihi itibarı ile Trabzon'un bir parçası olarak kabul edilmiş, Çoruh Vilayet kararı sonrasında Artvin ile de sınır birlikteliği uygun görülmüştür. Daha sonra bu birlikteliğe de son verilmesinin ardından, sınırları belli özel bir il olmuştur.

Makalede, 1923-1950 yılları aralığında, T.B.M.M. faaliyetleri, Rize idari ve sosyal alanlardaki kaynaklar kullanılmıştır. Rize, bu değişkenler ışığında, nüfus dengelerinde nereden nereye yol aldığı, hangi çalışmalarını kendi lehine kullandığı ve bu uygulamaların Rize nüfus yapısını nasıl etkilediği sorularının cevabı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda nüfus; Rize tarihini, mülki çalışmaları, göçler ve ekonomik durumu gözler önüne serebilecek bir tablo ortaya konularak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Doğu Karadeniz, Rize, Nüfus, 1923-1950.

Abstract

The years between 1923-1950 the Republic of Turkey is a very sensitive period for the new foundation. All the works done between these years are generally; contributing to internal and external peace, as well as social transformation and economic development plans

Young Republic, but limited with all its power to revitalize the country's dynamism has made a very serious effort. On the one hand, social and economic realities were determined and a social transformation was aimed until the most remote corners of Anatolia.

Rize is one of the places that gradually share its share of these works. Rize has been accepted as a part of Trabzon as of the date and after the decision of the Coruh Province, it was deemed appropriate to the border association with Artvin. Later, after the termination of this union, its borders have been a special province.

In the article, T.B.M.M. resources, Rize administrative and social resources were used. Rize, in the light of these variables, where the population in the balance of the way, which works in their own favor, and how these practices affect the structure of Rize has been tried to put forward the answer to the questions. In this context, the population; Rize has been evaluated by revealing a history that can reveal the history, civil works, migration and economic situation.

Key Words: Eastern Black Sea, Rize, Population, 1923-1950

Giriş

Türkiye Cumhuriyeti'ne Osmanlı Devleti'nden sıhhatli bir ekonomik yapı kalmamıştır. Bu gerçeklikler ışığında, tarım genel olarak, ancak tarımsal faaliyetlerin daha çok insan ve hayvan faaliyetine endeksli olarak, oldukça ilkel yöntemlerle gerçekleştirildiği ifade edilebilir. Bunun yanında, toplum içerisindeki azınlık grupların aktif olduğu ticaret ve sanayi faaliyetlerin de istenilen seviyede olmadığı Osmanlı ekonomik yapısı, fazlaca olan dış borçlar ve birbiri ardına yaşanan savaşlar neticesinde; Balkan, Birinci Dünya ve Kurtuluş Savaşlarının da etkisiyle neredeyse iflas noktasına gelmiştir. Cumhuriyet tarihinde, Atatürk dönemi olarak ifade edilen (1923-1938) ilk on beş yıllık süreçte, içe dönük, öz sermaye ve yatırım kabiliyetinden yoksun ve çökme emareleri gösteren bir ekonomiyi yeniden yapılandırma faaliyetleri ile geçirilmiş; iç dinamiklerini kullanmaya çalışan, çağdaş ulus devlet modelini tüm kurum ve kurallarıyla, ekonominin her cephesine yerleştirmek üzere ilk ve çok önemli adımlar atılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yılları ve sonrasına denk gelen 1923-1938 döneminde uygulanan ekonomi politikaları bu açılarından çok önemlidir. Bu politikaların özellikle “karma ekonomik sistem” özelliğinin ön plana çıkmıştır. Bu minvalde atılan adımlarda, iç ve dış gelişmeler de takip edildiği gibi, dönem içerisinde özel girişim de ayrıca göz ardı edilmemiştir. Sonuç olarak bu bakış açısı, önemli oranda kamu girişimciliğine ağırlık vermesi, dönem sonu itibarı ile başarılı sayılabilecek sonuçlara ulaşmıştır.

1923-1938 dönemi aslında bir yeniden yapılanma dönemi olarak ifade edilebilir. Genel kabul gören ekonomi anlayışının yanında, özellikle yaşanan iç ve dış ekonomik gelişmeler ve uygulamalar hükümetçe titizlikle takip edilerek faaliyetler bu şekilde düzenlenmiştir. 1923-1938 döneminde uygulanan ekonomi politikaları bu şekilde değerlendirilmelidir. Ülke gereklileri belirlenirken aynı zamanda dönem içinde yaşanan iç ve dış gelişmeler sonucu ekonomi politikalarında yaşanan değişiklikler de takip edilerek bir intibak ve devamlılık sağlanmaya çalışılmıştır. Bu devamlılık politikası gereği, 1933-1950 dönemi, Türkiye'de devlet öncülüğünde kalkınma modeli uygulaması devam ettirilmiştir. 1933-1950 yılları arasında, meydana gelen ikinci dünya savaşına rağmen, Türkiye hedeflerinden vazgeçmeyerek kalkınma vizyonundan taviz vermemiştir. Bu kalkınma ideali, bir bütün olarak değerlendirilmiş, faaliyet alanları geniş tutulmuştur. Ana hatları ile ekonomik, sosyal ve kültürel bir kalkınma modeli olarak ifade edilebilecek bu model toplumsal katılım hedefi ile planlanmıştır. Bu dönemde ülkenin ücra köşelerinde kurulan fabrikalar, yörelerinin kalkınma temelleri esasıyla tasarlanarak, bunların katılımcı ve işlevsel olması için çaba sarf edilmiştir¹. Bu zaman kesitinde, Ankara dışında gözle görülür bir kentleşme olmamakla birlikte², ulusal kalkınma ve modernleşme hamleleri bir devlet politikası olarak uygulanmıştır. Ülke genelinde ve bölgesel uygulamaların ana hedefi kendine zaman tanıyarak, zamanla, adım adım inşa edilecek müreffeh bir toplum

¹ O. Murat Koçtürk, Meryem Gölalan, "1923-1950 Türkiye Ekonomisinin Yapısal Analizi " Üçüncü Sektör Kooperatifçilik, 2010, 45, (2): 48-65, s.49.

² Büyük şehirler, özellikle İstanbul, İzmir gibi şehirler mimari ve nüfus alanında gelişme göstermesine rağmen bu göç dalgasının merkezini Ankara teşkil etmiştir. Ankara'nın haricinde İstanbul ve İzmir başta olmak üzere o günün büyük şehirlerinde de kentleşme, mimari uygulamalar ve nüfus artışı söz konusu olmakla birlikte, bunların daha geriden bir seyir izledikleri görülmektedir. Serdar Sağlam, "1923-1950 Yılları Arasında Türkiye'de Kent Ve Kentleşme Olgusu", Sosyoloji Konferansları No: 53 (2016-1) / 257-274, s.258.

ideası üzerine kurulmuştur. Ancak bölgesel farklılıklar ve coğrafi yapı, nüfus etkeni bu adımların Anadolu'nun her bölgesinde aynı derecede atılmasını engellemiştir.

Doğu Karadeniz bölgesi özelinde Rize kısıtlı tarım alanı, yoğun sayılamayacak nüfus yapısı, gelişmemiş sanayi ortamı, geleneksel tarım, hayvancılık uygulamaları ile zorlu bir çalışma alanı Savaşı ülkenin ve Rize'nin omzuna çok ağır yükler yüklemiştir. Cephele giden Rizeliler olduğu gibi bölgede kalan Rizeliler temel ihtiyaçların karşılanması ve Rize'nin kalkınması için ellerinden geleni yapsalar da savaş süreci istenilen seviyenin yakalanmasına izin vermemiştir. Genellikle cepheye olan erkek nüfusun faaliyet alanlarını kadın ve yaşlı nüfus doldurmaya çalışmıştır. 1870-1890 doğumlu Türk nesli, bu savaşlarda kaybedilen "kayıp nesil" olarak adlandırılmaktadır. Yakılan, yıkılan Anadolu'da, daha sonra 1929 yılında baş gösteren dünya ekonomik krizi ve 1939-1945 yılları arası cereyan eden II. Dünya Savaşı bölge insanını zorlu bir sürece dahil etmiştir. Çünkü nüfus, ekonomi, üretim, ziraat, hayvancılık, ulaşım, iâşe düzeni savaş-kriz zamanlarında oldukça zarar görmüş ve bu alanlar birbirine bağımlı olduklarından, bir alandaki zayıflık veya kötü gidişat doğrudan diğer alanın zarar görmesine sebep olmuştur. Bir savaş döneminde, etkin-geç-üreten erkek nüfus savaşa gittiği için zirai üretim azalmış, nüfus dengeleri ölüm ve göçlerle değişmiş ve hayvan zayıflıkları artmıştır. Bu durum ise bölgenin geneline bakıldığında sonuç olarak, hayat pahalılığını, kıtlığı, salgın hastalığı ve göçleri tetiklemiştir. 1923-1950 yılları arasında Rize'nin bu zorlu şartlar altında yaşamını sürdüren nüfus yapısı incelenirken yukarıda bahsettiğimiz parametreleri iyi okumak gerekmektedir. Çünkü savaşlar resmi tarihlerde -anlaşmalarla bitirilsede- gerçek hayat şartlarında köylerde, kentlerde ve özelde ise ailelerde etkileri açısından hala devam edebilme özelliği taşımaktadır. Ancak Rize bu ağır yükün altında ciddi sınavlar vererek var olma mücadelesinden vazgeçmemiştir. Bu amaçla Türkiye Cumhuriyeti, bütün varlığı ile köyü, köylüyü ve üretimi desteklemeyi bir devlet politikası olarak uygulamıştır.³ Bu politikadanlar sürecinde Rize de çalışmaların bir parçası olmuş, başarı ve katılım için devletin kalkınma hamleleri Rize'de yerel gazetelerle halka anlatılmıştır⁴.

Nüfusu Dengeleme Ve Dış Göçü Önlemek İçin Yapılan Çalışmalar

Rize olarak tanımlanan coğrafi sınırlara bakıldığında, Rize ve çevresi 1933 yılında bazı merkezlerin birleştirilme kararları gereğince⁵ Çoruh Vilayeti olarak adlandırılmış, bu düzenleme 1936 yılına kadar devam ettirilmiştir. 1935 yılında Resmî Gazete taksimatında,

³Resmî Gazete, 1929, Sayı:1213.

Şark manatıki dahilinde muhtaç zürraa tevzi edilecek araziye dair kanun Kanun No:1505 Kabul tarihi:2/6-1929 Madde 1 — 19 haziran 1927 tarih ve 1097 numaralı kanunun 9 uncu maddesi mucibince hazineye intikal etmesi lâzım gelen araziden köylü, aşiret efradı, göçebe ve muhacirlere tevzi edilmiş olanları tevzi olunanların yetlerinde ipka olunur.

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1213.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1213.pdf>

⁴ "Köycülüğün Temelleri" adlı yazı dizisi vardır, Örnek: **Rize** gazetesi, 1936, sayfa:4, Sayı:234, **Rize** gazetesi, 1936, sayfa:2, Sayı:235, **Rize** gazetesi, 1936, sayfa:2, Sayı:236. Ayrıca başka yazılar ile de Atatürk'ün köycülük anlayışı ve köyün önemi üzerine yazılar devamla neşredilmiştir. Örnek: **Rize** gazetesi, 1936, Yıl:5, Sayı:237.

⁵ **Resmî Gazete**, 1933, sayfa:2510 Sayı: 2411. Madde 2: Artvin ve Rize vilayetleri birleştirilerek ,merkezi Rize olmak üzere "Çoruh" vilayeti teşkil edilmiştir.

Çoruh dahilinde yer alan merkezler ise Rize, Artvin, Borçka, Hopa, Mapavri? Pazar, Rize, Şavşat olarak yazılmıştır⁶. Sınırları idari taksimat alanları belirlenen Rize için yapılacak çalışmalar ise doğal olarak ziraat, zanaat, nüfus ve kalkınma prensipleri üzerinden işletilmiş, cumhuriyetin ilan edilmesinin ardından Rize’de bütün ülke gibi her alanda kalkınma sürecine ortak olmaya çalışmıştır. Ancak bu kalkınma hamleleri bölgenin ve ülkenin el verdiği şartlar kadar hayata geçirilebilmiştir. Nüfusu destekleyecek olan faaliyet alanlarından ön plana çıkanlar faaliyet sahaları tarım, hayvancılık, ziraat olmuştur. Resmî usullerde ise bu adımlardan tarım ve hayvancılık ziraat kapsamında değerlendirilmiştir. İstihdam sağlamak ve dış göçü önlemek için ayrıca kanunlar düzenlenmiştir⁷. Sosyal hayatın içerisindeki temel ihtiyaçlarda ise zanaatkârlar ön plana çıkmış, Rize merkezinde çeşitli zanaatkârlar bu dönemde varlığı devam etmiştir. Bakırcılar çeşitli kap kakak; demirciler alet ve edevat, beşikçiler çeşitli süslü beşikler, mobilyacılar da sandık ve konsol gibi çeşitli mobilyalar yapan kişiler olarak kayıtlara geçmiştir⁸.

Rize’de yerel nüfusun ilgilendiği iki türlü dokuma ön plana çıkmıştır. Bunlar kendir ipliği kullanılarak yapılan keten bezi, pamuk ipliği kullanılarak yapılan Rize bezidir. Kendir ipliği ile yapılan dokumalar, çok eski, tarihi bir el sanatı iken pamuklu dokumacılık 1940’lı yılların başında Rize’ye gelmiştir. 1950 yılına gelindiğinde Rize ve köylerinde 10 bin kadar kamçılı ve kamçısız dokuma tezgâhının olduğu tahmin edilmektedir. Bu tezgâhlarda meşhur Rize bezinden başka peştamallar, başörtüleri, çarşafklar, peşkirler vs. de dokunmuş, bu dokuma işine tüccarlar aracılık etmişlerdir⁹. Ayrıca 1931 yılında kurulan matbaa ile Rize her anlamda gelişmeye açık hale getirilmeye çalışılmıştır, bu matbaada Rize gazetesi basılmış, 1932 yılında Rize Halkevi açılmış ve halkın her türlü alandaki bilgi ihtiyacı karşılanmaya çalışılmıştır.¹⁰

1923-1950 yılı arasında, Rize’nin kalkınması, her anlamda istenilen seviyenin yakalanması için, okullar açılmış, okuma salonları faaliyete geçirilmiş¹¹, imar faaliyetlerine

⁶ **Resmî Gazete**, 2935, sayfa:5702, Sayı:3129.

⁷ **Resmî Gazete** yayınından bir örnek: **Resmî Gazete**, 30 Mayıs 1935, sayfa:20-21, Sayı:3016.

Ziraat Vekâleti 748 Ecnebi mütehasıslar ve tercümanları 751 4 Ziraî kurslar 752 1 Muzur hayvanlar ve hastalıklarla mücadele masrafı 2 Mücadele istasyonları 3 Merkez mücadele enstitüsü 4 Mersin efümgatuarı umumî masrafları 753 1 Enstitüler 2 Meteoroloji enstitüsü ve istasyonları 8 İslah istasyonları, tecrübe tarlaları, tohum, teksir çiftlikleri, sıcak iklimler ziraatı deneme istasyonu 4 İpekböceği kışlatma ve fişkurtma ve boğma müesseseleri 5 Tohum temizleme müesseseleri 6 Fidanlıklar 7 Tavukçuluk müessesesi 9 Seyyar zeytincilik bakım teşkilâtı masarifi 755 1 Hayvan sağlığı küçük sıhiye memurları mektebi 756 1 Hayvan hastalıkları ile mücadele, tahaffuzhaneler inşa ve tesisi 2 Bakteriyojihaneye ve serum darülistihzarları 3 Laboratuvarlar Haralara mvavenet 2 Aygır depoları. Muhassatın nev’i 3 Koyun damızlıkları mubayaa bedelleri ile numune ağılları 4 Kara sığır damızkhaneleri Muhafaza teşkilât ve masrafı , Amenajman, teşçir ve fidanlıklar...

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3016.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3016.pdf>

⁸ Orhan Naci Ak, **Rize Tarihi**, 2011, Rize, s.216

⁹ Ak, a.g.e., s.215.

¹⁰ Mesut Çapa, “**Rize’nin Yakın Tarihine Bir Bakış**”, Karadeniz İncelemeleri Dergisi 2016(20),s.297-298.

¹¹ **Rize** gazetesi, 1936, sayfa:7 , Sayı:248.

önem verilmiş¹², ziraat-hayvancılık teşvik edilmiş¹³, kurumsal yapı oturtularak yeni memur istihdamları ile yönetim kuvvetlendirilmeye çalışılmıştır¹⁴. Bazı durumlarda ise tam tersi olarak memur ihtiyacı olduğu halde bazı memuriyetlerin kaldırılması da vuku bulmuştur. Rize'nin yaşam standartları yüksek, kendine yeten bir duruma gelmesi hedeflenmiştir. Genç Cumhuriyetin bu idealist yaklaşımlarının yanında Rize ile ilgili olarak mecburi olarak bütçe dâhilinde bir yatırım ve destek süreci işletilmiştir. Ancak; Rize'nin savaş yaralarını sarmak, nüfus dengesi ve ideal bir ticaretin sağlanması için yol düzenlemelerini yapmak coğrafi özellikleri gereği, külfetli bir yatırımı gerektirdiği için, Rize'nin coğrafi yapısı yapılacak olan imar ve yol faaliyetlerine çok müsait olmasa da bölge vekilleri¹⁵ ve özellikle Atatürk yol inşasına önem vermiştir¹⁶. Ancak bazen bütçe yetersizliğinden dolayı, tehir edilmesi veya ayrılan kaynağın başka projelere aktarılması söz konusu olmuştur¹⁷.

Genç Cumhuriyet her anlamda kalkınma planlarını işleme koymaya çalışırken nüfusun ne kadar önemli olduğunun idrakinde hareket etmiştir. Bu bağlamda ülkenin her ili, Rize de dâhil olmak üzere kalkınma planları hep nüfus dengesi ve üretken nüfus üzerinden motive edilmiştir. Bir ülkenin kentlisi kadar köylüsünün de çok önemli olduğu, askeri kadar zanaatkârının da çok önemli olduğu sanayi-ticari faaliyetler kadar zirai

¹²TBMM, **Tutanak Dergisi**(1926-1927), inikat:5, Cilt:1, 11.11.1926, s. 38.

Takrirler (önergeler) ESAT BEY (ESAT ÖZOĞUZ) (RİZE) : Rize Vilâyeti dahilinde fırtına, Arhavi ve Sunra dereleri üzerlerindeki cesim köprülerin tamirine ev inşasına başlatılan sahil yollarının biran evvel ikmaline dair.

Bu konular etrafıca ele alınmış ve halkla paylaşılmıştır. "Gözümüze çarpanlar" başlığı ile kaleme alınan yazıda, Rize'de; Garsonların kıyafetleri, Hela Sorunu, Yapı İşleri, Dilenciler, yolların Durumu, Dükkanların Temizliği ilh...varncaya kadar irdelenmiş ve değerlendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. **Rize** gazetesi, 1936, sayfa:9 , Sayı:249.

¹³ **Resmî Gazete**, 1929, Sayı:1213.

Şark manatıki dahilinde muhtaç zürraa tevzi edilecek araziye dair kanun Kanun No:1505 Kabul tarihi:2/6-1929 Madde 1 — 19 haziran 1927 tarih ve 1097 numaralı kanunun 9 uncu maddesi mucibince hazineye intikal etmesi lâzım gelen araziden köylü, aşiret efradı, göçebe ve muhacirlere tevzi edilmiş olanları tevzi olunanların yetlerinde ipka olunur.

<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1213.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1213.pdf>

¹⁴Örnek; **Resmî Gazete**; 1930 (27.01.1930) Sayı:1408.

Sihhat ve İçtimai Muavenet Vekâletinden :

1 — Kastamonu Sihhat ve İçtimai Muavenet Müdürü Dr. Abdülhalim Bey sınıf ve maaşı hazırla Rize Sihhat ve İçtimai Muavenet Müdürlüğüne naklen tayin kılınmıştır.

2 — İşbu Kararnamenin ahkâmını icraya Sihhat ve İçtimai Muavenet Vekili memurdur.

23/1/1930, **Rize** gazetesi, 1936, s.5, Sayı:249.

¹⁵ TBMM, **Tutanak Dergisi**(1925-1926), i:17,c:1, 30.11.1925.,s.280

Takrirler (önergeler) EKREM BEY (EKREM RİZE) (RİZE) : Rize sahil yollarıyla Rize-Kurrayı Seba yolunun vilâyet ilarei hususiye varidatından yapılması temenniyatına dair.

¹⁶ Çapa, **a.g.m.**,s.294-295.

¹⁷ **Resmî Gazete**, 1929 (12.01.1929) Sayı:1090.

Karamame No: 7396: 12 Ağustos 928 tarih ve 7626 numaralı Karamameye zeyildir: Rize ve Erzurum yolunun yalnız Rize Vilâyetine İsbet eden kısmının pek ziyade taşlık ve arzalı olmasından dolayı ancak birbuçuk iki milyon lira ile inşasının kabil olabileceği ve bu sene başkaca tahsisat tefriğine de imkân olmadığı cihetle siai maliyenin husulüne kadar inşaatı mezkûrenin tehiri ve bu iş için tefrik edilen otuzaltı bin liranın başka hususata hasr ve sarfi Dahiliye ve Nafia Vekâletlerinin 27- 11 -928 tarih ve 2021 - 6908 numaralı müsterek teskerelerile vuku bulan teklifleri üzerine tc. V. H. nin 5 - 12 - 928 tarihli içtimamda tasvip ve kabul olunmuştur. 5 12/1928

faaliyetlerin de çok önemli olduğu gerçeği ile hareket edilmeye çalışılmıştır. Zira yeni dünya düzeninin, modern zamanlar şartlarının getirisi ne olursa olsun: nüfus ve üretim devletlerin olmazsa olmazları arasında yer almaya devam etmiştir.

Nüfusu Rize’de tutmanın elbette birinci şartı hayat şartlarını iyileştirmek ve ayrıca ekonomik cazibe merkezleri oluşturmaktan geçmektedir. Rize bu anlamda madencilik sektöründe de bir ekonomik katkı alanı yapılmaya çalışılmış maden işletilmesi katkı değeri kullanılmıştır. Tespit edilen-işletime açılan madenlerin ise boş bırakılmaması Rize’ye ülkeye katkısı için dengeli işletim politikası uygulanmıştır. Bu madenlerde kurallara uymayan ve maden alanlarını boş bırakanlar için imtiyazları ellerinden alınarak işlem yapılmıştır¹⁸.

1. Nüfus

a. Azınlıkların Rize Nüfusundaki Tarihsel Gelişimi

I. Dünya ve Kurtuluş savaşı tarih aralığında (1914-1922) Rize ve çevresinde bulunan azınlık gruplar, Rum ve Ermeniler Trabzon Metropolit Hrisantos etrafında birleşerek başıbozuk-çeteler kurmuşlardır. Kiliselerce desteklenen-örgütlenen-yağmalarda bulunan bu çetelerin destekçileri ise, Yunanlılar, Ruslar ve İngilizler olmuştur. Silah ve askeri talim-eğitim faaliyetlerine destek alan bu çeteler bölge içerisinde ciddi kayıplara¹⁹ sebep olmuştur. Bu destek sadece silah ve eğitim faaliyeti olarak kalmamış, Rum ve Ermeni nüfusunun artırılması ve ayrılıkçı-bozguncu çetelere destek verilmesi için Kafkasya ve Yunanistan’dan devamlı göçmenler getirilerek, gelen kişiler çetelerin göçe zorladığı Türk köylerine yerleştirilmiştir²⁰.

Genel tabloya bakıldığında, savaş süreci, muhacirlik, çetecilik faaliyetleri 1914-1922 yılları arasında bölgede yoğun bir nüfus hareketliliğine sebep olmuştur. Coğrafi ve ırkı esaslar ile bakıldığında, Kafkasya ile bölge arasında karşılıklı olarak toplu göçler gerçekleşmiştir. Bölgede, silahlı çatışma-baskın faaliyetleri ve çete kuranlar başarı sağlayamayınca bu gruplar Batum’a yönelmişlerdir (“Pontus Rumları” olarak ifade edilen ve daha sonra 1990 lı yılların ardından, Yunanistan himayesinde alınarak Batı Trakya’da Türk bölgesine yerleştirilen nüfus işte bu çeteci Rumlardır). Yunanlıların gerçekleştirdiği bu göç hareketi ile de Batı Trakya’daki Türk nüfusuna karşı bir denge sağlama çalışmaları gerçekleşmiştir. 1924 nüfus mübadelesi ile de Rum ve Ermeni çete kalanları mübadil olmuşlardır. Tam olarak rakamlar bilinmese de Rize çevresindeki bu mübadillerin 500-900 kişi olduğunu tahmin edilmektedir. Rize ili ilgili nüfus yapısı hakkında bilgi veren istatistiklere kronolojik olarak aşağıda sunulmuştur²¹.

Yıllar	Toplam Nüfus
--------	--------------

¹⁸ **Resmî Gazete**, 1933 (26.02.1933) Sayı:2338. Tam metin karar, Ek 1’de verilmiştir.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Songül Alşan, “Doğu Karadeniz’de Rus Çekilişi Sırasında Ermeni Faaliyetleri”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, Yıl:9, Sayı:17, Güz 2014.

²⁰ Ali Taşpınar, **Rize Tarihi**, Rize, 2004, s.456

²¹ Taşpınar, **a.g.e.**, s.456

1486	30.393
1515	28.288
1520	39.378
1554	29.427
1583	39.000
1831	30.547

Tablo 1: Cumhuriyet dönemi öncesi Rize nüfusu.²²

Milli Mücadele Sonrası ve Cumhuriyet Döneminin İlk Nüfus Sayımı 1927 Yılında Yapılmıştır. Bu sayıma ait TÜİK istatistik bilgileri şu şekildedir:

ریزه ولایتی			
۹۹۷۲۰	۴۱۵۶۱	۵۸۱۵۹	ریزه مرکزی
۴۱۶۲۶	۱۶۳۱۵	۲۵۳۱۱	آتینه
۳۰۳۱۷	۱۴۰۶۸	۱۶۲۴۹	خوپه
۱۷۱۶۶۳	۷۱۹۴۴	۹۹۷۱۹	یکون

Tablo 2: Milli Mücadele Sonrası ve Cumhuriyet Döneminin İlk Nüfus Sayımı 1927.

1924 yılında yapılan mübadeleyi müteakip 1927 sayımında Müslüman dışında diğer din mensuplarına rastlanılmamaktadır.

Bu tabloya göre;

Rize Merkezi, Kadın:58159, Erkek:41561, Yekûn: 99720

Atina, Kadın: 25344, Erkek:16315, Yekûn:41626 (aslında toplam:41659 çıkmaktadır.)

Hopa, Kadın: 16249, Erkek: 14068, Yekûn: 30317

Toplamda; Kadın:99719(aslında 99.752 çıkmaktadır), Erkek: 71944, Yekûn:171663²³

Bazı çok küçük rakamsal farklılıklar olsa da genel nüfus ağırlığı bellidir.

1928 yılına ait nüfusla ilgili olarak bir araştırma eserinde, Rize nüfusu ile ilgili olarak, Rize Merkez kazası: 13.701, Atina(Pazar) kazası: 521, Hopa kazası ise 2.576 rakamları verilmektedir.²⁴

1935-1950 dönemine ait TÜİK köy ve şehir toplam nüfusları ise şu şekilde kaydedilmiştir.

İlçeler	1935	1940	1945	1950
Merkez	111.084	120.411	68.125	71.636

²² Serhat Zaman, " Cumhuriyet Dönemi Rize Nüfusunun Bazı Özellikleri", *1. Rize Sempozyumu*, Kasım 2006, Rize, s. 653.

²³ **Umum Nüfus Tahriri**, 28 Teşrin-i Evvel 1927, Ankara, 1927. Kaynak için bkz. TÜİK Kütüphane-0013940 (28 Ekim 1927 Genel Nüfus Sayımı).

²⁴ Çapa, a.g.m., s.295.

Artvin	29712			
Hopa	35.818			
Şavşat	34.037			
Borçka	12.792			
Ardeşen				
Çamlıhemşin				
Çayeli			34.564	36.068
Fındıklı				
İkizdere				
Güneyce			17.757	18.931
Pazar	48.457	52.353	51.483	54.449
Toplam	271.900	172.764	171.929	181.084

Tablo 3²⁵: 1935-1950 Dönemine Ait Köy ve Şehir Toplam Nüfusları.

b. Rize'nin Nüfus Karakteri

Yerleşim yerlerinin nüfus karakterini etkileyebilecek birçok unsur vardır. Ancak genel itibarı ile bir bölgedeki nüfus hareketliliği (savaş zamanları hariç) genellikle 3 ana kısımdan etkilenmektedir. Bunlar; Sanayileşme, kentleşme ve ekonomik faaliyet alanlarıdır. Bu ana hat kollarında meydana gelen değişim süreci doğrudan insan yaşam kalitesini etkilediği için göç alma-göç verme hareketliliğini etkilemektedir. Dolayısı ile savaş, savaş sonrası, kalkınma hamleleri gibi adımlar, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de nüfusun gelişimi, dağılışı ve bir takım demografik özelliklerinde belirgin bir dönüşüme yol açmıştır. Bu süreçten en fazla etkilenen illerden birisi de Rize olmuştur denilebilir²⁶.

Rize nüfusunun Cumhuriyet dönemindeki gelişimi, coğrafi dağılışı, yaş ve cinsiyet yapısı ile göç olaylarının ele alınmasıyla Rize'nin bölge ve Türkiye'deki yeri daha iyi anlaşılmaktadır. Cumhuriyet döneminde yapılan nüfus sayımları ve saha ile ilgili kaynakların gözden geçirilmesi sonucunda, oldukça dikkat çekici sonuçlara ulaşılmıştır. Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında (1927) 171.667 olan Rize nüfusunun 1950 yılında 181.084'e ulaşması, bu sonuçlardan yalnızca birisidir. Söz konusu dönemin, zorluklar ve yeniden yapılanma süreci olduğu düşünülürse bu küçük artış da önemli bir merhale olarak düşünülebilir. Yavaş ancak artış yönünde bir nüfus istatistiği vardır. Ancak yine de Rize ili nüfus artışının Türkiye ortalamasının bir hayli altında kalması, sahada özellikle 1950'li yıllardan sonra etkisi artan iç ve dış göç hareketleri ile açıklanabilir. Mevcut verilerden çıkarılabileceği kadarıyla, doğum yeri Rize olup, Türkiye'nin diğer illerinde ikamet eden nüfus, yaklaşık olarak 270.000 dolayındadır. Buna yurt dışında yaşayan Rizeli nüfusun da eklendiği düşünülürse, son derece önemli bir rakama ulaşılacağı açıktır. Rize nüfusunun en belirgin özelliklerinden birisi de nüfusun idari sınırlar içindeki eşitsiz dağılışıdır. Söz konusu dağılışın nedeni olan coğrafi etmenler ele alındığında Rize nüfusunun genel karakteri ortaya konulmaktadır²⁷.

Rize ili ile ilgili resmi nüfus verileri Cumhuriyet döneminde ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bilindiği üzere Türkiye'deki ilk nüfus sayımı 1927 yılında yapılmıştır. Bu

²⁵ TÜİK Kütüphane-0015518 (20 Ekim 1935 Genel Nüfus Sayımı); 0013482 (20 Ekim 1940 Genel Nüfus Sayımı); 0014844 (21 Ekim 1945 Genel Nüfus Sayımı); 0014994 (22 ... 1950 Genel Nüfus Sayımı)

²⁶ Zaman, a.g.e., s.652.

²⁷ Zaman, a.g.e., 652.

sayımların ardından, 1935 yılı sonrası periyodik bir şekilde yapılan nüfus sayımları, 2000'li yıllara kadar 15 kez gerçekleştirilmiş ve son sayım 2000 yılında yapılmıştır. Yapılan sayımlar, nüfusun yıllara göre toplam sayısı, çeşitli nüfus hareketleri, nüfusun sosyal ve ekonomik nitelikleri, kentsel ve kırsal nüfus miktarları gibi çeşitli özellikleri tespit ederek başta planlama olmak üzere pek çok alanda kullanılmaktadır. Her yerleşim yerinin, ilin ayrıntılı verilerini içeren bu sayımlar ve istatistikler çok önemlidir. Sayısal verilerle ortaya bir gerçeklik konulmakta, planlama ve programlama bu veriler üzerinden ele alınabilmektedir. Bu sayısal veriler, Rize ilinin başlıca nüfus özelliklerinin ortaya konulmasına dayanak oluşturmuştur²⁸.

Rize ili nüfusu, sayım aralıklarındaki veriler incelendiğinde, durağan ya da devamlı düşüş-yükseliş verileri yoktur. Genel itibarı ile istikrarsız bir gelişim görüntüsü sergilese de, ortalama olarak toplam nüfusun artışı yönünde bir hareket göstermiştir. Söz konusu dalgalanmalar bazı sayım devrelerine ait olup, bu dönemlerde nüfus artış hızının azalışı veya toplum nüfusunun azalışı şeklinde bir gelişim gözlenmiştir²⁹.

*1927-2000 yılları arasında üç farklı nüfus seyri gözlenmiştir³⁰. Bunlar;

1. dönem:1927-1950
2. dönem:1955-1970
3. dönem:1975-2000 devresidir.

Bunlardan 1927-1950 ile 1975-2000 tarih aralıklarında nüfus artış hızının son derece düşük olduğu ve hatta bazı sayım devrelerinde toplam nüfus miktarının azaldığı görülür. Bu iki dönemin sonuçları benzer olsa da söz konusu benzerliğe neden olan etmenler farklıdır. Çünkü 1927-1950 devresi, bir bakıma yeni kurulan genç Türkiye'nin milli mücadelede sergilediği performansın bedellerinin ödendiği dönemdir. Bunun demografik yansımaları da tablodan anlaşılacağı üzere son derece belirgin olmuştur.

Yıl	Rize Nüfusu	Artan-Azalan Nüfus Miktarı	Yıllık Nüfus Artış Hızı (%)	Türkiye Nüfusu	Artan-Azalan Nüfus Miktarı	Yıllık Nüfus Artış Hızı (%)
1927	171.663	-	-	13.648.270	-	-
1935	159.541	-12122	-14,53	16.158.018	2.509.748	3,6
1940	172.764	13223	16,05	17.820.950	1.662.932	2,0
1945	171.929	-835	-0,96	18.790.174	969.224	1,1
1950	181.084	9155	10,42	20.947.188	2.157.014	2,3

Tablo-4³¹: Rize'de Sayım Dönemlerine Göre Nüfus Artışı.

İlin Nüfus Gelişimi incelendiğinde, yıllara göre toplam nüfusun ilçelere dağılımı şöyledir;

İlçeler	1935	1940	1945	1950
---------	------	------	------	------

²⁸ Zaman, a.g.e , 653.

²⁹ Zaman, a.g.e , 653.

³⁰ Zaman, a.g.e.s 654.

³¹ TÜİK Kütüphanesi-0015518 (20 Ekim 1935 Genel Nüfus Sayımı)
0013482 (20 Ekim 1940 Genel Nüfus Sayımı)
0014844 (21 Ekim 1945 Genel Nüfus Sayımı)
0014994 (22 ...1950 Genel Nüfus Sayımı)

Merkez İlçe	63.771	69.002	67.257	70.995
Ardeşen	14.613	16.004	16.146	17.041
Çamlıhemşin	10.648	11.023	10.978	10.815
Çayeli	24.541	26.742	26.877	28.080
Fındıklı	10.372	10.604	10.393	11.260
İkizdere	13.668	14.527	15.643	16.687
Kalkandere	9.509	10.655	11.090	11.719
Pazar	24.886	26.989	25.878	27.987
Toplam	172.008	185.526	184.352	194.584

Tablo 5³²: Yıllara Göre Toplam Nüfusun İlçelere Dağılımı.

Rize nüfusu 1950 ye kadar önemli bir artış kaydetmemiş, 1950 den itibaren nüfusta hızlı bir artış görülmüştür. İl dâhilinde yerleşim üniteleri şehir ve köy ayrımı olmadan kıyılardan iç bölgelere doğru küçük mesken toplulukları halinde dağılmıştır. Bu bakımdan şehir ve köy nüfus artışı ile ilgili bir inceleme Rize için mümkün değildir. 1950 yılına kadar bölgedeki tarımsal sahaların ve tarım nevelerinin yetersizliği, iş imkânlarının kıtlığı sebebiyle Rize halkı Türkiye sathına işçi, zanaatkâr ve tüccar olarak yayılmış durumda kalmıştır. Çay üretimi 1950 yılından itibaren gelir getiren önemli bir tarımsal faaliyet konusu haline gelmiş olması sebebiyle; başka illere yayılan Rizeliler memleketlerine dönmüşler, genç nesil ise gurbete çıkma ihtiyacını duymamıştır³³.

Sayım yıllarına göre Rize il nüfusu, sayımlar arası yıllık nüfus artış hızı ve yıl ortası nüfus tahmini şöyledir:

	Sayım yılları nüfusu	Yıllık nüfus artış hızı (2)	Yıl ortası nüfus tahmini (2)
1927	171.667		
1935	169.913	-1.28	170.000
1936			170.300
1937		3.33	170.900
1938			171.400
1939			172.000
1940	172.764		172.600
1941			172.600
1942		-0.97	172.500
1943			172.300
1944			172.100
1945	171.929		172.000
1946			173.200
1947		10.85	175.100
1948			177.000
1949			179.000
1950	181.512		180.900

Tablo 6³⁴: Sayım yıllarına göre Rize il nüfusu, sayımlar arası yıllık nüfus artış hızı ve yıl ortası nüfus tahmini.

³² Rize İl Yıllığı, Rize, 1973, s. 13.

³³ Rize İl Yıllığı, s.14, Çapa, a.g.m.,s.295.

³⁴ T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, *Ekonomik ve Sosyal Göstergeler Rize*, s. 11.

- (1) Sayım yıllarına ilişkin kesin sonuçlardır.
- (2) Sayımlar arası yıllık nüfus artış hızı.

c. Nüfusun Cinsiyet Oranı ve Yaş Yapısı

Herhangi bir yerin nüfusu ele alınırken dikkatle incelenmesi gereken bazı adımlar vardır. Nüfusun seyri ve iniş çıkışları içerisinde değerlendirilebilecek adımlar arasında en önemli değişkenlerden birisi de nüfusun cins oranı ve yaş yapısıdır. Belli bir nüfus toplamında, 100 veya 1000 kadın başına düşen erkek sayısı olarak nitelenen cins oranı bazı yerleşmelerde eşitsiz dağılım sergileyebilmektedir. Dağılımdaki dengesizliğin farklı nedenleri olmakla birlikte, genelde ve temelde sosyal-ekonomik parametrelerin sonucu olduğu söylenebilir.

Rize özelinde ele alındığında, bazı sayım devrelerinde çok belirgin olmak kaydıyla genelde kadın nüfus fazlalığı ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki kadın nüfus fazlalığının nedeni hemen bütün bilim adamlarınca bu dönemde gerçekleşen savaşlar ve savaşların artçı sonuçları olarak açıklanmıştır. Ki özellikle tarihi seyir ve rakamlar da bu savı güçlendirmektedir. Sonuç olarak, cephelerde her ne kadar kadın nüfus da yer alsaydı, sayısal olarak erkek nüfus kaybı her zaman çok daha fazla olmuştur³⁵.

Bu dengeler baz alındığında ise Rize'de nüfusun cinsiyet yapısı ve cins oranı tablosu şu şekildedir:

Yıl	Erkek Nüfusu	Erkek (%)	Kadın Nüfusu	Kadın (%)	Cinsiyet Oranı (%)
1927	71.944	41,9	99.719	58,1	72,1
1935	65.459	41	94.082	59	74,8
1940	72.559	42	100.205	58	72,4
1945	72.737	42,1	99.692	57,9	72,4
1950	77.377	42,6	104.135	57,4	74,3

Tablo-7³⁶: Rize'de nüfusun cinsiyet yapısı ve cins oranı.

ç. Kasabaların Nüfusu

1941 Rize vali raporunda yer alan, nüfus sicillâti esasiesinin ve istatistik cetvellerine göre, Rize kasabasının kadın nüfusu (8.795) ve erkek nüfusu (7.997) adet ki toplam (16.792) nüfustan ibaret olduğu gibi Pazar kazası merkezi olan Pazar kasabasının dahi kadın nüfusu (776) ve erkek nüfusu (806) adet olarak toplam (1.582) nüfustur.

1935 nüfus genel sayımına göre Rize kasabasının 6.750 erkek ve 7.737 kadın olmak üzere toplam 14.517 nüfusu mevcuttur.

Pazar kasabasının ise yine 1935 sayımına göre 915 erkek ve 934 kadın olmak üzere 1.849 nüfusu bulunmaktadır.

Kaza köyleri ile nahiyelerinin merkezlerle birlikte kadın ve erkek nüfusuna gelince: Nüfus sicillâti esasiesinde ve istatistik cetvellerine göre, Rize merkez kazası nüfusu (86.322) kadın ve (75.057) erkek olmak üzere toplam (161.379) nüfustan ibaret olup 1935

³⁵ Zaman, a.g.e., s. 656.

³⁶ TÜİK Kütüphane-0015518 (20 Ekim 1935 Genel Nüfus Sayımı)
0013482 (20 Ekim 1940 Genel Nüfus Sayımı)
0014844 (21 Ekim 1945 Genel Nüfus Sayımı)
0014994 (22 1950 Genel Nüfus Sayımı)

sayımına göre de 45.632 erkek ve 65.432 kadın olmak üzere toplam 11.1484 nüfusu bulunmaktadır.

Pazar kazası nüfusu ise merkez ve köyleriyle birlikte nüfus sicillâtı esasıyesine göre (29.747) erkek ve (36.239) kadın olmak üzere toplam (65.986) nüfustan ibaret olduğu gibi 1935 sayımına göre de 19.807 erkek ve 28.650 kadın olarak toplam 48.457 nüfusu bulunmaktadır.

Umum Nüfus: Rize vilâyetinin Pazar kazası dâhil olduğu halde nüfus sicillâtı esasıyesine ve istatistik cetvellerine göre genel nüfusu (104.804) erkek ve (122.561) kadın olmak üzere toplam (227.365) nüfustan müteşekkil olup 1935 sayımına göre de 65.459 erkek ve 94.082 kadın olarak toplam (159.541) nüfustur.

Kilometre üzerine nüfus yoğunluğu: Rize merkez kazasının kilometre üzerine nüfus yoğunluğu 54 ve Pazar merkez kazasının ise 28 olup vilâyetin ortalama olarak kilometre üzerine nüfus yoğunluğu 41 i bulmaktadır³⁷.

ç. Rize'nin İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı

(1) Çoruh Vilayetin Kurulması ve İdari Yapıdaki Değişiklikler

Başlangıçta Rize vilayetin Rize, Atina ve Hopa olmak üzere üç kazası, 8 nahiyesi ve 365 köyü vardır. Kuraiseba, Karadere ve Mapavri nahiyeleri Rize merkez kazasına; Ardeşen ve Hemşin Nahiyeleri Pazar kazasına; Viçe, Arhavi ve Kemalpaşa nahiyeleri de Hopa kazasına bağlı bulunuyordu. Bu durum 1933 yılına kadar devam etmiştir.

Rize vilayeti ile Artvin vilayetin birleştirilmesi ile kurulan Çoruh vilayeti, 20 Mayıs 1933 tarihinde kabul edilen 2197 sayılı kanunla kabul edilmiş ve 27 Mayıs 933 tarihli Resmî Gazetede yayınlanmıştır³⁸.

Yusufeli hariç olmak üzere Artvin'le birleşen vilayetin almış olduğu 1941'de:

Vilayet Rize, Hopa, Pazar, Artvin, Şavşat ve Borçka adıyla 6 kazayı ve bu kazalara bağlı 17 nahiyeyi ihtiva etmektedir. Rize kazasının Mapavri, Gündoğdu, Eyidere, Karadere ve Kuraiseba; Pazar kazasının Hemşin ve Ardeşen; Hopa kazasının Viçe, Arhavi ve Kemalpaşa; Artvin kazasının Ardanuç, Sirya ve Berta; Borçka kazasının Maçahil, Maradit ve Murgul, Şavşat kazasının Mirya ve İmerhev nahiyeleri vardır.

“Artvin, Şavşat ve Borçka kazalarının umumi nüfus miktarı 1941'deki son tahrire göre (63.676), köyleri (224), alanı (4.240); Rize Hopa ve Pazar kazalarının umumi nüfusu (171.667), köyleri (365), alanı (4.620) dir.”

1936 yılında Artvin vilayeti kurulup da Hopa kazası Artvin'e bağlanınca Rize vilayeti eski adını almakla birlikte oldukça küçülmüştür³⁹.

Çayeli ilçesi 1 Eylül 1944 tarihinde, Güneyce ilçesi 1945 tarihinde, Güneysu bucağı 1944 tarihinde ve Derepaşarı bucağı ile Kaptanpaşa bucağı da 1949 tarihinde kurulmuştur. Ardeşen nahiyesinin ne zaman kurulduğuna dair bir kayda rastlanılmamıştır. Yalnız 1916 yılında buranın bir nahije olduğu bilinmektedir⁴⁰.

³⁷ Rize Defteri, **Rize Vilayetin Genel Durumuna Ait Rapor**, 24 Mayıs 1941.s. 8-10. (Yayımlayan, Recep Koyuncu, Vali Hüsnü Uzgören'in Rize Vilayetin Genel Durumuna Ait Raporu, İstanbul, 2012.

³⁸ <http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2411.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2411.pdf> (**Resmî Gazete**, 27 Mayıs 1933, Sayı 2411.

³⁹ Bu durum Rize'de, “Çoruh İçimizde Ölmez Bir Ad Olarak Yaşayacaktır” gazete manşeti ile değerlendirilmiştir. **Rize gazetesi**, 1936, Sayfa:9, Yıl:5, Sayı228.

⁴⁰ Ak, **a.g.e.**, s.212.

1945 nüfus sayımı sonuçlarına göre Rize ili nüfusunun ilçeler üzerine dağılımı şöyledir:

İlçeler	İlçe Merkezi	Köyler Toplam	Toplam Nüfus
Rize merkez	14.184	53.939	68.195
Çayeli	6.084	28.480	34564
Güneyce	1.611	16.146	17.757
Pazar	1.823	49.660	51.483
Toplam	23.704	148.225	171.929

Tablo 8⁴¹ 1945 nüfus sayımı sonuçlarına göre Rize ili nüfusunun ilçeler üzerine dağılımı.

1950 yılında Rize'ye dâhil ilçeler, bucaklar ve köy sayıları da şöyledir:

İlçeler	İlçeye Bağlı Bucaklar	Bucak Bağlı Köyler
Merkez İlçe	Merkez Bucağı	38
	Derepazarı	18
	İyidere	12
	Kalkandere	17
	Güneysu	11
Çayeli	Merkez Bucağı	13
	Gündoğdu	20
	Kaptanpaşa	9
Güneyce	Merkez Bucağı	5
	İkizdere	25
Pazar	Merkez Bucağı	43
	Ardeşen	26
	Hemşin	30
Toplam Köy Sayısı		267

Tablo 9⁴²: 1950 yılında Rize'ye dâhil ilçeler, bucaklar ve köy sayıları.

(2) İkinci Dünya Savaşı 1939-1945

1914-1950 yılları Türkiye Cumhuriyeti için en sıkıntılı dönemlerden biridir. 4 yıl süren Birinci Dünya Savaşı, 5 yıl süren Milli Mücadele yılları, 1929'da patlak veren dünya ekonomik krizi, 1939-1945 yıllarını kapsayan İkinci Dünya Savaşları bu döneme damgasını vurmuştur. Kaçınılmaz olarak Türkiye Cumhuriyeti de savaş dahilliği veya ihtimali yansımalarını her alanda fazlasıyla hissetmiştir.

Türkiye'de olduğu gibi Rize'de de halkın zor durumda kaldığı bir gerçektir. Bir eserde yapılan şu tespitler durumun vahametini ortaya koyması bakımından ziyadesiyle önemlidir; "*Fakirlik yüzünden halk; iyi beslenemiyor iyi giyinemiyor ve hatta yılın büyük bir kısmını yalınayak geçiriyordu. Sağlık harcaması yapamıyor ve gerektiğinde birbirlerinin giyimlerini ödünç alıyorlardı. Tarlada ne yetiştirebiliyorsa onu yiyor, bulabilirse yalnız tuza, gaza ve beze para verebiliyordu. Bu fakirliğin sonuçlarını yapılamayan imar faaliyetlerinde ve bakımsız kalan mezarlıklarda görmek mümkündür. Bu dönemde hiçbir yerde mermer bir mezar taşı dikilememiş, yeni bir ev ve yeni bir cami*

⁴¹ TÜİK Kütüphane, 0014844 (21 Ekim 19 45 Genel Nüfus Sayımı)

⁴² TÜİK Kütüphane- 0014994 (22, 1950 Genel Nüfus Sayımı); Ak, a.g.e., s. 214.

yapılmamıştı. Yapılanlar da devrin fakirliğini yansıtmaktaydı”⁴³. Fakirlik ve yoklukların etkilediği nüfus dengeleri de bu dönemin gerçekleri arasında yerini almıştır.

Ancak savaşın bitmesinin ardından her türlü baskıya, yokluğa, savaşa, direnmiş olan Türkiye Cumhuriyeti ve Rize; yolundan, hizmetinden, azminden bir şey kaybetmemiş ve var olma mücadelesinden ülkeye değer katmaya varan bir sürece evrilerek büyük bir başarıya imza atmıştır. Rize bu yönleri ile maddi ve manevi olarak ülkeye katma değerini her zaman sunmuştur.

Sonuç

Rize ili nüfusunun gelişimi, dağılışı, yaş ve cinsiyet yapısı, nüfus hareketleri gibi bazı özelliklerinin Cumhuriyet döneminde geçirdiği değişim bu konu ile ilgili akademik çalışma yapan Sayın Zaman’ın ifadeleriyle; şu şekilde özetlemek mümkündür;

“Rize il nüfusu, sayım devreleri arasında (1927-2000) istikrarsız bir gelişme görüntüsü sergilese de, genel olarak toplam nüfusun artışı yönünde bir seyir çizmiştir. Söz konusu istikrarsızlık bazı sayım devrelerine ait olup, bu dönemlerde nüfusun artış hızının azalışı veya toplam nüfusun azalışı şeklinde bir mevcuttur. Cumhuriyet döneminde yapılan ilk nüfus sayımında (1927) 171.667 olan Rize nüfusu 2000 yılı nüfus sayımında yaklaşık 2,1 kat artarak 365.938’e ulaşmıştır. Aynı dönemde ülke nüfusu ise yaklaşık 5 kat artış göstermiştir. Bu haliyle Rize ili nüfus artış oranının Türkiye ortalamasının bir hayli altında kaldığı anlaşılmaktadır. Rize ilinde bazı sayım devrelerinde çok belirgin olmak kaydıyla, hemen her devrede kadın nüfus fazlalığı dikkat çeker. Cumhuriyetin ilk yıllarındaki kadın nüfus fazlalığının nedeni hemen bütün bilim adamlarınca bu dönemde gerçekleşen savaşlara bağlanmıştır. Hemen her dönemde Türkiye ortalamalarının üzerinde seyreden kadın nüfus oranı sahanın dışarıya verdiği göçlerle yakından bağlantılıdır. Son nüfus sayımı verilerine göre Rize ilinde kadın (%50,5) ve erkek (%49,5) nüfus oranı Türkiye ortalamasının (Kadın %49,3; Erkek %50,7) çok yakın bir değer sergilemiştir. Cumhuriyet döneminin hemen her devresinde belirgin bir fazlalık gösteren kadın nüfus, 2000 yılı sayımında ülke ortalaması seviyesine gelmiştir”⁴⁴.

Bütün bu bilgiler ışığında görülen tablo, Rize’nin bölgesel olarak bir kalkınma sürecinde olduğunu ortaya koymaktadır. 1923-1950 yılları arasında, kısıtlı şartlar ve yeni rejimin oturtulması seyri bu dönemin okunmasında en önemli aktörlerdir denilebilir. Savaş yorgunu, özellikle son 50 yılında çok ciddi, insan, toprak, hayvan kayıpları yaşamış bir toplumun yansımasıdır Rize. Kademeli olarak her alanda kalkınmaya çalışan Rize bu kalkınma denemelerini ağır ama sürekli halde tutarak varlığını, birliğini korumaya devam etmiştir.

1923-1950 yılları arası bütün Türkiye için yeniden yapılanma ve canlanmanın hedeflendiği bir dönem olarak gözlemlenebilmektedir. Bölgesel özellikle ele alındığında ise coğrafyanın çok etkili olduğu Rize ve çevresinde, nüfus özellikle şehrin cazip, üretim imkânları, çalışma imkânları olan bir düzeye çıkarılması hedeflenmiştir. Bölgenin bu alanlarla ilgi yapılabilecek çalışmaların tespit edilmesi, bölgeye uygun uygulamaların yapılabilmesi için tetkikler yapılmış, gereken kanunsal düzenlemeler hayata geçirilmeye

⁴³ Ak, a.g.e., s.214-215.

⁴⁴ Zaman, a.g.e., s. 660.

çalışılmıştır. Özellikle bu çalışmaların kalıcı ve başarılı olabilmesi için halk mefhumu unutulmamış, halkın eğitim, bilgilendirme, üretim seferberliğine katılması sağlanmaya çalışılmıştır. İstenilen hedefe ulaşılamasa da bu yıllar arasındaki çalışmalar sonraki dönemler için bir başlangıç olmuştur.

Kaynaklar

- Resmî Gazete, 1929 (12.01.1929) Sayı: 1090.
 Resmî Gazete, 1929, Sayı: 1213.
<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1213.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/1213.pdf>
- Resmî Gazete; 1930 (27. 01. 1930) Sayı: 1408.
 Resmî Gazete, 30 Mayıs 1935, sayfa: 20-21, Sayı: 3016.
<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3016.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3016.pdf>
- Resmî Gazete, 27 Mayıs 1933, Sayı 2411.
<http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2411.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/2411.pdf>
- Rize Gazetesi, 1936, sayfa: 2, Sayı: 235,
 Rize Gazetesi, 1936, sayfa: 2, Sayı: 236.
 Rize Gazetesi, 1936, sayfa: 2, Sayı: 237
 Rize Gazetesi, 1936, sayfa: 4, Sayı: 234,
 Rize Gazetesi, 1936, sayfa: 5, Sayı: 249.
 Rize Gazetesi, 1936, sayfa: 7, Sayı: 248.
 Rize Gazetesi, 1936, sayfa: 9, Sayı: 228. .
 Rize Gazetesi, 1936, sayfa: 9, Sayı: 249.
- T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, *Ekonomik ve Sosyal Göstergeler Rize*.
 TBMM, Tutanak Dergisi (1925-1926), inikat: 17, cilt: 1, 30. 11. 1925.
 TBMM, Tutanak Dergisi (1926-1927), inikat: 5, cilt: 1, 11. 11. 1926.
 TÜİK Kütüphane-0015518 (20 Ekim 1935 Genel Nüfus Sayımı)
 TÜİK Kütüphane-0013482 (20 Ekim 1940 Genel Nüfus Sayımı)
 TÜİK Kütüphane-0014844 (21 Ekim 1945 Genel Nüfus Sayımı)
 TÜİK Kütüphane-0014994 (22 ... 1950 Genel Nüfus Sayımı)
 Umum Nüfus Tahriri, 28 Teşrin-i Evvel 1927, Ankara, 1927.
- Ak, Orhan Naci, *Rize Tarihi*, 2011, Rize.
 Çapa, Mesut, “Rize’nin Yakın Tarihine Bir Bakış”, *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* 2016 (20).
 Koçtürk, O. Murat, Gölalın Meryem, *1923-1950 Türkiye Ekonomisinin Yapısal Analizi. Üçüncü Sektör Kooperatifçilik*, 2010, 45, (2): 48-65.
Rize Değeri, Rize Vilayetinin Genel Durumuna Ait Rapor, 24 Mayıs 1941. Yayınlayan, Recep Koyuncu, Vali Hüsnü Uzgören’in Rize Vilayetinin Genel Durumuna Ait Raporu, İstanbul, 2012.
Rize İl Yıllığı, 1973, Rize.
 Sağlam, Serdar, “1923-1950 Yılları Arasında Türkiye’de Kent Ve Kentleşme Olgusu”, *Sosyoloji Konferansları* No: 53 (2016-1) / 257-274.
 Taşpınar, Ali, *Rize Tarihi*, Rize, 2004.
 Serhat Zaman, “Cumhuriyet Dönemi Rize Nüfusunun Bazı Özellikleri”, *1. Rize Sempozyumu*, Kasım 2006, Rize, 653-

Ek 1:**Resmî Gazete**, 1933 (26. 02. 1933) Sayı: 2338.

Kararname No: 13776 Rize'nin Mepavri Nahiyesinin Latum ve Aytaroz Köylerindeki çinkolu manganez madeni imtiyazının feshi hakkında Şûrayı Devlet Maliye ve Nafta Dairesile Heyeti Umumiyesinden yazılan 18/10/1932, 30/10/1932 tarih ve ... sayılı mazbatalar İcra Vekilleri Heyetininin 14/1/1933 toplantısında tetkik edilerek mazbatalara göre fesih muamelesinin yapılması kabul edilmiştir. 14/1/1933

Maliye ve Nafia dairesi mazbatası:

No: 39/42 Rize Vilâyetinin Mapavri Nahiyesi dâhilinde (Latum) İncesirt ve (Aytaroz) Madenköy Kariyelerinde kâin olup imtiyazı 3 kânunusani 1330 (1914) tarihli fermanla Hacı Mesut Efendi ve şeriklerinin uhdesinde bulunan çinkolu manganez madeni teslim muamelesinin 1 kânunuevvel 1340 (1924) tarihinde icra edildiği halde madenin henüz işletilmeye başlanmaması sebeplerinin bir ay zarfında tahriren bildirilmesi Maden Mes'ul Müdürü Hacı Mesut Efendiye tebliğ ve alınan cevap üzerine altı ay zarfında imalâta başlanmadığı takdirde imtiyazın, Maadin Nizamnamesinin 60'ncı maddesine tevfikan feshedileceği ihtar edilmiş olduğu; verilen mühlet zarfında 1/7//1927 den İtibaren madenin işletilmeye başladığı Madenköy İhtiyar Heyetininin 5/8/1927 tarihli mazbatasında bildirilmiş ise de; bilâhare faaliyetin durduğu ve 1928, 1929 senelerine ait imalât haritaları ve amele cetvelleri vuku bulan taleplere rağmen makbul olmayan özürler bahane edilerek Vekâlete gönderilmediği cihetle 63 üncü maddenin tabiki mahalline yazılmakla beraber ileri sürdüğü özürler kabul edilmediğinden iki ay zarfında madeni tekrar işletmeye başlamadığı takdirde imtiyazın, Maadin Nizamnamesinin 81 inci maddesi mucibince feshedileceğinin 20/4/1931 de mes'ul müdüre tebliğ olunduğu; madenin, mühletin hitamından sonra dahi tekrar işletilmeye başlanmadığı Rize Vilâyetinin 1/8/1931 tarihli tahrirat ile bildirilmesi üzerine (maden imtiyazının feshi lâzım geldiğinden itirazı varsa bir ay içinde bildirmesi) hakkındaki ihtarı mes'ul müdür 18/9/1931 de tebellüğ ederek 5/10/1931 tarihinde itiraz ile (Mart, Ağustos ayları zarfında 20 ton cevher ihraç ettiğini, faaliyete devam eylediğini, imtiyazın feshi doğru olmayacağını) ileri sürmüş ise de Rize Vilâyeti 28/12/1931 tarihli tahriratında (2 sene evvel 180 ton kadar cevher çıkarmışsa da ondan sonra çalışmadığını, maksadı, madeni bir başkasına satabilmek için vakit kazanmak olduğundan işletiyormuş gibi görünerek asıl ve esastan âri itirazlarda bulunduğunu) yazmakta olmasına göre mes'ul müdürün faaliyete devam eylediği hakkındaki iddiasının hakikate uymayan sözlerden ibaret olduğu anlaşıldığından tanzim edilen 10/3/1932 tarihli fesih mazbatasını usulen mes'ul müdüre 7/5/1932 tarihinde tebliğ ve üç ay zarfında Şûrayı Devlete müracaatta muhtar olduğunun bildirildiği hakkında İktisat Vekâletinden Yüksek Başvekâlete yazılıp Şûrayı Devlete havale buyrulmuş 10/8/1932 tarihli ve Maadin Umum Müdürlüğü 27 No. 1 tezkere dairemize tevdi edilmiş olmakla bu işe ait dosya da istenilerek tetkik ve icabı müzakere olundu:

Maadin nizamnamesinin, madenin işletilmesi hususunda imtiyaz sahiplerine yapmayı emrettiği vazife ve borçların kanunî mühjetler zarfında yapılmadığı gibi; 1 Kâ. evvel 1340 (1924) de teslim olunan, ancak 1/7/1927 de faaliyete geçilen, 1928 senesi nihayetlerinden itibaren faaliyeti hiç denecek kadar azalan, 12/12/1930 tarihli Madenköy Heyeti mazbatasına 17/12/1930 tarihli Rize Vilâyeti tahriratına göre bu tarihlerde faaliyetin tamamen durduğu anlaşılan, şu hale nazaran da, bu tarihlerden son tebliğ tarihi olan 7/5/1932 ye kadar da işletilmesine başlanmayıp tatil edildiği aşikâr bulunan mezkûr çinkolu manganez madenine ait ve Hacı Mesut Efendi ile şerikleri uhdesindeki imtiyazın feshi için İktisat Vekâletince yapılan muameleler usulüne muvafık olup icrası lâzım gelen merasim de kanunî icaplara uygun olarak tekemmül ettirilmiş ve gerek Hacı Mesut Efendi gerek şerikleri veya kanunî vekilleri tarafından son güne kadar Şûrayı Devlete itiraz edilmemiş bulunduğundan mezkûr imtiyazın Maadin Nizamnamesinin 81 inci maddesi delâletile 60'ncü maddesine tevfikan feshi hakkındaki 10/3/1932 tarihli mazbatanın tasdiki ve Şûrayı Devlet Kanununun 17'nci maddesinin 7'nci fıkrası mucibince keyfiyetin Heyeti Umumiye'de müzakeresi için dosyasının Riyaseti Celileye takdimi 18/10/1932 tarihinde ittifakla tezekkür kılındı.



İRAN'DA İSLAM DEVRİMİ ÖNCESİ SİYASİ OLAYLARA BAKIŞ
"AK DEVRİM VE LALE MEYDANI KATLIAMI"
A VIEW UPON POLITICAL EVENTS BEFORE THE ISLAMIC
REVOLUTION IN IRAN "WHITE REVOLUTION AND LALE SQUARE
MASSACRE"

AHMET EDİ

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilgiler Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Education, Dep. of Turkish and Social Studies Education
ahmetedi@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-9596-7684>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-Received Date : 08.10.2018
Kabul Tarihi-Accepted Date : 29.07.2019
Sayfa-Pages : 731-744

 <http://dx.doi.org/10.14292/Turkiyat4043>



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate

İRAN'DA İSLAM DEVRİMİ ÖNCESİ SİYASİ OLAYLARA BAKIŞ
"AK DEVRİM VE LALE MEYDANI KATLIAMI"
A VIEW UPON POLITICAL EVENTS BEFORE THE ISLAMIC
REVOLUTION IN IRAN "WHITE REVOLUTION AND LALE SQUARE
MASSACRE"

AHMET EDİ

Öz

XX. yy içerisinde dünyada toplumlar üzerinde etkisi büyük siyasal olaylar yaşanmıştır. Bu olaylar dünyanın ekonomik, askeri, kültür, ve sanat sınırlarının tümden değişmesine neden olan olaylardır. Bunların vuku bulmasıyla; Balkan Savaşları (1912-1913), Birinci Dünya Savaşı (1914-1918), 1917 Bolşevik İhtilali, 1929 Dünya Ekonomik Bunalımı, İkinci Dünya Savaşı (1939-1945), Çin Kültür Devrimi (1949), ABD-SSCB arasında yaşanan soğuk savaş, SSCB'nin Afganistan'a müdahalesi (1979-1989), 1979 İran İslam Devrimi ve 1991 SSCB'nin yıkılması gibi önemli olaylar meydana gelmiştir. Dünyada bunlar yaşanırken, zincirin Ortadoğu'daki en önemli halkalarından biri de İran İslam Devrimidir. Devrim incelenirken bir halk harekâtına dönüşmesini sağlayan, devrimin bu denli erken yaşanmasını neden olan olay Lale Meydanı Katliamıdır. Lale meydanında sivil halka askeri güçlerin ateş açması zincirleme bir tepkinin doğmasına neden olmuştur. Bununla birlikte demokratikleşen dünya düzeni içerisinde geçmiş 3-4 bin yıl geriye dayanan bir medeniyetin, demokratik dünyada hala krallıkla yönetilmesi de bunun en önemli etkenlerindedir.

İçerisinde barındırdığı Türk kökenli halkın yanı sıra; Türkiye ile sınırdaş olan İran İslam Devleti, bölge ve Türkiye için vazgeçilmez bir stratejik ortak ve önemli bir aktör olup, geçmişten gelen kültürel birliktelikler nedeniyle de hakkında araştırma yapıp bilgi sahibi olunması gereken bir coğrafyadır.

Çalışmada İran ve Ortadoğu tarihi için önemli bir yere sahip olan 6 Eylül 1978'de yaşanan Lale Meydanı Katliamı, öncesi, sonrası nitel araştırma yöntemlerinden belge ve doküman analizi yöntemi kullanılarak oluşturulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Lale Meydanı, İran İslam Devrimi, Humeyni, Ak Devrim

Abstract

During the 19th century, political events that had great impact on societies throughout the world. These events are the events that caused the economic, military, cultural and artistic boundaries of the world to change completely. With their occurrence; Balkan wars (1912-1913), First World War (1914-1918), 1917 Bolshevik Revolution, 1929 World Economic Depression, Second World War (1939-1945), Chinese Cultural Revolution (1949), US-USSR cold war, Important events such as the USSR's intervention in Afghanistan (1979-1989), the Iranian Islamic Revolution of 1979 and the collapse of the 1991 USSR took place. One of the most important links of the chain in the Middle East is Iran Islamic Revolution. It was the Tulip Square Massacre that caused the revolution to turn into a popular operation while the revolution was being studied. The military forces opened fire on the civilian population in Lale Square, causing a chain reaction. However, the fact that a civilization, which dates back 3-4 thousand years in the democratized world order, is still governed by the kingdom in the democratic world is one of the most important factors of this.

In addition to the people of Turkish origin; Islamic State of Iran bordering with Turkey, the region and is an indispensable strategic partner and an important actor in Turkey, having done research about the information because of cultural unity from the past is a must-geography.

In the study, Lale Square Massacre, which took place on September 6, 1978, which has an important place for the history of Iran and the Middle East, was created by using document and document analysis method, one of the qualitative research methods before and after.

Key Words: Tulip Square, Islamic Revolution in Iran, Khomeini, White Revolution

Giriş

Yakın tarihteki pek çok önemli olayı içinde barındıran XX. yy. incelendiğinde bu olayların; sosyal, siyasal, dini, askeri ve ekonomik gerekçelere dayanarak vuku bulduğu görülmektedir. I. Dünya Savaşı (1914-1918), Dünya Ekonomik Bunalımı (1929), II. Dünya Savaşı (1939-1945), Soğuk Savaş (1947-1991), Kore Savaşı (1950), İran Devrimi (1979), SSCB'nin Afganistan'a müdahalesi (1979-89) vb. pek çok olay son yüzyılda dünya tarih sahnesine çıkan olaylardandır. 1970'li yıllar ise XX. yy'ın en sorunlu ve siyasi çalkantıların en fazla olduğu yıllardır. Dünya bir taraftan ABD önderliğindeki “*Batı Bloku*” diğer taraftan ise SSCB önderliğindeki “*Doğu Bloku*”nun karşılıklı çıkar çatışmaları içerisinde soğuk savaş yaşamaktadır. Dünya olası bir nükleer savaşın çıkmasından endişelidir. Bununla beraber siyasi fikirler de dünyanın üstüne yeni çatışma ortamları oluşturmaktadır¹. Dünyanın çeşitli yerlerinde fikirsel, devrimsel olaylar yaşanırken bu tür olayların Ortadoğu'ya aksetmemesi imkânsız gibidir. 70'li yıllarda Dünyada yaşanan fikirsel gelişmelerin Ortadoğu'daki aksi İran Devrimidir. Halkın Şah yönetimine tepki göstermesi ve buna karşılık yönetimin de halka baskı uygulaması sonucunda ortaya çıkan bu devrim, tarihteki ilk İslami devrimdir. Çünkü bu devrim uzun vadede Ortadoğu'nun dini (mezhep) ve siyasi yapısının değişmesine neden olmuş ve öte yandan Ortadoğu'da yeni bir gücün oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Ayrıca bu devrim ile artık İslami bir cumhuriyetin mümkünlüğü de kanıtlanmış olmaktadır. Ancak İran'daki bu sürecin yaşanması da zannedildiği kadar kolay olmamıştır. İran'da değişimi isteyen kişi ve gruplar bunu elde etmek için çeşitli zorluklar yaşamışlardır. Fakat bu kişi ve gruplar yaptıkları tüm faaliyetlere rağmen; her defasında Şah yönetimi tarafından bastırılıp, tutuklanmışlardır. Ancak tüm bu baskılara rağmen, 1979'dan önce Şaha karşı geçici de olsa bir başarı elde eden kişi Dr. Muhammed Musaddık'tır. 1951 yılında Başbakan olan ve İran milliyetçiliğinin öncülerinden Musaddık, başbakanlığa geldiği günden beri daha fazla demokrasiden bahsetmiş ve monarşinin tartışılmasına neden olmuştu. Musaddık hiç çekinmeden demokrasi gibi kavramları mecliste yüksek bir sesle dile getirmeye başlamıştır. Milliyetçi söylemlerin artması ve monarşinin kaldırılması meselesinin mecliste gündeme gelmesiyle birlikte Şah ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Şahın ülkeyi terk etmesinden Musaddık, Şah ve İngilizlere karşı ABD ile yakınlaşmıştır. Çünkü Şah'ın İngilizlerden destek alıp tekrar bir darbe ile başa geçmesinden çekindiği için, bunlara karşı ABD'nin desteğini almak istemiştir. Fakat Musaddık'ın bu politikasını anlamayan halk ona tepki göstermiş ve bu tepki sonucunda yapılan bir ihtilalle iktidardan indirilip yerine General Fazlullah Zahedi getirilmiştir².

Musaddık'ın devrilmesiyle Şah İran'a dönmüş ve tekrar iktidarı ele geçirmiştir. İkinci defa tahta oturan Şah Muhammed iktidarını bir daha kaybetmemek için diktatöryel bir yönetim kurmuştur. Ayrıca Şah Ocak 1963'de “*Beyaz Devrim*” denen bir reform programı ilân etmiştir. Bu reform programına; toprak reformu yapılması, ulusal okuryazarlık heyetlerinin kurulması ve kadınlara oy hakkı verilmesi dâhil edilmiştir. Şahın bu reformlarına her kesimden tepki gelmiştir. Fakat Şah bu tepkilere aldırmaz ve tepkileri ve

¹ Adem Alper Özcan, “Soğuk Savaş Dönemi: Başlangıcı, Gelişimi, Sonu”, Erişim adresi: https://www.academia.edu/13723063/Soğuk_Savaş_Dönemi_Başlangıcı_Gelişimi_Sonu

² Ünal Gündoğdu, *İran ve Ortadoğu*, Adres Yayınları, Ankara 2010, s.103-104.

kendisini eleştirenleri cezalandırmaya devam etmiştir³. Şah Muhammed Rıza Pevlevi'ye karşı en sert muhalefeti sürdüren ve onu hiç çekinmeden eleştiren Humeyni de Şahtan nasibini almıştır. Şahı ve reformlarını eleştiren Humeyni birkaç defa tutuklanmış ve idam ile yargılanmıştır. Fakat Şah, ulema ve halkın tepkisinden çekindiği için idam cezasını sürgüne çevirmiş ve böylece Humeyni'yi 1964 yılında Türkiye'ye sürgüne gönderilmiştir⁴. Şah, muhaliflerinden bir bir kurtulmaya çalışmaktadır. Uyguladığı baskıcı rejim ve kötü giden ekonomi yüzünden her geçen gün itibar kaybederek halktan tepki görmektedir. Muhalifler de her geçen gün güç kazanmaktaydılar. Güçlenen muhalifleri sindirmek isteyen Şah, SAVAK'ı⁵ devreye sokmuştur. Birçok faili meçhul ve işkenceyle adı anılan bu kurum muhalifler arasında korku yaratsa da daha büyük bir tepkiye neden olmuştur. Bu tepkiler sonucu bütün muhalifler Humeyni'nin etrafında birleşmiş ve Şaha karşı ayaklanma başlatmışlardır. Bunun üzerine Şah ise "İttılaat" adlı gazetede Humeyni'ye karşı bir yazı kaleme almıştır. Humeyni'yi karalayan bu yazı sonucunda Kum kentindeki medrese öğrencileri ayaklanmış ve güvenlik güçleriyle çatışmışlardır. Tüm bu olaylar yaşanırken hiç kimse bir halk devriminin yaşanacağına pek ihtimal vermemektedir; 1978'de gerçekleşen ve devrimin bir halk harekâtı halini dönüşmesine neden olan *Lale Meydanı Katliamının* yaşanmasına kadar⁶.

8 Eylül 1978'de Tahran sokaklarına inen göstericiler Şah yönetimini ve ülkedeki son olayları protesto etmek için Lale Meydanında toplanmış fakat olağanüstü hal ve sokağa çıkma yasağını bahane eden güvenlik güçleri, göstericilere ateş açmış ve açılan bu ateş sonucunda da onlarca gösterici hayatını kaybetmiştir. Bu olay İran İslam Devrim fitilinin ateşlenmesine neden olmuştur. Lale Meydanı Katliamından sonra ülke çapında protestolar başlamış, işçiler ve memurlar da greve gitmişlerdir. İran'da bütün üretim durmuş, okullar, fabrikalar, pazar yerleri ve petrol rafinerileri işlemez hale gelmiştir. Her yerde gösteriler düzenlenip Şah aleyhine sloganlar atılırken, göstericiler Humeyni lehine sloganlar atıp onun ülkeye dönmesini istemişlerdir. Yaşanan bu olaylar sonucunda Şah, İran'ı terk etmek zorunda kalmıştır. Bu olay 1979 İran Devrimi'nin yaşanmasına ve İran İslam Cumhuriyeti'nin kurulmasına neden olmuştur⁷.

1. Pehlevi Hanedanlığının Başa Gelmesi ve Faaliyetleri

1900'lü yılların başında İran, Ruslar tarafında işgal edilmiş fakat Bolşeviklerin yapmış oldukları Ekim Devrimi'yle Ruslar buradan çekilmek zorunda kalmıştır. Bunu fırsat bilerek Rusların buradan çekilmesiyle oluşan bu boşluğu İngilizler doldurmaya çalışmıştır. Bu fırsatı kaçırmak istemeyen İngilizler Kaçar Hanedanlığı ile gizli bir anlaşma

³ Janet Afary ve Kevin B. Anderson, *Foucault ve İran Devrimi Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayrıntıları*, Boğaziçi Üniversitesi Yayımevi, İstanbul 2012, s.85.

⁴ Hamid Algar, "Humeyni", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt:18, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s.360.

⁵ (Farsça: سپاهک یا اطلاعات سازمان امنیت و اطلاعات کشور Sazeman-e Ettelaat va Amniyat-e Keshvar, Milli İstihbarat ve Devlet Güvenlik Örgütü)

⁶ Asghar Alam Tabriz, "Aydınların, Dini Liderler ve Esnafın İran'ın Yakın Dönem Toplumsal Hareketlerindeki Devrimlerindeki Rollerinin İncelenmesi", (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004, s.169.

⁷ F. Hallidy vd., *İran Devrimi Din, Anti-emperyalizm ve Sol*, Belge Yayınları, İstanbul 1992, s.20.

imzalamış ve bu anlaşma ile daha önce sahip oldukları imtiyazların yanı sıra yeni imtiyazlar da kazanmışlardır. Öte yandan İngilizler bu imtiyazlara karşılık olarak da İran'a ekonomik yardımlarda bulunacak ve onu siyaseten koruyacaktı. Ancak bu gizli anlaşmanın ortaya çıkması kamuoyunda büyük bir infiale yol açmış ve halk ayaklanmıştı⁸. Ayrıca anayasal hareketlerden dolayı da gücü giderek azalan Kaçar Hanedanlığı, aktif olarak bu akımın içinde bulunan ve darbeler döneminde güç kazanan köylü bir Fars ailenin çocuğu olan ve Kazak Tugayı'nda subaylık yapmış bulunan Rıza Han tarafından 1925'te sonlandırılmıştır. Rıza Han, önce meclis ve İran yönetimi üzerinde etkili olmuş, 1921 yılında İran Şahını genç sivil reformcu Seyyid Ziya Tabatabai'yi Başbakan olarak atamaya zorlamış, kendisi de ordu komutanlığını üstlenmiştir. 1923'te Başbakanlık görevini de üstlenen Rıza Han, 1925'te kral olarak Şah unvanını almış ve Rıza Şah Pehlevi olarak anılmaya başlanmıştır⁹.

Yönetimi eline alan ve kendi soyadı ile bir hanedanlık kuran Rıza Şah Pehlevi İran'da diktatöryal bir rejim kurmuş ve kendi düşüncesine göre İran'ı dizayn etmeye çalışmıştı. Milliyetçi kişiliğinden dolayı kültürel farklılığı ortadan kaldırmak ve Farslaşmayı geliştirmek için 1927'de "*Düşünce Geliştirme Kurumu'nu*" kurmuş ve ardından bu kurum vasıtasıyla kültürel farklılıkları ortadan kaldırarak türdeş bir milli kimlik oluşturmaya çalışmıştır. Rıza Şah ülkede, egemenlik gücünü merkezileştirmek, siyasal iktidarı tek merkezde toplamak ve egemenlik yetkisinin tek kullanıcısı haline gelmek için ulema ve parlamentoyu da devre dışı bırakmıştır¹⁰. 1928 yılında Avrupa devletlerine verdiği kapitülasyonları kaldırmış ve 1931 yılında İran hava sahasını İngiliz İmparatorluğu Havayolları'na değil de Alman Luftansa'ya açmış. Bunun yanı sıra Britanya Emperyal Bankası'na ait olan para basma yetkisini de yeni kurulmuş olan İran Ulusal Bankası'na (Bank Melli İran) devretmiş ve telgraf şirketinin yönetimini ise Hint-Avrupa Telgraf şirketinden alarak İranlılara vermişti. Böylece Şah İngilizlerden uzaklaşıp Almanlara yakınlaşmaya başlamıştır. Bunlarla da yetinmeyen Rıza Han 1935'te yayınladığı bir genelge ile artık tüm resmi yazışmalarda ülkesi için kullanılan Fars-Persia kavramı yerine İran isminin kullanılmasını kanunlaştırmıştır. Bunun sebebi ise İran kavramının "*Aryan*" anlamı içeren bir kavram olmasıydı. Bir teoriye göre İranlılar ve Almanlar aynı Aryan soyundan gelen milletlerdi ve bunu bilen Şahta İngiliz ve SSCB'ye karşı Almanya ile yakınlaşmak için bunu kullanmıştır¹¹. Şahın İngiliz ve SSCB'ye karşı üçüncü bir güç olarak desteklediği Hitler Almanya'sı 1939'da yeni bir dünya savaşı başlatmıştır. Başlayan bu yeni savaşta ise İngilizler ve SSCB, Almanlara karşı savaşmıştı. Savaş devam ederken İngilizler ve SSCB kuvvetleri 25 Ağustos 1941'de İran'ı işgal etmişlerdir. İran işgal edilince Rıza Şah'ın Alman yanlısı olduğu gerekçesi öne sürülerek İngiltere ve SSCB tarafından oğlu lehine tahttan çekilmesini sağlamıştır. Böylece Rıza Şah Güney Afrika'ya sürgüne gönderilince yerine Muhammed Rıza getirildi (Eylül 1941)¹². Muhammed Rıza Pehlevi başa geçtikten sonra kendini halka kabul ettirmek için ilk olarak

⁸ Ünal Gündoğdu, a.g.e., s.86.

⁹ Ercan Çitlioğlu, *İran'ı Anlamak*, Başkent Üniversitesi Yayınları, Ankara 2015, s.28.

¹⁰ Alireza Mokhtarpour, "İran Devlet Modeli", (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012, s.2.

¹¹ Ünal Gündoğdu, a.g.e., s.98-99.

¹² Ercan Çitlioğlu, a.g.e., s.29.

genel af ilan ederek cezaevlerindeki suçluları serbest bırakarak, demokrasi adına önemli bir adım atmış ülkenin çok partili hayata geçmesi için siyasi partilerin kurulmasına izin vermiştir¹³.

Rıza Şah'ın uyguladığı baskıcı rejimden sonra yerine geçen oğlu Muhammed Rıza Şah ile yeni bir atmosfer ortamı oluşmuş ve çeşitli düşünce grupları ile zıt düşünceler için bir tartışma ortamı ortaya çıkmıştır. Böylece sol, liberal ve dini düşünceler kendi seslerini duyurma olanağı bularak kendilerine önemli destekler sağlamışlardır. Fakat Muhammed Rıza Şah ordudaki gücünü arttırmak ve yönetimi tek elde tutmak için yabancı güçlerin desteğini sağlayıp, ulemanın da onayını alarak iktidarını kurmaya çalıştı. Bu dönemde ulema dini konulardaki isteklerini elde etmek için Muhammed Rıza Şah'ı destekleyip, hükümetini onaylamışlardı¹⁴. Ancak babası gibi ulemanın etkisini azaltamayıp güçlenen dinî kurumların politika ile uğraşmasını engelleyememiş ve 1943 seçimlerinde sonra muhafazakâr ağırlıklı bir meclis ortaya çıkmıştır. Demokratikleşme hareketleri bir yandan ilerlerken bir yandan ülkenin kuzeyinde 1945'te Azeri Türkleri, güney doğusunda 1946'da ise Kürtler, ülkede bulunan Sovyetler askeri güçlerinin desteğiyle ayaklanma başlatmışlardır. 1946'da Sovyet güçlerinin İran'dan çekilmesiyle birlikte İran kuvvetleri kontrolü ele geçirmiş ve 1947 yılına gelindiğinde ise Muhammed Rıza bütün İran'da otoritesini sağlamıştır¹⁵.

1951 yılına gelindiğinde İran devrimine kadar devam edecek süreçteki en önemli kırılma noktalarından biri meydana gelmiştir. Bu kırılma noktası Mussadık'ın¹⁶ Başbakanlığa atanmasıdır. İktidarın ilk zamanlarından itibaren halkın büyük desteğini alan Başbakan; petrolü millileştirmesi batılı devletlerin büyük tepkisini çekmiştir¹⁷. Bunlara ek olarak sol Tudeh partisi aracılığı ile komünist faaliyetlerin artması ve Sovyetler Birliği ile olan yakınlaşma da İngiltere'nin ve Amerika'nın tepkisine neden olmuştur¹⁸. Tüm bunlardan sonra bozulan ekonomiyi de bahane eden Şah Başbakan Musaddık'ı görevden alma teşebbüsünde bulunmuştur. Bu durum üzerine Musaddık taraftarları sokaklara çıkarak gösteriler düzenlemeye başlamışlardır. Gösterilerin büyümesi ve Şah'a gösterilen tepkilerin artması nedeniyle Şah 1953 yılında ülkeyi terk etmek zorunda kalmış ve böylece

¹³ Hamid Algar, "Muhammed Rıza Şah Pehlevi", Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, cilt:30, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s.565.

¹⁴ Alireza Mokhtarpour, "İran Devlet Modeli", s.51.

¹⁵ Algar, "Muhammed Rıza Şah Pehlevi" s.565.

¹⁶ İran milliyetçiliğinin mihenk taşlarından biri olan Dr. Muhammed Musaddık 1882 yılında Tahran'da doğmuştu. Varlıklı ve asil bir aileye mensup olan Musaddık 1900 yılların başından itibaren İran siyasetine dâhil olmuştu. Zamanla İran'da önemli bir siyasi kişiliğe sahip olan ve milletvekili olan Musaddık, 1941-1953 yıllarında Şah Muhammed Rıza'nın anayasal olmayan yetkilerine büyük eleştirilerde bulunmaya başlamıştı. Ayrıca 1944-1945'te Sovyetlerle yapılan petrol anlaşmasına karşı oluşan muhalefetin başında yer almıştı. Emin Gökalp, "Devrim Sonrası İran İslam Cumhuriyet'inde Siyaset", (Yüksek Lisans Tezi), Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2016, s.21.

¹⁷ Kasım Yiğit, "Turkey-Iran Relations After the Iraian Islamic Revolution: Cooperation or Rivalry?", Yeditepe University Graduate Institute of Social Sciences, İstanbul 2014, s.71.

¹⁸ Alireza Mokhtarpour, "İran Devlet Modeli", s.61.

Şahın ülkeyi terk etmesiyle birlikte “Muhammed Rıza Pehlevi'nin I. Dönemi” sona ermişti¹⁹.

Ulusal Cephe lideri Musaddık İran petrollerinin millileştirilmesini istiyordu ve bunun üzerine 1951'de İngilizlere ait Anglo-Iranian Oil Company Ltd.'nin İran'daki tesislerinin millileştirilmesi çağrısında bulunup meclise bir yasa tasarısı sunmuştu. İran Milli Meclisi de Musaddık'ın bu fikrini destekleyerek İngiliz petrol şirketi ile yapılacak anlaşmayı onaylamamıştı. Böylece İran sokaklarında da İngiliz petrol şirketi aleyhine gösteriler başlamış ve Şah'a karşı bir suikast girişimi de gerçekleştirilmişti. Bu olay üzerine Şah olağanüstü hal ilan ederek ülkede askeri bir yönetim kurmuştur²⁰. Bununla da yetinmeyen Şah kurucu meclis kuranak, senato ve meclisin fesih yetkilerini eline alıp kendi yetkilerini olağanüstü şekilde arttırmıştır. Bu durum bile olayların dinmesini engelleyememiş ve Başbakan bir suikast sonucu öldürülmüştür. Bunun üzerine Şah, Ulusal Cephe lideri Musaddık'ı kamuoyunu yatıştırmak için Başbakanlığa getirmek zorunda kalmıştır. Bir sürte sonra Şah Musaddık'ı görevden almaya çalışınca tekrar gösteriler başlamış ve Şah ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır²¹. 19 Ağustos 1953'te ise Amerikan ve İngiliz yönetimleri Sovyetlerin, İran'da artan nüfusunu kırmak için, siyasi tarihe “*Ajax operasyonu*”²² olarak geçen askeri bir darbe planı gerçekleştirmişlerdir²³. Bu plan gereği örgütlenen Şah taraftarları Musaddık'a karşı sokaklara inmiştir. Sokaklara inen bu kitle 19 Ağustosta, Milli Cephe'nin gazetesine saldırarak ateşe vermiş, bununla da yetinmeyerek komünist gazetelere de saldırmışlardır. Devamında ise Tahran radyo istasyonu işgal etmişlerdir. Ayrıca ordunun Musaddık karşıtı mensupları da darbeye katılarak Tahran telgraf ofisi, radyo yayın istasyonları, polis ve ordu karargâhları gibi noktaları ele geçirmişlerdir. Böylece devam eden bu protestolar sonucu Başbakan Dr. Muhammed Musaddık görevden alınmış ve hapsedilmiştir. Darbeden dört gün sonra ise Şah İran'a geri dönerek; Başbakanlığa General Zahedi'yi atamıştı. Şahın ülkeye dönmesiyle de Muhammed Rıza Pehlevi'nin II. Dönemi başlamıştır²⁴. Şah iktidarını bir daha kaybetmemek için babası gibi diktatöryel bir yönetim kurmaya başlamış ve halkına karşı güç kullanmaktan da çekinmemişti. Bunun için de ilk iş olarak Tudeh Partisi'nin kapatılması emrini vermişti. Çünkü kendi otoritesine karşı olan her türlü tehdidi ortadan kaldırmaya niyetliydi. Buna bir çözüm bulmak için de yönetimine yönelik yapılacak her türlü faaliyetin denetlenebilmesi için gizli bir polis teşkilatı olan SAVAK'ı kurmuştur²⁵. Şah'ın ikinci iktidarında hayata geçirdiği en önemli uygulama ise 15 Ocak 1962 tarihli

¹⁹ Serkan Balkan ve Fatih Tiryaki, “İran Mitolojisinin İslam Devrimindeki Etkisi & Humeyni ve Şah'ın Söylemlerinin Analizi”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, Cilt:1, Sayı:2 (2014), s.96.

²⁰ M. Serkan Taflıoğlu, “II. Pehlevi Dönemi İran Dış Siyaseti Üzerine Bir Deneme” *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume:8/7 (2013), s. 633.

²¹ Emin Gökalp, “Devrim Sonrası İran İslam Cumhuriyet'inde Siyaset”, s.22.

²² İran'da 1950'lerde seçimle iş başına gelen başbakan Muhammed Musaddık'ın İngiliz şirketlerinin imtiyazında olan petroleri millileştirmesi üzerine CIA ve İngiliz istihbaratının gerçekleştirdiği planladığı darbe. "operasyon" sonunda Muhammed Musaddık hapse atılmış ve mahpus durumda ölmüştür

²³ M. Serkan Taflıoğlu, “II. Pehlevi Dönemi İran Dış Siyaseti Üzerine Bir Deneme”, s. 633.

²⁴ Pınar Arık, “İran Musaddık ve Darbe”, *Ortadoğu Dergi*, cilt:8, sayı:76 (2016), s.21.

²⁵ Emin Gökalp, “Devrim Sonrası İran İslam Cumhuriyet'inde Siyaset”, s. 22-23.

toprak reformudur²⁶. İran da bunlar yapılırken bir yandan da Ulusçu, Sosyalist ve İslamcılara karşı kendi yönetimi aleyhine gerçekleştirilebilecek olan tüm yıkıcı faaliyetlerin önüne geçmek ve o dönemin şartlarında komünizmden ilham alan ve tabandan gelebilecek olası bir Kızıl Devrim'e karşılık 1963'te Ak Devrim adını verdiği yeni bir siyasi ve toplumsal reform programı ilân etmiştir²⁷

2. Ak Devrim (Beyaz Devrim)

15 Ocak 1962'de yapılmış olan toprak reformu, aslında Ocak 1963 tarihli referandumla kabul edilmiş olan ve içinde toprak reformu, seçim reformu, kadınlara oy hakkının tanınması, okuma-yazma seferberliği ve devlet işletmelerinin belirli orandaki hisselerinin satılması gibi reformların da içinde bulunduğu Ak Devrimin birer parçasıdır²⁸. Şah, bu reform paketini ilan etmesinin amacı; İran toplumundaki feodal yapıyı bozup, toplum içinde hızlı bir modernleşme gerçekleştirme isteği idi. Bu nedenle bütün gücü ile bu reformları gerçekleştirmek istiyor ve bunun için de tüm güvenlik tedbirlerini uygulamaktan geri durmamaktadır²⁹. Ak Devrim içerisindeki reformları maddeleştirmek gerekirse:

- “1) Toprak reformunun yapılması,
- 2) Orman ve otlakların iyileştirilmesi çalışması,
- 3) Toprak reformunun finansı edilebilmesi için devletin sahip olduğu fabrikaların satılması,
- 4) Endüstride kar paylaşımının yapılması,
- 5) Kadınları da içine alan bir seçim reformunun yapılması,
- 6) Okur-yazarlık teşkilatının kurulması,
- 7) Sağlık teşkilatının kurulması,
- 8) Yeniden yapılanma ve kalkınma teşkilatının kurulması,
- 9) Adalet yerel mahkemelerin kurulması,
- 10) Suyollarının millileştirilmesi,
- 11) Ulusal bir yapılanmaya gidilmesi,
- 12) Eğitime ve idareye yönelik kararlar alınması”³⁰.

İran'ı ve İran toplumunu modernleştirmek için yürürlüğe konulan reform paketi, geleneksel olarak İran'ın siyasal, toplumsal yaşamında büyük önem taşıyan küçük ve orta sınıf esnafın, toprak sahiplerinin ve ulemanın tepkisini çekmiştir³¹. Özellikle Şiielerde önemli bir yere sahip olan ulema sınıfı, medrese sistemi toprak reformuna ve Ak Devrim

²⁶ Yapmış olduğu bu reforma göre toprak sahipleri birden fazla köyü ellerinde bulunduramayacak ve fazla topraklar ise devlet tarafından satın alınıp toprağı olmayan köylülere dağıtılacaktı İsmail Safa Üstün, “İran”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt:22, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1998, s.403.

²⁷ Selçuk Demirkılıç, “Psikopolitik Boyutuyla İran Devrimi”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, cilt:9, sayı:1 (2017), s.25.

²⁸ İsmail Safa Üstün, “İran”, s.403.

²⁹ M. Serkan Taflıoğlu, “II. Pehlevi Dönemi İran Dış Siyaseti Üzerine Bir Deneme”, s.638.

³⁰ Emin Gökalp, “Devrim Sonrası İran İslam Cumhuriyet’inde Siyaset”, s.23-24.

³¹ Alireza Mokhtarpour, “İran Devlet Modeli”, s.63.

şiddetle karşı çıkmışlardır. Şiilerin Merc-i Taklit³² Ayetullah Berucerdi ve bir diğer önemli din adamı olan Ayetullah Kaşani vefat etmiş, onların yerine ise Şah karşıtı olan Ayetullah Humeyni'yi Merc-i Taklit makamına seçilmişlerdir³³.

3. Ak Devrim Tepkiler ve Humeyni'nin Sürgünü

Ak Devrim pek çok kesim tarafından tepki ile karşılanmıştır. Özellikle ulema ve laik Ulusal Cephe bu reform programına karşı gelip Şahın bundan vazgeçmesi gerektiğini bildirmişlerdir. Yönetimin reformlardan vazgeçmemesi üzerine Humeyni, 22 Ocak 1963'te Şahı ve planlarını reddeden bir protesto yayımlamıştır. Humeyni ayrıca *"Bu devrimde beyaz olan tek şeyin Beyaz Saray etkisi olduğunu"* söylemiştir³⁴. Bu sözler üzerine Şah iki gün sonra Kum şehrine gelerek ulema sınıfını tenkit eden bir konuşma yapmıştır. Humeyni, sekiz önemli âlimin imzasını taşıyan bir bildiriyle Şahın programını ithama devam etmiştir. Ayrıca hükümetin politikasını protesto için 21 Mart 1963'teki Nevruz bayramı kutlamalarının iptal edilmesi için fetva vermişlerdir. Bunun üzerine Şah yönetimi Humeyni'nin bir gün önce halka konuşma yaptığı Kum'daki Feyziye medreselerine 20 Martta paraşütçü komandolar (SAVAK) göndermiş ve buraya gelen komandolar kendilerine karşı gelen birkaç öğrenciyi öldürüp bazılarını da Humeyni ile birlikte tutuklayarak cezaevine göndermiş, ancak ulemanın baskısı sonucunda birkaç gün sonra serbest bırakılmak zorunda kalınmıştır³⁵. Humeyni bu olaydan sonra susmak yerine Şahı daha çok eleştirmeye başlamıştır. 1963 yılındaki Aşure törenlerinde bir konuşma yapan Humeyni, Şah'a, lanetli ve zavallı adam yakıştırmalarında bulunmuş, daha da ileri giderek şahın gizli bir Yahudi olabileceğini iddia etmiştir. Bu konuşmadan birkaç gün sonra 5 Haziran 1963'te tekrar tutuklanmıştır. Ancak tutuklanmasından sonra başkent Tahran'da bulunan ve Aşure etkinliklerine katılan yüzbinlerce kişi Şah ve hükümeti aleyhine gösteriler yapmaya başlamıştır. Asker ve polisler bu gösterileri bastırmak istese de gösterilerin hızla diğer şehirlere sıçramasını engelleyememişlerdir. Müdahaleler sonucunda çıkan çatışmalarda ise yüzlerce kişi ölmüştür. Gösteriler önüne geçilemeyecek bir düzeye gelince, Ayetullah Humeyni tekrar serbest bırakılmak zorunda kalınmıştır. Ancak serbest bırakılması uzun süreli olmamıştır. Çünkü mecliste kabul edilen bir yasaya karşı demeçler verince tekrar tutuklanmıştır³⁶. Şah yönetimi, bu sefer işi kökünden halletmek için Humeyni'yi idam cezası ile yargılamıştır. Fakat ulemanın tepkisi ve baskısı neticesinde bu cezası sürgüne çevrilmiştir. Bu karardan sonra Türkiye'ye sürgüne gönderilen Humeyni, 1964'te önce Ankara'da sonra da Bursa'da ikamet etmiştir. Türkiye'de de propaganda faaliyetleri yürütmeye başlayınca 5 Eylül 1965'te Irak'a (Necef) sürülmüştür. Irak'ta 15 yıl kalan Humeyni, Necef'teki Şeyh Murtaza Ensari Medresesinde

³² Şiiilik mezhebinden Caferilik 'in fikhî ekollerinden olan Usûlîlik 'e göre fetvasına başvuru için içtihat sahibi en yetkili Ayetullah'a verilen unvandır. Bu makama gelen Ayetullahlara *"en üstün"* manasına gelen *"el-uzma"* sıfatı eklenir ve böylece büyük Ayetullah olarak adlandırılırlar. Taklid için müracaat edilecek kişi manasına gelen bu unvan 18. yüzyılın sonlarından itibaren benimsenmiştir.

³³ M. Serkan Taflıoğlu, "II. Pehlevi Dönemi İran Dış Siyaseti Üzerine Bir Deneme", s.639.

³⁴ İran: Bir Devrimin Anatomisi - Al Jazeera Türk Belgesel

Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=Y1SRxk2eU4g>

³⁵ Janet Afary ve Kevin B. Anderson, a.g.e., s.85.

³⁶ Hamid Algar, "Humeyni", s.360.

ders vermeye başlamıştır. Bu medresede ders verip yeni öğrenciler yetiştirmenin yanı sıra İran'daki faaliyetlerini buradan yürütmüş ve yeni taraftarlar da toplamıştır³⁷.

4. Lale Meydanı Katliamına Giden Süreç ve Lale Meydanı Katliamı

Humeyni'nin sürgüne gönderilmesi İran'daki ateşi söndürememiştir. Bunun sebebi olarak bir yandan Şah'ın baskıcı rejimimin yanı sıra ekonomideki istikrarsız gidişat karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan, ülkede bulunan yabancılara tanınan ayrıcalıklar ve birinci sınıf vatandaşlık muamelesi halkın tepkisini daha da arttırmaktadır. İran'daki İngilizlere nazaran İran vatandaşları kendi ülkelerinde ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmektedirler. Bu konuyla ilgili Perviz Mina adlı eski Anglo İran Petrol şirketi çalışanı başından geçen bir olayı şu şekilde aktarmaktadır;

“Bir şeyler almak için şehre giderdim. Şirket tarafından işletilen otobüs hattındaki durakta beklerdim. Yazın ortasında 50 C'lik bunaltıcı sıcakta yaklaşık yarım saat otobüsün gelmesini beklerdim. O sırada bir sürü otobüs gelirdi ancak üzerinde kırmızı bir şerit olurdu. Bu yalnızca İngiliz çalışanlarına ait olduğu anlamına gelirdi ve o otobüse binemezdim. Sadece İranlıları taşıyan otobüslerden beklemem gerekirdi.” Mina başından geçen başka bir olayı da “Abadan'da İngiliz çalışanlarının gittiği meşhur bir kulüp vardı. Kulübün kapısında köpekler ve İranlılar giremez diye bir tabela vardı”³⁸.

Tüm bu olaylarından sonra muhalefet de Şaha karşı birleşmişti. Bu birleşmeden sonra devlet adamlarına yönelik suikastlar ve kanlı eylemler başlamış ve Başbakan Ali Mansur öldürülmüştür. Ayrıca Irak'ta sürgünde bulunan Humeyni ise taraftarlarına mektup ve kasetler aracılığıyla talimatlar verip halkı Şaha karşı örgütlemektedir. Humeyni, Şahu ihtişamlı yaşantısı ve dine karşı tutumundan dolayı Yezit olarak ilan etmiştir. Bundan dolayı her kesimi Şaha karşı ayaklanmaya çağırmıştır. Şah ise “İttilaat” adlı gazetede Humeyni'ye karşı bir yazı kaleme almıştır. Bu yazıda Şah, Humeyni'yi İngiliz ve diğer emperyalist güçlerle işbirliği yapan bir ajan olarak nitelendirmiştir. Bununla da yetinmeyip Humeyni'nin aslında İranlı olmadığını ve köken itibarıyla Hindistanlı olduğunu bildirmiştir³⁹. Yayınlanan bu yazı hemen ertesi gün Kum'daki medrese öğrencileri tarafından protesto edilmiş ve güvenlik güçleri göstericilere sert müdahalede bulunmuştur. Yaşanan olaylarda birçok öğrenci ölmüş ve olaylar İran'daki birçok bölgeye yayılmaya başlamıştır. Olaylar devam ederken Ağustos 1978'de Abadan'da bir sinema salonunda (Rex Sineması) yangın çıkmış ve bu yangında 347 kişi yaşamını yitirmiştir. Şah bu olayın dini gruplar tarafından yapıldığını iddia etse de bu olayın faturası kendisine kesilmiştir⁴⁰.

³⁷ Algar, “Humeyni”, s.360.

³⁸ İran: Bir Devrimin Anatomisi - Al Jazeera Türk Belgesel,
Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=Y1SRxk2eU4g>

³⁹ Asghar Alam Tabriz, Aydınların, “Dini Liderler ve Esnafın İran'ın Yakın Dönem Toplumsal Hareketlerindeki ve Devrimlerindeki Rollerinin İncelenmesi”, s.215.

⁴⁰ Alam, Tabriz Aydınlarının, s.175.

İran karışırken, Şah Irak'ta bulunan Humeyni'den kurtulmak için Irak hükümetine baskı kurup Humeyni'yi sınır dışı etmesini istemiştir. Şiilerce kutsal bir yer sayılan Necef'ten çıkarılan Humeyni, Fransa'ya gidip, Paris'e yerleşmiştir. Fakat İran'da Şah karşıtı protestolar sürmektedir. Bunun üzerine hükümet olağanüstü hal ilan edip sokağa çıkma yasağını uygulamıştır⁴¹. Sıkıyönetim ilanı Tahran Radyosu tarafından yayınlanan bir bildiriyle halka duyurulmuştur. Bildiride, hükümetin geçen 6 Eylülde aldığı sokaklarda gösteri yapılmasını yasaklayan karara ek olarak; Tahran'da ve 11 büyük kentte yerel saatle 21.00'dan 05.00'a kadar sokağa çıkma yasağının da ilan edildiği belirtilmiştir. Ayrıca bildiride silahlı kuvvetlerin önceki gün İran Anayasası'na hakaret niteliğinde sloganlar atan göstericilere karşı, kan dökülmemesi için yasanın uygulanmadığı belirtildikten sonra şöyle denilmiştir: *“Yabancı güçlerce finanse edilen ve yönetilen komploların boyutlarının günden güne büyüdüğü ve İran halkının bağımsızlık ve özgürlükleriyle ulusun kalkınmasını tehlikeye soktuğu bir gerçektir. Bu nedenle İran hükümeti, Anayasal yetkilerine dayanarak Tahran, Kazvin, Karaj, Kum, Meşhed, Tebriz, Ahvaz, Abadan, İsfahan, Şiraz ve Kazerun kentlerinde 6 ay süreli sıkıyönetim ilan etmiştir”*⁴².

Sıkıyönetim ilanının ardından ordu birlikleri, başkent Tahran'ın stratejik noktalarına mevzilenmiştir. Bu arada gösteri yasağına rağmen, daha önceden yapılması kararlaştırılmış bir gösteriye katılmak üzere binlerce kişi parlamento binasının önünde bulunan Lale Meydanı'nda toplanmıştır. Göstericilerin meydanda toplanmasından kısa süre sonra meydan, zırhlı birlikler ve tam teçhizatlı askerler tarafından kuşatılmış ve birlik komutanı halka derhal meydanı terk ederek dağılmalarını emretmiştir. Protestocuların dağılmaması üzerine, ilk önce askerlere havaya ateş etmeleri emri verilmiş, buna rağmen halkta bir hareket görülmeyince halkın üzerine ateş açtırılmıştır. Askerler makineli tüfekleriyle 30 saniye süreyle halka ateş ettikten sonra 10 kişinin olay yerinde öldüğü İran resmi makamlarınca bildirilmiştir. Fakat resmi olmayan rakamlara göre ise ölü sayısı 250 civarındadır.⁴³ Bunun üzerine Lale Meydanı'nda büyük bir panik başlamış ve göstericiler ara sokaklara kaçışmaya başlamışlardır. Mahmut Delkhashteh adlı bir gösterici o gün yaşadıklarını şu şekilde aktarmaktadır:

“Lale Meydanı'na geldim ve ordu birimlerine en yakın olan bir grup göstericiye katıldım. Tam o sırada yakınımızdaki Rus yapımı zırhlı bir araç bize ağır makineli tüfeklerle ateş etmeye başladı. Yaşanan bu kargaşada askeri içgüdüüm, eğer hayatta kalma şansım olursa, bulunduğum yerden bir duvara doğru koşmam gerektiğini söyledi. Kaçtım ama birkaç kadın ve erkeğin üzerine düştüm ve hareket edemedim; Böylece vurulmayı bekledim ve bir süre bu şekilde beklemek zorunda kaldım. Ateşin kesilmesinden kısa bir süre sonra geriye baktım ve birbirlerinin üzerinde duran insanları gördüm. Onlara bağırdım: “Ayağa kalkın, korkaklar! Bugün öldüreceklerini biliyordunuz. Eğer bu kadar korkaksanız, neden buraya geldiniz?” Ama

⁴¹ Hamid Algar, “Humeyni”, s.361.

⁴² Cumhuriyet Gazetesi, 9 Eylül 1978, “İran'ın 11 Kentinde Sıkıyönetim İlan edildi”, s.4.

⁴³ Milliyet Gazetesi, 9 Eylül 1978, “Tahran'da asker, göstericilere ateş açtı, çok sayıda ölü var”, s.1.

bunu söyledikçe, insanların vücutlarından akan kanları gördüm ve bu kanlar sokağı kaplamaya başlamıştı”⁴⁴

Bu arada yer yer yeniden örgütlenen göstericiler Şah aleyhtarı sloganlar atmaya devam etmişlerdir. Askeri müdahaleden sonra tekrar toplanan göstericiler askerlere dönüp şu sloganı atmaya başlamışlardır;

*“Ordu kardeşimiz, Humeyni liderimiz,
Asker kardeşim neden kardeşlerini öldürüyorsun,
Biz size çiçek verdik siz bize cevap olarak kurşun verdiniz,
Ayaklanın ey askerler kardeşleriniz öldü,
Öleceğim öleceğim şu kardeşlerimi kim öldürdü”*⁴⁵

Askeri birlikler ise başkentin büyük kesimini kontrol altına alabilmek amacıyla pek çok yolu trafiğe ve göstericilere kapatmıştır⁴⁶. Fakat ara sokaklara kaçışan göstericiler buralarda barikatlar kurmaya başlamışlardır. Buradaki göstericileri ve barikatları dağıtmak isteyen askeri birlikler, ağır silahları⁴⁷ kullanmaktan geri durmadılar. Yapılan müdahaleler sonucunda onlarca gösterici yaşamını yitirmiştir⁴⁸. Yaşanan bu olay terminolojide “*Lale Meydanı Katliamı*”, “*Kara Cuma – Black Friday*” adıyla anılmaktadır.

5. Lale Meydanı Katliamının İran Devrimi'ne Etkisi

İran içerisindeki yaşanan siyasi çalkantılar, bölgede egemen güç olan ABD için kötü bir zamanlama olmuştur. Çünkü Jimmy Carter yönetimi, bu dönemde bir Arap-İsrail barışı için arayış içerisindeydi. Barışı sağlanmak adına 6 Eylül 1978'de ABD'de başlayan ve Mısır devlet başkanı Enver Sedat ile İsrail başbakanı Menahem Begin arasında 12 gün süren Camp David zirvesi gerçekleşirken 8 Eylül 1978'de Lale Meydanı katliamı yaşanmıştır⁴⁹. Bu olaydan hemen sonra Carter, Şah'a telefon ederek ABD'nin politik olarak Şah'ı desteklemeye devam edeceğini bildirmiştir⁵⁰. Ancak Lale Meydanı Katliamından sonra ülke çapında protestolar başlamış, işçiler ve memurlar greve gitmiştir. Ayrıca İran'da bütün üretim durmuş okullar, fabrikalar, pazar yerleri ve petrol rafinerileri de kapanmıştır. Her yerde Şah'a karşı gösteriler düzenlenmektedir. Buna yanında göstericiler, Humeyni lehine sloganlar atıp onun ülkeye dönmesini istemektedirler⁵¹. Ülkede tam bir sivil itaatsizlik söz konusu olmuş ve güvenlik sağlanamayacak duruma gelmiştir. Bu olaylar yaşanırken orada görevli olan Türkiye'nin Tahran Büyük Elçisi Turgut Tülümen bu dönemde başından geçen bir olayı şu şekilde anlatmaktadır;

“27 Aralık 1978 sabahı, Kançalıya'ya giderken, akla hayale gelmeyecek olaylarla karşılaştım. Her zaman olduğu gibi şoför Bahtiyar duasını

⁴⁴ https://www.huffingtonpost.com/mahmood-delkhasteh/iranian-spring-1979_b_6640586.html

⁴⁵ Kevah Basmenji, Tehran Blues “Youth Culture in Iran”

⁴⁶ Cumhuriyet Gazetesi, 9 Eylül 1978, “İran'ın 11 Kentinde Sıkıyönetim İlan edildi”, s.4.

⁴⁷ Ağır silahlar içerisinde Helikopter, tank vb zırhlı araçlar bulunmaktadır.

⁴⁸ Janet Afary ve Kevin B. Anderson, a.g.e., s. 241.

⁴⁹ <https://www.pri.org/stories/2004-10-26/us-and-iran-part-ii-shah-and-revolution>

⁵⁰ Cumhuriyet Gazetesi, 12 Eylül 1978, “Carter, Şah'ı desteklediğini bildirdi”, s.1.

⁵¹ F. Hallidy vd., *İran Devrimi Din*, s.59.

yaptıktan sonra kontağa bastı. Arkamızda korumaların bulunduğu koruma aracı ile tam 2,5 saat Büyükelçiliğe ulaşmak için didindik. Koruma aracındaki telsizle yardım istediğimiz İçişleri Bakanlığı, ortalıkta dolaşılmaması hususunda bizi ikaz edince, geriye dönmek zorunda kaldık. Gençler yolları barikatlarla kesmeye savaşıırken, asker de bazı cadde ve sokakları trafiğe kapatmıştı. Cidden unutulması zor bir gün yaşamıştık’’⁵².

Eski Büyükelçinin de aktardığı gibi şehir karışık bir haldedir. Göstericiler sokaklara inmiş ve barikatlar kurmuş, Şah rejimine karşı direnişe geçerek, kendilerine Humeyni’yi lider belirlemişlerdir. Çünkü liberal, sol ve dindar bütün muhalif gruplar, Şah’ı devirmek için Humeyni’nin etrafında toplanmışlardır. Gösteriler devam ederken Şah daha fazla dayanamayarak 16 Ocak 1979’da karısı ile birlikte ülkeyi terk etmek zorunda kalmıştır. Şah ülkeyi terk ettikten sonra ise Başbakan Şahpur Bahtiyar’ın emriyle Ayetullah Humeyni’nin ülkeye dönmesi için izin verildi. Neredeyse 16 yıllık bir sürgün hayatı yaşayan Humeyni 1 Şubat 1979’da Air France havayollarına ait bir uçak ile Tahran’a inmiştir. Böylece Humeyni, Şahı devirmiş ve taraftarları da ülkede kontrolü sağlamıştır. Ayrıca Humeyni İran’a geldikten kısa bir süre sonra 11 Şubat 1979’da monarşiyi kaldırmıştır⁵³. Bütün bunlar yaşanmışken gerçekleşen halk devrimine karşı atak ise mollalardan gelmiştir. Humeyni ve taraftarları iktidarı ele geçirinca muhalefeti sindirerek rejim değişikliğine gitmiş ve 1 Nisan 1979’da İran’da İslam Cumhuriyeti ilan edilmiştir⁵⁴.

Sonuç

Kaçar Hanedanlığının bir darbe ile baştan indirilmesinden sonra İngiltere’nin de desteğiyle başa geçen Rıza Şah, ülkede kendi soyadı ile anılan bir hanedanlık kurmuştu. Pehlevi Hanedanlığı olarak anılan bu hanedanlık, İran tarihinde bir geçiş süreci olarak kabul edilebilir. Çünkü binlerce yıl monarşi ile yönetilen İran bu hanedanlık döneminde artık krallara karşı çıkmaya başlamıştı. Bu karşı çıkışın en açık örneği ise Musaddık’ın iktidara gelmesidir. Çünkü iktidara geldiği ilk günden beri daha fazla demokrasiden bahsetmiş ve monarşinin tartışılmasına neden olmuştur. Bundan dolayı Musaddık’ın bu söylemleri halktan olumlu bir etki yaratmış ve büyük bir destek toplamıştır. İşte bu destek sayesinde Şah ülkeden kaçmak zorunda kalmış, ancak bu uzun sürmemiştir. Çünkü İran’ın demokratikleşmesini istemeyenler, Musaddık’ı baştan indirmiş ve tekrar monark olan Şah Muhammedi başa getirmişlerdir. Bunun bir diğer neden ise halkın henüz tam manası ile demokrasiyi kavrayamaması ve kitleleşmemesiydi. Tekrar başa geçen Şah, monarşisini bir daha kaybetmemek için daha sert tedbirler almış ve İran toplumunun yapısını hiçe sayarak çeşitli reformlar uygulama koymuştu. Fakat bu uygulamalar İran toplumunun dokusuna uygun olmadığı için çeşitli tepkilerle karşılaşmıştı. Bu tepkiler ise zamanla yerini şiddete bırakmış ve toplum refleksi mekanizmasını devreye sokmuştu. Bunu gören Şah baskısını daha da artırmış fakat toplum kendini ve reformlarını halka kabul ettirememişti. Şaha karşı birçok protesto gösterisi düzenlenmiş fakat bu gösteriler muhalif grupları bir türlü bir araya getirememişti. Ta ki 8 Eylül 1978’deki Lale Meydan’ı Katliamına kadar.

⁵² Turgut Tülümen, *İran Devrim Hatıraları*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul:1998, s.47.

⁵³ Robin Wright: *The Last Great Revolution/ Turmoil and Transformation in İran*;2000 ABD, Çeviri: Şeniz Türkömer, *Son Büyük Devrim*;2001, Doğan Yayıncılık, s.48

⁵⁴ Janet Afary ve Kevin B. Anderson, a.g.e., s.143-144.

Yaşanan bu elim olaydan sonra ülke genelinde protestolar yaşanmış ve bu olay ile muhalif gruplar artık Şaha karşı birleşmeye başlamıştı. Böylece devrime giden yolda çakılan bir kıvılcım olan bu olay 1979 Devriminin belki de bu kadar erken yaşanmasına vesile olmuştu. Bu olaydan birkaç ay sonra yaşanan devrim ile İran yeni bir rejime sahip olmuş ve Ortadoğu'da yeni bir güç, yeni bir aktör konumuna gelmişti. Bu gücünün farkında olan İran Şii dünyasının koruyucusu konumuna gelmiş ve Şiileri tek bir bayrak etrafında toplama hedefi gütmüştür.

Kaynaklar

- Afary, Janet - Anderson, Kevin (2012). *Foucault ve İnan Devrimi Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayrıntıları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Algar, Hamid. (1998). *Humeyni*. Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt:18. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Algar, Hamid. (1998). *Muhammed Rıza Şah Pehlevi*. Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Cilt:30. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Arıkan, Pınar. (2016). "İnan Musaddık ve Darbe". *Ortadoğu Dergi*. Cilt:8. Sayı:76. ss.19-21.
- Balkan, Serkan ve Fatih Tiryaki. (2014). "İnan Mitolojisinin İslam Devrimindeki Etkisi & Humeyni ve Şah'ın Söylemlerinin Analizi". *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*. Cilt:1. Sayı:2. ss.85-113.
- Basmenji, Kevah. (2005). *Tehran Blues "Youth Culture in İnan"*. Londra: Saqi Books.
- Çitlioğlu, Ercan. (2015). *İnan'ı Anlamak*. Ankara: Başkent Üniversitesi Yayınları.
- Demirkılınc, Selçuk. (2017). "Psikopolitik Boyutuyla İnan Devrimi". e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi. Cilt:9. sayı:1. ss. 22-43.
- Gökalg, Emin. (2016). "Devrim Sonrası İnan İslam Cumhuriyet'inde Siyaset". (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gündoğdu, Ünal. (2010). *İnan ve Ortadoğu*. Ankara: Adres Yayınları.
- Halliday, F. vd. (1992). *İnan Devrimi Din, Anti-emperyalizm ve Sol*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Mokhtarpour, Alireza. (2012). *İnan Devlet Modeli*. (Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tabriz, Asghar Alam. (2004). "Aydınların, Dini Liderler ve Esnafın İnan'ın Yakın Dönem Toplumsal Hareketlerindeki ve Devrimlerindeki Rollerinin İncelenmesi". (Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taflioğlu, M. Serkan. (2013). "II. Pehlevi Dönemi İnan Dış Siyaseti Üzerine Bir Deneme". *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume:8/7. ss.631-644.
- Tülümen, Turgut. (1998). *İnan Devrim Hatıraları*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Üstün, İsmail Safa. (1998). "İnan". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt:22. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yiğit, Kasım. (2014). "Turkey-İnan Relations After the Iraian Islamic Revolution: Cooperation or Rivalry?". İstanbul: Yeditepe University Graduate Institute of Social Sciences.
- Wright, Robin. (2001). *Son Büyük Devrim*. (Çev. Şeniz Türkömer). İstanbul: Doğan Yayıncılık.
- Cumhuriyet Gazetesi. (12 Eylül 1978). "Carter, Şah'ı desteklediğini bildirdi".
- Cumhuriyet Gazetesi. (9 Eylül 1978). "İnan'ın 11 Kentinde Sıkıyönetim İlan edildi".
- Milliyet Gazetesi. (9 Eylül 1978). "Tahran'da asker, göstericilere ateş açtı, çok sayıda ölü var". https://www.huffingtonpost.com/mahmood-delkhasteh/iranian-spring-1979_b_6640586.html
- <https://www.pri.org/stories/2004-10-26/us-and-iran-part-ii-shah-and-revolution>
- Özcan, Âdem Alper. "Soğuk Savaş Dönemi: Başlangıcı, Gelişimi, Sonu". Erişim adresi: <https://www.academia.edu/13723063>
- İnan: Bir Devrimin Anatomisi - Al Jazeera Türk Belgesel. Erişim adresi: <https://www.youtube.com/watch?v=Y1SRxk2eU4g>



YABANCI DİL OLARAK TÜRKÇE ÖĞRENEN TEK DİLLİ VE ÇOK DİLLİ ÖĞRENCİLERİN ÖĞRENME STRATEJİLERİNİ KULLANMA DURUMLARI

THE STATUS OF USE OF LEARNING STRATEGIES OF THE LANGUAGE AND MULTILINGUAL STUDENTS THAT LEARN TURKISH AS A FOREIGN LANGUAGE

ESİN YAĞMUR ŞAHİN

Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Fakültesi
Assoc. Prof. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Education
esinsahin25@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-9730-3280>

AYŞE ESRA ERGİN

Öğr. Gör. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Çelibolu Piri Reis Meslek Yüksek Okulu
Lecturer, Çanakkale Onsekiz Mart University, Çelibolu Piri Reis Vocational College
esraalkan2@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4478-070X>

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Araştırma Makalesi-Research Article
Geliş Tarihi-Received Date : 24.05.2019
Kabul Tarihi-Accepted Date : 06.09.2019
Sayfa-Pages : 745-760

 <http://dx.doi.org/10.14222/Turkiyat4190>



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

This article was checked by

 iThenticate®

YABANCI DİL OLARAK TÜRKÇE ÖĞRENEN
TEK DİLLİ VE ÇOK DİLLİ ÖĞRENCİLERİN ÖĞRENME
STRATEJİLERİNİ KULLANMA DURUMLARI*

THE STATUS OF USE OF LEARNING STRATEGIES OF THE LANGUAGE
AND MULTILINGUAL STUDENTS THAT LEARN TURKISH AS A
FOREIGN LANGUAGE

ESİN YAĞMUR ŞAHİN-AYŞE ESRA ERGİN

Öz

Bu araştırmanın amacı, tek dilli ve çok dilli öğrencilerin yabancı dil olarak Türkçe öğrenirken dil öğrenme stratejilerini kullanma durumlarını tespit etmek ve elde edilen sonuçlardan hareketle Türkçe ve başka dilleri öğretmeye çalışan öğretmenlere ve bunun yanında konuyla ilgili çalışma yapmak isteyen araştırmacılara önerilerde bulunmaktır. “Yabancı dil olarak Türkçe öğrenen tek dilli ve çok dilli öğrencilerin dil öğrenme stratejilerini kullanma durumları nedir?” sorusu araştırmanın problem cümlesini oluşturmaktadır. Çalışmada, veri toplama araçları olarak Oxford’un (1990) geliştirdiği Cesur ve Fer (2007) tarafından Türkçeye uyarlanmış “Dil Öğrenme Strateji Envanteri” ve öğrencilerin demografik özelliklerini öğrenmeye dönük hazırlanan “Katılımcı Kişisel Bilgi Formu” kullanılmıştır. Çalışmada araştırmanın problem cümlesinden ve öğrencilerin demografik farklılıklarından yola çıkılarak oluşturulan 8 alt problemin cevabı bulunmaya çalışılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu ise Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Marmara Üniversitesi ve İstanbul Aydın Üniversitesinde B2 ve C1 seviyesinde Türkçe öğrenen toplam 107 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmada, Betimsel Tarama Metodu kullanılmıştır. Öğrencilerin yaşı, öğrenim durumları, kur düzeyleri, kaç dil bildikleri, kaç yıldır Türkiye’de oldukları, Türkçe öğrenme amaçları ile strateji kullanımları

Abstract

The purpose of this research is to determine the status of use of language learning strategies of monolingual and multilingual students while learning Turkish as a foreign language and –based on the results obtained- it is aimed to make suggestions to the teachers who try to teach Turkish and other languages, as well as to the researchers who want to study on the subject. The problem sentence of the research is: “What are the language learning strategies of monolingual and multilingual students who learn Turkish as a foreign language?” In the study, as data collection tool The Language Learning Strategy Inventory - which was adapted to Turkish by Cesur and Fer (2007), developed by Oxford (1990)- is used. In addition to this “Language Learning Strategy Inventory” and “Participant Personal Information Form “which was prepared to learn the demographic characteristics of students were used. In this study, it was tried to find the answers to 8 sub-problems which were formed by the demographic differences of the students and the problem sentence of the research. The sample study group of the research consists of 107 students who learn Turkish at B2 and C1 levels in Çanakkale Onsekiz Mart University, Marmara University and İstanbul Aydın University. In this research, descriptive scanning method was used. Descriptive analysis was used to determine whether there is a significant difference between

* Bu çalışma, 2018 yılında Doç. Dr. Esin Yağmur Şahin danışmanlığında, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, Türkçe Eğitimi Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı bünyesinde Ayşe Esra Ergin tarafından hazırlanan “Tek Dilli ve Çok Dilli Öğrencilerin Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenme Stratejileri” adlı basılmamış tezin bir bölümünden hareketle hazırlanmıştır.

arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek için betimsel analizler yapılmıştır. Veri toplama araçlarıyla elde edilen veriler ANOVA, T-Testi, Tek Yönlü Varyans Analizi kullanılarak incelenip tablolar halinde verilmiş ve yorumlanmıştır. Bulgulardan hareketle elde edilen sonuçlara göre öğrencilerin 3.75 ortalama ile en fazla Üstbilişsel Stratejileri kullandığı, 3.30 ortalama ile de en az Duyuşsal Stratejileri kullandığı görülmüştür. Araştırma verilerinden hareketle genel bir sonuca ulaşmak gerekirse dil öğrenme stratejilerini tüm öğrenciler yüksek düzeyde kullanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkçe, Öğrenme Stratejileri, Dil Öğrenme Stratejileri, Türkçe Öğrenme Stratejileri.

the use of learning strategies of Turkish students and age, education level, exchange rate levels, how many languages they know, how many years they are in Turkey. The data obtained by means of data collection tools were analyzed using ANOVA, T-Test, One Way Analysis of Variance, presented in tables and interpreted. According to the results obtained from the findings, it was concluded that the students used Metacognitive Strategies with a mean of 3.75, and the least affective strategies with a mean of 3.30. In general conclusion based on the research data, all students used language learning strategies at a high level.

Key Words: Turkish, Learning Strategies, Language Learning Strategies, Turkish Learning Strategies.

Giriş

İnsanların birlikte yaşamaları, birbirleriyle anlaşabilmeleri için kullandıkları en temel iletişim aracı dildir. Geçmişten günümüze dilin birçok tanımı yapılmıştır. Bilginin hızla yenilediği çağımızda bireyin ve toplumun bilgiye ulaşması, bilgiyi kullanması ve yeniden üretmesi öncelikle bireylerde temel dil becerilerinin gelişmiş olmasıyla olanaklıdır (Girmen, vd., 2010, s.133). “Dil, insanlar arasında gelişmiş, anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendine mahsus kanunları olan ve ancak kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş içtimai bir müessesedir” (Ergin, 1989, s.3). Hemen bütün kaynaklarda bu tanım cümlesinin benzerlerini görmek, bu klasikleşmiş ifadeleri genişletip zenginleştirmek ya da gereksiz bulunan detaylardan arındırmaya çalışmak mümkündür. Bu bakımdan araştırma, dilin ne olduğundan çok, nasıl öğrenildiğiyle ilgilidir. Çünkü günümüz insanı pek çok farklı öncelikleri sebebiyle ana dilinin dışında bir ya da daha fazla dil öğrenme ihtiyacı duymaktadır.

Tek dilliliği, yalnızca bir dilin konuşulmasıdır diye tanımlayabiliriz. İki dillilik ise iki farklı dilde iletişim kurabilme becerisi anlamına gelmektedir. Çocuklar doğdukları andan itibaren iki dilin de konuşulduğu bir yerde yaşadıklarında iki dile de yatkın ve hatta ikisini de aynı anda öğrenir ve konuşur olmaktadır. Bu durumda da ikinci dil ve iki dillilik kavramları ortaya çıkmaktadır. Hatta farklı 3 ya da 4 dil konuşulan bir ailede yetişen çocuklar söz konusu olabilmektedir ki buna da çok dillilik adı verilmektedir (Uyar, 2012).

İki ya da çok dilli olma; iletişim, eğitim, turizm, iş hayatı gibi sosyal ve ticari ilişkilerin sağlıklı yürütülmesi açısından bugün dün olduğundan çok daha fazla önemli hale gelmiştir. Başka bir ifadeyle hızla gelişen ve değişen günümüz dünyasında artık bir yabancı dilin dahi yetmediği, çok dilliliğin çok önem kazandığını görüyoruz. Bu nedenle, çok dillilik de iki dillilik de bazı çocuklar ya da yetişkinler için kaçınılmaz olmuştur. İnsanlar da hangi sektörde çalışıyor olurlarsa olsunlar bir yabancı dil, hatta ikinci bir yabancı dil öğrenme ihtiyacı duymaktadır. Bir yabancı dil bilmenin ayrıcalık olmaktan çıkıp, herkesin sahip olması gereken bir özellik olduğu günümüzde yabancı dil eğitiminin önemi de artmıştır (Göçer, 2009, s. 28). Bu nedenle daha kısa zamanda daha hızlı ve kalıcı dil

öğrenme yöntemleri, bu öğrenme ya da öğretme yöntem ve teknikleri aracılığıyla dil öğrenme ve öğretmeye yönelik araştırmalara da ihtiyaç duyulmaya başlamıştır. Çünkü yabancı bir dili öğrenmek, bazıları için uzun ve yorucu bir süreç olabilmektedir. Bu süreçte öğrenciler, yaşadıkları kaygıları gidermek, daha zevkli ve bunun yanında kalıcı öğrenme yaşadıkları bir yol arayışına girebilmektedir. Özetle yabancı bir dili öğrenme çabası içindeki bu öğrenciler, öğrenme sürecini zorlaştıran ya da kolaylaştıran öğeleri tanımak ve bunlarla baş etmek ihtiyacı duyabilmektedir.

Tüm bu sebeplerle yapılmış ve yapılmakta olan pek çok araştırma vardır. Nitekim alan yazın taraması yapıldığında yabancı dil öğrenimi alanıyla ilgili yapılmış birçok araştırmanın, dil öğrenme stratejilerinin yeni bir dil öğrenmede faydalı olduğu sonucuna vardıkları görülmüştür (Cohen, 2009; Chen ve Hung,2012; Ehrman, Oxford,1990). Öğrenme stratejisi, bireyin kendi kendine öğrenmesini kolaylaştıran tekniklerin her birine verilen genel addır (Weinsten ve Mayer, 1986). Riding ve Rayner (1998) ise öğrenme stratejilerini, öğrenme sürecini kolaylaştırmak için bir ya da birden fazla uygulanan eylem olarak tanımlamaktadır. Mayer'e (1988) göre ise strateji, öğrenenin bilerek yaptığı davranışlardır. Dil öğrenme ihtiyacına yardım eden stratejilerin tümüneyse “*dil öğrenme stratejileri*” adı verilmektedir.

Yabancı dil öğreniminde strateji tercihini etkileyen unsurlar olarak öğrencilerin cinsiyetleri, yeterlik düzeyleri ve motivasyonları gibi çeşitli değişkenlerin dil öğrenmeye etkilerine bakılmış, uygulama ve analizler yoluyla birtakım sonuçlara ulaşılmıştır (Ehrman, Leaver ve Oxford, 2003; Ayırır, Arıoğul ve Ünal, 2012; Bekleyen, 2006; Cesur, 2008; İzci ve Sucu, 2014).

Öğrenenin bu bilinçli öğrenme hareketleri anlamına gelen öğrenme stratejileriyle ilgili dilbilim uzmanlarınca farklı sınıflamalar yapılmıştır. Öğrenme stratejileriyle ilgili birçok araştırmanın temelini oluşturan sınıflama Weinstein ve Mayer'in (1986) öğrenme stratejileri sınıflamasıdır.

O' Malley ve Chamot (1990, s. 3) dil öğrenme stratejilerini: “Bireylerin yeni bilgileri anlama, öğrenme ya da saklamasına yardım eden özel düşünce ve davranışlar; iletişim becerilerini geliştirmede gerekli olan aktif, öz yönlendirmeli ve katılımı sağlayan araçlar” olarak tanımlamıştır.

Oxford (1990, s. 518) ise dil öğrenme stratejilerini: “Öğrencilerin yabancı dil öğrenmedeki becerilerini geliştirmek için kullandıkları belli etkinlik, davranış ya da teknikler” olarak tanımlamıştır. Wenden (1991) ise; dil öğrenme stratejilerini, bireylerin öğrenmelerini düzenlemek ve kontrol etmek için kullanılmaktadır şeklinde açıklamıştır.

Bu tanımlardan yola çıkarak araştırmacıların, dil öğrenme stratejilerini ilişkin genel görüşlerini Oxford (1990, s.8-14) şöyle özetlemektedir:

- Dil öğrenme stratejileri öğretilir.
- Problem odaklı kullanılabilir.
- Öğrenenin birey tarafından öz kontrollü bir şekilde gerçekleşmesini sağlar.
- Dil öğretmenlerinin görevini genişletir.
- Birçok faktör tarafından etkilenir.
- Esnekler.
- Dil öğrenme stratejileri belirli bir amaca hizmet etmektedir.

- Genellikle bilinçli olarak tercih edilen stratejilerin kullanımı bir süre sonra otomatikleşir.

Araştırmacılar, dil öğrenme stratejilerinin genel özelliklerini ele alarak farklı sınıflamalar yapsalar da alan yazın taramasında aralarında belirgin farklılıklar olmasa da Rubin (1981), O'Malley ve Chamot (1990) ve Oxford (1990) tarafından yapılan sınıflamaların daha öne çıktığı görülmektedir. Araştırmada da bu sınıflamalardan Oxford'un sınıflaması ve yine kendisi tarafından oluşturulan ve sınıflama başlıkları üzerine inşa edilmiş Dil Öğrenme Stratejisi Envanteri (DÖSE) kullanılmıştır.

Oxford (1990, s.8) dil öğrenme stratejilerini: "Öğrencinin kendi süreçlerini yönetebildiği, bilgiyi yeni durumlara transfer edebildiği, daha etkili ve eğlenceli yollarla öğrenmeyi hızlandıran ve kolaylaştıran eylemler." olarak tanımlamaktadır. Bu sınıflamanın önceki sınıflamalara göre daha kapsamlı olduğu ve dört dil becerisi (okuma, konuşma, yazma, dinleme) ele alınarak yapıldığı görülmektedir. Sınıflamaya göre Oxford (1990, s.18-21) dil öğrenme stratejilerini *Doğrudan Stratejiler* ve *Dolaylı Stratejiler* olmak üzere iki başlık altında toplamıştır:

Doğrudan Dil Öğrenme Stratejileri: *Bellek Stratejileri*, *Bilişsel Stratejiler*, *Telaflı Stratejileri* olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Doğrudan dil öğrenme stratejileri, öğrenenin dili öğrenirken aktif olmasını sağlamaktadır. Dil öğreniminde en büyük etkidir. Öğrencilerin sınıf içerisinde öğrenmesine yardımcı olmaktadır.

Dolaylı Dil Öğrenme Stratejileri: Dile yardımcı olan odaklanma, planlama, değerlendirme gibi stratejilerdir. Dolaylı öğrenme, öğrenme sürecinin bütün basamaklarında, dil becerilerinin geliştirilmesinde uygulanmaktadır. Üç ana başlık altında incelenmiştir. Bunlar: *Yürütücü Biliş (Üstbiliş) Stratejileri*, *Duyuşsal Stratejiler* ve *Sosyal Stratejiler*.

Araştırmanın ve veri toplama araçlarından Dil Öğrenme Stratejisi Envanteri'nin (DÖSE) temelini oluşturan bu strateji sınıflamasının alt başlıkları, yine Oxford (1990) tarafından aşağıdaki gibi özetlenerek tabloleştirilmiştir:

Doğrudan Stratejiler	Bellek Stratejileri	Zihinsel bağ oluşturma İmge ve ses kullanma Yeterince tekrar yapma Hareket kullanma
	Bilişsel Stratejiler	Pratik yapma Mesaj alma ve gönderme Analiz etme ve mantık yürütme Girdi ve çıktılar için yapı oluşturma
	Telaflı Stratejileri	Tahmin etme Yazma ve konuşmada engellerin üstesinden gelme
Dolaylı Stratejiler	Yürütücü Biliş Stratejileri	Öğrenmeye odaklanma Öğrenmeyi düzenleme ve planlama Öğrenmeyi değerlendirme
	Duyuşsal Stratejiler	Kaygıyı azaltma Kendini cesaretlendirme Duygulara hakim olma
	Sosyal Stratejiler	Soru sorma İş birliği yapma

Tablo 1: *Oxford Dil Öğrenme Stratejileri Sınıflaması*
(Kaynak: Oxford, 1990, s. 16-17)

Özetle tek dilli ve çok dilli öğrencilerin Türkçe öğrenirken kullandıkları dil öğrenme stratejilerinin belirlenmesinin öğrencilerin Türkçeyi daha kolay öğrenmelerine yardımcı olacağı ve bunun Türkçenin yabancılara öğretilmesinde eğitimcilere ışık tutacağı düşünülmektedir. Bu nedenle araştırma, öğrencilerin dil öğrenirken hangi stratejileri daha çok kullandıklarını ortaya koyarak, öğretmenlerin öğretim sürecini bu veriler ışığında yönlendirmesine, daha hızlı ve kalıcı öğretim yapabilmesine imkân tanıyacağından önemlidir.

Araştırmanın Problem Durumu

Yabancı dil öğretimiyle ilgili geçmişten günümüze birçok araştırma yapılmıştır. Bunlardan biri olan Rubin (1975), araştırmasında başarılı dil öğrencilerinin kullandıkları dil öğrenme stratejilerinin derinlemesine incelenmesi gerektiğini ifade etmiş ve öğretmenlerin bu tür stratejileri öğrencilerine öğretmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Bu nedenle “Yabancı dil olarak Türkçe öğrenen tek dilli ve çok dilli öğrencilerin dil öğrenme stratejilerini kullanma durumları nedir?” sorusu araştırmanın problem cümlesini oluşturmaktadır. Araştırmada bu problem cümlesi ve “Katılımcı Kişisel Bilgi Formu” aracılığıyla elde edilen verilerden hareketle oluşturulan dört alt problemin cevabı aranmıştır. Bu alt problemler şunlardır:

1. Öğrencilerin ana dilleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir fark var mıdır?
2. Öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir fark var mıdır?
3. Öğrencilerin bildikleri dil sayısı ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir fark var mıdır?
4. Öğrencilerin Türkiye’de kalma süreleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir fark var mıdır?

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu araştırmada tek dilli ve çok dilli öğrencilerin yabancı dil olarak Türkçe öğrenirken dil öğrenme stratejilerini kullanma durumlarını tespit etmek amaçlandığından Betimsel Tarama Modeli kullanılmıştır. Tarama Modeli geçmişte ya da hâlen var olan bir durumu, var olduğu şekliyle ortaya koymayı amaçlayan araştırma yaklaşımıdır (Karasar, 2012, s.77; Büyüköztürk vd., 2014, s. 232). Tarama Modellerinde önemli olan nokta, var olanı değiştirmeye kalkmadan gözlemleyebilmektir (Karasar, 2012, s.77).

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu ise, 2016-2017 öğretim yılı içinde Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İstanbul Aydın Üniversitesi ve Marmara Üniversitesinde Türkçe öğrenen yabancı uyruklu B2 ve C1 seviyesindeki tek dilli ve çok dilli 52'si kadın, 55'i erkek olmak üzere toplam 107 öğrenci oluşturmaktadır. Türkçe envanterin uygulanması sonucunda sağlıklı verilerin toplanması amacıyla B2 ve C1 dil seviyelerindeki öğrenciler çalışma grubunu oluşturmuştur. TÖMER'ler ve bu merkezlerdeki öğrenciler gönüllülük esasına bağlı kalınarak çalışmaya dâhil edilmiştir. Araştırma çalışma grubuyla sınırlıdır ve bu gruptaki öğrencilerin veri toplama araçlarına doğru cevap verdikleri varsayılmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin bilgileri frekans testi ile belirlenmiştir.

Veri Toplama Aracı ve Verilerin Toplanması

Yabancı dil olarak Türkçe öğrenenlerin kullandıkları dil öğrenme stratejilerini belirlemek için öğrencilerin bazı kişisel bilgilerinin öğrenilmesine gerek duyulmuştur. Bu nedenle öğrencileri tanımak ve haklarında bilgi sahibi olmak amacıyla araştırmacı tarafından "Katılımcı Kişisel Bilgi Formu" hazırlanmış ve uygulanmıştır. Hazırlanan formda katılımcılara ana dilleri, dil seviyeleri, bildikleri dil sayısı, Türkiye'de kalma süreleri sorulmuş, araştırmanın alt problemleri bu sorular doğrultusunda oluşturulmuştur.

Katılımcı Kişisel Bilgi Formu'ndan elde edilen veriler ışığında araştırmaya katılan öğrencilerin en fazla "Diğer" başlığı altında yer alan yerel diller kategorisinden bir ana dile sahip oldukları ve ana dilleri Arapça olan öğrencilerin 18, Farsça olanların 15, Moğolca olanların ise 5 öğrenci olduğu görülmektedir. Yine bu form aracılığıyla elde edilen verilere göre katılımcıların C1 kur düzeyinde 90, B2 kur düzeyinde ise 17 öğrenci olduğu; 38'inin iki dil, 31'inin bir dil, 18'inin üç dil, 2'sinin dört dil, 7'sinin beş dil bildiği fakat 11'inin ana dili dışında hiç dil bilmediği tespit edilmiştir. Katılımcı Kişisel Bilgi Formu aracılığıyla öğrencilerin çoğunluğunun Türkiye'de 4-8 aydır bulunduğu, bunu sırasıyla 1 yıldır ve 2 yıldır Türkiye'de bulunan öğrencilerin takip ettiği bilgisine ulaşılmıştır.

Ayrıca araştırmada Oxford (1990) tarafından geliştirilen, Türkçeye uyarlanması, geçerlik ve güvenilirlik çalışması Cesur ve Fer (2007) tarafından yapılan, 6 bölüm ve 50 maddeli ve 5'li likert tipinde ölçekten oluşan "Dil Öğrenme Stratejisi Envanteri (DÖSE)" kullanılmıştır. Envanterin bu altı bölümü Doğrudan Dil Öğrenme Stratejileri ve Dolaylı Dil Öğrenme Stratejileri şeklinde iki temel başlık altında toplanmaktadır. Envanterde bu başlıklar altında sırasıyla *A-Bellek Stratejileri*, *B-Bilişsel Stratejiler*, *C-Telaflı Stratejileri* ve *D-Üstbilgi Stratejileri*, *E-Duyuşsal Stratejiler* ve *F-Sosyal Stratejiler* yer almaktadır. Envanterin amacı, hangi dil öğrenme stratejilerinin daha çok, hangilerininse daha az kullanıldığını belirlemektir. Geçerliği ortaya konulan Dil Öğrenme Strateji Envanterinin (DÖSE) güvenilirlikle ilgili çalışmalarında Cronbach-Alfa iç tutarlık ve test tekrar-test güvenilirlik kat sayıları hesaplanmıştır. Elde edilen sonuçların 0,69-0,78 arasında değiştiği, bu sonuçların da Cesur ve Fer (2007) tarafından ifade edilen sonuçlarla paralellik gösterdiği söylenebilir.

Katılımcı Kişisel Bilgi Formu ve DÖSE, gerekli izinler resmî yolla alındıktan sonra Marmara Üniversitesi, İstanbul Aydın Üniversitesi ve Çanakkale Onsekiz Mart

Üniversitesinde Türkçe öğrenen B2 ve C1 seviyesindeki tek dilli ve çok dilli öğrencilere bir ders saati içinde uygulanmıştır.

Verilerin Analizi

Dil Öğrenme Strateji Envanteri ve Katılımcı Kişisel Bilgi Formu uygulamasından sonra elde edilen veriler gruplanıp kodlanarak istatistiksel analizlerin yapılması amacıyla SPSS programına aktarılmıştır. Problemler ve alt problemler düşünülerek frekans, yüzde, ortalama, standart sapma hesapları yapılmıştır. Yabancı dil olarak Türkçe öğrenen öğrencilerin, dil öğrenme stratejilerini kullanım durumlarını belirlemek amacıyla ANOVA, T-Testi, Tek Yönlü Varyans Analizinden yararlanılmıştır.

Araştırmada, B2 ve C1 seviyesinde yabancı dil olarak Türkçe öğrenen öğrencilerin dil öğrenme stratejilerini kullanım durumları, bağımlı ve bağımsız değişkenler ele alınarak incelenmiştir. Oxford (1990) tarafından geliştirilen DÖSE sorularına verilen cevaplardan elde edilen ortalama puanlara göre: Dil öğrenme stratejileri kullanımı “1.0-2.40” arası düşük düzeyde, “2.50-3.40” arası orta düzeyde ve “3.50-5.0” arası yüksek seviyede strateji kullanımı olarak belirlenmiştir.

Bulgu ve Yorumlar

Bu bölümde; araştırmaya katılan öğrencilere ait verilerin analiz edilmesiyle ulaşılan bulgular, araştırmanın alt problemlerine göre değerlendirilmiştir:

Araştırmanın birinci alt problemi olan *öğrencilerin ana dilleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir fark var olup olmadığı* Tek Yönlü Anova analiziyle belirlenmiştir.

Stratejiler	Arapça		Farsça		Moğolca		Diğer		f	P
	Ort.	SS	Ort.	SS	Ort.	SS	Ort.	SS		
Bellek Stratejileri	3.09	,59	3.14	,70	2.55	,78	3.28	,61	2.391	,073
Bilişsel Stratejiler	3.50	,50	3.70	,85	3.24	,43	3.53	,53	,895	,446
Telaflı stratejileri	3.85	,68	3.46	,92	3.63	,27	3.51	,64	,359	,783
Üstbiliş Stratejileri	3.55	,78	3.82	,99	3.68	,74	3.82	,70	,636	,593
Duyuşsal Stratejiler	3,09	,66	3,41	,137	3,03	,54	3,39	,64	1,171	,325
Sosyal Stratejiler	3,33	,73	3,55	,85	3,80	,99	3,96	,65	1,613	,191

Tablo 2: Öğrencilerin Ana Dilleri ile Türkçe Öğrenme Stratejileri Arasındaki Fark

Öğrencilerin A Bölümü Bellek Stratejileri sorularına vermiş oldukları cevapların Anova analiz sonuçlarına göre p (sig) değeri 0,073 olarak bulunmuştur. Bulunan p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük (0,073>0,05) yani P> Alfa (0,073>0,05) olduğundan “Öğrencilerin ana dilleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna varılmıştır.

Öğrencilerin B Bölümü Bilişsel Stratejiler sorularına vermiş oldukları cevapların Tek Yönlü Anova analizi doğrultusunda p (sig) değeri 0,446 olarak bulunmuş, bulunan p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük (0,446>0,05), P> Alfa (0,446>0,05) olduğundan “Öğrencilerin ana dilleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna ulaşılmıştır.

Öğrencilerin C Bölümü Telafi Stratejileri sorularına vermiş oldukları cevapların Anova analizi sonuçlarına göre p (sig) değeri 0,783 olarak bulunmuştur. Bulunan p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük, $P > \text{Alfa}$ ($0,783 > 0,05$) olduğundan “Öğrencilerin ana dilleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna varılmıştır.

Öğrencilerin D Bölümü Üstbilis Stratejileri sorularına vermiş oldukları cevaplardan Tek Yönlü Anova analiziyle p (sig) değeri 0,593 olarak bulunmuştur. Bulunan p (sig) değeri $0,593 > 0,05$ yani $P > \text{Alfa}$ olduğundan “Öğrencilerin ana dilleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna ulaşılmıştır.

E Bölümü Duyuşsal Stratejiler sorularına verilen cevapların Anova analizinde p (sig) değeri 0,325 olarak bulunmuş, bulunan p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük çıkmıştır. $P > \text{Alfa}$ ($0,325 > 0,05$) olduğundan “Öğrencilerin ana dilleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna varılmıştır.

Öğrencilerin F Bölümü Sosyal Stratejiler sorularına vermiş oldukları cevaplar da yine Tek Yönlü Anova analiziyle incelenmiş, p (sig) değerimiz 0,191 olarak bulunmuştur. Bulmuş olduğumuz p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük ($0,191 > 0,05$), $P > \text{Alfa}$ ($0,191 > 0,05$) olduğundan “Öğrencilerin ana dilleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna ulaşılmıştır.

Tablo 2 incelendiğinde; Arapça, Farsça, Moğolca ve diğer diller olmak üzere dört ana dil grubu belirlenmiştir. Diğer dillerde Fransızca, Çince, İspanyolca, İngilizce, Boşnakça, Tajik, Amharca, Ahıska Türkçesi sınıflaması yapılmıştır. Anket sorularına verilen cevaplarda “Öğrencilerin ana dilleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna ulaşılmıştır. Anadili Farsça olan öğrencilerin Üst bilis stratejileri ortalama puanları ($\bar{x}=3,82$) en fazla kullandıkları, ana dili Moğolca olanların ortalama puanları ($\bar{x}=4,10$) sosyal stratejileri en fazla kullandıkları, ana dili diğer olan öğrencilerin ortalama puanı ($\bar{x}=3,96$) en fazla sosyal stratejileri kullandıkları sonucunu ortaya koymaktadır.

Boylu (2015) tarafından gerçekleştirilen çalışmada da öğrencilerin ana dilleri ile sadece bellek stratejileri kullanımları arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Diğer strateji türleriyle ise anlamlı bir farklılık olmadığı saptanmıştır. Dolayısıyla yapılan çalışmayla araştırma sonuçları birbiriyle örtüşmektedir.

Araştırmanın ikinci alt problemi olan **öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir fark var olup olmadığı** da Tek Yönlü Anova analiziyle belirlenmiştir.

Stratejiler	B2		C1		F	P
	Ort.	SS	Ort.	SS		
Bellek Stratejileri	3.20	,55	3.20	,66	,002	,963
Bilişsel Stratejiler	3.73	,65	3.50	,55	2,224	,139
Telafi stratejileri	3.49	,69	3.48	,67	,000	,986
Üstbilis Stratejileri	3.75	,80	3.77	,75	,008	,928
Duyuşsal Stratejiler	3.42	,75	3.31	,73	,301	,584
Sosyal Stratejiler	3,68	,91	3,91	,71	1,304	,256

Tablo 3: Öğrencilerin Türkçe Dil Seviyeleri ile Türkçe Öğrenme Stratejileri Arasındaki Fark

Tablo 3'te görüldüğü gibi öğrencilerin A Bölümü Bellek Stratejileri sorularına vermiş oldukları cevaplardan yola çıkılarak öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığı Tek Yönlü Anova analiziyle belirlenmiştir. Analizden elde edilen veriler doğrultusunda p (sig) değeri 0,963 olarak bulunmuş, bulunan p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük ($0,963 > 0,05$), $P > \text{Alfa}$ olduğundan “Öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna varılmıştır.

Öğrencilerin B Bölümü Bilişsel Stratejiler sorularına vermiş oldukları cevapların Tek Yönlü Anova analizine göre p (sig) değeri 0,139 olarak bulunmuştur. Bulunan p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük yani $P > \text{Alfa}$ ($0,139 > 0,05$) olduğundan “Öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna ulaşılmıştır.

Öğrencilerin C Bölümü Telafi Stratejileri sorularına vermiş oldukları cevaplardan yola çıkılarak öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığı Tek Yönlü Anova analiziyle tespit edilmiş, analize göre p (sig) değeri 0,986 olarak bulunmuştur. Bulunan p (sig) değerimiz alfa 0,05 değerinden büyük, $P > \text{Alfa}$ ($0,986 > 0,05$) olduğundan “Öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna ulaşılmıştır.

Öğrencilerin D Bölümü Üstbilis Stratejileri sorularına vermiş oldukları cevaplar Tek Yönlü Anova analiziyle belirlenmiştir. Anova analizinden elde edilen veriler doğrultusunda p (sig) değerimiz 0,928 olarak bulunmuş, $P > \text{Alfa}$ ($0,928 > 0,05$) olduğundan “Öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna varılmıştır.

Öğrencilerin E Bölümü Duyuşsal Stratejiler sorularına vermiş oldukları cevaplar Anova analiziyle incelendiğinde de p (sig) değeri 0,584 olarak tespit edilmiştir. p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük ($0,584 > 0,05$) yani $P > \text{Alfa}$ ($0,584 > 0,05$) olduğundan “Öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna ulaşılmıştır.

Öğrencilerin F Bölümü Sosyal Stratejiler sorularına vermiş oldukları cevaplar da Tek Yönlü Anova analiziyle incelenmiştir. Analiz sonuçlarına göre p (sig) değeri 0,256 olarak tespit edilmiş, yani $P > \text{Alfa}$ ($0,256 > 0,05$) olduğundan “Öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna varılmıştır.

Tablo 3'e göre öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık olmadığı anlaşılmaktadır. Bellek stratejileri için B2 ve C1 düzeyindeki öğrencilerin ortalama puanlarının ($\bar{x} = 3,20$) eşit olduğu görülmektedir. Bellek stratejileri için B2 ve C1 düzeylerindeki öğrenciler en düşük ($\bar{x} = 3,20$) ortalamaya sahiptir. Üstbilis stratejileri için B2 düzeyinde en yüksek ortalama ($\bar{x} = 3,75$) belirlenmiştir. Sosyal stratejilerde ise C1 düzeyinde en yüksek ortalama ($\bar{x} = 3,91$) belirlenmiştir. Ortaya çıkan bu sonuçlar Mohammad (2014) ve Boylu (2015) tarafından yapılan araştırma sonuçlarıyla da örtüşmektedir.

Araştırmanın üçüncü alt problemi olan: “Öğrencilerin bildikleri dil sayısı ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?” sorusunun cevabı da yine Tek Yönlü Anova Analiziyle belirlenmiştir.

Stratejiler	0 Yab. Dil		1 Yab. Dil		2 Yab. Dil		3 Yab. Dil		4 Yab. Dil		5 Yab. Dil		F	P
	Ort.	SS	Ort.	SS	Ort.	SS	Ort.	SS	Ort.	SS	Ort.	SS		
Bellek Stratejileri	3,22	,61	3,18	,77	3,17	,56	3,16	,65	3,50	1,021	3,42	,46	,283	,922
Bilişsel Stratejiler	3,66	,57	3,56	,71	3,46	,47	3,44	,46	3,89	,95	3,77	,65	,702	,623
Telafi stratejileri	3,48	,45	3,37	,82	3,48	,56	3,47	,65	4,16	,94	3,85	,80	1,004	,419
Üstbilgi Stratejileri	3,68	,57	3,70	,89	3,79	,78	3,81	,63	4,27	,54	3,82	,72	,268	,929
Duyuşsal Stratejiler	3,66	,77	3,15	,75	3,29	,68	3,24	,75	4,25	,82	3,76	,31	2,108	,071
Sosyal Stratejiler	3,71	,77	3,86	,81	3,82	,80	3,91	,59	4,16	,47	4,26	,63	,563	,728

Tablo 4: Öğrencilerin Bildikleri Dil Sayısı ile Türkçe Öğrenme Stratejileri Arasındaki Fark

Tablo 4'e göre öğrencilerin A Bölümü Bellek Stratejileri sorularına vermiş oldukları cevaplara göre p (sig) değeri 0,922 olarak bulunmuştur. Bulunan p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük çıkmış, $P > \text{Alfa}$ ($0,922 > 0,05$) olduğundan "Öğrencilerin bildikleri dil sayısı ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur." sonucuna ulaşılmıştır.

Öğrencilerin B Bölümü Bilişsel Stratejiler sorularına verdikleri cevapların Anova analiz sonuçlarına göre p (sig) değeri 0,623 çıkmış, bu değer alfa 0,05 değerinden büyük, $P > \text{Alfa}$ ($0,623 > 0,05$) olduğundan "Öğrencilerin bildikleri dil sayısı ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir fark yoktur." sonucuna varılmıştır.

Öğrencilerin C Bölümü Telafi Stratejileri sorularına vermiş oldukları cevaplar Tek Yönlü Anova analiziyle belirlenmiş, p (sig) değeri 0,419 olarak bulunmuştur. Bu değer alfa 0,05 değerinden büyük ($0,419 > 0,05$) yani $P > \text{Alfa}$ ($0,419 > 0,05$) olduğundan "Öğrencilerin bildikleri dil sayısı ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur." sonucuna ulaşılmıştır.

Öğrencilerin D Bölümü Üstbilgi Stratejiler sorularına vermiş oldukları cevapların Anova analizi sonuçlarına göre de p (sig) değeri 0,929 tespit edilmiş, bu değer alfa 0,05 değerinden büyük çıktığından ($0,929 > 0,05$), $P > \text{Alfa}$ ($0,929 > 0,05$) olduğundan "Öğrencilerin bildikleri dil sayısı ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur." sonucuna varılmıştır.

Öğrencilerin E Bölümü Duyuşsal Stratejiler sorularına verdikleri cevaplara Tek Yönlü Anova analiziyle bakıldığında yine p (sig) değeri 0,071 olarak bulunmuştur. Bu değer de alfa 0,05 değerinden büyük çıktığından ($0,071 > 0,05$), $P > \text{Alfa}$ ($0,071 > 0,05$) olduğundan "Öğrencilerin bildikleri dil sayısı ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur." sonucuna ulaşılmıştır.

Öğrencilerin F Bölümü Sosyal Stratejiler sorularına verdikleri cevaplar Anova analiziyle incelendiğinde p (sig) değeri 0,728 olarak tespit edilmiştir. p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük çıktığından ($0,071 > 0,05$), $P > \text{Alfa}$ ($0,071 > 0,05$) olduğundan "Öğrencilerin bildikleri dil sayısı ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur." sonucuna varılmıştır.

Tablo 4 incelendiğinde, öğrencilerin bildikleri dil sayısı ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında istatistiksel sonuçlara göre anlamlı bir farklılık olmadığı anlaşılmaktadır. Bellek stratejilerinin kullanımında dört yabancı dil bilen öğrencilerin ortalama puanlarının ($\bar{x}=3,50$) en yüksek olduğu, üç yabancı dil bilen öğrencilerin ortalama puanlarının ($\bar{x}=3,16$) ile en düşük olduğu görülmektedir. Bellek stratejileri için dört yabancı dil bilen öğrencilerin ortalaması ($\bar{x}=3,89$) en yüksektir. Üç yabancı dil bilen öğrencilerin ortalaması ise ($\bar{x}=3,44$) en düşüktür. Telafi stratejilerinde ise dört yabancı dil bilen öğrencilerin ($\bar{x}=4,16$) en yüksek ortalamaya sahip oldukları görülmektedir. Bir yabancı dil bilen öğrencilerin ortalama puanlarının ($\bar{x}=3,37$) en düşük olduğu tespit edilmiştir. Üstbilişsel stratejilere bakıldığında ise dört yabancı dil bilen öğrencilerin ortalaması ($\bar{x}=4,27$) en yüksekken, dil bilmeyen öğrencilerin ortalaması ($\bar{x}=3,68$) en düşük olarak karşımıza çıkmaktadır. Duyuşsal stratejilerin kullanılmasında, dört yabancı dil bilen öğrencilerin ortalaması ($\bar{x}=4,25$) en yüksekken, bir yabancı dil bilen öğrencilerin ortalaması ($\bar{x}=3,15$) en düşük çıkmıştır. Sosyal stratejilerin kullanımında ise beş yabancı dil bilen öğrencilerin ortalaması ($\bar{x}=4,26$) en yüksekken, dil bilmeyen öğrencilerin ortalaması ($\bar{x}=3,71$) en düşük olmuştur. Araştırma verilerinden elde edilen bu bulgular, Boylu (2015) tarafından yapılan çalışmayla aynı sonuçları ortaya koymuştur.

Araştırmanın dördüncü alt problemi olan: “Öğrencilerin Türkiye’de kalma süreleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?” sorusunun cevabı için Tek Yönlü Anova Analizi yapılmış ve aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

Stratejiler	1-4 ay		4-8 ay		8-12 ay		1yıl		2yıl ve üzeri		f	P
	Ort.	SS	Ort.	SS	Ort.	SS	Ort.	SS	Ort.	SS		
Bellek Stratejileri	4,44	,157	3,20	,59	3,16	,66	3,16	,65	2,93	,94	2,189	0,75
Bilişsel Stratejiler	4,21	,30	3,51	,54	3,61	,56	3,66	,53	3,04	,89	1,939	,110
Telafi stratejileri	4,00	,70	3,46	,63	3,53	,73	3,47	,74	3,43	1,01	,328	,869
Üstbiliş Stratejileri	4,44	,31	3,80	,72	3,70	,81	3,88	,64	3,08	1,07	1,579	,185
Duyuşsal Stratejiler	3,91	,11	3,39	,69	3,36	,75	3,12	,68	2,60	1,10	2,015	,098
Sosyal Stratejiler	4,58	,11	3,95	,67	3,79	,86	3,76	,87	3,20	,90	1,805	,134

Tablo 5: Öğrencilerin Türkiye’de Kalma Süreleri ile Türkçe Öğrenme Stratejileri Arasındaki Fark

Öğrencilerin A Bölümü Bellek Stratejileri sorularına vermiş oldukları cevaplara Anova analiziyle bakıldığında p (sig) değeri 0,075 olarak bulunmuştur. Bulunan bu değer alfa 0,05 değerinden büyük olduğundan ($0,075>0,05$), başka bir ifadeyle $P>Alfa$ ($0,075>0,05$) olduğundan “Öğrencilerin Türkiye’de kalma süreleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna ulaşılmıştır.

Öğrencilerin B Bölümü Bilişsel Stratejiler sorularına vermiş oldukları cevaplar Tek Yönlü Anova analiziyle incelenmiş, p (sig) değeri de 0,110 olarak bulunmuştur. Buna göre p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük çıktığından ($0,110>0,05$), $P>Alfa$ ($0,110>0,05$)

olduğundan “Öğrencilerin Türkiye’de kalma süreleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna varılmıştır.

Öğrencilerin C Bölümü Telif Stratejileri sorularına vermiş oldukları cevaplar daç Anova analiziyle incelenmiştir. Bulgulara göre p (sig) değerinin 0,859 olduğu görülmüştür. p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük (0,859>0,05), P>Alfa (0,859>0,05) olduğundan “Öğrencilerin Türkiye’de kalma süreleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna ulaşılmıştır.

D Bölümü Üstbiliş Stratejilerine verilen cevaplara Tek Yönlü Anova analiziyle bakıldığında p (sig) değerinin 0,185 olduğu tespit edilmiştir. Bulunan bu değer alfa 0,05 değerinden büyük (0,185>0,05), P> Alfa (0,185>0,05) olduğundan “Öğrencilerin Türkiye’de kalma süreleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna varılmıştır.

E Bölümü Duyuşsal Stratejiler sorularına öğrencilerin vermiş oldukları cevaplar Tek Yönlü Anova analiziyle belirlenmiş, inceleme sonunda p (sig) değeri 0,098 olarak bulunmuştur. p (sig) değeri alfa 0,05 değerinde büyük çıkmıştır (0,098>0,05). P> Alfa (0,098>0,05) olduğundan “Öğrencilerin Türkiye’de kalma süreleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna ulaşılmıştır.

Öğrencilerin F Bölümü Sosyal Stratejiler sorularına verdikleri cevaplara Anova analiziyle bakıldığında p (sig) değeri 0,134 olarak bulunmuştur. Bulunan p (sig) değeri alfa 0,05 değerinden büyük çıktığından (0,134>0,05), P>Alfa (0,134>0,05) olduğundan “Öğrencilerin Türkiye’de kalma süreleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılık yoktur.” sonucuna varılmıştır.

Tablo 5 incelendiğinde, öğrencilerin Türkiye’de kalma süreleri ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı istatistiksel sonuçlarla ortaya çıkmıştır. Bellek stratejilerinin kullanımında Türkiye’de 1-4 ay arası kalan öğrencilerin ortalama puanı (\bar{x} =4,44) en yüksek iken, Türkiye’de iki yıl ve üzerinde kalan öğrencilerin ortalama puanı (\bar{x} =2,93) en düşüktür. Bilişsel stratejiler için 1-4 ay arası Türkiye’de kalan öğrencilerin ortalama puanı (\bar{x} =4,21) en yüksekken, iki yıl ve üzerinde Türkiye’de kalan öğrencilerin ortalama puanı (\bar{x} =,04) en düşüktür. Üstbiliş stratejilerin kullanımında ise 1-4 ay arası Türkiye’de kalan öğrencilerin ortalaması (\bar{x} =4,44) en yüksek iken, iki yıl ve üzeri Türkiye’de kalan öğrencilerin ortalaması (\bar{x} =3,08) en düşüktür. Duyuşsal stratejilerin kullanımında ise 1-4 ay arası Türkiye’de kalan öğrencilerin ortalama puanı (\bar{x} =2,60) en düşüktür. Sosyal stratejilerin kullanımında, 1-4 ay arası Türkiye’de kalan öğrencilerin ortalama puanı (\bar{x} =4,58) en yüksek iken, iki yıl ve üzeri Türkiye’de kalan öğrencilerin (\bar{x} =3,20) en düşüktür. Tablo 5’ten de anlaşıldığı gibi ***Türkiye’de kalma süresi kısaldıkça bütün stratejilerin kullanma ortalamasının yüksek olduğunu görüyoruz. Türkiye’de kalma süresi uzadııkça öğrenme stratejilerinin kullanma ortalama puanları düşmüştür.***

Sonuç ve Öneriler

Çalışma; Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İstanbul Aydın Üniversitesi ve Marmara Üniversitesinde yabancı dil olarak Türkçe öğrenen 52'si kadın, 55'i erkek olmak üzere toplam 107 öğrenci üzerinde yapılmıştır. Araştırmada, B2 ve C1 seviyesinde yabancı dil olarak Türkçe öğrenen öğrencilerin dil öğrenme stratejilerini kullanım durumları, bağımlı ve bağımsız değişkenler ele alınarak incelenmiştir. Oxford (1990) tarafından geliştirilen Dil Öğrenme Strateji Envanteri sorularına verilen cevaplardan elde edilen ortalama puanlara göre: Dil öğrenme stratejileri kullanımı "1.0-2.40" arası düşük düzeyde, "2,50-3.40" arası orta düzeyde ve "3.50-5.0" arası yüksek seviyede strateji kullanımı olarak belirlenmiştir. Bu sonuçlar doğrultusunda araştırmaya katılan öğrencilerin dil stratejilerini kullanma ortalama puanlarının 3.25 ile 3.80 arasında değiştiği anlaşılmaktadır. Araştırmadan elde edilen sonuçların Oxford (1990) tarafından belirtilen genel sonuçlardan yüksek çıktığı görülmektedir.

Araştırma bulgularından, istatistiksel sonuçlara göre 3.75 ortalama ile üstbilis stratejilerinin en çok kullanılan strateji türü olduğu, 3.30 ortalama ile duyuşsal strateji türünün en az kullanılan strateji olduğu dikkat çekmektedir. Çıkan sonuç "Bölükbaş (2013), Mohammad (2014), Barut (2015), Razi (2012) ve Boylu (2015)" tarafından yapılan araştırma sonuçlarıyla benzer niteliktedir. Bu alanda yapılan araştırma sonuçlarının birbirine yakın değerlerde olması önemlidir. Yapılan beş çalışmanın sonucunda öğrencilerin en çok üstbilis stratejilerini, en az ise duyuşsal stratejileri kullandıkları görülmüştür. Duyuşsal stratejilerin kullanımının düşük olmasının nedeni olarak, öğrencilerin Türkçe öğrenme sürecinde yaşadıkları problemlerle başa çıkmakta zorlanmaları olduğu düşünölmüştür.

Araştırmanın birinci alt problemi doğrultusunda Anova analiz sonuçlarına bakıldığında, öğrencilerin ana dilleri ile Türkçe öğrenme stratejilerini kullanmaları arasında istatistiksel olarak bir farklılık olmadığı görülmüştür. Boylu (2015) tarafından gerçekleştirilen çalışmada, öğrencilerin ana dilleri ile sadece bellek stratejileri kullanımları arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Diğer stratejilerin kullanımında ise anlamlı bir farklılığa rastlanmamıştır.

Araştırmanın ikinci alt problemi olan, öğrencilerin Türkçe dil seviyeleri ile Türkçe öğrenme stratejilerini kullanımları arasında anlamlı bir fark olup olmadığı, Tek Yönlü Anova analiziyle incelenmiş ve bu iki unsur arasında anlamlı bir farklılık olmadığı görülmüştür. Bunun yanında B2 seviyesindeki öğrencilerin en fazla üstbilis stratejilerini kullandıkları, duyuşsal stratejileri ise en az kullandıkları tespit edilmiştir. Mohammad (2014) ve Boylu (2015) tarafından yapılan çalışmalar da aynı doğrultuda sonuçlara ulaşmışlardır.

Araştırmanın üçüncü alt problemi: "Öğrencilerin bildikleri dil sayısı ile Türkçe öğrenme stratejileri arasında anlamlı bir fark var mıdır?" şeklindeydi. Tek Yönlü Anova analizi sonuçlarına bakıldığında, istatistiksel olarak anlamlı bir farklılığın olmadığı görülmüştür fakat beş yabancı dil bilen öğrencilerin ortalamaları en yüksek iken, bir yabancı dil bilen öğrencilerin ortalamaları en düşük çıkmıştır. Bu sonuç Boylu (2015) tarafından yapılan çalışmanın sonuçlarıyla da örtüşmektedir.

Araştırmanın dördüncü alt problemi doğrultusunda yapılan Anova analizi sonucunda ise, öğrencilerin Türkiye'de kalma süreleri ile Türkçe öğrenme stratejilerini

kullanmaları arasında anlamlı bir farklılık olmadığı tespit edilmiştir. Bu sonuç da Varışoğlu (2017) tarafından yapılan çalışmanın sonucunu desteklemektedir.

Araştırmadan elde edilen tüm bulgulardan hareketle ulaşılan sonuçlara göre dil öğretmenlere ve bunun yanı sıra bu konuda çalışmak isteyen araştırmacılara yönelik şu önerilerde bulunulabilir:

- Öğretmenler, derslerinde öğrencilerini strateji kullanımı konusunda bilgilendirebilir ve onları dil öğrenme stratejilerini kullanmaya teşvik edebilir.

- Öğretmenlerin dil öğrenme stratejileri hakkında bilgi sahibi olması ve uygulama örneklerini deneyimlemesi için hizmet içi eğitimler verilebilir.

- Araştırma sonuçlarına göre, öğrencilerin en az kullandıkları dil öğrenme stratejisi Duyuşsal Stratejiler olarak tespit edilmiştir. Bu nedenle öğrencilerin dil öğrenmeye karşı ön yargılarını, korkularını, endişelerini ortadan kaldırmak amacıyla öğretmenler tarafından birtakım uygulamalar yaptırılabilir.

- Öğretmenler, öğrenme stratejilerini çok iyi bilmeli ve öğrencilerinin bireysel özelliklerini göz önünde bulundurarak dil öğrenme sürecini düzenlemelidir.

- Araştırma sonuçlarına göre öğrencilerin en az kullandıkları Duyuşsal Stratejileri neden az kullandıkları üzerine bir çalışma yapılabilir.

Kaynaklar

- Ayırır, O. İ., Arıoğlu, S. ve Ünal, D. Ç. (2012). Cinsiyetin ve Öğrenim Alanlarının Hazırlık Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenme Stratejisi Kullanımına Etkisi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (42), 60-71.
- Barut, A. (2015). *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenen Üniversite Öğrencilerinin Kullandıkları Dil Öğrenme Stratejileri Üzerine Bir Değerlendirme* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Bekleyen, N. (2006). İngilizce Öğretmen Adaylarının Dil Öğrenme Stratejileri Kullanımı. *Ankara Üniversitesi TÖMER Dil Dergisi*, 132, 28-37.
- Boylu, E. (2015). *Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenenlerin Dil Öğrenme Stratejilerini Kullanma Düzeyi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E.K., Akgün, Ö.E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2014). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Cesur, O. M. (2008). *Üniversite Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenme Stratejileri, Öğrenme Stili Tercihi ve Yabancı Dil Akademik Başarısı Arasındaki Açıklayıcı ve Yordayıcı İlişkiler Örneği* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Chen, M. L. and Hung, L. M. (2012). Personality Type, Perceptual Style Preferences and Strategies for Learning English as a Foreign Language. *Social Behavior and Personality*, 40 (9), 1501-1510.
- Cohen, A. D. (2009). Focus On The Language Learner: Styles Strategies And Motivation. *An Introduction to Applied Linguistics*, 2, 161- 178.
- Ehrman, M. E., Leaver, B. L., and Oxford, R. L. (2003). A Brief Overview of Individual Differences in Second Language Learning. *System*, 31(3), 313-330.
- Ergin, M. (1989). *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak Yayınları.
- Ergin, A. E. (2018). *Tek Dilli ve Çok Dilli Öğrencilerin Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenme Stratejileri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Çanakkale.
- Girmen, P., Kaya, M. F., Bayrak, E. (2010). Türkçe Eğitimi Alanında Yaşanan Sorunların Lisansüstü Tezlere Dayalı Olarak Belirlenmesi, 9. *Ulusal Sınıf Öğretmenliği Eğitimi Sempozyumu İçinde* (S.133-138). Elazığ: Fırat Üniversitesi.
- Göçer, A. (2009). Türkiye’de Türkçeyi Yabancı Dil Olarak Öğreten Öğretmenlerin Uygulamalarına Yönelik Nitel Bir Araştırma. *Dil Dergisi*, 145, 28-47.
- İzci, E., Sucu, Ö.H. (2014). İlköğretim 8.Sınıf Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenirken Kullandıkları Öğrenme Stratejileri (Nevşehir İli Örneği). *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1 (14), 3.
- Karasar, N. (2012). *Bilimsel araştırma yöntemi* (23. Baskı). Ankara: Nobel Yayınları.
- Mayer, R. E. (1988). Learning Strategies: An Overview. In C.E. Weinstein, E.T. Goetz and P. A. Alexander (ed.), *Learning and Study Strategies: Issues In Assessment, Instruction, and Evaluation* (11-22). New York: Academic Press.
- Mohammad, Q. (2014). *Jawaharlal Nehru Üniversitesinde Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenen Üniversite Öğrencilerinin Dil Öğrenme Stratejileri* (Yayımlanmamış

- Yüksek Lisans Tezi). Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Çanakkale.
- O' Malley, J. M. and Chamot, A. U. (1990). *Learning Strategies in Second Language Acquisition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oxford, R. (1990). *Language Learning Strategies: What Every Teacher Should Know*. Boston: Heinle and Heinle.
- Razı, S. (2012). Turkish EFL Learners' Pattern of Language Learning Strategy Employment at University Level. *Journal of Theory and Practice in Education*, 8 (1), 94-119.
- Riding, R., & Rayner, S. (1998). *Cognitive Styles and Learning Strategies*. London: David Fulton Publishers Ltd.
- Rubin, J. (1975). What The Good Language Learner Can Teach Us. *TESOL Quarterly*, 9 (1), 41-51.
- Rubin, J. (1981). Study of Cognitive Processes in Second Language Learning. *Applied Linguistics*, 11(2), 117-131.
- Rubin, J. (1987). Learner Strategies: Theoretical Assumptions, Research History and Typology. In A Wenden and J. Rubin (eds.), *Learner Strategies in Language Learning* (Pp.15-19). Cambridge: Prentice Hall International.
- Uyar, A. (2012). İki dillilik. *Dilim Ankara Üniversitesi Dil Bilim Topluluğu Dergisi*, 9, 21-24.
- Varışoğlu, M. C. (2017). Türkçe öğrenen Litvanyalı öğrencilerin kullandıkları dil öğrenme stratejileri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 59, 533-546.
- Weinstein, C. E., and Mayer, R. E. (1986). *The Teaching of Learning Strategies*. New York: Macmillan Company.



YAZIM KURALLARI-YAYIN İLKELERİ AUTHOR GUIDELINES - EDITORIAL PRINCIPLES

Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi - Journal of Turkish Researches Institute
TAED-66, Eylül - September 2019 Erzurum
ISSN-1300-9052

Makale Türü-Article Types : Editöryel - *Editorial*
Geliş Tarihi-Received Date : 10.09.2019
Kabul Tarihi-Accepted Date : 10.09.2019
Sayfa-Pages : 761-766



www.turkiyatjournal.com
<http://dergipark.gov.tr/afaunitaed>

YAYIN İLKELERİ

1. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (TAED), bilimsel ölçütlerde hazırlanan Türkiye ve Türk dünyası ile ilgili çalışma ve araştırmaları yayımlar. TAED’de yer alan yayınlar, kuramsal ve yöntemsel açıdan Türkiyat araştırmalarına katkı sağlayacak ve araştırmaların uluslararası düzeye erişmesine ortam hazırlayacaktır. Bu süreçte TAED, farklı sahalara taşıdığı Türkoloji araştırmalarına yeni bakış açıları ve yaklaşımlar kazandırmayı hedeflemektedir.

2. TAED; **Ocak, Mayıs ve Eylül** aylarında olmak üzere yılda üç kez yayımlanır.

Dergimizde yayımlanan bütün makalelere tam metin halinde aşağıdaki web adreslerinden ücretsiz ulaşılabilir.

<http://turkiyatjournal.com/Anasayfa.aspx>

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

3. TAED’e gönderilen yazılarda daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Yayımlanmak üzere gönderilen yazı daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiri ise bu durumdan dergi editörlüğü haberdar edilmelidir. Bu ve buna benzer yazılar, Yayın Kurulunun vereceği karar doğrultusunda işlem görür. Her sayıda derleme, çeviri ve kitap tanıtımına da yer verilebilir.

4. Derginin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak, Latin harfleriyle yazılmak kaydıyla öteki Türk lehçelerinde ve dünyaca yaygınlığı kabul edilen diğer dillerde de yazı yayımlanabilir.

5. Gönderilen yazılar önce Yayın Kurulunca dergi yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir ve uygun bulunanlar önce yabancı dil özetlerinin kontrolü için dil editörlerine, daha sonra bilimsel açıdan incelenmeleri için alanında eser ve çalışmalarıyla kabul görmüş iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarından birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde yazı, üçüncü hakeme gönderilir. Hakemlere yazar adı, yazarlara hakem adı açıklanmaz. Hakem raporları 5 yıl süreyle saklanır. Yazarlar, hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda düzeltmeleri yaparlar.

6. Yayımlanmasına karar verilen yazılar alanına göre sıraya konulur; ancak editörlük, güncellik ve gereklilik gibi dergiciliğe bağlı nedenlerle sıralamada bazı değişiklikler yapabilir.

7. Yazıların bilim ve dil sorumluluğu tamamen yazarlarına aittir. Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarını bağlar, dergimizin ve kurumumuzun görüşlerini yansıtmaz. Yazar, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünün yayın organı olan Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi’nde yayımlanmış yazısının telif haklarını Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsüne devretmiş olduğunu kabul eder.

8. Makalelerde ulusal ve uluslararası geçerli olan araştırma ve yayın etiğine uyulmalıdır.

9. Dergimizde yayımlanmak istenen bütün çalışmalar intihale karşı *İntial* veya *iThenticate* programlarında taranmaktadır.

10. Dergiye yayımlanan yazıların tamamı veya bir kısmı yayıncının yazılı izni olmadan herhangi bir yolla çoğaltılamaz, sadece kaynak gösterilmek suretiyle alıntılanabilir.

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. Başlık: Yazılara önce Türkçe hemen altına da İngilizce olmak üzere iki başlık konulmalıdır. Başlıklar en fazla 12 sözcükten oluşmalı ve tamamen BÜYÜK HARF ile yazılmalıdır.

2. Yazar adı ve adresi: Makaleler, hakemlere doğrudan sistem üzerinden (yazarın yüklediği dosyada değişiklik yapılmadan) yönlendirilmektedir. Makale üzerinde yazar-hakem gizliliğini sağlama adına makalenin sahibini tanımlayıcı herhangi bir bilgi olmamalıdır. Bu nedenle gerek makale içerisinde gerekse dosya adında yazar isim / isimlerine yer verilmemelidir.

Hakem süreci tamamlanan yazılar için, yazardan son hâlini göndermesi istenildiğinde adını, soyadını, kurumsal iletişim bilgisini, e-posta adresini ORCID numarasını Türkçe ve İngilizce olarak başlığının hemen altına ortalanmış olarak yazması, istenir.

Örnek:

TR BAŞLIK

ENG BAŞLIK

Mehmet ÖZ

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

Assoc. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of History

ornek@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0000....

3. Öz: İsimden sonra 150-180 kelimelik makaleyi ifade eden Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Her iki özeti altında anahtar sözcüklere yer verilmelidir.

Öz ve **Abstract** kısımları 9,5 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.

4. Makale Metni: Yazılar 10.000 kelimeyi geçmemeli, **MS Word** dosyası olarak hazırlanmalı, bazı çalışma alanlarının özel durumları dışında yazı tipi olarak mutlaka **Times New Roman** kullanılmalıdır. Transkripsiyon ihtiva eden çalışmalarda **Oktay New Transkripsiyon** yazı tipinin kullanılması tavsiye edilir. Farklı kullanılan fontlar makale ile mutlaka birlikte gönderilmelidir.

Makalelerde sayfa düzeni şu şekilde olmalıdır:

Metin Boyutu	Dipnot Boyutu	Paragraf Aralığı	Paragraf Girinti	Kenar Boşlukları	Satır Aralığı	Sayfa Boyutu
10,5	8,5	Tek	1 cm	2 cm	Tek	17x24 cm

Makale, **Giriş** bölümü ile başlamalı, bu bölüm yazının hipotezi, kapsamı ve amacı üzerinde durulmalı: ara ve alt başlıklarla desteklenebilecek **Gelişme** bölümü veri, gözlem, görüş, yorum ve tartışmalarla desteklenmeli; **Sonuç** bölümünde ise çalışmada varılan sonuçlar, önerilerle desteklenerek açıklanmalıdır.

6. Zorunlu hâller dışında makalelerin yazımında mutlaka Türk Dil Kurumunun güncel Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır.

7. Makale İçeri Başlıklar: Makalede, konunun işlenişine göre rakam-harf sistemi esas alınarak ana ve alt başlıklar oluşturulmalıdır.

8. Fotoğraf, Harita ve Tablolar: Metnin içinde kullanılan fotoğraf, plan ve tabloların sayfa yapısının dışına çıkılmaması hususunda dikkat edilmelidir. Bu tür belgeler baskı tekniğine uygun çözünürlükte olmalı ve birden fazla ise numaralandırılmalıdır.

9. Alıntı ve Göndermeler: Beş satırdan kısa alıntılar tırnak içinde verilmeli, beş satırdan uzun alıntılar satırın sağından ve solundan 1 cm içerde, 10,5 punto ve *italik* yazılmalıdır.

Dergimizde genel olarak APA Atıf Sistemi uygulanmakla beraber kimi disiplinlerde **Dipnot** sistemi de kabul edilmektedir. Ancak yazardan, seçtiği atıf sistemine çalışma boyunca sadık kalması beklenmektedir.

Metin içinde APA Atıf Sistemi kullanıldığında şu hususlara dikkat edilmelidir:

- Alıntı ve göndermeler, metin içinde uygun yere parantez açılarak yazarın soyadı, alıntı ya da gönderme yapılan eserin yayın tarihi ve alıntının sayfa numarası belirtilmelidir.

Örnek: (Köprülü 1966: 20)

- Metin içinde gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın yayın tarihi ve sayfası yazılmalıdır.

Örnek: “Köprülü (1966: 17), bu konuda...”

- Apa Atıf Sistemi’nde aynı kaynağın metinde tekrar kullanılması hâlinde; *age.*, *agm.*, gibi kısaltmalar olmamalı, yine parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayın tarihi ve alıntılanan sayfa belirtilmelidir.

- Yazarın aynı yıl yayımlanan birden fazla eseri kaynak gösterilmişse (Köprülü 1966a, Köprülü 1966b, ...) şeklinde harf kodlaması yapılmalıdır.

- Alıntı ya da gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise her iki yazarın da soyadı kullanılmalı, yazarlar ikiden fazla ise ilk yazarın soyadı belirtildikten sonra “*vd.*” ibaresi kullanılmalıdır.

Örnek: (Türkmen ve Cemiloğlu 2009: 20)

(Olcay *vd.* 1998: 10)

- Metin içinde birden fazla kaynağa atıfta bulunuluyorsa kaynaklar notalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek: (Köprülü 1966: 10; Kaplan 2004: 15; Tanpınar 1969: 20)

- Görülmeyen bir yayın kaynak gösteriliyorsa asıl kaynak da belirtilmelidir.

Örnek: (Köprülü 1931, Kaplan 2004’ten)

- Sözlü kaynak kullanılıyorsa parantez içinde kaynak kişinin adı ve soyadı belirtilmelidir.

- Yayın tarihi belli olmayan eserlerde ya da yazmalarda sadece yazar adı, yazar adı olmayan eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

- İnternet kaynaklı alıntılarda internet adresi ve adrese son erişim tarihi hem metin içinde hem de kaynaklar kısmında belirtilmelidir.

Örnek: <http://tdkterim.gov.tr/bts> (Son Erişim Tarihi: 05.04.2019)

10. Kaynaklar: Kaynaklar bölümü makale metninin sonunda bulunmalı, sadece gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eseri var ise sıralamada yayın tarihi dikkate alınmalıdır. Yazarın aynı yılda yayımlanan birden fazla eseri var ise kaynaklar a, b, c, şeklinde kodlanarak sıralamaya konmalıdır.

Örnekler:

Köprülü, Mehmet Fuat. (1966_a). *Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Köprülü, Mehmet Fuat. (1966_b). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kaplan, Mehmet. (2004). *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. (1969). *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Türkmen, Fikret ve Mustafa Cemiloğlu. (2009). *Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk Hikâyeleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Olca, Selahattin vd. (1998). *Arpaçay Köylerinden Derlemeler*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Oğuz, M. Öcal. (2010). "Sözel Belleğin Tarihe Tanıklığı ve Âşıkların İnanılan Biyografileri". *Milli Folklor*, 87, 5-12.

Naskali, Emine Gürsoy (haz.). (1999). *Altay Destanı Maaday Kara*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Eliade, Mircea. (1999). *Şamanizm*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Fenoglio, Irène ve Francois Georgeon (haz.). (2000). *Doğuda Mizah*. (Çev. Ali Berktay) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

• Araştırmada sözlü kaynaklardan yararlanılmışsa kaynak kişinin soyadı, adı, doğum yeri ve tarihi, mesleği, gerekli durumlarda diğer açıklayıcı bilgilere kısaca yer verilmelidir.

Örnek: Özdemir, Fuat (Âşık Fuat Çerkezoğlu). 1950 Narman doğumlu, halk ozanı.

• Kullanılan kaynağın yayımlandığı şehir belirtilmemişse künyede bu bilginin bulunması gereken yere yyy (yayın yeri yok), yayımlandığı yer belirtilmemişse yy (yayıncı yok), yayın tarihine ilişkin bilgi yoksa ty (tarih yok) şeklinde kısaltmalar kullanılmalıdır.

Örnek: Ergin, Muharrem (haz.). *Şecere-i Terakime Türklerin Soy Kütüğü*. yyy: Tercüman Yayınları, ty.

EDITORIAL PRINCIPLES

1. Ataturk University Journal of Turkish Researches Institute (TAED) publishes scientific research on Turkey and the Turkish world. Beside their goal to generate, new approaches and viewpoints to the field publications in TAED will provide theoretical and methodical foundation for Turcology research. TAED is devoted to the publication of original articles on the utilization of knowledge on Turcology and Turcology studies at the international level.

2. TAED is published biannually in January, May and September. The articles are available in full-text at no charge at

<http://turkiyatjournal.com/Anasayfa.aspx>

<http://dergipark.gov.tr/ataunitaed>

3. In order for any submitted article to be published in TAED, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere. Articles previously presented at conferences or symposia may be accepted for publication by the Editorial Board if clearly indicated so beforehand.

4. The language of the journal is Turkish. However, articles written in other international auxiliary languages and Turkish dialects provided they are written in Latin alphabet.

5. All research articles submitted to TAED first undergo a review by the Editorial Board members for scanning and assessment of standard of the article. Based on the decision, the article will be forwarded to two subject experts for adjudication and quality improvisation. Two positive reports are required for the publication of the article. In case one report is negative while the other is favorable the article is send for adjudication by a third independent reviewer. TAED uses double-blind peer review. Submissions should be done via email to turkiyat@atauni.edu.tr

6. Issuable articles are put in line for publication however, the Editorial Board reserves the right to make changes in this line.

7. Authors are responsible for the content of their articles; the Editorial Board does not assume responsibility for the authors' views or statements. Once an article is accepted for publication the author agrees to transfer the exclusive copyright to Atatürk University Turcology Research Institute as the owner of TAED

8. Reproduction of any article in full requires prior written authorization by the Editorial Board of the journal; Reproduction in part is permitted provided that it is accompanied by reference to the journal and mention of the publisher.

WRITING RULES

1. Title: The Turkish title of the article should be immediately accompanied by the English. The title should consist of 12 words at most.

2. Name(s) of author(s) and author affiliation(s): Name(s) of author(s) should be written bold beneath the Turkish and English title.

Example:

ENG TITLE

TR TITLE

Mehmet ÖZ

Assoc. Prof. Dr., Ataturk University, Faculty of Letters, Department of History

Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü

example@atauni.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0000...

3. Abstract: Right after the author(s) name(s) the article should include an abstract respectively in Turkish and in English expressing the subject in 150-180 words. Both abstracts should include keywords.

4. Main Text: Articles should not exceed 10.000 words. The main text should be typed in Times New Roman in a font size of 10,5 pt. Page size 17 x 24 cm. The margins of the top should be 2 cm, bottom 2 cm, left 2 cm and right 2cm. The article should begin with an introduction indicating the major argument followed by supporting body paragraphs and a conclusion and/or recommendations section.

5. Section Headings: Main and sub-headings may be numbered if necessary, should be used to obtain the well-arranged flow of information.

6. Pictures, Maps and Figures: Pictures, tables and figures should not extend over the given margins. Documents should be enumerated. Pictures should be on highly contrasted photo papers.

7. Quotations: Quotations less than 5 lines must be written in the running text and be given opening and closing quotation mark. Longer quotations should be italic and appear in a single-spaced and 1 cm indented separate paragraph. Do not use footnotes. In-text citation principles should be applied, indicating

8. Works Cited: Should appear in an alphabetical order at the end of the main text. The Works Cited list should not include any works not actually cited in the article. Should there be more than work of the same author they should be listed according to their publication date. If two or more articles by the same author also have the same year, a distinguishing letter (a, b, c, etc.) is added.