

AKADEMİK KAYNAK

AKAD

HAKEMLİ ALTI AYLIK EDEBİYAT VE DİL ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

ACADEMICAL SOURCE

AS

**A BIENNIAL PEER REVIEWED JOURNAL OF LITERARY SCIENCES
AND LANGUAGES**

**YIL/YEAR: 6, CİLT/VOLUME: 5, SAYI/NUMBER:
10/11**

ARALIK 2019

ISSN: 2147-9585

AKADEMİK KAYNAK / AKAD

HAKEMLİ ALTI AYLIK EDEBİYAT VE DİL ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

ACADEMICAL SOURCE / AS

A BIENNIAL PEER REVIEWED JOURNAL OF LITERARY SCIENCES AND LANGUAGES

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Ali DUYMAZ	Prof. Dr. Kahraman BOSTANCI
Prof. Dr. Bahattin KAHRAMAN	Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU
Prof. Dr. Hülya SAVRAN	Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN
Prof. Dr. Mehmet BAŞTÜRK	Doç. Dr. Satı KUMARTAŞLIOĞLU
Prof. Dr. Sadık ERDEM	Doç. Dr. İsmail AVCI
Prof. Dr. Mehmet NARLI	Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim GÜLHAN
Prof. Dr. Mustafa ÖZSARI	Yrd. Doç. Dr. Haluk AYDIN
Prof. Dr. Birsnel ORUÇ ASLAN	Yrd. Doç. Dr. Zöhre BİLGEGİL
Prof. Dr. Dilek İNAN	Yrd. Doç. Dr. Sadet MALTEPE
Prof. Dr. Ertan ÖRGEN	Yrd. Doç. Dr. Zeynep Şimşek UMAÇ

Danışma Kurulu/ Advisory Board

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU	Emekli Öğretim Üyesi-Türkiye
Prof. Dr. Dursun YILDIRIM	Emekli Öğretim Üyesi-Türkiye
Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN	Emekli Öğretim Üyesi-Türkiye
Prof. Dr. Şerif AKTAŞ	1945-2013
Prof. Dr. Ö Faruk HUYUGÜZEL	Emekli Öğretim Üyesi-Türkiye
Prof. Dr. Rıza FİLİZOK	Emekli Öğretim Üyesi-Türkiye
Prof. Dr. Louis HEBERT	University of Québec-Kanada
Prof. Dr. Kamal ABDULLA	Bakü Slavian Üniversitesi-Azerbaycan
Prof. Dr. Şevket TOKER	Emekli Öğretim Üyesi-Türkiye
Prof. Dr. Jabbor ESHONKUL	Özbekistan Bilimler Akademisi
Doç. Dr. Galina MIŞKİNENE	Vilnius University-Litvanya

Editörler / Editors

Prof. Dr. Ali DUYMAZ

Prof. Dr. Mustafa ÖZSARI

Yabancı Dil Editörleri / Foreign Languages Editors

Prof. Dr. Mehmet BAŞTÜRK

Prof. Dr. Daniyal İSRAFİLZADE

Prof. Dr. Dilek İNAN

Sorumlu Müdür / Coordinator

Mustafa ÖZSARI

Yazı İşleri / Secretary

Merve TUFAN

Sahibi / Owner

Hızır Ali SAĞIR

Adres / Address

Bahçelievler Mahallesi Cumhuriyet Caddesi Marmara Apartmanı No. 85/87

BALIKESİR

info@akademikkaynak.com

www.akademikkaynak.com

GSM: 0533 619 44 96

İÇİNDEKİLER

TAKDİM

ALİ DUYMAZ

EŞİK KÜLTÜ VE TAPTUK'UN EŞİĞİNDEKİ YUNUS EMRE

MUSTAFA ÖZSARI

CUMHURİYET DÖNEMİNDE İZMİR'DE BİR PEDAGOJİ OKULU:
MUSTAFA RAHMİ VE ÇEVRESİ

EMEL MOREL GÖKGÖZOĞLU

ÇEVİRİBİLİMDE EDEBİ ÇEVİRİ, HERMENEUTİK VE KÜLTÜR
KAVRAMLARININ YAPILANMASI

HÜLYA SAVRAN

TÜRABİ'DE AD AKTARMASINDAN OLUŞAN DEYİMLEŞMİŞ FİLLER

İSMAİL AVCI

VAN ŞEHİR TARİHİ ARAŞTIRMALARINA KÜÇÜK BİR EDEBİ KATKI:
FÂİK REŞÂD'IN KENDİRCİ GAZELİ

GIYASETTİN AYTAŞ

KÜLTÜREL BİR FORM OLARAK TÜRKÜLERDE KAZ

YAYIN İLKELERİ / SUBMISSION GUIDELINES

TAKDİM

İlk sayısı 2013 yılında yayımlanan *Akademik Kaynak Edebiyat ve Dil Araştırmaları Dergisi (AKAD)*, elinizdeki son sayısıyla birlikte yedinci yılını tamamlamış bulunmaktadı. Süreli yayınların sürekliliği konusundaki bilinen sıkıntılara rağmen derginin bazı aksamalar olsa da yoluna devam ediyor olması dil ve edebiyat araştırmaları adına sevindirici bir durumdur. İlk sayısından itibaren başta Türk dili ve edebiyatı olmak üzere edebiyat teorileri, karşılaştırmalı edebiyat, halkbilimi, dilbilim, göstergebilim ve belagat gibi alanlara dair yazılara yer veren *AKAD*, derginin yayın merkezi olan Balıkesir’deki 20. asrın başlarından itibaren filizlenen ve sonraki yıllarda da güçlü bir şekilde devam eden dergicilik geleneğinin (*Dilek, Çağlayan, Irmak, Gençler Yolu, Kaynak, Yeni Kaynak*) son halkası olarak herhangi bir karşılık beklemeksizin edebiyat bilimi araştırmalarına hizmet etmeye devam etmektedir.

Altı ayda bir olmak üzere yılda iki sayı (Haziran, Aralık) olarak yayımlanan *AKAD*, hem basılı hem de www.dergipark.org.tr üzerinden online ve açık erişim “ulusal dergi” statüsünde yayın hayatını sürdürrecektir. şimdiye kadar alana dair nitelikli makalelere yer veren *AKAD*’ın gerek ulusal gerekse uluslararası dizinler tarafından taranması, böylelikle mümkün olduğunca daha fazla okuyucuya ulaşması noktasında çalışmalarımız sürmektedir.

AKAD’ın son sayısında altı makaleye yer verilmiştir. Prof. Dr. Ali Duymaz, “Eşik Kültü ve Taptuk’un Eşiğindeki Yunus Emre” başlıklı yazısında “eşik” kavramının bir kült hâline gelişini Yunus Emre ile Taptuk Emre arasındaki saygı ve bağlılık ilişkisi üzerinden yorumlamış ve bu kültün Yunus Emre etrafındaki inanış ve uygulamalardaki yerini tespit etmiştir. Prof. Dr. Mustafa Özsarı, “Cumhuriyet Döneminde İzmir’de Bir Pedagoji Okulu: Mustafa Rahmi ve Çevresi” başlıklı makalesinde Mustafa Rahmi’nin felsefe, pedagoji, psikoloji, ahlak gibi alanlarda yaptığı çalışmaları konu etmiş ve onun Türk insanının yetişmesi, gelişmesi ve Türk kültürünün yükselmesi için gösterdiği gayret neticesinde “Mustafa Rahmi ve Çevresi” diye adlandırılabilir bir felsefe ve pedagoji okulu oluştuğu

değerlendirmesinde bulunmuştur. Öğr. Gör. Dr. Emel Morel Gökgözoğlu'nun "Çeviribilimde Edebî Çeviri, Hermeneutik ve Kültür Kavramlarının Yapılanması" başlıklı çalışması bu sayının beşinci makalesidir. Gökgözoğlu makalesinde bir amaç doğrultusunda hareket eden çevirmenin edebî çevirilerde kendi kültürel kodları çerçevesinde metni nasıl aktardığını ortaya çıkarmayı amaçlamıştır. Bir diğer makale Prof. Dr. Hülya Savran'a aittir. Savran'ın çalışmasının başlığı "Türabî'de Ad Aktarmasından Oluşan Deyimleşmiş Fiiller"dir. Yazar makalesinde 19. asır Bektaşî edebiyatının önemli simalarından olan Türabî'nin, şiirlerinde tasavvufu anlatmada duygularına ve düşüncelerine hizmet eden ad aktarmasından oluşan deyimleşmiş fiilleri konu etmiştir. Beşinci yazı Doç. Dr. İsmail Avcı'ya aittir. Avcı, "Van Şehir Tarihi Araştırmalarına Küçük Bir Edebî Katkı: Fâik Reşâd'ın Kendirci Gazeli" başlıklı makalesinde, edebiyat ve tarihi bir araya getiren 11 beyitlik bir gazelden hareketle günümüze sadece adı kalan Van'daki Kendirci adlı mesire yerinin izini sürmüştür. Prof. Dr. Gıyasettin Aytaş'ın yazısı "Kültürel Bir Form Olarak Türkülerde Kaz" başlığını taşımaktadır. Aytaş yazısında hem evcil hem de yabancı bir kuş türü olan kazın türkülerde nasıl yer aldığını konu etmiş ve kazların dilek, temenni ve duygu aktarımında bir araç olarak kullanıldığı tespitinde bulunmuştur.

Bilindiği üzere dergicilik faaliyetlerinde yazar ve hakem, sürecin iki önemli unsurudur. *AKAD*'ın bu son sayısına gönderdikleri makalelerle dergimize destek veren yazarlarımıza, yazıları okuyup değerlendiren ve daha sağlıklı metinlerin ortaya çıkması için görüşlerini paylaşan hakemlerimize bilime yaptıkları karşılıksız hizmetlerinden ötürü içtenlikle teşekkür ediyoruz.

Şimdiye kadar çoğunlukla Balıkesir Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim elemanlarının gayretleri neticesinde okuyucuyla buluşan derginin yeni sayılarda yurt içi ve yurt dışından gelecek akademik yazılarla daha da zenginleşeceğini umuyoruz.

AKAD'ın yeni sayısının Türkoloji camiasına faydalı olmasını temenni ediyoruz. Yeni sayılarda buluşmak dileğiyle...

Editörler

EŞİK KÜLTÜ VE TAPTUK'UN EŞİĞİNDEKİ YUNUS EMRE

Ali DUYMAZ•

Öz

Bozkır toplumlarındaki basamak anlamını taşıyan eşik kavramı, yerleşik hayata geçişle birlikte kapı kavramıyla birleşerek bir kült halini almıştır. Yerleşik medeniyeti yaşayan ve öneren evliya ve erenlerin de bu kültü gerek yaşarken gerekse öldükten sonra bir saygı, hiyerarşi kavramı çerçevesinde kullandıkları dikkati çekmektedir. Yunus Emre ile Taptuk Emre arasındaki saygı ve bağlılık ilişkisi de gerek sağlıklarında gerekse ölümlerinden sonra defnedildikleri kabirlerde eşik kavramına bağlı olarak şekillenmektedir. Bilhassa Kula ilçesindeki Emre köyündeki Yunus Emre / Taptuk Emre türbesinde dikkati çeken bu uygulama başka veli veya erenlerle ilgili olarak da söz konusudur. Bu makalede Türk kültürünü değişik dönemlerdeki eşik kültü üzerinde durulup bu kültün Yunus Emre etrafındaki inaniş ve uygulamalardaki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: eşik, kültür, yunus emre, halk inaniş

The Threshold Cult and Yunus Emre on the Threshold of Taptuk

Abstract

The concept of threshold, which means the stair in steppe societies, has become a cult by merging with the concept of door with the transition to settled life. It draws attention that the saints who lived and proposed the settled civilization also used this cult within the framework of the concept of respect and hierarchy both during and after their death. The relationship of respect and loyalty between Yunus Emre and Taptuk Emre is shaped by depending both in their health and in the graves where they

• Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi TDE Bölümü.
ali_duymaz@hotmail.com.

are buried after their deaths. Especially, this practice, which attracts attention especially at the tomb of Yunus Emre / Taptuk Emre in Emre village in Kula district, is also related to other saints. In our paper, we will focus on the threshold culture of different periods of Turkish culture and try to determine the place of this cult in the beliefs and practices around Yunus Emre.

Key words: *threshold, culture, yunus emre, folk beliefs*

Eşik Üzerine

Türkçede bosağa, ışık, eşik gibi sözlerle ifade edilip dinî-tasavvufî kültür ve edebiyatta âsitâne, dergâh gibi sözlerle benzer anlam taşımaya başlayan eşik sözü, içerdiği kavram alanı gibi bugüne dek gözlerden uzakta kalmış, eşikteki gibi ihmal edilmiştir. Danışmanlığımda hazırlanmakta olan bir doktora tezinin de konusu olan eşik üzerinde kısaca durarak asıl konumuz olan Taptuk Emre ile Yunus Emre arasındaki eşik bağlantısına geçmek istiyoruz.

Bugüne kadar mimariden edebiyata değişik soyutlamalar da dâhil çok geniş bir anlam ve çağrışım alanı yaratmış olan eşik kavramı üzerinde en derli toplu ve ilk bilgileri Ziya Gökalp vermektedir. Gökalp, bir yandan eşik sözünün kökeni üzerinde hipotez düzeyinde olsa da görüşler ileri sürerken diğer yandan eşğin fert, aile ve toplum hayatındaki yeri üzerine özgün düşünce ve yorumlarda bulunmaktadır.

Ziya Gökalp, *Türk Töresi* adlı eserinin “Şamanizm Dininde Ruhlar” başlıklı kısmında eşik sözü ile eş sözü arasında bağlantı kurar. Gökalp, Türklerde adeta insanın gölgesi gibi yanından ayrılmayan üç manevî ruhtan bahseder. Bu ruhların isimleri, “eş”, “sur”, “kut”tur. “Kut”un insan ve atlarda, çor, çar, çura gibi sözel türevleri bulunan “sur”un ise “müteneffis” yani nefes alıp veren tüm canlılarda bulunduğunu belirtir. Gökalp’a göre “eş” ise cansız ve canlı bütün varlıklarda bulunan bir ruhtur. Gökalp, bu üç manevî ruhun yabancı kültür ve mitolojilerde “mana” kavramıyla karşılanan kutsiyetin üç derecesini gösterdiğini ve bunların temsil yoluyla gölgenin üç derecesine benzediğini belirterek gölgenin en dışında bulunan hafif kısmına “eş” dendiğini vurgulamaktadır. Eş kelimesinin artık “refik, arkadaş” manasında kullanıldığına dikkat çeken Gökalp, yoldaş ve gönüldaş gibi kelimelerde “eş” sözünün eklediğine dair örnekler verir. “Eş”in Arapça karşılığının “tabia” olduğunu, Kâşgarlı Mahmut’un “eş”i, “tabiatü’n-mine’l-cin” (cin tabiatından) anlamında kullandığını açıklayan Gökalp, günümüzde “falan adamın eşi” denilecek yerde “perisi” dendiğine de dikkat çeker. Herkesin bir eşi olduğundan

bahseden Gökalp'a göre bu "eş", doğum, düğün ve ölüm anlarında azgınlaşır ve bu üç geçiş ritüelinde sakınma, kaçınma anlamında dikkat edilen "kırklı olma" anlayışının bu perinin azgınlığından ileri geldiğini söyler. Türkçedeki "eşik" kelimesinin, "eşli" manasına geldiğini, bu sebeple eşikle ilgili kutsiyet ifade eden inanış ve uygulamaların oluştuğunu söyleyen Gökalp'a göre eşige basılamaz, yabancı adam bir evin eşliğini atlayamaz. Buna göre her insanın bir perisi olduğu gibi her evin de bir perisi, bir eşi vardır. Ev perisini gücendirmemek evin kadınının sorumluluğundadır. Evi temiz tutmak, evi idare etmek, israf etmemek, çocukların bakım ve eğitimine dikkat etmek gibi sorumluluklarda ev perisine karşı dikkatli olunmalıdır. Kısacası aile ahlâkının yaptırım gücü ev perisi algısından doğmaktadır. Evler gibi tarlaların, pınarların, derelerin, tepelerin de perileri olduğunu, bunların da perileri olduğu için tekin olmadıklarını, insanı çarptıklarını vurgulayan Gökalp, bir şeyin tekin olmamasına, çarpıp olmasına da, eskiden "eşik" denildiğinin altını çizerek önceleri genel manada olan eşik sözünün zamanla değişip dönüşerek bugünkü sınırlı ve özel anlamına geldiğini belirtmektedir. Eşiğin tekin olmayışının, insanı çarpmasının evi koruyucu bir işlev üstlendiğini, evin mülkiyet hakkına sahip olduğunu belirten Gökalp'a göre bu durum, perisi olan mera, pınar, ırmak gibi varlıklar için de geçerlidir (Gökalp 2014: 59-61).

Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi* adlı eserinin aile bahsinde eşiğin kutsallığına ve işlevine tekrar dikkat çeker: "Eski Türklerde eşik de mukaddesti. Yabancı bir adam eşige basarsa çarpılırdı. Evlerin taarruzdan masuniyeti eşiklerin bu kutsiyetinde dinî bir müeyyide bulmuştu." (Gökalp 2017: 301). Gökalp, eşiğin "toy meclisi" veya "şölen" adı verilen ziyafetli devlet törenlerinde, divanlarda oturma düzeninde bir mevki olarak konumlanışına da dikkat çekerek Dede Korkut Kitabı'ndan örnekler verir (Gökalp 2017: 270, 352).

Gökalp'ın örneğinden hareketle Dede Korkut Kitabı'ndaki eşik meselesi üzerinde biraz daha durmayı gerekli görüyoruz. Dede Korkut Kitabı'nda "ışık" şeklinde geçen sözün anlam dünyasında kapı, eşilmiş yer, saray, otağ, devlet kapısı, giriş, methal, divan, kapının dış tarafı gibi anlamlar sezilmektedir. Ayrıca "eşiği alıp oturmak" şeklinde bir deyim de mevcuttur. Bu deyim, on altı yıl tutsak kalıp deli çoban/ozan kılığında yurduna dönen Bamsı Beyrek'in hikâyesinde şöyle ifadesini bulur: "*Beyrege dediler. Beyrek kalkdı, kızlar yanına vardı. Surnacıları kovdu, nakkarecileri kovdu, kimini dögdü, kiminiün başın yardı, velhasıl kimini dögdü, kimini sögdü, hatunlar oturduğu otağa geldi, eşiğin aldı oturdu.*" (Gökyay 1973: 52). Aynı hikâyede Beyrek'in, deli ozan kılığında iken nişanlısı Banıççek'le evlenmeye kalkışan Yalancıoğlu Yaltacuk'un düğün

törenindeki soylamasında beylerin aldığı mevkiler şöyle anlatılmaktadır: *“Sağda oturan sağ bigler / Solda oturan sol bigler / İşikdeki inaklar / Düpde oturan has bigler / Kutlu olsun devletüñüz”* (Gökyay 1973: 51; Ergin 1994: 144-145). Bu soylamada eşikte oturanların “inak” adı verilen ve musahip, naip ve mukarrep, yani güvenilir kimse, hükümdar müşaviri anlamlarına geldiği, ayrıca Türkistan’da büyük bir rütbe ismi olduğu kaynaklarda mukayyettir. Üstelik Beyrek de, Salur Kazan’ın “inak”ıdır (Gökyay 1973: CCCXLIV). Dede Korkut Kitabı’nın Salur Kazan’ın oğlu Uruz’un tutsak düşüşünü anlatan hikâyesinde Uruz kapı eşiğine “arkuru” yatırılır, gelen geçen “kâfirler”in üzerine basmaları ve böylece ceza ile ölmesi istenir (Gökyay 1973: 68). Eşik, aynı zamanda “şiven kopan”, yani ağıtlar yakılıp yas tutulan yerdir. Beyrek öldüğünde baba evinin eşiğinde yas töreni düzenlenir (Gökyay 1973: 150). Kanturalı hikâyesinde ise arkadaşları onu cesaretlendirmek için söyledikleri soylamaya göre baba evinin “ağ ban eşiği” “karavaş”ların inek sağdığı yerdir (Gökyay 1973: 88). Son olarak yine Kanturalı boyunda Selcen Hatun, Kanturalı’ya soylama söylerken “Babamun ağ ban eşiğine düşdüğünde” ifadesini kullanır (Gökyay 1973: 95).

Gökalp’ın ayrıntılı olarak üzerinde durduğu ve Dede Korkut Kitabı’ndan somut örneklerle söz ettiğimiz eşik kavramı, mitolojik metinlere yaslanan kaynaklarda da benzer şekilde yer alır. Nitekim Bahaeddin Ögel, Radloff, Verbitskiy gibi bilim adamlarının eserlerinden hareketle eşik sözünün, evin kapısı, hatta bütünü için de söylendiğini, Kuzey Türk destanlarında çoğu zaman, ev yerine “eşik göründü” yani bir “ev göründü” dendiğini kaydederek Çingiz Han’ın eşiğe oturan kimsenin eve sahip çıktığı biçiminde yorumlanmasından dolayı eşiğe oturmayı yasak ettiğini belirtmektedir. Kuzey Türk destanlarında, altın ile gömülerin eşiklerde bulunduğunu kaydeden Ögel, ev için dua edilirken de “eşiği kırılmasın/delinmesin” dendiğinden söz etmektedir (Ögel 1995: 27). Ögel’in aktardığı bir bilgiye göre “eşiği aşmak” evin mahremiyetini ihlal etmektir. Kara-Han Oğlu Alman-Bet destanında Karahan, iyi bir insan olduğunu halkına anlatırken “kimsenin eşiğini aşmadım” demektedir (Ögel 2003: 307).

Ögel’in aktardığı bir başka bilgi ise “eşik ruhu” üzerinedir. Verbitskiy’den naklen 1840 yılında Altay şamanlarının göğe çıkma törenleri hakkındaki raporda şu ifadeler yer almaktadır: *“Pura, yani Şamanın binip göğe çıktığı atın ruhu, İslamiyet’teki “Burak”a benzemektedir. “Şamanın en kutlu silahının yay ve ok olması; bakır kılıcı, eşik ruhu ve çadırın kapısının doğuya açılması”, Proto-Türk geleneklerinin, en belirli görüntüleridir: “Akşam olunca, “keçe bir çadır” kurulur ve kapısı, “doğuya” çevrilir. Çadıra bir ağaç dikilir, ağaca göğün*

9 katını gösteren, 9 işaret yapıldı. Açık renkli bir at, kurban edilirdi... Kurban, davulun ruhuna, ateş anası'na sunulurdu. "Ay, Kam, ay" diye bağırlırdı... Şaman (Kam), eşik ruhuna seslenir, bakır kılıcı, ok ve yayı ile kötü ruhları kovardı... 7. katta aya; 8. katta, güneşe saygı duruşu yapar. 9. katta, Ulu Tanrı ile buluşurdu..." (Ögel 1995: 164).

Ögel'in üzerinde durduğu bir başka anlam ise "eşik" in mevki, statü belirlemedeki rolü üzerinedir. Şecere-i Terakime'de yer ve ülüş düzeninde "iç eşik" İrkıl Hoca'ya verilmiştir: "İrkıl-Hoca, kapının iç eşiğinde oturdu. Koyunun göğsünü, döşünü (töş) onun önüne koydular. Kim vezir olursa, onun payı da bu olsun dediler." (Ögel 2003: 216). Yine Şecere-i Terakime'ye göre "eşik halkı" tabiri hanın maiyeti anlamında kullanılmıştır (Ögel 2003: 247).

Emel Esin de mimari eksenli değerlendirmelerinde ocağın etrafındaki mekânın kozmografik mana alması, kubbenin göğe teşbihi, dört yön ve kapı eşiği tanrılarına tapılması gibi âdetlerin Çin kaynaklarında kadim Chou (M.Ö. 1059-249) devrine izafe edildiğini ve Chou'ların ekseri boylarının Türk olduğunun Eberhard tarafından gösterildiğini kaydetmektedir (Esin 1978: 7). Emel Esin, ocak ibadeti, dört yön ve eşik tanrılarına tapmak gibi Chou devrine atfedilen geleneklerin otağı, kâinatın modelinde bir mikrokosmos olarak tasavvur eden göçebe çevrelerinden doğmuş olması gerektiğini (Esin 1978: 39), nitekim Altay Türklerinde, Moğollarda, Türkiye'de, Bektaşî geleneğinde, otağ veya kubbeli odada, yönler ve ocak ile eşik cihetlerini göz önünde tutarak, dizilip oturmak âdetinin zamanımıza kadar yaşadığını vurgulamaktadır (Esin 1978: 36). Ekseri boylarının Türk olduğu ve kültürlerinin göçebe kaynaklı olduğu belirlenen Chou boylarının geleneklerine ağırlık veren Emel Esin'e göre Chou dönemi evlerinin kozmografik görünümü olduğunu; ocak, havuz ve eşiğin, göksel kişileştirmeler oldukları düşüncesini uyandıran birtakım ruhlara adanmış olduğunu (Esin 2006: 120), kubbeli odanın konumunun, eşikten şeref katına uzanan doğu-batı eksenine belirlendiğini ifade eder (Esin 2006: 120). W. Bang, M. Granet gibi Batılı araştırmacıların eserlerinden yola çıkan Emel Esin, hükümdar ikametgâhlarının, kule ve kapı eşiklerinin bulunduğu yapıların Çin etkisine ve Budist veya Manihaist astrolojisinin nüfuzuna bağlanabileceğini belirtmektedir (Esin 2001: 40, 48).

Uygurların, "eşik" e kurban verdiğini, "tör"ün töreye (beye) özgü, eşiğin ise en aşağı makam olduğunu belirleyen Esin, Eski Çin'de ateş unsurunun zirvede bulunduğu zamanda doğanların göğe kurban edildiğini, özellikle kız çocuklarının o günde kapı eşiğine bırakılıp (eşik tanrısı da vardı), gök tanrısının temsilcisi veya kızı denen gök gürültüsü ile ateş

unsurunun simgelerinden sayılan baykuşa yem olarak verildiğini de kaydeder (Esin 2001: 110)

Eşikte yer alanların davranışlarına da temas eden Esin, Kutadgu Bilig kaynaklı bir bilgi vererek kapı eşiğinde oturanların bağdaş kuramadıklarını (Esin 2006: 322), Moğollarda da terbiye ve dinî inançlar icabı kimsenin ayağının tabanını başköşede oturan beye veya mukaddes sayılan eşiğe doğru tutamadığını belirtir (Esin 2006: 325). Türklerde de bağdaş ve çökme gibi oturuların çadırla ilgili adaptan kaynaklandığını, iki diz üzerine çökmenin silik olmak yani tevazu işareti olduğunu kaydeden Esin, Kutadgu Bilig’te ve sonraki Türk sanatının bütün kollarında da “silik” kimselerin iki diz üzerine çökmüş olarak gösterildiğini, Türk köylerinde, yaşlı kimseler, Kül Tigin ve Uygur tarkanı gibi bir diz üzerine çökerek otururken gençlerin eşikte iki diz üzerine çöktüklerini söyler (Esin 2006: 326).

Kısacası Emel Esin, Çin ve çevre halkların mimarisinde rastlanan eşik kavramı ile Kutadgu Bilig’de görülen eşiğe, otağ ve mesken sahibiyile ilgili temsili olarak anlam verilmesini ve Osmanlı-Bektaşî geleneğinde “meydan”ın eşiğine temsili anlamlar atfedilmesini aynı çerçevede değerlendirmektedir (Esin 2001: 49, 50).

Konuyu uzatmak ve değişik kaynaklardan örnekler vermek mümkündür. Ancak biz bir iki yabancı kaynakla konuyu toparlamak istiyoruz. Öncelikle dinler tarihi araştırmacısı Mircea Eliade’nin değerlendirmelerini özetlemek isteriz: Eliade, bu konuya Kutsal ve Dindışı adlı kitabının “Tanrının zuhuru ve işaretler” kısmında değinmektedir. Kent ve kilise örneğinden hareket ederek dindar insanın mekânı türdeş olarak değerlendirmedeği noktasından yola çıkan Eliade, “*Çağdaş bir kentteki bir kilise. Mümin açısından bu kilise, üzerinde yer aldığı sokağınkinden farklı bir mekâna ait olmaktadır. Kilisenin içine doğru açılan kapı, bir süreklilik çözümünü vurgulamaktadır. İki mekânı ayıran eşik, aynı anda dinsel ve dindışı iki varlık dünyası arasındaki mesafeyi işaret etmektedir. Eşik, aynı anda hem iki dünyayı birbirinden ayıran ve zıtlılaştırır sınırdır ve hem de bu iki dünyanın ilişkide buldukları, orada dindışı dünyadan kutsal dünyaya geçişin gerçekleştirilebildiği paradoksal yerdir.*” (Eliade 1991: 5-6) der. Kutsal olandan hareketle insanların dindışı mekânları algılayışının da benzer ve hatta aynı olduğunu düşünen Eliade, “*İnsanların oturdukları yerlerin eşiklerine de buna benzer bir ayinsel işlev yüklenmiştir, ve bu nedenle eşik büyük bir özene mazhar olmaktadır. Çok sayıda ritüel, evin eşiğinin aşılmasına eşlik etmektedir: eşiğe selam verilmekte veya tapınma hareketleri yapılmaktadır, eşiğe dindar bir şekilde elle dokunulmaktadır vb. Eşiğin "muhafızları" vardır: bunlar girişi insanların kötü niyetlerine karşı olduğu kadar, şeytani ve hastalık getiren*

güçlere karşı da koruyan tanrı ve ruhlardır. Koruyucu tanrılara kurbanlar, eşiğin üzerinde sunulmaktadır. Bazı Eski Doğu kültürleri (Babil, Mısır, İsrail) yargılamayı da burada yapmaktaydılar. Eşik, kapı, ani ve somut bir şekilde mekânın sürekliliği çözümünü göstermektedirler, çünkü bunların hepsi birden geçiş simgeleri ve araçlarıdır.” (Eliade 1991: 5-6). Görüldüğü üzere “Eşik "dışarı" ile "içeri" arasındaki sınırlamayı olduğu kadar, bir alandan diğerine (dindışından kutsala) geçiş olanağını da somutlamaktadır.” (Eliade 1991: 158).

Benzer düşünceleri Gaston Bachelard da *Mekânın Poetikası* adlı eserinde dile getirmektedir. Bachelard, eserinin “kasa” ile ilgili beşinci bölümünde “Kaba şiddete direnebilecek bir kilit düşünülemez. Her kilit, hırsıza çıkarılmış bir davettir. Kilit, ruhsal bir eşiktir. Meraklı biri için, işlerle süslenmiş bir kasa ne büyük bir meydan okumadır! İşlenmiş bir kilit ne büyük bir “karmaşıklık”!” (Bachelard 2014: 103) der. Bachelard, söz konusu eserinin diğer kısımlarında bazı şairlerin şiirlerinden örneklerle eşiğin, insanı içeri çağıran, görkemiyle ezmeyen yönüne dikkat çeker (Bachelard 2014: 120). Sözü çağdaş şiirden örneklerle günümüze getiren Bachelard, “Kapının içinde, küçük bir eşik tanrısının gizlendiğini neden duyumsamayalım? Eşiğe kutsallık kazandırmak için ille de çok uzak bir geçmişe, bizim olmayan bir geçmişe mi dönmemiz gerekir? Porphurios güzel söylemiş: “Her eşik kutsal bir nesnedir”.” diyerek devam eder: “Derin bilginin ortaya koyduğu kutsallaştırmaya gönderme yapmadan, şiirin ortaya koyduğu bu kutsallaştırmayla, zamanımızın bir şiirinin ortaya koyduğu, düşlem kokan, buna karşın ilksel değerlere karşı çıkmayan bu kutsallaştırmayla neden titreşmeyelim? Bir başka şair, eşiğin yüceliğini kendi içinde keşfederek, Zeus'u usuna getirmeden, pekâlâ şu dizeleri yazabilir:

Eşiği, Baba Evi'ndeki

Gelişlerin ve gidişlerin

Geometrik yeri olarak tanımlarken

Yakalıyorum kendimi

Ve insanın aklını bir hiç için, boşluk için, düşünmemiş bile olan bir yabancı için çelmiş olan onca "basit merak kaptısını" düşünelim!” (Bachelard 2014: 236).

Bu kısımda son olarak folklor ağırlıklı olarak Arnold Van Gennep'in *Rites of Passage* adlı öncü çalışması ile başlayan ve Victor Turner'in *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* adlı çalışmasında ürettiği “eşik insanları” kavramının konuya dair önemli tespit ve değerlendirmeler içerdiğini de ekleyelim.

İslâmî kaynaklarda da “eşik”in mecazî olarak eş, zevce anlamını taşıdığına dair hadis rivayetleri mevcuttur. Hz. İbrahim, oğlu İsmail’in evini ziyaret eder, evde sadece eşi vardır ve eşine nasıl geçindiklerini sorup o da geçim sıkıntısı çektiğini söyleyince İsmail’e ileilmek üzere “eşiğini değiştirsin” mesajı bıraktığı rivayet edilir. Aynı şekilde ikinci eş de babası tarafından aynı muameleye tabi tutulur ve ikinci eş takdire boyun eğen bir zevce olduğu için baba bu defa “eşiğine sahip çıkması” mesajını gönderir. Hz. İbrahim, oğlunu görmeye geldiği zaman, ilk gelininin hal ve tavırlarını beğenmemiş; onun Allah’ın takdirine boyun eğmeyen biri olduğunu görmüş; bu sebeple oğluna, kinayeli bir ifadeyle, kapısının eşiğini değiştirmesini tavsiye etmiştir. Eşik, evi koruyan kapının ayrılmaz bir parçası olup, kocası adına evi ve evin içindeki her şeyi koruyup muhafaza eden kadını temsil etmektedir. Hz. İsmail de “Kapısının eşiğini değiştirsin” sözüyle ne kastedildiğini anlamış ve karısından hemen ayrılmıştır. İkinci karısı, Allah’ın takdirine seve seve boyun eğen, elindekini başkalarıyla paylaşabilen iyi bir kadın olduğu için, babası ona sahip olmasını ve onunla iyi geçinmesini tavsiye etmiştir. Çünkü bir babanın buyruğu, Allah’a karşı gelme anlamı taşımadığı sürece evlat tarafından yapılmalıdır. (Nevevî 1989: 1421-1422)

Eşik, elbette tarım ve yerleşik hayata geçerek dinin etkin olduğu bir yapı kuran Türk toplumsal yapısında da yeni öğretilerle yeni anlamlar kazanmıştır. Farsça âsitâne ile dergâh sözleri, eşik anlamı yanı sıra büyük tekke, başkent anlamlarında da kullanılmıştır. Ayrıca tarikat pirinin kaldığı tekke veya medfun olduğu yere, Mevlevî tarikatında ve çile çıkarılan büyük tekkelere de bu isim verilir. Tasavvufî edebiyatta ise, şeyhin kapısıdır ki oradan himmet umulur (Cebecioğlu 2009: 63, 158, 197-198).

Şeyhi ile müridi arasındaki ilişki “tör” ile “eşik” ilişkisiyle bağlantılı olmalıdır. Nitekim tasavvuf edebiyatında bu ilişkinin çok sayıda örneği tespit edilebilmektedir. Bir örnek teşkil etmesi açısından Aziz Mahmud Hüdayi’nin şeyhi Üftade Muhammed Muhyiddin için yazdığı şiiirden bir beyit vermek isteriz: “*Sıdk ile kul ol Hüdayi eşiğinde daima / Bil hakikat kutbu’l-aktap Hazret-i Üftadedir.*” (Bursalı Mehmed Tâhir I: 215). Niyazi Mısrî de aynı anlayışla “*Yıkılıp meyhâne hiç mey kalmadı / Bir eşik bulam mı yatam üstüne*” diyerek sufilerin mevki ve mertebesinin eşik olduğuna vurgu yapar. Alevi-Bektaşî inançlarında eşik adabı önemlidir ve eşikten geçerken eşik niyazı denen bir uygulama yapılır. Mesela Üsküdar’daki Karacaahmet Sultan Türbesi’nde hem dış hem de iç dünyaya açılan kapıdan geçerken yapılan eşik niyazı kutsaldır, eşığe basılmaması gerekir. Eşikten geçme adabına göre üzerinde “Bismi Şah Allah Allah” yazan kapıdan girerken eşığe basmamak gerekir, hatta diz

çökerek eşiği öpmek icap eder (Som 2001). Bu tür inanç ve uygulamaları çoğaltmak mümkündür.

Son dönem âşıklarından Âşık Veysel, ormanla ilgili bir şiirinde eşiğin ağaçtan imal edildiğini ima ederek “*Bizi besler kaşık olur / Kapı, süve, eşik olur / Tabut olur, beşik olur / Ormandaki varlığa bak*” diyerek eşik izleğini halk şiirinde devam ettirirken (Âşık Veysel 1970: 155) modern edebiyatta da eşik kavramının güncel yüklemelerle devam ettiği dikkati çeker. Mesela Ahmet Hamdi Tanpınar’ın şiirleri arasında “Eşik” adlı müstakil bir şiiri olduğu gibi eşik temini diğer şiirlerinde de sıkça kullandığını görürüz (Tanpınar 2017). Ayrıca Sabahattin Kudret Aksal’ın (1970) ve eşiği “evin küçük tanrısı” olarak niteleyen İlhan Berk’in (1999) aynı adlı, yani “Eşik” adlı şiir eserlerinin yayımlandığını da bu arada kaydetmeliyiz. Özetle eşik, en eski çağlardan günümüz edebiyatına kadar uzanan temel bir izlek olma özelliğini koruya gelmiştir.

Yunus’a Dair Eşik Menkıbeleri

Bu uzunca ve genel girişten sonra Yunus Emre’nin bilhassa Taptuk Emre ile bağlantısı etrafında şekillenen eşik menkıbelerine dair değerlendirmelere giriş yapabiliriz. Her ne kadar söz konusu menkıbeler Yunus Emre’nin kabri etrafında yoğunlaşsa da aslında Yunus Emre, ölümünden sonra defnedileceği ve yatacağı yeri kendisi seçmiştir denebilir. Malûm olduğu üzere o, gözleri iyice görmez olan Tapduk Emre’nin eşiğine yatarak “bizim Yunus mu?” diye sormasını merak ve hasretle ummuş ve beklemiştir. Elbette Yunus Emre’nin mezarı meselesi, bu menkıbeyle doğrudan ilgilidir. Acaba bugüne kadar ulaşan bilgilerin ve menkıbenin yaşattığı kahraman, “tör”de yatan Tapduk mu yoksa eşikte yatan Yunus mudur? Bu bildirinin belki de en temel problematiği de bu soru olacaktır.

Taptuk Emre ile Yunus Emre arasındaki daha sağlıklarında iken başlarından geçmiş olarak anlatılan “Bizim Yunus” menkıbesi ile Yunus’un kabrinin Taptuk’un eşiğinde yer alması arasında bir bağlantı olduğu varsayılmalıdır. Ancak ilk olarak Köprülü’nün aktardığı menkıbe metnini verelim:

“Güya şeyhi ona her nedense kırk yıl seyahat etmesini emretmiş, o da tamam kırk sene gezip dolaştıktan sonra tekrar şeyhinin dergâhına gelmiş; “Ana Bacı”yı, yani şeyhinin zevcesini bularak, şeyhinin kendi hakkındaki fikrini sormuş. O da demiş ki, “Yarın, sabah namazında şeyhin yolu üzerine uzan yat. Şeyh senin kim olduğunu tabii bana soracak. Ben de ona Yunus diyeceğim. Eğer bizim Yunus mu? diye soracak olursa, anla ki artık çillen dolmuştur”. Ertesi sabah Yunus bu nasihata kulak vererek yola

uzanır, şeyhi de “Bizim Yunus mu?” diye sorunca, artık çillesini doldurduğunu anlayarak teşekkür için, şeyhinin ayaklarına kapanır ve işte, o günden başlayarak da, şeyhin emir ve müsaadeleri ile o meşhur İlahilerini söylemeye başlar.” (Köprülü 1976: 269)

Köprülü'nün de işaret ettiği gibi bu menkıbe Zengi Ata ile Seyyid Ata arasında da aynı biçimde anlatılmaktadır (Köprülü 1976: 93-94, 269). Anlaşıldığına göre veli menkıbeleri arasında yer alan bu “kalıp menkıbe”, Yunus-Taptuk Emre ikilisine de isnat edilmiştir. Her ne kadar Köprülü'nün eserinde, Yunus'un veya Zengi Ata'nın yattığı yer olarak “yol” kelimesi tercih edilmiş ve “eşik” sözü geçmemişse de Zengi Ata ile Seyyid Ata üzerine anlatılan menkıbenin manzum şeklinde “eşik” sözü vurgulu biçimde bir kaç defa geçmektedir (Koçak 2003).

Eşikle ilgili “Bizim Yunus” menkıbesinin bir başka varyantı daha vardır. Menkıbe ile mekân arasında ilişki kurulmasının bir başka örneği olan bu metin, Eskişehir'in Sarıköy'ündeki Yunus'un kabri ile Emrem Sultan köyündeki Taptuk'un kabri arasındaki ilişkiyi izah edici mahiyettedir. Bu menkıbeye bir de Taptuk Emre'nin kızı Bacım Sultan eklenmektedir ki onun kabri de Tekke köyündedir. Menkıbe şöyledir:

“Yunus'un, şeyhine odun taşımaktan sırtı yara oluyor. Bir gün, her nasılsa, “Of!” diyor. Taptık Emre o zaman: “Of diyenin bizde yeri yoktur, gitsin!” diyor. Yunus Emre, şeyhinin yanından ayrılarak Ayaş taraflarına doğru gidiyor. Yolda giderken iki yolcuya rastlıyor; arkadaş oluyorlar. Karınları acıktıyor, “Dua edelim de, Allah bize nafaka ihsan etsin!” diyorlar. İçlerinden biri dua ediyor: ortaya bir kap yemek geliyor. O bittikten sonra diğer yolcu dua ediyor, gene bir kap yemek geliyor. Yunus'a dua ettiriyorlar, üç kap yemek geliyor ortaya... Diğerleri ona soruyorlar:

- Sen kimin yüzü suyu hürmetine istedin de fazla yemek geldi?

- Siz kimin yüzü suyu hürmetine istedinizse, ben de onun için istedim.

- Biz, Emrem Sultan'm dervişi Yunus Emre için istedik.

- Öyle ise ben de onun için istedim.

O zaman Yunus, kendisinin ermiş olduğunu anlayarak geri dönüyor. Emrem Sultan'ın olduğu yere geliyor. Af buyurulması için Bacım Sultan'ın araya girmesini istiyor. Emrem Sultan'ın kirpikleri ve kaşları çok uzun olduğundan ancak onları elleriyle kaldırarak etrafını görebilirmiş. Bunun için Bacım Sultan diyor ki:

- Ben söylemem. Sen kapı eşiğine yat. O aptest almaya çıktığı zaman ayakları sana dolaşır: “bu kim?” diye sorar. Ben de o zaman

söylerim. Hangi Yunus, derse bil ki seni affetmedi. Bizim Yunus mu, derse, kalkar, eline sarılırsın.

Yunus, kapı eşiğine yattıyor. Taptık Emre aptest almaya çıktığı zaman ayaklarına bir şey takılıyor. "Bu kim?" diye soruyor. Kız da Yunus diyor. "Bizim Yunus mu?" diye sorunca, Yunus kalkıp Taptık Emre'nin eline sarılıyor. Emrem Sultan: "Sen kendine malik değildin, şimdi bu sırra vâkıf oldun; o halde bu asayı atıyorum, gözle... Nereye düşerse oraya git, yat!..." diyor. Asayı atıyor, batı tarafına gidiyor. Sarıköy'e düşmüş. Yunus esasen Sivrihisar köylerindenmiş. Fakat asânın nereye düştüğünü bilemiyor. Beş sene arıyor. Bütün memleketi dolaşiyor. Aşk ile şüirler söylüyor. Beş sene sonra Sarıköy'de buluyor ve orada ölüyor." (Tezel 1944).

Her ne kadar iki menkıbe ile türbeler arasındaki ilişki aynı anlamda ve biçimde değilse de Taptık ile Yunus arasındaki "eşik" ilişkisini ifade etme hususunda bu iki menkıbe öne çıkmaktadır. Daha açıkçası bu menkıbeler, Yunus'un Taptık'un eşiğinde yattığı iddiasını içeren ve kabirleri buna göre konumlayan iki farklı varyanttır.

Yunus-Taptık Türbe ve Kabirlerinin Konumu

Yunus Emre'ye izafe edilen çok sayıda türbe ve makam bulunmaktadır. Bursalı Mehmed Tâhir, bunlardan Karaman, Isparta, Eskişehir, Erzurum ve Saruhan (Manisa) vilayetlerindeki kaydederken Köprülü, bazı yorum eklemeleriyle bu bilgileri tekrar eder. Aksaray, Sandıklı gibi yurt içi ve yurt dışında başka yerlerde de Yunus ve Tapduk Emre'ye ait çok sayıda makam ve medfen isnadı söz konusudur. Bizim bu bildiride konumuz Yunus'un medfen veya makamlarının tespiti ve değerlendirmesi değildir. Vurgulamak istediğimiz husus, en azından Yunus'la ilk ve öncü araştırmalardan bu yana, bir kısmı Âşık Yunus'a ait saysa da, Kula'nın Emre köyündeki Yunus medfeni veya makamından bahsetmeleridir. Nitekim ilk araştırmalardan biri olan ve bizatihi gidip gördüğünü beyan eden Bursalı Mehmed Tâhir, H. 1324 (M. 1906-1907) tarihini taşıyan "Aydın Vilayetine Mensup Meşayih, Ulema, Şuara, Müverrihin Ve Etıbbanın Teracim-i Ahvâli" adlı eserinde (İzmir: Keşişyan Matbaası, s. 30-34) "Âşık Yunus-Yunus Emre" başlığı altında konuya temas etmiştir. Bursalı Mehmed Tahir Efendi'nin benzer ifadelerle daha sonra ilk baskısı H. 1333 (M. 1914-1915) yayımlanan "Osmanlı Müellifleri" adlı üç ciltlik eserinin birinci cildinde yer alan bilgilerini kaydedelim:

"Bunlardan başka Saruhan sancağının Kula ve Salihli kazaları arasında Emre ismindeki yetmiş haneli bir köyde sonradan ziyaret ettiğimiz

kârgir bir türbede Tabduk Emre'nin oğulları ve torunlarıyla türbenin içinde (Âşık Yunus) türbe kapısının eşiği önünde defnedilmiş oldukları bu kitabın müellifi tarafından görülmüştür. Fakat mezar taşlarının hiçbirinde yazı yoktur. Yalnız Âşık Yunus'un mezar taşında ufak bir balta resmi kazınmıştır. Emre kelimesi hakkındaki ifadelerden Şeyh İsmail Hakkı'nın ibaresi yukarıda zikredilmiştir. (Mir'atü'l-kâinat) ismindeki basılmış tarihte dahi "Türkçede büyük biradere Emre derler" ibaresi kayıtlıdır. Bazılarının sözüne göre "Emrullah" terkinin hafifletilmiştir. "Tabduk" kelimesi de Erzurum ve havalisinde elifle yani Tabdak şeklinde düz ve arızasız yerinde kullanılmaktadır. Tabdak yol yani düz ve arızasız yol demektir ki bu mânaya göre Tabdak Emre'ye vicdanlarının paklığından dolayı bu lâkabin takılmış olması lâzım gelmektedir. Fakat tapmak yani ibadet etmek maksadında tabdik yani abid mânasına hamledilmek daha münasip gibidir ki Emre köyünde yaptığım tahkikat da bunu teyid etmiştir." (Bursalı Mehmed Tâhir ty: 221-222)

Fuad Köprülü de, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı öncü kitabının Yunus Emre'nin medfenleri bahsine ayırdığı kısımda Salihli-Kula arasında yer alan Emre köyündeki medfen hakkında Mehmed Tâhir'den naklen şunları söyler:

"Manisa Vilayeti'nin Kula ve Salihli kazaları arasında "Emre" adlı yetmiş evli bir köyde kârgir bir türbe vardır ki, türbe içinde Tapduk Emre ile çocuklarının ve torunlarının, kapı eşiği önünde de Âşık Yunus'un mezarı bulunur; mezar taşlarının hiçbirinde yazı olmayıp, yalnız Yunus'un taşında ufak bir balta resmi kazılıdır. Bu mezarı ziyaret etmiş olan Bursalı Tahir Bey, bu taşın nihayet elli-altmış senelik bir şey olduğunu söylüyor ki, bizce, üzerindeki balta resmi, yukarıda zikrettiğimiz meşhur odun menkabesine ait bir timsalden ibarettir. Köy halkı arasında yayılmış rivayete göre, şeyhine pek çok sevgi ve saygı gösteren Yunus, mahsus, kapı eşiğine gömülmesini vasiyet etmiş ki, şeyhi ziyaret edecekler onun mezarına basıp geçebilsinler. Bu medfenin hakikaten Yunus'un şeyhine veya Yunus'a ait olduğu hiçbir suretle iddia edilemez." (Köprülü 1976: 276-277)

Yunus'la Tapduk Emre arasında geçtiği kabul edilen başka anlatılar da vardır. Mesela Yunus'un Tapduk Emre dergâhına yıllarca doğru odun taşımamasını anlatan menkıbe bu anlatılar arasında ön sıralardadır. Aynı şekilde şeyhinin emriyle şiir ve ilahiler söylemeye başlaması da böyle bir anlatıdır. Bir diğer anlatı ise Yunus'un Taptuk'un kapısından ayrılamayışını hikâye eder: Kırk yıl şeyhine hizmet eden Yunus'un usanıp dergâhı terk etmesini konu alan bu menkıbeye göre yolda iki dervişe rastlayan Yunus, onlarla arkadaş olur. Karınları acıkan dervişler ellerini kaldırıp niyaz ederler, önlerine gaipten sofraya gelir. Sıra Yunus'a

gelip de “Yarabbi bunlar kime niyaz ettilerse onun yüzü suyu hürmetine beni utandırma” demesiyle önlerine daha mükellef bir sofraya gelir. Bunun üzerine arkadaşlarına kime dua ettiklerini soran Yunus, “Tapduk Emre’nin dervîşi Yunus’a” cevabını alınca dergâha geri döner (Tezel 1944).

Bu rivayet ve menkıbeler Yunus-Taptuk ilişkisini “kopmaz” biçimde bir ilişki olarak tanımlarken her ikisinin konumunu da “tör” ve “eşik” olarak farklılaştırır. Nitekim bu ilişki onların ölümünden sonraki kabirlerinin mevkiine de yansımıştır. Mesela Erzurum’un Tuzcu/Dutçu köyündeki mezarında Yunus Emre, sevgili şeyhi Tapduk Sultan ile yan yana yatar. Bu durum, sözünü ettiğimiz menkıbelerle pek uyumlu bir durum değildir. Oysa Kula’nın Emre köyünde Âşık Yunus, Tapduk Sultan türbesinin eşğinde yatmaktadır. Hakkında eşik menkıbesi anlatılan bir diğer türbe ise Eskişehir’deki Yunus kabri ile Taptuk’un Nallıhan’ın Emrem Sultan köyündeki kabri için geçerlidir. Yunus’a veya Taptuk’a makam ve medfen isnat ve iddia edilen diğer yerlerde ise bu ilişki daha zayıftır.

Cahit Öztelli’nin ifadesiyle söylemek ve özetlemek gerekirse Yunus Emre öldüğü zaman şeyhinin yattığı yerin kapı eşğine gömülmüş. Çünkü şeyhine karşı sevgi ve saygısından dolayı vasiyet etmiş “*Şeyhimi görmeğe gelenler, beni çiğnesin de öyle geçsin.*” demiş.” (Öztelli 1997: 27).

Sonuç Yerine

Köprülü, ilk baskısı 1919’da yapılan Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı eseriyle Yunus Emre için yeni bir hayat başlatır. Yunus’un belirli tekke ve tarikat çevrelerinde, kapalı ve dar bir alanda ilahileri ve menkıbeleriyle yaşanılabilir ölçekteki bilinirliğini “bilgi” düzeyine çıkarır ve onu yeni bir milli kültürün hammaddesi haline getirir. Bu, Yunus’un ikinci belki de daha fazla sayıdaki hayatından birinin de temellerini atmıştır. O, işte tam da bu yüzden çağlar aşan, ölümsüz veya en hafif tabiriyle “klasik” bir “şair”dir. Köprülü’nün öncesinde Yunus Emre’nin bilgi değil “inanç” düzeyinde menkıbevî bir hayatının olduğu ve sadece mümin dervişlerin tekkelerdeki coşkusuna eşlik edici ilahileriyle anısının yaşa(tıl)dığı söylenebilir. Belki aynı işleve istinaden unutulmaya karşı divanının tertip edilmesi, cönk ve mecmualara ilahilerinin geçişi onun eserlerini bir üst medeni seviyeye, yani yazıya taşımış olsa da farklı bir algı oluşturduğu söylenemez. Çünkü onu bir “birey” olarak tanımlayıcı unsurlar hep arka planda kalmıştır. Zaten “orta çağ”ın hâkim değer yargısı da eser merkezli oluştur, birey değil... Bu bağlamda Yunus’un ilahilerinin de bir anlamda “ilham-ı Rabbani” ile söylenilmiş metinler olduğu, bireysel yaratılar olarak sayılmadığı da burada vurgulanmalıdır. Yunus Emre’nin

menkibevî hayatının arka planında her ne kadar bozkırdan Anadolu topraklarına gelip tarım merkezli bir “köy” hayatı yaşamanın zorluklarına adapte olmaya çalışan bir kültürel fon mevcut ise de bu fonda bozkır insanının töresini yapan bilgelerin veliye evrilme süreci de eş zamanlı olarak yaşanmaktadır. Bu devir, tam da Moğol akınları önünden Anadolu’ya sığınan Türklerin rahat bir nefes alıp Osmanlı devletinin kuruluşuna, yani bir anlamda Anadolu’nun siyasi düzene kavuşmasının eşğine rastlar. Bozkırın minnetsizliği, özgürlüğü, cömertliği ile Maverâünnehir’de temelleri atılmış olan tasavvufun değerleri aynı söyleme sahiptir. Tekkeler henüz kurulmaya başlamış, tekkelere çorba içmek dileyip gelip gidenler olmaya başlamıştır. Ama ilk ve ilkel yerleşim birimlerinden biri olan köyden bile bahsetmenin zor olduğu, Bizans tekfurlarının derebeylik düzeninin merkezleri olan kale-şehirlerinin akıncı Türklerce fetihlerinin başladığı zamandır. Dede Korkut Kitabı bu akınları ayrıntılarıyla anlatır. Belki bu yüzden Yunus Emre’nin şiirlerinde hemen hemen hiçbir yerleşim yerinin adı anılmaz. Adeta onun mensup olduğu toplumda mekânsız bir hayat sürdürülmektedir. Taptuk’un kapısı hangi şehir, kasaba veya köydedir acaba? Bu husus, modern dönemde, yani Köprülü’nün yeniden hayata soktuğu Yunus için de temel problemidir. Yunus nerelidir, en azından kabri nerededir sorusunun cevabı en fazla, o da henüz farklı bir şey söylenemediği için devrin sözü geçen duayeni Köprülü’nün öncüsü olduğu ilk araştırmalar neticesinde *“Şu hâlde beşinci ve son olarak Lâmi’i Çelebi’nin Nefahât terceme ve Zeyli’ndeki rivayetini tercih ederek, Yunus’un Porsuk suyunun Sakarya’ya karıştığı yerde gömülü olduğunu kabul etmek kalıyor ki, bu da tamâmiyle müsbet olmamakla beraber, diğer rivayetlere göre her halde daha akla yakın görünüyor.”* (Köprülü 1976: 277-278) hükmüne kadar götürülebilmıştır.

Bugüne dek Yunus Emre üzerine tartışmaların yoğunlaştığı en temel konu onun kabrinin yeri meselesidir. Bir yandan yüzyıllarca kıyıda kenarda bırakılmış/kalmış bu Türkmen ulusunu XIX. yüzyıldan bu yana sahiplenme yarışına girmiş kentlerin çelişkili tutumları söz konusu iken diğer yandan Anadolu’da tutunmanın tek çaresi olarak ziraatı ve yerleşik hayatı öneren bir “veli”nin somut bir yerde kabrinin bulunamayışı esrarengiz bir mahiyet arz etmektedir. Amatör yerel araştırmacılar bir yana Hilmi Ziya Ülken, Mehmet Kaplan, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Şehabettin Tekindağ, İbrahim Hakkı Konyalı, Sıtkı Soylu, Naki Tezel ve ismini sayamayacağımız daha pek çok araştırmacı, velhasıl bilim ve edebiyat dünyamızın anlı şanlı isimleri dahi Yunus Emre’ye bir medfen isnat etme hususunda hemşehrilik duygularından sıyrılmayı başarabilmiş değillerdir. Oysa başta Mevlana olmak üzere Yunus’un çağdaşı pek çok şair, sanatkâr ve velinin tek ve belirli bir kabri mevcuttur. Peki, Yunus Emre için neden böyle bir kabir söz konusu değildir? Aslında Yunus’un

menkıbelerden ibaret hayatı da öyle değil midir? Evliyalardan üzerine anlatılan menkıbe şablonlarının Taptuk ile Yunus'a uyarlanmasından ibaret menkıbelerinden öte bir biyografik malumata sahip miyiz? Demek ki nasıl yaşarsanız ölümünüz de ve ölümden sonraki isminiz de ona benzer şekilde devam ediyor.

Velhasıl Yunus'un yattığı yer Taptuk'un eşığıdır, daha fazla veya eksik değil. Taptuk'u ister bir veli isterse taptığı Tanrı olarak alın, Yunus onun eşığındadır, tıpkı hayatı boyunca olduğu gibi... *“En iyi mürşit, ilim ve insan arasında kendini gereksiz kılandır”* denir. Herhalde en iyi müritler arasında olan Yunus da ilm-i ledüne ulaşmak anlamında şeyhini “gerekli” kılmış olmalıdır. Belki de “tekebbürlük eyleme”nin önünde en büyük eylem, eşikte konumlanmaktır. Yoksa Yunus'u Taptuk'un eşığından almak ona hiç benimsemediği ve asla önermediği “kibir”i ölümünden sonra da isnat etmeye sebep olabilirdi. Haneye eşikten girilir, aynı biçimde ilm-i ledün sahibine de eşikteki Yunus'tan ulaşılabilir.

Yunus'a isnat edilen kabirler için öncelikle iki boyutta bir bellek aktarımından söz edebiliriz. Bunlardan ilki “sözel aktarım” olarak görebileceğimiz menkıbelerdir. İkincisi ise bu menkıbelerle çok yakın ilişkisi olduğunu sandığımız somut mekân, özellikle medfen isnat etmedir. Sözel bir kültürün somutlaşması sadece yazıyla gerçekleşmemektedir. Bir mezar da pekâlâ bir efsaneyi, anlatıyı hatırlatıcı rol oynayabilir. Hatta çoğu zaman akış tersine bir işleyişle mekânın yapısına uygun efsaneler üretmeye izin verir. Yunus Emre için ikinci alternatifi daha yüksek bir ihtimal olarak görmek mümkündür. Bilindiği üzere “eşik”te olsun veya olmasın Yunus'a isnat edilen türbe ve kabirlerin yakınlarında Taptuk'a ait bir kabir de yer almaktadır. Acaba Yunus'a kabir isnat etmenin şartlarından biri de Taptuk'a medfen isnat etmek olmasın? Yani Yunus “şeyhi” Taptuk'tan ayrılmadığı, onun “eşik”inde yer tuttuğu için tüm isnat ve iddialarda da Taptuk'a ait bir kabir yeri konmuş olamaz mı? Bu durum elbette hayattayken yaşadığı rivayet edilen “Bizim Yunus” menkıbesinden kaynaklanmaktadır ve kabirler de bu menkıbenin gereği olarak inşa edilmiş olmalıdır.

Yunus'un şeyhinin eşığında yatması “kültürel bellek”in önemli bir kısmını oluşturan “mimetik (taklidi) bellek”te bir davranış biçimini kodlamaktadır. Bu kodlayış, davranışsal olarak “şeyh-mürit” ilişkisinin eğretilenebileceği her türlü hiyerarşik yapıya ait bir değer oluşturmaktadır. Böylece konumunu, daha doğrusu haddini tayin etme ve bilme, büyüklere saygı gibi toplumsal ahlâkî değerler “kültürel bellek”te yerini alır ve nesilden nesle aktarılabilir davranışlara dökülmek üzere bir değerler manzumesi oluşturur. Kula'nın Emre köyündeki Yunus kabrinin üzerindeki balta kabartması da insanların “nesnel belleği”ne katkı sunan

bir işarettir, bir ikondur. Bu işaret bize Yunus'un Taptuk dergâhına düz ve doğru odun taşımamı çağırırken odunculuk mesleğiyle ilgili de olumlu bir algı üretir, meslek ahlâkı üzerine bir kodlama oluşturur.

Vesikalar, tapu kayıtları yayımlayarak Yunus'a memleket isnat etmenin bir sonuç vermeyeceği ortadadır, bu çalışmaların hizmet edeceği tek husus Yunus'u yaşatmaktır, onu istediği biçimde çoğaltmak ve yeniden üretmektir. Nitekim Yunus Emre, esrarengiz biçimde adı belli olmayan bir tarikat ehlidir, bir mutasavvıftır. Şeyhi Tapduk Emre'dir, ondan ilham almıştır, ancak Taptuk Emre'nin de bazı iddialara karşılık tarikatı meçhuldür. Sonuçta Yunus bir şeyh değildir, hiç olmamıştır; o ancak bir dervîştir, ama hep dervîştir. Bu yüzden makamı da ister somut isterse soyut anlamda olsun "eşik"tir. Ama o hep Taptuk'u el üstünde, "tör"de tutmayı amaç edinmiş bir dervîştir.

Yunus'a isnat edilen kabirler başka bir cepheden bakıldığında modernizmin ulusal kimlik mekânları oluşturma ve coğrafyayı dönüştürme sürecinin bir parçası olarak kullanılmış da sayılabilir. Yunus Emre, modern Türkiye Cumhuriyetinin kültür politikalarında başat bir yerde konumlandırılmıştır. Cumhuriyetin temellerinin atıldığı İkinci Meşrutiyet sonrasında keşfedilmiş ve adeta yeniden üretilmiş olan Yunus Emre, bilhassa işin ehli olduğu ittifakla kabul edilmiş Fuad Köprülü'nün de temkini elden bırakmadan işaret ettiği üzere Eskişehir-Sarıköy merkezli bir mekânla somutlaştırılmıştır. Diğer iddia ve itirazlar gazete ve dergi köşelerinde ya da kitapçık düzeyinde olsa da en azından merkezi otoritelerce görmezden gelinmiştir. Bu süreçte ulusal kültürün en önemli malzemelerinden biri olarak Yunus'un Türkçesi esas alınmış, onun zaman zaman "hümanizm" gibi sapmalara rağmen insan ve Tanrı sevgisini uzlaştıran sevgi ruhu ve bilinci yeni "millî kültür"ün mayası kabul edilmiştir. Elbette ona isnat edilen mekân da Türkiye siyasî coğrafyasını temsilde güçlü bir merkezî mekân olmalıydı, nitekim Sarıköy'e Yunus Emre adı verilerek bu da olmuştur... Bu arada yerel turizm eksenli ve yerleşim yerlerinin klasik kapitalist anlayışlı rekabetçiliğinin Yunus çevresinde kendine ait bir gündem oluşturmayı kısmen başardığı da söylenebilir. Kısaca söylemek gerekirse Yunus Emre, modernist toplumlarda gördüğümüz ulusal kültürel kimlik oluşumunun Türkiye'deki bir örneği olarak özgün bir değer şeklinde yeniden üretilmiştir. Ancak artık dünya postmodern ve postkapitalist bir anlayışa evrilmiştir. Yerel kültür mirası, ulusal kültür bağlamından çok küresel kültürel miras endüstrisine malzeme teşkil etmesiyle anlam kazanmaya başlamıştır. Bu çerçevede rekabetçilik anlam değiştirmeye başlamış, yerel kurumlar kültür miraslarını tanıtım ve kullanımda, küresel kültürel miras değerlerini ölçü ve muhatap almaya başlamışlardır. İşte bu da en azından konumuz olduğu

için söylemek gerekirse yeni bir Yunus Emre üretimi demektir. Temennimiz bu hususta ifrat ve tefrit noktasına savrulmamaktır. Başka bir ifadeyle küresel bağlamın, yerel kültürel mirasları, bu kapsamda Yunus Emre algısını, daha önce hümanizm örneğinde görüldüğü üzere kozmopolitlik noktasında bir algılayış ve anlayışa sürüklememesidir. Ya da yine sıkça karşılaşıldığı üzere nostaljik, içine kapalı bir yerel kimlik yaratmanın malzemesi haline getirmemesidir.

Yunus Emre, sağ iken de öldükten sonra da Tapduk'un eşiğindedir, kapısından içeri girdiğine veya eşikten ayrılıp uzaklaştığına dair rivayetler yoktur. O, Victor Turner'in tabiriyle bir "liminal personae" yani "eşik insanı"dır. Eğer eşiğin içi olarak düşünürsek burada Tapduk'un dergâhı vardır, dış ise ondan uzaklaşmadır ve rivayetlere göre Yunus bunu bir iki kere denemiş, her defasında Tapduk'un çekim gücünü gösteren kerametle karşılaşarak eşiğe geri dönmüştür. Yani ne içeri girebilmiş ne de terk edip gidebilmiştir, eşikte var olmuştur. Ara haldedir, sınırdadır, ne iç ne dıştır, ama hem iç hem de dıştır. Gaston Bachelard "*kapının içinde küçük bir eşik tanrısının gizlendiğini neden duyumsamayalım*" der. Bütünleşik bir yapı olarak düşünürsek "tör"deki Taptuk Emre'ye ulaşmanın yolu edebiyatla iki düz üstüne çökmüş, eşikteki Yunus Emre'den geçmektedir. Eşikteki Yunus Emre, eşik halkını yani hanın maiyetini, yani kalabalıkları içeriye davet edici bir kimliktir. Çevreyi, dışarıyı içe, yani Tapduk evrenine davet eden, uzlaşmaya çağıran eşikteki Yunus Emre'dir. Üstelik gelmek isteyenlerin rahatlıkla üstüne basıp geçmeleri için ezilmeyi göze alan, kendini feda eden, aidiyet kaygısı gütmeyen, görkemiyle kimseyi ezmeyen, ihmal edilmiş, kibirsiz, mütevazı bir eşik insanıdır Yunus Emre... Bu durum halen devam etmektedir, Tapduk'un dergâhına niyaz için gitmenin yolu Yunus'tan geçmektedir. İster ihmalkâr bir tavırla üstüne basılıp geçilsin isterse gören gözlerin dikkatiyle önce ona bir dua ve niyaz edilsin. Eşiktekilere selam olsun.

KAYNAKÇA

Sabahattin Kudret AKSAL (1970). *Eşik*, İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Âşık Veysel (1970). *Dostlar Beni Hatırlasın*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Gaston BACHELARD (2014). *Mekânın Poetikası*, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları (2. Bs.).

İlhan BERK (1999). *Eşik 1947-1975 Toplu Şiirler 1*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bursalı Mehmed Tâhir (1324/1906-1907). Aydın Vilayetine Mensup Meşayih, Ulema, Şuara, Müverrihin Ve Etibbanın Teracim-i Ahvâli, İzmir: Keşişyan Matbaası.

Bursalı Mehmed Tâhir (ty). *Osmanlı Müellifleri I. Cild*, Hazırlayanlar: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi.

Ethem CEBECİOĞLU (2009). *Tasavvuf Terimler ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi yayınları (5. Bs.).

Mircea ELİADE (1991). *Kutsal ve Dindışı*, Ankara: Gece Yayınları.

Muharrem ERGİN (1994). *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Emel ESİN (1978). *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâma Giriş (Türk Kültürü e-Kitabı, II, Cild I/b'den Ayırmasım)*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.

Emel ESİN (2006). *Türklerde Maddi Kültürün Oluşumu*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Emel ESİN (20011). *Türk Kozmolojisine Giriş*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Arnold Van GENNEP (1960). *Rites of Passage*, (Trans. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee), Chicago: The University of Chicago Press.

Orhan Şaik GÖKYAY (1973). *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları.

Aynur KOÇAK (2003). “Zengî Ata'nın Menkabeleri, Türbesi ve Bayramı Üzerine”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (25): 105-114.

Fuad KÖPRÜLÜ (1976). *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar, Gerekli Sadeleştirmeler ve Bazı Notlara İlavelerle* Yayınlayan: Orhan F. Köprülü, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (3. Bs.).

Bahaeddin ÖGEL (2003). *Türk Mitolojisi I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları (4. Bs.).

Bahaeddin ÖGEL (1995). *Türk Mitolojisi II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Cahit ÖZTELLİ (1997). *Yunus Emre Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, İstanbul: Özgür Yayınları (5. Bs.).

Ebu Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya İbn-i Şeref En-NEVEVÎ (1989). *Riyâzü's-Salihîn Tercemesi*, Cilt: 3, Tercüme: Salih Uçan, İstanbul: Arslan Yayınları.

Deniz SOM (2001). “Herhangi Bir Yerde Öteki Dünya: Karacaahmet”, *Cumhuriyet*, 23.04.2001.

Ahmet Hamdi TANPINAR (2017). *Bütün Şiirleri*, Haz. İnci Enginün, İstanbul: Dergâh Yayınları (21. Bs.).

Naki TEZEL (1944). “Rivâyetten Gerçeğe: Nallıhan ve Yunus Emre”, *Ülkü Milli Kültür Dergisi (Yeni Seri)*, 63: 13-14.

Victor TURNER (1991). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca New York: Cornell Paperbacks Cornell University Press (7. Bs.).

Ziya Gökalp (2017). *Türk Medeniyeti Tarihi*, Haz. Ali Duymaz, İstanbul: Ötüken Neşriyat (3. Bs.).

Ziya Gökalp (2014). *Türk Töresi*, Haz. Halil İbrahim Şahin, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Geliş tarihi: 10.10.2019
Hakeme Gönderilme Tarihi: 02.12.2019
Hakemden Geliş Tarihi: 09.12.2019

CUMHURİYET DÖNEMİNDE İZMİR'DE BİR PEDAGOJİ OKULU: MUSTAFA RAHMI VE ÇEVRESİ

Mustafa ÖZSARI*

Öz

Mustafa Rahmi Balaban (1888-1954), Cumhuriyet döneminde, özellikle Atatürk ve İnönü dönemlerinde İzmir'de felsefe grubu alanında etkili çalışmalar yapmıştır. O, ansiklopedik bilgi yayma anlayışının son temsilcilerindendir; Mustafa Rahmi'nin felsefe ve felsefenin alt alanlarına dair İzmir'de çıkan Fikirler dergisinde 112 makalesi yayımlanmıştır. Bunlara ilâve olarak yazar, İzmir'de Müslüman'ın Sesi başlıklı bir de dergi çıkarmıştır. Mustafa Rahmi'nin ayrıca telif ve tercüme 85 adet kitabı vardır.

Mustafa Rahmi'nin çalışmaları ağırlıklı olarak felsefe, pedagoji, psikoloji, ahlâk vb. doğrudan felsefe veya felsefenin alt alanları ile ilişkilidir. Müellifin amacı Türk insanın yetişmesi, gelişmesi ve Türk kültürünün yükselmesidir. Yazar, yükselme ve yükseltmenin felsefi manasını da açıklar. Yazara göre, her devrin kendine mahsus bir insan örneği vardır. Mustafa Rahmi'nin yaşadığı dönemin insanı ise kendisindeki doğadan gelen kuvvetleri geliştirerek daha gürbüz, daha tabiata hakim, topluma daha fazla hizmet eden bir insandır.

Mustafa Rahmi, yaklaşık 40 yıllık yazı hayatı boyunca daima insanı ve insanın eğitimini merkeze almıştır. O, İsviçre'deyken, Pierre Bovet, Edouard Claparede, Adolf Ferriere, Theodor Flournoy gibi

* Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi TDE Bölümü öğretim üyesi. mustafaozsari@hotmail.com

eğitimci ve felsefecilerin derslerine katılmıştır. Türkiye'ye döndüğünde, bir yandan hocalarının kitaplarını, öte yandan Fustel De Coulanges, E.T. Smith, Şarl Verner, P. Stapper, William M. Dougal, Grant Conklin, M. Montessori, James Jeans, Oliver Lodge John Dewey gibi çağdaş Batılı bilim adamlarının eserlerinden bazılarını Türkçe'ye tercüme etmiştir.

Mustafa Rahmi'nin çalışmaları sadece tercümeden ibaret değildir. O, aynı zamanda Mevlana Celalettin Rumî, Muğlalı İbrahim Şahidî gibi Türk filozoflarını okumuş ve okutmuştur. Böylece Doğu ve Batı düşünce sistemlerini birinci el kaynaklardan anlama imkânı elde etmiştir. Bu iki düşünceyi belirli bir akıl süzgecinden geçirmiş, ulaştığı sonuçları İzmir'de oluşturduğu geniş entelektüel çevreye yaymıştır. Böylece İzmir'de 1922-1950 yılları arasında Mustafa Rahmi ve Çevresi diye adlandırılacak bir felsefe ve pedagoji çevresi oluşmuştur.

Bu makalede önce Mustafa Rahmi'nin düşünce evreninin gelişim süreci hakkında kısa bilgi verilecek, ardında onun oluşturduğu ve yaygınlaştırdığı pedagojik ve felsefi düşünceler İzmir ekseninde değerlendirilecektir.

***Anahtar Kelimeler:** Mustafa Rahmi ve çevresi, Cenevre pedagoji enstitüsü, pedagoji, İzmir'de eğitim.*

A PEDAGOGY SCHOOL IN İZMİR DURING THE REPUBLICAN PERIOD: MUSTAFA RAHMİ AND ITS CİERCLE

Abstract

Mustafa Rahmi Balaban (1888-1954) made effective studies in the field of philosophy group in Izmir during the Republican period, especially Atatürk and İnönü periods. He is one of the last representatives of encyclopedic knowledge dissemination; Mustafa Rahmi's 112 articles were published in the journal Fikirler published in Izmir on the philosophy and subfields of philosophy. In addition, the author published a magazine entitled Müslümanın Sesi in Izmir. Mustafa Rahmi also has 85 books in copyright and translation.

Mustafa Rahmi's works mainly focuses on philosophy, pedagogy, psychology, morals, and so on. These are directly related to philosophy or subfields of philosophy. The purpose of scholar is the upbringing and development of Turkish people and the rise of Turkish culture. The author also explains the philosophical meaning of ascension and development. According to the author, each period has its own human example. The people of period in which Mustafa Rahmi lived were more robust, more

dominant in nature and serving society more by developing the forces coming from his nature.

Mustafa Rahmi has always focused on people and their education. While in Switzerland, he attended lectures by educators and philosophers such as Pierre Bovet, Edouard Claparede, Adolf Ferriere and Theodor Flournoy. When he returned to Turkey, while his teacher's works, on the other hand Fustel De Coulanges, E.T. Smith has translated some of the works contemporary Western scholars such as Charles Verner, P. Stapper, William M. Dougal, M. Montesory and John Dewey.

Mustafa Rahmi's works is not just translations. He also read and Turkish philosophers such as Mevlana Celalettin Rumi and İbrahim Şahidi. Thus, the Eastern and Western thought systems have the possibility to understand first-hand sources. He passed these two ideas through a certain mind filter and spread his conclusions to the broad intellectual circle he created in Izmir. Thus, between the years 1922-1950 in Izmir, Mustafa Rahmi and his circle can be called a philosophy and pedagogy circle was formed.

In this paper, firstly, brief information about Mustafa Rahmi will be given and then Mustafa Rahmi's pedagogical and philological thoughts will be analyzed directly from his own writings.

Key words: *Mustafa Rahmi, Geneva Pedagogy Institute, pedagogy, education in Izmir.*

Mustafa Rahmi Balaban (1888-18 Temmuz 1953), Türk düşünce tarihinde, Cumhuriyet döneminde, özellikle Atatürk ve İnönü dönemlerinde ansiklopedik bilgi yaymanın önemine inanmış son temsilcilerden birisi olarak kabul edilmektedir (Ülken 2001: 417). Müellif, pedagoji, psikoloji, felsefe, din, ahlâk vb. çoğu felsefe ile ilişkili veya felsefenin alt alanı sayılabilecek bilim dallarında dikkat çekici eserler vermiştir. Balaban, çalışma yaptığı alanlarda sadece bir müellif değil, aynı zamanda bir mütercim ve bir uygulayıcıdır. Hayatının önemli bir kısmını İzmir'de geçirdiğinden dolayı, daha çok İzmir eğitim ve entelektüel çevreleri tarafından tanınan Mustafa Rahmi, yaptığı çalışmalarla Türk düşünce tarihini belirli ölçüde etkilemeyi başarmış bir araştırmacıdır. Hatta Mustafa Rahmi, Atatürk ve İnönü dönemlerinde Türkiye'nin önemli kültür merkezlerinden birisi olan İzmir'de felsefe, pedagoji, ahlak, din felsefesi vb. alanlarda bir katalizör, bir lokomotif vazifesi görmüştür. Bu makalede gerek telif eserleri, gerek tercüme eserleri, gerekse uygulamalarıyla 30 yıllık bir dönemde özelde İzmir'de genelde Türkiye düşünce tarihinde

belirgin bir etki alanına sahip olan Mustafa Rahmi'yi yetiştiren çevre ile İzmir'de onun etrafında gelişen veya onun geliştirdiği çevrede ortaya çıkan bilimsel çalışmalar kısaca ve tasviri olarak ele alınacaktır.

Mustafa Rahmi Balaban'ın kültürel ve bilimsel alanda yetişmesinde dört önemli faktör belirleyici olmuştur: Bunlar aile çevresi ve Bergama, İstanbul'da aldığı pedagoji eğitimi, Cenevre Pedagoji Enstitüsü, nihayet Telif ve Tercüme Heyeti'ndeki Çalışmaları ve Ziya Gökalp.

Aile Çevresi ve Bergama

Mustafa Rahmi, kendisiyle yapılan röportajlardan ve çeşitli kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilere göre, bir çiftçi ailesinin çocuğu olarak Bergama'nın Balaban köyünde R.1304/M. 1888'de dünyaya gelmiştir. Babası köyün ileri gelenlerinden Ömer Efendi, annesi Fatma Hanım'dır. İlk bilgilerini köyün imamı Çiftlikköylü İbrahim Efendi'den aldıktan sonra, Bergama Rüştüyesi'ne kaydedilen Mustafa Rahmi, 1899'da Rüştüye'den mezun olmuştur. 1899-1904 yıllarında Bergama'da Müderris olan Terzizade Mustafa Efendi'den Arapça ve Farsça, İbrahim Remzi Bey'den de matematik okumuştur. Böylece Mustafa Rahmi, daha henüz 15,16 yaşlarındayken Arapça ve Farsça öğrenmiş, ardından doğru düşünmenin metotlarını anlayabilmek için klasik matematik derslerini takip etmiştir (Huyugüzel 2000: 448-455). 1800'lü yılların sonlarında Bergama şartlarında almış olduğu bu eğitim, ona aynı zamanda geleneksel Türk-İslam düşünüş biçiminin basit yöntemlerini de öğrenme imkânı vermiş olmalıdır. Buna ilâve olarak müellifin modern usullerle eğitim veren Rüştüye'nin yanı sıra, devrin medrese hocalarından Arapça ve Farsça dersleri alması, bir bakıma Osmanlı-Türk toplumunun geleneksel bilgi kaynaklarına doğrudan ulaşabilme olanağı sağlamıştır. Ayrıca Mustafa Rahmi'nin çocukluğunun Tahtacı Türkmenlerinden ve Yörük Türkmenlerinden oluşan bir sosyal çevrede geçtiği bilinmektedir. Bu durum müellifin Türk kültürünün en saf biçimini doğrudan tanımasına, Türklüğü ve Müslümanlığı birinci el kaynaklardan öğrenmesine zemin hazırlamıştır. Bu bakımdan Bergama ve çevresinde elde ettiği birikim, Mustafa Rahmi'nin, ilerleyen dönemlerde yerli bir düşünce geliştirmesinde önemli bir işlev yerine getirmiştir. Nitekim özellikle Mustafa Rahmi'nin 1940'lı yıllardan sonra yazdığı telif yazıların hemen hepsi şu veya bu şekilde yerli ve millî bir düşünüşün bir ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca araştırmacı gerek tercüme, gerekse aktarma yazılarında özellikle Yeni Türkiye'nin belirgin bir problemini çözmede zemin oluşturacak konulara yönelmede azamî hassasiyet göstermiştir.

İstanbul'da Aldığı Pedagoji Eğitimi

Mustafa Rahmi Bey'in iyi bir eğitimci olarak yetişmesinde İstanbul Darülmüallimini ve bu okul çevresinde tanıştığı ve ders aldığı hocaların ciddi katkısı vardır. Mustafa Rahmi, her şeyden önce kendi isteğiyle ve ailesinden habersiz Darülmüallimin giriş sınavlarına katılmış ve bu sınavlarda başarılı olmuştur (Özyüksel 2016: 4-5). 1910'da Öğretmen Okulu'ndan birincilikle mezun olan Mustafa Rahmi, bu okulda özellikle hemşehrisi İzmirli İsmail Hakkı Bey ile ünlü eğitimci Satı Bey'den dersler almıştır. Hilmi Ziya Ülken, İzmirli İsmail Hakkı'yı, Türk düşünce tarihinde Şark ile Garp arasında köprü olan neslin tipik örneklerinden birisi olarak kabul eder ve onu, kitaplarında derin tahlile girmeden çok kısa ve açık ifade ile özetler vermeyi tercih eden bir düşünür olarak nitelendirir (Ülken 2001: 282). Mustafa Rahmi Balaban'ın, ilerleyen dönemlerinde gazete, dergi ve kitaplarında ele aldığı konuların anlatış tarzına bakılırsa, yazarın hocası İzmirli İsmail Hakkı Bey'den epeyce etkilendiğini söylemek mümkündür. Aynı zamanda modernist bir İslamcı olan İzmirli İsmail Hakkı, bu yönünü de büyük ölçüde öğrencisine aşlamış olmalıdır. Nitekim Mustafa Rahmi, İzmir Vaizi Mehmet Lütfullah Baydoğan ile 1948'de çıkardıkları Müslüman Sesi adlı dergide yazdığı yazılarda modern bilim ile, özellikle de modern psikoloji ile Müslümanlığın inanç ve akide sistemlerini uzlaştırma çabasına girmiştir.

Ünlü eğitimci Satı Bey ise Mustafa Rahmi'nin kişiliğinin gelişmesinde etkili olmuş başka bir eğitimcidir. Nitekim Mustafa Rahmi ile Satı Bey'in birbirleriyle yakın ilişkisinin bir neticesi olarak, Mustafa Rahmi İstanbul Darülmüalliminin'den mezun olur olmaz, Satı Bey'in Adana valisine tavsiyesiyle, 10 Aralık 1910'da Adana Darülmüallimini'ni kurmakla görevlendirilmiştir. Bütün bunlar Mustafa Rahmi'nin İstanbul'da bir öğrenciyken, çalışmaları ve disipliniyle Türkiye'nin o günün şartlarında en iyi eğitimcilerinin dikkatini çektiğini ve onlarla belirgin bir yakınlık kurduğunu göstermektedir.

Cenevre Pedagoji Enstitüsü

Mustafa Rahmi, eğitim hayatında en önemli fırsatı 1913 yılında eline geçirmiş ve bu imkânı ziyadesiyle değerlendirmiştir. Maarif Vekâleti, 1913'te, öğretmen okullarında ve liselerde en az üç yıl çalışmış öğretmenleri eğitim amacıyla Avrupa'ya gönderme programı başlatmıştır. Genç pedagoğ Mustafa Rahmi de bu programa dahil edilmiştir. Söz konusu program kapsamında Mustafa Rahmi 1913'te İsviçre'ye gitmiştir. İsviçre'de Cenevre Pedagoji Enstitüsü'nda çalışmaya başlamıştır. O, İsviçre'deyken, Pierre Bovet, Edouard Claparede, Adolf Ferriere, Theodor Flournoy gibi eğitimci ve felsefecilerin derslerine katılmıştır. Bu arada

Mustafa Rahmi'nin Cenevre'deki zamanının önemli bir bölümünü Ed. Claparede'in Cenevre Üniversitesindeki Psiko-Pedagoji Laboratuvarında asistan olarak geçirdiği bilinmektedir (Huyugüzel 2000: 449). Cenevre Üniversitesi'ndeyken İngilizce, Almanca ve İtalyanca da öğrenen Mustafa Rahmi, bu süreçte bilgi birikimini epeyce geliştirmiştir.

Türkiye'ye döndüğünde, bir yandan Cenevre Üniversitesi'ndeki hocalarının kitaplarını, öte yandan Fustel De Coulanges, E.T. Smith, Şarl Verner, P. Stapper, William M. Dougal, Grant Conklin, M. Montessori, James Jeans, Oliver Lodge ve John Dewey gibi çağdaş Batılı bilim adamlarının eserlerinden bazılarını Türkçe'ye tercüme etmiştir. Cenevre Üniversitesindeki yedi yıllık birikim, genç Türk pedagoji asistanına Batılı anlamda bir bilimsel bakış kazandırmıştır. Bu dönemde Cenevre Üniversitesi'nin ünlü dilbilimci Ferdinand de Saussure de dahil pek çok bilim adamına ev sahipliği yaptığını burada ifade etmek gerekir. Bu bakımdan Mustafa Rahmi'nin 20. Yüzyılın ilk çeyreğinde dünyanın önemli bilim mabetlerinden birisi sayılan Cenevre Üniversitesi'ne gitmiş olması, onu gerçekten bilim alanında önemli bir mevkie çıkarmış olmalıdır.

Telif ve Tercüme Heyeti ve Ziya Gökalp

1920 yılında Cenevre'deki çalışmalarını tamamlayıp yurda dönen Mustafa Rahmi, kısa bir süre İstanbul'da kalmış, 1921'de İzmir İnas Mektebi'ne tayin edilmiştir. Burada iki yıl tarih ve tatbikat/uygulama öğretmeni olarak çalışmıştır. Mustafa Rahmi, İzmir'in kurtuluşundan sonra Ankara'ya gitmiştir. Onun Ankara'daki görevi Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümet tarafından 1922'de kurulan Telif ve Tercüme Heyeti Azalığı'dır. Heyette modern Türkiye'nin felsefi ve sosyolojik alt yapısını oluşturan Ziya Gökalp ve Velet Çelebi ile birlikte çalışmıştır.

Ziya Gökalp, bilindiği gibi, 1909-1911 yılları arasında Selanik'ta kalmıştır. Gökalp aynı zamanda, Selanik Beyaz Kule'de İttihatçı gençlere verdiği sosyoloji konferansları ve Selanik Sultanisi'nde verdiği içtimaiyyat dersleriyle Türkiye'de sosyoloji çalışmalarını başlatan bir düşündürdü. 1911'den 1919'a kadar İstanbul'dan çeşitli yükseköğretim kurumlarda medeniyet tarihi, içmiyaiyat, iktisadiyat gibi alanlarda çalışmalar yapan ve dersler veren Ziya Gökalp, 1919'da Malta'ya sürgüne gitmiştir. Malta dönüşü memleketi Diyarbakır'a giden Ziya Gökalp, Diyarbakır'da çeşitli dergi ve gazetelerde yazdığı yazılarla millî mücadeleyi desteklemiştir. Bu tavırla Mustafa Kemal Paşa'yı da etkileyen Ziya Gökalp'i Mustafa Kemal Paşa Ankara'ya davet etmiş ve onu TBMM hükümeti tarafından Ankara'da yeni kurulan Telif ve Tercüme Heyeti'nin başına getirmiştir. Mustafa Rahmi de İzmir'den davet edilerek Telif ve Tercüme Heyeti'ne dahil

olmuş, Ziya Gökalp gibi etkili bir düşünür ile birlikte çalışmaya başlamıştır.

Mevlana'nın soyundan gelen ve bir Mevlevi şeyhi olan Velet Çelebi ise Azeri, Uygur, Kıpçak ve Tatar Türkçelerine vakıf olduğu gibi Arapça ve Farsça gibi doğu dillerini iyi bilmektedir (Korucuoğlu 1994). Türk Dili tarihi, folklor, metin şerhi, gramer, dilbilim ve sözlükbilimi (leksikoloji) alanlarında dikkat çekici çalışmaları olan Velet Çelebi'nin Mustafa Rahmi'nin ufkunun genişlemesinde katkıları olduğunu tahmin etmek mümkündür.

Mustafa Rahmi'nin TBMM Telif ve Tercüme Heyeti'ne katılmasında İzmirli Mustafa Necati Bey'in etkili olduğunu düşünüyoruz. Mustafa Rahmi, Telif ve Tercüme Heyeti'ndeki çalışmaları esnasında Türkiye'de sosyoloji ve düşünce tarihinin öncü isimlerinden birisi olan Ziya Gökalp'ten de etkilenmiş olmalıdır. Zaten Ziya Gökalp'in hastalığı sebebiyle heyetten ayrılması üzerine, Telif Tercüme Encümeni başkanlığı Mustafa Rahmi Bey'e verilmiştir. Bu durum Mustafa Rahmi Bey'in yeni Türkiye'nin kurucuları tarafından son derece güvenilir bir isim olduğunu ortaya koymaktadır. Mustafa Rahmi Bey, 7 Nisan 1924'e kadar Telif Tercüme Heyeti Reisi olarak çalışmış, ardından heyetin lağvedilmesi üzerine İctimaiyat, Felsefe ve Malumat-ı Vataniye Muallimi olarak İzmir'e tayin edilmiş ve İzmir'e dönmüştür. Böylece İzmir'in yetiştirdiği bu değerli eğitimci yaklaşık 15 yıllık bir aradan sonra yeniden doğduğu şehre gelmiştir.

Kısaca Mustafa Rahmi'nin eğitim hayatında ve yetişmesindeki en önemli aşamalar Bergama'da aldığı eğitimin yanı sıra İstanbul, Cenevre ve Ankara'da aldığı eğitim ve edindiği tecrübelerdir. Yazar, İstanbul Darülmualliminin'de Satı Bey ve İsmail Hakkı İzmirli, Cenevre Pedagoji Enstitüsünde Eduarde Claparade ile Ankara Telif Tercüme Heyeti'nde Ziya Gökalp'ten önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu üç ayrı nehirden aldığı feyiz ve kendi çabalarıyla elde ettiği birikim sayesinde 1924'te Mustafa Rahmi, tam bir filozof olarak İzmir'e dönmüştür. Artık o olgun bir eğitimci, sözüne güvenilir bir bilim adamı ve İzmir'de söz sahibi bir yöneticidir. Yöneticilik yaptığı okullar, Halkevlerinde gerçekleştirdiği çalışmalar ve çeşitli dergi ve gazetelerde yazdığı yazılarla Mustafa Rahmi, özellikle 1927'den sonra İzmir'in en etkili entelektüellerinden birisi olmuştur.

Mustafa Rahmi, İzmir'e döndüğü 1924 yılından vefat tarihi olan 1954 yılına kadar geçen yaklaşık 30 yıllık sürede İzmir'de farklı kurumlarda ve mahfillerde çalışmıştır. Bu kurumları harf sırasıyla görev yaptığı örgün eğitim kurumları, Fikirler dergisi ve çevresi, İzmir Halkevi

ile Müslüman Sesi Dergisi ve çevresi olmak üzere dört kategoride toplamak mümkündür.

Örgün Eğitim Kurumları

Yukarıda belirtildiği gibi, Mustafa Rahmi, Ankara dönüşü ilk olarak İzmir’de Erkek Lisesi/Atatürk Lisesi’ne İctimaiyat, Felsefe ve Malumat-ı Vataniye muallimi olarak tayin edildi. Ardından İzmir Kız Lisesi’nde, Kızılçullu Amerikan Erkek Koleji’nde ve İzmir Darümuallimin Mektebi’nde görev yaptı. Daha sonra 1935-1946 yılları arasında İzmir Kız Muallim Mektebi Müdürlüğü, 1946’dan emekliye ayrılana kadar ise Atatürk Lisesi felsefe öğretmenliği görevlerinde bulundu (Huyugüzel 2000:449). Görüldüğü gibi Mustafa Rahmi, İzmir’de görev yaptığı süre içinde gerek lise gerek orta öğretim gerekse yüksek öğretim bakımından İzmir’in en nitelikli okullarında görev yapmış bir eğitimcidir. İzmir’in bugünkü manada ilk üniversitesi olan Ege Üniversitesi’nin 1955’te kurulduğu dikkate alınırca, Mustafa Rahmi’nin Üniversitesi olmayan İzmir’de en iyi lise ve yükseköğretim kurumlarında görev yaptığı anlaşılmaktadır. Bu süreçte Mustafa Rahmi pek çok öğrenci yetiştirmiş, pek çok meslektaşının iyi bir öğretmen ve pedagoğ olarak yetişmesine katkıda bulunmuştur. Bu bakımdan onun telif ve tercüme olarak yazdığı makale ve kitaplar bir yana, sadece bir öğretmen olarak verdiği hizmet bile Mustafa Rahmi’yi İzmir eğitim tarihinde önemli bir mevkie getirir.

Fikirler Dergisi ve Çevresi

Fikirler, İzmir’de 1927-1950 yılları arasında yayımlanmış bir süreli yayındır. Dergi önceleri Mustafa Rahmi başta olmak üzere, İzmirli eğitimciler tarafından pedagoji alanında çeviri ve telif makalelere yer veren bir ihtisas dergisi olarak çıkmıştır. Derginin bu kimlikle çıkmasında dönemin Eğitim Bakanı Mustafa Necati Bey’in önemli katkıları olmuştur. Fakat Mustafa Necati Bey’in beklenmedik ölümüyle Fikirler dergisi önemli bir destekçisini kaybetmiştir. Bunun üzerine Fikirler 133. sayıdan itibaren 1936’da İzmir Halkevi bünyesine geçmiştir. Yaklaşık dört yıl yine pedagoji içerikli yayınlarını sürdüren Fikirler, 1940’lı yıllardan sonra, pedagoji dergisi olmaktan çıkarak edebiyat içerikli bir süreli yayın hâline gelmiştir.

Fikirler dergisi ilk çıktığı andan 1940 yılına kadar, yaklaşık 13 yıl Mustafa Rahmi’nin telif ve tercüme yazılarının yayımlandığı bir süreli yayın olmuştur. Derginin 1 Aralık 1932-1 Kasım 1945 tarihleri arasında çıkan 75-300. sayılarında Fikirlerin mesul müdürlüğü/neşriyat Müdürlüğü görevini Mustafa Rahmi Balaban yerine getirmiştir. Mustafa Rahmi, Fikirler dergisini, *uğrunda hizmet etmek için çıktığı gençlik ve münevver*

tabaka gibi milliyetçi bir dergi olarak nitelemiş ve dergide *Garbî Anadolu'nun ve Türk İzmir'in mefkûresi ve şahsiyeti in'ikâs edecektir* diyerek derginin yayın politikasını ortaya koymuştur (R.B. 1936:1). Bu ifadelerden Mustafa Rahmi'nin dergide İzmir ve çevresini ilgilendiren yazıları yayımlayacağı anlaşılmaktadır. Bu süreçte başyazılar başta olmak üzere, derginin hemen her sayısında Mustafa Rahmi'nin bir veya iki tane yazısı çıkmıştır. Mustafa Rahmi'ye ilâve olarak İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Mehmet Mithat Oksancak, Halil Fikret Kanat, Esat Çınar, Necati Çiftçi, Refet Tok, Vedide Kemal Karadayı, Ali Kemal Karadayı, Rauf İnan gibi Cumhuriyet döneminde eğitim alanında her biri ayrı bir şöhrete sahip isimler Fikirler dergisinin yazı kadrosu içerisinde bulunmaktadır. Bu isimler, aynı zamanda yukarıda sözünü ettiğimiz Mustafa Rahmi'nin idareci olarak görev yaptığı okullarda çalışan eğitimcilerdir. Bunların kimi Mustafa Rahmi'nin öğrencisi, kimi takipçisi, kimi de arkadaşısıdır. Kısaca Mustafa Rahmi, bu eğitimcileri güçlü bir yapıştırıcı olarak Fikirler dergisi çevresinde tutmuştur. Böylece Fikirler dergisi pedagoji içerikli olarak yayını sürdürdüğü yaklaşık 18 yıl boyunca Mustafa Rahmi'nin fikirleri ve çalışmaları ile onun etrafında gelişen pedagoji çevresinin çalışmalarının yayımlandığı bir süreli yayın hâline gelmiştir. Zaten derginin neşriyat müdürlüğünden 1945'te Mustafa Rahmi'nin ayrılmasından sonra, derginin içeriği değişmiş, Fikirler, bilhassa edebiyat tarihimizde II. Yeni diye bilinen şairlerin şiirleriyle sosyalist-gerçekçi yazarların hikâyelerinin yayımlandığı bir edebiyat dergisi haline gelmiştir. Bu sebeple Mustafa Rahmi Balaban'ın sadece Fikirler dergisi etrafında gerçekleştirdiği çalışmalar bile onun Türk eğitim tarihinde önemli ve kalıcı bir mevkie getirmiştir.

İzmir Halkevi ve Çevresi

Mustafa Rahmi Balaban'ın İzmir Halkevi ve çevresinde gerçekleştirdiği çalışmaları Fikirler dergisindeki çalışmalarından ayrı tutmamak gerekir. Bununla beraber Mustafa Rahmi, İzmir Halkevi ilk kurulduğundan itibaren, Halkevinde aktif olarak çalışmıştır. İzmir Halkevi'nin 19 Şubat 1932'de ilk açıldığında Mustafa Rahmi Bey, İzmir Halkevi Köycüler Şubesi'nde İdare Heyeti Azası olarak görülmektedir (Akyol 1993:72-73). Mustafa Rahmi, bu görevi devrin İzmir Valisi Kâzım Paşa (Dirik), Baytar müdürü Adil Bey ve Dr. Asaf Bey ile birlikte yürütmüştür. Köycülük Şubesi'nin diğer ekibinin bu şubede çalışma gerekçelerini anlamak kolaydır. Fakat Mustafa Rahmi'nin Halkevi Köycülük Şubesi'ne katılmaktaki amacı biraz farklıdır. O, Köycülük Şubesi çalışmaları sayesinde, İzmir'in köylerini gezmiş, daha önce belirttiğimiz geniş birikimini köylünün eğitimi ve gelişmesi için kullanmıştır. Bu süreçte köylünün ferasetinden ve irfanından ilham alam

Mustafa Rahmi, İstanbul’da, Cenevre’de ve Ankara’da Ziya Gökalp’ten elde ettiği birikimi köylünün irfan ve ferasetiyle birleştirmiş, bu sayede bilgi dünyasını biraz daha zenginleştirmiştir. Bu kapsamda halktan elde ettiği ham bilgiyi modern pedagojinin metotlarıyla yoğuran Mustafa Rahmi, bu bilgileri İzmir Halkevi yayınları arasında çıkan kitaplarıyla yeniden halka yaymıştır. Onun Halkevi Köycülük çalışmaları bünyesinde uyguladığı bu metot, Ziya Gökalp’in Türkçülüğün Esasları adlı eserinde önerdiği görüşlerin bir bakıma halk eğitimi sahasında pratiğe dökülmesinden başka bir şey değildir.

Mustafa Rahmi, köylünün eğitimine dair yazdığı kitaplar, halk eğitimi alanında daha önce eşi benzeri görülmemiş çalışmalardır. Bu bakımdan Türkiye’nin en faal halkevlerinden birisi olan İzmir Halkevi’nin sunmuş olduğu imkânlar ve bu kurumun bünyesinde gerçekleştirdiği çalışmalar Mustafa Rahmi’nin bir halk filozofu olarak öne çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Müslüman Sesi ve Çevresi

Mustafa Rahmi Balaban’ın İzmir’deki son etkili faaliyeti Müslüman Sesi dergisi etrafında gerçekleştirdiği çalışmalardır. İlk sayısı 17 Kasım 1948’de çıkan Müslüman Sesi dergisi İzmirli veya İzmir’de çalışan ilahiyatçıların yayımlanmış oldukları bir dergidir. İzmir vaizi M. Lütfü Baydoğan’nın çıkardığı dergi, İzmir’de dinî içerikli olarak yayımlanan bir süreli yayındır. Dergide Lütfü Baydoğan’ın yanı sıra dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki, Mustafa Rahmi Balaban, M. Asım Köksal ve Süleyman Kıvrak gibi isimlerin yazıları vardır. Hatta Mustafa Rahmi, nerdeyse derginin hemen her sayısına telif veya tercüme bir yazı vermiştir. Müslüman Sesi, “*medeniyeti, ahlâkı, yeniliği, doğruluğu ve güzelliği seven, kötülüğü, tezviri, yalanı, geriliği ve haksızlığı reddeden Müslümanlığın ne yüksek ve insanlığa ne derece hadim bir din olduğunu anlatmak ve Müslümanlığa hizmet etmek için*” yayımlanmış bir dergidir (İmzasız 1948:1). Dergide bu kapsamda telif ve tercüme pek çok makale yayımlanmıştır. Aynı zamanda şiir türünde eserlere de yer veren Müslüman Sesi dergisinin, 1950’li yıllarda İzmir’de mütedeyyin kesimin din konusundaki taleplerine cevap vermek, İslâm’da reform talep eden laik ve milliyetçi kesimin bu taleplerine karşı eleştiri geliştirmek amacıyla çıktığına dair görüşler de vardır (İşler 2018: 62). Bununla beraber, Mustafa Rahmi, Müslüman Sesi dergisinde yazdığı yazılarda dini polemiklere girmemiş, bunun yerine İslâm dini ile ilgili tartışmalı konulara modern psikolojinin ortaya koyduğu verilerle açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu kapsamda Menşe, Meal Meselesinde Tasavvuf ve Metafizik, Paskal ve Din Duygusu, Kırk Hadis Şerhi, Jung’un

görüşleriyle İslâm düşüncesi arasındaki benzerlikler, ilim, ahlâk, iman, hakikatin gayesi hakkında Kur'ân-ı Kerim ve telefinalizm arasındaki uygunluk, ruhun şerefi vb. farklı konularda kapsamlı telif ve tercüme makaleler yayımlanmıştır. Mustafa Rahmi Müslüman Sesi dergisinde yazmış olduğu yazıları daha sonra İlim, Ahlâk ve Din ile Tarih Boyunca Ahlâk başlıklı kitaplarında toplu olarak neşretmiştir (Balaban 1949; Balaban 1950). Bütün bunlar Balaban'ın İzmir'de bir yandan yeni Türkiye'nin hedeflerinin toplum tarafından benimsenmesi yolunda önemli çalışmalar yaptığını gösterirken, öte yandan İslâm dininin doğru bir şekilde anlatılması ve modern psikolojinin getirdiği verilen ışığında açıklanması yönünde önemli gayretler içerisinde olduğunu göstermektedir.

Toparlamak gerekirse, Mustafa Rahmi Balaban, İzmir'de 1924-1953 yılları arasında geçen yaklaşık 30 yıllık dönemde epeyce etkili olmuştur. O, etkili bir felsefe grubu öğretmeni, iyi bir okul yöneticisi, İzmir Halkevi'nde bir öncü ve yönetici, Fikirler ve Müslüman Sesi dergilerinin etkili bir müellifidir. Bunların yanı sıra, Mustafa Rahmi, İzmir'de çıkmakta bulunan Anadolu gazetesi gibi günlük süreli yayınlarda da makaleler neşretmiştir. Yazdığı ve tercüme ettiği makalelerde Doğunun ve Batının önde gelen bilim adamlarının görüşlerini aktarmış, bu görüşlerle kendi görüşlerini birleştirmiş ve yerli bir düşünce sistemi geliştirmeye çalışmıştır. Yaptığı bütün çalışmalarda aşırılıklardan kaçınmış, gerek Atatürk döneminde gerekse İnönü döneminde devrin anlayışı ile öğrendiklerini ve ulaştığı sonuçları uzlaştırmaya çalışmış, bu kapsamda gerek toplum nezdinde gerekse devlet nezdinde daima saygın bir yer edinmiştir.

Yazar, psikoloji, felsefe, pedagoji, sosyoloji, tarım ve ziraat, düşünce tarihi, arkeoloji gibi sosyal bilimlerin farklı alanlarıyla ilgilenmiştir. Bu durum onun tek bir alanda veya tek bir kavram üzerine çalışmasına engel olmuştur. Bu bakımdan orijinal bir düşünüş biçimi veya orijinal bir doktrin geliştirememiş, Tanzimat'tan sonra yetişen pek çok filozofumuz gibi eklektik bir düşünür olarak kalmıştır. Bu durum, Mustafa Rahmi'nin yaşadığı dönemin devlet ve toplum yapısının ihtiyaçlarının, tek bir kavram üzerine yoğunlaşmaktan ziyade, farklı konularda yazı yazma ve halkı eğitime ihtiyacının belirgin olmasıyla açıklanabilir.

KAYNAKÇA

Akyol, Yaşar (1993). İzmir Halkevi (1932-1951), (bylt), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Balaban, Mustafa Rahmi(1949). Tarih Boyunca Ahlâk. İstanbul: Gayret Kitabevi.

Balaban, Mustafa Rahmi(1950). Son Asrın İlim ve Fen Adamlarına Göre İlim-Ahlâk ve Din. Ankara: Türkiye Matbaacılık ve Gazetecilik Yayınları.

Huyugüzel, Ömer Faruk (2000). İzmir Fikir ve Sanat Adamları (1850-1950). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

İmzasız (1948). Amacımız, Müslüman Sesi, nr. 1, 17 Kasım 1948.

İşler, Ahmet (2018). Demokrat Parti Döneminde Dinde Reform Tartışmaları: Müslüman Sesi Dergisi Örneği, İçtimaiyat, nr.8.

Korucuoğulları, Nevin (1994). Veled Çelebi İzbudak (1994), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özyüksel, Hande (2016). Mustafa Rahmi Balaban'ın Türk Psikoloji Tarihindeki Yeri, (bylt), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

R.B.(1936), Amacımız, Fikirler, nr.133, 1 Şubat 1936, s.1.

Ülken, Hilmi Ziya (2001). Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi,7. Baskı, İstanbul: Ülken Yayınları.

Geliş Tarihi: 16.11.2019
Hakemlere Gönderilme Tarihi: 02.12.2019
Hakemlerden Geliş Tarihi: 06.12.2019

ÇEVİRİBİLİMDE EDEBİ ÇEVİRİ, HERMENEUTİK VE KÜLTÜR KAVRAMLARININ YAPILANMASI

Emel Morel GÖKGÖZOĞLU*

Öz

Çeviri, farklı dillere ve kültürlere sahip olan toplumları yüzyıllardan beri birbirleri ile karşılaştıran ve birbirlerine yakınlaştıran bir eylem olmuştur. Bu yakınlaşmaların beraberinde getirdiği farklı düşünceler, çeviriyi salt bir bilim olarak incelemenin de yolunu açmıştır. Çevirinin tarihsel süreci ve çeviri kuramı ile ilgili konuşmak gerekirse, çeviri biliminin kendi ayakları üzerinde duran bir bilim dalı olmasının günümüze çok yakın bir tarihte gerçekleştiğini görülmektedir. Bu çalışmada, çeviribilim alanında, dil, kültür, anlama ve yorumlama gibi birçok araştırma geleneğine sahip olan bilim dallarının, çeviribilimi ile bütünleşme ve birleşme noktaları incelenmiş olup, edebî çeviri-kültür-hermeneutik kavramları, çevirmenin eylemsel boyutunda nasıl konumlandığı göstermeye çalışacaktır. Bir amaç doğrultusunda hareket eden çevirmenin, konumlandığı çevre ve kaynak metne olan hâkimiyeti göz önünde bulundurulduğunda, çeviri metnini oluşturma sürecinde yüzleşmesi gereken kültürel öge transfer sorunları ve çözümleri, çeviribilimciler tarafından farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır. Çalışmanın amaçlarından biri, edebî çevirilerde, anlama ve yorumlama girişimi ile başlayan çeviri süreci, düşünce geleneğinden asla kopamayan kültürel

* Dr. Öğret. Gör. Balıkesir Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu.
emelmor@yaho.de.

etkileşimler ile birleştiğinde, çevirmenin aktarım sürecindeki yerinin, kuramsal bakış açılarıyla ele almaktır.

Anahtar kelimeler: Çeviribilim, Edebî çeviri, Kültür, Hermeneutik, Yorumbilim

STRUCTURING THE CONCEPTS OF LITERARY TRANSLATION, HERMENEUTICS AND CULTURE IN TRANSLATION SCIENCE

Abstract

For centuries, translation has been an act of comparison and rapprochement between societies of different languages and cultures. The various ideas created by these convergences have paved the way for studying translation as a pure science. When we talk about the historical process of translation and translation theory, it becomes clear that translation science is a science that has recently become self-reliant. This study examines the points of integration and convergence of disciplines that have many research traditions such as language, culture, understanding and interpretation in the field of translation science, and literary concepts of translation, culture and hermeneutics to show how the translator positions in the operational dimension is. Given the dominance of the translator who acts for a particular purpose, the environment and the source text in which he finds himself, the cultural problems that should arise in the preparation of the translation text, were treated by translators with different approaches. One aim of the study is to examine the translation process that begins with the attempt to understand and interpret literary translations with theoretical perspectives.

Key words: Science of Translation, Literary translation, Culture, Hermeneutics, Interpretation.

Giriş

Çeviri, bugüne kadar insan faaliyetleri arasında en karmaşık eylemlerden biridir. Yüz yıllardır birçok dilbilimci, yazar, filozof ve çevirmen, çevirinin yönleri ve sorunları ile ilgilenmekte, çeviri süreci dilbilimciler tarafından farklı şekillerde ifade edilmektedir. Her ne kadar eskiden beri çeviri yapılmış olsa da, yüz yıllardan beri çeviri kuramı geleneği var olsa da, 20. Yüzyılın bilimleri çeviri ile yoğun ilişkiler içerisinde olsalar da, çeviri sürecinde yer alan faktörleri dikkate alan genel bir tanım bulunmamaktadır. Bunun sebebi olarak gösterilen faktör, çevirinin karmaşık olan problemlerine bugüne kadar hiçbir bilimsel yaklaşımın bir çerçeve görevi görmemesidir (Apel; Kopetzki 2003:22).

Horace ve Cicero ile başlayan çeviri kuramları, 20. Yüzyılın ortalarına kadar ağırlıklı olarak dinî ve edebî metinlerin çevirileri ile uğraşmıştır. Bağımsız bir disiplin olarak çeviri bilimi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çeviri enstitülerinin kurulması ile ortaya çıkmıştır (Siever 2015: 11-12). Dil odaklı çeviri kuramları üzerinde çalışmaların yapıldığı ve ilklerden sayılan Leipzig Okulu ve edebî çeviri çalışmaları ile tanınan Göttinger Okulu da çeviri bilimine azımsanmayacak katkılarda bulunmuşlardır.

Edebiyat kültürün bir parçasıdır. Hangi çeşit eserlerin kültürel olduğu sorusu da dar ve geniş anlamda tartışma konusu olabilmektedir. Ancak dar anlamda bir değerlendirme yapıldığında, bir dil topluluğunda kültürel değere sahip olan eserlerin bu grupta yer aldığı görülmektedir (Köppe ;Winko 2013: 82).

Bu çalışmanın amaçlarından biri, edebî metin çevirisinde kültürel özelliklerin, çevirmen tarafından nasıl yönetildiği ve bu özelliklere nasıl yansıtıldığıdır. Kültürel öğelerin kaynak metinden erek metne aktarılması sürecinde, çevirmenin yazar ve okura yaklaşımı, kültür aktarımcılığı rolünün ne derece önemli kıldığı da açıklanmaya çalışılacaktır. Ayrıca hermeneutik ölçütlerin çeviribilimi üzerindeki rolü ve spesifik amaçları, hermeneutik ile ilgilenen Schleiermacher, Gadamar, Heidegger ve Paepcke nin görüşleri ile aydınlatılmaya çalışılacaktır. Çevirmenin çeviri sürecinde toplumsal alışkanlıklarından ve kendi değerlerinden faydalanarak, erek metni meydana getirirken, hermeneutik bağlamda izlediği yol bu kuramcılarının görüşleri ile saptanmaya çalışılacaktır.

Çeviribilimde edebiyat odaklı perspektifler

Tüm metinlerde olduğu gibi, edebî metin çevirisi de, çeviri süreci içerisinde değişikliğe uğramaktadır. Çeviriyi gerçekleştiren çevirmen, çeviri metninin kaynak dilden erek dile olan aktarımının önemli bir kültürel ve dilsel yapılandırma süreci olduğunu bilmektedir. Edebî ve bir o kadar da estetik bir çalışma olan edebî metin çevirisi, çevirmenin hem yazar hem de okur olarak konumlandırır. Çevirmen, bir yandan yabancı bir metni (kaynak metin) yeniden yapılandırmaya uğraşırken, diğer yandan yabancı metni (erek metin) ihtiyaç ve beklentileri doğrultusunda hedef dil ve kitleye hazırlama sorumluluğu altına girer. Schleiermacher çevirmenin içinde bulunduğu çelişkili süreç ile ilgili “Çevirmen ya eser sahibini (yazar) olabildiğince rahat bırakır ve okuru ona doğru harekete geçirir, ya da okuru rahat bırakarak yazarın kendisine doğru hareket etmesini sağlar” ifadesini kullanarak durum ile ilgili net görüşünün altını çizmiştir (Schleiermacher 2002:43)

Edebî bir eserin çevirisi, başka bir kültüre ait metnin belirli bir dil bağlaması (Bindung) sonucunda ortaya çıkan sanatsal ve yaratıcı bir süreçtir. Bu süreç, kaynak dil veya kültüre ait metnin, hedef dil veya kültürde yeniden oluşturulmasından dolayı, yeni bir içerik ve sanatsal karmaşıklığı beraberinde getirmektedir (Apel; Kopetzki 2003: 37). Bir çevirinin amacı, kaynak kültüre ait metindeki izlenim ve etkilerin, hedef kültüre çevrilen metinde de görülmesi ve çevirisi yapılan metinde, kaynak metinde bulunan tarz ve fikirlere aynı derecede rastlamaktır. Edebî çeviri, bütünlük, form ve içerik birliğini koruma zorunluluğu bakımından üslupsal bir zorluğu beraberinde getirmektedir. Dil ve düşüncenin birbirine sıkı sıkı bağlı olması gerektiği önemli bir gerçektir. Bir kültür aracı olarak görülen çevirmenler, kaynak metnin içerisindeki bilgi ve içeriği çevirmekle kalmaz, hedef dildeki okurun kaynak metinde yer alan ve yabancı olduğu kültür ile ilgili unsurların kavranabilmesi için biçim ve üslubu korumakla yükümlüdür. Çünkü hedef kültüre aktarılacak kaynak dil, o dilin üslubuna son derece hâkim olan bir yazar tarafından yazılmıştır. Kaynak metni anlamayan bir okura, anlayabilecekleri bir metin yaratma düşüncesi, çevirinin önemli ve derin bir yorumlama sürecinden geçtiğini de tartışılmaz bir gerçek haline getirmektedir.

Bir toplumun edebî eserleri, o toplumun kültür yapısının bir parçasını yansıtmaktadır. Çünkü eserin içeriği ve dili, toplumsal çevreden etkilenir ve bu çevreye bağlı olarak gelişir. Çevirinin yeniden yapılan bir üretim olduğunu ve bu yeniden yaratma esnasında özgün ve yaratıcı bir süreçten geçtiğini söyleyen (Levý 1969), “Edebî bir eser, özünü toplumsal bilinçten alır, dil aracılığıyla ve iletişim yoluyla gerçekleşir” diyerek, edebî çevirinin sadece estetik bir dil etkinliği olmadığını, aynı zamanda temelleri kültüre dayanan yaratıcı bir süreç olduğunu altını çizmektedir (Nord 1988:71). Bireysel metinlere ve çeviri alanyazındaki geniş kapsamlı araştırmalara bakıldığında, çevirinin kültürel, edebî ve dilsel öneminin küçümsenemez bir değer olduğu görülmektedir (Koller 2011: 112).

Okur için, okuduğu eserin orijinal esere ne derece benzediği bir kaygı yaratmamalıdır. Önemli olan okuduğu eser ile ilgili edindiği izlenimler ve değerlerdir. Edebî bir sanat eserinin başka bir dile ve kültür bağlamına çeviri yoluyla aktarılması, yabancılaşma ve yorumlama farklılıklarına yol açabilmektedir (Stolze 1992: 33). Bu ayrışmalara sebep olan unsurlardan biri de özel metin öğeleridir (metaforlar, deyimler, alıntılar, imalar v.s). Edebî eserlerde, söylenmeyen, açıkça belirtilmeyen, kaynak kültüre özgü kavramlar ve metin öğeleri yer almaktadır. Edebî bir sanat eserinin çevirisinde, yazar ve okur arasında aynı kültüre ait iletişimsel bir çerçeve var ise, belirsiz olan metin öğeleri okur tarafından kolayca açığa çıkarılmaktadır. Eğer bu çerçeve paralellik göstermiyorsa,

kültürlerarası bir boyuta geçen örtük iletişim (implizite Kommunikation) ile yabancılaşmadan kaynaklanan farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bu farklılıklar sadece dilsel kaymalarla değil, yorumsal farklılıklarla da vurgulanmaktadır. Tüm bu döngü göstermektedir ki, kendini dil aracılığıyla ifade eden yazarın karşısında, o yazarın çeviri eşdeğerliliği için önemli olan dil ve üslup özelliğine sahip olması gereken bir çevirmen yer almaktadır. Geniş anlamda bakıldığında çeviri bir kültürel çalışma iken, dar anlamda dilsel bir çalışmadır. Ayrıca hem kültürel iletişimin, hem de iletişim yönü açısından iki taraftan görülmesi gereken iletişimsel bir zorluktur (Koller 2011: 54).

Çeviribilimde hermeneutik vurgusu

Çeviribilime, hermeneutiğin perspektifinden yaklaşıldığında, hermeneutik düşüncenin somut çeviri süreci içerisinde “aktif” olarak yer aldığını görmekteyiz. Bu süreçte çevirmenin asıl görevinin ne olduğu sorusuna da gelince, çeviri eylemini gerçekleştiren çevirmenin kendine ait dünya görüşünü de oyuna sokması, çevirisini yaptığı dilin dünyası ile kendi dünyasını karşı karşıya getirmesi, bir metni çevirmek ve onun anlaşılmasının “Dünyaya metin içinden bir bakış atmak” döngüsünü beraberinde getirmektedir (Cercel 2011). Çevirmenin bu eylem döngüsü ile hem kendi dünyası hem de gerçekten değişen dünya ile uğraşması gerekmektedir.

Yorum bilim ve çeviri arasındaki tarihsel gelişmelerin, Antik dönemde, yorum bilimin, metodolojisinin ortaya çıkması ile başladığı görülmektedir (Stolze 1992: 54). Fakat çeviri ve yorum bilim daha somut bir şekilde ele alınacak olursa, öncülerinin Alman Romantizmi ve Friedrich Schleiermacher olarak kabul edilebilir.

Yorum bilim yaklaşımının merkezinde bulunan okurun anlama süreci, aynı zamanda çevirinin de temel anlayışı olarak kabul edilir (Stolze 2003: 134). Modern hermeneutik, çeviri ile hermeneutik arasında çok sıkı ve derin bir ilişki olduğunu kabul ederek, bu ilişkiye Vermeer “Çeviri en başından beri yorum bilimin ta kendisidir” diyerek, bu ilişkinin önemini altını çizmiştir (Reiß; Vermeer 1991: 71). Hermeneutik için “Bir başkasının konuşmasını, ama özellikle de yazılı olanı anlama sanatı” diyen Schleiermacher, aslında kuramsal olarak anlama sanatının da (Verstehenslehre) temellerini atmış bulunmaktadır (Becker; Hummel; Sander 2006: 75).

Friedrich Schleiermacher’ın 24 Haziran 1813’te Berlin’deki Kraliyet Bilimler Akademisi’nde, çeşitli çeviri yöntemleri hakkında yaptığı konuşma, aslında uzun zamandır çeviri sorunları için talep edilen

metodik problemleri çözme niteliği taşımaktadır (Cercel 2011). İlk Hermeneutik kuramın ilk öncülerinden sayılan Friedrich Schleiermacher (1786-1834) hermeneutik ile ilgili, genel bir tanım geliştirmeye çalışmıştır. Schleiermacher, kelimelerin evrensel şeylerin ve düşüncelerin temsilcisi olduğunu savunan aydınlanma çağının rasyonalist dil kuramcılarının tersine, içsel ve temel düşünce ve ifadelerin aynı şey olduğunu savunmuştur. Anlamanın çift karakter olduğunu ifade eden Schleiermacher, ilkinde gramer yönü ağır basan dilden çıkarılmış (gramatik yöntem), ikincisine de düşüncede gerçek olan, dilin bireysel yönünün altını çizerek, yazarın bireysel tarzını ve konunun bireysel ele alış biçimini vurgulamış, buna da psikolojik yöntem demiştir (Apel; Kopetzki 2003:22) Schleiermacher'ın çeviri kuramına bakıldığında, anlamanın manasını çeviri sürecinin üstüne tuttuğu görülmektedir. Böylece öznellik sadece çevirmenin bir özelliği değil, yazar ve okurun da bu özelliğe sahip olmaları gerekliliği ortaya çıkarmıştır. Burada, dilin genel sistemi dışında, metnin bireyselliği üzerinde durulması, bireysel dil kullanımının öznel yorumu dikkate alınmıştır (Stolze 2003: 56).

20. yüzyıla gelindiğinde, çeviri ve yorum bilim alanında Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer ve Paul Ricoeur un da önemli çalışmalar yaptıkları görülmektedir.

Heidegger'e göre her şeyi anlamak, dilsel, geçici ve de var olan bir davranıştır. Anlama daima varoluşun tarihselliğine dayanır ve ona göre çeviri tarihsel varlıktan doğarak geçmişin bir anısı olarak hüküm sürmektedir (Becker; Hummel; Sander 2006: 221). Metni kavramaya çalışan bir kişi, önceden belirli bir bilgiye sahip olarak bu bilgi doğrultusunda uygun olanı anlayabilir diyen Heidegger, bu ön bilginin veya ön görüşün temelinde bir ön yapının mevcut olduğunu belirtmektedir. Anlamaya ve çözülmeye çalışılan bir metin öncelikle ön yargılarımız aracılığıyla anlaşılır hale gelmektedir. Heidegger'in hermeneutik kuramını çeviri ile bir araya getirmesi ise, çeviriyi düşünce ufkuna yerleştirmesi ile olmuştur. Çeviri sorunlarını düşüncelerin ana motifleri ile birleştiren Heidegger, buna var olma sorusu demektedir. (Seinsfrage)

Dil ve çeviri ontolojisi Heidegger'e göre, insanın var olma yapısında olan bir unsurdur. Böylece insanın dünyası, dil ile etkinleşir. Bu durum, insanın kendi dünyasını sadece dil aracılığı ile çevirmesi değil, dil unsurunun insanın dünyasını kapsadığından dolayı, kendi başına dünyanın da bir dil çevirisi olmasından kaynaklanır (Cercel 2011:2). Bu nedenle, hermeneutik ile çeviri arasında bir bağlantının olduğu ve ikisinin de temel bir birlik sağladığı görülür. İnsan anlayan bir varlık, çevirinin de bir varlık olduğunu söyleyen Heidegger, insanın dünyayı anlaması ile birlikte, çeviri sürecinin başladığını vurgular. Bir insan, kendi dünyasını diğer insanların

dünyası ile iletişime geçirdiğinde, aslında kendi dünyasının çevirisini yapmış olduğunu belirten Heidegger, hermeneutik ile çeviri arasındaki bağlantının, çok önemli bir yapılanma olduğunun altını çizer. Aslında hermeneutik çeviri yapmayı düşünürken, kendini yansıtır (Cercel 2011) .

Eski Yunanca kelime olan hermeneutik, Gadamer'in sözleriyle ilan etmek, yorumlamak, açıklamak anlamına da gelir. Ancak, yorumlamak aynı zamanda çeviri için de kullanılan bir kelime olduğu için, Gadamer bunu “ hermeneutiğin temel anlamı düşünce bildirimidir” diyerek açıklamıştır (Koller 2011: 212) Gadamer'e göre, insanın varlığını ve onun temel koşullarını açıklamak ancak “anlamanın” değerlendirmesiyle gerçekleşebilir. Onun için, sanat deneyimlerinin incelenmesi, gerçeklik ile ilgili soruların cevaplanması bakımından başlangıç noktası sayılır. Anlamanın evrensel ve ontolojik bir kategori olması nedeniyle de, edebiyatın özel ve yüksek bir statüye sahip olduğunu önemle vurgular. 'Tutarlılık', 'bütünlük' ve 'birlik', edebî bir eserin ayırt edici özellikleridir diyen Gadamer, edebî bir eser ile hermeneutik arasında temelleri sağlam bir ilişki kurmuştur (Köppe; Winko 2013: 76).

Gadamer'in varsayımları, anlamanın keyfi olmadığını, ancak anlaşılabilir bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ona göre metinler sadece farklı koşullar altında anlaşılır ve anlam, gerçek ve somut bir boyuttur, tanınabilir bir boyut değildir (Köppe; Winko 2013: 27). Bu açıklamalardan Gadamer'in anlam kavramı ortaya çıkar ve anlam kavramı her zaman otantik bir durumda olan bir öznenin nesnesinin bir anlamıdır.

Gadamer'in edebî bilimler bağlamındaki hermeneutik konumlandırması çoğu zaman eleştirilmiştir. Onun varsayımlarına göre, anlama ve önemli kavramlara yaklaşım süreci belirsiz ve gizemli kalır. Bir metin içerisindeki tam anlam, belirli bir zaman içerisinde, etki tarihi veya aktarım oluşumuna bağlı olarak ortaya çıkar (Nord 1988) . Bu da bir metin yazarının, metnin anlamını kesin olarak belirleyememesinin nedeni ve yazarın niyeti hermeneutik kuramının değerlendirilmesinde yararlı bir ölçü olmamaktadır.

Gadamer'in çeviri biliminde yer alan hermeneutik yaklaşımının ana düşüncesi ise, bir metni anlamadan çevirisini yapmanın imkânsız olmasıdır. Hermeneutik çeviride, metin, kelimeler veya cümleler tek başına bir yapı olarak değil, metnin içerisinde bir bütün olarak kabul edilir. Çünkü aktarılması istenilen anlam, ancak metnin içerisindeki yapıların bir bütün olarak ele alınması ve yorumlanması ile ortaya çıkar.

Edebiyat biliminde, hermeneutik çeviri kavramı kendini edebî metin çevirilerinde de göstermiştir. 1970'li yıllara geldiğinde hermeneutik'i çeviri biliminin içine alan çalışmalar yapan Fritz Paepcke

(1916-1990), Leipzig okulunun savunduklarının tersine, çevirinin merkezine çevirmeni ve görüşlerini koymuştur. Fritz Paepcke, Gadamer'den esinlendiği hermeneutik düşüncesiyle, çeviribilimde, dilbiliminin ağırlık merkezinde olması gerektiği iddiasına karşı çıkarak, çeviri sürecinin ayrılmaz bir parçası sayılan dilbilimcinin, çeviri metinlerini ele alma süreçleri üzerinde durmuştur. Onun için, çeviri ilkesi için geçerli olan şey çevirinin ne anlama geldiğinin kimliği ve üretim farkıdır (Siever 2015:146).

Çeviride dilbilimsel eşdeğerliliği reddeden Paepcke, metnin değiştirilmez olduğunu ve çevirmene sabit bir referans noktası olarak hizmet ettiğinin savunur. Bu sözleri ile de Heidegger ve Gadamer'in temsil ettiği yeni felsefe anlayışını benimsediğini göstermiştir. Odak noktasının kaynak metin üzerinde olması gerektiğini savunan Paepcke, bunun sebebi olarak erek metnin hermeneutik olarak yapılandırılmayacağına bağlamaktadır. Metin anlamak, metin çevirisi ve çeviri eleştirisi üzerine yazdığı makalelerde, çeviri yaparken göz önünde bulundurulması gereken çeşitli hususlara dikkat çekmektedir. Sadece olaylar ile iç içe olan metinlerin çevirisinin mümkün olduğunu söyleyen Paepcke, bu olayların dilsel değil, tarihsel, ekonomik, sosyal ve kültürel gibi öğelerden oluştuğunun altını çizmektedir (Siever 2015: 76). Kaynak metnin anlamını anlaması gereken çevirmenin, metinsel olay hakkındaki bilgisi, metin hakkındaki anlayışını büyük ölçüde etkilemektedir. Paepcke anlamayı, bir olay ve durum ile ilgili bilinçlenmeyi sıralama veya kendi özelliklerinin sezgisel olarak algılanma olarak tanımlamaktadır. Burada önem arz eden işlem, anlamının kendi başına oluşmadığı durumlarda, yorum yapmanın ek bir hamle olarak devreye girmesidir.

Hedef metnini durgun değil, dinamik olarak görmesi, çevirinin ve çeviri başarısının zamana bağlı olması ile ilgili olduğu görülmektedir. Örneğin ellili yıllarda yapılan ve hedef kitle tarafından kabul edilen bir çeviri bugün kabul edilemez olabilmektedir. Bu çerçevede söylenenin ve ne anlama geldiğinin ayırt edilmesi ve bunların farklı olduklarının da önemi büyük olmaktadır. Paepcke'nin çeviri-hermeneutik ilişkisi ile ilgili yaptığı yorumlar, 21.yüzyıl çeviri kuramcıları tarafından, hermeneutiğin, her metinde bulunan çeviri belirsizliğini tek bir anlam duygusuna indirgediğinden dolayı, indirgeyici olmakla suçlanmaktadır.

Alımlama ve üretim kavramları, bir çevirmenin görevini, onun iletişimsel bir süreç içinde durduğunu ve okura iletmesi gereken bir mesajı olduğunu özetleyen kavramlardır. Çevirmen bu mesajı mümkün olduğu kadar doğru şekilde iletmeli ve eserinde iz bırakmamalıdır ve kendisi olmadan mümkün olmayan bir iletişimi kolaylaştırmalıdır. Bu bağlamda Radegundis Stolze'ye göre, alımlama süreci üç kategoriden oluşmaktadır:

Tema, anlambilim ve sözcükler. Tema (Konu), metinsel yapı alanını, yani bir metnin en başından beri doğru şekilde sınıflandırılabilir için sahip olması gereken tutarlılığı, yapısını, metnin durumunu ve çevirmenin önyargılarını (Vorverständnis) kapsamaktadır (Stolze: 1986). Anlambilim, metnin anlam bölümlerini, yani kelime alanlarını, açıklamalarını ve çağrışımlarını sorgular. Sözlük bölümü ise, sözcükleri yapı taşı olarak görür ve kelimelerle metin yapısı arasında olan özellikleri ve birbirleri ile olan ilişkileri inceler. Üretime gelince, Stolze iki kategoriden bahsetmektedir: Pragmatik ve stilistik (üslup). Pragmatik hedef kitle tarafından belirlenirken, üslup, çevirmenin orijinal metni dil potansiyeline göre nasıl ürettiğinin, yani kaynak metnin üslubunu nasıl aktardığı ile ilgilidir.

Çeviribilim ve Kültür Paradigması

Çevirinin kültürlerarası bir eylem olduğu yaygın olarak kabul görülür. Fakat çeviri metnini oluşturma öncesinde ve esnasında, dil, kültür ve metin ilişkisinin çeviri metnine olan etkisinin, çeviriyi verimli hale getirme aşamasında hangi boyutta olduğu veya olması gerektiği konusu günümüzde halen tartışılmaktadır. Çeviri biliminde kuramsal bakış açılarından hangilerinin merkezde olması gerektiği konusunda, metnin anlam bütünlüğünü oluşturma aşamasında, kültüre özgü anlam öğelerinin birleştirici bir sistem olarak görülmesi gerektiğinin altı çizilmiştir (Apel; Kopetzki 2003: 66). Böylece çevirinin artık bir eylem olarak kabul edilmesinin ardından, H. J. Vermeer çeviride “Kültür” kavramından bahsederek, kültürün çeviri biliminde önemli bir aktarım ögesi olduğunun vurgusunu yapmıştır. Kültür, bir toplum içerisindeki farklı rollere sahip olan bireylerin beklentilerinin karşılanması ve beklentilerinin doğrultusunda davranmak için sahip olmak, bilmek, hâkim olmak ve hissetmek zorunda kalmasıdır ve aynı topluma ait olan bireylerin şekillendirdikleri çevreyi algılamaları ve uyum sağlamaları için bilmek zorunda olunan her şeyi içinde kapsamaktadır (Köppe, Winko 2013:112).

Her ne kadar Kültür ile ilgili yapılan tanımların sayısı sayılmayacak kadar çok olsa da, kültür kavramı çeviri biliminde sık kullanılan tanımlarla öne çıkmaktadır. Bu tanımlardan birini Hans Vermeer şu şekilde yapmaktadır: “... Bir toplumun üyelerinin davranışlarının dayandığı normların, geleneklerin ve görüşlerin toplamı ve bu davranışların sonucunun toplamı (örneğin; mimari yapılar, üniversite tesisleri vb.) ...” (Reiß; Vermeer 1991: 44).

Çeviri sadece bir metnin bir dilden diğer dile çevrilmesi değil, aynı zamanda kültürlerin karşılaşmasıdır diyen Vermeer, bu karşılaşmanın ancak bir kültürden gelen metnin başka bir kültürde tanındığında ve o

kültür içinde yeni bir kabul gördüğünde başarılı olacağını savunmaktadır (Reiß; Vermeer 1991: 13). Bu durum, çevirinin özel bir kültürel transfer türü olduğunu göstermektedir.

Modern çeviri bilimine yönelik en belirleyici ve köklü değişiklik, Hans J. Vermeer tarafından yapılmıştır. Vermeer'in, çeviribilime olan işlevsel teorik yaklaşım tarzı onu aynı zamanda bu yaklaşımın temsilcisi yapmıştır. Çeviriyi, eylem teorisinin özel bir çeşitliliği olarak sınıflandırmak, Reiß/Vermeer kuramının kilit noktalarından birisi olmuştur (Siever 2015: 76). Ancak, bir çeviriyi genel bir eylemden farklı kılan, çeviride kaynak metne verilen tepkinin zaten bir eylem olarak var olması durumudur.

Her eylem amaçlıdır. Basit bir ifadeyle, istenilen amacın, bundan daha değerli olması isteği, bir motivasyona dayanmaktadır. Bir insanın motivasyonu, farklı bileşenlerden, farklı şekillerde etkilenmektedir. Çeviri, tüm nesneliliği ile kişisel bir hizmet olduğundan, özel bir eylem türü olarak sınıflandırılması gerekmektedir. Bir davranışta bulunmak, karar verme eylemini beraberinde getirmektedir. Bu doğrultuda, bir çeviri, çevirmenin bağımsız şekilde yer aldığı bir karar verme sürecidir (Nord 1988: 67). En nihayetinde neyin nasıl çevirileceğine çevirmen karar vermektedir.

Böyle bir yaklaşımda Vermeer için önemli ve belirleyici nokta, bilgilerin aktarımından ziyade, bu bilgilerin içerisindeki kültürel öğelerin aktarımı olmuştur. “Çevirilerin baskın özelliği onların amacıdır” (Reiß, Vermeer: 1984, 96) cümlesi, Yunancada amaç-işlev anlamına gelen “Skopos” dediği kuramının da çıkış cümlesi olmuştur.

Skopos kuramı ilk olarak, 1984 yılında, Katharina Reiß ve Hans J. Vermeer'in “Genel Çeviri Kuramı” adlı çalışmasında değerlendirilmiştir. Reiß/Vermeer'in ilk ve asıl kurallarından biri, hedef kültürdeki bilgilerin işlevselliğinin, çeviri eyleminin asıl amacı olması durumudur. Yani skopos kuramı yaklaşımının her zamanki filolojik ve eşdeğerlik odaklı çeviri kavramlarından radikal bir şekilde farklılaştığı ve uygulama ve işlevsel odaklı olduğu belirtilmiştir (Siever 2015: 87). Bir çevirinin skoposla ilgili olması gerektiği dışında, metin içi ve metinlerarası kuraldan oluşan bir tutarlılık kuralı da formüle edilerek, metin içi kuralın her zaman öncelikli olduğunun altı çizilmiştir (Koller 2011:214) Bu da çevirinin kendi içinde tutarlı olması gerektiğinin önemini vurgulamaktadır. Bir çevirinin kaynak metin ile uyumlu olması gerektiğinin altını çizen Vermeer, metin içi kuralların yerine getirilmesi konusunda önemli vurgular yapmıştır. Bu vurgu, kaynak metnin olası tutarsızlıklarının hedef metne dâhil edilmesi gerektiği anlamına da gelmektedir. Vermeer'in teorisinin ana merkezinde, çeviri eyleminde en yüksek kıstas olarak duran kültürün yanı sıra, bu kültür

aktarımını açıklamaları ile yapan ve bir bağlam kuran çevirmenler durmaktadır (Siever 2015: 86). Kültürel özelliklerin ve metin türlerinin kapsamlı ve sürekli güncellenen boyutları hakkında bilgi gerekliliği, bu bağlamları kurma açısından büyük önem arz etmektedir.

Reiß ve Vermeer'in temel düşüncelerine bakıldığında, daha önce dilbiliminde popüler olan ve daha dinamik bir anlayışta olan katı ve eşdeğerlik odaklı çeviri kavramlarından uzaklaşmaktadır (Reiß; Vermeer 1984: 11). Metnin bütünlüğüne odaklanan ve bu bütünlüğü netleştirme yolunda tek başına kelimelerin çok fazla ağırlığa sahip olmadıklarını vurgulayan skopos kuramı, çeviri süreci boyunca, çevirmenin kaynak metni anlaması ve belirli durumlarda anlamlandırması özelliğine odaklanmıştır (22).

Çeviri bilim-Kültür ilişkisine bakıldığında, bu ilişkide önemli olanın kültürün işlevselliği olduğu görülür. Kültürleri bağımsız sistemler olarak değil, karşılıklı etkileşimlerini, özellikle bilimsel bir bakış açısıyla ele almanın gerekli olduğu açıktır (Siever 2015: 58) . Çünkü çevirmenlerin çalışmaları kültürler arasındaki temasta önemli bir rol oynar.

Son yıllarda çeviri araştırmalarına bakıldığında, çeviri-kültür ilişkisine sıkça rastlandığı gözlemlenir. Fakat bu araştırmalar iki sorunlu alanı beraberinde getirir. Bunlardan biri kültürlerarası transfer sonucu ortaya çıkan yabancılaşma, diğeri ise dilsel eylem olarak çeviri sorunudur. Bu dilsel eylem, bireysel kültürler arasında karmaşık ve çeşitli ilişkilere denir ve dil, metin ve kültür üçgeninde ortaya çıkar. Yani çeviri, kültürlerin ve kültürlerin çevirisi tarafından oluşturulan kapsamlı bir çerçeveye dayanır (Stolze 2005: 152). Çeviri biliminin temel sorularından biri de çevirmenin kültürlerarası bir eylem olarak anlaşılmasında, kültürel transfer metodolojisinin, çeviri uygulaması üzerindeki etkisinin ne boyutta olduğudur. Ayrıca Kültürler arasındaki farklı çatışma süreçlerinin, karmaşık bir çeviri sürecini beraberinde getirmesi altının çizilmesi gereken önemli bir noktadır.

Kültürün kendisini metinlerde nasıl gösterdiği ve çeşitli metinlerde nasıl yeniden yapılandırıldığı sorusu da, 1980'lerden bu yana giderek üzerinde durulan önemli konulardan biri olmuştur.

Kültürel olarak işaretlenmiş metin öğelerinin çevirisi ve metinlerin kültürel boyutuna yakınlaşmak için, metodolojik çıkarımlar, kaynak metnin taleplerine yaklaşılmasını sağlamaktadır. Metinlerin kültürel boyutuna ve çevirmenin hâkimiyetindeki sonuç taleplerini daha yakından görebilmek için, öncelikle metin ve kültür değişkenlerinin çıkarımı yapılmalıdır (Apel; Kopetzki 2003: 24). Metinler ve çevirileri, toplumsal olarak gelenekselleşmiş bir eylem bağlamında dilsel bir eylem olarak

değerlendirilmektedir. Metini, üretildiği ve iletildiği kültürün bir parçası olarak anlamak için, kültürel kodların vurgulanması, metin ve kültür arasındaki bağlantıyı kurmayı mümkün kılmaktadır (24).

Edebî metinlerin çevirisinde kültürel aktarımın sağlanması için, metnin kültürel özgünlüğünün detaylandırılması ve sorgulanması kaçınılmazdır. Öyle ki kültürün metin içerisinde kendini nasıl gösterdiği sorusu da, tüm gözleri değerli bir çeviriyi ortaya koymak isteyen çevirmenin yetkilerine çevirmektedir (Klopfer 1967: 46) . Almanca dilinde çeviri araştırmaları yapan ve çeviri bilime çok boyutlu ve sistematik bir analiz getiren Göttingen Okulu, (Göttinger Schule) çeviriye getirdikleri dilbilimsel ve edebî yaklaşımları dışında çeviride kültürel aktarımların ve yaklaşımların önemli paradigmaları üzerinde durmuştur.

1985'ten 1996 yılları arasında Armin Paul Frank yönetiminde Göttingen Üniversitesine bağlı olan ve Göttingen Okulu (Göttinger Schule) diye adlandırılan ekol, özel araştırma alanı (Sonderforschungsbereich SFB) olan Edebî Çeviri (Literarisches Übersetzen) alanında bugüne kadar çeviri alanında çok sayıda araştırma yapan araştırmacılar arasında sayılmaktadır. Andreas Poltermann'ın da aralarında bulunduğu Göttingen ekolünün amacı, edebî çevirinin kültürel tarihini Almancaya çevirmek idi (Stolze 1992:146). Çeviri araştırmalarının bu boyutu araştırmacıların yönlerini orijinal ve çeviri metinleri arasındaki edebî, dilbilimsel ve kültürel farklılıkları incelemeye yöneltmiştir. Betimleyici çeviri çalışmalarının hedef metin odaklı görüşlerinin aksine, Göttingen Okulu, çevirinin iki farklı dil, edebiyat ve kültür arasında gerçekleşen sınır ötesi bir transfer olarak incelenmesi gerektiğini savunmuştur (148).

Araştırmalarını dört aşamaya bölen Göttingen Okulu, birinci aşamada iki dil veya iki edebiyat arasındaki edebî ilişkileri incelemiştir. İkinci aşamada, çeviri kültürünün hatlarını daha net çizebilmek için bütünleştirici yön vurgulanmıştır. Tarih, sistem ve normlar anahtar kelime olarak kullanılmıştır.

Üçüncü aşamada ise edebî çeviri, yabancı bir deneyim ortamı olarak odak noktası oluşturmuştur. Çalışmalarda kültür, kültür transferi, yabancılaşma deneyimi, kültürlerarasılık gibi terimler karakteristik terimler olmuştur. Dördüncü ve son aşama, çevirinin yorumsal, tarihsel ve sistematik yönlerini ele alır ve bir nevi sonuçların özetidir (Siever 2015: 183).

Göttingen okulunun, çevirinin karar çatışmalarının sonucunda ortaya çıkması ile ilgili destekleyici görüşlerinin sebepleri arasında, çevirmenlerin her zaman uygun olmayan, aksine uyumsuz şartlar arasında

da karar veriyor olmaları ve edebî çevirilerin birbirleri ile çelişkili normların etkisi altında olmalarıdır (183). Bu görüş, çeviri işinin ağırlık merkezinde çevirmenin değil, çevirinin olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Çeviri kuramlarının ve çeviri çalışmalarının geliştirilmesi üzerine yapılan araştırmalar, iyi bir çeviri nasıl olmalı sorusunun ne kadar zor bir soru olduğunu göstermektedir. Özellikle edebî bir eserin çevirisi, içinde barındırdığı yapı taşları nedeniyle çeviribilimde birçok kez ele alınan ve üzerinde sayısızca çalışma yapılan bir konu olmuştur. Bir eserin biçim ve içeriği, mevcut dil araçlarının özel kullanımı ve yazarın kişiliği ve koşulları o eseri zor ve her defasında farklı yorumlanabilir hâle getirebilmektedir. Bir çevirmen, çevirisini yapacağı bir eserin tüm karmaşık yönlerini çözümlene ve başka bir dile çevirme sorunlarıyla karşı karşıya gelmektedir. Çevirmen, çeviri sürecinin en önemli parçası olmaya zorlanır ve çevirmenin kaynak metni anlama derecesi, çevirinin en önemli başlangıç aşamalarından biri olduğu görülmektedir.

Bu süreç ile ilgili alanda Paepcke ve Stolze'nin bulguları çeviri biliminin gelişmesinde önemli adımlar olarak izlenmektedir. Çeviribilime hermeneutik taraftan gelen katkı, çevirinin bilimsel değerlendirmesinde özne etkilerin dâhil edilmesi durumu olarak görülmektedir. Sonuç olarak hermeneutiğin çeviribilime yaklaşımında önemli olan noktanın, hermeneutik yaklaşımının uygulama içerisindeki talimatları ve çevirmenin kendi dil eylemine dikkat etme zorunluluğu yerine, çevirinin nasıl yapılacağı ve yorumlanacağıdır. Çeviri sürecinde yapılan öznel yorumların, metni anlamının, yaratıcılığın ve sezgisel yaklaşımın çok önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Çeviribilimde, çevirmenin en önemli görevlerinden birinin de kaynak metnin kültür referanslarını hedef metne aktarmasıdır. Çünkü çeviri her zaman iki kültürlü bir süreçtir ve her eylemde olduğu gibi kültürel öğelerin aktarımında özel bir karar alma durumudur. Kaynak metinden erek metne yapılan yolculukta, çevirmen, kültürel öğelerin yapılandırma sürecine girmektedir ve bu süreçte çeviri ve hedef kültürün rolleri değişebilmektedir. Hedef metnin kültürel öğeleri çevirmenin çeviri eylemini büyük ölçüde etkileyebilmekte veya sağladıkları yeni paradigmlar aracılığıyla çeviriye olumlu şekilde teşvik edebilmektedir. Başka bir deyişle, çeviriler yaratıldıkları ve yapıldıkları kültür tarafından var olurlar ve aynı zamanda çevrelerinin edebî yansımalarını etkilerler. Gerek yabancılaşma ile karşı karşıya gelme, gerekse yabancılaşma deneyiminin kişisel deneyime yansımaları veya kültürel öğelerin yeniden yorumlanarak alımlanmasını sağlamak, edebî çeviri, heremeutik ve kültür

ilişkilerinin çeviri araştırmalarında hem kuramsal hem de metodolojik olarak tarihsel bir statüye sahip olduğunu göstermektedir. Çalışmanın odak noktasında vurgulanmak istenilen en önemli unsurlarından biri, hiçbir edebî eserin veya ulusal dilin kendi için var olmadığıdır. Çevirmenin çeviri oryantasyonunda metinlerarası kültür köprüsü inşa etme özelliği sayesinde, çevirinin nasıl kaçınılmaz ve gerekli bir eyleme dönüştüğüdür.

KAYNAKLAR

APEL, Friedmar; KOPETZKİ, Annette (2003). Literarische Übersetzung, Stuttgart: J.B.Metztersche Verlags- buchhandlung.

BECKER, Sabine ; HUMMEL, Christine; SANDER, Gabriele (2006). Grundkurs Literaturwissenschaft, Stuttgart: Reclam Verlag.

CERCEL, Larisa (2011). Das Verhältnis von Eigenem und Fremdem in Schleiermachers hermeneutischer Übersetzungstheorie Bernd Kortländer / Sikander Singh (Hrsg.) Das Fremde im Eigensten. Die Funktion von Übersetzungen im Prozess der deutschen Nationenbildung, Tübingen: Narr Verlag.

KLOEPFER, Rolf (1967). Die Theorie der literarischen Übersetzung, München: Wilhelin Fink Verlag.

KOLLER, Werner (2011). Einführung in die Übersetzungswissenschaft, Tübingen: Narr Francke Verlag.

KÖPPE, Tilmann; WINKO, Simone (2013). Neuere Literaturtheorien, Eine Einführung, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag.

LEVY, Jiri (1969). Die literarische Übersetzung. Theorie einer Kunstgattung. Deutsche Übersetzung, Frankfurt/M, Bonn <https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/viewFile/1980-4237.2012n11p24/22395>

NORD, Christiane (1988). Textanalyse und Übersetzen. Theoretische Grundlagen, Methode und didaktische Anwendung einer übersetzungsrelevanten Textanalyse. Heidelberg: Julius Groos Verlag.

REIß, Katharina; VERMEER, Hans J. (1984). Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel (2002). Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens. In: Kritische Gesamtausgabe, Berlin, de Gruyter, (Bd. 11), S.73

SIEVER, Holger (2015). Übersetzungswissenschaft. Eine Einführung, Tübingen: Narr Francke Verlag.

STOLZE, Radegundis (1992). Hermeneutisches Übersetzen, Tübingen: Narr Francke Verlag, 54

STOLZE, Radegundis (2005). Übersetzungstheorien (6. baskı), Tübingen: Narr Francke Verlag

Geliş Tarihi: 20.11.2019
Hakeme Gönderilme Tarihi: 02.12.2019
Hakemden Geliş Tarihi: 08.12.2019

TÜRABİ'DE AD AKTARMASINDAN OLUŞAN DEYİMLEŞMİŞ FİLLER

Hülya SAVRAN*

Öz

1849 ile 1868 yılları arasında Hacı Bektaş Tekkesi postunda oturmuş bir kişi olarak Tütabi, o dönem Alevi-Bektaş toplulukları arasında takdir görmüş bir şairdir. Kendisi, hem şair hem dedebaba olarak 19. yüzyıl Bektaş Edebiyatının önemli simalarından olmuştur. Tütabi, şairliğinden önce mutasavvif bir şair olduğu için şiirlerini, tasavvuf üzerine yazmıştır. Bu bakımdan şiirlerinde tasavvufa duyduğu derin ve içten bağlılığı görmek mümkündür.

Ad aktarması, anlatımı kolaylaştıran ve anlama güç kazandıran aktarmalardandır. En önemli söz sanatlarından biri olarak kabul edilen ad aktarması, dilin söz varlığını zenginleştirmede de önemli bir kaynaktır. Ad aktarmasında bir kavram, ilgili olduğu başka bir kavramla anlatılır. Pek çok örnekleri özellikle somutlaştırma olayına da örnek teşkil eder. Aktarmalar, birbiriyle iç içe girmiş söz olaylarıdır. Ad aktarması, en güzel ve çarpıcı örneklerini özellikle deyimlerde ya da deyimleşmiş birleşik fiillerde bulur.

Tütabi'nin şiirlerinde ad aktarmasından oluşan deyimleşmiş fiiller; ilgi çekici örneklerle tasavvufu anlatmada, şairin en samimi duygularına ve düşüncelerine hizmet etmiştir. Tütabi'nin kullandığı deyimleşmiş fiiller, yardımcı fiillerle ve diğer ana fiillerle oluşturulmuş şekillerdir. Fakat fiil ya da yardımcı fiillerden oluşturduğu redifli

* Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir [TÜRKİYE]. E-posta: hsavran@balikesir.edu.tr. ORCID-No: 0000-0002-5988-1602.

kullanımlarla ortaya koyduğu deyimleşmiş fiiller, şairin kendine özgü yapılar olarak ilgi çekicidir.

Bu çalışmada; Türabi'nin şiirlerinde görülen ad aktarmasından oluşan deyimleşmiş fiiller incelenmiştir. Böylelikle şairin üslubu ve tasavvufa olan samimi yaklaşımı hakkında önemli ipuçları elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Türabi, tasavvuf, ad aktarması, deyimleşmiş fiil.*

IDIOMATIC COMPOUND VERBS IN TURABI IN TERMS OF METONOMY

Abstract

Turabi, sat on the skin of the Hacı Bektash lodge between 1849-1868, is one of the important figures of 19. century Bektashi literature as a poet appreciated by Alawi-Bektashi communities in that time and also a dervish of the Bektashi order. Since he is a sufi poet, he wrote his poems on sufism. And so it is possible to see his devotion to sufism in his poems.

Metonymy is a metaphor that facilitates the expression and makes it easier to understand. Metonymy is one of the most important semantic changes. It improves the vocabulary of the language. In metonymy, a concept is explained with another concept to which it is related. Many examples of metonymy are particular examples for concretization too. In this respect, metaphors involve several semantical changes related to each other. The metonymy particularly finds its most beautiful and striking examples in idioms or idiomatic compound verbs.

Idiomatic compound verbs in Turabi's poems served to poet's most sincere feelings and thoughts to express sufism with interesting examples. Idiomatic compound verbs that are created by Turabi are the forms formed by auxiliary verbs and other main verbs. However, the structures of verbs or auxiliary verbs formed by the use of 'redif' are interesting because they are unique to the Turabi.

In this study, Turabi's view to sufism are given through idiomatic compound verbs which is an important figure of speech. In this way, important clues about the style of the poet have been provided.

Key Words: *Turabi, sufism, metonymy, idiomatic compound verb.*

1. GİRİŞ

Hayatı hakkında ilk bilgileri Saadettin Nüzhet Ergun'dan edindiğimiz Türabi, 'Yanbolulu Türabi' olarak bilinirse de gerçekte doğum

yeriyle ilgili kesin bilgi yoktur. Bilinen tek şey onun, 1849 ile 1868 yılları arasında Hacı Bektaş Tekkesi postnişini olduğudur. Bu nedenle şair ve dedebaba olarak 19. yüzyılda önemli bir kişi olarak yazdığı samimi şiirleriyle o dönem Alevi-Bektaşî toplulukları arasında çok saygı görmüş bir şairdir (Savran 2010a:326).

İfadelerinden anlaşıldığına göre Ergun da Tûrabi hakkında fazla bilgiye sahip değildir. Çünkü kaynak göstermeden *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi* adlı eserinin I. cildinde; “İsmi Ali olan Tûrabi Baba'nın H. 1266'da Pirevi post-nişini olduğu ve 1285 tarihinde vefat ettiği mazbuttur.” bilgisini verir ve yine aynı eserinde Darül-fünun Kütüphanesi hafız-ı kütübü Sabri Bey'in Tûrabi ve Divanı hakkında (nerede olduğunu belirtmeden) şu bilgiyi verdiğini kaydeder: “... Maskat-ı re'si ile tercüme-i hali meçhul bulunan Tûrabi, Bektaşîlerin Pirevi dedikleri Kırşehir'deki dergâhın babası iken 1285 tarihinde vefat ettiği bu nüshanın 240. sahifesinde hal-i hayatında bizzat söylediği beş beyitli bir manzumede muharrer ise de tarih mısraından sene-i vefat istihrac olunmayıp, yalnız manzume sonundaki 1285 rakamından istidlâl olunmakla beraber 176. sahifede de yine kendi lisanından divanının 1257 tarihinde hitam bulunduğu mezkûr olup vefatına kadar geçen 28 sene zarfında hiç bir şey yazmaması müstebad gibi görüldüğünden tarih-i vefatı hakkında hiçbir şey söylenemez. Takriben 2800 beyti ihtiva eden bu nüshada 1 münacaat, 331 gazel, 1 tarih, 1 naat, 2 mersiye, 1 saki-name, 3 terci ve terkip, 5 müseddes, (biri mersiye) 5 muhammes, 20 murabba, 23 koşma, hurufu heca ile mürettep 129 müfred münderiçtir.” (Aydemir-Savran 2010:7).

Dini ve siyasi etkilerini özellikle 15-19. yüzyıllar arasında göstermiş olan Bektaşîlik, 14. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu sınırlarında başlamış bir akımdır. Bektaşîlik, özellikle Yeniçeriler arasında itibar gördüğü için II. Mahmut'un Yeniçeri Ocağını kapatmasıyla sarsıntı geçirmiştir. Abdülaziz zamanında tekrar güçlenen Bektaşîlik, Türkiye Cumhuriyeti tarafından tarikatların kaldırılmasına kadar etkili bir şekilde devam etmiştir. (Savran 2010b: 204).

Eski retorik çalışmalarından beri ele alınan ad aktarması, anlatımı kolaylaştıran ve anlama güç kazandıran aktarmalardandır. Eski Yunancada *metonümia* (Fr. *métonymie*, İng. *metonymy*) terimiyle adlandırılan bu söz olayı, edebiyat ve özellikle şiir dilindeki anlatımlarda çok kullanılır (Aksan 2006: 69).

Bütün dillerde görülen ve söz sanatlarından biri olarak kabul edilen ad aktarması, dilin söz varlığını zenginleştiren çok anlamlılığın da kaynaklarından. Ad aktarması; bir kavramın, ilgili olduğu başka bir kavramla anlatılması temeline dayanır. Pek çok örneklerinde deyim

aktarmasının türleriyle –özellikle somutlaştırma- de kesişen ad aktarması, en güzel ve çarpıcı örneklerini deyimlerde ya da deyimleşmiş birleşik fiillerde bulur.

2. TÜRABİ’NİN ŞİİRLERİNDE DEYİMLEŞMİŞ FİLLER

Türabi’nin şiirleri de deyimleşmiş birleşik fiil yapıları yönünden zengin bir kullanıma sahiptir. Şairin tasavvufa duyduğu derin ve samimi bağlılık, bu yapılarla daha anlamlı bir şekilde kendini göstermektedir. Bu kullanımların pek çoğu her ne kadar tasavvufun klasik örneklerinden olsa da, şairin içten söyleyişlerine örnek olmaları açısından ilgi çekicidir.

Yardımcı fiillerle ya da diğer fiillerle oluşturulmuş deyimleşmiş fiiller yanında, şairin özellikle fiil ya da yardımcı fiillerden oluşturduğu redifli kullanımlarla ortaya koyduğu deyimleşmiş fiiller de fazladır. Şair, bu tarz kullanımlarda kendi sanat gücünü göstermiş ve bunlar şairin eserinde kendine özgü örnekler olarak yer almıştır. Bu redifli kullanımlarda göze çarpan *it-*, *eyle-*, *ol-* yardımcı fiilleri ile birlikte *ayrıl-*, *çek-*, *düş-*, *geç-*, *gör-*, *göster-*, *iste-*, *oyna-*, *tut-*, *vir-*, *yetiş-* fiilleri; *var* ve *yok* kelimeleri; *fır fır fırlanır* yansıma ve kökteş fiilli şekil, şairin kendi buluşları olarak ortaya çıkmış deyim ve deyimleşmiş fiil şekillerine ilgi çekici örneklerdir.

2.1. Yardımcı Fiillerle Oluşanlar:

Burada kelimeler *it-*, *eyle-*, *ol-*, *kıl-* yardımcı fiilleriyle birlikte deyimleşmiştir.

it-:

Neyleyem kim ben nebî sensiz gerekmez ben başa / *Çâk idüp ref* eyleyem perde hicâbdır ten başa (9/1) (*çâk it-*: parçala-).

Çokların *ferah-nâk itdi* devrân-ı tabîb / Virdüğü dil-rîşime bir zehr-i merhemdir başa (16/6) (*ferah-nâk it-*: yarasını iyileştir-).

Sâye-i veçhinde gamzeñ iltifât itmez bize / Virme kim *kan itmesün* nâ-hak yere peykân aña (17/3) (*kan it-*: yarala-).

Ey gönül *terk-i cihân it* diyeler dervîş saña / Dünyâ bir bâr-ı girândır virmeye teşvîş saña (19/1) (*terk-i cihân it-*: öl-).

Ol erenler bezmine *cânım sebîl itdikde* ben / Satmaga hem almaga hoş itdiler bâzâr başa (22/2) (*cânı sebîl it-*: kendini feda et-).

Hûn-feşân itdim dü çeşmimden firâvân öyle kim / Ebr-i âbıñ yerlere çaldı bu esrârım görüp (31/4) (*dü çeşmden hûn-feşân it-*: gönülden ağla-).

Yâri yok bir mûnisi gurbet diyârında anı / Hicrile bagrıñ yakup
her demde *nâr itsün garîb* (32/3) (*nâr it-*: üz-, eziyet et-).

Kec idüp serde fesin egmiş hilâlîñ üstüne / Dağıdup gîsûların '*akla ziyân itmiş şarâb* (36/3) ('*akla ziyân it-*: şaşır-, aklını kaybettir-).

Sultân-ı zemân olsañ eger bâg-ı cihânda / Şâd olma *ecel câmunı nûş itmeli* elbet (38/2) (*ecel câmunı nûş it-*: öl-).

Bir dahı râm olmasun her gördüğü meh-veşlere / Bir âteş sal
göñlüme gel hoşça *büryân it* de git (45/6) (*büryân it-*: sevdalandır-).

Yak beni 'aşkıñla hiç nâm u nişânım kalmasun / Kurtulam kahr-ı
belâdan *hake yeksân it* de git (45/7) (*hake yeksân it-*: perişan et-).

Dili cânâneye virdim *cânı kurbân itdim* / Hele bir derd-i elem kaldı
vücûdumda esâs (49/6) (*cânı kurbân it-*: çok sev-).

Ey Tûrâbî necm-i nahsumdan mıdır devrân benim / Âteş-i hicrâna
saldı *itmedi rûyum güleç* (51/7) (*rûyu güleç itme-*: mutlu olma-).

eyle-

Rahmetiñ erzânî kıl bu 'abd-i 'âsî 'âcize / Rû-siyâhım yâ İlâhî
derdimi *eyle devâ* (1/5) (*devâ eyle*: çare olmak).

Def-i gam kılmak için ey sâkiyâ gel vir şarâb / Hâsılı *kaydı cihândan eylemişim ictinâb* (27/1) (*kaydı cihândan ictinâb eyle-*: dünya nimetlerinden uzaklaş-).

Ey perî cevriñ yeter 'aşk ehline virme 'azâb / Nâr-ı hicriñde bizi
kül eylediñ itdiñ kebâb (30/1) (*kül eyle-*: yak-).

Şikeste-hâtır eyle nâle-i efgân ile her dem / Usandır ol nigârî tâ
nihâyet zulm-i bîdâd it (46/2) (*şikeste- hâtır eyle-*: üz-).

Eylemiş devr-i felek bildim ki *bahtım sernigûn* / Kahr-ı cevriñ tîr-
veş endâz idüp itmiş mubâh (58/2) (*bahtı sernigûn eyle-*: kötü talihli ol-, şansı yaver gitme-).

Gamze-i tîğîñ nigârâ *cânıma eyler güzer* / Nâre girmek kasdı vardır
sûz olur itmez hazer (74/1) (*câna güzer eyle-*: etkile-, aşkla doldur-).

ol-

Ma'siyet bahrında *gark olduñ* Tûrâbî neyleyim / Hak huzûrunda
dîvânda vâh hacâletdir saña (12/9) (*gark ol-*: bat-).

Seri âzâde kılup *mest ü hamûş olalım* / Hele terk eyleyelim
zikrimiz olsun Mevlâ (15/5) (*mest ü hamûş ol-*: ilahi aşkla dol-).

Ey Tûrâbî sa'y idüp *dâmen-keş ol* bu dünyeden / Duymasun tâlibleri lâzım degil teftîş saña (19/7) (*dâmen-keş ol-*: ilgiyi kes-).

Gör *revân olmuş sirişkim* râhına ‘âlem kamu / Her biri bir dâne yapmış bî-nihâyet âsiyâb (30/3) (*sirişki revân ol-*: ağla-).

Ham oldı kâmetim âh çekmeden sevdâ-yı ebrûsın / Çekilmez neyleyim bir böyle kuvvetli kemân yâ Rab (33/4) (*kâmeti ham ol-*: üzüntüden bitip tüken-).

O yâriñ şive-i etvârını göz gördüğü demde / *Karârım ref’ olur* hâlim begâyetle yamân yâ Rab (33/6) (*karârı ref’ ol-*: akli başından git-, kendini kaybet-).

Sâye salmış üstüme gam ebrini devrân benim / Tarîk-i şebdir günüm *olmaz şebim* aslâ *sabâh* (58/3) (*şebi sabâh olma-*: hep üzüntü içinde ol-, yüzü gülme-).

Şikest olmuş gam-ı hicriñle dilde kalmamışdır şâh / Hayıf şol bâg-ı ‘ömrüm hep hebâya gitti yokdur fâh / (61/1) (*şikest ol-*: üzül-).

Terk-i tecrîd ile çık *dâma giriftâr olma* / Seyr kıl tâlib-i dünyâyı gönül sen gözün aç (GM 10/5) (*dâma giriftâr olma-*: aldatılma-).

kıl-:

Ey şeh-i ‘âlf-cenâbım ‘ömrümün sermâyesi / Hûb cemâl-i aftâbım yek *nazar kıl* sen başa (9/2) (*nazar kıl-*: ilgi göster-).

Seri âzâde kılup mest ü hamûş olalım / Hele terk eyleyelim zikrimiz olsun Mevlâ (15/5) (*seri âzâde kıl-*: dünyevi arzuların esaretinden kurtul-).

Def’-i gam kılmak için ey sâkiyâ gel vir şarâb / Hâsılı kaydı cihândan eylemişim ictinâb (27/1) (*def’-i gam kıl-*: üzüntüden kurtul-).

Rediflerle Oluşanlar:

Burada redif olarak kullanılan *it-*, *eyle-*, *ol-* yardımcı fiilleri ile ortaya çıkmış deyimleşmiş fiiller vardır.

it-:

Leb-i la'linden özge bir devâ kâr eylemez söyle / Cünûn olmuş da kim gîsûlarıñ *boynuna zencîr it* (43/3) (*boynuna zencîr it-*: bağla-).

Nîm nigâh ile bırakma ‘âşık-ı üftâdeyi / Tîr-i müjgânıñla ur bu *bagrı kan it* de git (45/3) (*bagrı kan it-*: yarala-).

Alup sevdâsını ref' eylesün *başım halâs itsün* / Esîr-i dâm-ı zülfün'den di kim sen anı *âzâd it* (46/5) (*başı halâs it-*: kurtar-. *âzâd it-*: özgür bırak-).

Hâlimiz âyâ n'ola itmez iseñ bir iltifât / Âteş-i hicr-i firâkıñ bizleri *sûzân ider* (85/3) (*sûzân it-*: acı ver-).

Kûy-ı kurbünden ba'îd itme Tûrâbî 'âşıkı / Ey şehinşâh hasretin bu *dîdemi giryân ider* (85/7) (*dîdeyi giryân it-*: ağlat-).

Beni sevdâ-yı 'aşkıñ ey perî-peyker *zebûn itmiş* / Sevâd-ı kâkülün fikrim alup '*aklun cünûn itmiş* (129/1) (*zebûn it-*: zayıf düşür-, hiçbir şey yapamaz hale getir-. '*aklı cünûn it-*: delirt-).

Şarâb-ı hüsn (ü) 'aşkıñ neş'esi eفزûn olup serde / Rumûz-ı hatt-ı hâliñ sırrını andan '*ayân itdik* (183/5) ('*ayân it-*: açıkla-).

eyle-:

Sanma zâhid giceler beyhûde *feryâd eyleriz* / Zikr-i Mevlâyı bu dilden '*aşk ile yâd eyleriz* (104/1) (*feryâd eyle-*: ağla-. *yâd eyle-*: hatırla-).

ol-:

Râhatım nâ-bûd olup *derdim füzûn olmaktadır* / Fikr-i tedbîrim gidüp '*aklun cünûn olmaktadır* (79/1) (*derdi füzûn ol-*: derdi art-. '*aklı cünûn ol-*: delir-, kendini kaybet-).

Bir perî-rû görse dil elbet aña *mâ'il olur* / Mihrini ref' eylemez andan '*aceb câhil olur* (80/1) (*mâ'il ol-*: âşık ol-).

Bu nâsın hande-i rîş itdiğin gûş eyleme aslâ / Seniñ *derdiñe* senden özgesi vallâh *yanar olmaz* (109/4) (*derde yanar olma-*: üzülme-).

2.2. Diğer Fiillerle Oluşanlar:

Bu bölümde çeşitli fiillerle oluşturulmuş deyimler vardır.

Rûz-ı mahşer râhına *bel bağlayan buldı necât* / Her dü 'âlem ol kesinçdir ma'nî-ni zevk ü sefâ (8/5) (*bel bağla-*: güven-. *necât bul-*: kurtul-).

Kim ki *dil virdi* hulûs-i bî-riyâ şol mihrine / Âteş-î nâr-ı cehennemdendir ol merdüm rehâ(8/7) (*dil vir-*: sev-).

Yohsa sen de ben teki bî-çâresin bir bî-haber / Ey Tûrâbî *çek elin* gel sen bu da'vâdan baña (14/7) (*elin çek-*: ayrıl-, bırak-).

Tutmayız dâmen-i dünyâya ki olduk fukarâ' / Bizi *başdan çıkarır* al ile elbet bu hevâ (15/1) (*başdan çıkar-*: doğru yoldan ayır-).

Dest-i sabra yapışup kûh-ı rızâya gidelim / Görelim hâlimizi bir n'ola anda âyâ (15/2) (*dest-i sabra yapış-*: sabret-).

Girelim dâire-i 'aşka çıkup dünyâdan / Çi gire pîç-i telâşa ne tükenmez gavga (15/4) (*dâire-i 'aşka gir-*: ilahi aşk yolunda ilerle-, *dünyâdan çık-*: dünya arzularından kendini kurtar-).

Nice sultanları bu çarh *ayağa salmış* / Digere bahş ide her türlü vefâsın zîrâ (15/6) (*ayağa sal-*: önem ve değerden düşür-).

Hâme-i kudret çekende bahtımın erkâmını / Bir *siyeh hattile çekmiş* şöyle muhkemdir başa (16/3) (*siyeh hattile çek-*: kaderi kötü yaz-).

Çeşm-i hûn-hâr-ı nigâhın bu Tûrâbî 'âşıkı / *Derde salmışdır* yetişdir kıl kerem dermân aña (17/7) (*derde sal-*: dertli et-, üz-).

Dil diler itmez hazer cellâd-ı gamzeñden nasîb / Bilmiyor *virmez aman* bir tığ-i hançerdir başa (18/5) (*aman virme-*: acıma-, merhamet etme-).

Suretâ zîba-nümâ bâtında biraz şetta 'acûz / Zehrire dendâmı pürdür *urmya* gör *diş* saña (19/5) (*diş ur-*: ısır-).

Nice yıllar o nigârın ki *cefâsın çekerim* / Cevr-i bî-dâd benim başıma pıtrak degil a (23/2) (*cefâ çek-*: acı çek-).

Ne *alır gönlümi* yetmez mi Tûrâbî ol şûh / 'Aklımı *aldı* benim gönlüme ortak degil a (23/7) (*gönlü al-*: kendine âşık et-, 'aklı al-: benliğini yitir-, düşünme kabiliyetini kaybet-).

Tûrâbî kalmadı derd ile takat nâ-tüvân oldu / *Bükiildi kâmetim* eyvâh sebep kaşı kemândır hep (29/7) (*kâmeti bükiil-*: güçsüzleş-).

Devr-i ruhsârında bâd esdikçe gîsû şöyle kim / Gülşen içre *per açup* cevân ider müşğîn 'azâb (30/6) (*per aç-*: uç-).

Hûn-feşân itdim dü çeşmimden firâvân öyle kim / Ebr-i âbın *yerlere çaldı* bu esrârım görüp (31/4) (*yerlere çal-*: at-, fırlat-).

Ham oldu kâmetim *âh çekmeden* sevdâ-yı ebrûsın / Çekilmez neyleyim bir böyle kuvvetli kemân yâ Rab (33/4) (*âh çek-*: üzüntü çek-, üzül-).

Tûrâbî neylesün âfet-nigâha *düşdi* bu gönülüm / Giriftâr-ı belâyım yâ İlâhi her zamân yâ Rab (33/7) (*gönlü düş-*: âşık ol-).

Şem'aya pervâne 'âşık yanmasın eyler taleb / Gör ne *lezzet almış* andan bu dahi sırr-ı 'acîb (34/2) (*lezzet al-*: hoşlan-, beğen-).

İhtiyârile kişi kendin *yakar* mı *odlara* / Hak tecelli eylemiş her câna bir gûnâ nasîb (34/3) (*odlara yak-*: üz-).

Eyledim ârzû visâliñ yâre *destim irmedi* / Nâmurâd oldum murâd *el virmedi* kaldım garîb (34/5) (*desti irme-*: ulaşma-, *el virme-*: yardım etme-).

Müşgîn saçın itme perîşân kerem eyle / 'Aklım *dağılır* bahr-ı dilim itmede hizâb (35/6) ('*aklı dağıl-*: şaşır-, ne yapacağını bileme-).

Pür kadeh nûş eylemişdir ol perî-reftâre bak / Böyle bir *hâlet giyürmüş* hûb civân itmiş şarâb (36/4) (*hâlet giyür-*: bir durumdan başka bir duruma gir-).

Hande kılsa *açılır rûyunda güller* goncesi / Bülbül-âsâ gör nice şîrîn zebân itmiş şarâb (36/5) (*rûyunda güller goncesi açıl-*: neşeyle dol-).

Ser çeksün eger devlet ile heft semâya / Bir lokmadan efzûnu anıñ gerçi meşakkat (38/5) (*ser çek-*: ulaş-).

Tefekkür it 'ömür *encâma irdi* / Seniñ şol tutduğun hâlet çi hâlet (41/8) ('*ömür encâma ir-*: öl-).

Râh-ı 'aşka gir *seri meydâna koy* erler gibi / Rûhuñı bîdâr kıl 'âlemde şol *nefsiñ uyut* (42/4) (*seri meydâna koy-*: canından vaz geç-, *nefsi uyut-*: dünya nimetlerini bırak-).

Türâbî derdmendi *nâle-i feryâda salmışdır* / Kerem kıl ey tabîbim cüz'ice ol yâri tekdîr it (43/5) (*nâle-i feryâda sal-*: üz-, cefa çektir-).

Bir dahı râm olmasun her gördüğü meh-veşlere / Bir *âteş sal* göñlüme gel hoşça büryân it de git (45/6) (*âteş sal-*: âşık et-).

Yak beni 'aşkıñla hiç nâm u nişânım kalmasun / Kurtulam kahr-ı belâdan hake *yeksân it* de git (45/7) ('*aşkıyla yak-*: âşık et-).

Bu dehr-i fenâ devletine kılma nigâhı / *Tut râh-ı rızâ dâmenini* diñle hikâyet (47/2) (*râh-ı rızâ dâmenini tut-*: her sıkıntıya razı ol-).

Dili cânâneye virdim cânı kurbân itdim / Hele bir derd-i elem kaldı vücûdumda esâs (49/6) (*dili cânâneye vir-*: sev-, âşık ol-).

Mürg-i sevdâ âşiyân itme serimde var yürü / Sevdigim ol dilberin kûyunda *per ur* durma uç (53/5) (*per ur-*: uç-).

Vakt olur ol mehlikâ hışmîle rû-gerdân olur / *Cânıma odlar düşer* kim ol zamânda yası güç (55/3) (*câna odlar düş-*: büyük üzüntü çek-).

Sâye salmış üstüme gam ebrini devrân benim / Tarîk-i şebdir günüm olmaz şebim aslâ sabâh (58/3) (*sâye sal-*: kapat-, gölge yap-).

Baş çıkardı burc-ı maşrıktan gene hünkâr subh / Müjde-i mihri getirdi 'âleme tekrâr subh (60/1) (baş çıkar-: kendini göster-, görün-).

Meclis-i dehri fûrug ile münevver kılmaga / Emr-i sultan ile rû göstermede her bâr subh (60/3) (rû göster-: ortaya çık-, kendini göster-, görün-).

Şikest olmuş gam-ı hicriyle dilde kalmamışdır şâh / Hayıf şol bâg-ı 'ömrüm hep hebâya gitti yokdur fâh / (61/1) ('ömrü hebâya git-: hayatını boşa yaşa-).

Ekmel-i mürşid yedin tut rast râhı bulmaga / Gösterir maksûd olan ol ma'nevî dîdâr-ı şeyh (63/6) (yedin tut-: yardım al-).

Reşk rû-gerden olup emre muhâlif gitdi / İtmedi secde-i merdüm o dem iblîs-i hasûd (66/2) (muhâlif git-: uyma-, kabul etme-).

Saldı teşvîşe beni fikrim hemân târik idüp / Varımı yagmaya virdi neyleyim zülf-i sevâd (68/4) (teşvîşe sal-: akli karıştır-. yagmaya vir-: hiçbir şeyi bırakma-, perişan et-).

Gamze-i tîgîñ nigârâ cânıma eyler güzer / Nâre girmek kasdı vardır sûz olur itmez hazer (74/1) (nâre gir-: sıkıntıya gir-).

Sîne-i dâgım delüp bulmak için derd ma'denin / Cây idinmişler o yerde müjgânîñ meger (74/2) (sîne-i dâğı del-: aşk ızdırabı ver-).

Sebzeler baş gösterüp oldı zemân-ı nevbahâr / Hil'at-ı hazrâ giyindi tag sahrâ âşikâr (77/1) (baş göster-: ortaya çık-, belir-. hil'at-ı hazrâ giyin-: her yer yeşillen-).

Bâr-ı gam bükdi belim oldum misâl-i mâh-ı nev / Kavs-ı ebrûdan mıdır kaddim zebûn olmaktadır (79/2) (beli bük-: üz-).

Sa'y it yürü bir sâhile çek kendini âzâde ol / Bakma cihân elvânı hep beyhüdedir cümle 'abes (114/4) (kendini çek-: kendini koru-).

Rahat diyü 'arz itdüğüñ terkit gönül mihnet kamu / Üftâdelerden 'ibret al 'ârif olup depretme ses (114/5) (ses depretme-: konuşma-).

Pâyidâr olmaz cihânîñ saltanat câhı begim / 'Ârif-i bi'llâh olan 'âlemde aslâ gam yemez (99/4) (gam yeme-: üzülme-).

Serviniñ 'aksi degil cüdâ hemân kendisidir / Kâmetiñ hidmetine secdeye koymuşdur yüz (101/4) (secdeye yüz koy-: eğil-, alını yere değdir-, saygı göster-).

Vuslât-ı dildâra el yetmez ferâgat kıl gönül / Derdi efvân eylemekdir mâl-i hülyâdan garaz (140/5) (el yetme-: ulaşma-)

Eşk ile su vireyim *saykal urup* cevherleyim / Hançer-i müjgânını gel sîne-i sûzâna çak (166/4) (*saykal ur-*: parlat-).

‘Âlemi ta’cîz idüpdür girye vü nâlem hayıf / Âh nidem ihmâl ile nâlânıma *tutmaz kulak* (166/6) (*kulak tutma-*: aldırış etme-).

Cânıma *odlar salıpdur* ey nigârım gözleriñ / Neyleyim yagmaya virdi cümle varım gözleriñ (187/1) (*odlar sal-*: aşk ateşiyle yak-).

Rahat (u) âsûdelik ister iseñ *tecrîde gir* / ‘Âşıkâ bitmez mi şol köhne belâsı dünyeniñ (188/6) (*tecrîde gir-*: dünyevi duygulardan soyutlan-).

Neyleyim kavga düşürmüş bende-i ‘uşşâkıma / Bî-nihâyet *kan döker* kaşı kemânıñ gözleriñ (190/6) (*kan dök-*: öldür-).

Bezm-i mihnetde bu gün *gam kâsesin sundı* felek / Nûş idüp bî-ihtiyâri pür-piyâlem sorma sen (241/4) (*gam kâsesin sun-*: dertlendir-, üzüntü içinde bırak-).

Şerîr-i fitne-i cellâd-ı gamzeñ neyledi âhir / *Karardı* âh ile *bagrım* karârım dâm gâh oldu (300/3) (*bagrı karar-*: üzül-, kahrol-).

Terk-i tecrîd ile çık dâma giriftâr olma / Seyr kıl tâlib-i dünyâyı gönül sen *gözün aç* (GM 10/5) (*gözü aç-*: uyanık ol-, gaffet içinde olma-).

Rediflerle Oluşanlar:

Burada redif olarak kullanılan *ayrıl-, çek-, düş-, geç-, gör-, göster-, iste-, oyna-, tut-, vir-, yetiş-* fiilleri; *fır fır fırlanır* yansıma ve kökteş fiilli şekil; *var* ve *yok* kelimeleri deyimleşmiş birleşik fiilleri oluşturmuştur.

ayrıl-:

Türâbî derd-mendiñ hâhişi Hakdan hidâyetdir / Anıñçün dîde duht olmuş *der-i Mevlâdan ayrılmaz* (108/7) (*der-i Mevlâdan ayrılma-*: Allah yolunu bırakma-).

çek-:

‘Aşk ehli tehî sanma ki *yâhûyı çekerler* / Evrâd idinüp *kâmet-i dil-cûyı çekerler* (81/1) (*yâhûyı çek-*: zikret-. *kâmet-i dil-cûyı çek-*: sevgiliyi arzula-).

Mahbûb ile mey olmasa hal kanda varırdı / ‘Âşık olan elbette bu *kaygûyı çekerler* (81/3) (*kaygûyı çek-*: sıkıntı yaşa-).

Gör bahr-ı sirişkini çekîd eyleyerekden / Gözden akıdup giceleri *suyı çekerler* (81/5) (*suyı çek-*: ağla-).

Şu suret-i hâl-i dünyâyı koyunca gör ki bir gûnâ / ‘Arak-rîz eylemiş serden felek hayli *elem çekmiş* (121/3) (*elem çek-*: üzül-).

Bu resme tarz-ı devvâr olmağı takdîre yazmışlar / Ezel kâtipleridir gâlibâ levhe *kalem çekmiş* (121/4) (*kalem çek-*: yaz-).

Giceler bâd-ı sabâ âhım yetişdir *yâra çek* / Zülf-i büyü ol mehiñ ben ‘âşık-ı *gamhâra çek* (179/1) (*yâra çek-*: sevgiliye ulaştır-. ‘âşık-ı *gamhâra çek-*: sıkıntılı âşıka ulaştır-).

Diyâr-ı mihnetiñ ser-leşkeri oldum ‘*alem çekdim* / Bu devriñ rüzgâr-ı şiddetinden çok *elem çekdim* (224/1) (‘*alem çek-*: öncü ol-).

Türâbî kahr-ı dehriñ kâse-i zehrini içmekden / Usandım nâ-pesend-i bezmden gayri *kadem çekdim* (224/7) (*kadem çek-*: ayak basma-, uzaklaş-).

düş-:

‘Aşk ehli cihân içre bu ‘*illetlere düşdü* / Nâ-çâr olarak *derd ile zilletlere düşdü* (275/1) (‘*illetlere düş-*: hastalan-. *zilletlere düş-*: aşığılan-).

Giryân u hazîn olmağı ‘uşşâka tecellî / Şol hâr-ı girân çekmege *gayretlere düşdü* (275/3) (*gayretlere düş-*: çabala-).

Dil verme dilârâyâ sakın âhiri düşvâr / Sen sanma denî tâli’ ‘*izzetlere düşdü* (275/4) (‘*izzetlere düş-*: saygın ol-).

Mâzîde benim terkîm idüp gitdi nigârım / Â’dâ ile bir oldı *muhabbetlere düşdü* (275/5) (*muhabbetlere düş-*: dost ol-).

Hub neş’ededir cümle cihân halkı ne hoşça / Bîçâre dilim *kûşe-i gam-hâneye düşmüş* (132/4) (*kûşe-i gam-hâneye düş-*: dertlen-, sıkıntıda ol-).

geç-:

Olalı ‘aşka esîr *eski hevâdan geçdik* / Mest-i lâ-ya’kıl olup derde *devâdan geçdik* (181/1) (*eski hevâdan geç-*: dünyevi duygulardan vaz geç-. *devâdan geç-*: iyileşmeyi isteme-).

görme-:

Çün cefâsın çekmişüz dehriñ *safâsın görmedik* / Derdini kesb eyleyüp âhir *devâsın görmedik* (176/1) (*safâsın görme-*: mutlu olma-. *devâsın görme-*: iyiliğini görme-).

göster-:

Yeter müjgân-ı tîriñle sınık bagrımı hûn itdiñ / Cefâ vü cevri efzûn
itme mühlet vir *amân göster* (88/5) (*amân göster-*: acı-, merhamet et-).

Bî-vefâ dildâra düşdüm *pür-cefâsın gösterir* / 'Âşık-ı sûzum diyû
ben *mübtelâsın gösterir* (96/1) (*pür-cefâsın göster-*: zulmet-, acı çektir-,
mübtelâsın göster-: düşkününü işaret et-).

oyna-:

Felek rakkâs-ı bezm-i 'âlem içre *inkulâb oynar* / Ferâmûş eylemiş
şermi nihâyet *bî-hicâb oynar* (97/1) (*inkulâb oyna-*: sürekli deñiş-. *bî-hicâb
oyna-*: utanmazca davran-).

tut-:

Levh-i dil jengin mücellâ eylemek ister iseñ / Men 'aref dersine
'âlem *kâmil-i insânı tut* (44/6) (*kâmil-i insânı tut-*: olgun ve kendini bilen
insandan yana ol-).

vir-:

Ey Tûrâbî bî-vefâ devrân başa rahm eylemez / Günde yüzbiñ
başıma durmaz *cefâ sengin virir* (83/1) (*cefâ sengin vir-*: eziyet çektir-,
sıkıntı ver-).

yetiş-:

Dün gece rakîbi didiler *yâre yetişmiş* / Lâkin bu ümîdim bu gün
aşşâma yetişmez (111/ 6) (*yâre yetiş-*: sevgili ile ol-. *aşşâma yetişme-*:
akşamı görme-).

fır fır fırlanır:

Şem'-i ruhsârında *dil pervâne fır fır fırlanır* /Perr (ü) bâliñ
yakmaga *sûzâne fır fır fırlanır* (98/1) (*dil pervâne fır fır fırlan-*: sevgili
çevresinde olmaya heves et-. *sûzâne fır fır fırlan-*: sevgili ile aşk yaşamaya
heves et-).

var:

Fenâ bulmaz tükenmez kân-ı dilde *mihnetim vardır* / 'Azîzim
şeyh-i gamdır dest-gîrim *bî'atim vardır* (95/1) (*mihneti var ol-*: üzüntülü
ol-. *bî'ati var ol-*: razı ol-).

yok:

Kalender dervişim dünyâ içinde *mülk (ü) mâlüm yok* / Kamusından
ferâgat eyledim *ceng (ü) cidâlüm yok* (168/1) (*mülk (ü) mâlı yok ol-*: maddi
hiçbir şeye sahip olma-. *ceng (ü) cidâli yok ol-*: hiçbir dava gütm-).

Sonuç

Bu çalışmada, 19. yüzyıl Bektaşî Edebiyatının önemli kişilerinden olan Tûrabi'nin şiirlerinde, anlam biliminin önemli unsurlarından olan ad aktarmasının bir alt başlığının değerlendirilmesi yapılmıştır. Çeşitli benzetmelerle ve aktarmalarla ortaya çıkan deyimleşmiş fiiller, en ilgi çekici örneklerini ad aktarmalarında bulur. Tûrabi'nin şiirlerinde, tasavvufa duyduğu derin ve içten bağlılık kolayca fark edilir. Bu nedenle şiirlerinde yer alan deyimleşmiş fiiller de tasavvufa olan bu bağlılığını anlatmada aracı olmuştur. Kullandığı deyimleşmiş fiiller, çoğunlukla klasikleşmiş örneklerdir. Buna karşılık özellikle; 'Aşk ehli tehî sanma ki *yâhûyî çekerler* / Evrâd idinüp *kâmet-i dil-cûyî çekerler* (81/1), Gör bahr-ı sirişkini çekid eyleyerekden / Gözden akıdup giceleri *suuy çekerler* (81/5), Bu nâsıñ hande-i rîş itdiğin gûş eyleme aslâ / Seniñ *derdiñe* senden özgesi vallâh *yanar olmaz* (109/4), Dün gice rakîbi didiler *yâre yetişmiş* / Lâkin bu ümîdim bu gün *ahşâma yetişmez* (111/ 6), Şem'-i ruhsârında *dil pervâne fir fir fırlanır* /Perr (ü) bâliñ yakmaga *sûzâne fir fir fırlanır* (98/1) örneklerinde olduğu gibi, fiil, yardımcı fiil ya da kökteş fiillerden oluşmuş redifli şekillerle ortaya koyduğu deyimleşmiş fiiller, şairin kendine özgü yapılar olarak ilgi çekicidir.

Kaynakça

AKSAN, D. (2006). *Anlambilim*, Ankara: Engin Yayın Evi.

AYDEMİR, C. - SAVRAN, H. (2010). *Tûrabi Divanı Dil Özellikleri Sözlük*. İstanbul: Roza Yayınevi.

SAVRAN, H. (2010a). Tûrabi Divanı ve Dil Özellikleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, (17) 55, Ankara: Gazi Üniversitesi, ss. 325-340.

SAVRAN, H. (2010b). Tûrabi Divanı'ndan Hareketle Klasik Türk Edebiyatında İnançla İlgili İbarelerin Anlam Bilgisi Bakımından İncelenmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Klasik Türk Edebiyatının Kaynakları Özel Sayısı, Prof.Dr. Turgut Karabey Armağanı*, (3) 15, ss. 203-220.

VAN ŞEHİR TARİHİ ARAŞTIRMALARINA KÜÇÜK BİR EDEBİ KATKI: FÂİK REŞÂD'IN KENDİRCİ GAZELİ

İsmail AVCI*

Öz

Bu çalışmada Fâik Reşâd (1851-1914) tarafından yazılan “Kendirci'den” redifli gazel üzerinde durulmuŐtur. Gazel, Van'da bulunan Kendirci adlı mesire alanını konu edinen ve bu yanıyla Şehir Şiirleri bağlamında değerlendirilebilecek bir metin olduğundan çalışmanın konusu olarak seçilmiŐtir. Çalışma vesilesiyle tarihî kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan, sadece ismen anılan ve günümüzde tamamen yok olmuş olan Kendirci mesire yerinin nasıl bir yer olduğu kısmen ortaya konulmaya çalışılmıŐtır. Şiir, 1882 yılında kısa bir süre burada maarif müdürü olarak görev yapan Reşâd'ın edebî hayatında Van'ın nasıl bir etkiye sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Makalenin yakın zamana kadar mesire alanı olarak kullanılan Kendirci'nin tekrar bilinir hâle gelmesine ve Van Şehir tarihi araştırmalarına katkı sunması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fâik Reşâd, Van, Kendirci, mesire, gazel, tarih

A Minor Literary Contribution to Historical Researches on Van Province: Kendirci Ode of Faik Reşad

Abstract

This article focuses on an ode with repeated voice from “Kendirci” written by Fâik Reşâd (1851-1914). Since the subject of this ode is a picnic area called Kendirci located in Van province and therefore qualified to be evaluated within the context of civic poems, this poem was selected as the subject of the article. Within the scope of this article, it was

* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ismailavci@balikesir.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9282-1468>

attempted to partially account for the description of the picnic area called Kendirci, which is only called by name, for which no information is found in historical resources, and which has completely destroyed today. The poem is significant in that it demonstrates the impact of Van in the literary life of Reşâd, who had served as an education director for a short period of time in 1882. This article is expected to contribute to make Kendirci, previously used as a picnic area, known again as well as contributing to historical researches on Van province.

Keywords: Fâik Reşâd, Van province, Kendirci, mesire, ode, history

Giriş

Türk edebiyatında şehirleri veya bu şehirlerdeki belli mekânları konu alan şiirlerin sayısı ayrı birer tür oluşturacak kadar fazladır. Mesnevi, kaside, gazel ve diğer nazım şekilleriyle kaleme alınan bu şiirleri iki grup altında toplamak mümkündür. Birincisi şehirleri metheden ve yerin şiirleridir. Bir şehrin güzellerini, doğal ve tarihî güzelliklerini, belirli sanat ve meslek dallarında meşhur olmuş kişilerini anlatan şehrengizler burada ilk akla gelen eserlerdir. Şairlerin zaman zaman beğenmedikleri bazı şehirleri isminden, ikliminden veya halkının özelliklerinden hareketle yerdikleri de örnek metinlerden rahatlıkla görülebilmektedir. Şehir şiirlerinde ikinci grubu bir beldenin, sahilin, semtin ve mesire yerinin güzelliklerinden de bahsetmekle birlikte aslen o yerin isminin çeşitli yazım oyunlarıyla farklı anlamlara gelebilecek şekilde kullanılması yoluyla yazılan şiirler oluşturmaktadır. Belde adlarının tevriyeli olarak kullanımıyla yazılan biladiyeler, sahilleri anlatan sahilnameler, bir şehrin belli semtlerini konu edinen semtiyeler ve mesire yerlerini anlatan mesairler bir yerleşim yerinden veya bu yerin belli bir kısmından söz eden şiirler olarak bu gruba girmektedirler (Kurnaz 1997: 231, Kaya 2010: 461, Kutlar 2011: 2, Aksoyak 2016: 246).

İster övgü veya yergi isterse de farklı muhtevalarda olsun bu şiirlerin merkeze alınan şehrin tarihine doğrudan ya da dolaylı olarak katkıda bulunduğu bir gerçektir. Bu yazıda üzerinde durulan Fâik Reşâd'ın Van'da bulunan Kendirci mesire alanı hakkındaki 11 beyitlik gazeli edebiyat ve tarih gibi birbirinden bağımsız düşünülemez kadar iç içe geçmiş, birbirini besleyen, tamamlayan iki alanın ortaklığını açıkça göstermesi bakımından dikkate değerdir.

1. Kendirci Mesire Alanına Dair

Van şehir tarihinden bahseden kaynaklarda doğrudan Kendirci hakkında bir bilgiye rastlamak mümkün olamamıştır. Ancak bazı tarihî hadiselerden söz edilirken bu ismin geçtiği tespit edilmiştir. Örneğin 1896'da Ermenilerin Van isyanında şehre ve tarihî eserlere verdikleri zarardan söz edilirken şöyle denilmektedir: “*20 Haziran akşamı Müslüman mahallelerine ani bir baskın yapılmak istenmişse de isyancılar başarılı olamayınca Kendirci yönüne kaçmışlardır. Kaçarken üs olarak kullandıkları evleri ve Haçke Caddesi'nin Haçboğan Mevkii'nden Dere Kilisesi'ne kadar olan geniş bir bölgeyi yakmışlardır.*” (Ağaoğlu 2007: 316). Buna benzer ifadeler Ermenilerin bizzat kendi vatandaşlarını öldürmelerinden ve askerlerle sivillere saldırılarından söz edilirken de rastlanır: “*Van'ın Bahçeler mevkiinin Kendirci civarında yaşayan Agop Efendi'nin evine Ermeni eşkiya tarafından bir gece vakti girilmiş; otuz üç lirası ile saati zorla alınmış ve öldürülmüştür.*” (İnce Erdoğan 2007: 270-3).

Yine aynı yıla ait Van vilayetinde bulunan komiser ve polis memurlarıyla ilgili düzenlenen bir defterde Agop Efendi adlı bir kişinin görev yerinin Kendirci olduğu ve meclis kararıyla terfi ettirildiği bilgisi bulunmaktadır (Mercan 2011: 278).

Yukarıda geçen “Van'ın Bahçeler mevki...” ifadesindeki “Bahçeler”, Ermenilerin yerleştiği ve isyanda merkez olarak kullandıkları, aşağıda sözü edilen Bağlar / Bahçeler / Aygestan denilen yerle aynı olmalıdır: “*Van'da vali 4000 kadar Ermeni asker yazılmasını isteyince Ermeniler bunu vermedikleri gibi gelen heyete silahla karşılık verdiler. Bağlar / Bahçeler / Aygestan denilen mevkide ciddi bir çatışma yaşandı.*” (Oktay 2002: 128). Sözü edilen bu yer aynı kaynakta şöyle tarif edilmiştir: “*... şehir ile kalenin doğu tarafında başlayarak Erek Dağı eteklerine kadar uzanan yeni kurulan ve çoğunluğunu Ermenilerin oluşturduğu ve bunun yanında zengin Müslümanların da ikamet ettiği Bağlar / Bahçeler / Aygestan denilen yerden...*” (Oktay 2002: 130). Şu cümleler ise bu yeri daha da ayrıntılı olarak tanıtmaktadır: “*Bağlar mahallesi şehrin doğusunda 7 km uzunluğunda 3 km genişliğinde bağlık bahçelik bir alanı oluşturuyordu. Evleri bahçe içerisinde kalın ve yüksek duvarlar çeviriyor, evleri birbirine bağlamak için bahçeleri sulamada kullanılan Urartulardan kalma sulama kanallarıyla rahatlıkla evler ve bahçeler arasında gizli geçitler oluşturuluyordu. Bu bölge daha sonra Van İsyanı'nda kale gibi kullanılarak direniş noktasını oluşturmuştur.*” (Oktay 2002: 115, dipnot).

Kaynaklardaki bu bilgiler birleştirilince Van'ın Bağlar veya Bahçeler adıyla bilinen, Ermenilerin kendilerince Aygestan olarak adlandırdıkları, bağların ve bahçelerin olduğu, su kanalı ağıyla donatılmış,

geniş bir alanı kaplayan ve o dönem için daha çok Ermeni nüfusunun yoğunlukta olduğu bir bölge ortaya çıkmaktadır. Kendirci bu bölgedeki bir alandır.

Diğer taraftan o bölgeyi tanıyan kişilerle yapılan görüşmelerde Kendirci hakkında az da olsa bilgi sahibi olunabilmiştir. Buna göre Kendirci'nin, günümüzde tamamıyla şehrin içinde kalmış olan Cumhuriyet Caddesi'nin bulunduğu alan olduğu anlaşılmaktadır. Edinilen bilgiye göre bu alanda eskiden “kerhiz”¹ denilen su kaynakları veya yeraltı su kanalları bulunmaktaydı. Kendirci o dönemlerde suyu bol, havası temiz, yeşillikler içinde bir mesire alanıydı. Evlerin de bulunduğu bu bölgede daha ziyade Ermeniler oturuyordu. Yakın zamana kadar mesire alanı olarak kullanılan Kendirci'de kerhizler yavaş yavaş ortadan kalktı ve yoğun bir yapılaşma neticesinde bu mesireden bir iz kalmadı.² Böylece Kendirci adı da zaman içinde hafızalardan silinmeye başladı.³

2. Fâik Reşâd'ın Van Günleri ve Kendirci Övgüsünde Yazdığı Gazeli

27 Eylül 1851'de İstanbul'da doğan ve 63 yaşındayken 13 Haziran 1914'te yine İstanbul'da ölen Fâik Reşâd yaşadığı dönemin tanınan velut isimlerinden biridir. Hayatı çeşitli devlet görevlerinde, matbuat işlerinde ve muallimlikle geçmiştir. Şair İstanbul dışında kısa sürelerle görevli olarak Trablusgarp, Diyarbakır, Van ve Yanya'da bulunmuştur. Müellifin roman, şiir, edebiyat tarihi, Osmanlı tarihi, biyografi, antoloji, imla ve kitabet, kıraat ve sözlük türünde 40 civarında eseri vardır. Bu eserlerden biyografi, imla ve kitabet, kıraat ve latifeye ilgili olanlar çoğunluktadır. Reşâd'ın bazı eserleri de yarım kalmıştır (Avcı 2017: 11-9).

¹ Kârîz, giriz, geriz, keriz, gers, gırz şekillerinde de kullanılan kelimenin aslı Farsça “gâh-rîz”dir. Kireç, çimento ya da demirden yapılan su yolu, boru, taş örme su kanalı, kuyu, gölcük, baraj, çeşme anlamlarına gelmektedir. Ancak kelimenin lağım, pis su kanalı, insan dışkı, pislik gibi anlamları da vardır (Türkçe Sözlük 2005: 754; Abik 2010: 16; Şemseddin Sami 2014: 898; Çağbayır 2017a: 541, 2017b: 2139). Elbette kelime burada ilk anlamıyla kullanılmaktadır. Zira Van'ın antikçağlardan bu yana meşhur olan bağ ve bahçeleri bu kerhizler vasıtasıyla sulanmış, içme suyu ihtiyacı yine kerhizlerden sağlanmıştır (Mızrak 2006: 129).

² Kendirci hakkındaki sözlü tarih çalışması neticesinde elde ettiği bilgileri paylaşma nezaketinde bulunan Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Rahmi Tekin'e teşekkür ederim.

³ Hemen bütün şehirlerin uğradığı bu hazin son “yeşil” Bursa'nın tarihen isimleri bilinen Yeşil Sultan, Namazgâh, Işıklar ve Teferrüc gibi mesire alanları için de söz konusudur (Avcı 2018: 40).

Fâik Reşâd, 1881'de maarif nazırı olan Ali Fuad Bey'in (1846-1885) teklifiyle Diyarbakır maarif müdürü olarak görevlendirilmiş, 1882 yılı başlarında görevine başlamıştır. Ancak bu dönem maarif müdürlüklerinin yeni ihdas edildiği dönemdir ve kuruluş aşamasında birçok sıkıntı ortaya çıkmaktadır. Fâik Reşâd da bu sıkıntıları yaşamış, farklı bir yere gitmek istemiş ve Van'a tayin edilmiştir. Reşâd'ın şiir hayatında Van'ın belirleyici bir yeri vardır. Çeşitli süreli yayınlarda neşredilen eserlerinin baş veya son kısmında verilen bilgilerden anlaşıldığına göre Reşâd şiirlerinin önemli bir kısmını Van'da bulunduğu dönemde kaleme almıştır (Avcı 2017: 12, 91). Süreli yayınlarda yer alan şiirlerden hareketle 26 şiirin Van'da kaleme alındığı görülmektedir. Ayrıca Van hakkında yazılan veya Van adının geçtiği şiirler de düşünüldüğünde sayı artmaktadır. Ancak Van'da yazılıp da herhangi bir mecmua veya gazeteye gönderilmeyip doğrudan şiir kitabı *Gül-deste*'ye alınan şiirler de göz önüne alındığında bu şehrin şairin edebî yaşantısındaki önemi daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim şair bir şiirinin dipnotunda bizzat şöyle demektedir: “*Bu gazel de ekser eş'arım gibi me'mûriyetle Anadolu vilâyât-ı şâhânesinde bulunduğım zamânıñ mahsûlâtındandır.*” (Reşâd 1899: 1258). Burada Anadolu vilâyetlerinden kasıt Diyarbakır ve Van'dır. Şair Diyarbakır'da çok fazla duramamış ve tayinini istemiş, oradan Van'a gitmiştir. Onun Diyarbakır'da yazdığı belli olan bir şiiri mevcuttur. Zaten şiirlerden önemli bir kısmındaki “Van'dan gelmiş bir eser-i güzündür ki 'aynen derc olunur.” (Reşâd 1885a: 3-4), “Âtûdeki manzûme Van ma'ârif müdürü 'izzetlü Reşâd Beg Efendi birâderimiz tarafından gönderilmiştir.” (Reşâd 1885b: 708-10), “Van'dan” (Reşâd 1885c: 3) şeklindeki açıklamalardan ve “Müdür-i Ma'ârif-i Van Reşâd” (Reşâd 1885d: 3) imzasından bu şiirleri Reşâd'ın Van'da maarif müdürü olarak bulunduğu dönemde yazdığı rahatlıkla anlaşılmaktadır (Avcı 2017: 35-6).

Fâik Reşâd, şiirleri arasında yer alan 6 tarih manzumesinden ilk üçünü Hamîd Paşa, Timurzâde Tâhir Paşa ve İşkodralı Hasan Hakkı Paşa'ya ayırmıştır. Adı geçen bu paşaların Van'la doğrudan bağlantısı vardır. Tarihlerden ilkinde Hamîd Paşa'nın Van valisi olarak ikinci kez görevlendirilmesi, ikincisinde Van'ın yüz akı Timuzâde Tâhir Paşa'nın “mîr-i mîrân” (beylerbeyi) olması, üçüncüsünde ise yaşı ilerleyip sıhhati bozulmaya başlayan İşkodralı Hasan Hakkı Paşa'nın Van'daki valilik görevinden ayrılması konu edilmiştir (Avcı 2017: 150-1).

Fâik Reşâd tarih manzumeleri dışındaki bazı şiirlerinde de Van'ı anar. Recâizâde Mehmud Ekrem'e nazire olan “nev-bahârda” redifli 55. gazelinde Van'ın bahar mevsiminde cennet gibi olduğunu, ona benzer başka yer bulunmadığını söyler:

Beñzer safâda cennete Van nev-bahârda

Olmaz aña şebih-i mekân nev-bahârda (Avcı 2017: 210)

Bir beytinden Reşâd'ın Van'da maarif müdürü olarak görev yaptığı sırada memleket hasreti çektiği anlaşılmaktadır. Bu konuda, “Reşâd, beni Van'a çeken elbette kısmettir ama şu su ve ekmek vatanda (İstanbul) olsaydı daha güzel olmaz mıydı?” der:

Çeken elbette kısmettir beni Van'a Reşâd ammâ

Vatanda olmuş olsaydı şu âb u dâne olmaz mı (Avcı 2017: 216)

Fâik Reşâd bu şiirlerinden başka bir gazelinde baştan sona Van'da yakın zamana kadar mesire alanı olarak kullanılan ve yukarıda hakkında bilgi verilen Kendirci'yi konu etmiştir. Şairin Van'da maarif müdürü olarak bulunduğu dönemin ürünü olan 11 beyitlik şiir sadece *Gül-deste* (Ahmed Reşâd 1889: 45-6) adlı şiir kitabında yer almıştır. Aruzun “fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün” vezniyle yazılan “Kendirci'den” redifli gazelinde Reşâd, bu mesire yerini türlü vasıflarını dile getirerek övmüştür. Gazel, beyitlerin nesren ifadesi ve bu beyitlerde işlenen hususlar şöyledir:

1. beyit:

Van'da yok bence diger cây-ı safâ Kendirci'den

Gerçi nüzhetgâhlar çokdur daha Kendirci'den

[Gerçi Kendirci dışında daha birçok gezinti yeri vardır ancak bence Van'da bu kadar safâ verici bir başka yer yoktur.] Reşâd şiirin birinci beytinde Kendirci'nin eşsizliğini dile getirir. Zira bu bölgede başka gezinti yerleri de vardır ama hiçbirinin oranını yerini tutacak güzellikte değildir. Aslında aynı cümlelerin başka şehirler, mekânlar için de kullanıldığı bir vakıadır. Bununla birlikte özellikle şehir şiirlerinde zaman zaman gördüğümüz üzere şairler övdükleri yerlerin eşi benzeri olmadığını söylemeden geçemezler.

2. beyit:

Ol kadar hazz eylerim âb u hevâsından ki ben

Kâbil olsa bir dem olmazdım cüdâ Kendirci'den

[Ben suyundan ve havasından o kadar hazzediyorum ki mümkün olsa bir an bile Kendirci'den ayrılmam.] Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla Fâik Reşâd, Van'da bulunduğu dönemde Kendirci'ye sıkça gitmiş, orayı çok sevmiş, bu mesire yerinin suyuna, havasına hayran kalmış, alışmış olmalıdır. Şair suyundan ve havasından o kadar hazzetmiştir ki mümkün olsa oradan hiç ayrılmak istememektedir. O an için şair böyle

söylemektedir ancak Van'da kalması zaten mümkün değildir. Çünkü Diyarbakır'da olduğu gibi maarif müdürü olarak burada da pek hizmet etme imkânı bulamamıştır. Aynı zamanda ailesini daha önceden İstanbul'a gönderdiği için özlem de çekmektedir. Nitekim bir süre sonra zaten üç aylığına izin alıp İstanbul'a gitmiş ve bir daha geri dönmemiştir.

3. beyit:

Tâ zevâl-i 'ömre dek itsem ikâmet ihtiyâr

Gönlüme gelmez yine aslâ gınâ Kendirci'den

[Ta ömrümün sonuna kadar Kendirci'de yaşamayı tercih etsem gönlüme asla bir bıkkınlık gelmez.] Beyitte söylenenler bir önceki beyittekilerle benzerdir. Reşâd Kendirci'de ömrünün sonuna kadar kalsa bir bıkkınlık duymayacağı söyler. İnsan elbette her yerden bıkar, bir süre sonra en güzel olduğu söylenen yer bile sıradanlaşır. Hatta şairler aynı ifadeleri aynı zaman dilimi içinde başka yerler için de kurabilirler. Bu durum, övdükleri mekânın cazibesıyla, o anki içinde buldukları ruh hâliyle olduğu kadar “geleneğin böyle emretmesiyle” de ilgilidir.

4. beyit:

Âb-ı pâki öyle sâfi öyle lezzet-bahşdır

'Ayn-ı Kevser dinse cârîdir sezâ Kendirci'den

[Kendirci'nin temiz suyu öyle saf öyle lezzetlidir ki Kevser suyu Kendirci'den akıyor denilse buna layıktır.] Şair Kendirci'nin suyuna tekrar döner. Yukarıda da izah edildiği üzere buranın kerhizlerle her yere ulaşan suyu zaten meşhurdur. Birçok yerde rastladığımız şekilde, bu bölgenin suyu tadı ve duruluğu nedeniyle Cennet'teki Kevser suyuna benzetilmiştir.

5. beyit:

Başka yerlerde harâret âdemi bî-tâb ider

Eksik olmaz dâ'imâ lâkin hevâ Kendirci'den

[Başka yerlerde sıcaklık insanı güçsüzleştirir, lakin Kendirci'den ferah hava hiç eksik olmaz.] Beşinci beyitte üzerinde durulan husus Kendirci'nin ferah havasıdır. Sıcak günlerde başka yerlerde insanlar bunılırken Kendirci'nin tam tersine insanı rahatlatan havası hiç eksik değildir.

6. beyit:

Ya o yollarda iki yanlı dıraht-ı bîdler

Bir iki sâ'at uzağa al da tâ Kendirci'den

[Ya o yollardaki Kendirci'den iki saat uzağa kadar uzanan iki taraflı söğüt ağaçlarına ne demeli.] Kendirci oldukça yeşil bir yerdir. İki taraflı söğüt ağaçlarıyla donanmış yollar iki saat uzaklığa gidecek kadar vardır. Böyle uzun bir yolun varlığına dair söylenenlerin abartılı olduğu ve bu ifadenin şiir dili vesilesiyle buraya girdiği düşünülebilir. Ancak önceki asırlarda, seyahat eden yolcuların rahat etmesi için yol boyunca ağaç dikildiği de bilinen bir husustur.

7. beyit:

Eylemiş ol mertebe yek-dîgeriyle imtizâc

Kim görünmez tâk-ı mînâ-yı semâ Kendirci'den

[Söğüt ağaçlarının dalları birbiriyle o derece karışmış ki gökyüzünün kubbesi Kendirci'den görünmez.] Şair bir önceki beyitte sözünü ettiği söğüt ağaçlarının yol boyunca oluşturduğu görüntüyü ve gölgeliği yedinci beyitte de anlatmaya devam etmiştir. Sağlı sollu ağaçların yukarıda birleşerek meydana getirdiği güzelliği söylemeden geçememiştir.

8. beyit:

Gaşy olursa çok mı erbâb-ı nazar nezzâreden

Sırr-ı hikmet gösterir çünkü Hudâ Kendirci'den

[Gezip görenler kendilerinden geçerlerse bu çok görülür mü? Zira Allah Kendirci'den hikmete dair sırlar göstermektedir.] Beyte göre Kendirci, Allah'ın kendi hikmetinden sırlar, varlığına dair belirtiler gösterdiği bir yerdir. Şairin dile getirdiği husus bu mesire alanındaki güzelliklerin her birinin yaratıcıdan bir işaret olması meselesidir. Bu sebeple orayı seyredenlerin kendilerinden geçmeleri şaşılacak bir durum da değildir.

9. beyit:

Ravza-i Huld-i berîn hûrileriñ me'vâsıdır

N'ola ayrılmazsa ol hûrî-likâ Kendirci'den

[Huld-i berîn cennetinin bahçesi hurilerin mekânıdır. O huri yüzlü sevgili Kendirci'den ayrılmazsa bunda şaşılacak ne var?] Kendirci'nin sekiz cennetten biri olan Huld cennetine benzetildiği beyte klasik şiirin huri yüzlü sevgilisi de girmiştir. Nasıl hurilerin bulunduğu yer Huld cennetiye huri yüzlü sevgilinin bulunduğu yer de Kendirci'dir. Şair bir taraftan benzerlik kurarak kadroya sevgiliyi dâhil ederken diğer taraftan Kendirci'yi övmektedir.

10. beyit:

Rû-nümâ oldu bu nazm-ı âbdâr u dil-nişîn

Buldı mir'ât-ı tabî'at incilâ Kendirci'den

[Bu taze ve latif şiir ortaya çıktı, böylece tabiatın aynası da Kendirci'den cilalanmış oldu.] Reşâd beyitte kendi şiirini övmektedir. Onun şiiri mısra mısra, beyit beyit bir bütün olarak meydana çıkınca aslında bu sayede tabiat aynası da Kendirci vasıtasıyla parlaklık kazanmış ve bunun neticesinde şiirle Kendirci'nin tüm vasıfları bilinir, güzellikleri bir bir görünür hâle gelmiştir.

11. beyit:

Git Reşâd gâhî gazel söyle gehî nûş it şarâb

Yokdur ehl-i derde başka mültecâ Kendirci'den

[Reşâd! Git, ister gazel söyle istersen şarap iç. Dert ehlinin Kendirci'den başka iltica edeceği yer yoktur.] Reşad son beyitte kendisine seslenerek “İster gazel söyleyecek ol istersen şarap içecek ol, senin gibi dert ehli biri için gidilecek yer Kendirci'dir.” der. Aslında Kendirci havası, suyu, yeşilliği, bütün güzelliğiyle zaten bunları yapmak için insanı cezbeden bir yerdir. İlla bunları yapmak için harekete geçmeye gerek yoktur, zaten Kendirci doğal hâliyle dert ehline bunları yaptırabilecek bir gezinti yeridir.

Sonuç

Fâik Reşâd'ın “Kendirci'den” redifli gazelini ve adı geçen yeri merkeze alan bu çalışma neticesinde şunlar söylenebilir:

1. Van şehir tarihinden bahseden kaynaklarda doğrudan Kendirci hakkında bir bilgiye rastlanamamış, sadece bazı tarihî hadiselerden söz edilirken bu ismin geçtiği tespit edilmiştir. Kendirci, Bağlar veya Bahçeler adıyla bilinen ve geniş bir alanı kaplayan bölgenin içinde yer almaktadır. Günümüzde tamamıyla şehrin içinde kalan bu alan Cumhuriyet Caddesi'nin bulunduğu yerdir. Bağlar / Bahçeler'in geneli de dâhil olmak üzere Kendirci'de eskiden “kerhiz” denilen su kaynakları veya yeraltı su kanalları bulunmaktaydı. Kendirci o dönemlerde suyu bol, havası temiz, yeşillikler içinde bir mesire alanıydı. Yakın zamana kadar bu şekilde kullanılan Kendirci'de kerhizler yavaş yavaş ortadan kalkmış ve yoğun bir yapılaşma neticesinde bu mesireden bir iz kalmamıştır. Böylece Kendirci adı da zaman içinde hafızalardan silinmeye başlamıştır.

2. Kendirci, Fâik Reşâd'a o dönem için gazel yazdırabilecek kadar güzel bir yerdir. 11 beyitlik gazelinde Reşâd bu mesire alanını başka yerlerle karşılaştırmak suretiyle övmüştür. Şiirde Kendirci'nin sıcak yaz

günlerinde insana ferahlık veren havası, Kevser'e benzeyen suyu, yollarındaki sağlıklı sollu söğüt ağaçları, gelenleri kendinden geçirecek kadar gizemli hâli ve dert ehli için sığınılacak bir yer olması gibi vasıfları konu edilmiştir. Şair imkân olsa burada ömrümün sonuna kadar kalabileceğini ve bundan bir bıkkınlık da duymayacağını söyleyerek Kendirci'yi ne kadar beğendiğini ifade etmiştir. Söz konusu bu mesire alanı için yazdığı şiir, genelde Van'ın, özelde ise Kendirci'nin, Reşad'ın edebî hayatındaki etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

3. Eskiden şehirlerin içinde veya hemen yanı başında bulunan ve insanlar için bir nefes olan mesire alanları mikser hızıyla öğütülüp betonlaşmaktan kurtulamayarak ya tamamen yok olmuş ya da yerlerini “oraya ait olmayan bitkiler”in ironik bir şekilde çimlerden hor tutulduğu eğreti, “dumanlı” ve dar alanlara bırakmıştır. Bunun neticesinde şehirlerin tarihî kimliklerinin bir parçası durumundaki bu yerlerin isimleri de kendileriyle birlikte unutulup gitmiştir. Yakın zamana kadar mesire alanı olarak kullanılan Kendirci'nin böyle bir gazel vesilesiyle tekrar bilinir hâle gelmesi ve Van şehir tarihi araştırmalarına katkı sunması bu çalışmanın en belirgin çıktısıdır.

Kaynakça

Abik, A. Deniz (2010), “Derleme Sözlüğü’nde Madde Birleştirme Önerileri ve Bu Maddeler Üzerine Değerlendirmeler”, *Türk Dilleri Araştırmaları*, Sayı 20, s. 7-34.

Ağaoğlu, Sami (2007), “Van Şehir Dokusu ve Tarihi Eserlerinin Tahrip Edilmesinde Ermenilerin Rolü”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı 35, Erzurum, s. 311-39.

Ahmed Reşad (1889), *Gül-deste*, Karabet ve Kasbar Matbaası, İstanbul 1304 (1889).

Aksoyak, İsmail Hakkı (2016), “Feyzullah Efendi'nin Mesâir'i ile Lutfi'nin Ferdî'nin Bilâdiye'sine Zeyli”, *14. yy.dan 19. yy'a Anadolu ve Rumeli'de Yazılmış Türkçe Edebî Metinler Üzerine Söylenmemiş Sözler*, Ankara: Grafiker Yay., s. 245-58.

Avcı, İsmail (2017), *Eski-Yeni-Eski Arasında Fâik Reşad ve Şiir Mecmuası*, Konya: Palet Yay.

Avcı, İsmail (2018), “19. Asır Şairlerinden Mahmud Kemaleddin Fenarî ve Bazı Hatıraları”, *Balkanlar'da Edebî İlişkiler ve Dil*, Ankara: Gece Kitaplığı, s. 33-58.

Çağbayır, Yaşar (2017a), *Arap Asıllı Türk Alfabetiyle Yazılmış Türkçenin Söz Varlığı Ötügen Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Ötügen Neşriyat.

Çağbayır, Yaşar (2017b), *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötügen Türkçe Sözlük*, İstanbul: Ötügen Neşriyat.

İnce Erdoğan, Dilşen (2007), *Osmanlı Devleti'nde Amerikalı Misyonerler ve Van Ermeni İsyanı (1896)*, Basılmamış DT, Dokuz Eylül Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İzmir.

Kaya, Bayram Ali (2010), “Şehrengiz”, *İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., s. 461-2.

Kurnaz, Cemâl (1997), “Arayıcızâde Hüseyin Ferdî ve Derviş Ömer Efendi'nin Bilâdiyeleri”, *Divan Edebiyatı Yazıları*, Ankara: Akçağ Yay.

Kutlar, Fatma Sabiha (2011), “Klasik Türk Şiirinde Şehir Hicivleri ve Arpaemîni-zâde Mustafa Samî'nin Edirne Kasidesi”, *Turkish Studies*, Volume 6/2, Spring, s. 1-16.

Mercan, M. Salih (2011), “19. Yüzyılda Van'ın Nüfus İstatistikleri ve İdari, İktisadi, Sosyal Yapısı”, *VI. Uluslararası Van Gölü Havzası Sempozyumu*, İstanbul: Erciş Belediyesi Kültür Yay., s. 264-79.

Mızrak, Aydın (2006), “Van Gölü Havzası'nın Tarihi ve Doğal Çevresini Koruma İle İlgili Sorunları ve Çözüm Önerileri”, *I. Van Gölü Havzası Sempozyumu*, İstanbul: Van Valiliği İl Özel İdaresi, s. 127-31.

Oktay, Hasan (2002), “Ermeniler ve Van İhtilal Örgütü (1896-1915)”, *Ermeni Araştırmaları*, Sayı 5, Bahar, s. 84-137.

Reşâd (1885a), “Kasîde-i Muhtasara Der-Zikr-i Mahâmid-i Cenâb-ı Vezîr-i ‘Âlî Mustafâ Paşa Nâzır-ı Ma‘ârif-i ‘Umûmiyye Yessira'llâhu Mâ-yeşâ”, *Tercümân-ı Hakikat*, Numero 2120, 11 Şevval 1302 / 12 Temmuz 1301 (24 Temmuz 1885), s. 3-4.

Reşâd (1885b), “Mülâkât”, *Envâr-ı Zekâ*, Cilt 2, Sayı 30, 1302 (1885), s. 708-10.

Reşâd (1885c), “(Gazel)”, *Tercümân-ı Hakikat*, Numero 2099, 12 Ramazan 1302 / 13 Haziran 1301 (25 Haziran 1885), s. 3.

Reşâd (1885d), “(Gazel)”, *Tercümân-ı Hakikat*, Numero 2009, 24 Cemaziyelevvel 1302 / 27 Şubat 1300 (11 Mart 1885), s. 3.

Reşâd (1889), “Gazel”, *Malûmât*, Cilt 8, Sayı 183, 30 Zilhicce 1316 / 20 Nisan 1315 (11 Mayıs 1899), s. 1258.

Şemseddin Sami (2014), *Kâmûs-ı Türkî*, hzl. Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel, Ebul Faruk Önal, İstanbul: İdeal Kültür Yay.

Türkçe Sözlük (2005), Ankara: TDK Yay

Geliş Tarihi: 02.12.2019
Hakeme Gönderilme Tarihi: 06.12.2019
Hakemden Geliş Tarihi: 11.12.2019

KÜLTÜREL BİR FORM OLARAK TÜRKÜLERDE KAZ

Gıyasettin AYTAŞ*

Öz

Türküler, Türk kültürünün en önemli göstergeleri arasında yer alır. Türkülerde kullanılan her bir unsurun hayatla ve insanın kendine özgü değer yargıları ile birlikte, toplumsal algı ile de doğrudan ilgisi olduğu bilinmektedir. Özellikle kuşlar, doğada insana en yakın ve onlarla iç içe olması bakımından türkülerde önemli bir yer tutmaktadır. “Kaz”, hem evcil, hem de yaban hayatı yaşayan bir kuş türü olmasından ötürü türkülerde çokça yer almaktadır. Kazların türkülerimizde yer almasında öncelikle mitolojinin, ardından da yaşam alanlarının etkisinin payı olduğu söylenebilir. Bilim adamları canlıların yaşam alanları ile insanlar arasında doğrudan bir ilgi olduğuna dikkat çekmiş, onların bu ilişkiler sisteminin sanata, edebiyata ve şiire konu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Başta efsaneler olmak üzere, tarihsel dönemler ve yaşanmış gerçeklerin hem doğada, hem de insan hayatından karşılık bulduğu, bunlar içerisinde “kaz” figürü etrafında türküler söylendiği görülmektedir. Kaz ve onun etrafında söylenen türkülerde başlıca iki önemli gösterge söz konusudur: Bunlardan birincisi kazların görüntüsü ve yaşam alanları ile insanlar ve bunlar içerisinde güzellik göstergesi olarak kızlar; diğeri de kazın kimlik göstergesi olarak kendine özgü yapısıdır. Sonuç itibarıyla kaz, Türk kültürünün en önemli göstergesi olarak türkülerde yer edinilmiş, dilek, temenni ve duygu aktarımında araç olarak kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Türkü, Türk kültürü, efsane, kuşlar, mitoloji*

* Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü.giyaytas@gazi.edu.tr

Abstract

Folk songs are among the most important indicators of Turkish culture. It is known that each element used in folk songs has a direct relation with life and human's own value judgments and social perception. Especially birds are important in nature in terms of being closest to human and intertwined with them. 'Goose' is a species of bird, both domesticated and living in wildlife. It can be said that the effect of mythology and then the habitat of the geese in our folk songs is very effective. Scientists have pointed out that there is a direct interest between living spaces and human beings, and that their system of relations is the subject of art, literature and poetry. It is seen that the historical periods and the realities, especially the legends, are found both in nature and in human life, and among these, folk songs are singed around the 'goose' figure. There are two major indicators in the goose and the folk songs sung around him: the first is the appearance of the geese, the habitats and the people, and the girls as indicators of beauty; the other is its unique structure as an indication of the identity of the goose. As a result, goose has been used in folk songs as the most important indicator of Turkish culture and used as a means of transferring wishes, wishes and emotions.

Key Words: *Folk song, Turkish culture, myth, birds, mythology*

Giriş

Kuş türleri içerisinde kazın kendine özgü ve özel bir yapısı bulunmaktadır. Ördek ve kuğularla aynı aileden olan kaz, dünyanın bütün bölgelerinde yaşayabilen ender kuşlardandır. 30'a yakın türünün olduğu bilinen kaz, yaşam alanı olarak daha çok bataklık, nehir vadileri, ıslak ve otlak yerleri tercih ederler. Kimileri mevsime bağlı olarak göç ederler. 10 ila 25 yıllık bir ömür sürdüğü kabul edilen kazların toplumsal bir yaşam biçimi vardır. Otlak beslenen kazlar, tek eşli olup yavrularına son derece düşkündür.

İnsanlık tarihi incelendiğinde, coğrafya ve insan arasında her zaman doğal ve doğrudan bir ilişkiye rastlarız. Yaşanılan çevre ile insan zamanla özdeşleşmiş, hayatın her bir alanında birbiri içine giren ilişkiler sistemi oluşturmuştur. Bu yüzden, mitolojik dönemlerden başlamak üzere, insanların geçmişleri ile ilgili izler sürülürken, onların yerleşim alanları ve özellikleri mutlaka göz önünde bulundurulur.

Canlılar arasındaki ilişkiler sistemi üzerinde araştırma yapan bilim adamları, bütün canlının birlikte yaşadığı dünyada, diğer bir canlıdan bağımsız, biri olmadan diğerinin yaşamasının mümkün olmayacağını ortaya koymuştur. Söz konusu insan olduğunda, bu durum daha belirgin

bir hâle gelmiştir. İnsanlar, evcilleştirdiği canlılar dışında, diğer canlıları da hayatlarına ortak etmiş, onları hayatın bir parçası hâline getirmiştir. Birlikte yaşamının ve bir arada olmanın sorumlulukları gereği, bu canlılar karşısında tek taraflı bir ilişki yürütmek yerine, karşılıklılık ilkesine uymuşlardır. Mitolojik dönemlerden başlamak üzere, insan dışı unsurlar ve bunlar arasında hayvanların her biri çeşitli biçimlerde hayatın belirleyicisi olduğu görülmektedir. Söz gelimi Türkler, çevrelerinde gördükleri, hayatlarına etki eden varlıkları tanımlayıp açıklarlarken kuşlara, özellikle “kaz”a hangi fonksiyonları yüklemişlerdir; kaz, Türk inanç sisteminde nasıl bir öneme sahiptir?”⁴ sorularına cevap ararken, Türk mitolojisine bakmak gerekmektedir (Sever, 1999:42).

Kaz, Türk mitolojisinde ilk olarak yaratılış destanında karşımıza çıkmaktadır. “Tanrı Kara Han bu yalnız su üstünde beyaz bir iri kaz olmuş uçuyordu”(Sepetçioğlu, 2000: 5).Tanrıya ait benzetme unsuru olarak kullanılan ‘kaz’. Türk mitolojisinde ona yüklenen önemi ve kutsallığı ortaya koymaktadır. Diğer yandan kazın su üstünde uçuşması, onun su ile olan organik bağımlı göstermesi bakımından da son derece önemlidir.

Altay Destanlarından Alıp Manaş Destanı’nda da kazın kurtarıcı rolüne rastlarız. Alıp Manaş tutsak edilmiştir. Tutsak edildiği yere ay kanatlı bir kaz gelir. Alıp Manaş, kazın kanadına ailesine götürmek üzere bir mektup yazar. Kaz mektubu Alıp Manaş’ın ailesine ulaştırınca aile hem oğullarının hayatta olduğunu, hem de kendisinden yardım istediğini öğrenmiş olurlar. (Ergun, 1998, 153). Altay Türkleri arasında bir kısım kabileler kendilerinin kazdan türediklerine inanırlar. Er Targın destanında Akça Han’ın bahadırlarından Targın’ın sevdiği Akça Han’ın kızı Ak Cunun kendisinin kaza benzediğini söyler (Panayeva,2011). Ayrıca Şaman ayinlerinde Şaman’ın kaza binerek göğe yükseldiğine inanılır (İnan 1995:104, 106).

Kaz aynı zamanda ünlü Türk Hakanı Alper Tunga’nın kızının adıdır. İran’da bulunan Kazvin şehrinin de Alper Tunga’nın kızı tarafından inşa edildiğine inanılır. Diğer yandan Dede Korkut Hikâyelerinde kadınların güzelliğinden bahsederken “kaza benzer kızım gelinim” ifadesinin kullanıldığını görmekteyiz (Ergin, 1994). Kaz aynı zamanda metaforik bir özelliğe de sahiptir. Yüksek seviyede bulunanları temsil eder.

Kazın mitolojide ilahi ve benzetme motifi olarak kullanıldığını görmekteyiz. Her iki kullanımda da onun varlık motifinin arka planında derin bir anlam taşıdığı görülmektedir. Bu yüzden halk dili ve kültüründe

⁴ Sever, Mustafa (), Türk Mitolojisinde Kuşlar, Milli Folklor, Yıl 11, s. 42.

kaz ayrı ve özel bir anlam taşımış ve anlatımın yanında sembolik değer olarak da kullanılmıştır. Söz gelimi Şaman davullarında kaz figürlerinin yer alması buna en güzel örnektir. Yol göstericidir, Şaman'a gitmesi gereken güzergâhı belirler, ona öğütler verir. Eski Uygur metinlerinde Buddha'nın kaza benzetildiği görülmektedir (Kaya, 1994).

Kaz etrafında çeşitli efsaneler de anlatılmaktadır. Bunlardan en bilineni "Sarı Kız Efsanesi"dir. Efsaneye konu olan mekânın adı da "Kaz Dağları"dır. Söylenceye göre genç ve güzel bir kız olan Sarı Kız, köyün delikanlılarına yüz vermez. Onlar da kendisine iftira atarlar. Babası bu iftiralara ve söylentilere daha fazla dayanamaz, kızını öldürmeye de kıyamadığı için kazları ile birlikte onu daha sonra Sarı Kız Efsanesinden adını alacak olan Kaz Dağları'na götürür. Amacı onun ecelinin kendi elinden değil, kurtlar kuşlar tarafından olmasıdır. Sarı Kız'ı dönmesi mümkün olmayan bir bölgeye bıraktıktan sonra geri dönen baba, bir müddet sonra çeşitli rivayetlere şahit olur. Sarı Kız, o bölgeden geçip gidenlerin yardımına koşan, sıkıntısı olanın sıkıntısını halleden biri olarak anlatılmaya başlanır. Babası kızının gerçek durumunu öğrenmek için tekrar Kaz Dağları'na gider. Sarı Kız, babasını görünce çok sevinir. Babası da kızının gerçekten söylendiği gibi ermiş biri olup olmadığını merak eder. Kızından abdest almak için su ister. Buldukları yerde su olmamasına karşın Sarı Kız, ayağını vurarak oradan su çıkarır. Babası bunu görünce kızının gerçekten ermiş biri olduğuna inanır. Sarı kız da sırrı ortaya çıktığı için birden ortadan kaybolur. Sarı Kızın babası da kızına yapılan iftiralara çok üzülmesi için bir tepede ruhunu teslim eder.

Bu söylenceye Sarı Kız ve kaz arasında kurulan bağ, kazların güzellik bakımından Sarı Kız'la eş tutulmasının yanında, onların koruyuculuk özelliğine de dikkat çekilir.

Kaz, Türk mitolojisinde olduğu gibi Fin-Ugor mitolojisinde de önemli bir yere sahiptir. Aynı zamanda Roma ve Yunan tapınaklarında kaz figürlerine rastlamaktayız. Çin'de yeni evli çiftlerin birbirlerine bağlılığını sağlamak amacıyla bir çift kaz armağan edilmiştir (Akalin 1993: 101).

Hayatın hemen her alanında rastladığımız kaz, bir canlı türü olmanın ötesine geçerek hayata dair varlık değerlerini ifade eden bir aracı hâline dönüşmüştür. Buradan hareketle kazın Türk halk türkülerinde ele alınışını gerekçelendirmek ve ortaya çıkan bağlantı gerekçelerini sorgulamak yararlı olacaktır.

Türkülerde Kaz

Türkülerde kaz farklı algıları karşılamak üzere yer almaktadır. Genellikle güzellik imgesi olarak kadın ve kızını temsil ettiği, kazın

görüntüsü, yaşayışı ve ötüşü ile farklı çağrışımlara neden olduğu görülür. Turna kuşu ile birlikte baharı müjdeleyen kaz, su kenarlarında bulunmaları ve birbirleri ile kurdukları ilişkiler bakımından farklı yansımalara kaynaklık etmektedirler. Turna, ördek ve kaz, ortak bir mekâna sahip olmalarından ötürü, çevre ilişkilendirmeleri her zaman aynı olmuştur. Benzetme ve çağrışımlarda, bu üç kuşun ilişkilendirmelerine sıklıkla şahit oluruz.

Yabanî kazlar, göçmen kuşlardandır. Yılın belli mevsimlerinde göç eden kazlar, daha sonra geri dönerler. Onların bu durumu türkülerde de konu olur. Makedonya sınırları içinde bulunan “Şar Dağları”, (Türkler burayı fethedince Maya Dağı olarak isimlendirilmiştir.) üzerinde irili ufaklı birçok göl bulunmaktadır. Bu göller, kazların mekân tuttuğu ve barındığı yerlerdir. Göç zamanı, Vardar Ovası’nı aşarak göç eden kazlar, daha sonra geri dönerler.

Bilindiği üzere, biz insanlar da kimi zaman çeşitli zorlama ve felaketler, kimi zaman da kendi isteğimizle yurdumuzu terk etmek zorunda kalabiliriz. Her iki hâlde de ayrıldığımız yere dönmeyi arzu ederiz. Bu yüzden, türkülerde işlenen temalar içinde gurbet ve ayrılık ve bu ayrılıklar içerisinde sıla hasreti önemli bir yer tutar. “Vardar Ovası” adlı türküde, sıla hasretine atıfta bulunulur.

I. Murat Üsküp’ü kuşatır. Dağlara kaçan ahali, Osmanlı Devleti’ne sığınmak için dağlardan ovaya iner. Bu kalabalığın içinde bulunan ve aynı zamanda Türküye kaynaklık eden genç kız da buradadır. Bu genç kızın Çandarlı Halil Paşa, himayesine alır. Yurdundan koparılan genç kızda sürekli bir vatan hasreti vardır. Türkü, bu hasreti dile getirir. Mayadağ’dan kalkan ve tekrar geri dönen kazlar da gittikleri yerde kalmadıkları için genç kızın duygularına ilham kaynağı olur.

“Mayadağ’dan kalkan kazlar

Al topuklu beyaz kızlar

Yârimin yüreği sızlar

Eylenemem aldamam

Ben bu yerlerde duramam

Vardar Ovası Vardar Ovası

Kazanamadım sıla parası

*Mayadağ'ın yıldızıyım
Ben annemin bir kızıyım
Efendimin sağ gözüyüm
Eylenemem aldanamam
Ben bu yerlerde duramam”*

Mayadağları'nı aşarak göç eden kazların tekrar geri döneceği bilindir. Türküyü söyleyen de onlarla kendi arasında bir bağ kurar. Mayadağı'ndan ayrılan kız, kazlar gibi geri dönememiştir. Bu yüzden, “Eylenemem, aldanamam, bu yerlerde duramam” demektedir. Kazlar, görüntü güzelliği ile “Al topuklu beyaz kızlar” arasında, algı çağrışımına neden olmuştur.

Kaz ve güzellik arasında ilginin kurulduğu türkülerden biri de Âşık Gevheri'ye aittir.

*“Sabahtan bizim pınara
İki gelin üç kız geldi
Birbirlerini kovarak
Sandım ki göle kaz geldi*

*Birinin adı Dudu
Odur güzellerin tadı
Kim taradı kimler yudu
Zülüf gerdana az geldi*

*Birisinin adı İnci
Severler güzeli genci
Koynunda çifte turuncu
Verdi ağzıma bal geldi*

*Birisinin adı Ayşe
Benleri var çifte çifte
İki elinde menevşe*

Şükür Mevla'ya yaz geldi

Birisinin adı Fatma

Kaşları var çatma çatma

Kadir Mevla'm sabah etme

Bu gece bize az geldi.”

Kızların pınara su almaya gelmelerindeki yansıma, şaire ‘kaz’ları çağırıştırır. Kazlar sulu ve sulak yerlerde bulunurlar. Onların yaşam mekânları arasında suyun önemli bir yer tutmasından ötürü, onlar için su olmazsa olmazlardan biridir. Su başında kazların birbirini kovalamaları, birbirleri ile oynamaları arasındaki ilgi, su doldurmaya gelen kızlar arasında da kurulmuştur.

Sivas yöresinde söylenen bir türküde, “kaz” ile naz arasında bağlantı kurulur. Bilindiği gibi kazlar otla beslenmektedirler. Bu yüzden sulak ve otluk bölgeleri daha çok tercih ederler. Türküde “kaz”ın beslenme alanı olarak çayıra salınması, bunun yanında nazlı nazlı yürümleri ile kızlar arasında ilgi kurulmaktadır.

“Çayır uzun aman salı da verdik kazları

Pek nazlıdır yandım yandım

Şu Sivas'ın kara gözlüm kızları

Yaşı küçük aman çekilmiyor nazları”

Kaz eti, kendine özgü damak tadı ve kalori özelliği bakımından özeldir. Bazı yörelerde, özellikle Kars'ta kaz eti ile yapılan yemekler dikkat çekicidir. Kış mevsiminde olduğu kadar, özel günlerde kaz eti ile yapılan yemekler büyük bir özenle hazırlanır ve sunulur. Kul Şahin'den⁵ alınan bir türküde buna atıfta bulunulur.

“Koyun kuzu yamacına yayılır

Akşam olur teker teker sayılır

⁵ 1952 yılında Kars Çıldır'da dünyaya gelen Kul Şahin'in asıl adı Salih Şahin'dir. Saz çalmayı babasından öğrenir. TRT Kars Radyosu Serhat'tan Sesler Korosu'nda saz çalmaya ve türkü derlemelerine başladı 1984 yılında “Ozanlık Gelenekleri ve Doğulu Saz Şairleri” ve “Bağlama Metodu” adlı eserlerini yayımladı. Türkiye Âşıklar Bayramında jüri üyeliği yaptı. “Kuzey Doğu Kültüründe Kars Manileri (Horaveller - Laylalar) ve Kars Ardahan İğdir Türküleri ve Oyun Havaları” eserini yayımladı.

Misafirler kaz etine bayılır

Yaz olanda bizim yayla güzeldir.”

Kazlar hakkında söylenen türkülerden biri de İsmet Koçkar’a aittir. Sanatçı, “kaz”ların kır çiçeği gibi nazlı oluşundan, Murat kenarında oynaşmasından bahseder. Türkünün genelinde, “kaz”ın görüntü güzelliğinin ötesinde, gösterge yansımaları da ele alınmaktadır.

“Yoncalıdan gazlar çıkar çayıra

Kır çiçeği gibi kıra yayıla

Çok nazlıdır çıkamazlar bayıra

Gaz gaz naz naz naz etme gel yanıma

Gaz gaz naz naz gıyarım ben canıma

Murat kenarında oynasır gazlar

Yarımdan ayrıldım yüreğim sızlar

Yanıma gelmiyor gelinler kızlar

Gaz gaz naz naz naz etme gel yanıma

Gaz gaz naz naz gıyarım ben canıma

Gazım gider ben ardına bakarım

Gözlerimden kanlı yaşlar dökerim

Hem derdini hem de nazın çekerim

Gaz gaz naz naz naz etme gel yanıma

Gaz gaz naz naz gıyarım ben canıma”

Kaz etinin lezzeti ve güzelliği ile ilgili Âşık Ruhsatı de şunları söylemektedir:

“Kadayıf kahvaltı kaz da öğlene

Dünyalar durdukça vara söylene

Maydanos şöhretli tere dillene

Kahbe gök soğanın devranına bak

Ruhsatî, bir başka türküsünde “kaz” etinin lezzeti ve önemi ile ilgili şunları söyler:

“Sat ile salamur yağlıca çörek

Dal ile doldurma kadayıf börek

Tı ile tavşan eti kaz eti gerek

Zı ile zulüm istemem adli severim.”

Kaygusuz Abdal’ın “Kaz Destanı”nda kaz etinin geç pişmesi üzerinde durulur. Gerçekte de kaz et çok geç pişen ve bu yüzden de sabır isteyen bir yemek çeşididir. Zaten bu özelliğinden ötürü, oldukça lezzetli ve damak zevki yüksek bir yemek çeşididir.

“Bir kaz aldım ben karıdan

Boynu da uzun borudan

Kırk abdal kanın kurudan

Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz

Sekizimiz odun çeker

Dokuzumuz ateş yakar

Kaz kaldırmış başın bakar

Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz

Kaygusuz Abdal n’idelim

Ahd ile vefa güdelim

Kaldırıp postu gidelim

Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz”

“Kaz” hakkında Muhtar Yahya Dağlı’nın derlediği bir türkü, tam anlamıyla bir dramatik yapı oluşturmaktadır.

“Babına geldim söylerim

Bu şeb ne buldum söylerim

*İki ördekle bir kazın
Nakşını aldım söylerim*

*Bir dostumun var bir kazı
Güya ki balaban kuzi
Sizlere nakleyeyeyim
Eğer dinlerseniz bizi*

*Bir gün iki ördek alır
Yapçacık evine gelir
Ördekleri de bahçeye
Gezsin diye salıverir*

*Ördekleri çün kaz görür
Onların üstüne yürür
Ördekler bu hali görüp
Birbirine arka verir*

*Kaz ister bunları döve
Bunlar bakışlılar göğe
İki taraftan sarılıp
Şaşırtırlar döve döve*

*Kaz alır birin altına
Çıkıp oturur üstüne
Ol hali görünce ördek
Acıyıp yanar dostuna*

Ördek ne yaptı gör işi

*Kaptı yerden kaya taşı
Kaza fırlattı ol ördek
Kazın da yarıldı başı*

*Başından akınca kanı
Kazın da acıdı canı
Birinin kaptı boynundan
Ol biri aldı tabanı*

*Ördek buldu kılığını
Alamıyor soluğunu
Ördek kafadar eyledi
Bulup bir Hint tavuğunu*

*Getirdi kazın üstüne
Kazla dövüşmek kaskine
Hindi tavuğu da kabardı
Bir sopa aldı destine*

*Tavuk da kaçırıldı kazı
Var idi anda bir tazı
Tazı ile kaz bir oldu
Tavuk eyledi niyazı*

*Tazı tavukla birleşti
Aşına imiş görüşdü
Araya girip sulh etti
Kaz ile ördek barıştı”*

Âşık Kul Şahin'in bir başka türküsünde bahar mevsiminin müjdecisi olarak bilinen kaz, diğer bileşenlerle birlikte ele alınır. Bilindiği gibi bahar gelince doğada meydana gelen değişme ve gelişmeleri gösteren birçok unsur bulunmaktadır. Koyun ve kuzunun yaylaya çıkması, kazların gelmesi ve her şeyden öte doğadaki bütün güzelliklerin ortaya çıkması bunlar arasında sayılabilir.

*“Yaz olanda yaylalarda gezilir
Koyun gelir, kuzu gelir, kaz gelir
Güzellerin düzenleri yazılır
Gülüş gelir, eda gelir, naz gelir”*

Ankara Şereflikoçhisar'dan derlenen bir türküde⁶ baharın gelişinin göstergesi olarak “kaz”lara atıfta bulunmaktadır.

*“Bizim ele bahar ile yaz geldi
Sizin ele turna ile kaz geldi
Amman amman mor menevşe
Haydi yanıyorum ben bu işe”*

Kerkük Telafer'den Âşık Yasin'den derlenen⁷ bir türküde baharın gelişinde “kaz”ın bir gösterge unsuru olduğunu ve bunun dile getirildiğini görmekteyiz.

*“Bizim elde bahar olur yaz olur
Göller dolu ördek ile kaz olur
Gözeler içinde yüz bin naz olur
Günahım af eyle can sana kurban”*

Kırıkkale Keskin Hacı Taşan'dan⁸ alınan bir türküde de baharın gelişi yukarıdaki türkülerde sözü edilen şekilde dile getirilmektedir.

*“Menevşe biter de bahar yaz gelir
Bizim ele ördeğinen kaz gelir
Aman nenni mor menevşeye*

⁶ Nezir Görkem-Ankara Devlet Konservatuarı

⁷ Derleyen: Mehmet Özbek

⁸ TRT İstanbul

Gülüm şaşırıyorum ben bu işe”

Âşık Veysel, “Şu Karşiki Dağlar” adlı türküsünde, baharın gelişinin göstergesi arasında “kaz”lara dikkat çeker.

“İşte geldi bahar yazlar

Ötüşüyor turna kazlar

Hatura değmen şahbazlar

Sizler amanlı amanlı”

Pir Sultan Abdal ise bahar ve kaz arasındaki ilişkiye başka bir açıdan bakar:

“El ettiler turnalara kazlara

Dağlar yeşillendi döndü yazlara

Çiğdemler takınsın söylen kızlara

Niçin gitmez Yıldız Dağı dumanın”

İnsan hayatında sevgiyi gösteren çeşitli değişkenler bulunmaktadır. Bunları ifade ederken çeşitli göstergelerden yararlanırız. Bunlar çoğu zaman ortak algıların da göstergesidir. Kişiyeye göre değişmez, onlardan söz edilirken herkeste aynı kanaat olur. Orta Anadolu’dan derlenen bir türküde⁹ bu durum şöyle dile getirilmektedir:

“Şu dünyada üç şey vardır görünür

Biri keklik biri ördek kaz da var

Keklik senin ördek senin kaz senin

Suya giden top zülüflü yâr benim”

Van Erciş’te Mustafa Dokumacı’dan alınan bir türküde¹⁰ kazların çimende sürü hâlinde yayılışı kızları çağrıştırır.

“Çimende sürü kazlar

Kanatları beyazlar

Kaç gündür görmemişem

Ciğerim ona yanar.”

⁹ Ahmet Yamacı

¹⁰ Hüsametdin Subaşı

“Kaz gibi yolmak” deyimini, bir kişinin toyluğunu, acemiliğini kullanarak ondan menfaat elde etmek anlamına gelir. Bu deyim gerçek anlamı ise, kaz tüylerinin çok kolay yolunmasından ileri gelir. Öyle ki kaz canlı iken bile tüyleri yolunabilir, onun bunu çok hissetmediği görülür. Bu gerçek durum deyime ve bununla birlikte türkülere de konu olmuştur. Derviş Kemal’den Feyzullah Çınar’ın derlediği türküde bu durum şöyle dile getirilir:

*“Fakirin yoksulu kaz gibi yolan
Mazlumun sırtında saadet kılan
Zahiri şekilde Müslüman olan
Kullar gündün güne azıyor kardaş”*

Genel olarak bakıldığında, türkülerimizin kaz ve onun etrafında oluşturduğu anlatma unsurlarında kullanılan beslenme unsurlarında, daha çok etkileyici unsur bakımından değişkenlik olduğu görülmektedir. Bu değişkenliğe sebep olan temel gerekçe, kazın bir kuş cinsi olarak hem evcil, hem de yaban hayatını birlikte yaşamış olmasından kaynaklanmaktadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Türkülerde bütün canlılar kendi özelliklerinin dışında sembolik bir anlam taşımaktadır. Bu anlamı oluşturan olguların her biri, kendi gerçeklik görüntüsünün işlevselliği ile birlikte ele alınır ve yansıtılır. Daha açık bir ifade ile sembolün yansımaları kendi gerçekliğinin sınırlarını hiçbir zaman aşmaz. “Kaz” da her zaman bu sınırlılıklar içinde ele alınmış ve sembol olarak kullanılmıştır.

Kuşlar içerisinde “kaz”, hem evcil, hem de yaban hayatı yaşamasından ötürü, türkülerde daha özgün ve farklı özellikleri ile birlikte ele alınmıştır. Bu özelliğinden ötürü kimi zaman güzelliğe, kimi zaman gurbete, kimi zaman da yaşamın çeşitli aşamalarına atıfta bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Akalın, L. Sami (1993) Türk Folklorunda Kuşlar, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Dağlı, Muhtar Kaya (1945). İstanbul Mahalle Bekçilerinin Destan ve Mani Katarları (1945). Der.: Muhtar Yahya Dağlı , C.H.P. Eminönü Halkevi, Kütüphane ve Yayın Kolu, Destan Serisi I, İstanbul.

Ergin, Muharrem (1994) Dede Korkut Kitabı I, Giriş-Metin-Faksimile, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Ergun, Pervin (1998). Altay Türkleri'nin Kahramanlık Destanı Alıp Manaş. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

İnan, Abdülkadir (1995). Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kaya, Ceval. (1994). Uygurca Altun Yaruk, TDK Yayınları, Ankara.

Kafesoğlu, İbrahim (1993). Türk Milli Kültürü, Boğaziçi Yay., İstanbul.

Ögel, Bahaeddin (1993). Türk Mitolojisi I, II, TTK, Ankara.

Panayeva, Flora. (2011). Yer Tarğın Destanındaki Epik Unsurlar, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Sepetçioğlu, M. Necati (1990). Karşılaştırmalı Türk Destanları, Akran Yayınları, İstanbul.

TRT (2006a). Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi I. Ankara: TRT Müzik Dairesi Yayınları.

_____, (2006b). Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi II. Ankara: TRT Müzik Dairesi Yayınları.

_____,(2002).Türk Halk Müziği Sözlü Eserler Antolojisi III. (Uzun Havalılar) Ankara: TRT Müzik Dairesi Yayınları.

YAYIN İLKELERİ

AKADEMİK KAYNAK DERGİSİ YAYIN İLKELERİ (AKAD)

1. Genel:

Akademik Kaynak Edebiyat ve Dil Araştırmaları Dergisi (AKAD) yılda iki kez yayımlanır. AKAD hakemli bir yayındır. AKAD Türk dili ve edebiyatı, genel edebiyat, folklor, dilbilim, göstergebilim ve belâgat alanlarını kapsamaktadır. Yazılarda belirtilen düşünce ve görüşlerden yazarları sorumludur. Makalenin yazarı adını, soyadını, görev yaptığı kurumu ve akademik unvanını tam ve açık olarak belirtmeli, kendisiyle doğrudan iletişim kurulabilecek açık adres, telefon numarası ve elektronik posta adresini vermelidir. Dergide belirtilen konularla ilgili, aşağıda belirtilen türlerde yazılara yer verilmektedir.

2. İçerik:

2.1. Makaleler: Dergiye gönderilecek yazılar bahsedilen konularla ilgili akademik standartlara uygun, orijinal, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış çalışmalar olmalıdır.

2.2.Tercümeleler: Belirtilen konu başlıkları ile ilgili yayımlanan yabancı dildeki makalelerin tercümelerine de yer verilecektir.

3. Hakemlik Süresi:

AKAD'da yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakem tarafından değerlendirilir ve iki hakemin olumlu rapor vermesi hâlinde yayımlanır. Hakemlerden birinin olumsuz, diğerinin olumlu görüş bildirmesi durumunda yayın kurulu, hakem raporlarını inceleyerek makalenin işlem sürecini üçüncü bir hakeme gönderme yönünde ya da yazarına iade etme şeklinde belirler. Makalenin yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu görüş bildirmesi gerekir.

4. Dil:

Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. Türkçe-İngilizce başlık, özet ve anahtar kelimeler (en az 3 en fazla 8) yazıya eklenmelidir.

5. Yazım Kuralları:

5.1. Yazılar Times New Roman yazı tipiyle 11 punto ve 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Paragraf başlarında tab tuşu, paragraf aralarında enter tuşu kullanılmamalıdır.

5.2. Metin içinde göndermeler ad ve tarih ve/veya sayfa olarak parantez içinde belirtilmelidir. Örnek: (Özsarı 2007) veya (Özsarı 2007: 98). Beş satırdan az alıntılar satır arasında ve tırnak içinde beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan birer santimetre içeride, blok hâlinde, 10 puntoyla, tek satır aralığıyla verilmelidir.

5.3. Açıklama notları metin sonunda numaralandırılarak verilmeli ve sadece açıklamalar için kullanılmalıdır.

5.4. Makalenin sonunda yer alacak Kaynaklar bölümünde kitaplar (koyu) ve makaleler (dergi adı koyu, cilt Romen rakamıyla, sayı, üst üste iki nokta sayfa numaraları) alfabetik sırayla verilmelidir.

GÖKÇEK, Fazıl (2004). “*Bıçakçızâde İsmail Hakkı, Hayatı ve Eserleri*”, **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, İzmir, 11: 129-146.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (1988). **XIX Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Çağlayan Basımevi.

5.5. Bir yazarın birden fazla yayını kaynak gösterildiği takdirde yayımlar tarih sırasıyla, aynı yazarın aynı yıldaki yayımları ise (2007a), (2007b) şeklinde harf sırasıyla verilmelidir.

5.6. Tezlerin hangi üniversitede yapıldığı ve hangi akademik dereceye (yüksek lisans, doktora) yönelik olduğu belirtilmelidir.

6. Makale Gönderisi:

Dergiye makale gönderisi info@akademikkaynak.com veya mozsari@balikesir.edu.tr adresinden olmalıdır.

Yukarıdaki ilkelere uygun olmayan yazılar değerlendirmeye kesinlikle alınmayacaktır.

SUBMISSION GUIDELINES FOR ACADEMICAL SOURCE (AS)

1. General:

Academical Source (AS) is published twice a year. AS is a refereed publication. AS accepts works in social sciences such as Turkish Language and Literature, general literature, folklore, linguistics, semiotics and rhetoric. Authors themselves are responsible for opinions stated in their articles. The authors' names, last names and academic positions should be written. In addition, the full postal address, telephone numbers and a mail address of the author(s) who will check proofs and receive correspondences and offprint should also be included. Articles and other types of scholarly works indicated below will be considered for publication.

2. Content:

2.1. Articles: All submitted Works must be studies in the subjects indicated above, comply to academic standards, must be an original work having not published before.

2.2. Translations: The translations of the articles about the indicated titles published in foreign languages will also be involved in the journal.

3. Referring Time:

After original manuscripts are examined by Executive Board, they are peer-reviewed by two referees. In the case one of the referees informs negative opinion while the other positive, editorial board, examining the reports of referees, might decide either sending article to a third referee or returning it back to the author. For the article to be published, at least two referees agree on the publication of the work.

4. Languages:

The publication language of the issue are Turkish and English. The manuscripts must have title, abstract and also keywords (3 and 8) both Turkish and English.

5. Style Guidelines:

5.1. Manuscripts must be written with the times new roman 11 point with 1.5 line spaced. Tab and enter key must not be used for paragraphs.

5.2. Texts must follow in-text footnote system (APA System). In parentheses in the text, author's name, date of publication, and page number is given. If a source is cited many times, parentheses are given

instead of “ibid, idem, op.. cit. etc.” For example, (Ozsari 2007) or (Ozsari 2007: 98). Quoted passages under five lines must given by quotation mark. If quoted passages is over five lines, they must be given 1 cm margins from left and right side of line as block with 10 point and odd line spaced.

5.3. Additional information must be given end of the text as endnotes enumerated 1, 2, 3.

5.4. References must include only the cited sources and be given in alphabetical order. Books names must be written bold. Articles must be written (name of journal is bold, volume in Roman number, issue number, colon and page numbers) as below:

GÖKÇEK, Fazıl (2004). “*Bıçakçızâde İsmail Hakkı, Hayatı ve Eserleri*”, **Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi**, İzmir, 11: 129-146.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (1988). **XIX Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul: Çağlayan Basımevi.

5.5. If more than one source of the some author is cited, they must be put in a chronological order from the oldest to the newest. Sources of the some years must be given letters “2007a, 2007b”.

5.6. The university and academic degree (MA. Or PH.) of academic thesis must be given.

6. Submissions:

Submissions should be done via the e-mail address: info@akademikkaynak.com and mozsari@balikesir.edu.tr.

Manuscripts not prepared on the directions above will not be taken into consideration for publication in AKAD.